



**HAL**  
open science

# La Réception philosophique du pragmatisme en France : William James dans ses rapports avec Charles Renouvier (1870-1912)

Euloge Ndjimby

► **To cite this version:**

Euloge Ndjimby. La Réception philosophique du pragmatisme en France : William James dans ses rapports avec Charles Renouvier (1870-1912). Philosophie. Université Paul Valéry - Montpellier III, 2019. Français. NNT : 2019MON30040 . tel-02735548

**HAL Id: tel-02735548**

**<https://theses.hal.science/tel-02735548>**

Submitted on 2 Jun 2020

**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.

# THÈSE

## Pour obtenir le grade de Docteur

Délivré par l'Université Paul-Valéry Montpellier 3

Préparée au sein de l'école doctorale 58

Et de l'unité de recherche C.R.I.S.E.S (Centre de Recherches

Interdisciplinaires en Sciences humaines et Sociales) EA-4424

Spécialité : **Philosophie**

Présentée par **Lilian Euloge NDJIMBY**

### TITRE DE LA THÈSE :

**La Réception philosophique du pragmatisme en  
France : William James dans ses rapports avec  
Charles Renouvier (1870-1912)**

soutenue le mardi 18 juin 2019 devant le jury

Monsieur Anastasios BRENNER, Professeur,  
Université Paul-Valéry Montpellier 3

Directeur de thèse

Madame Gabriella CROCCO, Professeure,  
Aix-Marseille Université

rapporteur

Madame Layla RAÏD, Professeure,  
Université de Picardie Jules Verne

rapporteur

Monsieur Olivier TINLAND, Maître de conférences  
Université Paul-Valéry Montpellier 3

Habilité, examinateur

## **Remerciements**

Nous tenons à exprimer notre profonde gratitude au Professeur Anastasios Brenner pour avoir dirigé notre travail de recherche et apporté des orientations et des conseils utiles.

Nous remercions également nos parents, Constance LOEMBE et Jean-Richard NDJIMBI pour leur précieux soutien moral et financier. Enfin, nous exprimons toute notre gratitude à la famille LIMIKOU pour leur affection et leur aide.

## Résumé

L'intérêt pour le pragmatisme américain marque, entre autres, le paysage intellectuel français, notamment à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle. Ceci nous amène à nous interroger sur la réception française de cette philosophie américaine, ainsi que sur les moments marquants qui permettent de découvrir et de comprendre l'histoire même du pragmatisme en terre française. C'est cette tâche que nous nous efforçons d'effectuer dans notre étude, à travers l'examen du pragmatisme, particulièrement celui de William James dans ses rapports avec Charles Renouvier, l'un des philosophes français qui a marqué son époque. Par son combat intellectuel contre toute forme d'absolu, sa reconnaissance de l'expérience (ou phénomène) et sa thèse fondamentale de la liberté, nous pouvons comprendre sa philosophie néocritique et les raisons pour lesquelles Renouvier a influencé son allié intellectuel, James, et l'a également mis sur le chemin lui permettant de construire « une pensée américaine ». Notre analyse philosophique de la réception française du pragmatisme permettra ainsi de découvrir le rôle majeur et la contribution essentielle de Renouvier dans l'histoire de cette philosophie américaine, en l'occurrence celle de James dont l'oeuvre pragmatiste est redevable à l'auteur du criticisme français. Sa correspondance (1868-1899) avec James, ses traductions françaises des premiers articles de ce dernier, ainsi que leur publication dans sa revue - *La Critique philosophique* - constituent un « moment » marquant, qui redéfinit et met en valeur la figure majeure de Renouvier, ses affinités intellectuelles avec James et l'influence qu'il a exercée dans l'oeuvre philosophique du penseur américain. L'impact de Renouvier sur James s'étend jusque dans les ouvrages posthumes de ce dernier : la thèse fondamentale de la liberté que Renouvier avait énoncée dans ses *Essais de critique générale* se retrouve - par ses implications et ses conséquences - sous diverses formes, dans la philosophie de l'auteur du pragmatisme. Avec une originalité remarquable, James a su adapter cette philosophie, dans un contexte américain, en lui donnant une réelle dimension pragmatique, qui cadre avec ses aspirations philosophiques et intellectuelles.

**Titre :** La réception philosophique du pragmatisme en France : William James dans ses rapports avec Charles Renouvier (1870-1912)

**Mots clés :** Charles Renouvier, William James, pragmatisme, néocriticisme, liberté, réception du pragmatisme

## Abstract

Interest in American pragmatism characterizes among other things the French intellectual landscape, in particular at the turn of the 20<sup>th</sup> century. This leads us to inquire into the French reception of what was originally an American current of thought as well as its significant stages of development, making it possible to follow and understand the actual history of pragmatism in France. Such is the aim of this study: an examination of pragmatism, with particular emphasis on William James and his interactions with Charles Renouvier, who was one of the most influential French philosophers of his time. By focusing on his intellectual battle against any form of the absolute, his recognition of experience (or phenomena) and his fundamental thesis on freedom, we can grasp his neo-critical philosophy and the reasons for which he influenced his intellectual ally, James, and opened the way, enabling him to elaborate an American philosophical doctrine. Our philosophical analysis of the French reception of pragmatism thus makes it possible to bring out the major role and the essential contribution of Renouvier with regard to the historical development of American philosophy, namely that of James, whose pragmatist endeavor owes a lot to his French counterpart. Renouvier's correspondence with James, his translations of the latter's early articles as well as their publication in his journal, *La Critique philosophique*, represent a significant "moment", which redefines and reveals Renouvier as a major figure, his intellectual affinities with James and the influence he exerted on the philosophical work of the American author. Renouvier's impact on James can be perceived already in the early articles of the latter and extend up until his final texts: the fundamental thesis of freedom that Renouvier had formulated in his *Essais de critique générale* can be traced – through its implications and consequences – under various forms in the philosophy of the author of pragmatism. James was able to adapt this philosophy with a remarkable originality within the context of American thought, bestowing on it a truly pragmatist dimension, in accordance with its philosophical and intellectual aspirations.

**Title:** The Philosophical Reception of Pragmatism in France: William James and his Interactions with Charles Renouvier (1870-1912)

**Keywords:** Charles Renouvier, William James, Pragmatism, Neo-criticism, Freedom, Reception of Pragmatism

<b>Remerciements</b> .....	2
<b>Résumé</b> .....	3-4
<b>Introduction générale</b> .....	8
 <b>PREMIÈRE PARTIE : LA NAISSANCE DU PRAGMATISME ET LA RÉCEPTION FRANCAISE DES IDÉES PHILOSOPHIQUES DE WILLIAM JAMES : LE TOURNANT DES ANNÉES 1870</b> .....	
	23
 <b>Chapitre I : La naissance du mouvement philosophique américain : Le pragmatisme</b> .....	
	24-29
A-Du « Club de métaphysique » au pragmatisme.....	29-36
B-Le pragmatisme comme logique de l'abduction.....	37-40
C-Le pragmatisme : une méthode de clarification conceptuelle.....	40-52
D-Le pragmatisme : une philosophie anti-dualiste.....	53-61
 <b>Chapitre II : Qu'est-ce que le néocriticisme de Charles Renouvier ?</b> .....	
	62-63
A-La réforme du criticisme kantien : l'avènement du néocriticisme de Charles Renouvier.....	63-78
B-Une philosophie contre le positivisme comtien et l'éclectisme .....	79-89
C-Le néocriticisme : un phénoménisme « a priori ».....	90-94
 <b>Chapitre- III : Le néocriticisme de Charles Renouvier et le jeune William James : 1870-1878</b> .....	
	95-96
A- Le rôle des <i>Essais de critique générale</i> de Renouvier dans la crise mentale et philosophique de William James.....	96-103
B-La thèse néocritique de la liberté : une source d'inspiration pour William James.....	103-105
B1- Le « problème » de la liberté en philosophie.....	105-124

B2- La conception renouviérienne de la liberté.....	125-136
C-L'analyse du « problème » de la certitude chez Renouvier.....	136-151

**Chapitre IV : Charles Renouvier et les premiers articles de William James : 1878-**

<b>1884.....</b>	<b>152-153</b>
A-Le texte Jamesien de 1878 : influence et compte-rendu de Charles Renouvier.....	153-164
B-La réception renouviérienne du « sentiment de la rationalité » de 1879.....	164-166
B1- La détermination de l'attente.....	166-170
B2- La mise en œuvre des facultés actives et émotionnelles.....	170-173
B3- La non-contrainte de la faculté de foi.....	174-186
C-L'influence de Renouvier sur « Le Dilemme du déterminisme » (1884) de James.....	187-188
C1- Le déterminisme et l'indéterminisme : Approche définitionnelle.....	188-197
C2 - Les implications du déterminisme.....	197-202
C3- Les corollaires de l'indéterminisme.....	202-209

**Chapitre V- L'influence de Charles Renouvier dans l'œuvre psychologique**

<b>de William James.....</b>	<b>210-212</b>
A- Le rôle des <i>Essais</i> de Renouvier dans la réforme jamesienne de la psychologie empirique.....	212-221
B-La psychologie de William James : une défense de la thèse de la liberté.....	221-232
Résumé de la première partie.....	233-239

**DEUXIÈME PARTIE : CHARLES RENOUVIER ET L'ŒUVRE**

**PHILOSOPHIQUE DE WILLIAM JAMES : 1897-1912.....240**

**Chapitre I : L'impact de Renouvier dans les textes de maturité de James.....241-242**

A-L'influence de Renouvier dans <i>La volonté de croire</i> de James.....	242-259
---	---------

B-Charles Renouvier et le pragmatisme de James.....	259-274
C-Charles Renouvier et l'empirisme radical de William James.....	274-294

## **Chapitre II : De la conception moniste d'unité à l'univers pluraliste du**

<b>pragmatisme.....</b>	<b>295-296</b>
A-La critique du monisme ou de la notion métaphysique d'unité absolue.....	296-312
B - L'univers du pluralisme.....	312-313
B1- Qu'est-ce que le pluralisme ?.....	313-328
B2 -Les sources françaises du pluralisme de James.....	329-346
B3- Pluralité et unité chez James.....	346-362
Conclusion générale.....	363-372
Tableau récapitulatif.....	373-383
Bibliographie.....	384-395
Table des matières.....	396-398



# Introduction générale

## 1-Objet d'étude

Dans l'étude de son *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* (1886), Renouvier rédige un long compte rendu des idées de James. Est-il utile de proposer une réception des idées du pragmatisme de cet auteur américain ? Quel intérêt Renouvier pouvait-il trouver à un jeune penseur qui n'était connu que pour des articles ? Que pouvait bien représenter James aux yeux de Renouvier ? Enfin, quel sens pouvons-nous accorder à cette réception renouviérienne ?

Pour répondre à ces interrogations, on pourrait recourir à l'histoire de la philosophie, car elle nous met sur le chemin qui nous conduit à la formulation d'un début de réponse. Du point de vue historique, le travail de réception a toujours fait partie de la philosophie. L'existence de nombreuses interprétations et de réécritures des pensées philosophiques en sont la preuve. L'histoire même de la philosophie, d'une certaine manière, coïncide avec celle d'une réception des textes ou d'idées philosophiques. On retrouve déjà dans l'œuvre de Platon une interprétation de la philosophie de son maître Socrate, tout comme Aristote nous fournit une lecture des idées philosophiques des présocratiques : chaque fois que nous nous efforçons de comprendre, d'analyser la philosophie d'un auteur, nous faisons un acte de réception. À ce titre, tout auteur est donc potentiellement le récepteur d'un ouvrage. Par ailleurs, l'acte de réception n'est pas une attitude passive, un simple enregistrement de la pensée d'un auteur : faire la réception d'une œuvre philosophique est un véritable « moment » d'analyse, une sérieuse réflexion, une réelle appréciation d'une thèse ou des idées philosophiques d'un auteur. C'est cet examen auquel se livre le philosophe Charles Renouvier, notamment en consacrant un long développement aux idées de James. En effet, le compte rendu du penseur néocritique au sujet des idées de son allié américain a une forte résonance dans l'histoire du pragmatisme en France : l'impact et la réception renouviérienne des textes de James constituent en eux-mêmes un moment fort et décisif de l'histoire de cette philosophie américaine en terre française. Si Renouvier est une figure incontournable de l'histoire française du pragmatisme, c'est surtout qu'il fut le premier à offrir à cette pensée américaine une véritable existence, notamment en ouvrant, dès 1878, à James un organe à partir duquel ce dernier pouvait avoir une visibilité dans le paysage intellectuel de l'époque. La *Critique philosophique* de Renouvier joua un rôle décisif dans la reconnaissance du pragmatisme en France : c'est principalement dans cette revue philosophique que les idées de James furent connues du grand public français. De 1878 à 1888, Renouvier publia dans sa *Critique philosophique*, des traductions françaises

des premiers articles de James. C'est d'ailleurs dans cette revue « que Bergson le lit pour la première fois et remarque déjà son originalité, qu'il souligne dans ses *Essais sur les données immédiates de la conscience* (1889) »<sup>1</sup>.

De même, Émile Boutroux donnera un remarquable commentaire des idées de *William James*<sup>2</sup>, notamment dans sa préface de la traduction française des *Variétés de l'expérience religieuse*. Outre cette préface, Boutroux fera également un compte rendu de la conception jamesienne de l'expérience religieuse, notamment au chapitre VI de son ouvrage intitulé : *Science et religion dans la philosophie contemporaine*<sup>3</sup>. « Peu après la mort de James en 1910, Bergson, qui a toujours gardé devant lui la photographie de son collègue américain dans son cabinet de travail, préface la traduction de son ouvrage sans doute le plus célèbre et le plus controversé : *Pragmatism* (1907) »<sup>4</sup>. Cette préface fut également republiée par Bergson « dans *La pensée et le mouvant* (1943) sous le titre « Sur le pragmatisme de William James. Vérité et réalité ». Au début des années 1920, tous ses ouvrages, à l'exception des *Principles*, sont traduits en français »<sup>5</sup>. Ainsi l'histoire française du pragmatisme est marquée par les trois philosophes que nous venons de citer : Renouvier, Bergson et Boutroux. Ces derniers, à des degrés divers, ont contribué à la reconnaissance des idées du pragmatisme, qui acquiert très vite en France une popularité. Dans « les archives des revues de philosophie de l'époque et grâce à la base de données établie par le professeur J. R. Shook, on trouve effectivement de quoi accréditer d'un point de vue quantitatif ces analyses »<sup>6</sup>. Par exemple, « dans la *Revue philosophique de France et de l'étranger*, fondée en 1876 par Théodule Ribot, vingt et un articles sont consacrés au pragmatisme sur la période 1876-1887, mais pas moins de quatre-vingt-douze entre 1896 et 1912 »<sup>7</sup>. Par ailleurs, « on remarquera globalement la très forte hausse des articles consacrés au pragmatisme (et à William James, notamment), dans les années 1906-1912 »<sup>8</sup>. Si les idées de James suscitent de nombreuses réflexions, c'est

---

1 Stéphane Madelrieux, « Introduction », *Archives de Philosophie* 2006/3 (Tome 69), p. 363  
URL : <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2006-3-page-363.htm>

2 Émile Boutroux, *William James*, Paris, 2<sup>e</sup> éd., Armand Colin, 1911, <https://gallica.bnf.fr>

3 Émile Boutroux, *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, Paris, Flammarion, 1908, <https://gallica.bnf.fr>

4 Stéphane Madelrieux, « Introduction », *Archives de Philosophie*, p. 364

5 Stéphane Madelrieux, p.364

6 Romain Pudal, « Contribution à l'analyse de la circulation internationale des idées : le "moment 1900" de la philosophie française et la philosophie pragmatiste américaine », *Histoire@Politique. Politique, culture, société*, n° 15, septembre-décembre 2011, p.7, <https://www.histoire-politique.fr>

7 Romain Pudal, « Contribution à l'analyse de la circulation internationale des idées : le "moment 1900" de la philosophie française et la philosophie pragmatiste américaine », p.7

8 Romain Pudal, « Contribution à l'analyse de la circulation internationale des idées : le "moment 1900" de la philosophie française et la philosophie pragmatiste américaine », p.7

surtout que celui-ci est le penseur pragmatiste le plus connu du grand public français, et celui dont les idées sont les plus populaires. James doit cette popularité surtout à Renouvier, car ce dernier a œuvré inlassablement à la promotion des idées de son allié américain, notamment en proposant, non seulement au public français les traductions des premiers textes de James, mais également en intégrant certaines idées de ce dernier dans ses propres ouvrages. Le second tome de son *Esquisse* que nous avons mentionné plus haut en est l'illustration, puisque dans cet ouvrage où il donne un compte rendu des premiers textes de l'auteur du pragmatisme « Renouvier reproduit de larges portions des articles de James traduit dans la *Critique* »<sup>9</sup>. Si Renouvier est une figure majeure de l'histoire française du pragmatisme, c'est que ses analyses des idées de James ont une importance particulière, puisqu'elles contribuent à la promotion du pragmatisme en France. D'où l'intitulé de notre objet d'étude : « La réception philosophique du pragmatisme en France : William James dans ses rapports avec Charles Renouvier (1870-1912) ». À travers cette étude, nous examinerons le contenu philosophique du compte rendu renouviérien des idées du pragmatisme de James et nous montrerons, par ailleurs, l'influence de l'auteur français dans l'œuvre de son allié américain.

## 2 - Les raisons d'exploration du sujet

Plusieurs raisons nous ont conduit à porter notre réflexion sur la réception philosophique du pragmatisme, notamment celui de James, en lien avec Renouvier.

D'abord, notre démarche est motivée par l'importance et l'engouement que le pragmatisme a suscité auprès des intellectuels français au tournant du XXe siècle. C'est d'ailleurs pour cette raison que nous privilégierons, dans notre étude, la période de 1870 à 1912, car elle est marquée par de nombreux débats autour du pragmatisme, qui fera naître un intérêt particulier auprès de plusieurs penseurs français reconnus de l'époque : Sorel, Couturat, Lalande, Ravaisson, Berthelot, pour ne citer que ceux-là. À cet effet, la bibliographie d'Emmanuel Leroux suffit à elle seule pour évaluer l'intérêt que pouvait susciter le pragmatisme en France : « des ouvrages sont consacrés au pragmatisme et aux conséquences réelles ou supposées de son succès en France et en Europe »<sup>10</sup>. *La Société française de philosophie* (fondée en 1901 sur l'initiative de Xavier Léon et André Lalande) ne reste guère indifférente face à l'engouement que suscitait cette pensée américaine : elle organise des séances de réflexion autour du pragmatisme. Par exemple, « une séance du 7 mai 1908 de la *Société française de philosophie* a pour thème « La signification du pragmatisme », bref tout un ensemble

---

9 Mathias Girel, « William James dans la Critique philosophique de Renouvier ». Texte donné en janvier 2015 dans le cadre du colloque, *La philosophie américaine et ses lecteurs français* : <https://mathiasgirel.com/2015/10/15/william-james-dans-la-critique-philosophique-de-renouvier/>

10 Romain Pudal, « Enjeux et usages du pragmatisme en France (1880-1920). Approche sociologique et historique d'une acculturation philosophique », *Revue française de sociologie* 2011/4 (Vol. 52), p. 750.  
URL : <https://www.cairn.info/revue-francaise-de-sociologie-1-2011-4-page-747.htm>

d'indices attestent que le pragmatisme constitue l'un des enjeux du champ philosophique »<sup>11</sup>. Si cette pensée américaine connaît en France une certaine popularité, c'est surtout les idées de James qui sont les plus discutées : l'histoire française des idées du pragmatisme épouse d'une certaine façon « le destin » de ce dernier. James est incontestablement la figure majeure de cette philosophie américaine en terre française .

Outre donc l'engouement que le pragmatisme suscitait auprès des penseurs français, c'est la figure majeure de James qui nous a amené à une réflexion sur la réception française du pragmatisme : mieux que d'autres penseurs américains, James a joué un rôle essentiel dans la promotion du pragmatisme en France. Pour mesurer son importante contribution, replongeons-nous dans l'histoire française de cette pensée américaine.

Avant l'arrivée des idées de James en France, le pragmatisme était méconnu du grand public, de même que Peirce, le fondateur de cette pensée américaine n'était pas reconnu en terre française. Mais la France n'est pas une exception dans cette méconnaissance de la philosophie de cet auteur américain car, même dans sa terre natale, aux États-Unis, Peirce peine à être reconnu du grand public. Les raisons de ce manque de reconnaissance sont complexes. Elles sont liées notamment à l'absence d'ancrage institutionnel, mais certainement aussi à la difficulté de parvenir à intéresser un éditeur à ses nombreux projets d'ouvrages philosophiques. Et même lorsque la publication française de ses deux célèbres articles voit le jour dans la *Revue philosophique* de Ribot, celle-ci ne parvient pas à populariser son œuvre pragmatique. « La publication des deux articles de Peirce retombe sans susciter le débat attendu – comme le déploreront plus tard un certain nombre de partisans de la deuxième heure –, malgré un coup de pouce de l'ami James qui y renvoie encore en 1881 dans un volume de *Critique philosophique* »<sup>12</sup>. En effet, la publication des deux articles de Peirce « fut une rencontre manquée : sans être absolument indifférents, les lecteurs français ne surent pas y déceler sur le moment la force d'une nouvelle philosophie »<sup>13</sup>. En dépit de la proximité des positions peirciennes avec celles de Renouvier (sur l'indéterminisme), de Boutroux (la philosophie de la contingence) ou de Bergson (sur la critique de l'intellectualisme), « le débat ne prend pas en France – peut-être parce qu'il arrive trop tard, alors que la question y semble avoir été déjà sinon réglée, du moins épuisée. Ainsi, les spéculations métaphysiques de Peirce sont-elles à peu près ignorées des philosophes français du (...)XIXe siècle, et ne trouvent pas place dans leurs

---

11 Romain Pudal, « Enjeux et usages du pragmatisme en France (1880-1920). Approche sociologique et historique d'une acculturation philosophique », *Revue française de sociologie*, p. 750.

12 J.M.C. Chevalier « La réception de Charles Sanders Peirce en France (1870-1914) » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, P.u.f, tome 135, 2010/2, p. 187-188, <http://www.cairn.info/revue-philosophique-2010-2-page-179.htm>

13 J.M.C. Chevalier, p.187

ouvrages, à l'exception »<sup>14</sup> de quelques rares auteurs comme Théodule Ribot.

Mais sous l'impulsion de William James un changement significatif apparaît. L'entrée officielle du pragmatisme dans l'hémicycle universitaire, en 1898, fait sortir Peirce de son anonymat, puisqu'avec l'enthousiasme et l'efficacité de James, les idées du père fondateur du pragmatisme peuvent s'exprimer et marquer de leur empreinte la philosophie américaine. L'écho de cette popularité parvient jusqu'en France. Et le tempérament de James - « plus intuitif, plus chaleureux, plus mondain »<sup>15</sup> - facilitera ce succès. « Ses fréquents contacts avec l'Europe, les amitiés qu'il s'y fera, en France en particulier avec Renouvier d'abord, Bergson ensuite, lui ouvriront toutes les portes, celles des revues et des maisons d'édition entre autres, si bien que James, de tous les philosophes américains, sera celui que les français connaîtront le mieux »<sup>16</sup>.

En dehors de son importante contribution dans l'histoire du pragmatisme en France, c'est la personnalité même de James qui fait naître en nous un intérêt pour le pragmatisme. Comme l'écrivait Boutroux au lendemain de la mort de l'auteur du pragmatisme :

« L'illustre philosophe américain enlevé le 26 août dernier à sa patrie et au monde, le professeur William James, était si remarquable comme homme, indépendamment de ses doctrines, qu'il serait du plus grand intérêt d'étudier pour elle-même sa vie intérieure, son âme, son caractère, son esprit, sa parole et son style, en un mot sa personnalité »<sup>17</sup>.

Si James est le penseur pragmatiste dont la pensée suscitait un engouement réel en France, c'est surtout du fait que son œuvre était, d'une certaine manière, l'expression de sa personnalité, l'épisode principal de sa vie, comme a su le reconnaître Boutroux :

« Si chez certains hommes, la personne et l'œuvre sont très réellement séparables, en sorte que, pour bien entendre celle-ci, il convient, sinon de se passer, du moins de se défier des indications que celle-là nous fournit, il en est tout autrement de William James. Il professait qu'une philosophie a sa racine dans la vie, non dans la vie collective ou impersonnelle de l'humanité...mais dans la vie concrète de l'individu, la seule qui existe véritablement. Et, comme la fleur séparée de sa tige ne tarde pas à se flétrir, James pensait que la philosophie, jusque dans ses plus hardies spéculations, devait conserver son attache avec l'âme du penseur, si elle ne voulait dégénérer en un vain assemblage de mots et de concepts, dépourvu de contenu réel »<sup>18</sup>.

Plus que d'autres penseurs du pragmatisme, l'œuvre de James est intimement liée à sa vie, à son vécu : c'est une pensée vivante qui s'exprime « par l'acte et par le livre »<sup>19</sup>. Conformément à sa personnalité, la pensée philosophique de James se tient aux antipodes

---

14 J.M.C. Chevalier, « La réception de Charles Sanders Peirce en France (1870-1914) » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, p.189

15 Gérard Deledalle, *La philosophie américaine*, De Boeck Universités, Bruxelles/Paris 3ième éditions, 1998, p.133 16 Gérard Deledalle, p.133

17 Émile Boutroux, *William James*, p.1

18 Émile Boutroux, p.2

19 Gilbert Maire, *William James et le pragmatisme religieux*, Paris, Les éditions Denoël et Steele, 1933, p.1

des positions rigides, dichotomiques :

« Tandis que certains penseurs s'appliquent à transformer les réalités immédiates, avec les passions, les luttes et les tâtonnements qu'elles enveloppent, en idées pures, abstraites, rigides et impassibles, et à voir, en quelque sorte, les choses mouvantes sous l'aspect de l'immobile éternité ; pour William James, les idées elles-mêmes n'ont de signification et de valeur que par la portion de vie qu'elles retiennent »<sup>20</sup>.

Les concepts, les formules philosophiques qui n'avaient aucune traduction en termes d'expériences ou aucun impact dans la vie réelle avaient à ses yeux une importance négligeable. Cette posture que l'on retrouve dans l'œuvre de James est présente dans sa personnalité. « La vie du professeur James s'est passée tout entière à étudier, expérimenter, observer, lire, réfléchir, chercher, enseigner, causer, exhorter et écrire. Il savait beaucoup, grâce à sa vive curiosité d'esprit, à sa mémoire puissante et précise, à sa connaissance des langues, à son amour des livres »<sup>21</sup>. Outre son énergie débordante, la correspondance de James, entre 1867-1870, révèle également un homme « souffrant d'une maladie mystérieuse dans le dos, un jeune homme malade rendant sans succès de nombreuses visites aux docteurs, cliniques et stations balnéaires »<sup>22</sup>. Pendant ces moments d'épreuves, « tandis que redoublaient ses souffrances et que l'avenir s'assombrissait de jour en jour, il ne se départit de son humeur originale, de sa vivacité spirituelle, de son intérêt pour le présent, de son obligeance inépuisable »<sup>23</sup>. Sa foi, son énergie, « sa volonté résolue, soutenue par le sentiment religieux et sa résolution contribuèrent à sa guérison »<sup>24</sup>, notamment d'une dépression nerveuse, en 1870. « Mais ici un autre élément mérite d'être mentionné : le contact avec la pensée de Charles Renouvier »<sup>25</sup>. La guérison de James « avait effectivement été réalisée grâce à une (...) philosophie »<sup>26</sup>, celle que Renouvier avait formulée dans ses *Essais de critique générale*. « Le rôle crucial de Renouvier dans la formulation de la pensée de James n'a pas été assez souligné, bien qu'il ait été reconnu »<sup>27</sup>.

C'est également dans le but de réaffirmer et recontextualiser la place majeure de l'auteur des *Essais* dans l'histoire française du pragmatisme, que nous avons fait le choix d'étudier la réception philosophique du pragmatisme en France, notamment celui de James, dans ses rapports avec Renouvier. Car, le manque d'étude à ce sujet tend à minorer la contribution majeure de

---

20 Émile Boutroux, *William James*, pp.18-19

21 Émile Boutroux, *William James*, p.14

22 Andrew J. Reck, *William James et l'attitude pragmatiste*, Paris, Éditions Seghers, 1967, p.17

23 Émile Boutroux, *William James*, p.21

24 Andrew J. Reck, p.17

25 Andrew J. Reck, *William James et l'attitude pragmatiste*, p.17

26 Andrew J. Reck, p.18

27 Andrew J. Reck, p.18

ce dernier dans l'histoire française du pragmatisme américain.

Outre donc le caractère singulier de James, le choix de notre étude se fait également en raison de la rareté d'études au sujet de l'apport significatif de Renouvier dans la réception française du pragmatisme, particulièrement des idées philosophiques de James.

La consultation du fichier central de thèses nous permet d'accréditer cette idée, puisqu'il n'existe dans ce fichier aucune thèse de philosophie qui traite de la question. Et même en élargissant notre recherche dans d'autres domaines, nous constatons que toutes les thèses consacrées à l'étude du pragmatisme et des fondateurs (Peirce, Dewey, James) de cette pensée américaine ne traitent nullement de l'apport réel de Renouvier dans l'histoire française des auteurs du pragmatisme, en l'occurrence James. Par ailleurs, toutes les thèses qui abordent cette question le font rapidement ou y consacrent peu d'espace concernant la contribution réelle de Renouvier dans la promotion des idées de James. C'est aussi donc en raison de l'absence de thèses consacrées à cette question que nous avons voulu mettre un accent particulier sur l'étude de la réception renouviérienne des idées du pragmatisme en terre française. Outre l'analyse du compte rendu de Renouvier, il s'agit également de revaloriser la figure de ce dernier dont la contribution dans l'histoire française du pragmatisme est essentielle. Mieux que n'importe quel autre auteur français, celui-ci a eu un rôle déterminant dans la formulation et la promotion des thèses philosophiques du pragmatisme, singulièrement de James. L'impact de Renouvier sur l'œuvre de l'auteur américain, ainsi que son compte rendu au sujet des idées de ce dernier sont en eux-mêmes un épisode essentiel de la compréhension de la réception française des idées du pragmatisme. Et les éléments philosophiques disponibles à ce sujet sont suffisamment importants, qu'ils méritent que l'on y consacre une étude. Par ailleurs, comme toute réception, celle des idées philosophiques de James en terre française est inséparable du cadre contextuel de l'époque : on ne peut comprendre réellement la nature du compte rendu renouviérien qu'en l'intégrant dans son environnement contextuel.

### **3- Le cadre contextuel**

L'étude de la réception d'une œuvre philosophique est souvent liée au lieu et à l'époque dans laquelle cette réception voit le jour. Ceci est particulièrement vrai pour le compte rendu du pragmatisme en France. En effet, la réception de la pensée des fondateurs du pragmatisme américain, et particulièrement de James, voit le jour en France dans un climat trouble : la croyance au progrès fatal qui a dominé le XIXe siècle était remis en cause. L'aube du XXe siècle est marqué par une crise du déterminisme et Renouvier figure parmi « les premiers à critiquer les thèses idéalistes qui reconnaissent et défendent la pertinence de la catégorie de

*l'a priori* dans le cadre d'une doctrine de la nécessité ». <sup>28</sup> La *Critique philosophique* qu'il fonde avec son ami, Pillon, se fait d'ailleurs l'écho de cette pensée néocritique, qui s'écarte à tout point de vue des thèses de la nécessité.

« Les néo-criticistes prennent définitivement congé des théories du « progrès nécessaire » : si le développement de l'humanité était assujéti à une loi enchaînant les faits sur l'axe continu du progrès, alors il faudrait dire que le bien sort du mal et que le mal, en tout point de l'axe, est le seul bien possible ; au contraire, pour que la vie morale ait une réalité, il faut que l'histoire ne s'impose pas aux individus, mais qu'elle soit produite par l'ensemble de leurs actes »<sup>29</sup>.

Si la pensée de Renouvier s'oppose aux conceptions déterministes de son époque, c'est surtout parce que ces théories anéantissent la singularité des individus et la liberté de la personne humaine : l'univers régi par le déterminisme scientifique n'accorde aucune existence au libre arbitre de l'homme. Or tout le combat de Renouvier est de montrer la légitimité de la liberté. Ses *Essais de critique générale* en sont l'illustration, car dans l'ensemble de ses ouvrages, l'auteur français a constamment défendu la thèse de la liberté. Selon Renouvier, celle-ci est à la base, non seulement de toutes nos connaissances de manière générale, mais également de la vie morale. C'est en effet dans ce « moment » de scission avec les « grands systèmes d'une seule pièce qu'a vu éclore le début du XIX siècle »<sup>30</sup>, que vont être accueillies les idées des fondateurs du pragmatisme entre France. Autrement dit, la réception française de cette philosophie américaine, notamment celle de James se produit dans un contexte où les doctrines déterministes, ainsi que celles qui soutenaient la nécessité étaient en discrédit, ou du moins attaquées. Une série de thèses voient le jour contre le déterminisme scientifique, qui s'était développé et vulgarisé après 1850. Parmi ces thèses qui s'inscrivaient à la suite de celle de Renouvier se trouvait celle de Boutroux, notamment sa thèse *De la contingence des lois de la nature*<sup>31</sup> qu'il soutient en 1874. En effet, cette affirmation de la contingence « continuait le mouvement « néo-criticiste » de Renouvier »<sup>32</sup>. Dans un développement original et particulièrement « remarquable, (...) Boutroux montrait comment les lois de la nature (...) laissent entre leurs mailles une large place ouverte à la contingence, à la liberté »<sup>33</sup>. Cette philosophie de la liberté va inspirer les idées du pragmatisme, notamment celle de James. Celui-ci « se déclare bouleversé par la

---

28 Olivier Remaud, *La crise du déterminisme. Réflexions sur l'histoire, la sociologie et la philosophie des sciences en France au début du XXe siècle*, in « Laboratorio de l'ISPF », 2006, p.2, <http://www.ispf-lab.cnr.it>

29 Fedi Laurent. « Philosopher et républicaniser : La Critique philosophique de Renouvier et Pillon, 1872-1889 ». In: *Romantisme*, 2002, n°115, pp. 72-73, [https://www.persee.fr/doc/roman\\_0048-8593\\_2002\\_num\\_32\\_115\\_1077](https://www.persee.fr/doc/roman_0048-8593_2002_num_32_115_1077)

30 Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, P.u.f, 2004, p.1576

31 Émile Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, Paris, Félix Alcan, 9<sup>e</sup> éd., 1921, <https://gallica.bnf.fr>

32 Noël Léon. Bulletin d'épistémologie. Le pragmatisme. In: *Revue néo-scholastique*. 14<sup>e</sup> année, N°54, 1907, p.221, [https://www.persee.fr/doc/phlou\\_0776-5541\\_1907\\_num\\_14\\_54\\_2104](https://www.persee.fr/doc/phlou_0776-5541_1907_num_14_54_2104)

33 Noël Léon, p.221



lecture des *Essais de critique générale* dont l'effet thérapeutique lui permet de s'extraire d'une longue et pénible dépression »<sup>34</sup>. Comme Renouvier, le philosophe du pragmatisme va soutenir la thèse de la liberté, du plein exercice de sa libre *Volonté de croire*.

« De l'aveu même de James, Renouvier lui apprend que la philosophie n'est pas un chemin vers la certitude et que les croyances ne deviennent vraies qu'*a posteriori*, dans le champ de l'action, ce qui suppose qu'elles ne sont que très rarement les suites d'un raisonnement logique. James en déduit une conception de l'individu essentiellement créateur et capable d'agir sur son destin »<sup>35</sup>.

C'est donc dans le cadre de cette philosophie qui revalorise la liberté du sujet individuel que Renouvier va faire le compte rendu de la philosophie pragmatique de son allié américain. Si cette réception du penseur français permet de cerner la nature des idées de James, il nous reste à définir la méthode qui nous permettra de décrire et d'analyser de façon précise ce compte rendu.

#### 4- Méthodologie et plan de l'exposé

Si l'*Esquisse* de Renouvier nous fournit une analyse des idées pragmatistes de James, il nous donne par ailleurs un rapport détaillé de la philosophie de l'auteur américain. Dans le but donc de saisir les analyses de Renouvier au sujet des idées philosophiques de James, nous procéderons par le biais de la méthode de l'exégèse des textes. Il s'agira de donner une analyse interprétative et approfondie du compte rendu renouviérien de la philosophie de l'auteur du pragmatisme. Si le philosophe français développe dans ses ouvrages les thèses philosophiques de James, c'est d'abord parce que sa philosophie partage des points communs avec celle du penseur américain. À travers donc l'étude de cette réception française du pragmatisme, notamment celui de James en rapport avec Renouvier, nous analyserons également la pensée philosophique des deux penseurs, car il existe des filiations entre le néocriticisme de Renouvier et l'œuvre philosophique de son allié américain. À ce titre, la méthode de l'exégèse se justifie, car s'agissant de l'étude de l'œuvre de James, nous aurons recours à des traductions françaises des textes de l'auteur américain. Il s'agira donc pour nous d'entreprendre une sérieuse analyse qui soit conforme à celle de l'œuvre du pragmatisme de James. Or, l'une des façons d'y arriver « est de suivre autant que possible la genèse et le développement de ses idées, en les rattachant aux influences ambiantes dont elles sont issues »<sup>36</sup>, en l'occurrence le néocriticisme de

---

34 Olivier Remaud, *La crise du déterminisme. Réflexions sur l'histoire, la sociologie et la philosophie des sciences en France au début du XXe siècle*, p.3

35 Olivier Remaud, *La crise du déterminisme. Réflexions sur l'histoire, la sociologie et la philosophie des sciences en France au début du XXe siècle*, pp.3-4

36 Théodore Flournoy, *La philosophie de William James*, Saint-blaise, 1911, p.23, <https://archive.org/details/laphilosophiedew00flou>

Renouvier. Outre la méthode de l'exégèse des textes, nous privilégierons donc également celle de l'histoire des idées, c'est-à-dire une approche diachronique et contextuelle.

En combinant donc la méthode de l'exégèse des textes à celle de l'approche diachronique et contextuelle, nous ferons une étude de la réception renouviérienne des idées du pragmatisme, spécifiquement des thèses philosophiques de James. En nous focalisant donc sur l'œuvre pragmatique de ce dernier, nous examinerons d'une part, les temps forts de cette réception renouviérienne, et d'autre part comment l'œuvre philosophique de James est marquée par les idées du néocriticisme de Renouvier. Pour bien mener notre analyse, nous avons structuré notre étude en deux grandes parties. La première portera sur la naissance du pragmatisme et la réception renouviérienne des premiers articles de James. Cette partie sera divisée en cinq chapitres. Le premier chapitre s'intéressera à l'avènement du pragmatisme américain. Comme nous l'explique Gérard Deledalle :

« Lorsque les calvinistes puritains, ayant quitté l'Angleterre pour échapper aux persécutions de Jacques Ier, s'embarquent sur le Mayflower, c'est moins pour fuir l'Europe que pour la recréer dans le Nouveau Monde, plus sainte, plus pure, plus prospère aussi. Mais dès qu'ils touchent la terre promise, ils ont à affronter des problèmes qui sont déjà, à la lettre, américains ; et ceux-ci ne font que se multiplier au fur et à mesure que la colonie s'étend et s'organise. Certains mettent même en question son existence, quand elle se sépare de l'Angleterre d'abord, quand elle se divise ensuite en factions hostiles avant de se retrouver enfin elle-même et autre dans les États-Unis.

Pendant toute cette période, si les problèmes sont américains, les solutions sont européennes, anglaises à l'époque coloniale, anglaise et française à la période de l'indépendance, allemandes ensuite à l'approche de la guerre de Sécession. Mais dès le départ, les problèmes donnent un ton américain à ces réponses. La foi dans la capacité de la communauté, avec la grâce de Dieu ou de la raison ou des deux, de les résoudre. Expérience unique que chaque individu doit réussir – le nouveau Monde est à ce prix.

Tous les traits de l'esprit américain sont là épars : practicalité, responsabilité individuelle, socialité, religiosité. Ils n'attendent que l'occasion de se fondre, sinon en un corps de doctrines, du moins en une philosophie nationale. L'occasion en sera fournie par la parution de *L'origine des espèces* de Darwin et l'essor de la science expérimentale. Et la philosophie nationale qui en sortira sera le pragmatisme »<sup>37</sup>.

Mais il faut le souligner, cette philosophie américaine à une portée qui se veut universelle. Le fait donc « que le pragmatisme soit né aux États-Unis n'en fait pas une philosophie exclusivement nationale, sans portée universelle »<sup>38</sup>. En effet, « le pragmatisme a pu se développer aux États-Unis parce que l'Amérique fournissait à la philosophie les conditions « contingentes » nécessaires et suffisantes, de son universalité : la mise à l'épreuve publique des idées qui est la méthode par excellence du progrès dans la connaissance et de la démocratie dans l'action »<sup>39</sup>. S'il est vrai que le pragmatisme est né en Amérique, on peut toutefois s'interroger sur ce qui a présidé à la naissance de cette philosophie américaine. En nous penchant donc sur le contexte d'apparition du pragmatisme, nous ferons, dans notre premier chapitre, une étude

<sup>37</sup> Gérard Deledalle, *La philosophie américaine*, p.22

<sup>38</sup> Gérard Deledalle, *La philosophie américaine*, avant-propos

<sup>39</sup> Gérard Deledalle, *La philosophie américaine*, avant-propos

généalogique de cette pensée américaine. Nous tenterons de cerner ses origines, de dévoiler ses représentants les plus illustres, ses filiations, ainsi que les traits spécifiques qui la définissent le mieux. Nous montrerons comment le pragmatisme a été défini d'abord comme une logique que Peirce qualifie « d'abductive ». Ensuite nous verrons comment cette pensée américaine sera identifiée à une méthode logique de clarification conceptuelle. En cernant donc la nature réelle du pragmatisme, nous analyserons les définitions que Peirce met en relief dans sa théorie pragmatiste. En ouvrant ainsi une réflexion sur la signification exacte du pragmatisme, nous montrerons également que cette pensée américaine lutte contre des positions rigides de la philosophie traditionnelle : le pragmatisme est une philosophie anti-dualiste. Cette approche anti-dichotomique que l'on retrouve dès l'origine du pragmatisme a été fortement mise en avant par William James qui sera influencé par Renouvier. Si la philosophie de ce dernier a influencé le penseur américain, il s'agit en réalité du néocriticisme. D'où l'intérêt d'une analyse de cette philosophie de Renouvier.

Le deuxième chapitre interrogera donc la nature spécifique du néocriticisme de Renouvier. Née à partir d'une réforme du criticisme kantien, cette philosophie néocritique s'oppose aussi bien à la métaphysique traditionnelle, qu'aux pensées de son époque, notamment au positivisme comtien et l'éclectisme. Vu sous cet angle, nous montrerons donc comment le néocriticisme se présente, d'abord comme une philosophie contre le positivisme comtien et l'éclectisme. Et ensuite nous définirons cette pensée néocritique comme un « phénoménisme *a priori* ».

Le troisième chapitre analysera l'impact de cette philosophie renouviérienne sur James. Et à cet effet, nous nous intéresserons d'abord à la période de jeunesse de l'auteur américain, notamment celle de 1870 à 1878, car c'est au cours de cette période que James fera la connaissance de Renouvier dont les *Essais de Critique générale* l'aideront à vaincre sa crise mentale et façonnera son œuvre pragmatique. En effet, nous montrerons comment l'idée néocritique de la liberté sera une source d'inspiration pour James. Cet impact de Renouvier sur l'auteur américain se fait ressentir dès les premiers articles de James que Renouvier publie dans sa *Critique philosophique* dès 1878.

En s'intéressant ainsi à l'œuvre de jeunesse de James, le quatrième chapitre montrera comment les premiers textes que ce dernier publie entre 1878 et 1884 sont marqués par l'influence des idées néocritiques de Renouvier. Celui-ci traduira d'ailleurs plusieurs articles de l'auteur du pragmatisme .

Rétrospectivement, on peut ranger les textes traduits par le fondateur de la *Critique philosophique* en deux groupes : les articles qui seront orientés vers une étude psychologique - « Le sentiment de l'effort » (de 1880) - vont être insérés dans le premier grand livre de James publié en 1890 : *Les principes de psychologie* (*The principles of psychology*). Le deuxième groupe concerne les textes philosophiques - « Le dilemme du déterminisme » (de 1884) - qui seront inclus et utilisés comme des chapitres de son premier ouvrage de philosophie (1897) que James dédie à son ami Charles Sanders Peirce : *La volonté de croire*. L'influence de ces traductions des premiers écrits de James auront un impact non-négligeable dans l'histoire française de la réception du pragmatisme, et particulièrement dans celle des idées de l'auteur américain : la philosophie de ce dernier va être d'abord présentée aux lecteurs français sous forme de textes traduits dans la *Critique philosophique* de Renouvier. Lorsqu'éclate le débat sur le pragmatisme, au début des années 1900, de nombreux textes de James n'existaient encore que sous cette forme.

Outre le travail de traduction des premiers textes (1878-1884) de James, Renouvier fera également un compte rendu des idées de ce dernier. L'analyse de cette réception fera aussi partie du quatrième chapitre de cette première partie. Au cours de notre réflexion, nous dégagerons les moments forts de cette réception, ainsi que les points essentiels de celle-ci. Mais la réception et l'influence de Renouvier sur James ne se limitent pas aux premiers articles de ce dernier : elles touchent également les réflexions psychologiques de l'auteur du pragmatisme.

Le cinquième et le dernier chapitre de cette première partie montrera, non seulement l'influence de Renouvier sur les études de psychologie de James, mais également le compte rendu du philosophe français aux sujets de la psychologie du penseur américain. Pour y parvenir nous allons principalement nous intéresser à l'ouvrage de psychologie le plus important de James : *Les principes de psychologie*.

En analysant cet ouvrage, nous montrerons comment celui-ci porte la marque des idées de Renouvier, puisque le postulat à partir duquel James entend bâtir sa psychologie est l'indéterminisme découvert dans les *Essais de critique générale*. C'est ce qui conduit d'ailleurs Renouvier à consacrer, dans son *Personnalisme*, quelques pages aux idées psychologiques de James. À cet effet, nous montrerons les points essentiels de l'exposé de Renouvier. Si celui-ci s'intéresse aux *Principes de psychologie* de James, c'est parce que l'ouvrage de psychologie de ce dernier s'appuie sur les idées du néocriticisme, notamment la thèse de l'indéterminisme que Renouvier a défendu dans l'ensemble de ses

*Essais de critique générale*. Par ailleurs, l'œuvre de psychologie de James a un lien avec sa philosophie, car elle annonce, d'une certaine manière, les positions philosophiques qui seront développées par ce dernier sous le vocable du pragmatisme, de l'empirisme et du pluralisme.

Si notre première partie se concentre sur la période de 1870 à 1892, l'analyse que nous développerons dans notre seconde partie ira au-delà de cette période. Car nous montrerons que l'influence de Renouvier sur James n'est réservée ni aux premiers articles de ce dernier, ni à son œuvre psychologique : l'impact de l'auteur des *Essais* s'étend jusque dans l'œuvre philosophique de maturité et de vieillesse de James. Dans le but d'une meilleure étude de cette influence de Renouvier sur l'œuvre philosophique de l'auteur du pragmatisme, nous procéderons de manière diachronique, c'est-à-dire selon l'évolution et la succession dans le temps des positions philosophiques de James. Nous montrerons en effet comment les idées du néocriticisme de Renouvier auront une influence sur l'œuvre philosophique proprement dite de James, c'est-à-dire celle que ce dernier rédigera dans l'ensemble de ses ouvrages qui seront publiés entre 1897-1912 : *La volonté de croire*, les textes réunis sous le titre de *Pragmatisme* (1907) et repris en *une Idée de vérité* (1909). Enfin l'impact de Renouvier sur James s'étend également dans le « pluralisme » ou la *Philosophie de l'expérience* (1909) de ce dernier, ainsi que sur ses deux ouvrages posthumes, notamment *l'Introduction à la Philosophie* (1911) et *l'Essais d'empirisme radical* (1912). De manière générale, ces ouvrages développent les (quatre) positions philosophiques que nous analyserons dans cette seconde partie de notre travail. Raison pour laquelle, nous l'organiserons autour de deux chapitres :

Le premier s'intéressera aux ouvrages de maturité de James, c'est-à-dire ceux qui vont être publiés entre 1897 et 1905. En analysant d'abord le premier ouvrage de philosophie de ce dernier, *La volonté de croire*, nous montrerons comment les positions que James défend dans son texte sont inspirées des analyses des *Essais* de Renouvier. D'ailleurs, l'auteur américain va insérer, dans sa *Volonté de croire*, quelques-uns des articles que Renouvier publie dans la *Critique philosophique* entre 1878-1884, puis qu'il va analyser dans son *Esquisse* de 1886. En étudiant ainsi *La volonté de croire* de James, nous soulignerons également les filiations entre cet ouvrage et les idées du néocriticisme de Renouvier : les articles que James joint dans son ouvrage reprennent par endroit les positions philosophiques de l'auteur français. Parmi ces positions se trouvent l'affirmation de la légitimité de la croyance et de la volonté.

En s'inspirant du *Traité de la psychologie rationnelle* de Renouvier, James va en effet montrer la dimension pragmatique de *La volonté de croire*, débouchant ainsi sur *L'expérience*

*religieuse* (1902), c'est-à-dire une légitimation des croyances religieuses, dans la mesure où elles tirent leur valeur et leur signification effective dans des conséquences pratiques qu'elles produisent et qui se manifestent au niveau des attitudes, des conduites.

Après avoir montré les filiations néocritiques de *La volonté de croire*, nous analyserons ensuite les leçons jamesiennes réunies, en 1907, sous le titre de *Pragmatisme*. Comme *La volonté de croire*, nous montrerons comment l'œuvre du pragmatisme de James porte l'influence des idées néocritiques des *Essais* de Renouvier : les premiers articles jamesiens qui portent l'empreinte des thèses néocritiques annoncent déjà, d'une certaine manière, ce que le penseur américain va formuler dans son *Pragmatisme*.

Outre les textes de son pragmatisme, le néocriticisme de Renouvier aura également un impact sur les *Essais d'empirisme radical* de James. En effet, dans ce dernier point qui constituera l'objet de notre premier chapitre, nous montrerons comment le phénoménisme des *Essais* de Renouvier se retrouve dans l'empirisme radical de l'auteur du pragmatisme. L'influence du philosophe français sur l'empirisme de James se situe sur trois dimensions : psychologique, métaphysique et sur le plan de la théorie de la connaissance. Par ailleurs, nous montrerons également les filiations de cette philosophie jamesienne avec le néocriticisme de Renouvier :

- D'abord, en se distinguant de l'empirisme classique, la philosophie empirique de James n'admet que les phénomènes. James applique à son empirisme radical le principe de « relativité » de Renouvier, qui n'attribue de légitimité qu'aux phénomènes.

- Par ailleurs, comme l'auteur français, la philosophie empirique de l'auteur du pragmatisme s'oppose aux positions théoriques fondamentalement dualistes. Si James se détache d'une conception dualiste de la connaissance, c'est surtout qu'il se révolte contre des idées en soi ainsi que des philosophies de l'absolu. Cette révolte jamesienne contre l'absolu s'opère sous l'impulsion de Renouvier. C'est au contact de ce dernier que James va s'affranchir de l'emprise des philosophies de l'absolu, notamment du monisme. L'auteur combat cette doctrine au nom du pluralisme découvert chez Renouvier. Ainsi les textes de maturité de James le conduisent à soutenir une philosophie empirique, qui tire ses origines dans les *Essais* néocritique du penseur français. L'impact de Renouvier sur James se fait donc ressentir sur l'œuvre empirique et pragmatique de ce dernier.

Si notre premier chapitre analyse les ouvrages de maturité de James, le second se penchera plutôt sur les derniers textes de l'auteur américain, notamment sa *Philosophie de l'expérience* et son *Introduction à la philosophie* publiée à titre posthume. En analysant ces deux ouvrages, nous

montrons comment le pluralisme de James tire ses origines chez Renouvier : la thèse de liberté que James découvre dans le *Traité de psychologie rationnelle* le conduira à défendre une conception pluraliste qui reconnaît l'irréductible multiplicité des éléments de l'univers. Prise comme telle, cette conception pluraliste s'oppose à la conception moniste qui postule l'idée d'un monde sous la forme d'une totalité absolue. L'aversion de James pour les absolus lui vient en partie de Renouvier : nous l'avons affirmé, c'est au contact des *Essais* de ce dernier que le penseur américain se libère du dogme des idées en soi. Ainsi, en s'interrogeant sur la nature spécifique du monisme, le premier point de ce second chapitre montrera le rôle que Renouvier a joué dans le rejet jamesien des absolus. C'est en se libérant des notions nouménales d'unité absolue, que l'auteur du pragmatisme défendra, dans ses derniers ouvrages, la thèse du pluralisme. L'analyse de cette notion jamesienne ainsi que sa filiation à Renouvier feront partie des sujets qui constitueront l'objet de notre dernier point.

## **PREMIÈRE PARTIE :**

# **LA NAISSANCE DU PRAGMATISME ET LA RÉCEPTION FRANÇAISE DES IDÉES PHILOSOPHIQUES DE WILLIAM JAMES : LE TOURNANT DES ANNÉES 1870**



## Chapitre I: La naissance du mouvement philosophique américain : le pragmatisme

« Le pragmatisme est un mouvement qui apparaît aux États-Unis aux environs de 1870 (...). Il a pris naissance dans un milieu philosophique propice, l'opposition empirisme-idéalisme, dans lequel plusieurs facteurs intervinrent sans lesquels il n'eût pu se constituer : le développement des sciences et des techniques, tout particulièrement l'évolutionnisme et (...) l'expansion de l'Occident au XIX<sup>e</sup> siècle. Précisons ces différents aspects à l'époque considérée (1860-1870) »<sup>40</sup>.

Sur le plan scientifique, la période est marquée par des progrès dans différentes disciplines scientifiques. Certes « la physique newtonnienne et les mécanismes dominant encore. Mais sont apparues la théorie atomiste et la théorie cellulaire : la réalité se fragmente dans l'infiniment petit »<sup>41</sup>. Cela voudrait dire que « la complexité des phénomènes se fait plus manifeste et on commence à faire intervenir en science les statistiques et les probabilités, d'où, en opposition au monisme hégélien, l'idée de la pluralité des causes »<sup>42</sup>. Les mathématiques ne sont pas épargnées par ce progrès, puisqu'au cours de cette période, le penseur « Boole, aux environs de 1850, a posé les bases de la logique mathématique à laquelle Peirce s'intéressera »<sup>43</sup>. De même, on assiste pendant cette période à une interrogation des théories qui dominaient l'espace scientifique :

« La confiance en une vérité scientifique définitive commence à se trouver ébranler. Cependant, le fait majeur est l'apparition de l'évolutionnisme. La vision du monde était restée longtemps fixiste et, en science, purement déterminisme. À cette conception, déjà ébranlée par le transformisme... et Darwin dans les années 60-70 donnent le coup de grâce. Mais aussi le principe de la modification des organismes vivants par petites variations va à l'encontre de la notion de finalité (...). Comment admettre alors un plan préétabli ou l'œuvre d'une Raison de type hégélien ? La sélection naturelle de son côté fait apparaître l'importance de l'action (Dewey utilisera cette notion dans sa théorie de l'action sociale) »<sup>44</sup>.

On assiste également au développement « des sciences humaines », notamment de la psychologie expérimentale. Les progrès scientifiques et techniques qui apparaissent pendant cette période vont avoir un impact sur le plan sociétal : l'homme est désormais au centre des

---

40 Pierre Gauchotte, *Que sais-je ? Le pragmatisme*, Paris, P.u.f, 1992, p.3

41 Pierre Gauchotte, p.4

42 Pierre Gauchotte, p.4

43 Pierre Gauchotte ,p.5

44 Pierre Gauchotte, p.5

préoccupations, « la confiance dans les pouvoirs de »<sup>45</sup> l'individu est de plus en plus accrue. « L'expansion coloniale, l'exploitation de nouvelles ressources, l'édification d'un nouveau monde en Amérique jouent dans le même sens. Les mutations sociales qui en résultent, et notamment la condition ouvrière, provoquent la réflexion des philosophes. Ce sera le cas de Dewey »<sup>46</sup>. Ainsi, tous les bouleversements scientifiques et sociétaux qui vont apparaître au cours de cette période vont avoir une influence dans le domaine philosophique :

« Tous ces éléments jouent en faveur d'un nouveau courant de pensée qui, parmi d'autres certes, va se développer à la fin du siècle et au-delà. D'une attitude fixiste et contemplative on passe progressivement à celle d'un monde de l'action et du devenir. L'homme se pense maître de son destin et même pouvoir transformer la nature. À la limite Dieu devient inutile ; l'homme le remplace et se retrouve seul. De là en Europe Nietzsche, proche des pragmatistes. Mais aussi certains aspects de Renouvier et de Bergson, des tendances analogues en littérature et dans les arts.

Aux États-Unis ces facteurs se marient avec l'état d'esprit d'une nation jeune et tournée vers l'action, une tradition et des structures dégagées de celles de l'Europe, libérales ; l'édification d'un univers nouveau dans l'Ouest. Enfin, la guerre de Sécession (1861-1865), avec ses bouleversements, la période trouble et de transformation profonde qui suivit, marque le début d'une nouvelle période. La situation de la philosophie se présente alors pour l'essentiel comme l'opposition de deux tendances : l'empirisme et l'idéalisme kantien ou hégélien. Ni l'une ni l'autre ne pouvait s'accorder avec les nouvelles données. Les éléments étaient réunis pour la naissance d'une nouvelle philosophie plus spécifiquement américaine »<sup>47</sup>.

Il s'agit du pragmatisme. Cette pensée représente au mieux l'expression philosophique du « nouveau monde ». Comment peut-on la définir ? Qu'est-ce que le pragmatisme ?

Le terme « pragmatisme » fut inventé par Charles Sanders Peirce, à partir d'une suggestion de l'étude de Kant, particulièrement de sa *Métaphysique des mœurs*. Dans celle-ci, comme nous l'explique John Dewey, le philosophe allemand « établit une distinction entre *pragmatisch* et *praktisch*. Ce dernier terme s'applique aux lois morales que Kant regarde comme *a priori* »<sup>48</sup> : est pratique ce que je me représente comme devant-être. « Quant au premier terme, il s'applique aux règles de l'art et de la technique qui sont basées sur l'expérience et applicables à l'expérience »<sup>49</sup>. En effet, « chez Kant, est pragmatique la croyance utile à l'action et les fins qui se rapportent au bien-être par distinction avec les impératifs techniques ou catégoriques. L'anthropologie est pragmatique en ce qu'elle a pour

---

45 Pierre Gauchotte, *Que sais-je ? Le pragmatisme*, p.5

46 Pierre Gauchotte, pp.5-6

47 Pierre Gauchotte, p.6

48 John Dewey, « Le développement du pragmatisme » in *Revue de métaphysique et de morale*, 1893, p.411 : <https://gallica.bnf.fr>

49 John Dewey, p.411

objet l'homme et son progrès continu vers un plus grand bien-être »<sup>50</sup>. En s'inspirant de Kant, Peirce qui, était formé à « l'esprit expérimentaliste » ou de « laboratoire », refusa d'appeler son système « practicisme ou practicalisme »<sup>51</sup>, comme le voulaient « quelques-uns de ses amis »<sup>52</sup>. En tant qu'homme de science et « logicien, il s'intéressait à l'art et à la technique de la pensée réelle, et spécialement, en ce qui concerne la méthode pragmatique, à l'art de fabriquer des concepts clairs ou de construire des définitions adéquates et effectives en accord avec l'esprit de la méthode scientifique »<sup>53</sup>. Celle-ci n'était pas si proche des termes kantien, qui étaient eux-mêmes éloignés l'un de l'autre. Comme l'affirme l'auteur américain dans son article (« La nature du pragmatisme ») publié dans the *Monist* en 1905 :

« Pour quelqu'un qui avait étudié la philosophie de Kant (...), et qui pensait toujours très volontiers en termes kantien, *pratisch* et *pragmatisch* étaient aussi éloignés l'un de l'autre que les deux pôles, le premier appartenant à une région de la pensée où aucun esprit de type expérimentaliste ne peut jamais être assuré d'avoir un terrain solide sous ses pieds, le second exprimant la relation avec quelque but humain déterminé. Or, véritablement, le trait le plus frappant de la nouvelle théorie était sa reconnaissance d'une liaison inséparable entre la cognition rationnelle et le but rationnel ; et ce fut cette considération qui déterminait la préférence pour le terme *pragmatisme* ». <sup>54</sup>

Cette « nouvelle » méthode de pensée qui vit le jour en Amérique vers 1870 va être inaugurée par Peirce dans « deux articles : « The fixation of belief » et « How to make our ideas clear » parus d'abord dans le *Popular Science Monthly* en 1877-1878 et publiés ensuite en français (« Comment se fixe la croyance », « Comment rendre nos idées claires »), dans la *Revue Philosophique de 1878- 1879* (version de Peirce, avec l'aide de Léo Seguin) » <sup>55</sup>.

Bien que les articles ne contiennent pas explicitement le terme « pragmatisme », Peirce semble l'avoir utilisé pour la première fois, autour des années 1870, notamment, lors de ses échanges conviviaux à Cambridge, dans le Massachusetts, où se réunissait le « Club métaphysique », dont l'auteur et son ami James étaient membres. Comme l'explique Peirce :

---

50 Jean-pierre Zarader ( dir.), *Dictionnaire de philosophie*, Paris, ellipses, 2007, p.462

51 Charles Sanders Peirce, *Pragmatisme et sciences normatives, œuvres philosophiques* vol. II, trad., Claudine Tiercelin, Pierre Thibaud et Jean-Pierre Cometti, Paris, Les éditions du Cerf, 2003, p.27

52 Charles Sanders Peirce, p.27

53 John Dewey, « Le développement du pragmatisme » in *Revue de métaphysique et de morale*, pp.411-412

54 Charles Sanders Peirce, *Pragmatisme et sciences normatives*, p.27

55 Charles Sanders Peirce, p.8

« C'est au début des années soixante-dix qu'une poignée d'entre nous, jeunes hommes du vieux Cambridge, nous intitulant, moitié par ironie, moitié par défi « Le Club métaphysique (...) - car l'agnosticisme allait alors bon train, et n'avait pour la métaphysique que désapprobation et dédain - prîmes l'habitude de nous réunir »<sup>56</sup>. Ces séances informelles qui se tenaient entre 1871 et 1876 se déroulaient, dit Peirce, « tantôt dans mon bureau, tantôt dans celui de William James »<sup>57</sup>. Tenant absolument à immortaliser un souvenir matériel de ces réunions, Peirce élaborait un texte (inséré six ans plus tard, dans le *Popular Science Monthly*, en deux articles fondateurs du mouvement philosophique de l'auteur), qui exprimait des idées qu'il avait « soutenues tout au long sous le nom de pragmatisme »<sup>58</sup>. Celui-ci naît dans un contexte particulier. Comme le souligne un commentateur du pragmatisme, Andrew Reck :

« Le contexte original, dont le principe pragmatique émergea, était plutôt scientifique que religieux. (...) À une époque où l'enseignement philosophique des universités et des collèges américains était au service de la religion, Peirce, en praticien de la science, se préoccupa du problème de la logique et de la méthodologie... Lorsqu'il publia en 1877 et en 1878 ses articles sur la logique de la science qui représentent les premières formulations du pragmatisme, c'était un scientifique intransigeant »<sup>59</sup>.

Ayant reçu une formation en chimie, l'œuvre de Peirce est marquée par une rigueur scientifique. Rien d'étonnant si en 1861, « Peirce s'est vu offrir une position dans le *Coast and Geodetic Survey*, l'une des sociétés scientifiques les plus importantes des États-Unis. Sa tâche est de cartographier les côtes américaines et surtout de mesurer avec précision la constante gravitationnelle terrestre en différents points de la planète »<sup>60</sup>. Outre cette société scientifique, Peirce occupa d'autres fonctions :

« Il fut également assistant à l'observatoire de Harvard de 1869 à 1872 et de nouveau de 1872 à 1874. Le seul ouvrage publié par Peirce, *Photometric Researches (Recherches photométriques)* (1878), présente une série d'observations astronomiques, qu'il fit à Harvard. En 1875 Peirce, en qualité de premier délégué américain, se rendit à Paris à la première Conférence Internationale Géodésique où il fit une communication qui fut saluée comme une contribution importante à la détermination de la constance de la pesanteur. Bien que Peirce ait recherché une chaire d'université, il n'obtint jamais de poste permanent. En même temps que son travail pour la *Coast Survey*, il fit de 1874 à 1875 des conférences à Harvard sur la philosophie de science, des conférences universitaires sur la philosophie et la logique de 1869-1870 et à nouveau en 1870-1871 ; de 1869-1884, il fut maître de conférences en logique à l'Université Hopkins, qui avait été fondée récemment »<sup>61</sup>.

---

56 Charles Sanders Peirce, *Pragmatisme et sciences normatives*, pp.21-22

57 Charles Sanders Peirce, p.22

58 Charles Sanders Peirce, p.23

59 Andrew J. Reck, *William James et l'attitude pragmatiste*, pp.46-47

60 J.M.C. Chevalier « La réception de Charles Sanders Peirce en France (1870-1914) » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, p.180

61 Andrew J. Reck, pp.46-47

Malgré sa rigueur scientifique et l'estime qu'elle suscite chez d'autres penseurs – tels que James – l'œuvre de Peirce reste méconnue du grand public. De même sa « maxime » du pragmatisme – qui « définit les croyances comme des règles de la conduite »<sup>62</sup> – n'eut aucun écho populaire. C'est ce que souligne William James. Il « nous apprend que l'écrit de Charles Peirce passa inaperçu en Amérique pendant vingt ans, jusqu'au jour où il releva le drapeau du pragmatisme dans un discours prononcé à l'Université de Californie. La traduction de cet article, qui a paru dans la *Revue philosophique* (janvier 1879) ne semble pas avoir d'influence avant l'époque où les idées de William James eurent pénétré chez nous »<sup>63</sup> (en France). C'est donc James qui présente publiquement la naissance d'un nouveau mouvement américain, notamment dans sa communication de 1898 : « la conférence fondatrice du pragmatisme en son premier sens s'intitule « Conceptions philosophiques et résultats pratiques » (...). James y présente le « principe de Peirce » comme une méthode pour rendre les idées claires, qu'il utilise ensuite pour clarifier certaines conceptions religieuses ».<sup>64</sup> Le lieu où se produit la conférence de James revêt une valeur significative : « la perspective historique (ceci se passait sur la côte ouest, bien qu'il s'agisse d'une simple coïncidence) ajoute à l'importance de l'événement. Car la conférence de James lança le seul mouvement philosophique qui ait vu le jour en Amérique – le pragmatisme »<sup>65</sup>. Une définition de ce mouvement est ensuite donnée en 1902 par Peirce et James.

Un an après, en 1903, John Dewey fait paraître un ouvrage collectif dédié à James et intitulé : *Studies in Logical theory*<sup>66</sup>. En effet, la pensée jamesienne a influencé Dewey qui découvre Peirce, dans l'article de James sur les « Conceptions philosophiques et résultats pratiques », notamment lorsque ce texte fut publié, en 1904, dans *Le journal de philosophie*. « Mais ce ne fut que plus tard, en 1916, qu'il vit en Peirce un précurseur et, en 1938 seulement, qu'il le reconnut pour maître »<sup>67</sup>.

Ainsi présentées les grandes figures du pragmatisme, nous montrerons comment cette pensée américaine s'est construite. Nous analyserons également les définitions que son fondateur en donne. Car pour Peirce, cette pensée américaine est métho-

---

62 Andrew J. Reck, *William James et l'attitude pragmatiste*, p.47

63 Georges Sorel, *De l'utilité du Pragmatisme*, Paris, Marcel Rivière, 1928, p.5

64 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, Paris, P.u.F, 2008, p.180. Une conférence de James fut publiée sous forme d'article dans *The University Chronicle*, Berkeley, vol.I, n°4, septembre,1898

65 Andrew J. Reck, p.45

66 John Dewey, *Studies in Logical Theory*, Chicago, University of Chicago,1903

67 Gérard Deledalle, *La philosophie peut-elle être américaine ? Nationalité et universalité*, Paris, 1995, p.35

dologiquement une logique de l'« abduction » (terme qu'il va utiliser plus tard dans ses articles) ou une méthode scientifique de fixation de nos croyances et de clarification conceptuelle. Outre sa fonction d'élucidation des concepts rationnels, cette méthode logique qu'est le pragmatisme combat également des dogmes et les oppositions rigides de la philosophie traditionnelle. C'est en cela même que nous la définirons également comme une pensée fondamentalement anti-dualiste.

### **A- Du « Club de métaphysique » au pragmatisme**

« Le courant pragmatiste proprement dit commença de façon informelle par des réunions d'un petit groupe d'amis avec Peirce et W. James, le « Club métaphysique », entre 1871 et 1876 »<sup>68</sup>. Outre James et Peirce, le Club compte également d'autres penseurs : « des hommes de loi (comme Nicolas Saint-John Green, juriste et disciple de Jeremy Bentham, et Olivier W. Holmes », un philosophe (John Fiske) »<sup>69</sup>. Selon Peirce, c'est en effet Nicolas Saint-John Green qui « soulignait souvent combien il est important d'appliquer la définition donnée par Bain de la croyance, comme « ce à partir de quoi un homme est prêt à agir ». De cette définition, le pragmatisme selon Peirce est à peine plus qu'un corollaire ; en sorte que je suis tout prêt à penser que c'est lui le grand-père du pragmatisme »<sup>70</sup>. Si l'auteur américain trouve une filiation entre son pragmatisme et la pensée de Bain (« philosophe et psychologue écossais qui travaillait sur les rapports de l'esprit et du corps et ceux de la croyance avec les activités pratiques »)<sup>71</sup>, c'est que la pensée de ce dernier était connue de Peirce et même par les membres du club, peu d'année avant que Nicolas Saint-John Green ne leur formule explicitement la recommandation, vers 1865, de l'ouvrage de Bain sur *Les émotions et la volonté* (1859). En effet, dans son texte, Alexandre Bain définit la croyance comme « une disposition primitive à avoir confiance en une séquence qui s'est produite une fois et à en attendre le même résultat »<sup>72</sup>. L'acte de croire est ici une façon primitive de reproduire une série d'actions, dont on a fait une fois l'expérience et qui nous produit un même résultat. Cette série d'actions donne à la croyance tout son sens, puisque celui-ci s'acquiert qu'en référence à l'action. Celle-ci est

---

68 Pierre Gauchotte, *Que sais-je ? Le pragmatisme*, p.9

69 Émmanuelle Rozier, *Le pragmatisme et sa méthode. Interdisciplinarité et observation en philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2011, p.31

70 Charles Sanders Peirce, *Pragmatisme et sciences normatives*, p.22

71 Émmanuelle Rozier, *Le pragmatisme et sa méthode. Interdisciplinarité et observation en philosophie*, pp.31-32

72 Alexandre Bain, *Les Émotions et la volonté*, trad, P.-L. Le Monnier, Paris, Félix Alcan, 1885, p.518. <https://gallica.bnf.fr>

pour Alexandre Bain<sup>73</sup> la « pierre de touche » qui fonde la croyance : elle fournit à ce penseur un moyen permettant d'opérer une distinction entre une croyance réelle d'une simple imagination individuelle. Tirant méthodologiquement les conséquences sur le plan logique de la définition de Bain, la maxime pragmatiste de Peirce propose ainsi une règle d'élucidation de la signification des concepts, en les rapportant à la totalité de la conception de leurs effets pratiques. C'est dans ce sens que le pragmatisme pourrait être considéré, selon l'expression de son père fondateur, comme une application, un corollaire de la théorie de Bain. Cette approche de la croyance va profondément marquer le pragmatisme de Peirce. Tel est précisément le cas, lorsqu'il définit la croyance comme une règle d'action qui nous conditionne, telle que nous nous comporterons d'une certaine manière, lorsque telle occasion se présentera. Dans l'acte de croire, il y a en effet l'énonciation d'une proposition qui guide nos désirs et détermine nos actions, conformément à une règle, de sorte qu'il est possible, à partir de la connaissance d'une croyance, d'inférer de façon logique le comportement qui en découle. Selon le célèbre article de Peirce « Comment rendre nos idées claires », la croyance présente trois propriétés essentielles : 1) « d'abord, elle est quelque chose dont nous avons conscience »<sup>74</sup> 2) ensuite, « elle apaise l'irritation causée par le doute »<sup>75</sup>, 3) « enfin elle implique l'établissement dans notre esprit d'une règle d'action... ou plus brièvement, d'une *habitude* »<sup>76</sup>. Il ne s'agit pas d'une disposition acquise par répétition mécanique ou par automatisme naturel, mais d'une habitude intelligente, délibérée ou contrôlée, susceptible de déterminer notre agir, lorsqu'une occasion va se présenter. À ce titre, « la notion de croyance doit donc avoir une dimension publique, visible de l'extérieur, pour pouvoir se confronter à la dureté des faits, à la vérité dans ce qu'elle a d'indépendant de ce que telle ou telle personne pense. Là réside une dimension fondamentale de la pensée pragmatiste de Peirce »<sup>77</sup>. Son article de 1877 fournit en effet une conception de la croyance qui met en évidence les effets pratiques de celle-ci : nos croyances conduisent nos désirs et règlent nos actions.

« Ainsi, si une personne est totalement convaincue qu'obéir au chef (ou à Dieu) va lui ouvrir les portes du paradis éternel, elle courra à la mort à la première demande du chef (ou de Dieu). C'est ce type de conséquences pratiques qui caractérise une croyance. Celle-ci est, fondamentalement, ce qui détermine une personne à agir d'une certaine façon en certaines circonstances. Ainsi un principe directeur d'inférence est une croyance, dont la spécificité est qu'elle va déterminer une personne à inférer d'une certaine manière en certaines

---

73 Numéro spécial consacré à Alexandre Bain, *Revue d'histoire des sciences*, t.60,2, 2007

74 Charles Sanders Peirce, *Pragmatisme et pragmaticisme*, œuvres philosophiques, vol. I, trad., Claudine Tiercelin et Pierre Thibaud, Paris, Les éditions du Cerf, 2002, p.244.

75 Charles Sanders Peirce, p.244

76 Charles Sanders Peirce, p.244

77 Michel Oliver. Peirce. *La pensée et le réel*, Paris, 2013, p.98

circonstances. Les circonstances dont il s'agit sont un état de doute, désagréable, dont on cherche à sortir, et un certain nombre de croyances dont il s'agira d'inférer d'autres croyances pour sortir de ce doute <sup>78</sup> ».

La croyance chez Peirce n'est pas un état passif, car elle produit des conséquences pratiques : elle façonne notre conduite, en déterminant, selon certaines circonstances, un type de comportement bien précis. Il s'agit en effet de s'extraire d'un état de doute, en fixant consciemment en nous et de manière intelligente une proposition dont nous sommes certains, et à partir de laquelle on pourrait déduire notre comportement. La croyance ainsi entendue se distingue donc du doute. Comme l'affirme Peirce : « le doute et la croyance sont deux états d'esprit au sentir différent, en sorte que l'on peut les distinguer par la sensation immédiate. Nous savons presque toujours sans aucune expérimentation quand nous sommes en proie au doute et quand nous sommes convaincus »<sup>79</sup>. Mais la distinction entre ces deux états d'esprits ne se limite pas à une simple différence de sensation, puisque celle-ci s'accompagne également d'une importante distinction pratique.

« Lorsque nous croyons, il y a une proposition qui conformément à une règle détermine nos actions, en sorte que notre croyance étant connue, il est possible de déduire sûrement la manière dont nous nous comporterons ; tandis que dans le cas du doute nous avons une telle proposition plus ou moins distinctement à l'esprit, mais nous n'agissons pas à partir d'elle »<sup>80</sup>.

Si le pragmatisme de Peirce s'interroge sur la spécificité de la croyance, il n'en reste pas moins que cette réflexion est construite, entre autre, en opposition à la philosophie cartésienne.

« Peirce avait écrit dès 1868 trois articles où il s'opposait au cartésianisme. [...] La philosophie, selon Descartes, doit commencer par le doute universel. Mais, objecte Peirce, quoi que nous fassions, nous ne pouvons éviter de posséder des croyances, des préjugés qui « ne peuvent être dissipés par une formule ». Si nous éprouvons des doutes, c'est à cause de raisons positives de douter, à partir de faits d'expérience par exemple, non à cause de la maxime cartésienne.

Ce doute (...) réel, est un état de malaise et de mécontentement dû au manque d'explication satisfaisante d'un phénomène ou à celui de principes directeurs. Derrière lui se cache la pression de nos besoins et de nos désirs. Une croyance sera rejetée si elle semble de nature à ne pas les satisfaire »<sup>81</sup>.

Si la croyance doit satisfaire nos besoins, le malaise causé par le doute, c'est qu'elle implique également la recherche et la fixation d'une conviction, d'une habitude qui nous détermine à agir d'une manière particulière. À ce titre, comment parvenir à l'établir de façon certaine ? Comment fixer sûrement notre conviction, établir sagement nos croyances ?

---

78 Michel Oliver, *La pensée et le réel*, p.99

79 Charles Sanders Peirce, *Pragmatisme et pragmatisme*, p.172

80 Charles Sanders Peirce, p.172

81 Pierre Gauchotte, *Que sais-je ? Le pragmatisme*, pp.9-15



Ces interrogations essentielles, auxquelles tentent de répondre Peirce s'inscrivent au cœur des préoccupations qui ont présidé à la naissance du pragmatisme. L'un des articles fondateurs du mouvement des auteurs américains porte explicitement un titre qui résume nos deux questions précédentes : « Comment se fixe la croyance » ? Il s'agit ici d'un effort de recherche visant à fixer de manière sûre et non-subjective la croyance. Celle-ci s'obtient en surmontant, par une lutte, l'irritation du doute qui crée en nous un malaise par de nombreuses questions qu'elle laisse en suspens. D'où vient cette irritation ? Quelles sont les raisons qui nous conduisent à douter ?

« Si « le sentiment de croire est une indication plus ou moins sûre que se trouve établie dans notre nature quelque habitude qui déterminera nos actions », on peut comprendre qu'une « proposition dont on pourrait douter à volonté n'est certainement pas une proposition à laquelle on croyait ». Car on ne choisit pas de douter : douter n'est pas aussi facile que mentir. Même s'il exprime un état mental (celui de malaise), là n'est pas l'essentiel : le vrai doute a toujours une « origine extérieure ». Il peut avoir plusieurs causes : prise de conscience d'opinions contraires, curiosité ou « hésitation feinte » (on imagine que l'on doute et on en observe les effets) ; mais sa motivation majeure est la surprise suscitée par une expérience qui vient rompre non un état de « calme ignorance » mais « le déroulement paisible d'une croyance-habitude ». »<sup>82</sup>

La cause principale qui favorise l'apparition du doute est l'irritation motivée par une expérience qui vient mettre un terme à une conviction « plus ou moins sûre qu'il y a quelque chose d'établi dans notre nature qui déterminera nos actions »<sup>83</sup>. C'est donc cette irritation qui crée un état d'instabilité, dont on cherche à se libérer par l'établissement d'une nouvelle conviction. Cette lutte contre l'irritation du doute – pour atteindre un état de croyance – est appelée par Peirce « enquête ». Son unique but est de fixer une opinion, de parvenir à surmonter des doutes légitimes, propices parfois à des malaises, par l'établissement de croyances, non seulement stables mais vraie, puisque :

« Une croyance stable n'est pas *ipso facto* justifiée ou vraie. Car il y a quatre méthodes envisageables pour fixer la croyance. Trois d'entre elles vont pourtant se révéler incapables de fixer la croyance de manière permanente. Seule la quatrième, ou méthode scientifique, y parviendra, satisfaisant ainsi à la seule exigence à laquelle doit répondre l'évaluation d'une bonne méthode de fixation de la croyance »<sup>84</sup>.

En effet, cette véritable méthode d'enquête définit de façon concise la nature même du pragmatisme. Si nous considérons le pragmatisme comme une méthode d'enquête, capable d'établir en toute objectivité des croyances, alors il nous reste maintenant à légitimer la pertinence de cette méthode d'enquête, ainsi que sa supériorité sur les méthodes traditionnelles d'établissement de la croyance. Telle est la tâche que le texte peircien de novembre 1877<sup>85</sup> va tenter de faire, en analysant les quatre méthodes possibles pour fixer la

---

82 Claudine Tiercelin, *Charles Sanders Peirce et le pragmatisme*, nouvelle édition [ PDF en ligne], Paris : Collège de France, 2013, p.54 ; disponible sur internet : <<http://books.openedition.org/cdf/1985>>.

83 Charles Sanders Peirce, *Pragmatisme et pragmatisme*, œuvres philosophiques, vol. I, p.173

84 Claudine Tiercelin. *La pensée-signé. Études sur Charles Sanders Peirce*, 1993, p.352.

85 Cet article dont Peirce entame la rédaction dès 1872 devient le premier des six articles publiés dans le *Popular Science Monthly* sous le titre « Illustrations of the Logic of Science » le 12 novembre 1877; ensuite l'article est traduit en français et paraît dans la *Revue Philosophique* en décembre 1878.

croissance. En récusant successivement les trois premières, (la méthode « de ténacité, d'autorité et *a priori* »<sup>86</sup>), l'auteur américain va mettre en évidence leur limite à évacuer le doute et à fixer la croyance sur des bases objectives.

La première méthode appelée « méthode de ténacité » est celle qui consiste à maintenir les croyances par simple répétition des opinions déjà forgées. Cette méthode est en effet la plus bornée, puisqu'elle tend à fixer la croyance, uniquement en s'attachant obstinément « aux opinions que tout un chacun entretient déjà »<sup>87</sup>. En procédant de cette manière, cette méthode se garde donc, de tout affrontement du doute, car elle préconise de croire aux opinions que l'on a déjà, en évitant ainsi tout ce qui pourrait favoriser « l'esprit » critique. « De ce propos se dessine le caractère irrationnel de cette méthode : sa procédure n'intègre aucune objection valide ou propositions contraires. Or, une méthode hostile à toute contradiction et imperméable à toute objection constructive se dévoile inapte à se maintenir durablement « en vie ». « Car nos croyances se heurtent en permanence à d'autres croyances et cette diversité crée une tension sociale à laquelle ne peut résister la ténacité »<sup>88</sup>

La deuxième méthode dite « méthode d'autorité » est celle qui « substitue la volonté de l'État à celle de l'individu »<sup>89</sup>. Elle impose, par la répression, l'adoption d'un unique point de vue ou des croyances approuvées et dictées par quelques individus. Une telle méthode est une invitation à la persécution, puisqu'elle utilise la force et la tyrannie comme moyen de légifération des croyances, auxquelles il faudra se conformer. Il s'agit d'écarter toute possibilité d'adhésion à une croyance contraire à celle des opinions reçues, d'empêcher tout ce qui pourrait engendrer le doute, en scrutant, par l'inquisition, les idées qui pourraient amener d'une façon quelconque à penser autrement. « Elle est redoutablement efficace, comme en témoigne son succès historique en ancienne Égypte ou l'Europe médiévale. Pourtant, elle aussi échouera à fixer la croyance »<sup>90</sup> : l'utilisation de la persécution est incapable de faire asseoir sur des bases saines une croyance véritable, car aucune institution, fût-elle guidée par la transcendance n'est légitime

---

86 Claudine Tiercelin, *La pensée-signe. Études sur C.S. Peirce*, éd. Jacqueline Chambon, 1993, p.352

87 Charles Sanders Peirce, *Pragmatisme et pragmatisme*, p.168

88 Claudine Tiercelin, *La pensée-signe. Études sur C.S. Peirce*, p.352

89 Charles Sanders Peirce, « Comment se fixe la croyance », p.226

90 Claudine Tiercelin, *La pensée-signe. Études sur C.S. Peirce*, p.353

à substituer des croyances publiques à celles relevant de ses propres opinions : « adhérer obstinément à une croyance et l'imposer arbitrairement aux autres sont donc deux procédés qu'il faut abandonner »<sup>91</sup>. Cela voudrait dire que si nous voulons fixer nos croyances, nous devons « adopter une nouvelle méthode qui non seulement fasse naître une impulsion à croire, mais qui détermine aussi quelles propositions il faut croire »<sup>92</sup>. Ce qui nous conduit à l'utilisation de la troisième méthode, dite « *a priori* ».

Elle consiste en effet à adopter des croyances en fonction des préférences individuelles propres, de ce qui nous paraît comme « agréable » à notre raison.

« L'histoire de la philosophie métaphysique en offre un exemple parfait. Les systèmes de cet ordre ne sont pas d'ordinaire appuyés sur des faits observés, ou du moins ne l'ont fait qu'à un assez faible degré. On les a adoptés surtout parce que les propositions fondamentales en paraissaient « agréables à la raison ». Cette expression est fort juste ; elle désigne non pas les théories qui s'accordent avec l'expérience, mais celles que, de nous-mêmes, nous nous trouvons enclins à croire. Platon, par exemple, trouve agréable à la raison que les distances des sphères célestes entre elles soient proportionnelles aux longueurs des cordes qui produisent les harmonies musicales. Ce sont des considérations de ce genre qui ont conduit bien des philosophes à leurs conclusions les plus importantes. Mais c'est là la forme la plus inférieure et la plus rudimentaire de la méthode, car il est évident qu'un autre homme peut trouver plus agréable à sa raison à lui la théorie de Kepler »<sup>93</sup>.

Certes, cette méthode est intellectuellement plus convenable que les deux autres, néanmoins son inclination à ce qui paraît plus « agréable à la raison » ne la distingue pas radicalement des deux autres méthodes précédentes, puisqu'elle se contente de substituer aux méthodes de ténacité et d'autorité, des convenances d'amabilité rationnelle. D'où son insuccès : « elle fait de l'enquête quelque chose de semblable au goût développé : mais malheureusement le goût est toujours plus ou moins une affaire de mode »<sup>94</sup>. En un mot, cette méthode est « vite remise en cause dès qu'on s'aperçoit qu'elle n'obéit qu'à une mode intellectuelle »<sup>95</sup>.

Au terme des analyses des trois méthodes précédentes, il importe de retenir qu'au-delà des avantages qu'elles peuvent susciter, « aucune de ces trois méthodes n'est (...) en mesure de produire une croyance fixée de façon permanente »<sup>96</sup>. Or ce que nous devons justement mettre en place c'est une méthode viable capable de fixer réellement nos croyances. Si nous voulons

---

91 Charles Sanders Peirce, « Comment se fixe la croyance », p. 228

92 Charles Sanders Peirce, p. 228

93 Charles Sanders Peirce, pp.228-229

94 Charles Sanders Peirce, p.229

95 Claudine Tiercelin, *La pensée-signe. Études sur C.S. Peirce*, p.353

96 Claudine Tiercelin, p.353

donc mettre fin aux malaises causés par le doute<sup>97</sup>, nous devons « trouver, dit Peirce, une méthode grâce à laquelle nos croyances ne soient produites par rien d'humain, mais par quelque chose d'extérieure à nous et permanent, quelque chose sur quoi notre pensée n'ait point d'effet »<sup>98</sup>. Mais, où trouver une telle méthode ? Est-elle dans une inspiration personnelle à une divinité ? Peirce répond par la négative, car ce n'est qu'un procédé « de la méthode de la ténacité »<sup>99</sup>. Loin donc de s'attacher à des opinions individuelles, la méthode de fixation de nos croyances doit avoir deux caractéristiques essentielles : d'abord, elle doit pouvoir avoir « quelque chose d'extérieure et de permanent »<sup>100</sup>, qui lui assure une certaine objectivité. Ensuite, la méthode doit être de telle façon qu'elle fournisse, par-delà les contingences individuelles, une conclusion ultime, à laquelle parviendrait tout homme qui la suivrait. « Telle est la méthode scientifique »<sup>101</sup> qui définit le pragmatisme de Peirce. « Son hypothèse fondamentale, traduite en langage ordinaire, est celle-ci : il existe des réalités dont les caractères sont absolument indépendants des opinions que nous pouvons en avoir »<sup>102</sup>. Ainsi entendu, le pragmatisme comme méthode d'enquête scientifique n'est pas quelque chose de totalement subjectif, puisqu'il postule l'existence des réalités qui ne dépendent pas nécessairement du contenu de nos idées :

« Ces réalités affectent nos sens suivant des lois régulières, et bien que nos sensations soient aussi variées que nos relations avec les choses, en nous appuyant sur les lois de la perception, nous pouvons établir par le raisonnement comment les choses sont réellement ; et tous les hommes, pourvu qu'ils aient une expérience suffisante et qu'ils raisonnent suffisamment sur ses données, seront conduits à une seule et véritable conclusion »<sup>103</sup>.

À ce titre, Peirce établit la supériorité de la méthode scientifique (ou « méthode pragmatiste » de l'enquête) sur les autres, puisqu'elle est la seule à atteindre sa fin : fixer la croyance. Aussi présente-t-elle plusieurs caractères. À la différence des trois autres méthodes, elle est la seule méthode qui satisfait réellement les exigences de la finalité d'une recherche scientifique, c'est-à-dire mener par des règles appropriées et objectivement valides, de manière à parvenir à des croyances viables. D'où le fondement rationnel du choix de cette méthode scientifique, dont la supériorité logique (ou normative) s'impose par rapport aux autres:

---

97 Entendu ici comme une expérience qui brise la confiance paisible qu'un individu peut avoir dans une croyance

98 Charles Sanders Peirce, « Comment se fixe la croyance », p.230

99 Charles Sanders Peirce, p.230

100 Charles Sanders Peirce, p.230

101 Charles Sanders Peirce, p.230

102 Charles Sanders Peirce, p.230

103 Charles Sanders Peirce, p.230

« Des quatre méthodes, elle est la seule qui fasse reconnaître quelque différence entre une bonne et fausse voie. Si l'on adopte la méthode de ténacité et qu'on se cloître à l'abri de toute influence extérieure, tout ce que l'on croit nécessaire pour parvenir à ce but est nécessaire selon cette méthode. Il en est de même avec la méthode d'autorité. L'État peut essayer d'écraser les hérésies par les moyens qui, au point de vue scientifique, semblent très mal calculés pour ce but. Mais le seul critérium (test) de cette méthode est ce que pense l'État, de sorte qu'il ne peut l'appliquer à faux. Ainsi pour la méthode *a priori*. Son principe même consiste à penser comme on est enclin à le faire (...). Avec la méthode scientifique, les choses se passent autrement. Je puis partir des faits connus et observés pour aller à l'inconnu, sans que cependant les règles que je suivrai en agissant ainsi soient telles que l'approuverait la recherche. Mon test, pour savoir si je suis vraiment la méthode, n'est pas un appel immédiat à mes sentiments et à mes intentions, mais au contraire il implique en lui-même l'application de la méthode : de là vient que le mauvais raisonnement est aussi bien possible que le bon. Ce fait est le fondement de la partie pratique de la logique »<sup>104</sup>.

Finalement, la seule méthode qui puisse nous permettre de sortir du doute et d'établir de façon objective la croyance est celle de l'enquête scientifique. Ainsi l'originalité de l'auteur américain, « le coup de génie peircien va consister à dire que la seule manière dont on puisse parvenir à cet état « satisfaisant », et donc à vraiment « fixer » nos croyances, c'est de suivre la méthode scientifique, méthode qui présuppose l'hypothèse normative de l'indépendance de la réalité, seule capable de garantir l'idée de croyance non seulement satisfaisantes, mais vraies »<sup>105</sup>. Par ailleurs, cette méthode scientifique va se concevoir chez Peirce comme une méthode logique de l'abduction. En effet, si cette méthode satisfait les exigences de fixation de la croyance, il nous reste à définir ce qu'est, pour Peirce, une logique de l'abduction. Puisque si nous la considérons sérieusement, nous verrons que « la question du pragmatisme, selon l'auteur américain (...) n'est rien d'autre que celle d'une logique de l'abduction »<sup>106</sup>, dont l'intérêt est précisément de clarifier le sens des énoncés (ou des concepts) qui est donné de manière confuse dans le discours.

---

104 Charles Sanders Peirce , pp231-232

105 Claudine Tiercelin, *La pensée-signe. Études sur C.S. Peirce*, p.342

106 Charles Sanders Peirce, *Pragmatisme et pragmaticisme*, p.431

## B- Le pragmatisme comme logique de l'abduction

Dans sa septième et dernière conférence prononcée le 14 mai 1903, Peirce définit « le pragmatisme comme logique de l'abduction »<sup>107</sup>. Qu'est-ce que l'abduction ? En quoi cette logique de raisonnement est-elle liée au pragmatisme ?

Dans la théorie peircienne de l'enquête, l'abduction se présente comme une forme d'inférence inscrite dans le processus de recherche. Elle « consiste à étudier les faits et à concevoir une théorie pour les expliquer »<sup>108</sup>. En cela elle est une inférence particulière :

« l'abduction (vocabulaire plus tardif de Peirce, puisqu'il n'apparaît pas encore en 1868, où le terme d'hypothèse est encore privilégié) (...) consiste à poser une proposition qui n'est pas déduite de ce qui est observé, mais qui permet, au contraire, de déduire de ce qui est observé »<sup>109</sup>. En d'autres termes, l'abduction est une inférence proprement scientifique, qui part des effets pour remonter jusqu'à la cause. Considérée en effet comme « le processus qui consiste à former une hypothèse explicative »<sup>110</sup>, l'abduction chez Peirce est « la seule opération logique, qui introduise la moindre idée nouvelle »<sup>111</sup>, car il n'y a rien de semblable dans l'induction et la déduction :

« L'induction ne fait rien si ce n'est déterminer une valeur, et la déduction se contente de dérouler les conséquences nécessaires d'une pure hypothèse...

La déduction prouve que quelque chose doit être, l'induction montre que quelque chose est effectivement opérant. L'abduction suggère simplement que quelque chose peut être. Sa seule justification est qu'à partir de sa suggestion, la déduction peut tirer une prédiction qui peut être testée par l'induction et que, si nous ne devons jamais apprendre quelque chose ou comprendre le moins du monde les phénomènes, c'est par abduction que cela doit se faire »<sup>112</sup>.

Nous comprenons ici que l'abduction se distingue des autres opérations logiques, car seule elle est capable d'amener des idées nouvelles, différentes de ce que l'on a directement observé. En effet, l'abduction ne s'emploie pas à généraliser, à partir de l'observation faite sur plusieurs cas concordants, puisque dans un tel raisonnement inductif, nous ne faisons simplement que des généralisations, sur la base de la régularité observée de certains faits donnés et, par conséquent, nous n'apportons donc aucune information nouvelle, par rapport

---

107 Charles Sanders Peirce, p.417

108 Charles Sanders Peirce, p.381

109 Michel Oliver. *Peirce. La pensée et le réel*, p.32

110 Charles Sanders Peirce, *Pragmatisme et pragmatisme*, p.401

111 Charles Sanders Peirce, p.401

112 Charles Sanders Peirce, p.401

à ce que notre observation directe nous révèle. Or, il en est autrement dans l'abduction :

« Distincte de l'induction, qui « infère l'existence de phénomènes tels que nous en avons observés dans des cas *semblables* », l'abduction « suppose quelque chose d'une espèce différente de ce que nous avons directement observé, et fréquemment quelque chose qu'il nous serait impossible d'observer directement ». Dans l'induction, nous nous contentons de généraliser à partir d'un certain nombre de cas desquels quelque chose est vrai, et d'inférer que la même chose est probablement vraie de toute la classe. Nous concluons que des faits *comme* ceux que nous avons observés sont vrais dans des cas qui n'ont pas été examinés. Nous n'avons donc pas à postuler d'éléments d'une espèce différente de ceux que nous avons déjà examinés. Dans l'abduction, en revanche, nous passons de l'observation de certains faits à la supposition d'un principe général qui, s'il était vrai, expliquerait que les faits soient tels qu'ils sont. Nous concluons donc à l'existence de quelque chose qui est totalement différent de tout ce que nous avons pu observer empiriquement, bref, à quelque chose qui est, dans la majorité des cas, inobservable. L'induction serait ainsi le raisonnement qui part des particuliers pour aboutir à des lois générales, tandis que l'abduction serait le raisonnement qui part de l'effet pour remonter à sa cause : alors que le premier « classe », le second « explique ». »<sup>113</sup>

Dans la logique de l'abduction, nous introduisons, à partir des cas observés, le postulat d'une « règle générale » qui, lorsqu'elle est vraie, donnerait une explication de ce que les faits sont en eux-mêmes. Par la supposition d'un principe général, l'abduction conclut en apportant, en effet, quelque chose de différent, de totalement distincte, de ce que nos observations empiriques ont pu révéler. Le raisonnement abductif pourrait se résumer à partir de la formule suivante : « le fait surprenant C est observé mais si A était vrai, C irait de soi. Pourtant, il y a des raisons de soupçonner que A est vrai »<sup>114</sup>. Cette logique est de même nature que celle du pragmatisme : celui-ci formule une maxime pratique, qui émet une hypothèse, c'est-à-dire une proposition conditionnelle tenue comme une promesse qui, si elle est vraie, conclut à une règle d'action qui induit de façon logique à une certaine manière de se comporter, lorsque telle situation va se présenter. L'application la plus illustrative de cette logique apparaît dans la maxime pragmatiste, qui « repose sur l'idée que la croyance est une disposition à agir, et que le sens d'une pensée repose sur les habitudes qu'elle produit (...), des dispositions générales et conditionnelles à agir et à vérifier les concepts et les pensées dans le cadre de la conduite rationnelle d'une enquête (principalement scientifique) »<sup>115</sup>. La maxime pragmatique procède de la manière suivante : elle va exprimer une hypothèse qui sera ensuite mise à l'épreuve, c'est-à-dire qui va se confronter aux conséquences pratiques déductives des concepts, de sorte que si la proposition est vraie, et donc assertée, son locuteur agirait d'une certaine manière, conformément au but qu'il avait en vue. Prise comme telle, la maxime pragmatiste couvre l'intégralité de la logique abductive au point que, selon Peirce, l'interrogation sur le

---

113 Claudine Tiercelin, Charles Sanders Peirce et le pragmatisme, pp59-61

114 Charles Sanders Peirce, « Le pragmatisme comme logique de l'abduction », p.425

115 Michel Bay, *Dictionnaire des concepts philosophiques*, CNRS éditions, 2006, p.648

pragmatisme est également celle de la logique (ou du raisonnement) de l'abduction. Celle-ci présente en effet plusieurs avantages : elle porte un élément nouveau (appelé hypothèse), qui fait appel à une question ou un problème, dont il faut résoudre ou trouver la réponse, conformément à une enquête scientifique. Ainsi entendue, cette procédure méthodologique caractérise le mieux la maxime pragmatiste. À ce titre, il est donc admis que la philosophie des fondateurs du pragmatisme procède d'une logique abductive, et que la question de cette logique est indissociablement celle du pragmatisme. Si cette pensée américaine met en œuvre la logique de l'abduction, c'est qu'elle doit remplir les conditions d'une bonne abduction. Qu'est-ce qu'une bonne abduction ? « Que devrait être une hypothèse explicative pour être ainsi digne d'être mise au rang d'hypothèse ? Bien entendu, elle doit expliquer les faits. Mais quelles autres conditions doit-elle remplir pour être bonne ? »<sup>116</sup>

Si elle doit être bonne en tant que telle, l'abduction doit accomplir sa propre fin, puisque « la question de ce qui fait que quelque chose est bon est celle de savoir si cette chose accomplit sa fin »<sup>117</sup>. Ainsi quelle est la finalité de l'abduction ? À cette interrogation, la réponse de Peirce est la suivante :

« La fin de l'abduction, c'est que ses conséquences déductives puissent être testées par induction. C'est seulement ainsi que se fait la moindre application de son caractère essentiellement anticipateur. En conséquence, le bien de l'abduction, comme tel, c'est-à-dire son adaptation à sa fin, se caractérisera par le fait que ses conséquences déductives soient susceptibles d'être expérimentalement testées »<sup>118</sup>.

L'abduction fonctionne donc comme une hypothèse qui peut, comme toutes les autres, être testée expérimentalement. « Sa fin est, en se soumettant au test de l'expérimentation, de faire en sorte d'éviter toute surprise et de conduire à l'établissement d'une habitude d'attente positive qui ne sera pas déçue »<sup>119</sup>. Cette finalité est en effet la même que celle du pragmatisme conçu comme méthode d'enquête logique de fixation de croyances. Si donc le pragmatisme suit une logique de l'abduction, quel est alors le gain intellectuel d'une telle logique ? Que peut-on espérer du pragmatisme comme « doctrine concernant la logique de l'abduction »<sup>120</sup> ? Selon Peirce, on peut exiger du pragmatisme qu'il effectue deux fonctions particulières.

« Ou sinon le pragmatisme, la doctrine vraie de la logique de l'abduction, quoi qu'elle puisse être, devrait être en mesure de rendre ces deux services : elle devrait, en premier lieu, nous donner un moyen expéditif de nous débarrasser de toutes les idées

---

116 Charles Sanders Peirce, « Le pragmatisme comme logique de l'abduction », p.432

117 Charles Sanders Peirce, p.432

118 Charles Sanders Peirce, p.429

119 Charles Sanders Peirce, p.432

120 Charles Sanders Peirce, p.432



manquant essentiellement de clarté. En second lieu, elle devrait apporter son soutien, et concourir à rendre distinctes les idées essentiellement claires mais plus ou moins difficiles à comprendre »<sup>121</sup>.

C'est dans cette logique que le pragmatisme désigne désormais, avant tout, une méthode logique de clarification des idées que nous développons dans nos énoncés. Autrement dit, le pragmatisme va se présenter comme une méthode de penser logique, visant à « déterminer les significations des concepts intellectuels, c'est-à-dire, de ceux sur les lesquels peut reposer la mise en œuvre de raisonnements »<sup>122</sup>. C'est donc sous l'aspect de cette fonction de clarification conceptuelle que nous allons analyser, au point suivant, le pragmatisme.

### **C- Le pragmatisme : une méthode logique de clarification conceptuelle**

Né aux États-Unis autour de 1870, le pragmatisme est avant tout une méthode logique visant à clarifier le sens de nos concepts et de nos pensées. En ce sens, ce mouvement philosophique n'est en soi ni une doctrine métaphysique, ni un système de pensée philosophique, encore moins une *Weltanschauung*. Il ne vise pas l'élaboration de grands postulats métaphysiques, ou des récits philosophiques : le pragmatisme n'est qu'une méthode, permettant une meilleure élucidation de la signification des concepts confus et « abstraits » des différentes doctrines philosophiques. L'apport intellectuel de cette méthode n'est donc pas d'imposer certains résultats ou de soutenir la légitimité d'une doctrine philosophique sur une autre, mais d'élucider au mieux les idées et concepts utilisés par chaque philosophe, de préciser avec clarté les mots essentiels qui concourent à la signification d'une doctrine. Car l'un des maux auquel la philosophie semble être confrontée est celui d'une confusion du sens de certains concepts, souvent mal définis et rarement élucidés. Quoi de plus utile qu'un moyen permettant de mettre fin à des débats insolubles en philosophie ?

La méthode pragmatique peircienne est en effet celle d'une enquête scientifique, qui lie la conception d'un objet aux effets concevables qu'elle implique pour une pratique informée. Cette idée s'exprime avec force dans sa maxime pragmatiste formulée de la manière suivante : « considérer les effets, pouvant être conçus comme ayant des incidences (*bearings*) pratiques, que nous concevons qu'a l'objet de notre conception. Alors notre conception de ces effets constitue la totalité de notre conception de l'objet »<sup>123</sup>.

La portée intellectuelle de la conception d'un objet repose, selon Peirce, sur l'ensemble des conséquences pratiques qui pourraient se produire. En d'autres termes, la signification de la

---

121 Charles Sanders Peirce, p.437

122 Charles Sanders Peirce, *Pragmatisme et sciences normatives*, p.18

conception d'un objet quelconque « réside dans ses incidences pratiques »<sup>124</sup>, c'est-à-dire « dans des conséquences qui, dans une situation *concevable*, contribueraient à déterminer comment il nous faut agir délibérément, et comment il nous faut agir de manière pratique et pas simplement comment il nous faut agir en tant que nous affirmons ou nions la conception qu'il s'agit de clarifier »<sup>125</sup>. Cette maxime peircienne met en évidence une théorie de la signification qui fournit un instrument à partir duquel, on pourrait atteindre la conception intellectuelle des concepts, ainsi que la clarté dans leur compréhension. Par ailleurs, toute conception particulière du monde doit ici se caractériser et donc se distinguer d'une autre par des conséquences pratiques concevables qu'elle engendre.

« Car la maxime du pragmatisme est qu'une conception ne peut avoir aucun effet ni impact logique différents de ceux d'une autre conception, si ce n'est dans la mesure où, prise en liaison avec d'autres conceptions et intentions, elle pourrait de manière concevable modifier notre conduite pratique autrement que cette seconde conception »<sup>126</sup>.

Ce n'est d'ailleurs, qu'à ce titre, qu'elle révèle sa signification réelle. Bien que notre pensée puisse en effet s'exprimer par une multitude de mots distincts, il reste que ces mots différents doivent apporter dans la réalité leur nuance, c'est-à-dire faire naître des conduites différentes, qui vont servir à déterminer leur portée intellectuelle ou rationnelle :

« Pour déterminer le sens d'une pensée, il faut donc simplement déterminer quelles habitudes elle produit, car le sens d'une chose consiste simplement dans les habitudes qu'elle implique. L'identité d'une habitude dépend de la façon dont elle pourrait nous faire agir non seulement dans telle circonstance probable, mais dans toute circonstance possible, si improbable qu'elle puisse être. Ce qu'est une habitude dépend de ces deux points : quand et comment elle nous fait agir. Pour le premier point quand ? Tout stimulus à l'action dérive d'une perception ; pour le second point : comment ? Le but de toute action est de produire quelque résultat sensible. Nous atteignons ainsi le tangible et le pratique comme racine de toute distinction réelle de pensée, si subtile qu'elle puisse être. Il n'y a pas de distinction de signification assez fine pour ne pouvoir produire une différence dans la pratique »<sup>127</sup>.

Le sens d'une pensée ou de la conception d'un objet est donc donné sous la forme d'un examen de conséquences qu'il implique ou des applications pratiques qu'on peut en faire. Nous ne pourrions comprendre une idée « autrement, on ne saurait mieux la définir qu'en développant ses applications »<sup>128</sup>. Et l'ensemble de ses conséquences pratiques va déterminer l'entière signification de la conception intellectuelle de cette idée. La signification générale d'une idée ou d'un objet a donc des liens avec des applications pratiques

---

123 Charles Sanders Peirce, *Pragmatisme et pragmatisme*, p.248

124 Charles Sanders Peirce, p.81

125 Charles Sanders Peirce, pp.281-282

126 Charles Sanders Peirce, p.431

127 Charles Sanders Peirce, pp.246-247

128 Léon Noël. « Bulletin d'épistémologie. Le pragmatisme » in *Revue néo-scholastique*. 14<sup>e</sup> année, N°54, 1907, p.225 : [https://www.persee.fr/doc/phlou\\_0776-5541\\_1907\\_num\\_14\\_54\\_2104](https://www.persee.fr/doc/phlou_0776-5541_1907_num_14_54_2104)

individuelles :

« Telle est la dimension la plus importante et la plus subtile de la pensée de Peirce et qui se manifeste dans l'ensemble de son travail : le lien qu'il établit entre l'objet individuel et l'idée générale. L'idée générale a bien une réalité propre. Mais cette réalité s'épuise dans ses incarnations possibles et concevables au niveau des événements impliquant des objets individuels subsumés par l'idée générale. Et réciproquement, l'objet individuel est déjà porteur d'idées générales, puisque sa réalité se résume aux régularités dont il est porteur, donc aux idées générales qu'il va incarner »<sup>129</sup>.

Outre le lien entre l'individuel et le général, la pensée de Peirce met également en évidence l'intimité entre la pensée et la notion de croyance qui conduit à une habitude : les seuls mobiles, idées et fonctions de la pensée sont, dit Peirce, de produire la croyance. Certes, l'acte de penser peut incidemment avoir d'autres résultats, mais « dans son essence et dans son but, abstraction faite de ses autres éléments »<sup>130</sup>, la pensée « ne peut jamais tendre vers autre chose que la production de la croyance »<sup>131</sup>. C'est ce que soutient le pragmatisme de Peirce : la pensée ne cesse d'être incitée à l'action – par le doute – que lorsqu'elle « atteint la croyance : produire la croyance c'est donc la seule fonction de la pensée »<sup>132</sup>. Celle-ci n'est au repos que lorsqu'elle sort de l'irritation du doute, par la fixation d'une croyance. Cette dernière, faut-il le rappeler, n'est pas ici quelque chose de subjectif, puisqu'elle « est d'abord et avant tout une habitude d'action et non un état psychologique »<sup>133</sup>. La croyance est une habitude délibérée et rationnelle, susceptible de déterminer notre façon d'agir, suivant telles ou telles circonstances. La croyance ainsi entendue a donc un caractère visible. Et « dès lors qu'une croyance est une notion dont l'essence a un caractère public, visible, socialisé, alors la notion d'idée également peut adopter ce caractère socialisé et publique. »<sup>134</sup> Tel est le point qui « constitue le cœur de l'article de 1878, *Comment rendre nos idées claires*, article très célèbre car il contient la première formulation publique de la maxime pragmatiste, La maxime de la philosophie de Peirce »<sup>135</sup>.

On le sait, la maxime du pragmatisme de ce dernier a des traits spécifiques. En tant que méthode d'enquête scientifique, elle suit un raisonnement logique (celui de l'abduction) , qui exige une certaine permanence et une extériorité. Cette dimension externe désigne ici l'existence d'une réalité indépendante « du phénomène immédiatement présent, c'est-à-dire de

---

129 Michel Oliver. *Peirce. La pensée et le réel*, p.105

130 Charles Sanders Peirce, *Pragmatisme et pragmatisme*, p.244

131 Charles Sanders Peirce, p.244 132

133 Michel Oliver. *Peirce. La pensée et le réel*, p.103

134 Michel Oliver, p.103

135 Michel Oliver, p.103

la manière dont nous pouvons penser ou sentir »<sup>136</sup>. Ainsi comprise, cette conception de la réalité que développe le pragmatisme de Peirce « est inévitablement réaliste : parce que des conceptions générales entrent dans tous les jugements, et donc dans toutes les opinions vraies. En conséquence, une chose dans le général est aussi réelle que dans le concret »<sup>137</sup>. Le philosophe américain nous fournit une illustration :

« Il est parfaitement vrai que toutes les choses blanches ont en elles la blancheur, car cela revient simplement à dire, sous une autre forme, que toutes les choses blanches le sont ; mais puisqu'il est vrai que les choses réelles possèdent la blancheur, la blancheur est réelle. C'est un réel qui n'existe qu'en vertu d'un acte de pensée qui le connaît, mais cette pensée n'est ni arbitraire ni accidentelle, et elle ne dépend d'aucune idiosyncrasie ; c'est au contraire une pensée qui se maintiendra dans l'opinion finale »<sup>138</sup>.

Là se trouve une autre dimension essentielle de l'approche du pragmatisme de Peirce. En effet, celui-ci développe cette conception réaliste, dès son texte inaugural, « Comment se fixe la croyance », où il présente la nature du pragmatisme :

« L'article de novembre 1877, partant de la proposition que la discussion d'une question cesse, et seulement alors, quand la satisfaction est atteinte avec l'établissement de la croyance, se poursuit par l'examen de la manière dont la conception du vrai se développe graduellement à partir de ce principe sous l'action de l'expérience ; commençant avec la croyance délibérée...de là, s'élevant jusqu'à ce que les croyances s'imposent par l'autorité de la société organisée ; ensuite jusqu'à l'idée de l'établissement d'une opinion comme le résultat d'une fermentation d'idées ; et finalement atteignant l'idée du vrai comme s'imposant irrésistiblement à l'esprit dans l'expérience en tant qu'effet d'une réalité indépendante »<sup>139</sup>.

Si le pragmatisme de Peirce soutient une conception réaliste de la réalité, c'est qu'incontestablement il conduit à des conséquences majeures, ou du moins, implique plusieurs corollaires. À ce titre, quelles sont les implications de cette approche réaliste de la réalité ?

La théorie de la réalité qui sous-tend le pragmatisme peircien « implique, dit-il, un phénoménisme »<sup>140</sup>, c'est-à-dire la doctrine selon laquelle : la conception d'un objet réel à une validité objective car elle ne dépend pas de notre subjectivité. De ses lectures de l'œuvre de Kant, Peirce retient en effet que la connaissance d'un objet n'est jamais tributaire de notre sensibilité, puisque connaître c'est organiser des intuitions sensibles – les données de l'expérience –, à partir des catégories (de l'entendement). C'est en quelque sorte l'esprit

---

136 Charles Sanders Peirce, *Pragmatisme et pragmatisme*, p.142

137 Charles Sanders Peirce, p.143

138 Charles Sanders Peirce, p.143

139 Charles Sanders Peirce, p.151

140 Charles Sanders Peirce, p.143

qui détermine la connaissance, par sa fonction de catégorisation. Influencé par cette conception kantienne, Peirce va concevoir son pragmatisme, en admettant une conception de la réalité indépendante qui s'impose dans l'expérience, car elle n'est pas tributaire de cette dernière. C'est donc cette conception impliquant un affranchissement de la sensibilité subjective que Peirce nomme ici de phénoménisme. Le fondateur du pragmatisme découvre ce phénoménisme chez Kant : la connaissance objective, chez le philosophe allemand, est ce que l'esprit ou l'entendement (par le biais de l'expérience sensible) détermine comme une chose bien établie. Rien n'est donc étonnant, si Peirce rattache la conception réaliste de son pragmatisme aux idées de l'auteur allemand, notamment :

« Le phénoménisme de Kant et non celui de Hume. En fait, ce que Kant appelait sa révolution copernicienne, c'était précisément le passage d'une conception nominaliste à une conception réaliste de la réalité. C'était l'essence même de sa philosophie que de considérer l'objet réel comme déterminé par l'esprit. Ce n'était là qu'une autre manière de considérer que toutes les conceptions et intuitions qui entrent nécessairement dans l'expérience d'un objet, et qui ne sont ni transitoires ni accidentelles, ont une validité objective »<sup>141</sup>.

On l'aura noté, cette approche réaliste est intimement liée au pragmatisme, dans sa formulation peircienne, car elle implique une conception de la réalité qui a une validité objective. Tel est l'un des points essentiels du pragmatisme du penseur américain.

« Toute l'originalité et la fécondité philosophique du pragmatisme peircien tiennent en ceci que, logicien, mathématicien et homme de science, Peirce utilise le pragmatisme, non comme une doctrine, mais comme une méthode de clarification conceptuelle qui doit, une fois éliminés les faux problèmes de la métaphysique traditionnelle, jeter les bases d'une nouvelle théorie de la signification et de la connaissance au service d'une métaphysique purifiée, dont la double caractéristique sera d'être scientifique et réaliste. Critique et dépassement de la métaphysique : tels sont assurément les deux aspects qui dépeignent le mieux la nature essentiellement philosophique du pragmatisme de Peirce »<sup>142</sup>.

Ces aspects se trouvent impliqués dans les fonctions même du pragmatisme. Cette méthode de penser doit pouvoir rendre au moins deux services : d'abord, évacuer les confusions conceptuelles, telles que celles occasionnées par des distinctions formelles qui n'ont aucun impact pratique concevable. Ensuite, elle doit apporter son aide dans la clarification des énoncés ou des concepts abstraits qui paraissent confus et difficiles à comprendre. Une telle entreprise permet, non seulement de rendre intelligible des concepts en usage en philosophie, mais également d'évacuer dans des débats ou des polémiques doctrinaux, à l'image de ceux de la métaphysique, des mots confus qui ne cessent d'alimenter, de façon pérenne, d'incessantes controverses. À ce titre, le programme du penseur américain a donc une dimension de nettoyage, et « d'éradication des pseudo-problèmes de la philosophie, et notamment de toutes les métaphysiques du fondement, qui

---

141 Charles Sanders Peirce, *Pragmatisme et pragmatisme*, p.143

142 Claudine Tiercelin, *Charles Sanders Peirce et le pragmatisme*, p.5

d'Aristote à Descartes, en passant par Locke ou Hume, croit pouvoir fonder la philosophie sur des intuitions, des données sensorielles ou des principes premiers ultimes, et sortir du labyrinthe des mots »<sup>143</sup>. À côté de cette « phase négative » ou de cette fonction d'élimination des pseudo-discussions des philosophies du fondement se trouve également une phrase positive, qui « aura pour objet l'élucidation des énoncés qui ont du sens, en fixant les critères d'une analyse correcte de la signification et la méthode à suivre pour parvenir à des croyances vraies »<sup>144</sup>. Et les textes fondateurs du pragmatisme (Peirce) l'illustrent parfaitement, de sorte que le pragmatisme est donc, comme a su le reconnaître à juste titre Hilary Putnam, « la première philosophie consacrée à l'idée que la théorie de la signification peut résoudre ou dissoudre les problèmes de la philosophie »<sup>145</sup>.

Une telle vision du pragmatisme est conforme à la pensée des auteurs américains, puisque l'une des tâches de celle-ci est de parvenir, notamment par l'analyse critique de telle ou telle forme de raisonnement (d'inférence), à éliminer des polémiques philosophiques inutiles. Car si aucune conséquence ou aucun impact pratique réel ne se révèle entre l'opposition de deux thèses philosophiques c'est que la controverse est vaine, tout comme nous ne pouvons absolument établir « aucune différence entre une chose dure et une chose molle tant que nous ne les avons pas soumises au test »<sup>146</sup>, c'est-à-dire « fait l'épreuve de leurs effets »<sup>147</sup> pratiques. Cette approche pragmatiste ne semble pas être éloignée « d'une conception vérificationniste et opérationnaliste de la signification »<sup>148</sup>. Rien donc d'étonnant, si la maxime pragmatiste est souvent comparée à celle du critère positiviste de la signification, car :

« Le but de la maxime pragmatiste est bien, comme chez les positivistes, de venir à bout des idées fumeuses et de fournir une méthode de tri entre les énoncés doués de sens et les autres. Si, à l'inverse des vérificationnistes, Peirce cherche moins à réduire à néant les énoncés de la métaphysique, la maxime pragmatiste s'applique néanmoins à eux et doit éliminer au passage certains faux problèmes. De même, la maxime pragmatiste touche aux seuls concepts, à l'exception des sentiments et percepts, tout comme le principe vérificationniste s'attache de son côté aux seuls énoncés ayant valeur cognitive. Enfin, le domaine d'application de la maxime pragmatiste est aussi bien celui des sciences empiriques que celui du discours philosophique puisque, pour Peirce, la philosophie n'est qu'une continuation de la science par d'autres moyens, ce qui fait d'elle une science positive ou factuelle. La maxime pragmatiste ainsi entendue doit fournir une sorte de « critère de démarcation » entre sens et non-sens : un terme dont on ne peut tirer de prédictions expérimentales ou dont l'objet est dépourvu de conséquences pratiques concevables sera dit

---

143 Claudine Tiercelin, *Charles Sanders Peirce et le pragmatisme*, p.6

144 Claudine Tiercelin, p.6

145 Claudine Tiercelin, p.6

146 Charles Sanders Peirce, *Pragmatisme et pragmaticisme*, p.248

147 Charles Sanders Peirce, p.248

148 Claudine Tiercelin, *Charles Sanders Peirce et le pragmatisme*, p22

« sans signification » ; ce pourquoi d'ailleurs la maxime est dite sortir du laboratoire. En outre, la maxime pragmatiste est moins chargée d'exhiber « un sens » que de donner des règles de traduction, ou critères de synonymie, entre termes et énoncés. Toute différence réelle entre deux termes doit pouvoir être décelée par la maxime, sans quoi il faut les désigner du même mot. Intervient aussi, pour les énoncés, la valeur de vérité : si un énoncé est faux, il n'a pas les mêmes conséquences que s'il était vrai ».<sup>149</sup>

Mais la comparaison entre la maxime pragmatiste et celle du critère positiviste ne va pas au-delà de ce qui vient d'être dit. Les maximes qui se trouvent impliquées dans le pragmatisme n'ont pas ici un caractère absolu : elles n'ont, d'une certaine manière, qu'un sens provisoire. De même que chez Peirce, il n'y a pas de test, sur le plan pratique, qui serait établi une fois pour toute :

« Peirce n'a jamais conçu maxime et pragmatisme qu'en un sens provisoire, sans épouser l'exigence de neutralité philosophique préconisée par un Carnap. Il n'a jamais cru non plus à l'idée d'une testabilité concluante et complète, sur le plan pratique, des énoncés des sciences empiriques. Et, surtout, il a davantage fait sien le critère de falsifiabilité, comme critère d'acceptabilité de nos énoncés, que le principe de vérifiabilité. Ensuite...Peirce ne dit nulle part que la croyance en des entités abstraites qui ne soient pas directement observables est dénuée de sens (...) ; d'où la conception selon lui erronée de Comte qui limite la vérification aux faits directement observables ».<sup>150</sup>

Peirce ne réduit pas la vérification au seul domaine de l'observation directe : il considère que le sens d'une proposition n'est pas identifiable au processus de vérification, par des méthodes des sciences physiques. Il existe d'ailleurs une diversité de propositions qui, sans être vérifiables par ces méthodes, ne sont pas moins pourvues de sens que des propositions empiriquement vérifiables :

« Si la première motivation de la maxime était bien de frapper de non-sens, au plan du connaître, ces propositions qui ne sauraient être vérifiées en accord avec les méthodes des sciences physiques, Peirce n'a jamais considéré que seules sont pourvues de sens les propositions qui sont empiriquement vérifiables. Au contraire, il y a une foule de propositions – aux modes interrogatif, impératif, explicatif, par exemple – qui sont dotées de sens, bref, qui ont des « interprétants émotionnels » ou « énergétiques » et pas seulement « logiques ». Assurément la maxime pragmatiste met en œuvre un principe de « vérification » ; mais ce principe ne signifie pas qu'il ne soit fait appel qu'à des objets physiques. Du reste, avec le positivisme, la science « approche d'un point critique ; ses conceptions anciennes et purement matérialistes ne suffiront plus ». C'est aussi toute une conception de la vérité qui sépare Peirce des positivistes, pour qui la vérité des énoncés empiriques est fonction de leur réductibilité à des énoncés décrivant des impressions sensibles. Or, non seulement Peirce est hostile à une telle vision humienne de la connaissance mais, pour lui, la vérité est une question non d'origine mais d'arrivée : est vrai ce vers quoi tend la communauté scientifique. Toutefois, le point de rupture le plus radical entre les deux conceptions est ontologique. On sait Peirce réaliste. Or c'est ce réalisme qui lui fait dire non seulement que la signification, constituée par des dispositions à agir ou habitudes, est irréductiblement indéterminée (parce que générale et conditionnelle), mais aussi que certaines possibilités sont réelles ; d'où un traitement très différent chez Peirce et chez les positivistes du conditionnel. »<sup>151</sup>

---

149 Claudine Tiercelin, *Charles Sanders Peirce et le pragmatisme*, pp.20-21

150 Claudine Tiercelin, p.21

151 Claudine Tiercelin, p.21

L'attitude intellectuelle du pragmatisme – notamment de Peirce – se distingue nettement de celle du positivisme. Et la conception peircienne de la vérité en est l'illustration : elle sous-tend une conception réaliste de la réalité ; de même que dans celle-ci, la vérité d'un énoncé n'est pas réductible à celle des propositions qui décrivent des perceptions sensibles. Par ailleurs, Peirce se démarque également du positivisme logique, « par les réflexions en profondeur sur le sens, sur le langage (ou plutôt sur les signes) ou sur la connaissance. Plus encore peut-être dans les conséquences tirées de l'entreprise thérapeutique. Car il ne s'agit pas de « laisser toutes choses en l'état ». »<sup>152</sup> Contrairement au positivisme logique (pour qui la métaphysique est un pur non-sens), le pragmatisme, notamment dans sa formulation peircienne, ne jette pas la métaphysique avec les problèmes de clarté qu'elle soulève : « la maxime pragmatiste bien comprise doit préparer à une « philosophie purifiée » et « extraire de la métaphysique une précieuse essence ». Il y a donc une métaphysique légitime, à la double condition qu'elle soit scientifique et réaliste »<sup>153</sup>. D'abord scientifique, en ce qu'elle peut être soumise à une véritable méthode d'enquête, mais également être soumise à des méthodes des sciences empiriques. « Tout ce qui restera de la philosophie sera une série de problèmes susceptibles d'être examinés par des méthodes d'observation des vraies sciences »<sup>154</sup>. Ensuite, la maxime pragmatiste doit préparer à une métaphysique réaliste, entendons par là, une doctrine « opposée à toute forme de nominalisme (synonyme, pour Peirce de réductionnisme) »<sup>155</sup>.

Mais à la suite de Peirce, le pragmatisme va prendre des voies multiples. Si cette philosophie américaine, sous la bannière de son père fondateur, a souvent pris le visage d'une méthode logique, il n'en reste pas moins qu'elle va trouver, avec James, une application empiriste. Se réclamant naturellement de cette tradition, le penseur américain n'hésite pas à établir la filiation empiriste du pragmatisme, puisque cette pensée américaine n'est aux yeux de James qu'une réactualisation de cette vieille attitude de penser, longtemps connue des philosophes anglais sous le nom d'empirisme. Si le pragmatisme, dans une logique jamesienne, peut être conçu comme une variante de l'empirisme anglais, doit-on alors conclure à leur identification pure et simple ? Quel est l'originalité du pragmatisme américain ?

Si pour James, le pragmatisme est une nouvelle dénomination qui exprime une façon em-

---

152 Claudine Tiercelin, *Charles Sanders Peirce et le pragmatisme*, p.6

153 Claudine Tiercelin, p.6

154 Charles Sanders Peirce « Nature du pragmatisme », p.35

155 Claudine Tiercelin, *Charles Sanders Peirce et le pragmatisme*, p.6



pirique de penser le monde, il n'en reste pas moins que cette philosophie américaine ne se focalise pas sur les phénomènes passés, mais sur des expériences futures ou phénomènes conséquents. C'est sur cette dimension qu'insiste John Dewey, notamment dans son article portant sur le « Développement du pragmatisme américain » publié dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* en 1893. À la différence de l'empirisme classique, le pragmatisme, souligne-t-il, « n'insiste plus ici sur les phénomènes antécédents, mais sur les phénomènes conséquents sur les précédents, mais sur les possibilités d'action, et ce changement de point de vue est, dans ses conséquences, presque révolutionnaire »<sup>156</sup>. Ainsi entendu, le pragmatisme se tourne donc vers l'avenir, sur des possibilités d'action qui peuvent se produire.

« Un empirisme qui se contente de résumer des cas déjà passés n'a pas de place pour le possible et la liberté ; il ne peut pas loger dans ses flancs des conceptions ou des idées générales, à moins que celles-ci ne soient considérées comme des sommaires ou des archives. Mais si l'on se place au point de vue du pragmatisme, on s'aperçoit que les idées générales ont un bien autre rôle à remplir que celui de résumer et d'enregistrer des expériences passées. Elles sont des bases pour canaliser des observations et des expériences futures. Tandis que, pour l'empirisme, la raison, ou la pensée générale, n'a point d'autre sens, dans un monde déjà construit et déterminé, que celui de résumer des cas particuliers. Dans un monde où l'avenir n'est pas un vain mot, où les théories, les notions générales, les idées rationnelles ont des conséquences par le moyen de l'action, la raison a nécessairement une fonction constructive »<sup>157</sup>.

Nous comprenons ici que le pragmatisme n'est pas une simple identification de l'empirisme anglais puisque, tout en reconnaissant à cette pensée américaine une filiation empiriste, James lui donne une nouvelle forme : le pragmatisme de celui-ci déplace « la valeur de l'expérience du passé, de ce qui est déjà donné, au futur, à ce qui n'est que simple possibilité »<sup>158</sup>. Par ailleurs, James va étendre l'usage de la méthode pragmatiste aux problèmes religieux et à celui de la nature de la vérité. Cette dernière extension de la méthode pragmatiste reste la plus connue et celle qu'on associe au mieux au nom de James

De son côté, Peirce n'était pas séduit par l'attitude de James qui présentait le pragmatisme comme une réactualisation de l'empirisme classique. Ce recul trouve sa légitimité, en ce que l'empirisme aux yeux de Peirce n'est qu'une variante du « nominalisme », c'est-à-dire d'une philosophie qui réduit l'universel à ce que nous pensons. Or, la spécificité de l'auteur américain est de postuler le réalisme, comme élément essentiel à sa méthode pragmatiste. En effet, pour Peirce, la signification d'un concept ne peut se réduire à une expérience individuelle ; de même que l'opinion finale (la croyance), à

---

156 John Dewey, « Le développement du pragmatisme » in *Revue de métaphysique et de morale*, 1893, p.421

157 John Dewey, p.421

158 John Dewey, p.422

laquelle on parvient, suivant la méthode pragmatiste, n'est en rien tributaire de ce que les individus pensent, puisque la réalité est indépendante de ce qu'un nombre fini d'hommes peut affirmer. L'hypothèse de l'existence d'une réalité, en vertu de laquelle le réel est ce qu'il est indépendamment de la représentation d'un esprit, est la base du pragmatisme méthodologique de Peirce. C'est donc en raison d'une affinité logique entre pragmatisme et réalisme, que son approche se distingue de celle de James. Il est assez peu contestable, que le pragmatisme de ce dernier est « plutôt celui d'un humaniste (...) mais surtout, philosophiquement parlant, celui d'un nominaliste : la fonction majeure de la pensée est de satisfaire les besoins pratiques et concrets des individus »<sup>159</sup>. Or une telle idée est aux antipodes de Peirce. Car l'un des traits « d'entrée essentiel dans la pensée de Peirce est le rejet du nominalisme, en un sens très large de ce terme, alors que William James, contemporain et ami de Peirce, était convaincu que pragmatisme et nominalisme étaient faits pour s'accorder »<sup>160</sup>. Le nominalisme étant la « doctrine qui, historiquement et en première approche, n'accorde de réalité qu'aux objets individuels sensibles qui s'offrent à notre perception, s'impose de lui-même »<sup>161</sup>. L'enjeu fondamental est celui de la divergence entre une conception réaliste et celle d'une approche nominaliste. Mais cette opposition de manière générale constitue « l'une des questions classiques et fondamentales qui structurent la philosophie depuis les scolastiques »<sup>162</sup>. En effet, il s'agissait, dans cette question, « de savoir ce qui mérite le statut de réel, par opposition à ce qui n'est que le produit de nos représentations, le produit de notre pensée. Mais pour se saisir de cette question, il faut déjà avoir décidé ce que le terme réel signifie »<sup>163</sup>. Chez Peirce, on l'a souligné, « le réel peut se définir : *ce dont les caractères ne dépendent pas de ce que quiconque peut penser qu'ils sont* »<sup>164</sup>. En d'autres termes, si la croyance ou « l'opinion sur laquelle, il est fatal que tous les chercheurs finissent par s'accorder est ce que nous appelons le « vrai », (...) l'objet représenté dans cette opinion est le réel. C'est ainsi que j'expliquerais la réalité »<sup>165</sup>. Si le pragmatisme de Peirce soutient l'idée d'une réalité indépendante des affirmations individuelles, il se distingue en revanche d'une définition purement abstraite de la réalité, puisque :

---

159 Claudine Tiercelin, *Charles Sanders Peirce et le pragmatisme*, p.5

160 John Dewey, « Le développement du pragmatisme », p.15

161 Michel Oliver, Peirce. La pensée et le réel, p.17

162 Michel Oliver., p.16

163 Michel Oliver, p.16

164 Charles Sanders Peirce, *Pragmatisme et pragmaticisme*, p.254

165 Charles Sanders Peirce, p.257

« La réalité est indépendante, non pas nécessairement de la pensée en général, mais seulement de ce que vous ou moi ou un nombre fini d'hommes peut en penser ; ensuite, bien que l'objet de l'opinion finale dépende de ce qu'est cette opinion, cependant la nature de cette opinion ne dépend pas de ce que vous ou moi ou un homme quelconque peut penser »<sup>166</sup>.

Ce passage de Peirce met en relief la spécificité réelle de son pragmatisme : la pensée philosophique de celui-ci est caractérisée par une conception réaliste, dans la mesure où elle soutient l'existence d'une réalité distincte et indépendante des opinions des individus. Mais cette conception du philosophe américain se tient à distance « de ce qu'il est d'usage d'appeler le réalisme des idées, cette conception d'origine platonicienne qui confère une réalité...aux idées qui serait objectivement existantes dans un monde d'idées et susceptibles d'être perçues par notre esprit et donc susceptibles de causer notre pensée »<sup>167</sup>. Si le pragmatisme de Peirce se détache du réalisme des idées, il n'en reste pas moins qu'il rejette également les thèses nominalistes : « pour Peirce, le défaut majeur du nominalisme classique n'est pas dans la négation de la réalité de tout universel. Il réside dans la confiance naïve que le nominalisme place dans la réalité de l'objet sensible individuel, qui... bénéficie d'une certaine réalité, puisqu'il doit bien causer la sensation »<sup>168</sup>. C'est donc en raison de sa position anti-nominaliste que Peirce dû se démarquer de James, en précisant le sens de sa maxime pragmatiste. Car « James, en effet, avait cru pouvoir conclure de l'énoncé peircien de la maxime que le principe des « effets concevables » n'était qu'une procédure pour déterminer le sens d'un concept par référence à des sensations et à des formes particulières et pratiques de l'expérience sensible »<sup>169</sup>. Or une telle interprétation est éloignée de celle des idées de Peirce. C'est ce que nous révèle les confidences de ce dernier, en 1916, à la psychologue et logicienne Christine Ladd-Franklin :

« Bien que James s'intitule pragmatiste, et bien qu'il ait sans aucun doute dérivé ses idées sur le sujet de moi, il y a cependant une différence absolument essentielle entre son pragmatisme et le mien. Ce que je veux mettre en évidence, c'est que le sens (*meaning*) d'un *concept*... réside dans la manière dont il modifierait *de façon concevable* l'action finalisée (*purposive action*), et en cela seul. James au contraire, dont le tour d'esprit naturel est éloigné des universaux, et qui est en outre si enfoncé dans la psychologie ultra-sensationnaliste que, tout comme la plupart des psychologues modernes, il a presque perdu le pouvoir de considérer les problèmes d'un point de vue logique, parle du pragmatisme, lorsqu'il le définit, comme s'il s'agissait d'idées se rapportant à des *expériences*, par quoi il faut évidemment entendre l'aspect sensationnel (*sensational*) de l'expérience, alors que, selon moi, les *concepts* relèvent d'habitudes ou de dispositions, et de la manière dont on devrait réagir »<sup>170</sup>.

<sup>166</sup> Charles Sanders Peirce, *Pragmatisme et pragmatisme*, p.257

<sup>167</sup> Michel Oliver. *Peirce. La pensée et le réel*, pp.17-18

<sup>168</sup> Michel Oliver, p24

<sup>169</sup> Claudine Tiercelin, *Charles Sanders Peirce et le pragmatisme*, p19

<sup>170</sup> Claudine Tiercelin. *La pensée-signe. Études sur Charles Sanders Peirce*, p.37 . Claudine Tiercelin cite les propos de Charles Sanders Peirce.

On peut noter ici que Peirce distingue son approche logique (du pragmatisme) à celle de James qui accorde, selon lui, une part beaucoup trop grande aux « éléments » sensationnels. Or, étant conçu d'abord comme une méthode logique, le pragmatisme de Peirce ne prend pas appui sur des impressions sensibles :

« Peirce n'entend pas faire porter son pragmatisme ni sur des images ni sur des sensations ni d'ailleurs, en toute rigueur, sur des actions... En effet l'insistance, la lourdeur même avec laquelle Peirce revient sur les termes « concept », « conception », « concevoir », « concevable » indique assez que ce qui lui importe, c'est la clarté *intellectuelle*. Le pragmatisme est bien une méthode de clarification et de détermination des concepts, ou signes intellectuels : s'il s'applique à l'action et à la pratique, c'est à l'action et à la pratique « conçues ». Quant aux effets pratiques, il ne faut pas les prendre en un sens « bas et sordide », bref, s'imaginer que « l'action individuelle serait notre fin », et non un « moyen ». Si l'on admet, au contraire, que « l'action exige une fin, et que cette fin doit être quelque chose qui relève d'une description générale, alors l'esprit de la maxime elle-même – qui est que l'on doit regarder à la visée (*upshot*) de nos concepts pour les appréhender correctement – nous orienterait vers quelque chose de différent des faits pratiques, à savoir vers les idées générales comme étant les véritables interprètes de notre pensée » [...] Il n'y a donc pas lieu de transformer la maxime en une profession de foi « nominaliste, matérialiste, et entièrement philistine ». Le pragmatisme s'applique bien à l'action et à la pratique, mais ce dernier mot doit être compris au sens kantien d'action rationnelle finalisée, ce que Peirce appelle parfois « conduite » (*conduct*), laquelle n'est réductible ni à l'action ni au comportement »<sup>171</sup>.

La maxime peircienne, qui met en évidence la dimension pratique des concepts n'est pas un appel au nominalisme ou au matérialisme. En effet, le sens d'un concept n'est pas réduit à l'opinion des individus ou à la finalité d'une action individuelle. « Les effets pratiques » dont parle Peirce, dans sa maxime, ne doivent pas être pris comme des actions individuelles qui seraient une fin en soi. Pratique renvoie ici à une conduite délibérée (contrôlée) ou à une action rationnelle finalisée, c'est-à-dire une action orientée vers une idée ou une description générale, qui serait la traduction véritable de notre pensée ou de celle de la réalité. Cette conception peircienne d'action rationnelle finalisée ou de conduite contrôlée est inscrite dans ses articles de novembre 1877 et janvier 1878, où l'auteur américain révèle la nature spécifique de son pragmatisme : « c'est dans les conceptions de la conduite délibérée que le pragmatisme faisait remonter l'idée de la portée intellectuelle des symboles ; et la conduite délibérée est la conduite autocontrôlée »<sup>172</sup>. À ce titre, la conduite délibérée n'est donc pas une action irrationnelle, qui se produirait de manière fortuite : c'est une conduite sur laquelle, « nous exerçons notre critique et notre contrôle. L'autocontrôle implique, en effet, que l'on compare ses actions à certaines normes, ainsi que des changements d'habitudes permettant de s'orienter vers des actions acceptables »<sup>173</sup>.

---

171 Claudine Tiercelin, *Charles Sanders Peirce et le pragmatisme*, p.19-20

172 Claudine Tiercelin, p.20

173 Claudine Tiercelin, p.20

En résumé, la formulation du pragmatisme de Peirce garde une spécificité. En effet, « la maxime pragmatiste n'a rien d'un principe matérialiste ou nominaliste : elle se présente comme une méthode d'élucidation de nos concepts, lesquels ne peuvent être compris que par référence à des croyances, bref, à des dispositions générales à agir qui se manifestent dans des actions inséparables d'une visée rationnelle »<sup>174</sup>. Mais en raison même d'une multiplicité d'idées pragmatistes qui étaient éloignées de ses orientations, Peirce finit par se désolidariser de l'expression philosophique qu'il inventa, car :

« Voyant le « pragmatisme », son rejeton, promu de cette façon, l'auteur pense qu'il est temps de dire adieu à son enfant et de l'abandonner à son plus illustre sort ; tandis qu'il revendique l'honneur d'annoncer, dans le but précis d'exprimer la définition originelle, la naissance du mot « pragmaticisme » qui est assez laid pour être à l'abri des kidnappers »<sup>175</sup>.

Nous comprenons ici que le pragmatisme n'est pas un mouvement homogène : il existe des divergences théoriques majeures, au sein même de ceux qui sont considérés comme les grandes figures de cette philosophie américaine. Toutefois, s'il subsiste des différences moins négligeables entre pragmatistes, il n'en reste pas moins que s'est souvent au nom d'un autre pragmatisme, que les uns se démarquent des autres, de sorte que par-delà leurs divergences, tous ont en partage une philosophie qui se définit essentiellement dans l'horizon d'un pragmatisme. Celui-ci peut être défini à partir d'un ensemble d'attitudes de penser. Puisqu'au-delà de leur différence, ce qui semble être un acquis commun, et qui retient l'attention des uns comme des autres, c'est une attitude critique ou de méfiance commune, à l'égard des philosophies du fondement sur toutes ses formes ; un rejet des absolus et l'affirmation d'une intime liaison entre la pensée théorique (cognition rationnelle) et l'action pratique (conduite rationnelle finalisée). Ainsi, il existe donc une constante, une structure stable commune à toute la tradition pragmatiste, qui se définit essentiellement dans une approche non dualiste. C'est donc cette approche anti-dualiste que nous examinerons au prochain point.

---

174 Claudine Tiercelin, *Charles Sanders Peirce et le pragmatisme*, p.20

175 Charles Sanders Peirce, « La nature du pragmatisme », p.29

## D- Le pragmatisme : une philosophie anti-dualiste

L'un des traits spécifiques du pragmatisme est d'être une pensée non dualiste. Cette position transparait en effet chez James, lorsque ce dernier va dénoncer la métaphysique en quête de vérité en soi et des principes immuables. Cette attitude critique contre les absolus s'explique en ce que cette quête des réalités éternelles crée une opposition entre l'homme et ses facultés les plus intimes. C'est à ce titre que William James, dans sa deuxième leçon du *Pragmatisme*, identifiait sa pensée à un humanisme, au sens où le pragmatisme affirme l'inséparabilité entre la réalité et la pensée du sujet humain, que « nos vérités sont des produits humains elles aussi »<sup>176</sup>.

Cette approche jamesienne, qui s'érige contre les oppositions fondamentales de la métaphysique, résume assez bien l'attitude des auteurs américains. En effet, le pragmatisme est une pensée qui combat toutes les positions rigides, immuables, issues des dogmes de la métaphysique. Comme le néocriticisme de Renouvier, cette pensée américaine a fortement insisté sur l'idée du contingent, du provisoire, de mouvement, de continuité, d'univers relationnel, celui dans lequel le sujet connaissant est inséparablement lié et relié : aux intérêts humains, à des croyances, aux désirs, à l'environnement, à l'usage du langage, aux sens que l'homme accorde à ses énoncés et à son action dans le monde. Cette philosophie des relations, chez les auteurs du pragmatisme, prend diverses formes : Peirce l'a montré dans sa pensée pragmatique du signe (ou sémiotique pragmatique), William James dans la conception de son « univers pluraliste », et John Dewey l'a développé dans sa philosophie de l'éducation, notamment ses ouvrages sur : *L'École et la société* (1899), *Les Écoles de demain* (1915), puis le traité pédagogique de 1916 sur *La démocratie et l'Éducation*. Outre ces ouvrages de pédagogie de Dewey, les livres dans lesquels il présente sa logique de l'enquête mettent également en relief l'idée de liaison, celle entre le domaine théorique (l'hypothèse) et celui du pratique (solution du problème) : il s'agit de *La quête de la certitude* (1929) et de *La logique*. Cet ouvrage publié en 1938 est marquant pour les idées de Dewey. Puisqu'après avoir appelé de vive voix, en 1920, à une *Reconstruction en philosophie* et proposé, par la suite, *L'expérience de la nature* (1925) et *L'art comme expérience* (1934), Dewey découvre et expose, enfin, la notion « d'enquête » qui est un concept non marginal dans le pragmatisme :

« Dans son principe, l'« enquête » (*inquiry*) est probablement ce qui caractérise le mieux les voies que le pragmatisme a primitivement ouvertes : elle se démarque d'une conception statique de la raison ; elle privilégie les processus(...), les démarches à l'œuvre dans la constitution des connaissances ; elle permet d'en mettre en évidence le caractère public ; le

---

176 William James, *Le pragmatisme*, p.170

faillibilisme en est une pièce maîtresse ; comme Peirce l'a indiqué dans deux textes significatifs de 1876 et 1877, le rôle qu'y joue le doute est indissociable d'un arrière-plan de croyances préalables, définies comme ce qui articule l'enquête à des conditions qui sont également celles de nos croyances, elles-mêmes conçues comme « habitudes d'actions ». L'enquête – et ces conditions elles-mêmes – n'est pas seulement la forme que prend la recherche de la vérité, ni celles des normes auxquelles il convient de l'associer ; le type de rationalité qu'elle permet de définir est aussi celui dont dépend les normes de la justification rationnelle de nos croyances, quelle qu'en soit la nature, que ce soit en morale ou en politique. Il n'y a pas de différence essentielle, à cet égard, entre les discussions qui portent sur les faits et celles qui portent sur les valeurs »<sup>177</sup>.

Le pragmatisme brise ici l'hétérogénéité entre ces deux domaines, notamment en affirmant leur intimité. Les nouveaux auteurs américains qui vont succéder aux penseurs du pragmatisme classique s'inscrivent également dans la lignée de leurs prédécesseurs. Comme ces derniers, les néo-pragmatistes vont mettre en évidence une approche anti-dichotomique, celle qui s'oppose à toute attitude fondamentalement dualiste. C'est en allant dans cette logique, que s'inscrit la critique quinienne des deux dogmes de l'empirisme. En effet, selon cet auteur américain, « l'empirisme moderne dépend en grande partie de deux dogmes. Le premier consiste à croire en un clivage fondamental entre les vérités *analytiques* ( ou fondées sur les significations indépendamment des faits) et les vérités *synthétiques* ( ou fondées sur les faits ) »<sup>178</sup>. Le second dogme est celui du « *réductionnisme* »<sup>179</sup>, c'est-à-dire la théorie qui affirme que « chaque énoncé doué de signification équivaut à une construction logique à partir de termes qui renvoient à l'expérience immédiate »<sup>180</sup>. Si Quine s'attaque à ces deux dogmes, c'est parce qu'il considère qu'ils « sont, selon lui, mal fondés. Si on les abandonne, on contribue d'une part à effacer la frontière entre la métaphysique spéculative et les sciences de la nature. On se réoriente d'autre part vers le pragmatisme »<sup>181</sup>. En déconstruisant « Les deux dogmes de l'empirisme », Quine renoue avec la tradition pragmatiste et ainsi opère une « re-pragmatisation... de la philosophie américaine »<sup>182</sup>, qui s'est acclimatée à des dogmes de l'empirisme logique (« ce courant qui, après la Seconde Guerre mondiale, a brusquement mis de côté le pragmatisme dans les départements de philosophie américains »<sup>183</sup>), notamment dans les années cinquante, avec

---

177 Jean-Pierre Cometti, *Qu'est-ce que le pragmatisme ?* Paris, Gallimard, 2010, pp.19-20

178 Willard Van Orman Quine, « Les deux dogmes de l'empirisme », in *De Vienne à Cambridge*, trad. de Pierre Jacob, Tel Gallimard, 1980, p.93

179 Willard Van Orman Quine, p.93

180 Willard Van Orman Quine, p.93

181 Willard Van Orman Quine, p.93

182 Richard Rorty, *L'Espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*, Paris, Albin Michel, 1995, pp.31-32 ; *Conséquences du pragmatisme*, Paris, Seuil, 1993, p.19-26

183 Richard Rorty, *L'Espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*, p.31

l'arrivée en Amérique des auteurs comme Carnap, figure illustre du cercle de Vienne<sup>184</sup>.

À la suite de la dénonciation des « Deux dogmes de l'empirisme » logique, Hilary Putnam va tirer les conséquences de l'effondrement de l'opposition analytique-synthétique, notamment en considérant les thèses du pragmatisme comme une proclamation de la fin du dogme des dichotomies classiques. C'est donc en s'inscrivant incontestablement dans la lignée des auteurs du pragmatisme classique, que cet auteur américain dans le cadre de son *Réalisme à visage humain*<sup>185</sup> va briser le dualisme métaphysique, entre les faits et valeurs, en soulignant leur imbrication. L'effondrement de cette radicale opposition contre laquelle le pragmatisme de Dewey, dans sa *Formation des valeurs*<sup>186</sup> s'était déjà employé à combattre est présenté par Hilary Putnam, dans son célèbre ouvrage intitulé *Fait/valeur : la fin d'un dogme*<sup>187</sup>. Ainsi, le pragmatisme se conçoit essentiellement dans une approche théorique qui s'oppose, fondamentalement, à toute attitude radicalement dichotomique ou dualiste. S'il est donc possible de définir cette pensée américaine, on pourrait sommairement la résumer, comme Hilary Putnam a su bien le faire, notamment à partir de quatre thèses décisives :

1- « L'antiscépticisme : les pragmatistes soutiennent que le doute exige une justification tout autant que la croyance »<sup>188</sup>. Selon les fondateurs du pragmatisme, il n'y a pas de maxime qui nous conduirait, de manière « *a priori* », à mettre complètement en doute toutes nos connaissances acquises : douter n'est pas une question de simple principe ou de convenance intellectuelle. Car le doute réel a toujours une justification.

---

184 « Pour les membres du Cercle de Vienne, l'arrivée au pouvoir de Hitler ne pouvait guère avoir d'autre issue que l'exil. Schlick était mort assassiné par un étudiant fou en 1936 ; Neurath était juif, il se réfugia en Hollande et mourut en 1945, après avoir toutefois échappé aux nazis ; Carnap, alors à Prague, Reichenbach et Hempel qui représentaient tous deux le Cercle à Berlin, quittèrent l'Europe pour les États-Unis. [...] Lorsque Carnap arriva aux États-Unis, le pragmatisme possédait en John Dewey son plus célèbre représentant ; Dewey personnifiait à lui seul la philosophie américaine. Mais en peu de temps, après la guerre, les idées nées à Vienne acquirent un tel droit de cité, dans les universités et dans les milieux philosophiques, qu'elles éclipsèrent la tradition spécifiquement américaine née avec Peirce, James, puis Dewey, mort en 1953, après avoir perdu l'audience philosophique et publique qui avait été primitivement la sienne ». (Jean-Pierre Cometti, *L'Amérique comme expérience*, 1999, p.33) Mais l'empirisme logique du Cercle de Vienne qui va bénéficier d'une certaine popularité aux États-Unis sera par la suite critiqué par des penseurs américains, tels que les néo-pragmatistes (Hilary Putnam, Richard Rorty) qui font renouer avec leur tradition intellectuelle américaine : le pragmatisme

185 Hilary Putnam, *Le Réalisme à visage humain*, trad. de l'anglais par Claudine Tiercelin, Paris, Gallimard, « Tel », 2011 ; Claudine Tiercelin « Comment donner un visage humain à la vérité sans la défigurer ? Sur le pragmatisme de Hilary Putnam » in *Revue internationale de philosophie*, vol. 53, no 207, 1999/1, p.37-60.  
<https://www.jstor.org/stable/23955792>

186 John Dewey, *La Formation de valeurs*, La Découverte, 2001

187 Hilary Putnam, *Fait/Valeur : la fin d'un dogme et autres essais*, trad. Marjorie Caveribère et Jean-Pierre Cometti, Paris-Tel-Aviv, l'Éclat, 2004

188 Claudine Tiercelin, *Le Doute en question*, Éd. de l'Éclat, Paris-Tel-Aviv, 2005, p.27. Tiercelin reprend un passage de Hilary Putnam



2- « Le faillibilisme : les pragmatistes soutiennent qu'il ne peut jamais y avoir de garantie que telle ou telle croyance n'aura pas besoin de révision ( qu'on puisse être à la fois faillibiliste et antisceptique est peut-être l'intuition centrale du pragmatisme américain ) »<sup>189</sup>.

3- « La thèse selon laquelle il n'y a pas de dichotomie fondamentale entre les « faits » et les « valeurs »<sup>190</sup>. En effet, le pragmatisme nie toute opposition radicale entre ces deux domaines, notamment en soulignant leur intimité. De là, il parvient à opérer une réévaluation des valeurs, qui ont été confinées dans le non-sens, au seul motif qu'elles sont empiriquement invérifiables. Cette réévaluation des valeurs conduit à une redéfinition de la notion même d'objectivité qui ne dépend plus du statut de l'objet. Pas plus qu'elle n'est tributaire de la qualité de l'objet, l'objectivité ne se réduit au seul domaine des sciences de la nature. Les jugements de valeur peuvent en toute légitimité y prétendre. Car l'objectivité, comme Dewey a su bien le montrer dans sa *Formation de valeurs*, est une affaire d'enquête et d'expérimentation.

4- « La thèse selon laquelle, en un certain sens, la pratique est première en philosophie »<sup>191</sup>. La primauté de la pratique dans le pragmatisme est une thèse essentielle : « si je devais entrer dans les questions pratiques, l'avantage du pragmatisme, dit Peirce, l'avantage qui consiste à regarder le côté pratique substantiel serait encore plus manifeste »<sup>192</sup>. Il ne fait donc aucun doute que la dimension pratique, dans le pragmatisme, joue un rôle important. C'est d'ailleurs dans la finalité pratique rationnelle, que le pragmatisme peircien faisait remonter l'idée de la portée intellectuelle des symboles. Par ailleurs, le terme « pratique » ne s'oppose pas ici au théorique : le pragmatisme insiste fortement sur leur liaison. Chez James, une idée est un effet théorique, dont la mise en route a pour ultime finalité de mettre pratiquement notre pensée en œuvre. Pris donc comme tel, le « pratique » se conçoit par opposition aux abstractions, à la contemplation passive, à la terminologie dogmatique de la connaissance, celle qui transparaît dans l'attitude de *L'homme spéculaire*<sup>193</sup>, celui qui prétend connaître les vérités en soi, indépendamment de la réalité concrète des choses. En ce distinguant nettement de l'abstrait et de la spéculation pure, le « pratique » est ce qui est de l'ordre du concret, de la réalité effective des choses.

---

189 Claudine Tiercelin, *Le Doute en question*, p.27

190 Claudine Tiercelin, p.27

191 Claudine Tiercelin, p.27

192 Charles Sanders Peirce, *Pragmatisme et pragmaticisme*, p.271

193 Richard Rorty, *L'homme spéculaire*, traduit de l'anglais par Thierry Marchaisse, Paris, Éditions du Seuil (coll. « L'ordre philosophique »), 1990

En résumé, l'idée directrice du pragmatisme dans sa formulation logique, est indiscutablement celle de son fondateur, Charles Sanders Peirce. Selon la maxime pragmatiste de ce dernier, l'entière « signification d'une conception trouve son expression dans des conséquences pratiques, des conséquences soit sous forme de la conduite à recommander, soit sous celle des expériences auxquelles on doit s'attendre, si la conception est vraie »<sup>194</sup>. En effet, le pragmatisme n'entreprend pas dire en quoi consistent les significations de tous les signes : « il cherche simplement, dit Peirce, à établir une méthode pour déterminer les significations des »<sup>195</sup> conceptions intellectuelles, celles à partir desquelles on peut établir des « raisonnements »<sup>196</sup>. Si donc la pensée des auteurs américains cherche à établir la portée rationnelle des concepts qui favorisent la mise en œuvre de raisonnement, c'est qu'incontestablement cette méthode peircienne parvient à nous faire sortir du doute. Car « la seule justification que peut avoir le raisonnement, c'est de calmer le doute, et lorsque le doute finalement cesse (...), la fin du raisonnement est atteinte »<sup>197</sup>. Et une fois que cette fin est atteinte, l'acte de raisonner conduit naturellement à la fixation de la croyance. Ainsi le pragmatisme comme méthode a pour but d'atteindre la fin du raisonnement, et donc d'établir légitimement la croyance. Comment y parvenir ? Comment fixer sûrement la croyance ?

Comme nous l'avons montré dans notre développement, « il y a, pour Peirce, quatre moyens de fixer une croyance, et seule une d'entre elles (qui sera la logique même) est compatible avec une certaine idée de la vérité objective »<sup>198</sup> : c'est la méthode scientifique (celle du raisonnement). Le choix de cette méthode se justifie en raison de son fondement rationnel. Et le « seul fondement rationnel qu'il puisse y avoir de préférer la méthode du raisonnement aux autres méthodes est qu'elle fixe plus sûrement la croyance »<sup>199</sup>. Cette méthode logico-scientifique de fixation de la croyance résume au mieux la direction originelle du pragmatisme. Les éléments essentiels de cette pensée sont exposés, par Peirce, dans ses deux articles célèbres : celui de 1877 « Comment se fixe la croyance », puis dans le texte de 1878, « Comment rendre nos idées claires ». Dans le premier article, il s'agit de s'interroger sur le caractère spécifique de la croyance et la manière légitime de la fixer.

« Toute logique devra donc commencer, selon Peirce, par cette question, sans pourtant

---

194 Charles Sanders Peirce, *Pragmatisme et sciences normatives*, p.13

195 Charles Sanders Peirce, p.18

196 Charles Sanders Peirce, p.18

197 Charles Sanders Peirce, *Pragmatisme et pragmatisme*, p.166

198 Michel Oliver. *Peirce. La pensée et le réel*, p.99

199 Charles Sanders Peirce, *Pragmatisme et pragmatisme*, p.167

perdre de vue que la logique, en vertu de sa nature même, ne doit rien à la psychologie »<sup>200</sup>, puisque la logique, « domaine normatif par excellence, ne doit pas être l'étude de la façon dont l'esprit humain pense, mais l'étude de la façon dont tout esprit doit penser pour pouvoir inférer le vrai à partir du vrai »<sup>201</sup>, c'est-à-dire de tirer des conclusions vraies à partir des prémisses vraies. Dès lors, la croyance doit pouvoir être fondée sur des bases objectives, car la méthode logique à partir de laquelle elle tire son fondement rationnel a une dimension objective qui la sépare de la psychologie. Et si donc la maxime du pragmatisme attribuée à la croyance une dimension objective, externe (publique), socialisée, c'est que la notion de clarté de l'idée qui résulte directement de cette conception peircienne de la croyance revêt également ces mêmes traits de caractère, « puisque penser c'est enchaîner les idées et c'est aussi produire une croyance »<sup>202</sup>. Cette liaison entre l'idée générale et l'objet individuel constitue une dimension importante du deuxième article (de 1878) de Peirce. Outre le caractère objectif (car fondé logiquement) que nous venons de souligner, la méthode pragmatiste, du fait qu'elle exige une certaine permanence et extériorité, admet la thèse d'une réalité non dépendante « de l'élément accidentel individuel de la pensée ».<sup>203</sup> Comme l'affirme Peirce :

« Les préjugés personnels ou autres idiosyncrasies de générations d'hommes peuvent retarder indéfiniment un accord sur cette opinion ; mais aucune volonté ou limitations humaines ne peuvent faire que le résultat final de la recherche soit quelque chose d'autre que ce qu'il est destiné à être. La réalité doit donc s'identifier à ce qui est pensé dans l'opinion vraie ultime. Telle est la conception réaliste de la réalité »<sup>204</sup>.

Le pragmatisme de Peirce soutient une conception réaliste de la réalité. C'est d'ailleurs cette approche réaliste qui constitue son fondement méthodologique et sa supériorité sur d'autres méthodes de fixation de la croyance. En effet, le terme réalisme « dans son sens le plus général... signifie une doctrine philosophique qui affirme que l'être est indépendant de la connaissance que peuvent en avoir les sujets conscients »<sup>205</sup>. Mais « il faut bien sûr très vite, dans cette définition, distinguer la connaissance actuelle de la connaissance possible, la connaissance individuelle de la connaissance collective »<sup>206</sup>. En effet, si pour Peirce la réalité ne s'identifie pas à la connaissance actuelle individuelle, il n'en reste pas moins qu'elle est dépendante de la connaissance collective :

---

200 Michel Oliver, *Peirce. La pensée et le réel*, p.98

201 Michel Oliver, p.98

202 Michel Oliver, p.104

203 Charles Sanders Peirce, *Pragmatisme et pragmaticisme*, p.210

204 Charles Sanders Peirce, p.210

205 Michel Oliver, *Peirce. La pensée et le réel*, p.154

elle est ce qui va être « collectivement connue »<sup>207</sup>, ultimement pensée comme vraie « au terme de la recherche »<sup>208</sup>. Sur cette base, Peirce demeure opposé au nominalisme : il croit à l'existence réelle des universaux . C'est donc cette position réaliste qui conduit l'auteur américain à prendre du recul avec l'approche empiriste du pragmatisme de James, plutôt favorable au nominalisme.

« On aura déjà noté, que si Peirce oppose ici la perspective du logicien (la sienne) à celle du psychologue (James), c'est d'une étrange logique qu'il s'agit, puisque le pragmatisme centré sur les concepts, à l'inverse du pragmatisme jamesien qui accorde trop de place à l'expérience sensible, définit encore ces concepts en des termes bien voisins de la psychologie : comme des habitudes et des dispositions. On peut donc se douter que la logique aura maille à partir, d'une manière ou d'une autre avec une certaine forme de psychologie ».<sup>209</sup>

Mais que l'on ne se méprenne pas au sujet des intentions réelles de Peirce : celui-ci ne réfute pas toute la psychologie, en tant que telle. Il s'attaque à une certaine forme de psychologie, c'est-à-dire à celle de la psychologie de l'introspection ou du « psychologisme qui réduit la logique à l'étude de la façon dont nous pensons »<sup>210</sup>. Or faire de la logique ou raisonner consiste, dit Peirce, à « découvrir par l'examen de ce qu'on sait déjà quelque autre chose qu'on ne sait pas encore. Par conséquent, le raisonnement est bon s'il est tel qu'il puisse donner une conclusion vraie tirée de prémisses vraies ; autrement il ne vaut rien »<sup>211</sup>. Ainsi entendu, le raisonnement logique n'est pas identifiable à une procédure psychologique : « l'analyse (...) d'un tel raisonnement ne consiste pas à s'interroger sur ce qui nous incite à raisonner selon telle ou telle modalité, mais à s'interroger sur ce qui fait que telle forme de raisonnement permet de bien inférer »<sup>212</sup> des conclusions vraies à partir des prémisses vraies. Et en cela, le raisonnement (ou la logique) suit donc une procédure normative. Car affirmer « qu'un raisonnement est correct ou valide, c'est dire qu'il obéit à certaines règles ou normes du raisonnement correcte que nous acceptons »<sup>213</sup> . C'est en raison même de son authenticité normative, que la méthode logique (ou du raisonnement) s'impose, aux yeux de Peirce, comme celle du pragmatisme. Puisqu'elle confère à cette pensée des auteurs américains,

---

206 Michel Oliver, *Peirce. La pensée et le réel*, p.154

207 Michel Oliver, p.154

208 Michel Oliver, p.154

209 Claudine Tiercelin, *La pensée-signe. Études sur Charles Sanders Peirce*, pp.37-38

210 Michel Oliver, *Peirce. La pensée et le réel*, p.97

211 Charles Sanders Peirce, *Pragmatisme et pragmatisme*, p.218

212 Michel Oliver, p.96

213 Claudine Tiercelin, *La pensée-signe. Études sur Charles Sanders Peirce*, p.374

un fondement rationnel qui permet, en toute objectivité, de fixer la croyance.

Mais au-delà de la formulation strictement logique du pragmatisme de Peirce qui se différencie de la tendance empiriste de James, nous avons montré qu'il y a des positions communes, qui se retrouvent partagées par toute la tradition pragmatiste. Et parmi ces attitudes, on peut en citer quelques-unes : le rejet de toute quête de fondement de la certitude et des conceptions théoriques fondamentalement dualistes. Cette attitude non dualiste conduit les auteurs du pragmatisme à substituer aux dichotomies de la métaphysique classique, une philosophie relationnelle, « à la substance l'événement, à l'éternité la temporalité, à la contemplation l'action, à l'intuition la signification, aux éléments les ensembles, au passé le futur, au système la méthode, à la rhétorique la logique »<sup>214</sup>. Ainsi le pragmatisme, particulièrement celui « de Peirce est difficilement récupérable par tout mouvement philosophique qui aurait le goût d'une certaine radicalité et qui chercherait à »<sup>215</sup> créer des oppositions théoriques essentiellement dualistes. En se distinguant donc des attitudes fondamentalement dichotomiques, la pensée des philosophes du pragmatisme met en avant l'idée de relation, de liaison entre différents domaines.

Déjà les textes qui président au pragmatisme, notamment *Les écrits sur le signe*<sup>216</sup> (1885-1991), les textes *Fondamentaux de sémiotique*<sup>217</sup>, présentaient « La logique de Charles Sanders Peirce »<sup>218</sup> comme une théorie des relations. John Dewey ne se soustrait pas de cette approche relationnelle, puisque sa pensée pragmatiste affirme, à la suite de celle de Peirce, qu'il existe une intimité entre théorie et pratique, notamment dans la notion d'« enquête », qui illustre parfaitement la philosophie des auteurs américains. Ayant influencé les idées de John Dewey, William James s'inscrit incontestablement dans cet ordre d'idée, car son *Pragmatisme* met explicitement en évidence cette idée de liaison entre ces deux domaines.

Bien avant James, cette dimension du pratique qui est en intime liaison avec celle du théorique apparaît déjà dans la philosophie française de Charles Renouvier. Il n'est donc pas étonnant que ce dernier ait inspiré William James. Sur quels points précis la

---

214 Gérard Deledalle, *La philosophie américaine*, p.220

215 Michel Oliver, *Peirce. La pensée et le réel*, p.11

216 Charles Sanders Peirce, *Écrits sur le signe*, rassemblés, traduits et commentés par G. Deledalle, Paris, Seuil, 1978

217 Charles Sanders Peirce, *Textes fondamentaux de sémiotique*, trad. par Berthe Fouchier-Axelsen et Clara Fox, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1987

218 Thibaud Pierre, *La logique de Charles Sanders Peirce : de l'algèbre aux graphes*, Presses universitaires de l'Université de Provence, secrétariat des publications de l'Université Aix-Marseille I, 1976

pensée de Charles Renouvier influence-t-elle celle de James ? Quel en est le contexte ? Quelles sont les positions philosophiques de Charles Renouvier à partir desquelles la pensée jamesienne va prendre appuie ? Enfin, comment l'auteur des *Essais* va-t-il accueillir la philosophie de son allié américain ? La réponse à ces questions fera l'objet du prochain chapitre, où nous nous interrogerons sur l'influence et la réception française du pragmatisme, notamment avec Charles Renouvier.

## Chapitre II : Qu'est-ce que le néocriticisme de Charles Renouvier ?

Alors que le premier chapitre a permis de cerner de manière généalogique la nature du pragmatisme, au deuxième chapitre il est question du néocriticisme de Renouvier. Car si ce dernier est incontestablement une figure majeure dans la réception du pragmatisme en France, c'est que son œuvre néocritique y a fortement contribué. Ce qui nous conduit naturellement à nous interroger sur les caractères spécifiques de sa pensée. En d'autres termes, qu'est-ce qui caractérise la philosophie néocritique de Renouvier ? Né après la Révolution de 1848, le néocriticisme de ce dernier est une pensée qui entend réformer le criticisme kantien. Par ailleurs, il « s'est donné la vocation d'inspirer la vie publique à l'heure où la République était en attente d'un contenu qui scellerait l'héritage de la Révolution française »<sup>219</sup>. C'est d'ailleurs dans cette logique, qu'avec son ami et collaborateur François Pillon, il fonde en 1867 l'« Année philosophique », qui fut l'une des premières revues philosophiques en France. Mais la publication de cette revue fut interrompue par la guerre franco-allemande. En 1872, leur entreprise commune fut reprise par une nouvelle revue, la *Critique philosophique* qui parut, d'abord périodiquement, sous la direction de Charles Renouvier, puis hebdomadairement jusqu'en 1884, et enfin mensuellement de 1885 à 1889. Née dans un contexte d'instabilité (la défaite française) et de répression, la nouvelle revue propose un programme de construction et de consolidation d'une France républicaine. En 1854, Renouvier entame la rédaction de ses *Essais de critique générale*, dans lesquels il formule son néocriticisme. Cette philosophie restera, devant la postérité, *Le testament philosophique de Renouvier*<sup>220</sup>.

Ainsi entendu, nous nous intéresserons au néocriticisme de ce penseur. Nous tenterons de cerner sa nature singulière. Car si cette pensée renouviérienne entend poursuivre l'œuvre critique du kantisme, il reste qu'elle se démarque du criticisme de Kant. En quoi le néocriticisme de Renouvier s'éloigne-t-il du criticisme kantien ? Tel sera l'objet de notre premier point. Dans celui-ci nous montrerons comment le criticisme français se construit à partir d'une réforme de celui de Kant. En effet, si Renouvier revisite l'œuvre de l'auteur allemand, c'est surtout qu'il entend promouvoir une philosophie sans support métaphysique : le criticisme français est une philosophie sans dogmes métaphysiques. C'est d'ailleurs en partant de cette position qu'il espère « libérer » le criticisme d'une philosophie de l'absolu, de la chose en soi, telle que l'a conçu Kant. Outre son opposition à la métaphysique de l'absolu, Renouvier récuse également les philosophies de son époque,

---

219 Fedi Laurent. « Philosopher et républicaniser : la Critique philosophique de Renouvier et Pillon, 1872-1889 ». In: *Romantisme*, 2002, n°115. p.65 : [https://www.persee.fr/doc/roman\\_0048-8593\\_2002\\_num\\_32\\_115\\_1077](https://www.persee.fr/doc/roman_0048-8593_2002_num_32_115_1077)

220 L. Dauriac « Le testament philosophique », *Revue philosophique*, avril 1904

notamment le positivisme comtien et l'éclectisme. Ainsi nous analyserons au deuxième point cette opposition. Nous présenterons le criticisme de Renouvier comme une philosophie contre le positivisme comtien et l'éclectisme. C'est en se distinguant, à la fois, du kantisme et des philosophies de son époque, que la pensée néocritique de Renouvier va se forger sa propre voie : elle se définira comme un phénoménisme « *a priori* ». Qu'est-ce que le phénoménisme « *a priori* » ? Tel sera le dernier point de notre analyse.

## **A- La réforme du criticisme kantien : l'avènement du néocriticisme de Charles Renouvier**

Si Renouvier s'est illustré parmi les principaux représentants du mouvement néo-kantien en France, c'est surtout que sa philosophie néocritique se rattache au criticisme kantien. Qu'est-ce que le criticisme ?

Le concept de criticisme dérive de la notion de critique qui procède étymologiquement du terme grecque *kritikè*, signifiant (l'art de) discerner, juger. Il fait également référence au domaine juridique, où le juge fait usage de son discernement pour trancher des litiges opposant des parties. Aussi le juge peut-il, lors d'une enquête juridique, instruire un procès, c'est-à-dire soumettre au crible d'un examen, sans complaisance, tous les éléments à charge et à décharge qui permettent d'établir et de fixer la responsabilité de chacun. Dans ce sens, la procédure juridique articule le double usage sémantique de la notion de « critique », c'est-à-dire à la fois celui de discernement et d'examen. Autrement dit, l'enquête judiciaire soumet à un examen les prétentions des différentes parties en vue de trancher le différend, en discernant les prétentions conformes au droit, à la raison, et celles qui ne le sont pas, et donc sont illégitimes. Or, une telle tâche s'accorde parfaitement avec la fonction que Kant donne à la pensée philosophique qu'il définit comme « tribunal » critique. Sur ce point, la confrontation des textes kantien fait apparaître d'incontestables convergences avec l'œuvre néocritique de Renouvier qui entreprend d'ailleurs, dès 1854, le problème critique (de la connaissance) dans le sillage du kantisme.

« Kant situe le criticisme par rapport au dogmatisme et au scepticisme. Dans le conflit des assertions métaphysiques, l'objection dogmatique arme un savoir contre un autre savoir et transforme la métaphysique en un champ de bataille. L'objection sceptique met simplement en présence thèse et antithèse et observe le combat pour conclure à l'impossibilité de philosopher. L'objection critique porte le débat métaphysique devant un "tribunal" de la raison pure. La méthode sceptique, ou procédé sceptique, consiste à utiliser la polémique que le sceptique dirige contre le dogmatisme, pour conduire la raison vers son autocritique »<sup>221</sup>.

---

221 Laurent Fedi, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, Paris, L'Harmattan, p.15 : <http://livre.prologuenumerique.ca/telechargement/extrait.cfm?ISBN=9782296378933&type=pdf>



Tel est le rôle de l'activité critique : elle « met non seulement en avant la capacité de la raison à passer au fil de la critique les connaissances (...) de l'esprit humain, mais aussi le fait que la critique sonde la raison elle-même et l'interroge sur sa condition de possibilité »<sup>222</sup>. Le criticisme s'apparente ici à une philosophie critique ou « tribunal de la raison », où cette dernière, en s'examinant elle-même, questionne avec attention la validité de son pouvoir de connaître ainsi que ses limites, notamment en déterminant le cadre légitime de son investigation, de celui dans lequel l'usage de la raison serait dépourvu de fondement, autrement dit, non conforme à la législation de son droit usage :

« Kant conçoit son entreprise comme une critique de la raison pure, visant à déterminer la légitimité des prétentions de celle-ci tant dans le domaine théorique que dans le domaine pratique. La critique est conçue comme un tribunal où la raison est à la fois juge et partie : elle est l'activité de la raison accédant à la conscience de soi et s'assignant à elle-même ses limites. Il convient de distinguer les bornes imposées à la raison par une instance extérieure et relevant d'une censure, et les limites qui ouvrent à la raison l'horizon de son pouvoir légitime.

La critique comprend la métaphysique comme un champ de bataille, où s'affrontent dogmatiques et sceptiques. En prétendant à une connaissance du suprasensible par purs concepts, le rationalisme dogmatique transgresse les limites de l'expérience et rend ainsi possible l'empirisme sceptique, quand la raison découvre la vanité de ses prétentions dogmatiques. La structure de ce champ de bataille est donc un cercle vicieux où dogmatisme et scepticisme ne cessent de renaître et de s'affronter, chacun des partis renaissant des cendres de son adversaire. La critique n'est pas ici une critique des livres et des systèmes, mais la décision ou le jugement de la raison sur elle-même et la légitimité de son pouvoir... La critique est projet de paix perpétuelle en philosophie qui met fin au conflit en évaluant le pouvoir de la raison, en décidant de la légitimité de son usage et en lui interdisant de s'aventurer au-delà du champ de l'expérience possible, tout en fondant la possibilité d'une connaissance a priori et en réfutant l'empirisme »<sup>223</sup>.

En effet, l'entreprise critique de Kant est un juste milieu, entre deux positions philosophiques – l'empirisme et le rationalisme – qui se sont souvent affrontées, dans l'empire des idées, en transformant ainsi la philosophie en un « champ de bataille ». Promoteur de paix, le philosophe allemand élabore une position médiane qui pourrait mettre un terme à cette querelle entre les partisans de l'empirisme et ceux du rationalisme :

« Ce que Kant propose dans sa *Critique de la raison pure* est une sorte de compromis entre les deux : le contenu (ou la matière) de toute connaissance ne peut émaner que du monde empirique (objet), mais la forme de la pensée est déterminée par des catégories innées. Sans l'empirie, nos concepts sont inutiles, mais sans concepts qui l'ordonnent, cette pure empirie reste une ébauche de pensée »<sup>224</sup>.

L'acte de connaissance allie à la fois les intuitions sensibles et les concepts de l'entendement. Pour Kant : les concepts sans intuitions n'ont pas de contenu et donc sont vides, et les intuitions – ou le divers sensible – sans concepts ne peuvent être déterminées ; elles sont aveugles sans un éclairage des catégories (de l'entendement) qui les ordonnent.

---

222 Felix Heidenreich et Gary Schaal, *Introduction à la philosophie*, trad par Claire Saillour, Paris, 2012, p.108

223 Jean-Marie Vaysse, *Dictionnaire de Kant*, Paris, Ellipses 2007, p46

224 Felix Heidenreich et Gary Schaal, *Introduction à la philosophie*, p.108

« Les conséquences que tire Kant de cette conclusion sont très importantes : si nos intuitions sont toujours préalablement encadrées, ordonnées, par des catégories innées, alors il n'existe pas de faits « purs » ; nous ne connaissons jamais les choses « en soi ». »<sup>225</sup> En effet, la délimitation des conditions de l'exercice légitime de la faculté de connaître consiste à montrer que notre connaissance, en tant qu'elle ne concerne que les objets appréhendés et structurés par les formes « *a priori* », ne peut dépasser les limites qui lui sont imposées et atteindre l'absolu, les noumènes. Les intuitions *a priori* que sont l'espace et le temps imposent une nette limitation à notre connaissance humaine, puisque celle-ci ne concerne que des phénomènes. En revanche, nous ne pouvons connaître les noumènes, c'est-à-dire les choses telles qu'elles sont, indépendamment de la manière dont notre sensibilité, structurée par le cadre spatio-temporel, les appréhende et les ordonne : étant seulement pensable, la chose en soi n'est nullement connaissable.

« Le noumène est le concept vide que nous formons de la chose en soi comme réalité intelligible. Il est donc le concept de ce que nous connaîtrions, si nous possédions une intuition intellectuelle, aucune intuition ne lui correspondant de fait.

Le noumène signifie donc simplement que la chose en soi inconnaissable peut cependant être pensée par l'entendement. Il s'agit d'abord d'un concept problématique, au sens où, même s'il ne contient aucune contradiction, il ne peut livrer aucune connaissance objective. Il s'agit ensuite d'un concept négatif, au sens où il concerne quelque chose qui n'est pas objet d'une intuition sensible, même si sa positivité consiste à admettre la possibilité d'une intuition intellectuelle impossible pour nous. Il s'agit enfin d'un concept limitatif, au sens où il vise à restreindre les prétentions de la sensibilité et requiert une autolimitation de l'entendement dans les limites du schématisme.

« (...) Le noumène est la chose en soi telle qu'elle est pensée par l'entendement. Le fait de ne pouvoir connaître la chose en soi n'interdit donc pas de la penser, d'en produire une » représentation intellectuelle comme pensée d'un objet intelligible en général. »<sup>226</sup>

En limitant le champ légitime de la raison, - qui se confond ici à celui des catégories pures de l'entendement -uniquement aux phénomènes, Kant assigne à son entreprise critique un rôle négatif, car il s'agit de dénoncer comme illégitime, non conforme à la législation du droit usage de la raison, toute entreprise qui voudrait affranchir les catégories du champs phénoménal et définir ainsi la chose en soi : « le rôle de la critique, explique Kant, est négatif, il consiste à réprimer l'extravagance de la raison au-delà des bornes de l'expérience possible »<sup>227</sup>. Le criticisme est, en quelque sorte, une réponse négative contre la métaphysique théorique. Autrement dit, pour l'auteur allemand, la métaphysique au plan théorique est impossible, car elle ne répond pas aux conditions de toute connaissance objective. L'utilité de la critique chez Kant « est donc d'abord négative, visant à clarifier et non à étendre le pouvoir de la raison »<sup>228</sup>. En s'inscrivant dans cette logique kantienne,

---

225 Felix Heidenreich et Gary Schaal, p.108

226 Jean-Marie Vaysse , *Dictionnaire de Kant*, pp131-132

227 Laurent Fedi, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, p.15

228 Jean-Marie Vaysse , *Dictionnaire de Kant*, p.46

Renouvier va également définir « son criticisme comme un pouvoir de négation »<sup>229</sup>, qui entend montrer les limites, la fausseté de nos propositions :

« Il est la science jusque dans ses négations, essentiellement dans ses négations, attendu que c'est faire de la science et de la plus nécessaire, si ce n'est toujours de la plus souhaitable (mais on a ce qu'on peut), que de montrer que telles thèses ou démonstrations sont fausses, et qu'il en faut chercher d'autres. Il est la méthode en ce qu'avant de procéder à la connaissance de ces vérités transcendantes à la détermination desquelles s'est épuisée la métaphysique, il procède à l'étude de l'instrument de la connaissance »<sup>230</sup>.

Si le criticisme, sur le plan théorique, à un « rôle » négatif (puisqu'il conclut à l'impossibilité de la métaphysique, d'une connaissance des idées nouménales), il n'en reste pas moins que dans le cadre des investigations pratiques, Kant confère à cette philosophie un rôle positif, puisqu'il admet sur le plan pratique une possibilité de la métaphysique. « En effet, les idées de la raison que sont la liberté, l'âme immortelle et Dieu, à défaut d'être connaissables et d'une quelconque utilité au plan scientifique, sont destinés à remplir un rôle décisif au plan de l'action humaine »<sup>231</sup>. Loin donc de rejeter les objets inconnaissables de la raison pure théorique, Kant leur attribue, dans une perspective morale, une nouvelle fonction : ils sont requis à titre de postulats de la Raison pratique.

« La critique a une utilité positive, au plan pratique ; dans son usage pratique, la raison s'étend inévitablement au-delà des limites de l'expérience ; l'inconditionné, frappé de stérilité dans le domaine de la raison théorique, retrouve ses droits avec la décision morale qui surgit de l'intériorité absolue du sujet. Renouvier, pour sa part, étend le rôle de la critique aux inductions morales »<sup>232</sup>.

L'auteur français ne limite pas le rôle de la critique à la raison démonstrative. Car « la critique ne s'arrête pas où s'arrête la raison démonstrative. Les probabilités commencent quand finissent les preuves. Les inconnus de l'ordre du monde appartiennent à la spéculation conjecturale, en tout comme en chronologie et en histoire »<sup>233</sup>. Bien que n'étant pas fondées sur des preuves certaines, « les hypothèses ou probabilités que la philosophie, à la différence de la science, doit s'efforcer de formuler, s'appuient sur des analogies et inductions tirées de l'expérience et des données de la représentation, seuls matériaux dont nous disposons »<sup>234</sup>. Cette position sera défendue par le néocriticisme de Renouvier.

On le sait, l'idée même de nommer sa pensée, en référence au criticisme de l'auteur allemand, inscrit Renouvier dans une approche kantienne. Celle-ci passe, en effet, par une reconnaissance du mérite du philosophe allemand, qui introduit dans sa doctrine, l'idée

---

229 Laurent Fedi, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, p.15

230 Laurent Fedi, p.15

231 Christophe Bouriau, *Kant*, Paris, 2003, p.77

232 Laurent Fedi, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, pp.15-16

233 Charles Renouvier, *Essais de critique générale. Premier Essai. Traité de logique générale et de logique formelle*, premier tome, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Armand Colin, 1912, XIV. <https://gallica.bnf.fr>

234 Laurent Fedi, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, p.16

même de critique et inaugure ainsi une nouvelle ère de la pensée, en soumettant à la raison ses propres prétentions. « L'innovation fondamentale de la *Critique de la raison pure* consiste à expliquer la connaissance, non par l'action des choses sur notre entendement, comme on l'avait fait jusqu'alors, mais par les lois *a priori* de l'esprit, modelant à leur images les données ou intuitions sensibles »<sup>235</sup>. Tout en accordant au penseur de Königsberg un tel mérite, Renouvier n'hésite pas, par ailleurs, à prendre du recul, et à poser les bases d'une réforme de la pensée du philosophe allemand. Cette révision s'explique, chez l'auteur français, en raison des apriorismes métaphysiques du criticisme kantien qui s'est égaré dans sa trajectoire. Selon Renouvier, le criticisme de Kant postule un déterminisme causal au principe de la connaissance et un monde nouménal au fondement de la morale. Comme Renouvier l'explique dans sa *Philosophie analytique de l'Histoire* (1897) : « déterminisme, substantialisme, ces deux termes donnent l'explication du criticisme avorté. Ces deux principaux apriorismes de la métaphysique de Kant sont affirmés sans aucun droit, selon sa propre critique de la connaissance, et ils sont de plus contradictoires avec les postulats dont cette critique établit la légitimité »<sup>236</sup>.

Renouvier estime que les entités métaphysiques établies par Kant sont fondamentalement en opposition avec la critique qui les légitime. D'où l'entreprise de réforme de l'auteur français, qui va tenter de surmonter cette contradiction, en opérant *une critique de la critique kantienne*<sup>237</sup>.

Car « ce système hybride qui part de l'idéalisme pour revenir progressivement au réalisme, qui, après avoir refusé à la métaphysique tout droit de cité dans le monde du savoir, s'empresse d'offrir à cette proscrire une hospitalité de plus en plus accueillante, ne pouvait satisfaire les continuateurs du criticisme »<sup>238</sup>. Et c'est notamment le cas de Renouvier. Kant aurait dû, selon le philosophe français, évacuer la chose en soi, l'inconditionnel, le noumène et toutes les entités abstraites et métaphysiques, pour ne s'en tenir qu'aux phénomènes. Afin de sortir de ce cercle vicieux qui embrigade la critique kantienne, le néocriticisme, en s'orientant vers des voies nouvelles, évacue le kantisme de ses reliquats substantialistes, au profit d'une brèche au phénoménisme humien. Il s'agit, pour le philosophe français, d'éliminer dans l'œuvre de Kant, ce qui lui semble être de l'ordre de l'illogisme, c'est-à-dire faire disparaître les antinomies internes, pour se rappro-

---

235 Edgar Janssens, *Le néo-criticisme de Charles Renouvier. Théorie de la connaissance et de la certitude*, Paris, Félix Alcan, 1904, p.16 :

<https://archive.org/details/lenocriticisme00jansuoft/page/n6>

236 Charles Renouvier, *Philosophie analytique de l'Histoire : les idées, les religions, les systèmes*, Tome quatre, Paris, Ernest Leroux, 1897, p. 425 : <https://gallica.bnf.fr>

237 Charles Renouvier, *Critique de la doctrine de Kant*, publié par Louis Prat, Paris, Félix Alcan, 1906, p.3 : <https://gallica.bnf.fr>

238 Edgar Janssens, *Le néo-criticisme de Charles Renouvier. Théorie de la connaissance et de la certitude*, p.18

cher, finalement, d'un système beaucoup plus cohérent et conforme aux principes même du criticisme. Et le choix de spécifier sa philosophie comme néocriticisme, plutôt que néo-kantisme, montre le parti pris de Renouvier pour une confrontation, une réforme et non pour une simple continuité du kantisme. Dès la première publication de ses *Essais de critique générale*, l'auteur du néocriticisme formule clairement son intention. Il se donne comme bonne ambition, « de poursuivre sérieusement en France l'œuvre de la critique, manquée en Allemagne. Pour cela, dit-il, je voudrais m'exprimer plus clairement que ne fit ce grand homme (Kant), au moins quant à la clarté indépendante du fond des idées, la seule dont on dispose »<sup>239</sup>. La clarté du discours ou des idées philosophiques est visiblement quelque chose qui revêt une considération non moindre chez l'auteur français. Cette ambition d'élucidation le rapproche du pragmatisme, notamment dans sa version primitive. Mais, à la différence de cette philosophie américaine, la méthode de Renouvier est celle d'une fidélité « aux principes »<sup>240</sup> néocritiques « une fois posés »<sup>241</sup>. Placés essentiellement dans ses *Essais de critique générale*, ces principes constituent la base de son néocriticisme. Celui-ci forme en effet un ensemble d'ouvrages publiés dans l'espace de quarante-quatre années, c'est-à-dire de 1854 à 1897.

De 1854 à 1864, Renouvier publie son œuvre majeure :

« *Premier Essai : Analyse générale de la connaissance. Bornes de la connaissance. – Plus un appendice sur les principes généraux de la logique et des mathématiques...*  
*Deuxième Essai : L'homme. La raison, la passion, la liberté, la certitude, la probabilité morale...*  
*Troisième Essai : les Principes de la Nature...*  
*Quatrième Essai : Introduction à la philosophie analytique de l'histoire »*<sup>242</sup>.

Après cette œuvre magistrale, il expose, en 1869, sa *Science de la Morale*. Six ans après, en 1875, Renouvier va se lancer dans un travail de réédition des deux premiers *Essais* « enrichis de discussions, de commentaires »<sup>243</sup>. En 1892, ce travail va se poursuivre avec le troisième *Essai*, puis en 1896 avec le quatrième. Un an après la réédition des deux premiers *Essais*, Renouvier en 1876 donnait son *Uchronie* (ou utopie dans l'histoire). En effet, dans cette esquisse, l'auteur français applique à la marche historique son idée néocritique de la liberté.

<sup>239</sup> Charles Renouvier, *Essais de critique générale. Premier Essai. Traité de logique générale et de logique formelle*, premier tome, 2<sup>e</sup> éd., XV : <https://gallica.bnf.fr>

<sup>240</sup> Charles Renouvier, *Essais de critique générale. Premier Essai. Traité de logique générale et de logique formelle*, préface, XV

<sup>241</sup> Charles Renouvier, préface, XV

<sup>242</sup> Charles Renouvier, Préface d'*Essais de critique générale. Premier Essai. Traité de logique générale et de logique formelle*.

<sup>243</sup> Gabriel Séailles, *La philosophie de Charles Renouvier : introduction à l'étude du néo-criticisme*, Paris, Félix Alcan, 1905, p.10 : <https://gallica.bnf.fr>

« Le principe de l'*Uchronie* est applicable à toute sorte de développement, y compris scientifique. Dès le moment où l'on admet que l'histoire ne se déroule pas selon un plan tracé d'avance, il est toujours possible d'imaginer ce qui se serait passé si le choix avait été autre, parmi les bifurcations possibles à tel ou tel moment. L'exercice rétrospectif a une grande portée heuristique »<sup>244</sup>.

Neuf ans après son *Uchronie*, en 1885, Renouvier va publier les deux volumes de son *Esquisse*. Ensuite, « de 1872 à 1889, pendant dix-sept années, avec l'aide presque exclusive de son infatigable ami et de son vaillant collaborateur, M. Pillon, il a soutenu le poids de la *Critique Philosophique* »<sup>245</sup>.

C'est en effet dans cette revue que Renouvier expose son néocriticisme et a « cherché à faire la preuve de la valeur des principes de cette pensée néocritique, notamment en les présentant sous des formes multiples, en déduisant toutes leurs conséquences, en montrant leur application féconde aux faits mêmes de la politique, et de la vie contemporaines »<sup>246</sup>. À ce titre, la revue de Renouvier joue un rôle essentiel :

« *La Critique philosophique*, disait-il lui-même en l'annonçant au public, est l'organe d'une grande doctrine, née de l'esprit du XVIII<sup>e</sup> siècle et de la Révolution française, dont les principes ont été posés par Kant, et qui se présente aujourd'hui purgée des contradictions et des erreurs qui l'obscurcissaient à l'origine et qui avaient nui à ses progrès, renouvelée par une nouvelle analyse des lois de la pensée et des moyens de la connaissance, qui lui a donné ce qu'elle n'avait pas reçu de Kant, un caractère vraiment positif et une complète et harmonie unité systématique »<sup>247</sup>.

Renouvier s'inscrit, à la suite de Kant, dans la lignée des penseurs qui cherchaient à refonder le criticisme, notamment en s'attachant à faire disparaître les contradictions de l'œuvre critique de Kant.

Certes, « Renouvier est assurément un continuateur de l'illustre auteur de la *Critique de la raison pure*, sa place est dans le mouvement post-kantien. Mais il s'écarte du maître en ce qu'il a voulu faire œuvre plus logique et plus conforme aux principes de la doctrine »<sup>248</sup>.

C'est d'ailleurs dans cette logique qu'il va reprendre à son propre compte, dès son premier essai de 1854, le problème des antinomies, la question de l'infini et la théorie des catégories. Au centre d'intérêt de ces questions sur « L'infini, la substance et la liberté »<sup>249</sup>, Renouvier pose les principes du néocriticisme. Et parmi ces derniers se trouvent « le principe de relativité »<sup>250</sup> qui affirme l'idée selon laquelle « notre connaissance est bornée

---

244 Jean-François Bacot, « Renouvier revisité par Marie-Claude Blais », *Le Philosophoire* 2004/1 (n° 22), p. 207 : URL : <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2004-1-page-196.htm>

245 Séailles Gabriel, *La philosophie de Charles Renouvier : introduction à l'étude du néo-criticisme*, p.11

246 Séailles Gabriel, p.11

247 Séailles Gabriel, p.11

248 Edgar Janssens, *Le néo-criticisme de Charles Renouvier. Théorie de la connaissance et de la certitude*, p.21

249 Charles Renouvier, « L'infini, la substance, et la liberté » in *L'Année philosophique*, Germer-Baillière, 1868

250 Charles Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, Paris, Felix Alcan, 1901, p.11 : <https://gallica.bnf.fr>

aux choses telles qu'elles nous apparaissent, telles qu'elles entrent en jeu dans nos représentations, lesquelles se trouvent assujetties aux lois qui règlent *a priori* notre expérience. Ainsi, les choses dont il n'y a pas de représentation ne sont pas, ou sont pour nous comme n'étant pas »<sup>251</sup>. Conformément donc à ce principe néocritique qui n'attribue d'être qu'aux phénomènes, « Renouvier substitue à la recherche des essences, l'étude des phénomènes et des lois »<sup>252</sup>.

Il formule également dans le premier tome de son *Traité de logique générale et de logique formelle*, « le principe du nombre »<sup>253</sup> (ou loi du fini) « suivant lequel un tout donné est toujours nommé »<sup>254</sup>. Cette « loi du nombre, née de méditations sur le calcul infinitésimal qui commencèrent dès le début de ses études mathématiques »<sup>255</sup>, fut l'un des premiers thèmes de la philosophie de Renouvier. En effet, ce thème fait partie des réflexions générales de l'auteur français sur les notions nouménales et particulièrement sur celle de l'infini. Les interrogations renouviériennes sur l'infini constituent un moment décisif de sa conversion au néocriticisme :

« Il avait indiqué dans l'*Esquisse* que sa conversion à sa nouvelle philosophie : celle des *Essais de Critique générale*, avait été due à un mouvement propre de sa réflexion sur l'idée d'infini, et non à l'option faite entre liberté et déterminisme et à l'appel à « une action étrangère, celle de Lequier », même si le libre arbitre constitue bien le fond de sa conviction philosophique. Les deux tendances, déterminisme et infinitiste, n'ont pas cessé de s'accuser, la première avec le progrès des sciences, la seconde, largement refoulée chez les Anciens, sera hardiment reprise par les théologiens, suivis des savants et des philosophes (...).

On sait comment Kant a cru résoudre le problème en mettant en valeur les deux thèses antinomiques, mais refusant de choisir (ce qui est suspendre ici l'application du principe de contradiction !) entre elles, considérant qu'on ne peut poser le monde ni comme un tout infini (on ne peut poser légitimement l'antithèse, selon Renouvier, puisqu'elle viole la loi du nombre !), ni comme un tout fini, pour la raison que le monde n'existe pas en lui-même et qu'il ne peut pas être un tout. Cependant, remarque Renouvier, Kant pense tout de même bien à des phénomènes *réels*, non à de pures apparences, et le dilemme se pose toujours au logicien : le monde pensé comme tel, comme série de phénomènes réels, doit-il être pensé comme une somme, un nombre, ou peut-il « tout en existant actuellement se prolonger sans fin » ? Au fond, pense Renouvier, la thèse du *ni fini ni infini* se rapporte « à la même vue de choses » que « celle du *fini et de l'infini ensemble* ». On croit savoir par quoi sont ces choses qui ne sont pas par soi (les phénomènes) : c'est le noumène. Qu'on le nomme noumène ou absolu ou Un, c'est toujours la même conception qui revit »<sup>256</sup>.

## Les philosophies qui se sont prononcées sur le débat au sujet du déterminisme du monde

251 Laurent Fedi, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, p.11

252 Laurent Fedi, p.11

253 Charles Renouvier, *Essais de critique générale. Premier Essai. Traité de logique générale et de logique formelle*, premier tome, p.30

254 Laurent Fedi, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, p.11

255 Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, p.1576

256 Fernand Turlot, *Le personnalisme critique de Charles Renouvier. Une philosophie française*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2003, pp.71-72

et de l'infini ont fini par développer, à l'image de Kant, une pensée de l'absolu. Or dès son origine la pensée de Renouvier s'oppose à toute philosophie des absolus. C'est tout le sens même de l'entreprise de sa nouvelle critique inaugurée par ses *Essais de critique générale*. On le sait, cette nouvelle critique « débute par une grande méfiance envers les concepts vagues dont la métaphysique ordinaire abuse : l'être, la cause, la substance. Elle entend se débarrasser une fois pour toutes des difficultés traditionnelles incluses dans ces notions »<sup>257</sup>. C'est d'ailleurs en s'inscrivant dans cette logique que ses premières méditations sur le calcul infinitésimal vont se solder, à l'âge de sa maturité intellectuelle, par une réfutation de la thèse d'un infini actuel, dans la mesure où « la donnée réelle d'un infini actuel (en soi contradictoire) est une conséquence de la régression à l'infini des phénomènes »<sup>258</sup>. En effet, lorsque nous sommes « dans le cas de l'infini actuel, la règle violée est le principe de contradiction lui-même « dont la loi du nombre est une application ». »<sup>259</sup>

À ce titre, il faut donc renoncer à l'existence d'une infinie quantité actuelle, car son indétermination se heurte à des antinomies : le monde, tel qu'il nous apparaît, est toujours déterminé dans tous ses éléments, en des données susceptibles d'une quantification et numération. De même qu'aucun objet intelligible de notre pensée ne se soustrait du principe du fini ou de la loi du nombre. Pour Renouvier, « cette loi du nombre est donnée dans la représentation comme sa loi la plus générale, parce que penser consiste essentiellement à établir des rapports entre des termes discrets, c'est-à-dire sous des formes diverses à nombrer »<sup>260</sup>. Si donc toute pensée est nombrée, c'est que rien n'est infini. Et tout « penseur qui à bout de formules arriverait à poser un tout comme formé d'un nombre sans nombre de parties, se heurterait assurément contre ce qu'on s'accorde à regarder comme une contradiction, à savoir une contradiction dans les termes »<sup>261</sup>. Cette critique que Renouvier entame dès son *Premier Essai de critique générale* va se poursuivre, en 1886, avec le second tome de son *Esquisse*. Cette démarche critique n'est pas sans conséquences. En montrant l'illogisme de l'hypothèse d'un infini actuel, le néocriticisme aboutit à une évacuation de cette notion nouménale d'infini et, corrélativement, s'affranchit du dogme métaphysique de la « substance », du noumène et de la nécessité. De même, cette posture intellectuelle permet à Renouvier de résoudre les antinomies de Kant, notamment en nous soumettant au choix des affirmations philosophiques qui

---

257 Gilbert Maire, *William James et le pragmatisme religieux*, p.87

258 Charles Renouvier, *Histoire et Solutions des problèmes métaphysiques*, Paris, Félix Alcan, 1901, p.461 : <https://gallica.bnf.fr>

259 Fernand Turlot, *Le personnalisme critique de Charles Renouvier. Une philosophie française*, p.72

260 Séailles Gabriel, *La philosophie de Charles Renouvier : introduction à l'étude du néo-criticisme*, p.78

261 Charles Renouvier, *Essais de critique générale. Premier Essai. Traité de logique générale et de logique formelle*, p.30



fixent une limitation à la signification du monde et aux objets de la pensée, et par là même, favorise la possibilité de la liberté, puisqu'il nie le déterminisme absolu. Le néocriticisme de Renouvier se veut être un criticisme sans « hypostases » métaphysiques. C'est pourquoi le philosophe français va reformuler la table des catégories de Kant.

Outre le problème de l'infini, Renouvier va s'intéresser également à celui des catégories. En effet, « la tâche essentielle du néocriticisme est la constitution d'une table des catégories (*Premier Essais de Critique générale, Essai sur les éléments principaux de la représentation*). Or cette entreprise doit être mise en rapport avec celle de Kant et de ses préoccupations métaphysiques »<sup>262</sup>. En effet, les catégories de ce dernier sont construites sous fond d'une philosophie substantialiste. Comme l'affirme Renouvier :

« Kant avait dressé une table des catégories, c'est-à-dire de ces relations d'ordre général, mais sans les rapporter à la Relation, forme commune où elles ont leur unité abstraite, et en les supposant, au contraire, rapportées à des substances ou à des causes qui seraient elles-mêmes données indépendamment de toute relation »<sup>263</sup>.

Selon Renouvier, la table des catégories de Kant est construite à partir d'un postulat de métaphysique : « n'ayant reconnu ni le caractère général de la relation, ni son véritable développement logique, « il en emprunte les termes à des notions réalistes » : substance, accident »<sup>264</sup>. Or c'est contre ces notions que Renouvier entend formuler son criticisme et la table des catégories de sa nouvelle pensée. Mais la philosophie de Renouvier n'est pas la seule à entreprendre cette démarque critique.

En Amérique, Charles Sanders Peirce s'inscrit également dans cette même démarche critique, en ouvrant un débat avec les théories philosophiques existantes, notamment celles des doctrines métaphysiques des catégories. Après ses lectures des auteurs grecs (Platon, Aristote) et allemands (Hegel et *Kant*<sup>265</sup>), l'auteur américain parvient à la même conclusion que celle de Renouvier : les théories des catégories de ses devanciers sont entachées de vices. Comme le penseur français, il va proposer, à ce titre, une nouvelle table de catégories qui va le conduire, par la suite, à construire une philosophie pragmatique. Son article « On a new list of catégories » (« Sur une nouvelle liste de catégories ») de 1867 en est l'illustration. Le choix d'un tel projet n'est pas fortuit, car il est fondé et guidé par une préoccupation que l'on retrouve également chez Renouvier : celle de trouver une solution aux problématiques posées par la philosophie, en l'occurrence, celle des questions kan-

---

262 Fernand Turlot, *Le personnalisme critique de Charles Renouvier. Une philosophie française*, p.25

263 Charles Renouvier, *Histoire et solutions des problèmes métaphysiques*, pp.440-441

264 Fernand Turlot, p.23

265 Dès son plus jeune âge, Charles Sanders Peirce s'intéresse à l'œuvre de Kant. En effet, il lisait dès l'âge de treize ans les textes du philosophe allemand : « à l'âge où j'étais encore un nourrisson en philosophie, écrit-il, mon biberon était rempli avec les mamelles de Kant » (Propos - de Peirce - recueillis par Jean-Pierre Cometti, *Qu'est-ce que le pragmatisme ?*, p.56)

tiennes de la *Critique de la raison pure*. Si Renouvier se démarque du philosophe allemand, en présentant un néocriticisme débarrassé des idées nouménales, Peirce, quant à lui, déploie sa critique sur le terrain d'une sémiotique (ou théorie des signes). En effet, c'est à partir de la sémiotique que le fondateur du pragmatisme va ouvrir une critique de la critique de la raison. C'est en cela même que sa « nouvelle liste de catégories » s'inscrit, comme celle de Renouvier, dans une certaine rupture, avec les conceptions philosophiques de ses prédécesseurs, en quête de fondement métaphysique. On comprend ainsi mieux l'importance peircienne d'un travail de reformulation des catégories et donc, de l'intérêt pragmatique de la sémiotique, comme l'illustre sa correspondance de 1904 à une certaine Lady Welby. Un an avant cette correspondance, Renouvier, « quelques heures avant sa mort, le 1er septembre 1903 disait à Louis Prat : « le problème des catégories est le plus ardu qui se puisse présenter à un philosophe. C'est la clé de tout. Je l'ai étudié, pour ainsi dire, toute ma vie ; je ne l'ai pas assez étudié encore ». »<sup>266</sup> Il y a une certaine cohérence dans les propos de l'auteur des *Essais* : « en fait, dans son article de l'*Année philosophique* de 1896 : « Les catégories de la raison et la métaphysique de l'Absolu », Renouvier demeure largement fidèle à l'exposé donné dans le *Premier Essai de Critique générale* (1854) »<sup>267</sup>. Le problème qui dérange Renouvier, dans les théories de catégories de ses devanciers et particulièrement celle de la doctrine de Kant, c'est le fait qu'elles sont construites, à partir d'une métaphysique de l'absolu, contre lequel le néocriticisme de Renouvier, bien avant le pragmatisme américain (de James), s'est donné en grande partie la tâche de combattre. Son ouvrage sur la *Critique de la doctrine de Kant* s'inscrit dans cette optique. En effet, dans cette critique, Renouvier pointe du doigt les défauts des catégories kantiennes :

« La table des catégories de Kant a des défauts bien faits pour la discréditer. Elle porte sur des catégories sans les tenir essentiellement pour des relations, (...) En considérant des catégories, la Substance, par exemple comme autre chose que des rapports d'idées, il a introduit, dans la logique, des questions qui doivent lui demeurer étrangère »<sup>268</sup>.

Il y a dans la théorie kantienne des catégories la présence des notions substantialistes qui gêne l'auteur français. On l'aura noté, si ce dernier se démarque du criticisme kantien, c'est surtout que « la composition de la table kantienne des catégories « repose sur une hypothèse métaphysique interdite au criticisme ». »<sup>269</sup> Ce qui conduit naturellement Renouvier à proposer, comme Peirce, une nouvelle théorie de catégories.

---

266 Fernand Turlot, *Le personnalisme critique de Charles Renouvier. Une philosophie française*, p.21

267 Fernand Turlot, p.21

268 Charles Renouvier, Chapitre XXIII « La déduction et la classification des catégories », *Critique de la doctrine de Kant*, p.273

269 Fernand Turlot, *Le personnalisme critique de Charles Renouvier. Une philosophie française*, p.22

« Si les lois sont originales, aussi le sont les catégories, qui, tout en étant irréductibles les unes aux autres, sont liées par des rapports mutuels et, en cela, forment dans la conscience une unité (...).

Toutes les catégories, quoique différentes, désignent des ordres de relations. Il résulte de là que la relation ne doit pas se classer comme une simple catégorie parmi les autres, ainsi que l'a fait Kant. Elle est la catégorie des catégories »<sup>270</sup>.

L'argumentation ci-dessus dévoile ici la distinction qui existe entre la conception néocritique de l'auteur des *Essais* et celle de Kant :

« La différence de la table actuelle des catégories du criticisme, et de celle que Kant avait construite à l'aide d'un procédé très arbitraire, est d'une grande portée, en ce qu'elle pose comme l'inévitable forme de toute représentation la relation, et exclut d'avance les spéculations possibles dans le sens de la métaphysique absolutiste »<sup>271</sup>.

Contrairement à Kant, le nouveau tableau de catégories de Renouvier attribue à la relation une nouvelle fonction : elle « n'est pas une catégorie parmi d'autres ; elle doit être « la forme commune de toutes les catégories », c'est-à-dire de toutes les lois qui donnent droit à l'existence de l'objet »<sup>272</sup>. Ainsi entendu, l'auteur des *Essais* fait de la relation la première des catégories, celle que toutes les autres impliquent. Comme l'affirme Renouvier : la loi « la plus générale, que toutes les autres supposent, est la Relation elle-même »<sup>273</sup>.

L'auteur français pose cette loi générale de toutes les catégories à partir de son principe de relativité. « D'après ce principe, *la nature de l'esprit est telle, que nulle connaissance ne peut être atteinte et formulée, et par conséquent nulle existence réelle conçue, autrement qu'à l'aide de ses relations, et, en elle-même comme un système de relations* »<sup>274</sup>. Nul phénomène ne peut s'exprimer ou venir à l'existence sans la catégorie de la relation. « Grâce à ce principe, Renouvier espérait chasser du criticisme les contradictions que le concept de l'absolu y avait introduites »<sup>275</sup>. Ainsi le problème d'une reformulation ou constitution d'une table de catégories, tâche essentielle de la philosophie de l'auteur des *Essais*, met en évidence le passage du criticisme (kantien) au néo-criticisme de Renouvier. En expulsant dans sa nouvelle table de catégories toute métaphysique de l'absolu, il pose en effet un contenu concret à la représentation. Celle-ci n'a pas simplement qu'un contenu formel, puisque la connaissance chez l'auteur français est l'œuvre d'un sujet concret, d'une personne qui se représente des phénomènes. La personne ainsi entendue se pose donc comme une condition qui sous-tend

---

270 Charles Renouvier, *Philosophie analytique de l'Histoire : les idées, les religions, les systèmes*, pp.446-447

271 Charles Renouvier, *Philosophie analytique de l'Histoire*, p.447

272 Fernand Turlot, p.25

273 Renouvier, Charles. *Le personnalisme ; suivi d'une Etude sur la perception externe et sur la force*, Paris, Félix Alcan, p.1903, préface, VI. <https://gallica.bnf.fr>

274 Charles Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, p.11

275 Edgar Janssens, « Charles Renouvier », in *Revue néo-scholastique*, 10<sup>e</sup> année, N°40, 1903, p.391 : [https://www.persee.fr/doc/phlou\\_0776-5541\\_1903\\_num\\_10\\_40\\_1813](https://www.persee.fr/doc/phlou_0776-5541_1903_num_10_40_1813)

toutes les autres catégories.

La relation, « cette première des catégories, considérée, non plus abstraitement, mais dans un vivant théâtre de représentations, est la loi de conscience, ou de personnalité, qui embrasse à la fois, comme ses instruments de connaissance et ses formes, le Temps et l'Espace, la Qualité, la Quantité, la Causalité la Finalité »<sup>276</sup>. Il y a chez Renouvier une intimité entre le domaine théorique (ou abstrait) et celui du pratique (ou concret) :

« Le cercle des catégories, constitué par la Relation, dans l'ordre universel abstrait, s'ouvre et se ferme pareillement, dans l'enceinte individuelle, qui est aussi la plus enveloppante à sa manière : la conscience, où tous les rapports possibles se trouvent définis et coordonnés. C'est donc sous l'aspect de la personnalité que nous devons rationnellement nous représenter la synthèse totale des phénomènes et définir le monde réel, le monde vivant. L'Inconditionné, la Substance, les Noumènes sont des abstractions, de pures fictions intellectuelles »<sup>277</sup>.

L'analyse à laquelle nous nous sommes livrés présente la nouvelle critique de Renouvier comme une pensée qui vise à reformer le criticisme kantien. En effet, si l'auteur français revisite la pensée critique de l'auteur allemand, c'est qu'il pense que dans cette philosophie critique subsiste une métaphysique de l'absolu. Et la doctrine des catégories de Kant en est l'illustration. Or, selon Renouvier, les principes même du criticisme interdisent tout postulat métaphysique. D'où le projet renouviérien de la constitution d'une nouvelle table des catégories. À travers ce projet, c'est « le passage du criticisme au néocriticisme, au criticisme « vrai », qui se trouve ici mis en lumière »<sup>278</sup>. En analysant la nouvelle composition des catégories chez Renouvier, nous avons fait ressortir la spécificité de la pensée néocritique sur celle de Kant : en admettant aucune notion nouménale de substance, le néocriticisme fait de la personnalité une catégorie au sommet des autres, la synthèse par laquelle nous pouvons connaître et nous représenter le monde réel. Ainsi entendue, la philosophie de l'auteur des *Essais* met l'accent sur la notion de personne « concrète », l'individu moral. Comme l'affirme Renouvier :

« Le personnalisme est le vrai nom qui convient à la doctrine désignée jusqu'ici sous le titre de néocriticisme. Ce titre était tiré, non sans raison, des caractères par lesquels cette philosophie se rattachait au criticisme Kantien, et ces caractères, c'était, pour le dire en deux mots, l'adoption de la méthode des concepts, et la substitution du principe de la croyance rationnelle au faux critère de l'évidence en ce qui touche la recherche de ces connaissances inaccessibles à l'expérience dont se composent tout ce qu'on appelle métaphysique et les thèses de la psychologie transcendante. Toutefois il y avait, sur chacun de ces points, une différence profonde, et sur laquelle on n'a jamais assez appuyé, entre le néocriticisme et le criticisme de Kant. Le système des concepts *a priori*, régulateurs de l'expérience, ne s'éloigne pas seulement par les définitions et par la classification des catégories, dans le néocriticisme, des formes de la sensibilité et de la table des catégories, telle que la présentent l'*esthétique et l'analytique transcendantales* Kantienne ; il s'y oppose radicalement en se fondant sur le principe de relativité, en répudiant le réalisme de la substance, en ramenant toutes les catégories à la

---

276 Renouvier, Charles. *Le personnalisme ; suivi d'une Etude sur la perception externe et sur la force*, préface, IV -V

277 Renouvier, Charles. *Le personnalisme*, VI-VII

278 Fernand Turlot, *Le personnalisme critique de Charles Renouvier. Une philosophie française*, p.21

relation, forme fondamentale de la pensée, et égale en extension à toute pensée possible »<sup>279</sup>.

Le criticisme de Renouvier entend fonder une philosophie sans « idole » métaphysique : le principe de relativité ne donne aucun droit d'existence aux idées en soi. Car, selon ce principe, toute connaissance, toute existence ne se conçoit que par des relations. On l'a souligné, la relation est la forme commune, la loi générale, par laquelle tout objet, tout phénomène vient à l'existence. Il y a ici un lien entre l'ordre théorique et le domaine pratique. Considérée par Renouvier comme la première catégorie, la relation n'a pas simplement qu'un contenu abstrait, puisqu'elle s'ouvre à la personne concrète. Cette intimité entre le théorique et le pratique se construit dans une rupture avec les notions nouménales ou des entités métaphysiques. « En d'autres termes, le néocriticisme, c'est le criticisme même, mais qui entend "demeurer fidèle à lui-même" ; c'est un criticisme cohérent, un criticisme conséquent »<sup>280</sup>. Car il n'entend pas légitimer, dans un second temps, les idées nouménales qu'il a préalablement rejetées. Bien au contraire, Renouvier les exclut définitivement de sa philosophie néocritique :

« Il entreprend de déstabiliser la métaphysique, (...) en réfutant ses illusions ou "idoles" (l'Absolu, la Substance, l'Infini, l'Un pur, l'Être pur), et réforme le système kantien, dans lequel il perçoit une survivance du substantialisme des philosophies précritiques. L'affirmation de la liberté marque la transition de la raison théorique à la raison pratique. À la suite de son ami Jules Lequier, Renouvier soutient que la liberté est le fondement de la certitude. La portée de l'évidence est limitée à la perception des phénomènes actuels. La certitude repose sur la croyance, et la croyance, sur la liberté. Nos affirmations sont gouvernées, au fond, par des actes libres »<sup>281</sup>.

Le postulat néocritique de la liberté est à la base des autres postulats, puisqu'il est la croyance première, celle sur laquelle la connaissance repose. Et sur ce point crucial, le criticisme de Charles Renouvier se démarque fondamentalement de celui de Kant à qui il va adresser quatre griefs :

« 1) D'abord, remarque Renouvier, Kant n'a pas étudié elle-même cette foi ou croyance. Le *Deuxième Essai*, ou *Traité de psychologie rationnelle* s'y attachera »<sup>282</sup>.

2) De même, l'auteur des *Essais* reproche au penseur allemand de séparer « comme à la hache, les deux domaines du savoir et de la croyance, alors qu'il fallait faire une place à la croyance dans le savoir, et à son fondement même, comme l'a montré Lequier »<sup>283</sup>. À chaque fois que nous formulons un jugement, nous posons une décision libre de la volonté. La liberté est donc présente dans toutes nos affirmations :

---

279 Renouvier, Charles. *Le personalisme ; suivi d'une Etude sur la perception externe et sur la force*, préface, IV-V

280 Verneaux, *Renouvier disciple et critique de Kant- L'idéalisme de Renouvier*, Paris : Vrin, 1945, p.49

281 Laurent Fedi, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, p.11

282 Fernand Turlot, *Le personalisme critique de Charles Renouvier. Une philosophie française*, p.43

283 Fernand Turlot, p.43

« Il n'y a pas de domaine autonome réservé à la raison pure. Partout il y a croyance. Nulle part, inversement, il ne faut abolir le savoir. Kant a coupé l'homme en deux ; la philosophie de la personne l'interdit »<sup>284</sup>.

3) Par ailleurs, cet homme que Kant nous propose « est conçu par lui comme un sujet impersonnel (...) alors que la personne libre qui dirige et choisit est une individualité particulière, un individu concret »<sup>285</sup>. Selon Renouvier, la personne libre n'est pas un sujet abstrait : c'est un individu réel. Et son œuvre est toujours une entreprise personnelle. « Kant ne voit pas que son entreprise elle-même est l'œuvre de sa personne, de lui Emmanuel Kant. Il pêche par impersonnalisme »<sup>286</sup>. Toutefois, il est vrai qu'il y a, chez l'auteur allemand, une philosophie de la liberté :

« Kant croit en la liberté et c'est fondamental. Il n'est pas dans la situation des dogmatiques comme Spinoza pour lesquels il y a « une suite de vérités pures et nécessaires identifiées avec la suite de leurs idées propres, telles qu'ils les ont produites ». »<sup>287</sup>

4) Certes, Renouvier admet comme fondamental la croyance kantienne en la liberté. Néanmoins, il désapprouve le fait que le penseur allemand fonde cette liberté « sur l'existence du nouménal »<sup>288</sup>. Le néocriticisme que l'auteur français entend concevoir est une philosophie qui ne conçoit d'existence qu'aux phénomènes et, par conséquent, « rejette comme inadmissible derrière l'existence de ce qui apparaît, celle d'une chose qui ne paraît point »<sup>289</sup>. Si Renouvier récuse la chose en soi, c'est surtout qu'il considère que l'idée d'une telle chose se heurte à des paradoxes logiques.

« D'ailleurs, reléguer la liberté dans le nouménal, c'est non seulement l'anéantir, mais c'est, en la chassant de ce monde - « la liberté kantienne de ce monde » -, faire perdre au troisième postulat son caractère moral. Dira-t-on que sur le plan phénoménal règne le plus strict déterminisme ? Mais le nécessitarisme n'est lui-même qu'une idée, à laquelle je puis croire ou ne pas croire : Lequier nous l'a appris. Le problème de la science dépend de celui de la certitude, le problème de la certitude dépend de celui de la liberté »<sup>290</sup>.

L'analyse ci-dessus permet de cerner la nature du néocriticisme de Renouvier et de mettre en évidence la thèse de la liberté comme le postulat de base de la philosophie néocritique de l'auteur français. Par ailleurs, elle nous livre les raisons pour lesquelles Renouvier procède à des corrections du criticisme kantien, c'est-à-dire à une évacuation « de

---

284 Fernand Turlot, p.43

285 Fernand Turlot, p.43

286 Fernand Turlot, p.43

287 Fernand Turlot, p.43

288 Fernand Turlot, p.43

289 Fernand Turlot, p.43

290 Fernand Turlot, p.43

la métaphysique de noumène, et du déterminisme de l'ordre temporel »<sup>291</sup>.

En effet, Renouvier reproche à Kant de faire de multiples concessions à « la métaphysique de l'absolu »<sup>292</sup>, d'admettre quelque chose d'inconnaissable comme la chose en soi et de reléguer la liberté dans le domaine nouménal. C'est dire donc que la philosophie néocritique est hostile aux dogmes métaphysiques de la substance, de la chose en soi, des absolus sous toutes ses formes. Mais l'aversion de Renouvier ne se limite pas à l'encontre des dogmes de la philosophie traditionnelle, puisqu'elle touche également des philosophies de son époque, en l'occurrence le positivisme comtien. La pensée du philosophe français est hostile à la métaphysique, tout autant qu'au positivisme :

« Le grief fait à Comte est en somme le grief criticisme : Comte n'a pas cherché les conditions de la connaissance et de la croyance. « La méprise des positivistes, (c'est) quand ils veulent tirer une philosophie de l'ensemble des sciences, lesquelles n'explorent pas critiquement leurs notions ». Comte est un « persuadé » : il a son système, il essaie d'y faire entrer les faits comme il peut. Il méprise la métaphysique, mais sans donner les raisons du parti qu'il prend lui-même sur des questions agitées par les métaphysiciens. Installé dans la certitude, il professe des principes sans les justifier. Il ne se rend pas compte enfin que la réduction de la pensée humaine au savoir positif n'est pas de l'ordre de la science, mais de celui de la croyance »<sup>293</sup>.

Mais la critique de Renouvier n'est pas uniquement réservée au positivisme comtien, puisqu'elle vise également d'autres pensées de son époque. Après la pensée positiviste, le philosophe néocritique va analyser, par la suite, deux autres philosophies :

« Le matérialisme et le spiritualisme, en l'occurrence, l'éclectisme. – À l'égard des matérialistes, il reprend d'abord à peu près les mêmes critiques que pour les positivistes. Ils se flattent, eux aussi, d'être des anti-métaphysiciens, mais, en fait, ils font le plus grand usage des notions métaphysiques, et en premier lieu, de celle de matière, et, eux aussi, ils ne les « critiques » pas (...). Mais Renouvier est tout aussi sévère pour l'école de Cousin : « les spiritualistes sont aussi faibles en fait de critique, et plus faibles en connaissances scientifiques ». Certes, ils ont l'avantage de mieux connaître l'histoire de la philosophie. Mais c'est en vain. Car, au lieu d'en être éclairés, ils demeurent, par crainte du scepticisme, attachés à leurs positions et, en fait, à l'autorité. De plus, ils n'ont pas de méthode. « La méthode qu'on a, c'est de n'en pas avoir. » L'éclectisme est un recul sur l'Idéologie »<sup>294</sup>.

Ainsi il ressort de ce qui précède, que le néocriticisme est une philosophie opposée à la fois aux dogmes de la métaphysique, au positivisme comtien, mais également au « spiritualisme » issue de l'éclectisme cousinien. Les traits essentiels de cette opposition feront l'objet du point qui va suivre.

---

291 Charles Renouvier, « Chapitre III. Le criticisme français. Critique des postulats », *Philosophie analytique de l'histoire. Les idées, les religions, les systèmes*, p453

292 Edgar Janssens, *Le Néo-criticisme de Charles Renouvier. Théorie de la connaissance et de la certitude*, p.22

293 Fernand Turlot, *Le personalisme critique de Charles Renouvier. Une philosophie française*, pp.40-41

294 Fernand Turlot, p.41

## B- Une philosophie contre le positivisme comtien et l'éclectisme

Si Renouvier entreprend de chercher les fondements de sa philosophie « dans une critique sérieuse de la connaissance »<sup>295</sup>, il reste que cette pensée qu'il développe dans ses *Essais de critique générale* se constitue à la même période que le positivisme comtien et l'éclectisme. Nous l'avons souligné au point précédent, la formation de la philosophie de l'auteur des *Essais* a un lien avec le criticisme kantien. Comme l'affirme Renouvier :

« Cette philosophie dût se rattacher d'abord, pour des raisons de méthode, à l'œuvre de Kant, qui avait inauguré en Allemagne, la critique de la métaphysique et de la psychologie, mais dont les intentions de réforme du savoir s'étaient presque aussitôt tournées à contresens par l'erreur de ses disciples, et par la sienne propre. De là vint le nom de néocriticisme donné à la doctrine qui ne devait cependant avoir dans la critique proprement dite que son point de départ (comme autrefois la réforme cartésienne de la méthode), et ses raisons de nier les principes avoués ou supposés par les opinions philosophiques en lutte sur le terrain dogmatique »<sup>296</sup>.

Ainsi entendu, le néocriticisme va donc s'opposer au positivisme comtien. Et Renouvier fournit les points sur lesquels s'appuie sa critique de la philosophie positive :

« Le positivisme... était une science instruite de ses limites, qui prétendait devenir une philosophie sans sortir des constatations de l'ordre positif, à l'aide d'une construction rationnelle exécutée en dehors de toute critique de la connaissance. Il s'estimait quitte envers la métaphysique, et même envers les questions de méthode, par un simple refus d'attention ; il niait moralement les sujets dont il ne prétendait que rejeter l'examen ; il résolvait inconsciemment dans le sens de l'empirisme des problèmes philosophiques qu'il ne sentait pas la nécessité d'étudier. Cette disposition mentale, car il y a de l'abus à appeler le positivisme une philosophie, a remplacé en grande partie, dans les milieux scientifiques, l'ancien matérialisme qui était plus déclaré dans ses affirmations négatives et mettait plus résolument en avant l'idée de la matière comme cause universelle, agent producteur de la pensée. Mais des deux côtés on envisage exclusivement les fonctions physiques comme objet de recherches fondées. À bien aller au fond, dans le positivisme, c'est toujours le matérialisme que l'on trouve, et cela seul peut expliquer sa négation de la psychologie et son indifférence pour la critique de l'esprit »<sup>297</sup>.

Le premier grief que l'on peut relever contre le positivisme est le manque de critique ou d'examen des notions qu'il prétend réfuter. Il ne suffit pas en effet de nier la métaphysique pour ne pas « donner les raisons, les dernières et les plus profondes raisons des partis que l'on prend sur les questions agitées par les métaphysiciens, quand il est incontestable que l'on prend parti »<sup>298</sup>. Or le fondateur de « la philosophie positive »<sup>299</sup> conteste la métaphysique, sans pour autant réellement la discuter ou examiner les notions de cette dernière. Par son refus d'examiner les thèses transcendantes qu'elle rejetait, l'œuvre d'Auguste Comte « avait tout le caractère d'une négation dogmatique »<sup>300</sup>. Quelles sont les raisons d'un tel refus ?

---

295 Charles Renouvier, *Histoire et Solutions des problèmes métaphysiques*, p.436

296 Charles Renouvier, p.436

297 Charles Renouvier, *Philosophie analytique de l'Histoire : les idées, les religions, les systèmes*, p.464

298 Charles Renouvier, *Critique Philosophique*, Paris : Bureau de la Critique philosophique, 1878, p.50

299 Charles Renouvier, *Philosophie analytique de l'Histoire : les idées, les religions, les systèmes*, p.663

300 Charles Renouvier, p.663



En général le rejet ou « l'abandon de la recherche ne se justifie que par la démonstration de la non existence de l'objet, ou par son manque total d'intérêt. L'esprit positiviste s'aveugle sur l'obligation de cette critique, et ne se donne ainsi aucun fondement sérieux »<sup>301</sup>.

Mais le néocriticisme de Charles Renouvier s'accorde, toutefois, avec Auguste Comte sur un point :

« Je veux déclarer ici que j'accepte une formule fondamentale de l'école positiviste : la réduction de la connaissance aux lois des phénomènes. Ce principe, dont je dois faire un constant usage, la plus grande partie de ce premier essai est consacrée à l'établir par l'analyse de la connaissance elle-même ; et je le crois conforme à la méthode de Kant, quoique ce philosophe, gêné par la tradition métaphysique, ne l'ait pas assez nettement dégagé et suivi »<sup>302</sup>.

Le texte ci-dessus nous informe de l'existence d'une position commune entre le positivisme et la pensée que Renouvier développe dans ses *Essais*. L'auteur français va retrouver dans le positivisme comtien, une attitude de penser qui va être essentielle dans son néocriticisme : c'est la limitation de la connaissance aux phénomènes. On retrouve également cette position dans le criticisme de Kant, quoique ce dernier selon Renouvier n'ait pas été fidèle à ce principe. Mais le philosophe allemand n'est pas le seul à s'être détourné de ce principe de limitation de la connaissance : le positivisme l'a également dévoyé, ou du moins a commis des erreurs dans l'application de ce principe. Si d'ailleurs Renouvier s'oppose à cette « école » positiviste « dont, dit-il, j'apprécie certaines tendances, c'est que (...) les notions premières de phénomène et de loi n'y sont pas l'objet d'une analyse exacte ; c'est qu'elle professe, à l'égard des possibilités laissées à la croyance libre, une négation dogmatique à outrance que je ne crois pas justifiée »<sup>303</sup>.

En effet, Renouvier constate d'abord que Auguste Comte a formulé son principe relativiste (ou de réduction de la connaissance aux lois phénoménales) en empruntant le chemin de la philosophie des sciences et donc une voie différente de celui de Hume et du criticisme kantien. En choisissant cette voie, Comte n'a pu, selon Renouvier, qu'affirmer le principe de relativité que de façon arbitraire, « dogmatiquement sans le justifier, car une philosophie des sciences réclame pour fondement une philosophie de l'esprit et des méthodes, et Auguste Comte n'a rien mis de pareil dans sa *Philosophie positive* »<sup>304</sup>.

Mais les objections de Renouvier contre le positivisme ne se limitent pas à cette critique :

---

301 Charles Renouvier, *Philosophie analytique de l'Histoire : les idées, les religions, les systèmes*, p.663

302 Charles Renouvier, *Essais de critique générale. Premier Essai. Traité de logique générale et de logique formelle*, XVI

303 Charles Renouvier, XVI

304 Charles Renouvier, p.73

« L'esprit positiviste cherche à « écarter toutes les affirmations qui échappent au contrôle des méthodes scientifiques ». Elle vise à construire « la Science » qui reposerait « sur les données des sciences particulières. » Comte, qui « veut remplacer la philosophie par la Science, synthèse des sciences particulières ; mais la synthèse des sciences est-elle une science ? Non, car les sciences ne peuvent justifier leurs principes. C'est donc une philosophie. Est-ce alors une philosophie solidement constituée ? » Non plus, parce que « Comte refuse de la justifier sous prétexte que toute philosophie est vaine. La Science se réduit donc littéralement à rien ; et comme les sciences ne peuvent résoudre par leurs propres moyens le problème général de la connaissance, la critique apparaît nécessaire. Le positivisme évanoui cède la place au criticisme » ou pour mieux dire, le positivisme réfuté montre la nécessité de la critique »<sup>305</sup>.

Pour Renouvier, le but du positivisme est d'éliminer toutes les propositions qui ne répondent pas aux exigences des méthodes scientifiques, ou du moins, celles pour lesquelles ces méthodes n'ont aucun contrôle. Ainsi entendu, Comte veut bâtir un modèle scientifique à partir des méthodes des sciences particulières, il cherche en quelque sorte à construire la philosophie sous le modèle de la « Science » : celle-ci serait une synthèse obtenue à partir des données des sciences particulières. Or cette synthèse ne peut aboutir, car les principes scientifiques, selon Renouvier, sont indémonstrables : aucune science ne peut faire la démonstration de ses principes, et donc ne peut justifier la condition de possibilité de la connaissance. Si la science ne peut résoudre le problème général du fondement de la connaissance, c'est qu'alors la critique devient légitime et nécessaire. Il y a pour Renouvier, « une nécessité logique d'une critique de la connaissance en général »<sup>306</sup> et la réfutation du positivisme l'a montré.

En effet, l'une des raisons pour lesquelles Renouvier s'attaque au positivisme comtien, c'est que cette pensée, non seulement n'a pas cherché les conditions de la croyance, mais elle ignore également l'importance d'un examen de la connaissance de manière générale.

« Il ne se dit pas qu'en considérant la philosophie comme devant se réduire à l'ensemble systématique des sciences positives ou bien il pose un principe arbitraire, ou bien il a besoin d'une investigation philosophique supérieure pour établir sa thèse. Il n'y a rien, en effet, de ce qui se tire de l'une de ces sciences ou de leur réunion, qui puisse les dominer ; et sur quoi repose alors leur systématisation ? Il y a donc une autre philosophie requise qui, n'étant pas une des sciences admises par le positiviste, doit avoir son fondement ou dans l'analyse de la conscience, ou dans les vérités dites de raison pure, en d'autres termes dans ce qu'on appelle psychologie et métaphysique. Le positiviste fait donc une pétition de principe en rejetant sans examen...ces études, quel qu'en puisse être le succès »<sup>307</sup>.

Renouvier reproche ici au positivisme de rejeter la métaphysique sans un examen au préalable. Mais cette erreur n'est pas la plus grave : « c'est là le moindre péché du positivisme. Il en commet un d'une autre nature, et facile à reconnaître sans argumenter »<sup>308</sup>. Il récuse toute conception ou théorie qui va au-delà du cadre des vérités que l'on admet dans les sciences positives. « En défendant à ses adhérents toute tentative pour élever leurs vues au-

305 Roger Verneaux, *Renouvier disciple et critique de Kant- L'idéalisme de Renouvier*, pp.21-25

306 Charles Renouvier, *Philosophie analytique de l'Histoire : les idées, les religions, les systèmes*, p.227

307 Charles Renouvier, p.227

308 Charles Renouvier, p.227

dessus du genre de vérités qu'on poursuit dans les sciences positives et expérimentales, il leur interdit les hypothèses et les croyances dont l'objet est invérifiable par l'expérience (même la recherche des probabilités Comte en condamne le calcul) »<sup>309</sup>.

Si Renouvier s'oppose à cette attitude positiviste qui condamne les hypothèses et les croyances empiriquement invérifiables, c'est parce qu'il considère que la science ne s'arrête pas au domaine de la vérification empirique, qu'elle contient des croyances, puisqu'elle ne peut justifier ses principes. De même, selon Renouvier :

« Cette rupture avec les conditions de la vie pratique, qui n'est que croyance d'un bout à l'autre, est une énormité morale, une entreprise absolument vaine d'ailleurs, et une destruction de la science elle-même, sans qu'on y songe ; car il n'y a rien dans le savoir qui ne soit hypothétique par quelque côté, hormis les faits constatés comme tels »<sup>310</sup>.

Ces incohérences du positivisme ne sont pas sans conséquences, puisqu'elles conduisent « la « philosophie positive » – pour ne parler ici que de son rapport à des sujets proprement philosophiques, et laissant de côté ses vues de philosophie de l'histoire et ses visées sociales – »<sup>311</sup> à être « aussi éloignée que possible pour prétendre au titre de théorie de l'univers, de la nature et de l'homme »<sup>312</sup>. Car, comme l'affirme Renouvier, cette philosophie comtienne « n'entreprenait même pas l'examen des principes sur lesquels les philosophes s'appuient dans leurs spéculations. L'usage qu'elle faisait de la science était pour borner et non pas pour étendre les prétentions du savoir »<sup>313</sup>. D'ailleurs, le but de cette philosophie était bien connu : il s'agissait « de systématiser les connaissances positives, et de fixer la méthode des recherches destinées à les compléter, en excluant les hypothèses invérifiables et les tentatives de réduction les unes aux autres des sciences (quoique hiérarchisées) »<sup>314</sup>. Le système philosophique que le positivisme cherche à mettre en place est celui qui écarte des disciplines, telle que la métaphysique, puisqu'il n'accorde de place qu'aux hypothèses vérifiables selon des méthodes scientifiques :

« C'est le système ainsi constitué qui devait composer la vraie philosophie, sans psychologie, sans métaphysique, sans aucune tendance, ou plutôt contrairement à toute tendance à dépasser cette sphère d'idées scientifiquement déterminables. Il est vrai que Comte et Littré, suivant les habitudes intellectuelles d'un certain milieu, que l'école sensationniste et empirique avait formé autour d'eux, n'ont pas évité d'adhérer, explicitement ou implicitement, à des thèses de philosophie, surtout du genre négatif, dont il aurait fallu que la « philosophie positive » fût indépendante; et il était inévitable, en effet, que l'établissement d'un système de la connaissance méthodiquement borné, exigeât l'emploi de principes supérieurs à la sphère qu'il s'agissait de constituer, et aptes à en définir, à en imposer les limites. Mais

---

309 Charles Renouvier, *Philosophie analytique de l'Histoire : les idées, les religions, les systèmes*, p.227

310 Charles Renouvier, pp.227-228

311 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, tome second, Paris, Bureau de la *Critique Philosophique*, 1886, p108-109 : <https://gallica.bnf.fr>

312 Charles Renouvier, p.109

313 Charles Renouvier, p.109

314 Charles Renouvier, p.109

l'inconséquence de ces philosophes, si elle peut servir à les réfuter, ne détruit pas leur idée maîtresse, qu'on peut énoncer en trois points : systématisation des sciences positives, sans s'écarter de leurs méthodes, ce qui exclut la science universelle; renoncement et indifférence de parti pris, à l'égard de tout objet étranger à ces sciences, et tenu pour inaccessible; refus formel d'accepter des dénominations de doctrines métaphysiques, auxquelles on n'échapperait pas si l'on niait ces objets que l'on se contente de bannir de la pensée »<sup>315</sup> .

L'analyse à laquelle nous nous sommes livrés présente le positivisme comme un système de pensée qui cherche à limiter les connaissances, dans les bornes des méthodes scientifiques, des hypothèses empiriquement vérifiables. La philosophie positive ainsi constituée était une pensée débarrassée de toute doctrine métaphysique ou de celle qui exigeait une sortie du domaine déterminé de la science. Mais les griefs de Renouvier ont montré que cette attitude du positivisme comtien se faisait au mépris d'un examen ou d'une critique : la philosophie positive rejetait la métaphysique sans opérer, préalablement, une critique de la connaissance de manière générale ou un examen des conditions à partir desquelles est possible le savoir. Cette inconscience de la nécessité logique d'une telle analyse est, aux yeux de Renouvier, une grave erreur. Certes, le philosophe français reconnaît à Comte d'avoir légitimement réduit la connaissance aux phénomènes, mais il récuse dans le positivisme l'absence ou le manque d'analyse des principes, qui devaient servir à justifier une telle posture intellectuelle. Autrement dit, cette position positivisme qui borne méthodiquement la connaissance et évacue ainsi la métaphysique est adoptée de manière dogmatique car, on l'a vu, ce rejet n'est pas fondé sur une analyse générale de la connaissance. Le positivisme en quelque sorte est un inconséquent, car le projet d'une limitation de la connaissance exige, logiquement, une réflexion des principes qui président à toute connaissance de manière générale. Puisqu'en procédant à une telle analyse, on pourrait employer ces principes au domaine de connaissance que l'on cherche à constituer, en définissant sérieusement les contours et imposer ainsi des limites. Or une telle attitude est loin de celle du positivisme. Comme l'affirme Renouvier :

« Le positivisme est (...) une doctrine qui se réclame de l'évidence, en la bornant d'intention, mais non point de fait, aux choses du ressort de l'expérience et du raisonnement. Il emploie à sa propre construction des principes qui ne sont point de ce ressort et qui lui sont contestés, mais il ne consent pas à les discuter. En tant qu'il en rejette certains autres, et, avec eux, les connaissances ou croyances auxquelles ils peuvent conduire, il est une sorte de criticisme sans critique »<sup>316</sup> .

Le positivisme est identifié ici comme un « faux » criticisme, c'est-à-dire une philosophie qui à toutes les apparences d'une pensée critique mais qui, dans ses principes mêmes, n'intègre aucun « fondement » ou « principe » critique. Ce qui conduit donc Renouvier, soucieux d'établir un criticisme réel, à s'orienter vers des voies différentes de celle du positi-

---

315 Charles Renouvier, p.109

316 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.109

visme. C'est d'ailleurs en s'inscrivant dans cette logique que l'auteur français, au chapitre XLVII de son *Histoire et solution des problèmes métaphysiques* (1901), va se mettre à montrer les limites de la théorie positiviste des trois états. Cette analyse de Renouvier se fait sous fond de sa position néocritique qu'il développe dans ses *Essais*. Quels sont les griefs portés par l'auteur français, au sujet de cette théorie comtienne des trois états ? Que dit cette théorie comtienne ? Avant d'analyser la critique de Charles Renouvier, attachons-nous d'abord brièvement à l'examen de cette théorie positiviste. En effet, « Auguste Comte définit la loi des trois états, au début de son ouvrage capital, après sa sortie de l'école Saint-Simonienne (qui s'était alors engagée dans une tout autre direction) »<sup>317</sup>. En substance, cette loi est un concept qui formule trois étapes théoriques successives, par lesquels passe l'espèce humaine. Il s'agit de :

« L'état théologique, ou fictif ; l'état métaphysique, ou abstrait ; l'état scientifique, ou positif. En d'autres termes, l'esprit humain, par sa nature, emploie successivement, dans chacune de ses recherches, trois méthodes de philosopher, dont le caractère est essentiellement différent, et même radicalement opposé : d'abord, la méthode théologique, ensuite la méthode métaphysique, et enfin la méthode positive. De là trois sortes de philosophies, ou de conceptions sur l'ensemble des phénomènes, qui s'excluent mutuellement : la première est le point de départ nécessaire de l'intelligence humaine, la troisième son état fixe et définitif ; la seconde est uniquement destinée à servir de transition »<sup>318</sup>.

Si l'argumentation ci-dessus nous apprend que l'esprit humain, par sa nature, passe par trois stades, il nous reste néanmoins à cerner la nature de ces différentes étapes. Et à cet effet, examinons d'abord la première, c'est-à-dire le stade théologique. Ce premier stade est celui dans lequel tous les phénomènes, toutes les connaissances, ainsi que les relations sociales y sont analysées comme le résultat d'entités surnaturelles :

« Dans l'état théologique, dit Auguste Comte, l'esprit humain dirigeant naturellement ses recherches vers la nature intime des êtres, les causes premières et finales de tous les effets qui le frappent, en un mot vers les connaissances absolues, se représente les phénomènes comme produits par *l'action directe et continue d'agents surnaturels*, plus ou moins nombreux, dont *l'intervention arbitraire* explique toutes les anomalies apparentes de l'univers »<sup>319</sup>.

Le stade théologique est celui-ci où l'on raisonne à partir de la supposition d'entités fictives ou surnaturelles : c'est le stade de la croyance de l'idée surnaturelle de droit divin. Le deuxième stade n'est pas fondamentalement différent du premier :

« Comte le caractérise en ces termes :  
« Dans l'état métaphysique, qui n'est au fond qu'une simple modification générale du premier..., les agents surnaturels sont remplacés par des forces abstraites, véritables entités (abstractions personnifiées) inhérentes aux divers êtres du monde, et conçues comme capables d'engendrer par elles-mêmes tous les phénomènes observés, dont l'explication consiste alors à assigner pour chacun l'entité correspondante. » L'état ou, pour mieux dire, la disposition d'esprit ainsi caractérisée déborde de tous les côtés, par ses applications, les sujets de la partie de la philosophie, la métaphysique, dont Comte a pris le nom pour définir cette seconde méthode, qu'il dit être une modification de la première, et qu'il juge transitoire. (...)

---

317 Charles Renouvier, *Histoire et Solutions des problèmes métaphysiques*, p.389

318 Charles Renouvier, p.389

319 Charles Renouvier, p.389

Elle consiste à prendre des qualités, ou leurs noms, pour des causes, à attribuer la réalité et des actions physiques à des essences constituées par des abstractions »<sup>320</sup>.

L'état métaphysique est celui dans lequel les entités totalement abstraites deviennent la cause des phénomènes. Ces entités absolues régissent en quelque sorte le domaine des phénomènes. Enfin, dans le troisième stade, les choses vont se présenter de manière différente, puisque ce dernier stade est celui où l'esprit humain s'emploie réellement, à rechercher l'explication des faits non plus via des agents surnaturels ou des notions absolues, mais à partir des lois :

« Dans l'état positif, l'esprit humain reconnaissant l'impossibilité d'obtenir des notions absolues renonce à chercher l'origine et la destination de l'univers, et à reconnaître les causes intimes des phénomènes, pour s'attacher uniquement à découvrir, par l'usage bien combiné du raisonnement et de l'observation, leurs lois effectives, c'est-à-dire leurs relations invariables de successions et de similitude. L'explication des faits, réduite alors à ses termes réels, n'est plus désormais que la liaison établie entre les divers phénomènes particuliers et quelques faits généraux dont les progrès des sciences tendent de plus en plus à diminuer le nombre »<sup>321</sup>.

Au terme de cette étude, on peut souligner que Comte a su limiter l'activité de la connaissance, l'explication des faits, uniquement dans la recherche des lois effectives, en évacuant ainsi toute explication surnaturelle ou des entités métaphysiques. Comme l'affirme Renouvier : « le mérite éminent de Comte a été d'enseigner le principe que les philosophes de l'école empiriste, Hume et ses successeurs n'avaient pas su déduire clairement de leur méthode, le principe de relativité »<sup>322</sup>, celui de la réduction de la connaissance aux phénomènes ou des lois qui se produisent entre les phénomènes. Mais « son erreur est d'avoir envisagé la perfection de l'esprit positif dans la répudiation des idées, ou croyances, qui ne peuvent être ni démontrées pour l'expérience ou pour la raison pure, ni réfutées, et n'admettent pas le contrôle scientifique »<sup>323</sup>. Assurément, Comte a fait un usage très restrictif du principe de relativité : « il n'en poussa pas assez loin l'application ; car il aurait évité son erreur, si, par la critique de la connaissance et de la croyance, il eût été mis sur la voie de reconnaître la possibilité d'une doctrine générale du savoir qui ne placerait pas ses objets dans l'absolu, mais dans l'esprit et dans ses lois »<sup>324</sup>. La nature des sciences ne dit pas autre chose. Cependant, le positivisme a pris une direction différente. « Demeuré systématiquement étranger à l'étude de l'esprit et à la critique de la raison, Comte crut

---

320 Charles Renouvier, *Histoire et Solutions des problèmes métaphysiques*, p.391

321 Charles Renouvier, p.394

322 Charles Renouvier, p.395

323 Charles Renouvier, p.395

324 Charles Renouvier, p.396

pouvoir décider arbitrairement de ce qui est accessible ou inaccessible au savoir »<sup>325</sup>. L'auteur de la philosophie positive devrait selon Renouvier procéder autrement. « Il aurait fallu à une école aspirant à gouverner le mouvement des idées un fondement logique, des principes bien explorés, nettement formulés, auxquels l'examen de toute question du ressort de la philosophie pût être rapporté »<sup>326</sup>. Ce fondement logique était absent chez Comte et dans son « école » positiviste. Comme le souligne Renouvier :

« La condition essentielle faisait défaut de tous côtés. Elle manquait au positivisme par le fait même de sa pensée génératrice : constituer la philosophie par l'assemblage des sciences ; car l'assemblage ne fait pas le système ; il faut à chaque science un fondement propre, et il faudrait pour leur réunion un fondement commun. Elles n'existent qu'à l'état divisé ; chacune d'elles a ses données et ses postulats : les accepter sans examen serait renoncer à la reconnaissance de principes supérieurs qui les unissent en les justifiant ; en entreprendre la critique, c'est faire de la philosophie indépendamment des sciences, contrairement à ce qu'on proposait. Le positivisme est tombé dans l'illusion commune des négateurs de la métaphysique, qui ne sauraient en combattre les thèses qu'en leur en opposant d'autres (...). Il a été négateur des objets transcendants de la philosophie, en disant n'en être simplement et n'en vouloir être qu'ignorant ; et il a commis une pétition de principe, en supposant que leur affirmation et leur négation étaient également inabordables pour l'esprit humain, puisque la critique de la connaissance lui est restée étrangère. Il faisait d'une hypothèse historique, la prétendue loi des trois états de l'esprit humain, un dogme qui le dispensait de l'étude de l'esprit humain, lui-même. Mais alors même que la succession de ces états ne serait pas une chimère, il aurait fallu apporter la preuve que l'état positif était vraiment le dernier et définitif : induction arbitraire »<sup>327</sup>.

Renouvier pointe ici les limites de la philosophie positive de Comte. Il reproche à ce dernier de prétendre constituer un système philosophique en s'appuyant sur un assemblage des sciences. Or l'assemblage des sciences ne constitue pas en lui-même un système structuré, dont les éléments sont étroitement liés entre eux et forment un tout organisé. En effet, pour y arriver, il faudrait deux conditions préalables : d'abord que chacune des sciences ait déjà un fondement logique propre et, ensuite, il leur faudrait, pour leur unification, un fondement « général ». Or cette condition fait défaut au positivisme puisque, dans cette doctrine, chaque science a ses données et ses postulats : les admettre sans une analyse préalable, c'est se refuser la possibilité de trouver des principes supérieurs qui pourraient les réunir en les légitimant. Telle est, selon Renouvier, l'attitude du positivisme qui se contente de nier dogmatiquement la métaphysique, sans pouvoir entreprendre un sérieux examen de la négation (ou de l'affirmation) de cette dernière : le positivisme commet une pétition de principe, ou une erreur de raisonnement, en concluant dogmatiquement ce qu'il s'agissait de démontrer, c'est-à-dire la négation de la métaphysique. Et la loi comtienne des trois états en est l'illustration, puisque l'étude des conditions de possibilités par lesquelles l'esprit humain parvient à la connaissance fait

---

325 Charles Renouvier, *Histoire et Solutions des problèmes métaphysiques*, p.396

326 Charles Renouvier, p.416

327 Charles Renouvier, pp.416-417

défaut dans cette loi comtienne.

Outre sa critique du positivisme comtien, Renouvier s'opposait également à la philosophie de Victor Cousin et de son école : l'éclectisme. En effet, cette pensée voit le jour vers 1838, lorsqu'après avoir introduit, en 1815, la philosophie allemande en France, Victor Cousin se tourne vers la philosophie écossaise.

Régnant dans l'enseignement public de l'époque, l'éclectisme est une attitude philosophique qui consistait à « discerner ce qu'il y a de vrai et de faux dans les diverses doctrines et, après les avoir épurées et dégagées par l'analyse et la dialectique, de leur faire à toutes une part légitime dans une doctrine meilleure et plus vaste »<sup>328</sup>. La nouvelle doctrine ainsi constituée se nourrissait donc des éléments et des thèses épurées de différents systèmes. Pris dans ce sens, l'éclectisme était éloigné de la philosophie de Renouvier. Comme il l'affirme :

« Le néocriticisme s'opposait... à l'éclectisme (...), un système de choix arbitraire entre les doctrines, où l'examen ne descendait sur aucun point jusqu'à la racine des idées; où l'on n'admettait ni l'évidence à proprement parler, ni la croyance, pour l'établissement des principes, puisque l'évidence, pensait-on, ne pouvait se traduire en système, et que la croyance, on n'avouait point que ce fût à elle à déterminer le choix du penseur entre les grands principes contraires; où l'on prenait enfin cette position mitoyenne sans profondeur, entre le matérialisme et l'idéalisme, appelée le spiritualisme, dans laquelle on n'entend faire droit ni à l'un ni à l'autre des deux points de vue opposés sur le principe de l'être et du connaître »<sup>329</sup>.

En d'autres termes, l'attitude de l'éclectisme était celle d'une posture intellectuelle qui ne résolvait pas les oppositions doctrinaires, en donnant entièrement raison à une doctrine au détriment d'une autre. Car elle considérait que dans chaque doctrine philosophique, il y a du vrai et du faux. À ce titre, la meilleure attitude serait donc de distinguer, dans des différentes doctrines, des éléments qui peuvent permettre la refonte d'un nouveau système plus cohérent. De fait de cette position, dans laquelle elle ne prenait parti ni pour une doctrine ni pour une autre, « l'école « spiritualisme » issue de l'éclectisme cousinien tendait à neutraliser les questions du moment dans un discours conciliateur fondé sur le principe d'après lequel toute erreur est l'exagération d'un point de vue partiel qui enveloppe toujours un contenu de vérité »<sup>330</sup>. C'est d'ailleurs dans cette logique que : « Paul Janet proposait ainsi tout simplement de « recueillir dans les systèmes les vérités indépendantes du système lui-même et qui sont bonnes pour toutes les écoles », et il appelait « les philosophes de bon sens » à devenir comme « les magistrats d'un État libre qui font le bien sans éclat, mais sans tempêtes ». »<sup>331</sup>

328 C-D Échaudemaison, (dir.) *Dictionnaire d'Economie et de sciences sociales*, Paris, éd. Nation/ Vuief, 2003, p.94

329 Charles Renouvier, « Chapitre LII : Le néocriticisme », *Histoire et Solutions des problèmes métaphysiques*, pp.436-437

330 Laurent Fedi « Philosopher et républicaniser : la Critique philosophique de Renouvier et Pillon, 1872-1889 », p.66

331 Laurent Fedi, p.66



Cet appel n'eut aucun écho favorable chez Renouvier, car cette conception qui consiste à voir « dans la philosophie (...) une totalisation de la vérité par voie de compromis »<sup>332</sup> ne pouvait satisfaire l'auteur des *Essais de critique générale*, dans la mesure où elle comporte le même défaut que celui du positivisme : « l'éclectisme a, comme le positivisme, méconnu la nécessité d'étudier la nature et les principes du savoir »<sup>333</sup>.

De même, ces deux pensées ne laissent aucune place à la croyance comme condition de la connaissance. Ainsi « l'éclectisme, dogmatique par nécessité de position, puisqu'il n'avouait pas la croyance comme une condition de la connaissance, était cependant dénué de l'esprit rationnel, ou scientifique, son nom lui-même le dit, et ne pouvait donner la raison décisive du choix de ses opinions »<sup>334</sup>. Comme dans le positivisme, l'éclectisme prétend, à partir des éléments de diverses doctrines, construire une nouvelle doctrine sans toutefois poser une condition (logique) ou un principe justifiant la réunion de ces différents éléments. D'ailleurs, sur quel fondement le choix de ces éléments se fait-il ? Sur quel critère l'éclectisme décide-t-il d'opter pour une thèse plutôt qu'une autre ?

On connaît la position de Renouvier : l'éclectisme ne fournit aucun principe « supérieur » qui pourrait légitimer ou déterminer le choix des thèses, des vérités qu'il entend retenir des différents systèmes philosophiques. Il réalise arbitrairement la réconciliation ou la réunion des diverses thèses qui construit sa philosophie, puisqu'il n'accorde aucune légitimité à la croyance (de la liberté) comme condition de toute connaissance de manière générale. Certes « le mouvement « spiritualiste », dans ses composantes les plus diverses (l'école spiritualiste des disciples de Cousin, Ravaisson et Lachelier), avait tracé, il est vrai, pour la philosophie « française », une voie réputée autonome, par rapport »<sup>335</sup> à l'idéalisme allemand ou à ceux des auteurs comme Hegel (« l'idéalisme absolu »). « Mais l'héritage de Kant, complété par celui de Maine de Biran, inclinait à prolonger la psychologie en ontologie, le principe du « spiritualisme » voulant en effet que derrière le moi phénoménal, celui qui apparaît immédiatement à la conscience comme sujet pensant, se pose un principe d'unité nécessairement spirituel, inétendu : le moi nouménal »<sup>336</sup>. Or, étant radicalement opposé aux dogmes métaphysiques sous toutes ses formes, Renouvier va orienter la philosophie « française » vers une autre direction, en déconstruisant tous les

---

332 Laurent Fedi, « Philosopher et républicaniser : la Critique philosophique de Renouvier et Pillon, 1872-1889 », p.66

333 Charles Renouvier, *Histoire et Solutions des problèmes métaphysiques*, p.417

334 Charles Renouvier, *Philosophie analytique de l'Histoire : les idées, les religions, les systèmes*, p.463

335 Laurent Fedi « Philosopher et républicaniser : la Critique philosophique de Renouvier et Pillon, 1872-1889 », p.66 336

Laurent Fedi, p.66

substrats d'ordre nouménal hérités du criticisme kantien et des philosophies qui lui sont apparentées - notamment le spiritualisme. Contrairement au positivisme comtien et à l'éclectisme, le nouveau criticisme de Renouvier, en se débarrassant des reliquats substantialistes, intègre véritablement la critique et examine la nature et les principes (conditions) du savoir.

En résumé, le néocriticisme récuse le positivisme tout autant que l'éclectisme. « Si l'éclectisme, selon Renouvier, était une sorte de croyance sans science, une croyance inavouée comme telle et peu ferme (...) par le manque de principes et de critères, le positivisme, de son côté, »<sup>337</sup> avait également des manquements : il « prétendait devenir une philosophie sans sortir des constatations de l'ordre positif, à l'aide d'une construction rationnelle exécutée en dehors de toute critique de la connaissance »<sup>338</sup>. Comme l'éclectisme, la doctrine positiviste n'avait pas des fondements logiques fermes : elle niait tout droit à l'« *a priori* », à la métaphysique, sans un examen légitime des conditions et critères de la connaissance. Toutefois, « le néocriticisme posait, d'accord avec le positivisme, ce principe de philosophie première : que l'intelligence n'a pour matière de connaissances réelles que les phénomènes et les lois des phénomènes »<sup>339</sup>. Ainsi entendu, l'un des seuls mérites que l'on peut mettre sur le compte du positivisme, c'est la reconnaissance de ce principe de limitation de toute connaissance (possible) au niveau de l'ordre phénoménal. « Le positivisme faisait sortir ce principe de l'étude des sciences physiques, et du progrès de la méthode en ces sciences, progrès qui se formule visiblement par l'abandon de toute fiction d'essences ou qualités en soi pour expliquer les propriétés des corps »<sup>340</sup>. Renouvier va poursuivre ce mouvement : « le néocriticisme tirait en effet la même conséquence du grand fait de la marche de l'esprit scientifique moderne, et de la critique des notions de substance et de cause, œuvre éminente de Berkeley et de Hume continuée, quoique mal approfondie dans l'école empiriste, après ces deux philosophes »<sup>341</sup>. Ainsi, en épousant les critiques de ces prédécesseurs au sujet des notions métaphysiques de substance, la philosophie néocritique de l'auteur français se dévoile comme un phénoménisme « *a priori* ».

---

337 Charles Renouvier, *Philosophie analytique de l'Histoire : les idées, les religions, les systèmes*, p.464

338 Charles Renouvier, p.464

339 Charles Renouvier, *Histoire et Solutions des problèmes métaphysiques*, p.439

340 Charles Renouvier, p.439

341 Charles Renouvier, p.439

### C- Le néocriticisme : un phénoménisme « *a priori* »

L'une des caractéristiques de la philosophie de Renouvier est d'être un phénoménisme « *a priori* ». En effet, le fondateur du criticisme français est un grand lecteur des philosophes anglais aussi bien classiques – comme Hobbes, Locke, Berkeley ou Hume – que contemporains – comme Stuart Mill, ou Spencer. Par ailleurs, il s'inscrit naturellement dans cette tendance phénoméniste entamée par Hume et dont il tente de compléter par les analyses de ses *Essais*. Tout en avouant nettement dans ses *Essais de logique* poursuivre l'œuvre de Kant, Renouvier « se dit en même temps disciple de Berkeley et de Hume. C'est à eux surtout qu'il emprunte la critique des notions de substance et de cause, par laquelle on doit selon lui procéder à la destruction de tout préjugé nécessaire, au « déliement universel » des phénomènes indispensable à la constitution d'une vraie philosophie »<sup>342</sup>.

Toutefois, si Renouvier est phénoméniste (en ce qu'il limite l'espace du connaître dans la sphère des phénomènes), il n'entend pas adhérer totalement à l'empirisme. « L'idée qu'il se fait de la loi le rapproche de Kant »<sup>343</sup>. D'ailleurs le néocriticisme, tout en étant phénoméniste, dénonçait le fait que les empiristes classiques – aussi bien que le positivisme comtien – méconnaissaient les lois réelles des phénomènes de l'esprit, puisqu'ils les étudiaient avec des considérations totalement matérialistes.

« Il reprochait au positivisme, ainsi d'ailleurs qu'à l'école empiriste tout entière de n'envisager les phénomènes et leurs lois que dans l'ordre expérimental, d'étudier les phénomènes de l'esprit avec des préventions matérialistes, et de méconnaître les lois propres de ces phénomènes; de continuer en cela les errements de la métaphysique réaliste, tout en niant les idées générales, et de n'admettre pas la nécessité des concepts pour la perception des rapports et pour la formation des idées, de rejeter les jugements synthétiques *a priori*, sans lesquels la connaissance se délie, ainsi que l'a si bien prouvé la critique de Hume, et enfin d'exclure la volonté et la croyance des éléments du jugement. Cette erreur réduit toute constatation de vérité générale à des inductions qu'on ne peut jamais dire certaines, puisque ni le général ne se peut déduire logiquement du particulier, ni aucun pur principe se démontrer de manière à forcer l'assentiment d'un philosophe qui le conteste. Le néocriticisme tenait donc sa méthode, d'un côté, de la critique de Hume, qui n'avait pas su tirer de ses analyses le principe de relativité avec les applications de ce principe à l'établissement des lois de la conscience et de l'esprit, et, d'un autre côté, de la correction apportée à l'étude exclusivement analytique et par conséquent dissolvante de Hume par la théorie des *jugements synthétiques* de Kant, par celle des *formes de la sensibilité*, et par celle des *concepts de l'entendement*. Il gardait de Hume le phénoménisme, et posait le principe universel de la relation en ses déterminations diverses, formellement définies, qui sont les lois de l'intelligence, et qui répondent à ces fonctions caractéristiques de la représentation dont la conscience d'une personne est l'*unité vivante* »<sup>344</sup>.

Le néocriticisme apparaît ici comme une philosophie qui se définit par l'effort de concilier le phénoménisme humien et la part d'« *a priori* » contenu dans la philosophie

342 Jean Wahl, *Les Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Livre II, III- « Les influences françaises », Seuil, 2005, pp.98-99

343 Gabriel Séailles, *La philosophie de Charles Renouvier : introduction à l'étude du néo-criticisme*, Paris, Félix Alcan, 1905, p.39

344 Charles Renouvier, *Histoire et Solutions des problèmes métaphysiques*, p.440

kantienne (de la connaissance). Le criticisme de Renouvier emprunte en effet au philosophe allemand « la doctrine de l'apriorisme essentiel de la fonction intellectuelle, d'où il tire sa notion générale de la loi »<sup>345</sup>. Par ailleurs, il va également emprunter « à Hume la théorie phénoméniste, comme on la nomme, ou la démonstration qui réduit tous les éléments possibles de la connaissance aux phénomènes des divers ordres »<sup>346</sup>. Ainsi entendu le néocriticisme est proche de Kant avec l'idée de loi, mais il est en même temps phénoméniste, puisqu'il réduit la connaissance dans la sphère des phénomènes.

« Hume a raison, quand il nie la substance, la causalité transitive, la force qui sort d'un être pour entrer et pour agir en un autre être ; il a tort, quand il méconnaît certaines synthèses de l'entendement comme données primitives, « au même titre que les phénomènes particuliers sensibles, dont seules elles peuvent former primitivement des groupes ou associations. Ce sont des phénomènes aussi, mais universels et nécessaires au regard de notre esprit et à priori pour lui. La méthode phénoméniste n'est point renversée par l'admission de ces fonctions intellectuelles au défaut desquelles une définition quelconque de l'entendement est impossible. Seulement les lois des phénomènes viennent s'ajouter aux phénomènes purs -ou abstraits, incohérents, divisés et strictement actuels, pour en former des phénomènes réels et composés, c'est-à-dire liés d'espace, de temps, de quantité, de qualité, de causalité, etc., les uns avec les autres ». »<sup>347</sup>

Renouvier ajoute dans le phénoménisme humien l'idée de loi, car aucun phénomène ne peut être intelligible s'il ne rentre pas dans une relation définie, une loi qui permet de l'exprimer. « Le phénomène et la loi sont deux termes indispensables d'une détermination simple ou complexe quelconque, deux termes inséparables, inintelligibles l'un sans l'autre, puisqu'il n'y a pas de phénomène sans relation définie, ni de relation définie sans loi qui l'exprime en la généralisant »<sup>348</sup>. Ainsi le criticisme français – dont Renouvier est le fondateur – est une pensée qui unit le phénomène et l'idée de loi : c'est un phénoménisme « *a priori* », puisqu'il reconnaît à la fois l'idée de loi et la légitimité de l'ordre phénoménal dans la constitution de la connaissance. À la philosophie humienne, Renouvier ajoute ce qui manquait à cette dernière : l'idée de loi. Chez Kant, en revanche, il va retirer l'idée nouménale de chose en soi ou d'absolu. C'est en cela même que le néocriticisme de Renouvier se rattache à l'œuvre de Hume autant qu'à celle de Kant : le néocriticisme est une philosophie de la réconciliation :

« Il concilie Hume et Kant en complétant et en corrigeant l'un par l'autre ; en introduisant nettement sous leur vrai nom et avec toute leur portée, les catégories ou les lois dans la psychologie trop étroite de Hume et en retranchant de la philosophie de Kant le mauvais germe de la métaphysique substantialiste dont il n'a pas su se débarrasser et qui devait, après lui, prendre le développement que l'on sait. Quelque chose manque chez Hume : l'idée de *loi*. Quelque chose est de trop chez Kant : l'idée de *substance* conservée sous le nom de noumène... Il fallait unir au phénoménisme de Hume l'apriorisme de Kant : ça été l'œuvre accomplie au commencement de la moitié du XIXe siècle par M. Renouvier »<sup>349</sup>.

<sup>345</sup> Gabriel Séailles, *La philosophie de Charles Renouvier : introduction à l'étude du néo-criticisme*, pp.36-37 . L'auteur cite Charles Renouvier, *Critique Philosophie* ( 5 juin 1873)

<sup>346</sup> Gabriel Séailles, pp.36-37

<sup>347</sup> Gabriel Séailles, p.37

<sup>348</sup> Gabriel Séailles, p.38 . L'auteur cite Charles Renouvier, *Critique Philosophie* ( 25 juillet 1872)

<sup>349</sup> Gabriel Séailles, p.38

En somme, Charles Renouvier fut parmi les grands philosophes français qui marquèrent l'époque du XIX<sup>e</sup> siècle. « Chef de l'école néocritique, son influence fut puissante. Elle s'exerça avec lenteur, mais avec une persévérance et une vigueur que les années, loin de diminuer, semblaient au contraire accroître »<sup>350</sup>. Cette philosophie néocritique naît d'une volonté du philosophe français, de réformer le criticisme kantien. Cette entreprise de refonte de la philosophie de Kant répond à une logique : il s'agit, pour Renouvier, d'affranchir le criticisme de toute pensée de l'absolu. En pointant ainsi du doigt les limites de la critique kantienne, notre étude a précisé les points sur lesquels Renouvier se sépare de Kant « pour rester conséquent à la méthode critique, et la dégager »<sup>351</sup> des reliquats métaphysiques « qui empêchent son fondateur de lui demeurer fidèle jusqu'au bout »<sup>352</sup>.

C'est d'ailleurs en s'inscrivant dans cette logique que Renouvier va expulser de l'intelligence la chose en soi, les reliquats substantialistes et établir les principes fondamentaux de son néocriticisme :

« Toutes les thèses que le néocriticisme a soutenues sont descendues progressivement, dit-il, des deux théories fondamentales, celle du *principe de relativité*, qui a pour application le système des catégories : *Qualité, Quantité, Position, Succession, Devenir, Finalité, Causalité*, toutes subsumées sous la *Relation* dans l'ordre abstrait, et sous la *Personnalité*, dans le concret; et celle du *principe de limitation*, qui, étroitement lié au précédent par le principe logique de contradiction, interdit l'attribution de la réalité à tout sujet qui serait conçu (...) en nombre à la fois infini, interminable, et actuellement acquis ou donné »<sup>353</sup>.

Le néocriticisme contient des principes, notamment celui de la relativité et de limitation. Ces deux principes renouviériens permettent de battre en brèche les notions nouménales d'infini et de substance. Comme l'affirme Renouvier : « à la suite de ces principes est venue la critique négative de la substance des métaphysiciens, entant que terme abstrait faussement réalisé, support fictif de phénomènes »<sup>354</sup>. Cette critique s'appuie sur un phénoménisme qui n'accorde de réalité qu'aux phénomènes. Si donc le néocriticisme est un phénoménisme, il se sépare toutefois de la philosophie empiriste (Hume) en ce qu'il admet l'idée de loi ou des catégories. L'œuvre néocritique du philosophe français est un effort de conciliation de « l'expérience et les concepts à priori », en formulant un système de catégories de l'entendement qui, d'ailleurs, faites pour ordonner les phénomènes, ne sauraient nous permettre de sortir de leurs relations, d'atteindre l'Être en soi, Dieu, le

---

350 Edgar Janssens, « Charles Renouvier », in *Revue néo-scholastique*, p.390

351 Séailles Gabriel, *La philosophie de Charles Renouvier : introduction à l'étude du néo-criticisme*, p.30

352 Séailles Gabriel, p.30

353 Charles Renouvier, *Histoire et solutions des problèmes métaphysiques*, p.454

354 Charles Renouvier, p.454

monde, l'âme, par une intuition rationnelle »<sup>355</sup>. En ce sens, le néocriticisme de Renouvier est un phénoménisme « *a priori* », puisqu'il s'appuie à la fois sur l'idée de phénomène et celle de loi. D'où l'originalité de l'œuvre du philosophe français, par rapport à celles qui lui sont contemporaines. En effet, Renouvier formule ses principes néocritiques dès « le premier des *Essais de critique générale*, ouvrage publié à une époque où toute philosophie en France, de quelque source qu'elle vint, était dans la dépendance de principes contraires et repoussait formellement le sien »<sup>356</sup>.

D'ailleurs le néocriticisme de Renouvier – bien qu'exerçant une influence non négligeable sur les réformes institutionnelles de la Troisième République – s'est construit, paradoxalement, « dans un relatif isolement »<sup>357</sup> ou du moins « en dehors des cadres de l'enseignement de son temps »<sup>358</sup>. Cette position va permettre à Renouvier, d'interroger le positivisme et l'éclectisme qui régnaient dans l'espace intellectuel de l'époque et ainsi de prendre, finalement, tout le recul nécessaire par rapport à ces deux philosophies. Comme nous l'avons montré au cours de notre développement, le néocriticisme est critique à l'égard de l'absolutisme métaphysique, de l'éclectisme, tout autant du positivisme. Débarrassée des reliques métaphysiques, cette philosophie de Renouvier est une pensée qui part d'une démarche critique, pour poser les conditions d'une possibilité de la connaissance de manière générale, ainsi que de l'action morale. Si le néocriticisme revêt une certaine utilité, c'est que cette pensée française apporte quelque chose de nouveau par rapport aux philosophies de son époque et à celles dont elle a suffisamment montré les limites. Ainsi, quel est donc l'apport du néocriticisme ? Quel est l'intérêt d'une étude de cette philosophie ? L'apport du néocriticisme ne se trouve-t-il pas dans la formulation de son principe de relativité ? Mais Renouvier l'a souligné :

« La première initiation à la méthode relativiste était venue à l'auteur des *Essais de critique générale*, antérieurement à ses études philosophiques, de la lecture du Cours de philosophie positive, et de la réfutation qu'Auguste Comte faisait... des théories physiques et chimiques dans lesquelles régnait, il y a soixante ans, la méthode des entités. L'étude des œuvres de Berkeley et de Hume l'instruisit plus tard des analyses psychologiques qui ont ruiné les fictions ontologiques des substances et des forces »<sup>359</sup>.

Cependant, l'œuvre de ces pensées empiristes, quoique salutaire à bien des égards, ne

---

355 Séailles Gabriel, *La philosophie de Charles Renouvier : introduction à l'étude du néo-criticisme*, p.5

356 Charles Renouvier, *Histoire et solutions des problèmes métaphysiques*, p.455

357 Laurent Fedi « Philosopher et républicaniser : la Critique philosophique de Renouvier et Pilon, 1872-1889 », p.65

358 Laurent Fedi, p.65

359 Charles Renouvier, *Histoire et solutions des problèmes métaphysiques*, p.460

parvient pas au bout de sa critique, puisqu'elle conserve encore des reliques substantialistes.

Comme l'affirme Renouvier :

« Ni ces philosophes empiristes, ni Kant, restaurateur des synthèses logiques, mais toujours défenseur des substances, et en outre inventeur des noumènes, n'avaient songé à considérer les opérations synthétiques de l'entendement, du côté de la pensée, et les fonctions observables des phénomènes, d'une autre part, comme les lois où toute connaissance possible est renfermée, et d'où se tirent les définitions qui sont tout ce qu'il y a d'intelligible dans les êtres en tant que constitutif de leur essence. C'est donc là qu'est la première formule originale du néocriticisme »<sup>360</sup>.

Le deuxième point capital qui complète le premier c'est la doctrine de la liberté : le néocriticisme de Renouvier est, par essence, une philosophie de la liberté, car elle fait place à l'affirmation libre de la volonté. En effet, cette doctrine de la liberté « est entrée dans le néocriticisme avec la forme très particulière qu'elle y a prise de croyance profondément raisonnée et d'alternative imposée à l'esprit, grâce aux analyses de la *Recherche d'une première vérité*, de Jules Lequier »<sup>361</sup>.

Nous comprenons pourquoi, dans sa lettre du 2 novembre 1872, William James demanda à Renouvier de lui envoyer un exemplaire de cet ouvrage de Lequier, dont il découvrit l'existence dans les analyses philosophiques du deuxième *Essais de critique générale*. En effet, à la lecture de cet *Essai*, James ne manque pas d'exprimer son adhésion à la doctrine néocritique de la liberté. Si donc Renouvier a exercé une influence dans l'histoire française du pragmatisme, particulièrement celui de James, c'est que son néocriticisme y a fortement contribué. D'où l'intérêt d'une analyse de cet impact des idées de Renouvier sur celles de son allié américain, William James.

---

360 Charles Renouvier, *Histoire et solutions des problèmes métaphysiques*, p.460

361 Charles Renouvier, p.460

### Chapitre-III : Le néocriticisme de Charles Renouvier et le jeune William James : 1870-1878

Si le point précédent a permis de cerner la nature spécifique du néocriticisme, il a surtout montré que cette philosophie de Renouvier s'oppose à toute métaphysique de l'absolu : la philosophie de l'auteur des *Essais* se construit dans une certaine rupture avec les grands systèmes de pensée qui croyaient aux absolus, au progrès fatal, au règne des lois nécessaires et déterminées de façon absolue. En effet, cette croyance au déterminisme « a été toute sa vie la grande aversion de Renouvier »<sup>362</sup>, car elle nie la liberté de la personne humaine. James de son côté s'intéressera également à cette question, puisqu'il sera préoccupé par un dilemme philosophique moral qui hantait la pensée de l'époque : comment concilier le déterminisme avec une philosophie de la liberté ? La logique du monde qui réduit l'homme à la nécessité d'un déterminisme n'est-elle pas incompatible avec le sens moral ? Comment concilier philosophiquement la nécessité du déterminisme et la volonté libre de l'homme ?

À ces interrogations, William James n'a assurément aucune réponse sûre, puisqu'il est lui-même pris dans la hantise de ce dilemme qu'il ne peut surmonter à l'époque. Mais la révélation de l'œuvre de Renouvier va aiguïser sa curiosité. Rien n'est d'ailleurs étonnant, si la question du libre arbitre et du déterminisme sont récurrentes dans les échanges entre les deux penseurs. Leur correspondance du 5 octobre 1869 au 14 mars 1899 en est l'illustration. À côté du thème de la liberté et du déterminisme y figurent également des échanges au sujet des travaux de James que Renouvier traduit inlassablement et publie dans la *Critique philosophique*<sup>363</sup>. Cette revue française jouera un rôle essentiel dans le cadre de la promotion des idées jamesiennes en terre française. L'auteur américain n'a d'ailleurs jamais caché sa reconnaissance envers Renouvier, ainsi qu'à ce qu'il doit aux *Essais de critique générale* : James y trouvera « des aliments féconds et un vigoureux stimulant pour sa propre pensée »<sup>364</sup>. Comment mesurer cet impact de Renouvier sur James ? Sur quel point précis ce dernier a-t-il été influencé par le penseur du néocriticisme français ?

Pour répondre à ces interrogations nous procéderons à l'étude de l'influence du néocriticisme de Renouvier sur James. En tenant compte du cadre contextuel à partir duquel James adhère au néocriticisme, nous montrerons comment la philosophie de Renouvier a contribué à la construction des idées philosophiques de l'auteur du pragmatisme. Pour y parvenir nous nous intéresserons d'abord uniquement à la période de jeunesse de ce dernier, c'est-à-dire aux premières influences de Renouvier sur le jeune James. Chronologiquement, on pourrait dater cette période à partir de 1870,

---

362 Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, p.1584

363 Gérard Deledalle, *La philosophie peut-elle être américaine ?* p.218

364 Théodore Flournoy, *La philosophie de William James*, p.43



jusqu'au moins en 1884 . L'année 1870 est ici une date essentielle puisque, non seulement elle marque le début de l'influence déterminante de Renouvier sur son allié américain, mais également elle coïncide avec la crise survenue dans la vie de James. Celui-ci va puiser dans la doctrine néocritique de la liberté, « tout à la fois santé, courage, lucidité intellectuelle »<sup>365</sup>. Le *Traité de la Psychologie rationnelle* du philosophe français lui donnera les ressources nécessaires, au traitement de ses troubles mentaux. Ainsi nous montrerons, dans notre premier point, le rôle décisif de Renouvier dans cette sortie de crise : la doctrine néocritique de la liberté sera une sorte de thérapie à la crise mentale et philosophique de James. Si cette doctrine de la liberté joue un rôle important, à la fois dans la vie et dans l'évolution intellectuelle de l'œuvre philosophique de ce dernier, c'est qu'elle mérite qu'on s'y intéresse. D'où l'analyse de cette théorie de la liberté. Autrement dit, nous interrogerons le contenu philosophique de celle-ci ainsi que son apport dans la construction des idées philosophiques de James. L'intérêt d'une étude de la thèse renouviérienne de la liberté trouve en effet sa légitimité dans les solutions originales proposées par Renouvier, et qui vont influencer les premiers articles de James. C'est donc en analysant d'abord « le problème » de la liberté de façon générale que nous cernerons ensuite la nature spécifique du néocriticisme de Renouvier qui marquera le jeune James. Mieux que d'autres pensées en France, le néocriticisme par la singularité de sa doctrine de la liberté - et ses implications - a participé de façon active dans l'élaboration de la pensée de l'auteur du pragmatisme.

## **A- Le rôle des *Essais* de Renouvier dans la crise mentale et philosophique de William James**

Si la pensée de William James est connue pour son orientation pragmatiste, il reste que celle-ci se rattacha pendant quelques années au matérialisme. Alors qu'il était encore étudiant, James fit la découverte de l'œuvre d'une figure dominante de l'époque : Herbert Spencer (1820-1903). Les vues matérialistes de ce penseur anglais eurent chez William James une emprise considérable. Mais cette irrésistible admiration pour Spencer est de courte durée puisqu'à partir de 1866 le penseur américain marque le début de son émancipation des positions matérialistes dont il souligne, à leur encontre, un sentiment d'enlèvement. Les confidences de mars 1869 adressées à son ami Thomas Ward sont explicites à ce sujet : « je m'embourbe dans une philosophie empirique. Je sens que nous sommes tout pétris de matière, entièrement conditionné, qu'il ne se réalise pas une parcelle de notre volonté

---

365 R.B. Perry, « Correspondance de Charles Renouvier and William James », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, T.36, N°1, (janvier-mars 1929), p.1 : [https://www.jstor.org/stable/40896639?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/40896639?seq=1#page_scan_tab_contents)

qui ne soit le résultat d'une loi physique ; et pourtant, nous sommes bien en rapport avec la raison. Comment le comprendre ?»<sup>366</sup> L'interrogation de l'auteur révèle une insatisfaction d'une vision du monde à la fois matérialiste et rationaliste. Il demande en effet une information que cette vision ne contient pas, car la question posée ici, poursuit James, n'« est pas tant que nous ne soyons que matière, à l'exception d'un point qui est la raison, mais c'est que tout est matière et tout est également raison »<sup>367</sup>. Un dilemme est ici posé à William James : doit-il opter pour un matérialisme dont il commence à percevoir les limites ou doit-il, au contraire, se réfugier derrière la vision d'un monde déterminé par la raison ?

Ni l'abstraction du rationalisme ni les positions réductionnistes du matérialisme ne parviennent à apaiser les inquiétudes intellectuelles de l'auteur. Celui-ci entend se tourner vers d'autres perspectives philosophiques que celles du matérialisme dont il s'est dépris. La lettre adressée dans le courant de l'hiver 1866-1867 à son ami O.-W. Holmes est très significative :

« Je veux bien être pendu si je suis matérialiste : le matérialiste pose X comme dernier principe. S'il se contente de demeurer dans le vide, dans cet X, ce n'est pas moi qui irais lui chercher noise. Mais l'air y est si raréfié qu'il passe tout son temps sur la route qui mène aux réalités sensibles, dans le louable dessein de ravalier, (dans le domaine des sens), le supérieur à l'inférieur. Il obtient ainsi un immense résultat, très positivement conçu et senti, et il n'est guère à propos, pour nous faire toucher du doigt ce résultat, de déterminer par ce petit avertissement que, tout compte fait, le terme inférieur est tout aussi irréel que le supérieur qui précédait. L'esprit n'a aucune sorte de prise sur l'ignorance avouée, qui est une négation fugitive ; la prétention de savoir, au contraire, comporte quelque chose de positif, de solide (...). Si tu me prends 1000 dollars or en échange de billets de banque, cela ne fait nullement mon affaire, même si tu m'assures que ce sont de faux billets (...). Mais comme le bonheur humain dépend du sentiment, je crois le matérialisme incompatible avec trop de bonheur, et c'est en ce sens que j'ai soutenu que le matérialisme ne devrait pas être optimiste, désignant par ce mot celui dont la philosophie consacre les plus grandes joies, en leur reconnaissant un sens objectif »<sup>368</sup>.

Dans cette position philosophique se trouve déjà une idée majeure qui va marquer le futur pragmatisme de William James. Le matérialisme est dénoncé comme une erreur, surtout parce qu'il se révèle comme une doctrine inféconde et parce que, déjà, l'auteur américain n'admet plus<sup>369</sup> que l'on prenne des idées pour des simples abstractions. « Ou l'idée n'est rien, ou elle est une règle d'actions, une question ou un programme »<sup>370</sup>. Le temps est venu pour William James de méditer sur cette philosophie qui se dessine. Mais à cause d'une santé précaire, l'auteur est contraint, au printemps de 1867, d'interrompre le cours de ses études. Il croit qu'un voyage en Allemagne lui sera utile et qu'il lui permettra de trouver le

---

366 Floris Delattre et Maurice Le Breton, *William James. Extrait de sa correspondance*, Paris, Payot, 1924, p. 57

367 Floris Delattre et Maurice Le Breton, p.58

368 Floris Delattre et Maurice Le Breton, pp.37-38

369 Gilbert Maire, *William James et le pragmatisme religieux*, Paris, Les éditions Denoël et Steele, 1933, p.66

370 Gilbert Maire, p.66

repos nécessaire à son rétablissement et de continuer, dès l'automne, des études de physiologie dans les laboratoires allemands. Il s'embarque en avril et parcourt Dresde, Prague et Berlin. Mais sa santé ne connaît aucune amélioration significative, puisqu'il continue d'être sujet à des malaises qui l'empêchent de travailler. À côté de cette dépression s'ajoute sa solitude dans un milieu d'étrangers dont il ne sait encore que bien imparfaitement la langue. Ce sentiment d'isolement conduit James à se replier de plus en plus sur lui-même et à aborder délibérément les questions de la liberté, de la responsabilité, de la destinée et de la mort. Fragilisé de plus en plus, l'auteur rejoint en 1869 la maison paternelle. Et les quatre années qui vont suivre seront les plus vides en événements extérieurs de toute sa vie. Car la crise qu'il traverse s'intensifie : état de fatigue, d'angoisse, et parfois de troubles physiques tels que l'insomnie, des douleurs plus ou moins localisées et diffuses. À côté de cette crise sévère s'ajoute des incertitudes intellectuelles qui se conjuguent avec l'absence d'un objet précis à partir duquel il peut orienter son existence. Ses inquiétudes philosophiques sont plus que jamais présentes. Et au seuil de cette insatisfaction philosophique qui en appelle à un « changement d'optique radical se trouve une expérience sévère de la crise, comme sentiment perçant et rongeur du néant, qui s'est traduite par des époques morbides où il a vécu l'expérience d'une perte du monde. Il y a là l'idée d'une épreuve à surmonter, d'une résistance psychologique à vaincre »<sup>371</sup>. Mais les effets de cette crise, à la fois mentale et philosophique se maintenaient. Et les multiples remèdes qu'on lui préconisait et administrait n'apportaient aucune satisfaction notable à son état de santé. Face à une telle situation, James se noie dans un pessimisme qui s'accompagne d'un état neurasthénique. Et la crise mentale qu'il décrit dans *The Varieties of Religious Experience* au chapitre intitulé « the sick soul » (« l'âme malade ») est en réalité la sienne :

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

---

371 Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, p.18

Ce passage met en évidence la sévérité de la crise qui s'accroît considérablement. Cette situation affecte profondément James, au point que celui-ci, plongé dans un pessimisme évoquait déjà une véritable « mort intellectuelle ». C'est ce que nous révèle son courrier du 17 septembre 1867 destiné à son ami O. W. Holmes :

« Physiquement, on te l'a sans doute déjà appris, je ne suis plus qu'une « épave. » Je n'en ai rien dit à personne en quittant la maison, parce que je comptais sur une amélioration (...). Depuis que je suis en Allemagne, mon histoire, intérieure et extérieure, n'a guère été mouvementée. Pour l'extérieur, à part trois voyages (Teplitz aller-et-retour et Berlin) j'ai été une vraie anémone de mer ; pour l'intérieur, malgré l'intérêt d'une langue et d'un pays nouveaux, même calme plat. La seule plante intellectuelle qui me paraît s'accommoder parfaitement de la maladie et de la solitude c'est l'égoïsme ennuyé ; et quand le corps en est à ce point qu'il n'y a plus non seulement aucune excitation de l'activité musculaire et cérébrale, mais au contraire, une sollicitude à l'indolence crasse, dans un stupide espoir de guérison, il ne faut pas s'attendre à garder un grand « ressort ». Depuis que je suis ici, j'admire de plus en plus la ténacité courageuse d'Henry. La douleur même, portée à son plus haut degré, est toute lumière et toute vie comparée à un état dont l'idéal l'hivernage, et qui oblige votre « conscience », sous la forme du désir de guérir, à réprouver comme excès criminel toute velléité de mouvement, de passion, ou de vie. Il faut « goûter » de cette mort intellectuelle pour l'apprécier »<sup>373</sup>.

Les expressions utilisées ici par James sont très significatives de la situation de son état de crise. Cette expérience de « mort intellectuelle » conjuguée à celle des douleurs physiques assez rudes vont en effet forger chez lui un tempérament philosophique, une nouvelle vision du monde. En effet, si la crise que traverse James l'empêche de goûter au plaisir d'une activité mentale et physique, c'est qu'assurément il perd l'espoir d'un rétablissement rapide et de s'adonner librement à un exercice intellectuel. Or l'expérience d'une activité intellectuelle, tout en stimulant le développement des facultés mentales, peut aider à se débarrasser de l'ennui ou des pensées négatives, en permettant l'élaboration de nouvelles choses. Cependant, la dépression constante de James rend presque impossible toute activité intellectuelle, car elle le contraint à la cessation de toute exercice réflexif et d'analyse profonde sur des sujets philosophiques qui méritent pourtant que l'on y consacre un temps assez conséquent, aussi bien dans l'effort de conceptualisation que dans celui de la compréhension des systèmes de pensées. Bien que James, face à cette situation instable dans laquelle il se retrouve, laisse transparaître des réflexes de sympathie, il reste que « le mal mental est en lui plus profondément situé, la crise qu'il décrit n'est que le terme d'une angoisse persistante et d'une instabilité d'humeur qui le place dans la voie fatale où d'autres, avec les mêmes symptômes, finissent par s'abîmer dans la démence précoce »<sup>374</sup>. Incontestablement, le degré trouble d'un tel état mental exerce une certaine

372 William James, *Les formes multiples de l'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, Chambéry, Exergue, mars 2011, pp.177-178

373 Floris Delattre et Maurice Le Breton, *William James. Extrait de sa correspondance*, pp.47-48

374 Gilbert Maire, *William James et le pragmatisme religieux*, p.77

influence sur la constitution physique de l'auteur, façonne le regard sur sa propre existence, influe sur les perspectives d'avenir et affecte son comportement. En effet, lorsque nous faisons l'expérience de la traversée de « telles crises, le monde, comme le souligne David Lapoujade, perd soudainement toute signification. Les diverses connexions qui nous relient à lui se brisent les unes après les autres. Bref, nous ne pouvons plus croire comme avant ; l'action est devenue impossible parce que nous avons perdu confiance »<sup>375</sup>. Ceci est particulièrement vrai pour James, puisque le destin de son pragmatisme se dessine ici. Autrement dit, le pragmatisme de l'auteur naît, non pas du triomphe de l'idéologie matérialiste de la célébration des intérêts particuliers et égoïstes, mais bien d'un constat, celui d'un contexte symptomatique, particulièrement instable, qui invite et convie à une rupture profonde avec des anciennes méthodes de philosopher ; à l'énonciation d'une proposition de pensée nouvelle, d'un nouveau tempérament philosophique. Cet intérêt va déteindre de manière significative sur l'empirisme radical de James et guider l'ensemble de son cheminement intellectuel. Mais pour l'heure, il est encore bien loin d'imaginer une carrière philosophique, puisqu'il cherche encore une voie pour éclairer sa sombre existence.

C'est donc dans ce moment trouble que James, incertain de son avenir, va croiser le chemin de Charles Renouvier. Cette rencontre va se révéler déterminante pour lui, parce qu'elle lui permettra de résoudre pour lui-même, alors qu'il est en pleine dépression, le problème de la liberté. Son journal intime de 1870 le montre aisément, puisque dans celui-ci, James à peine âgé de vingt-sept ans et à la recherche d'une vocation consigne la révélation que fut pour lui la philosophie de la liberté du penseur français : sa lecture de 1870 des *Essais*, notamment de la *Psychologie rationnelle* de Charles Renouvier lui fait découvrir, sur fond d'une crise philosophique majeure, une théorie (du libre arbitre) à partir de laquelle il pourrait s'appuyer et se libérer.

Des textes de Renouvier, James comprend en effet que son avenir n'est ni déterminé de toute éternité, ni écrit quelque part : loin de dépendre des circonstances fatalement fixées une fois pour toutes, son avenir résulte d'actes libres et volontairement choisis. D'où la formule délibératoire explicite dans le journal intime de James qui, en choisissant l'exemple de Renouvier, décide de poser un premier acte libre, celui de la croyance du libre arbitre :

« Je crois dit-il que la journée d'hier a marqué une crise dans ma vie. J'ai achevé la première partie des seconds *Essais* de Renouvier, et je ne vois pas pourquoi la définition qu'il donne du libre arbitre : le fait de soutenir une idée parce que j'en ai ainsi décidé, alors que j'aurais pu

---

375 David Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme*, Paris, Puf, 1997, p.13

m'arrêter à d'autres idées, serait forcément la description d'un mirage. En tout cas, je veux admettre pour le moment, mettons jusqu'à l'année prochaine, que ce n'est pas une illusion. Mon premier acte de libre arbitre consistera à croire au libre arbitre. Jusqu'à la fin de cette année-ci, je m'abstiendrai de la pure spéculation et de l'analyse trop subtile auxquelles je me plais tant par nature, pour cultiver délibérément le sentiment de la liberté morale, par la lecture d'ouvrages où elle est exposée avec sympathie, et par mes actes mêmes. Après le premier janvier, et lorsque je commencerai de pouvoir voler un peu de mes propres ailes, il se peut que je revienne aux études métaphysiques et au scepticisme, sans danger pour mon pouvoir d'agir. Donc, pour le présent : me soucier peu de la spéculation et beaucoup de la forme de mes actes; me rappeler que ce n'est que lorsqu'on a acquis des habitudes d'ordre que l'on peut s'avancer vers des champs d'action réellement intéressants, et ainsi accumuler des décisions volontaires, une à une, comme un avare, sans oublier jamais qu'une maille lâchée emporte tout l'ouvrage, si considérable soit-il »<sup>376</sup>.

James trouve dans ces réflexions profondes des écrits de Renouvier la confiance et l'énergie nécessaire qui lui permettent de s'affirmer, de prendre des initiatives libres et par la même occasion de lutter et de persévérer contre sa maladie. Visiblement, les textes du philosophe français sont comme une thérapie qui, grâce à la révélation des idées neuves et utiles, procure à James un apaisement et une lueur d'espoir vers des lendemains moins incertains. Il devient ici plus détendu et serein car il a appris, avec Renouvier, qu'il doit rompre avec toute pensée qui le confine à n'être qu'un sujet passif d'un déterministe, pour s'assumer pleinement tant qu'acteur de sa propre destinée. Convaincu de la pertinence des idées du philosophe français, James va ainsi décider « d'agir d'une manière, dit-il, qui lui soit personnelle, sans vouloir attendre que »<sup>377</sup> le déterminisme « du monde extérieur prêt pour lui la décision »<sup>378</sup>, autrement dit, il décide d'agir par volonté car, affirme-t-il, « je ferai faire à ma volonté un pas de plus ; avec elle non seulement j'agirai, mais je croirai en ma réalité individuelle et en ma puissance créatrice »<sup>379</sup>. A force de persévérance et de détermination, James finit par triompher de sa maladie. Les années 1871 et 1872 consacrées à des lectures assidues et à des méditations approfondies lui permettent de recouvrer définitivement la santé. Cependant, la perplexité devant le choix d'une carrière reste encore présente chez James ; sera-t-il physiologiste ? Va-t-il opter en faveur de la psychologie, porte ouverte sur la philosophie ?

« Au mois d'août 1872, William James fut désigné, sur la proposition du Président Eliot, comme « instructeur de physiologie » à l'Université de Harvard, et chargé à ce titre, de faire aux étudiants trois conférences par semaine »<sup>380</sup>. James accueille avec joie cette nomination, comme en atteste sa lettre du 24 août 1872 à son frère Henry James :

« Cette conférence de physiologie, dit-il, est un vrai don du ciel; elle me fera travailler sans me

---

376 Floris Delattre et Maurice Le Breton, *William James. Extrait de sa correspondance*, pp.55-56

377 Floris Delattre et Maurice Le Breton, p.56

378 Floris Delattre et Maurice Le Breton, p.56

379 Floris Delattre et Maurice Le Breton, p.56

380 Floris Delattre et Maurice Le Breton, p.63

surmener; elle me forcera à m'intéresser à autrui au lieu de me laisser confiner en moi-même et me détournera de ces recherches introspectives qui avaient éveillé en moi, ces derniers temps, une sorte d'hypocondrie philosophique, et auxquelles cela me fera certainement du bien de renoncer pendant une année »<sup>381</sup>.

La physiologie visiblement fait du bien à l'auteur, car sa santé devient de plus en plus robuste. Mais un doute sur sa vocation véritable demeure toujours présent et fait reporter à l'année suivante l'occupation de son poste. William James profite de ce temps et va passer l'hiver en Italie. « À son retour, il reprend sa chair de physiologie et fait en essai, en 1876, un cours de psychophysiologie, qui, en 1877, est transféré à la section de philosophie »<sup>382</sup>. Ainsi « la longue recherche d'une carrière est enfin terminée. William James, âgé de trente-quatre ans, après avoir été peintre, aide-naturaliste, explorateur, médecin, anatomiste, physiologiste et surtout touriste, peut enfin s'avouer philosophe »<sup>383</sup>. Repris ainsi par sa passion philosophique, il se fait disciple de Renouvier qui fut, sans doute, surpris de voir venir vers lui, à travers l'Atlantique, un disciple aussi enthousiaste. Dans sa correspondance de 1872 James lui témoigne son admiration et sa reconnaissance : « je ne peux pas laisser échapper cette occasion de vous dire l'admiration et la reconnaissance que m'a inspirées la lecture de vos *Essais* »<sup>384</sup>. Quatre ans plus tard, en 1876, l'auteur américain réitère sa gratitude à l'endroit des ouvrages des *Essais* de Renouvier : « inutile de vous dire une fois de plus ma gratitude pour tout ce que m'ont révélé vos admirables ouvrages »<sup>385</sup>.

En résumé, le point que nous venons de développer met en évidence l'influence des *Essais* de Renouvier chez James ainsi que les circonstances majeures dans lesquelles ce dernier adhère aux idées du philosophe français. Bien plus qu'une admiration, James perçoit chez celui qu'il va considérer comme son maître, l'éveil décisif de ses propres idées philosophiques. On l'a vu, l'auteur américain n'a jamais cessé de proclamer sa dette à l'égard de Renouvier. Son journal intime de 1870 ainsi que sa correspondance nous ont révélé sur quel point précis porta d'abord son adhésion au néocriticisme de Charles Renouvier : sur la théorie de la liberté. De même, nous avons montré que l'acquiescement jamesien de la doctrine néocritique de la liberté se fait à un moment particulier de la vie du penseur du pragmatisme : celui d'une crise (mentale et intellectuelle) survenue entre 1869-1872. À cet effet, « la lecture en 1870 de la *Psychologie rationnelle* exerça une influence déterminante sur James parce qu'elle lui permit de résoudre pour lui-même,

---

381 Floris Delattre et Maurice Le Breton, p.63

382 Gilbert Maire, *William James et le pragmatisme religieux*, pp.82-83

383 Gilbert Maire, p.83

384 Floris Delattre et Maurice Le Breton, *William James. Extrait de sa correspondance*, pp. 60-61

385 Floris Delattre et Maurice Le Breton, p.61

alors qu'il était en plein désarroi, le problème de la liberté »<sup>386</sup>. Ainsi tout le mérite de l'auteur des *Essais* est d'avoir contribué à extraire James de ses angoisses morbides, par la révélation d'un outil théorique indispensable : la doctrine néocritique de la liberté. Elle dévoile au jeune James, un monde nouveau, porteur des idées neuves, bien éloignées du mécanisme de Spencer ou du déterminisme dans lequel il s'était enfermé. Désormais, il peut faire l'expérience de sa liberté et s'épanouir : son « esprit malade peut se guérir (...) ». James désormais a devant lui la perspective d'une régénération »<sup>387</sup>. Les *Essais* de Renouvier ont joué un rôle de stimulant, de catalyseur philosophique, tant sur l'épanouissement intellectuel et mental de James que dans la manière philosophique de ce dernier de concevoir le monde. D'ailleurs, les premiers textes de James, à la sortie de sa crise, porteront l'empreinte des idées de Renouvier, notamment celles de la thèse d'indéterminisme et du libre arbitre. Ce qui nous conduit ainsi dans le prochain point à nous interroger sur la nature spécifique de l'idée néocritique de la liberté.

## **B- La thèse néocritique de la liberté : une source d'inspiration pour William James**

Si le point précédent a mis en relief l'influence de Renouvier sur James, il a surtout montré le rôle de la doctrine néocritique de la liberté. En effet, celle-ci a non seulement permis à James de guérir de ses troubles mentaux, mais lui a également dévoilé « un monde nouveau »<sup>388</sup> – aux antipodes de celui du déterminisme de l'époque –, « un monde composé de choses distinctes »<sup>389</sup> et multiples, qui ne sont pas le produit d'une nécessité absolue, puisque les éléments ont irréductiblement un caractère individuel et une existence propre. « Dans un tel monde, la liberté peut s'épanouir »<sup>390</sup> et James peut « entreprendre une vie nouvelle »<sup>391</sup>. Celle-ci débute par une adhésion à la thèse renouviérienne de la liberté. De l'aveu même de l'auteur américain, celle-ci fut pour lui une révélation :

« Ayant lu le philosophe français au plus fort d'une crise philosophique, James nous dit qu'il a choisi de suivre son exemple, et de « croire librement à la liberté », ce qui allait ouvrir la voie à l'ensemble des essais rassemblés quelque vingt-cinq ans plus tard dans *La Volonté de croire* »<sup>392</sup>. Si la thèse néocritique de la liberté a exercé incontestablement une

386 Gérard Deledalle, *La philosophie peut-elle être américaine ?* p.218

387 Gilbert Maire, *William James et le pragmatisme religieux*, p.93

388 Gilbert Maire, p.93

389 Gilbert Maire, p.93

390 Gilbert Maire, p.93

391 Gilbert Maire, p.93

392 Mathias Girel, « William James dans la Critique philosophique de Renouvier ». Texte donné en janvier 2015 dans le cadre du colloque *La philosophie américaine et ses lecteurs français*.



influence sur James, il reste maintenant à cerner la nature spécifique de cette affirmation philosophique de Renouvier. Que dit cette thèse néocritique de la liberté ? Quelle est sa spécificité ?

La thèse philosophique de Renouvier s'inscrit dans un courant qui va à l'encontre de la conception dominante de son époque, notamment celle du déterminisme mécanique. Cette conception du monde fut en effet revendiquée autant par les disciples philosophiques de Comte que par les défenseurs les plus zélés de la science, c'est-à-dire ceux qui attribuaient à cette dernière la primauté et l'exclusivité à pouvoir gouverner tous les espaces de la connaissance. C'est cette « conception du monde que Renouvier appelle le scientisme, celle d'un tissu de phénomènes enchaînés par des lois rigoureuses, avec la négation (...) de la liberté (...) : pour soutenir cette conception, on prenait prétexte des exigences de la connaissance scientifique »<sup>393</sup>. Suivant cette logique, les lois scientifiques étaient considérées comme l'expression d'un enchaînement nécessaire, le lieu par excellence d'un déterminisme absolu. Le néocriticisme de Renouvier a été en opposition avec cette croyance au déterminisme, car elle nie la liberté de la personne humaine. Bien avant l'auteur des *Essais*, un penseur original, Jules Lequier, s'opposait déjà aux philosophies déterministes qui niaient la contingence. Influencé par ce penseur qu'il considérait comme son maître, Renouvier présentera Lequier comme étant le chef du criticisme français, situant l'apport de sa réflexion envers le néocriticisme dans son rôle de révision de la conception philosophique de la connaissance et du fait moral chez Kant : « Donner la croyance, et la liberté avec elle, pour fondement à la première affirmation sortie d'une critique de la connaissance, c'est ce que Kant avait manqué de faire, dominé qu'il était par des préjugés métaphysiques, et c'est ce que, le premier, Jules Lequier a fait »<sup>394</sup>. À la suite de ce dernier, Renouvier fera de l'affirmation du libre arbitre la « vérité première ».

On l'a souligné, cette thèse de la liberté va influencer James ; il va y trouver des réponses, des confirmations à ses intuitions philosophiques et ainsi s'affranchir de la fascination du déterminisme dominant de l'époque. Quels sont les arguments mobilisés par Renouvier qui convainquent William James et conduit ce dernier à l'adoption de l'affirmation de la liberté ? Comment cette thèse est-elle déployée par le penseur français ? Sous quelle forme est-elle posée ?

Avant de répondre à ces interrogations, nous analyserons d'abord le problème philosophi-

---

393 Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, p.1609

394 Charles Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire : les idées, les religions, les systèmes*, Paris, tome quatrième, 1897, p.431 : <https://gallica.bnf.fr>

que de la liberté de manière générale, ainsi que les grandes idées philosophiques qui ont marqué cette question dans l'histoire de cette discipline.

### **B1- Le « problème » de la liberté en philosophie**

« S'il est au moins un point sur lequel les philosophes semblent s'être tous mis à peu près d'accord, c'est sur le constat des difficultés que comporte la question de la liberté »<sup>395</sup>. C'est dans cette logique que pour « Leibniz, « la grande question du libre et du nécessaire, surtout dans la production et dans l'origine du mal »<sup>396</sup> constitue un labyrinthe « où notre raison s'égaré bien souvent »<sup>397</sup>. Hume la tient pour « la plus épineuse question de la métaphysique ». »<sup>398</sup> Quant au philosophe allemand, « Kant, l'Idée transcendante de la liberté (...) est « la vraie pierre d'achoppement de la philosophie » (...). Même Schopenhauer considère la question du libre arbitre comme l'un des problèmes « les plus profonds et les plus graves de la philosophie moderne ». »<sup>399</sup> À ce titre, la question de la liberté revêt donc une importance particulière :

« Question épineuse donc, problème grave et profond, labyrinthe, pierre d'achoppement (...) : la liberté semble bien être pour la philosophie, et à plus d'un titre, un des grands sujets d'examen sur lequel aucun philosophe n'a pu faire l'impasse. Or, si nul d'entre eux ne peut vraiment faire l'économie de la prise en compte du problème de la liberté, évidemment, leur accord ne dure guère que le temps d'en mesurer l'étendue ; car lorsqu'il s'agit d'essayer de la résoudre, c'est-à-dire de définir ce qu'est la liberté, les philosophes se distinguent les uns des autres par les solutions qu'ils apportent. Et, en réalité, ils se divisent déjà quant à l'importance qu'il convient, selon chacun, d'accorder à ce problème, et quant à la façon de le poser. La complexité de la question tient d'abord de sa polysémie »<sup>400</sup>.

En effet, la question de la liberté peut prendre plusieurs sens, selon la manière dont on l'aborde, c'est-à-dire, selon la façon de l'interroger, du choix de « l'angle » philosophique à partir duquel on souhaite la poser.

« Pour l'homme considérée au sein du monde physique, la question de la liberté se pose comme un problème cosmologique. Dans ce cadre, il s'agit de définir à la fois la spécificité de l'homme et celle de ses actes par rapport à la nature. Face à l'uniformité et à la prévisibilité des séries d'événements qui s'y produisent mécaniquement, selon des lois causales mettant en relation de manière nécessaire une cause et un effet, se pose la question de l'originalité de l'acte humain. Est-il déterminé comme un fait de la nature ? Des lois de type causal suffisent-elles à l'expliquer ? »<sup>401</sup>

---

395 Antoine Hatzenberger, *La liberté*, Paris, Flammarion, 1999, p11

396 Antoine Hatzenberger, p.11

397 Antoine Hatzenberger, p.11

398 Antoine Hatzenberger, p.11

399 Antoine Hatzenberger, p.11

400 Antoine Hatzenberger, pp.11-12

401 Antoine Hatzenberger, p.12

À ces interrogations, la théologie a tenté d'apporter une réponse, notamment en ramenant ces questions à un problème « théologique » :

Elle « a traduit ces interrogations dans ses propres termes en réfléchissant à la possibilité pour la créature de Dieu d'être libre. Si l'homme est l'effet de l'action d'un Dieu créateur, tout-puissant et omniscient, il est difficile de penser un agent qui soit libre, fini qu'il est, c'est-à-dire un être humain qui puisse agir de lui-même »<sup>402</sup>.

Lorsqu'on pose la question de la liberté comme un problème cosmologique, théologique et même psychologique, il s'agit bien de mettre en évidence des analyses dont la particularité est de faire ressortir, essentiellement, la dimension éthique de cette question de la liberté : « car si l'homme dépend de quelque chose d'extérieur à lui-même, il n'est pas libre, et il ne peut donc pas être tenu pour responsable de ses actes. Intimement liée à la responsabilité, au devoir, au respect, la liberté est au cœur de toute réflexion morale »<sup>403</sup>.

Outre sa dimension éthique, morale et métaphysique, la question de la liberté se pose également comme « un thème crucial de la philosophie politique »<sup>404</sup> : elle est liée ici « aux notions de souveraineté, de loi, de droit, etc. »<sup>405</sup>. En effet, la philosophie moderne politique (Hobbes, Rousseau, Locke) s'est beaucoup penchée sur cette question de liberté qui est au centre des enjeux des sociétés démocratiques. Mais les réflexions sur cette question, en philosophie, n'est pas une nouveauté : elle se pose, avec force, dès l'antiquité. Ainsi pour le stoïcisme<sup>406</sup>, toute chose qui se produit dans le monde est l'expression d'une « raison divine » ou du destin : rien ne se produit dans le cosmos par pure hasard, car tout ce qui arrive découle d'un destin, d'une loi déterminée :

« Trois thèses fondamentales forment le cœur du stoïcisme. Une thèse ancienne. Une thèse éthique : la vertu suffit au bonheur, accompagnée d'un corollaire pratique : le seul bien, c'est la vertu. Une thèse psychologique : l'âme est une entité corporelle homogène, tout entière rationnelle, qui a pour corollaire : la passion est un fonctionnement délirant de la

---

402 Antoine Hatzenberger, *La liberté*, p.12

403 Antoine Hatzenberger, p.12

404 Antoine Hatzenberger, p.12

405 Antoine Hatzenberger, p.12

406 Selon Frédérique Ildefonse, « on distingue d'ordinaire trois moments historiques du stoïcisme : l'ancien stoïcisme (précisément représenté par les trois premiers scholarques : Zénon, Cléanthe, puis Chrysippe), le moyen stoïcisme (Panétius, Posidonius), et le stoïcisme impérial (Sénèque, Épictète, Marc Aurèle). Jacques Brunschwig pour sa part propose de distinguer plutôt en trois périodes : une période athénienne tout d'abord, qui s'étend jusqu'à la fin du II<sup>e</sup> siècle, où le stoïcisme est une institution stable, successivement dirigée par des scholarques officiellement désignés, qui a son siège à Athènes, sans qu'eux-mêmes soient Athéniens ; des élèves viennent à Athènes de Chypre, d'Asie Mineure, du Moyen Orient ; seconde période où le stoïcisme quitte cette centralisation athénienne : Panétius dirige un centre de Rhodes, que fréquente également Posidonius d'Apamée. Panétius enseigne également à Rome, et Posidonius fait des voyages scientifiques autour de la Méditerranée ; la période du stoïcisme romain, avec Sénèque (4-65), qui fut le précepteur de Néron, Épictète (55-135) et Marc Aurèle (121-180). La philosophie stoïcienne en vient à toucher, de manière plus diffuse, des conditions sociales très variées, comme l'attestent les deux personnalités emblématiques qui le représentent : Épictète, ancien esclave affranchi, qui enseigne à Nicopolis, ville de l'Épire ; Marc Aurèle, empereur. » Frédérique Ildefonse, *Les stoïciens I. Zénon, Cléanthe, Chrysippe*, Paris, Les belles Lettres, 2004, pp13-14

raison, et a vocation à être éradiquée totalement. Enfin une thèse cosmologique : le monde est un être vivant, ordonné par un principe divin providentiel instaurant un ordre nécessaire et finalisé, qui a pour corollaires : l'éternel retour du même, ou histoire sempiternellement répétée, dans ses moindres détails, de la naissance, vie et mort du monde »<sup>407</sup>.

L'homme n'a pas le pouvoir de s'affranchir de l'ordre nécessaire des choses, puisque cet ordre ne dépend pas de lui : tout est fixé, déterminé par la providence. Pour les Stoïciens « le monde (...) est un corps, un organisme vivant, intégralement rationnel, régi par la Providence »<sup>408</sup>. Si l'univers est gouverné par des lois intelligibles, déterminées et fixées par la providence qui les régit, alors il est inutile de croire que les choses qui arrivent pourraient se produire autrement ou en dehors du déterminisme, des lois providentielles qui les gouvernent :

« La physique stoïcienne a pour but d'établir ce dogme, d'affermir cette conviction. La nécessité des déterminations naturelles nous délivre, comme chez Spinoza, car l'erreur et la conscience malheureuse se nourrissent du flottement, à partir de l'illusion que les choses pourraient se passer autrement »<sup>409</sup>. Ainsi la sagesse philosophique serait d'accepter « son destin », de se conformer à l'ordre rationnel et naturel du cosmos. « La liberté intérieure est gagnée par l'acceptation de la nécessité cosmique »<sup>410</sup>. Ce n'est d'ailleurs qu'à cette condition que l'homme vertueux rencontre le bonheur, atteint le souverain bien :

« Les stoïciens identifient la vertu, le souverain bien et le bonheur, qu'ils définissent comme le fait de vivre conformément à la nature. C'est Zénon, le premier, dans son *Traité sur la nature de l'homme*, qui « a dit que la fin était de vivre en accord avec la nature, ce qui signifie vivre selon la vertu. Car la nature nous conduit vers cette dernière ». »<sup>411</sup>

De ce qui précède, il ressort que le stoïcisme développe une conception déterministe de la nature, du cosmos. La liberté dans cette logique est le consentement volontaire à l'ordre de la nécessité des choses ; elle se manifeste par notre sérénité, notre attitude d'acceptation de la nécessité que les événements arrivent comme ils sont prévus dans l'ordre naturel des choses, sans chercher à vouloir que les événements se produisent selon notre volonté, car la production des événements ne dépend pas de nous : elle s'inscrit dans la nécessité cosmique qui se trouve être gouvernée par des lois providentielles fixées et déterminées une fois pour toute. Par ailleurs, on pourrait faire remarquer ici que la conception (déterministe) du monde chez les stoïciens est différente de celle que Platon va développer :

---

407 Christelle Veillard, *Les stoïciens II*, Paris, Les Belles Lettres, 2015, p18

408 Frédérique Ildefonse, *Les stoïciens I. Zénon, Cléanthe, Chrysippe*, p34

409 Geneviève Rodis-Lewis, *La morale stoïcienne*, P.U.F, 1970, p116

410 Geneviève Rodis-Lewis, p.109

411 Frédérique Ildefonse, *Les stoïciens I. Zénon, Cléanthe, Chrysippe*, p.146

« Les stoïciens s'opposent en premier lieu à Platon, partisan de l'éternité du monde. Pour Platon, le monde a pour modèle les réalités intelligibles, les Idées, elles-mêmes éternelles. Selon le *Timée*, le monde est engendré lorsque le chaos initial est mis en ordre par un principe intelligible, le dieu démiurge ou dieu artisan, qui modèle la matière. Le principe du monde est donc transcendant à ce qu'il ordonne. Pour les stoïciens, il en va tout autrement. Le dieu traverse la totalité des êtres qu'il organise : il est donc immanent et non transcendant. Il instaure une sympathie universelle entre les êtres du monde, reliés par un même principe. Tel un être vivant, le monde naît, puis meurt chroniquement dans « l'embrasement finale (ekpurôsis) », au cours duquel il disparaît pour ne plus laisser présent que le feu divin. Le cosmos renaît alors, toujours identique à lui-même. Le déterminisme est en ce sens absolu : le dieu-semence contient en germe tous les événements du monde, lesquels se répéteront toujours de la même façon ; le programme du monde est figé dans ses moindres détails, comme un programme génétique identique produirait des individus sans variation aucune, selon le principe de l'« l'éternel retour du même ». Si les événements sont écrits de toute éternité, il est possible de les prédire : les stoïciens sont les premiers défenseurs de la théorie de la prédestination, de la prévision des futurs ou divination, c'est-à-dire de la mantique. Par cette seconde thèse, les stoïciens sont les adversaires d'Aristote, pour qui le monde sublunaire contient une part de contingence ce qui implique que les événements futurs sont partiellement imprévisibles »<sup>412</sup>.

Chez les stoïciens, il n'y a pas des « futurs contingents » : les faits qui se déroulent dans l'univers obéissent à des lois absolument déterministes et gouvernées par la providence, « une raison » divine, qui contient tout et produit tous les événements. Si toutes choses sont préordonnées et préétablies par la providence, alors l'homme ne peut rien modifier :

« L'action humaine n'aurait plus de sens, puisque le destin ne lui ferait aucune place : « En vertu de ce raisonnement (...) il n'y aurait plus ni à délibérer, ni à se donner de la peine ». C'est ce qu'on appellera l'argument paresseux, dont Cicéron donne un exemple, dans son *Traité de destin* (XII, 28) : « Si ton destin est de guérir de cette maladie, tu guériras, que tu aies appelé ou non le médecin ; de même, si ton destin est de... pas guérir, tu ne guériras pas, que tu aies appelé ou non le médecin ; or ton destin est l'un ou l'autre ; il ne convient donc pas d'appeler le médecin ». »<sup>413</sup>

Selon la réception renouviérienne de la doctrine stoïcienne, la prédiction certaine, le déterminisme absolu de tous les événements (passés et futurs) est une thèse qui s'oppose à la liberté de l'action individuelle : c'est une « opinion manifestement inconciliable avec le libre arbitre »<sup>414</sup>, puisque le destin devient l'unique maître, la seule cause qui gouverne tous les faits de l'univers. Et l'unique loi qui s'applique ici est celle du déterminisme absolu. Or selon Renouvier :

« Si une telle loi décide certainement et infailliblement de tout événement avant qu'il soit accompli, avant même que l'agent qui doit l'accomplir ait vu le jour, l'agent n'est que l'instrument d'exécution de la loi. On ne peut donc pas dire de l'homme, en cette hypothèse, et s'il est vrai qu'il soit un simple anneau, conjointement avec tout ce qui le touche, de l'enchaînement des phénomènes, que quelque chose au monde soit en son pouvoir. Il n'est pas libre »<sup>415</sup>.

Pour l'auteur français, la doctrine stoïcienne prive l'homme de son pouvoir réel du libre arbitre. Et « l'argument paresseux » des stoïciens l'illustre. Reformulé par Renouvier, cet

412 Christelle Veillard, *Les stoïciens II*, pp.71-72

413 Antoine Hatzenberger, *La liberté*, p.77

414 Charles Renouvier, *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, pp.117-118

415 Charles Renouvier, p.117

argument peut s'énoncer de la manière suivante :

« Que sert de délibérer et d'essayer de prévenir les événements, s'il ne s'en peut produire qui n'aient été certains d'avance et inévitables ? La réponse, en vérité facile, est que la délibération, ses causes et ses effets, font partie de ce cours unique et inévitable des choses : elles ne sont pas fatales simplement, mais confatales. C'est toujours à la vue universelle des choses, et de l'évolution dans son ensemble et dans sa cause, qu'il faut s'attacher pour avoir la pleine intelligence de la doctrine stoïcienne. Le sentiment de cette divine nature exige que la liberté vraie ne soit qu'une adhésion aux éternels desseins de Zeus immanent, et explique l'optimisme du philosophe contemplateur de l'œuvre parfaite »<sup>416</sup>.

Outre les stoïciens, Spinoza développe également une conception déterministe. En effet, ce dernier va s'opposer à la croyance en l'existence d'un libre arbitre, d'une volonté conçue comme une faculté de l'âme, un pouvoir à partir duquel l'individu pourrait en toute autonomie opérer des choix. Par cette position, Spinoza s'attaque ainsi à la thèse de Descartes qui, dans ses *Méditations Métaphysiques*, définit la volonté comme un pouvoir de la liberté consistant « seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons de telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne »<sup>417</sup>. En s'opposant à cette pensée cartésienne, Spinoza soutient que « la liberté, lorsqu'elle est conçue à la façon traditionnelle comme libre arbitre, n'est qu'une illusion fondée sur l'ignorance des causes qui nous font agir »<sup>418</sup>. La croyance selon laquelle l'homme peut librement choisir ses actions est fondée sur une méprise des causes véritables qui les déterminent :

« L'action des êtres finis est le résultat nécessaire de causes efficientes dont le sujet n'a simplement pas conscience et qu'il ne maîtrise nullement. L'individu se croit libre parce qu'il ignore que ses volitions sont l'effet de causes nécessaires : « les hommes se trompent en ce qu'ils se croient libres et cette opinion consiste en cela seul qu'ils sont conscients de leurs actions et sont ignorants des causes où ils sont déterminés, ce qui constituent leur idée de liberté c'est qu'ils ne connaissent aucune cause de leurs actions »<sup>419</sup>.

L'individu a ici le sentiment d'être libre pour la seule raison qu'il méconnaît donc les causes réelles qui déterminent ses actions ; sa volonté n'est pas libre de choisir telle ou telle action : elle n'est pas la cause de cette dernière. Car il y a, derrière la volonté une cause supérieure, une cause qui détermine notre volonté d'agir de telle ou telle manière. Comme Épicure l'avait déjà montré, il y a des désirs qui ne dépendent pas de nous et donc qui s'imposent à nous, c'est-à-dire à notre volonté. Nous sommes, dit Spinoza, des êtres de désir. Étant l'essence de l'homme, le désir s'impose à notre volonté : nous ne sommes pas libres de choisir nos désirs ou de désirer ce que nous désirons. Ce qui détermine la volonté à désirer est extérieure à cette dernière : la cause de

<sup>416</sup> Charles Renouvier, *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, p.118 417 C.-D.,

Échaudemaison, *Dictionnaire d'Economie et de sciences sociales*, p.194

<sup>418</sup> Robert Misrahi, *Qu'est-ce que la liberté ?* Paris, armand colin 1998, p44.

<sup>419</sup> Joël Wilfert, *La liberté*, Paris, ellipses Marketing, 1998, p17

mon action est en dehors de ma volonté, ce qui nous pousse à agir est par essence le désir. Il y a pour ainsi dire une puissance dans le désir qui nous pousse à agir, qui est la cause de mon action. La volonté n'est donc pas libre, puisqu'elle est mue par des désirs qui déterminent nos actions et s'établissent comme les causes – nécessaires – de ces dernières. Autrement dit, les actions de l'homme n'ont pas pour cause une volonté « souveraine » qui déciderait librement : l'homme pour Spinoza n'a pas le libre arbitre, puisqu'il n'est pas libre de vouloir et d'agir souverainement ; ses actes sont enchaînés par la puissance du désir qui en est la cause.

Il faut donc conclure que la croyance commune en un libre arbitre conçu comme un pouvoir à partir duquel la volonté humaine déciderait en toute autonomie est une illusion : l'homme croit décider librement de ses actes, alors même qu'il ignore les causes réelles qui le déterminent et le poussent à agir de telle ou telle façon. C'est en quelque sorte la conjonction de la conscience des effets de ses actions et la méconnaissance de leurs causes qui expliquent la croyance purement illusoire de l'existence d'un libre arbitre.

« La liberté de l'homme ne saurait consister en une volonté libre. La liberté consiste en une libre nécessité. La liberté d'un être consiste dans sa puissance, et ainsi Dieu seul est entièrement libre parce que tout dérive de la nécessité de sa nature : « tout a été prédéterminé par Dieu, non certes par la liberté de la volonté, autrement dit par un bon plaisir absolu, mais par la nature absolue de Dieu, c'est -à-dire sa puissance infinie » (Éthique I appendice). On ne peut parler de liberté pour l'homme ordinaire ( le vulgaire ) ; seul le sage capable de penser tout à partir de l'idée vraie (Dieu comme puissance infinie) et donc de se faire une idée adéquate de chacune de ses affections peut se libérer, c'est -à-dire développer la puissance de son âme par la Raison et parvenir ainsi à la béatitude ( qui ne s'obtient pas par la réduction des appétits sensuels mais qui, une fois atteinte, permet cette réduction). Seul le sage est libre, la liberté est la béatitude »<sup>420</sup>.

La conception spinozienne de la liberté se démarque de l'usage commun de la notion du libre arbitre qui n'est pour l'auteur de *l'Éthique* qu'une pure croyance illusoire. En effet, selon Spinoza, la condition naturelle de l'homme ordinaire n'est pas la liberté : les causes de nos actions naissent souvent des désirs dont les origines déterminantes sont extérieures à nous ou se trouvent dans des choses que nous subissons : nous sommes à notre insu pris et enchaînés par nos passions. L'homme n'est donc pas immédiatement libre : sa condition ordinaire est celle d'être au service de ses passions, des désirs qui ont une origine dans les causes extérieures que l'homme ignore. Tout l'effort de l'homme est donc de sortir de cette privation de connaissance, de cette ignorance et ainsi de ne plus être l'objet de ses passions. Ces dernières découlent de son seul pouvoir de penser. C'est par la connaissance des déterminations qui pèsent sur lui, des causes réelles de ses désirs que l'homme accède à la liberté et cesse d'être un sujet passif de ses passions. Ainsi pour Spinoza, la liberté véritable n'est pas « un décret » du libre arbitre : elle est un effort réel de connaissance des causes

---

420 Joël Wilfert, *La liberté*, pp17-18

réelles et des effets dans la nature. En prenant conscience du pouvoir de sa pensée d'où découlent des passions et désirs, l'homme devient, non plus « la cause inadéquate » de ses idées, mais bien la « cause adéquate » de ces dernières et par là des désirs qu'elles font naître en lui. Ainsi mes désirs ne s'expliquent plus par des causes extérieures, puisqu'ils découlent de ma propre et seule nature. Or l'homme « est un élément fini de ce tout infini qu'est la Nature et, à ce titre, il est soumis aux lois universelles de la Nature (qu'on peut appeler « Dieu » mais qui est une substance unique dont l'étendue et la pensée ne sont que deux aspects, deux « attributs » parmi un nombre infini d'autres attributs...) »<sup>421</sup>. Il en résulte que le développement du concept de liberté chez Spinoza aboutit à une conception moniste et déterministe des choses.

À la suite, de Spinoza, « les quatre philosophes les plus communs de l'idéalisme allemand (Kant, Fichte, Schelling et Hegel) »<sup>422</sup> vont également se pencher sur cette question de la liberté, notamment en apportant « à cette question des réponses extrêmement variées et en partie différentes selon le stade d'évolution de leurs pensées »<sup>423</sup>. On peut ainsi l'affirmer que :

« L'idéalisme allemand n'est pas une « école » philosophique complètement homogène, qui se développerait de façon linéaire en un système : c'est ce qui apparaît en pleine clarté dans le domaine de la philosophie morale. (...) Au-delà de toutes les différences qui existent entre les auteurs, il y a toutefois une idée-force qui traverse les philosophies de l'idéalisme allemand : l'explication théorique rationnelle de *la liberté en tant qu'autonomie*. On peut même, si l'on veut ramener à un dénominateur commun une constellation si complexe de théories philosophiques, considérer cette idée comme le projet central de l'idéalisme allemand dans son ensemble. Dans le domaine de la philosophie morale, en tout cas, c'est incontournable ; et du point de vue qui est celui de Kant, de Fichte et de Hegel, c'est même vrai de la philosophie en totalité : ce qui est en question, c'est la liberté. La connexion entre liberté et autonomie telle qu'elle a été comprise et développée de manière systématique par l'idéalisme allemand, avait été lapidairement formulée par Jean-Jacques Rousseau dans le Contrat social : « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté ». »<sup>424</sup>

Selon Renouvier, être libre c'est soumettre sa conduite, non pas à ses pulsions et ses instincts, mais à une loi qu'on se donne soi-même par l'usage de sa raison. La loi qu'on s'est prescrite est ainsi l'émanation de la rationalité. L'homme libre est donc un être raisonnable, autonome, maître de soi, puisqu'en n'obéissant qu'à la loi qui se donne lui-même, il n'obéit, en réalité, qu'à lui-même.

« Par opposition à la « liberté naturelle » et à la « liberté civile », Rousseau nomme cette liberté la « liberté morale ». Pour lui, c'est cette liberté qui distingue de manière spécifique les hommes en tant qu'hommes. Elle seule « rend l'homme vraiment maître de lui ». Cette idée de la liberté comme autolégislation, comme auto-nomie, qui est manifestement conçue par Rousseau de manière systématique, est au nombre des impulsions intellectuelles les plus fécondes que Kant a reçues de lui et qu'il a pour ainsi dire épelées de ma-

421 Robert Misrahi, *Qu'est-ce que la liberté ?* p.44

422 Jean-François Kervégan et Hans Jörg Sandkühler (dir.), *Manuel de l'idéalisme allemand*, Paris : les Éditions du Cerf 2015 p.45

423 Jean-François Kervégan et Hans Jörg Sandkühler, p.45

424 Jean-François Kervégan et Hans Jörg Sandkühler p.212



nière philosophique : en ce cas précis, sous la forme d'une théorie globale de la raison pratique. Fichte et Hegel ont également fait de l'idée rousseauiste de liberté, dans l'interprétation systématique qu'en a donnée Kant, un fil conducteur de leur philosophie. En exagérant de nouveau un peu : l'idéalisme allemand se présente comme la reformulation ambitieuse de liberté. Mais ce concept n'aurait sans doute pas produit un tel effet si Kant ne l'avait pas incorporé à sa reformulation de l'intérêt « proprement » métaphysique. Sous la plume de Kant, la liberté se révèle comme l'essence de la raison, et celle-ci est d'abord et avant tout pratique.

Bien entendu, la réception d'autres conceptions historiquement influentes a également joué un rôle dans le développement de la philosophie morale de l'idéalisme allemand. Les éthiques de l'Antiquité (Platon, Aristote, le stoïcisme, Épicure) sont également présentes en lui, tout comme les philosophies morales modernes (...). Mais aucune idée philosophique n'a eu sur les auteurs que l'on regroupe aujourd'hui sous la détermination « idéalisme allemand » une influence qui se compare à celle qu'a exercée l'idée kantienne de *l'autolégislation comme principe de la raison* »<sup>425</sup>.

Si la raison peut légiférer sur ses propres lois, il n'en demeure pas moins que le pouvoir de celle-ci est limité, notamment dans la cadre théorique ou de la connaissance. La réflexion kantienne sur l'activité propre de la raison s'accompagne également d'une « reconnaissance des limites de son pouvoir »<sup>426</sup>. Cette idée majeure fait partie des « thèses qui sont au départ de l'œuvre monumentale de la *Critique de la raison pure*, dont la première édition paraît en 1781 (...) Cette auto-limitation de la raison dans les domaines de la connaissance et de la spéculation s'accompagne de sa mise en valeur dans le domaine pratique »<sup>427</sup>. Il y a un lien entre le domaine théorique et pratique. Concrètement, cela signifie que :

« Ce à quoi la raison ne peut atteindre dans la vaine prétention (qui caractérise la métaphysique) à la connaissance du suprasensible ( le domaine des réalités inaccessibles aux sens), elle doit le réaliser dans le domaine moral : c'est ce qu'affirme, en 1785, le *Fondement pour la métaphysique des mœurs* et, en 1788, la *Critique de la raison pratique*. Pour achever le mouvement de la pensée critique, il reste alors à réconcilier les sphères de la Nature ( les conditions de possibilité de la connaissance de celle-ci ont été déterminées dans l'ouvrage de 1781) et de la liberté ( dont le fondement a été établi dans la *Critique* de 1787) ; c'est ce à quoi s'efforce la *Critique de la faculté de juger*. Avec la parution de celle-ci, en 1790, l'essentiel de la philosophie kantienne est achevé. La *Métaphysique des mœurs*, dont les deux parties paraîtront successivement en 1796 et en 1797, complètent le projet exposé dans la Préface du *Fondement pour la métaphysique des mœurs* »<sup>428</sup>.

Si Kant cherche à réconcilier le domaine de la nature (du déterminisme) et celui de la liberté, c'est que ces deux sphères rentrent parfois en conflit, en contradiction. C'est en effet dans sa *Critique de la raison pure* que le philosophe allemand va aborder la question des antinomies, notamment entre la liberté et la nécessité. La question majeure pour l'auteur allemand est « de savoir, s'il y a « de la liberté en l'homme » ou bien s'il n'y a plutôt « pas de liberté du tout » et si « tout en lui est nécessité naturelle », ne peut donner lieu qu'à des assertions contradictoires »<sup>429</sup>. Comment dépasser ou résoudre la contradiction entre le

---

425 Jean-François Kervégan et Hans Jörg Sandkühler, p.212

426 Emmanuel Kant, *Fondement pour la métaphysique des mœurs*, trad. Ole Hansen-Løve, Paris, Hatier, 2000, p.138

427 Emmanuel Kant, p.138

428 Emmanuel Kant, p.138

429 Jean-François Kervégan et Hans Jörg Sandkühler (dir.), *Manuel de l'idéalisme allemand*, p.220

domaine de la nécessité des lois qui régissent les phénomènes et celle de l'affirmation de la liberté comme autonomie ? Pour y parvenir « il va falloir jouer en finesse »<sup>430</sup>, définir autrement le rapport entre ces deux domaines, car « la contradiction est insurmontable si le sujet se juge, d'une part libre et d'autre part déterminé par les lois de la nature dans le même sens ou sous le même rapport »<sup>431</sup>. Si l'on veut « échapper à la contradiction, il faut donc admettre que c'est en un autre sens, et sous un autre rapport que l'homme est dit libre et qu'il est dit déterminé, qu'il peut être l'un et l'autre tout en restant un même sujet »<sup>432</sup>. Ainsi l'affirmation d'une totale nécessité et celle d'une liberté présente en l'homme sont toutes deux légitimes et même vraies « mais selon un point de vue différent »<sup>433</sup> et des perspectives différentes :

« Considérons la liberté. Au sens cosmologique, elle est le pouvoir de commencer de soi-même une série causale. Ainsi définie, elle ne peut être qu'une idée, puisque toute expérience suppose une détermination causale des phénomènes, ce qu'exclut précisément l'acte libre. Kant insiste : cette liberté transcendante, bien que n'étant qu'une idée, fonde la liberté pratique, c'est-à-dire, « l'indépendance de l'arbitre par rapport à la contrainte des impulsions de la sensibilité ». Sans idée de la liberté, la réflexion morale dans son ensemble perd tout sens. L'intérêt de la raison en sa vocation pratique exige que l'on sauve d'une manière ou d'une autre cette liberté. Étant entendu qu'il n'est pas question d'en démontrer expérimentalement l'existence, il faut au moins pouvoir indiquer la possibilité de son idée, c'est-à-dire l'intelligible d'une conciliation entre nature déterministe et liberté déterminante. La causalité par liberté ne peut pas être sensible ; elle est donc nécessairement intelligible. Si on considère l'homme en tant qu'objet transcendantal, c'est-à-dire en tant que fondement des phénomènes qui en constituent l'expérience, rien n'interdit de lui attribuer une liberté intelligible, la causalité ne s'appliquant alors qu'au déroulement phénoménal de ses actes. La causalité par liberté, attribuée à l'être humain comme chose en soi, n'est en rien concernée par les conditions de possibilité de la connaissance – espace, temps, nécessité causale. Elle peut donc fort bien se concilier avec l'absolu déterminisme s'appliquant aux actes humains, une fois que ceux-ci, après une impulsion intelligible, se trouvent pris dans le réseau des lois naturelles. Tout est au fond question de perspective :

« Ainsi liberté et nature, chacune dans son sens complet, se rencontreraient ensemble et sans aucun conflit dans les mêmes actions, selon qu'on les rapproche de leur cause intelligible ou de leur cause sensible »<sup>434</sup>.

Kant résout l'antinomie entre la liberté et la nécessité en appliquant au sujet humain la distinction entre le domaine des phénomènes et celui du noumène – de la chose en soi . L'homme, en quelque sorte, participe à la fois au monde des phénomènes et celui du noumène. « Doué de raison et d'entendement, facultés qui sont absolument distinctes de la réceptivité de la sensibilité, il participe d'un univers où la causalité naturelle n'a plus de pouvoir légiférant »<sup>435</sup>. Mais en tant que sujet empirique, il appartient également au monde sensible et, à ce titre, il présente un caractère empirique. Ainsi l'homme possède un caractère

430 Olivier Dekens, *Comprendre Kant*, Armand colin, 2011, p.70

431 Emmanuel Kant, *Fondement pour la métaphysique des mœurs*, p180

432 Emmanuel Kant, pp.180-181

433 Olivier Dekens, *Comprendre Kant*, p.70

434 Olivier Dekens, p.70

435 Olivier Dekens ,p.70

empirique et intelligible. En effet, le caractère empirique du sujet humain s'établit à travers ses actions qui, « en tant que phénomènes, seraient de part en part en connexion avec d'autres phénomènes d'après des lois constantes de la nature ; elles pourraient être dérivées de ceux-ci à titre de conditions et constitueraient donc avec eux une série unique, l'ordre naturel »<sup>436</sup>. Mais il faudrait également attribuer à ce sujet empirique, « un caractère intelligible, par lequel il est vrai à dire la cause de ces actions-là en tant que phénomènes, mais qui n'est lui-même soumis à aucune des conditions de la sensibilité et n'est lui-même pas un phénomène. On pourrait aussi nommer le premier le caractère de cette chose dans le phénomène, et le second le caractère de la chose en elle-même »<sup>437</sup>. La distinction entre phénomène et chose en soi est ainsi maintenue et justifiée par Kant, dans sa réflexion sur la liberté du sujet agissant. De là il en résulte que :

« Ce sujet agissant ne serait alors soumis, quant à son caractère intelligible, à cause de la condition de temps, car le temps n'est que la condition des phénomènes, et non des choses en soi. En lui aucune action ne naîtrait ou ne périrait, et par conséquent il ne serait pas soumis à cette loi qui régit toute détermination de temps, tout ce qui est soumis au changement : tout ce qui arrive trouve sa cause dans les phénomènes (de l'état précédent). En un mot, sa causalité, en tant qu'elle est intellectuelle, ne se tiendrait nullement dans la série des conditions empiriques qui rendent l'événement nécessaire dans le monde sensible.[...]

D'après son caractère empirique, ce sujet serait donc, en tant que phénomène, soumis à toutes les lois de la détermination suivant la liaison causale ; et, en ce sens, il ne serait rien d'autre qu'une partie du monde sensible dont les effets, comme tout autre phénomène, découleraient inéluctablement de la nature. [...]

Mais d'après son caractère intelligible ( et quoique nous ne puissions avoir de ce dernier que son simple concept général), le même sujet devrait cependant être proclamé libre de toute influence de la sensibilité et de toute détermination par des phénomènes ; et puisqu'il n'arrive rien en lui, pour autant qu'il est un noumène, on n'y peut rencontrer aucun changement, car celui-ci exige une détermination dynamique de temps, et par voie de conséquence aucune liaison avec des phénomènes en tant que causes, cet être agissant serait dans ses actions indépendant et libre de toute nécessité de nature, en tant que celle-ci se rencontre exclusivement dans le monde sensible. [...] Ainsi liberté et nature, comprise chacune en sa signification complète, se rencontreraient simultanément et sans aucun conflit dans les mêmes actions, selon qu'on les compare à leur cause intelligible ou leur cause sensible »<sup>438</sup>.

Par un développement original, Kant parvient à résoudre le conflit entre la nécessité propre à la nature des lois qui régissent les phénomènes et celle de la liberté du sujet agissant. Chez le philosophe allemand, liberté et nécessité ne sont plus en conflit. À ce titre, « nous pouvons donc d'après Kant, admettre sans contradiction qu'un effet empirique se produisant dans le monde sensible des phénomènes a une cause qui pour sa part n'est pas empirique : une cause intelligible »<sup>439</sup>. Le résultat auquel aboutit les analyses de Kant, notamment celles de « la première *Critique*, n'est qu'une *démonstration négative* de la

---

436 Jean-François Kervégan et Hans Jörg Sandkühler (dir.), *Manuel de l'idéalisme allemand*, p.221

437 Jean-François Kervégan et Hans Jörg Sandkühler, p.221

438 Jean-François Kervégan et Hans Jörg Sandkühler ,p.221

439 Jean-François Kervégan et Hans Jörg Sandkühler pp.221-222

liberté et non une démonstration positive de la liberté : elle établit la possibilité de la penser sans contradiction tout en admettant la validité des lois de la nature »<sup>440</sup>.

Les analyses de l'auteur allemand sur la liberté s'inscrivent dans son projet « de paix perpétuelle », de réconciliation des positions philosophiques qui apparaissaient irréconciliables aux yeux de ses prédécesseurs. Toutefois, si la première *Critique* de Kant ne fournit qu'une « démonstration négative » de la liberté (notamment en montrant dans la dialectique transcendantale comment le domaine de la nécessité des lois de la nature, propre aux phénomènes, peut être logiquement compatible avec une causalité intelligible, celle par liberté), il n'en reste pas moins que la deuxième *Critique* va se pencher sur la démonstration positive du concept de liberté :

« La démonstration *positive* de la « réalité » du concept de liberté est fournie par la *Critique de la raison pratique*. Certes, dans la *Critique de la raison pure* déjà, Kant attribue à la raison et la volonté (ou au devoir être) cette causalité qui est posée par la liberté (la raison a elle-même de la causalité ; « cette causalité s'appelle la volonté »), et il situe, quoique de manière allusive, la résolution de la question de la liberté dans le cadre (qui reste à remplir) d'une philosophie morale. Mais le concept d'une raison pratique pure », qui est lié à la thèse d'après laquelle la « raison pure seule est par elle-même pratique », n'est développé de manière explicite que dans la deuxième *Critique* (qui, à cet égard, est plus clair et va plus que les *Fondements*). Kant y thématise le concept de liberté dès le début de la Préface. Sa thèse centrale... y est déjà exposée : l'idée de liberté « se manifeste par la loi morale ». Ce qui n'était pas encore tout à fait clair à ses yeux dans les fondements, Kant le situe désormais au premier plan dans la deuxième *Critique* : mais la liberté est aussi la seule de toutes les idées de la raison spéculative dont nous connaissons *a priori* la possibilité, sans toutefois en avoir l'intelligence, parce qu'elle est la condition de la loi morale, que nous connaissons »<sup>441</sup>.

Kant établit un lien de conditionnalité entre la liberté et la loi morale. La liberté se présente ici comme la condition indispensable de la loi morale : sans idée de liberté, nous ne pouvons rencontrer en nous la loi morale. Et inversement, la loi morale nous fait prendre conscience de la liberté. Si l'homme peut admettre l'idée de la liberté, c'est d'abord parce que la loi morale est présente en lui. Comme l'affirme Kant : « si la loi morale n'était pas d'abord clairement pensée dans notre raison, nous ne nous croirions jamais autorisés à *admettre* une chose telle que la liberté (...). En revanche, s'il n'y avait pas de liberté, la loi morale ne saurait *nullement être rencontrée* en nous »<sup>442</sup>. L'idée de liberté permet d'établir la loi morale :

« Cette « causalité par liberté » dont est question dans la *Critique de la raison pure* est la détermination de la volonté par loi morale. La raison pratique pure a de la causalité de par sa propre loi. En introduisant un tel concept positif d'une causalité de la raison pratique par le biais de la loi morale, la *Critique de la raison pratique* découvre la solution définitive de l'antinomie de la liberté de la pure « raison spéculative ». Par suite, c'est ici aussi que se révèle la portée de la thèse de l'idéalisme transcendantal, qui certes est centrale dans la *Critique de la raison pure*, mais dont la signification fondamentale pour la philosophie pratique elle-même et pour son concept central de liberté positive devient ici manifeste »<sup>443</sup>.

---

440 Jean-François Kervégan et Hans Jörg Sandkühler, *Manuel de l'idéalisme allemand*, p.222

441 Jean-François Kervégan et Hans Jörg Sandkühler, p.222

442 Jean-François Kervégan et Hans Jörg Sandkühler, p.222

La réconciliation de la causalité intelligible (la liberté) et empirique (le mécanisme des lois de la nature) devient possible, puisque ces deux causalités s'appliquent à un seul et même sujet : l'homme. Dans la première causalité, celle par liberté, l'homme est représenté comme un être en soi, alors que dans la seconde, celle du mécanisme des lois de la nature, il est conçu comme un phénomène, un sujet empirique.

Par ailleurs « le concept de liberté au sens positif que procure la démonstration positive de la réalité de la liberté est celui d'une « législation propre de la raison pure et comme telle pratique » . Cette démonstration est indépendante des supputations descriptives que l'on peut faire sur la nature physiologique ou psychologique de l'homme »<sup>444</sup>. La liberté est irréductible aux démonstrations empiriques : la causalité intelligible n'est pas empirique. De même qu'il y a une indépendance de la liberté à l'égard « de toute « déduction spéculative à partir de concepts non empiriques, ainsi que l'avait tenté la métaphysique prékantienne – il ne peut pas plus y avoir de démonstration de la liberté à partir de simples concepts »<sup>445</sup>. La liberté se manifeste que dans un cadre pratique. Cela signifie que « selon Kant, une démonstration positive de la réalité de la liberté n'est possible que dans un contexte d'une théorie de la raison pratique »<sup>446</sup>, telle que la deuxième *Critique* de l'auteur allemand la conçoit. Par ailleurs, les réflexions de cette deuxième *Critique* - au sujet de la liberté - ont un lien avec la première *Critique* :

« Le concept transcendantal et négatif de liberté de la raison théorique spéculative est déterminé plus précisément par la raison pratique, et par elle seule, en un concept positif, celui d'un pouvoir d'auto-détermination inconditionné : autonomie de la raison. L'idée de l'inconditionné trouve ici pour la première fois sa signification positive : celle d'une détermination de la raison, par ses propres lois »<sup>447</sup>.

Les lois de la raison – ou lois morales – expriment ici l'autonomie de la raison pratique. Cette autonomie désigne pour Kant la liberté. Celle-ci est ici liée à la loi morale qui est un « fait » de la raison. « Devenir un sujet autonome, donc libre, suppose la soumission préalable et volontaire à la loi morale. Pour être libre, il faut vouloir obéir à la loi morale »<sup>448</sup> : *l'obéissance à la loi morale que notre raison détermine elle-même est liberté*.

« Sous la plume de Kant, liberté devient l'essence de la raison, cette dernière étant avant tout comprise comme raison pratique. Il est probable qu'aucune idée n'a eu autant d'influence sur Fichte et Hegel que l'idée de Kant selon laquelle le principe de la raison est l'autolégislation. L'idéalisme allemand peut être compris comme la formulation ambitieuse de cette idée en un système philosophique, et pas seulement en ce qui concerne la philoso-

---

443 Jean-François Kervégan et Hans Jörg Sandkühler, *Manuel de l'idéalisme allemand*, pp.222-223

444 Jean-François Kervégan et Hans Jörg Sandkühler, p.223

445 Jean-François Kervégan et Hans Jörg Sandkühler ,p.223

446 Jean-François Kervégan et Hans Jörg Sandkühler, p.223

447 Jean-François Kervégan et Hans Jörg Sandkühler, p.223

448 Felix Heidenreich et Gary Schaal, *Introduction la philosophie politique*, p115

phie morale »<sup>449</sup>.

Toutefois, si la philosophie morale a une place non négligeable dans l'idéalisme allemand, il n'en reste pas moins que le contenu de ses énoncés dans le développement des idées philosophiques de Kant, Fichte, Schelling et Hegel présente des différences et parfois même des divergences.

« Alors que, surtout chez Kant et à sa suite chez Fichte d'Iéna, elle est élevée au rang d'une composante importante et autonome du système, développée dans des œuvres de grande portée, elle passe au second plan chez Schelling et Hegel. Chez Kant et Fichte, la morale est la dimension de la liberté et par conséquent de l'intérêt le plus élevé de la raison. La liberté, c'est la connaissance de la loi morale, et la loi morale n'est rien d'autre que l'expression de la liberté des êtres raisonnables »<sup>450</sup>.

Chez les deux autres représentants de l'idéalisme allemand, Schelling et Hegel, la moralité n'aura pas, en revanche, cette importance centrale que Kant et Fichte lui accorde. Par exemple, « Chez Hegel, la « moralité » est un chapitre de la philosophie du droit »<sup>451</sup>. En un mot, on affirmer que :

« Chez Schelling et surtout chez Hegel, ce sont le droit et l'histoire qui viennent au premier plan et tant qu'objectivation de la raison. La morale est ainsi elle aussi « historicisée » et intégrée à une reconstruction philosophique rationnelle de la tradition morale et juridique. Au-delà de toutes ces divergences entre les auteurs, on peut cependant discerner une ligne directrice qui traverse les philosophies de l'idéalisme allemand : l'explication, grâce à une théorie de la rationalité, de la liberté en tant qu'autonomie [...].

Schelling est le premier, au sein de l'idéalisme allemand, à poser explicitement, dans son *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800), le problème des agents qui interviennent dans l'histoire. Sa discussion de l'action dans l'histoire commence par la tentative de répondre à la question que Kant pose avec une acuité particulière dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* : comment la liberté spontanée de l'action humaine est-elle compatible avec l'existence empirique de ceux qui agissent en tant qu'ils sont des maillons d'un monde physique causalement déterminé ? »<sup>452</sup>

Comme Kant, Schelling tente de résoudre le problème du déterminisme, celui du lien entre l'ordre de la nécessité et celui de la liberté du sujet rationnel agissant. En se distinguant de l'auteur de la *Critique*, Schelling « suppose une liaison métaphysique entre la liberté et la nécessité, une harmonie préétablie entre la dimension transcendantale de l'action humaine et la réalité empirique dans laquelle les actions sont accomplies. Le fondement de cette harmonie est l'absolu »<sup>453</sup>. Par ailleurs, au cours du développement de sa pensée, Schelling va mettre des réserves au sujet d'un ordre moral du monde où la liberté de tous les individus serait logiquement compatible : l'affirmation de la liberté humaine n'induit pas nécessairement à celle d'un ordre moral où les libertés de tous les individus seraient préservées et garanties, autrement dit :

---

449 Jean-François Kervégan et Hans Jörg Sandkühler (dir.), *Manuel de l'idéalisme allemand*, p.30

450 Jean-François Kervégan et Hans Jörg Sandkühler, p.29

451 Jean-François Kervégan et Hans Jörg Sandkühler, p.29

452 Jean-François Kervégan et Hans Jörg Sandkühler, pp.29-33

453 Jean-François Kervégan et Hans Jörg Sandkühler, p.33

« Schelling sera de plus en plus sceptique quant à la possibilité de la réalisation de l'idée kantienne d'une constitution (juridique) universelle comme fin de l'histoire. Il lui semble « douteux, incertain et même impossible » que tous les individus poursuivent ce but « puisque la plupart n'en ont même pas l'idée ». L'idée d'un ordre moral du monde lui semble problématique. Il préfère rechercher et suivre la trace de cette légalité qui consiste en un règlement, par une main « inconnue », du libre jeu de l'arbitre humain dans l'histoire. Il trouve cette trace dans l'absolu comme fondement de l'harmonie entre « la liberté et l'intelligence », c'est-à-dire dans le « système de la Providence », c'est-à-dire dans la religion. Pour Schelling, l'histoire dans son ensemble est « révélation et un dévoilement progressif de l'absolu »<sup>454</sup>.

Cette idée de l'absolu qui se réalise dans l'histoire aura chez Hegel une résonance particulière, comme en témoigne les trois éditions (1817, 1827 et 1830) de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*. En effet, contrairement à Kant pour qui la loi morale est l'expression de la liberté des sujets agissants raisonnables, chez Hegel « la « moralité est le thème d'une partie de sa philosophie du droit (...). Le droit et l'histoire, en tant qu'objectivation de la raison occupent le devant de la scène »<sup>455</sup>. Nous avons affaire ici à une philosophie spéculative dans laquelle la raison philosophique, à travers un processus historique, s'absolutise :

« À la différence du premier Schelling, son système de philosophie spéculative revêt un caractère historique, dans la mesure où l'écriture concrète de l'histoire à une signification essentielle pour la pensée systématique. Hegel, comme Herder, fonde sa vision de l'histoire sur une théorie philosophique du développement. Cette idée est au fondement de l'ensemble de son système métaphysique. Tandis que, dans la nature, le développement s'accomplit « de façon immédiate, sans opposition ni résistance », l'esprit se réalise dans l'histoire en surmontant la résistance des formes qu'il produit lui-même. L'histoire est pleine de conflits, et cela non seulement parce que le procès « logique », l'auto-explication de l'esprit est perturbé par l'arbitraire et la contingence, mais aussi parce que l'histoire est un drame dans lequel les différents aspects d'un seul et même principe entrent en opposition les uns avec les autres et prennent des formes de plus en plus complexes. L'histoire est le procès de l'esprit qui parvient au savoir de soi, le mouvement vers l'état dans lequel il est en soi et pour soi, et par conséquent libre. L'histoire du monde est l'« exposition de l'esprit dans le temps, tout comme l'idée en tant que nature s'expose dans l'espace ». L'histoire est pour Hegel un développement par étapes, orienté vers une fin, nécessaire »<sup>456</sup>.

Cette conception hégélienne soulève des questions légitimes : comment penser l'action des hommes dans un système spéculatif qui fait de l'histoire un développement - de l'esprit - guidé nécessairement vers une finalité ? À quoi sert réellement l'action humaine si cette dernière n'a aucune influence déterminante sur la réalisation des fins nécessaires de l'histoire ? En d'autres termes :

« Comment, par rapport à cette nécessité, penser l'agir des individus comme cause du changement historique ? La réponse de Hegel est la suivante : les fins de l'esprit se réalisent à travers la « ruse de la raison », qui « laisse les passions agir pour elles-mêmes ». Ce théorème doit permettre à Hegel de coordonner deux sujets différents : l'esprit de l'individu. L'action des individus ne doit pas être considérée comme superflue : ils réalisent les fins de l'esprit en tant que conséquences non préméditées de la poursuite rationnelle de leurs propres fins. Au cours du temps, l'histoire réalise une fin qui peut être reconnue comme rationnelle par les individus. Mais cette fin n'est pas un progrès vers le plus grand bonheur de l'humanité. Le caractère providentiel de l'histoire consiste dans le progrès vers la conscience de la liberté et dans la réalisation de la raison

---

454 Jean-François Kervégan et Hans Jörg Sandkühler, *Manuel de l'idéalisme allemand*, p.33

455 Jean-François Kervégan et Hans Jörg Sandkühler, p.211

456 Jean-François Kervégan et Hans Jörg Sandkühler, p.33

substantielle »<sup>457</sup>.

Cette conscience de la liberté et cette réalisation de la raison s'incarnent dans l'État, comme Hegel le montre si bien dans ses *Principes de la philosophie du droit*. Il en résulte donc que « l'État est la réalité effective de la liberté concrète »<sup>458</sup>. En effet, selon Hegel, c'est dans l'État (moderne) que se réalise concrètement la liberté de l'individu, du sujet pensant libre. Sans l'État, la liberté ne reste qu'un simple concept formel qui n'a aucune « effectivité » ou réalité concrète :

« Certes l'homme doit être conçu comme fondamentalement libre, mais ce n'est là que le simple concept de la liberté, liberté seulement toujours possible. La liberté n'est concrète que si elle est liberté, non seulement dans sa forme – c'est à-dire pour le sujet qui est pour lui-même ( pour-soi), qui s'intéresse à lui-même et à la réalisation de soi, c'est-à-dire aux possibilités qui lui sont offertes dans un monde donné – mais aussi dans son contenu. Aucune liberté n'est concevable en dehors d'un monde où sont proposés des rôles à assumer, des fonctions à occuper, des actes à accomplir ( et quand bien même on choisirait contre ce monde on agirait encore dans ce monde). La liberté concrète suppose donc que soit garanti à l'individu le droit de s'épanouir, en tant que tel, dans un monde dont le bien fondé soit pour lui évident, et donc sensé »<sup>459</sup>.

En somme, les penseurs de l'idéalisme allemand (notamment, Kant, Fichte, Schelling et Hegel) ont théorisé sur la liberté. Quelles que soient les différences et les divergences qui existent entre eux, il n'en reste pas moins que ces derniers, avec une originalité propre, ont tenté d'apporter dans leur théorie respective, une explication rationnelle au problème de la liberté. En tant qu'autonomie, cette dernière acquiert dans l'idéalisme allemand un fondement absolu qui prend diverses formes : le noumène chez Kant, le Moi absolu chez Fichte, et la réalisation de l'État en tant que manifestation de la raison (ou de l'Esprit) absolue dans la philosophie spéculative de Hegel. Or le néocriticisme de Renouvier s'oppose aux idées en soi, de substance sous toutes ses formes.

En effet, la réception renouviérienne des philosophes de l'idéalisme allemand illustre parfaitement ce rejet de l'auteur français des idées en soi. C'est d'ailleurs en s'inscrivant dans cette logique qu'il va se mettre à critiquer la méthode de la « dialectique transcendantale » de Kant qui va tenter de réconcilier la « liberté et l'univers de déterminisme universel »<sup>460</sup> en admettant l'hypothèse de l'inconditionné : le noumène.

« Les noumènes sont des êtres que Kant suppose exister en soi, hors de toute relation, indéfinissables, par conséquent, mais qui ne reçoivent pas moins de lui les fonctions capitales de cause et de substance. Les posant comme causes, il réclame d'eux un double service :

1° donnant au principe de causalité : *Tout phénomène a une cause*, le sens de déterminisme universel et absolu qu'il a toujours admis sans le justifier : *Toute cause est l'effet d'une cause antécédente*, il profite de ce que les noumènes sont par définition hors du temps et de l'espace, pour rejeter avec eux hors du temps et de l'espace le fondement réel

457 Jean-François Kervégan et Hans Jörg Sandkühler, *Manuel de l'idéalisme allemand*, p.33

458 Joël Wilfert, *La liberté*, p46. L'auteur cite Hegel

459 Joël Wilfert, p.47

460 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, tome second, p.215



du monde phénoménal. Il échappe ainsi à la contradiction qui résulterait de l'infinité actuelle de ce monde, en alléguant que ce monde n'est pas le monde réel, et que, du monde réel, on ne peut dire ni qu'il est fini, ni qu'il est infini.

2° Obligé de refuser toute place dans le monde phénoménal à l'action du libre arbitre, parce que le cours des phénomènes est invariable en vertu de ce même principe de causalité, Kant rapporte le fond réel de la liberté humaine à des noumènes. À quels noumènes, on ne peut savoir, puisqu'on ne peut les définir ; mais comme ils sont hors du temps, il n'y a nulle difficulté à leur rapporter sans contradiction, comme libres, des actes qui, dans la chaîne du temps, sont nécessaires. Seulement, les agents dans le temps sont mis en demeure de penser que leurs actes propres n'ont pas, en la représentation qui leur en est donnée, un sujet réel sous une apparence vraie, - à moins qu'ils n'aient mieux croire la théorie fautive que tenir le temps pour une pure imagination »<sup>461</sup>.

Selon Renouvier, la première de ces imaginations est celle de l'Inconditionné, abstraction pure, que l'on pose comme fondement des phénomènes. Pour le néocriticisme, l'Inconditionné, cette chose en soi - que l'on peut seulement penser - est une fiction : « elle n'est pas (...) justifiable, elle le serait plutôt moins, à cause du degré supérieur d'abstraction du sujet imaginaire (...) »<sup>462</sup>. C'est d'ailleurs à cause de la présence des « sujets » transcendants dans le criticisme kantien que Renouvier formule un nouveau criticisme qui serait débarrassé de la fiction de la chose en soi et donc, par conséquent, conforme aux principes réels du criticisme. En effet, pour l'auteur français, le système kantien qui justifie le noumène et autorise « le passage du nouménal au phénoménal (...) avait été renversé par son propre auteur, transportant, contrairement à la règle fondamentale du criticisme, les concepts catégoriques au rapport du monde avec les noumènes, objets situés par définition hors du domaine des catégories »<sup>463</sup>. Si Renouvier s'oppose à cette méthode kantienne qui cherche à établir une liaison entre les phénomènes du monde sensible et l'inconditionné, c'est que l'idée d'un tel rapport lui est impossible :

« L'impossibilité d'une telle méthode éclate d'elle-même, quand on porte ainsi la substance et la cause hors de l'expérience pour expliquer l'expérience ; car on est forcé de conserver à ces idées de relation l'unique sens que leur donnent la connaissance et le maniement logique des rapports des phénomènes, et on ne saurait dire ce que cette chose en soi peut être, et quelle sorte d'existence et d'action est la sienne, dans le monde nouménal, pour devenir cause dans le monde phénoménal, et de quel droit on jette hors du temps et de l'espace le vrai sujet d'une pensée discursive (dans le temps) ou d'une image représentée (dans l'espace) ? »<sup>464</sup>

Selon Renouvier, les idées transcendantales sous toutes leurs formes diverses - Inconditionné, chose en soi, absolu, l'Être, substance - ne sont que des réalités fictives, c'est-à-dire dépourvues de toute effectivité réelle. À ce titre, l'idée kantienne de résolution des antinomies (de celle entre l'idée de liberté et de la notion de nécessité) à partir d'un postulat du noumène nécessaire pour fonder la morale lui apparaît contestable. Car cette

461 Charles Renouvier, *Histoire et Solutions des problèmes métaphysiques*, pp268-269

462 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, tome second, p.212

463 Charles Renouvier, *Histoire et Solutions des problèmes métaphysiques*, pp.272-273

464 Charles Renouvier, p.273

méthode rentre en violation avec le principe du criticisme - de limitation- qui n'attribue « d'être » qu'aux phénomènes et conçoit ces derniers comme finis, limités dans le temps et donc, par conséquent, jamais éternels et infinis.

« On a souvent et avec peu d'intelligence ou de liberté d'esprit soutenu l'existence d'un désaccord entre les principes de la méthode critique de Kant et ses conclusions de l'ordre pratique. On se serait étonné à bien plus juste titre d'une anomalie de la « critique de la raison pure » prise en elle-même, avant les derniers chapitres (ceux de la méthodologie transcendantale) où interviennent les notions pratiques. Les hypothèses, les fictions métaphysiques auxquelles Kant a recours pour lever la contradiction du fini et de l'infini, par rapport au monde, et celle de la liberté et de la nécessité, par rapport à l'homme, en supposant les antinomies bien déduites et bien établies, ces fictions sont pour le moins des suppositions transcendantales que n'autorise point la méthode criticiste kantienne de la raison pure, puisque cette méthode interdit formellement l'affirmation comme réalité de ce qui se placerait en dehors de l'application des catégories et serait étranger à l'intuition sensible et à toute expérience possible. C'est là une règle formulée par Kant en cent endroits de ses ouvrages. Or, il ne s'agit pas ici d'une réalité seulement, mais de la réalité, de la seule chose à laquelle ce nom convienne quand on parle du monde phénoménal comme il en a parlé »<sup>465</sup>.

D'abord, Renouvier reproche principalement à Kant d'avoir établi le noumène, la chose en soi, dans un domaine où l'entendement ne peut accéder et où les lois qui rendent toute expérience possible ne peuvent s'appliquer. Ensuite il lui reproche d'avoir oublié tout ce développement en postulant ce même noumène - réclamé par l'ordre moral- pour résoudre, dans sa *Critique de la raison pratique*, les antinomies qu'il soulève et questionne dans sa *Critique de la raison pure*.

« Le criticisme Kantien, s'il s'était conformé à ses propres principes clairement établis, aurait été un phénoménisme ; c'est du phénoménisme que Kant serait parti pour la recherche des lois qui dépassent l'expérience, non pas toutefois l'expérience possible et supposable, et pour l'établissement, pour la définition des postulats. Au lieu de cela, le substantialisme a conduit Kant à une métaphysique grosse du panthéisme que lui-même repoussait d'ailleurs, mais que ses disciples se sont chargés de mettre en lumière sur les points où ils relevaient de lui réellement »<sup>466</sup>.

Selon la réception renouviérienne Kant (et surtout ses disciplines) s'est détourné des principes fondateurs du criticisme, qui récuse les fictions des idées transcendantales. Le criticisme réel, tel que le philosophe français le conçoit, est une pensée qui s'oppose aux idées substantialistes. En effet, pour le penseur du criticisme français, la chose en soi, sous certains rapports, procède de la même manière « que l'idée de substance universelle, en laquelle Spinoza assembla et réduisit à l'unité les deux idées de substance de Descartes : union légitime, si chacun des groupements particuliers l'était ; car elle s'obtenait par le même procédé tout en se fondant sur la même définition de la substance. Or cette idée réalisée engendre le panthéisme »<sup>467</sup>. Renouvier voit dans l'idée nouménale de Kant une nouvelle formulation de l'idée en soi de substance universelle qui débouche à un système philosophique, qui affirme la thèse d'une réalité

---

465 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques, tome second*, p.216

466 Charles Renouvier, p.213

467 Charles Renouvier, pp.212-213

unique, ayant les caractéristiques métaphysiques de l'« Être » premier, tels que le « Dieu » des stoïciens, l'« Être » unique (ou absolu) de Plotin et la substance unique (Dieu) de Spinoza l'avaient déjà montré.

« Rien ne serait plus facile à démontrer que le caractère panthéiste de la doctrine de Kant, s'il était permis de laisser de côté ce qui constitue sa grande originalité, sa découverte, ses principes généraux de critique et sa morale, pour s'en tenir à des propositions telles que les suivantes :

1° Dans la théorie des antinomies : la mise en balance des thèses qui posent et étendent au monde le principe de limitation, essentiellement inhérent à la connaissance, avec les antithèses qui supposent l'infini actuel et violent le principe de contradiction. Par là, l'infinisme est admis, à tout le moins comme une vue qui peut logiquement répondre à la nature des choses, en sorte que le monde se présenterait comme l'éternel développement d'une substance aux modifications infinies. La vue opposée ne serait que simplement possible, ainsi que celle-là.

2° Dans la théorie de la causalité : l'acceptation du principe du déterminisme universel, en vertu de la loi de la nature ; et dans l'explication des postulats, l'admission d'un développement de l'être, non pas indéfini seulement, mais infini, sommable en un infini actuel. Ici la préférence semblerait décidément s'accuser dans le sens de l'évolution universelle, éternelle et nécessaire. D'autres pensées de Kant ont été relevées comme allant assez clairement au même résultat.

3° Dans la solution générale des antinomies : l'hypothèse du « noumène », « hors du temps et de l'espace », afin de concilier les thèses finitistes avec les antithèses infinitistes des antinomies »<sup>468</sup>.

La réception renouviérienne des idées de Kant montre que sous l'idée du noumène du philosophe allemand, gît celle d'une substance unique- absolue, éternelle- que l'on retrouve déjà dans l'antiquité grecque. De ce point, le criticisme kantien fait resurgir le dogme (métaphysique) d'une réalité en soi. Mieux que d'autres idées, la réconciliation kantienne de la liberté du sujet agissant avec le déterminisme universel fait ressortir cette réalité en soi, puisque l'auteur allemand postulat ici l'idée d'un inconditionné, le noumène. Le postulat kantien du noumène permet ici « de pouvoir supposer, dans les actes de l'homme, de réels commencements de séries, qui, s'ils avaient lieu dans le temps, seraient en contradiction avec l'invariable filiation des phénomènes, mais qui, ayant lieu dans l'éternité, ne nuisent en rien à la nécessité universellement enveloppante de la nature »<sup>469</sup>. Mais selon Renouvier, les actes libres - comme d'ailleurs tout acte humain - ne peuvent se soustraire du temps. La théorie kantienne d'une réalité en soi, rentre en contradiction avec la « loi » de la succession du temps qui présente tout phénomène comme nécessairement inscrit dans la temporalité. Comme l'affirme Renouvier :

« Cette théorie (...) ne peut entrer dans l'esprit qu'avec la négation de la réalité de la succession. On a le droit de la classer dans la famille des doctrines théologiques qui ont présenté les actes libres à la fois comme prédéterminés de toute éternité, absolument certains, et comme futurs contingents dont l'arrivée ou la non arrivée sont subordonnées à la décision de telles et telles volontés dans le temps. Ces deux points de vue, contradictoires dans la supposition d'une succession réelle, se concilient si le caractère successif des phénomènes n'est qu'une apparence illusoire. La théorie de Kant exige une identification toute pareille, et suppose que ce qui se fait maintenant est fait à un instant quelconque

468 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, pp.213-214

469 Charles Renouvier, p.215

embrassant tous les instants possibles. La doctrine ordinaire de la réunion des contradictoires dans le développement de l'absolu paraît ici, bien plutôt que la négation de la réalité des phénomènes, puisqu'on a beau placer le siège des actes libres dans le « noumène » on ne voit pas comment on pourrait contester à ces actes un caractère phénoménal »<sup>470</sup>.

Renouvier soutient donc que les actes libres ont un caractère phénoménal et non nouméal. C'est l'idée même du noumène que l'auteur du criticisme français va combattre car Kant s'appuie sur cette entité absolue pour fonder et donc légitimer son " idée" de liberté. Avec ce rejet de l'inconditionné c'est la solution kantienne des antinomies que Renouvier met en question, notamment la conciliation de la liberté humaine avec le déterminisme des lois de la nature, puisque cette conciliation kantienne, « cette manière de résoudre les contradictions, à moins qu'elle ne revienne à nier absolument toute existence réelle aux phénomènes, comme dans l'éléatisme, a la même signification que la doctrine plus commune qui affirme simultanément du sujet universel réel les couples de contradictoires »<sup>471</sup>. Cette métaphysique de l'absolu que l'on trouve chez Kant est également présente chez Fichte, Schelling et Hegel, notamment dans leurs réflexions sur la question de la liberté. Pour Fichte par exemple :

« La liberté n'est point le libre arbitre ; il la refuse aux agents du mal, ne l'accorde qu'aux bons, et pose ainsi la nécessité du mal, dont la donnée est un fait. Il ne craint pas de peindre le monde avec de noires couleurs tout en le posant bon a priori. La doctrine du progrès est chargée de pallier la contradiction. C'est le progrès de la société humaine, d'abord, qui atteindra un jour la perfection, quoique Fichte ne montre point comment les hommes feront pour cesser d'être vicieux ; puis c'est le progrès des vies individuelles, d'existences en existences toujours meilleures, et une marche sûre vers le Dieu inaccessible. Dieu est inaccessible parce qu'il est infini »<sup>472</sup>.

Selon la réception renouviérienne des idées de Fichte, le philosophe allemand développe une philosophie qui fait référence à l'idée de substance unique, du Dieu infini et universel que l'on retrouve déjà chez Spinoza.

« Le moi de Fichte reste toujours pour lui cet absolu qui, dans sa première doctrine *a priori*, tenait le double rôle de l'individuel et de l'universel. La liberté n'est que l'universelle spontanéité en ses divisions. Le retour à l'universel est la destinée ; le dévouement à l'universel doit être la loi. Le système demeure un monisme réel »<sup>473</sup>. Schelling va s'inscrire également dans cette logique moniste. Comme le souligne Renouvier :

« Schelling suivit quelque temps les traces de Fichte, en interprétant par l'idée du moi absolu le fondement, inconnaissable, selon Kant, de l'origine des phénomènes. Ensuite il remplaça par un terme plus abstrait ce moi, dont la thèse à titre universel laissait trop percer la réelle signification, individualiste, quoi qu'on fasse. Le terme que Schelling y substitua, sous la dénomination d'identité du sujet et de l'objet, rappelait le moi pur de Fichte, mais en lui donnant de suite son entière portée : c'était la substance intégrale des choses et leur cause immanente, Schelling absorba dans cette conception le Dieu infini,

---

470 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.215

471 Charles Renouvier, p.214

472 Charles Renouvier, *Histoire et Solutions des problèmes métaphysiques*, p.358

473 Charles Renouvier, p.359

indivisible, immuable de la théologie. Il en retrancha les attributs de la personnalité (...). Schelling regardait le mouvement de l'esprit comme identique au mouvement de la nature : identique, mais différent. L'identité des différents à son fondement dans l'Absolu ; son développement lui-même est une identité des contraires. Comme dans la doctrine d'Héraclite d'Ephèse, l'opposition est en même temps l'union ; de la synthèse naissent les phénomènes.

La liberté et la nécessité sont un seul et même attribut de tout être en sa production spontanée, à chaque moment de l'évolution ; et l'évolution est le devenir de Dieu, qui se termine à la personne humaine. C'est là que l'activité divine prend conscience de soi. C'est dans la Raison que se reconnaît, à l'avènement de l'homme, l'identité universelle où toutes choses ont leur origine et leur fin...

Le système de Hegel est essentiellement celui de Schelling ; il affecte seulement une forme dialectique de déduction qui lui est propre, avec une terminologie idéaliste toute nouvelle ».<sup>474</sup>

Selon Renouvier, l'idéalisme allemand (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) reprend à son propre compte, le dogme métaphysique de la substance, de l'absolu. En effet, le penseur français reproche aux représentants de l'idéalisme allemand de fonder leur théorie de la liberté sur une métaphysique de l'absolu, sur quelque chose de nécessaire. Hegel l'illustre parfaitement, puisque pour l'auteur allemand, « partout, en religion, en morale, en politique, dans l'art et dans l'histoire, le particulier et l'individuel rentrent à ses yeux dans l'universel, comme les qualités dans la substance. La liberté n'a point à souffrir, selon lui, de l'empire de l'universel ; car elle est identique à la nécessité »<sup>475</sup>.

Bien avant l'auteur de *La phénoménologie de l'esprit*, Schelling l'avait déjà affirmé. « Liberté et nécessité s'identifient dans l'évolution ; et évolution de la nature, évolution de l'idée, ce sont des noms différents (...) dans le système d'un tout solidaire qui évolue »<sup>476</sup>. C'est donc contre cette métaphysique de l'absolu que Renouvier va protester. En s'orientant vers des voies nouvelles, le criticisme de l'auteur français va développer une théorie de la liberté qui s'écarte de ceux que l'on retrouve dans l'idéalisme allemand. Par l'affirmation d'une théorie de la liberté qui s'oppose au déterminisme de l'époque, le néocriticisme de Renouvier va inspirer la pensée philosophique de James. En combattant en effet « le système du déterminisme universel, constant allié du panthéisme »<sup>477</sup>, le néocriticisme permet à l'auteur du pragmatisme d'échapper, non seulement au dogme de la pensée moniste, de la pure abstraction des idées, mais également du déterminisme qui se répandait dans les cercles académiques américains. En examinant ainsi la conception néocritique de la liberté, nous montrerons, dans le point suivant, comment les arguments développés par Renouvier à ce sujet attirent l'attention de James, qui y trouvera une pertinence et décidera, par la suite, d'adopter cette thèse renouviérienne de la liberté.

---

474 Charles Renouvier, *Histoire et Solutions des problèmes métaphysiques*, p.360

475 Charles Renouvier, p.361

476 Charles Renouvier, pp.361-362

477 Charles Renouvier, p.437

## B2- La conception renouviérienne de la liberté

L'examen de la question de la liberté dans la pensée stoïcienne, spinozienne et de l'idéalisme allemand (Kant, Fichte, Schelling et Hegel) a permis de montrer, au point précédent, non seulement l'importance de cette question, mais également la position néocritique de Renouvier qui se distingue de ses prédécesseurs.

La thèse néocritique de la liberté chez Renouvier se déploie dans une analyse féconde et rigoureuse. Le grand défi de l'auteur français est de légitimer l'affirmation du libre arbitre comme acte premier constitutif de la certitude. L'argument de Renouvier en faveur de la liberté réside dans le fait qu'il est absurde de déduire la nécessité du déterminisme à partir d'une série infinie de causes, car cela viole le principe de contradiction. Et notre sens de l'obligation exige la liberté d'obéissance ou de désobéissance. En allant dans cette logique de défense de sa thèse, il va ainsi s'attaquer aux arguments de ses adversaires, notamment des partisans de la nécessité. Pour y parvenir, Renouvier va d'abord s'intéresser aux « doctrines de la « métaphysique pure ». Il appelle ainsi les doctrines relatives à des objets qui sont en dehors et au-dessus de l'ordre des phénomènes et qui, par conséquent, sont indépendants de l'expérience »<sup>478</sup>. Ainsi entendu, il va procéder à une classification de ces « doctrines qui ont divisé les philosophes au cours de l'histoire, par couples de propositions contradictoires, sous la forme de thèses et d'antithèses »<sup>479</sup>. Cette manière d'exposer les problèmes philosophiques prend tout son sens dans le concept de « dilemme métaphysique ». Celui-ci est défini de la manière suivante :

« Le terme de dilemme, par extension que l'étymologie permet du sens habituel du mot, est applicable à l'opposition mutuelle de deux thèses philosophiques telles, que l'acceptation ou la répudiation de l'une, avec ses corollaires, entraîne la négation ou l'affirmation de l'autre, sans qu'aucune des deux puisse être réfutée à l'aide de principes avoués par les deux parties qui les soutiennent »<sup>480</sup>.

Bien avant Renouvier, le criticisme kantien s'était déjà penché sur la question des antinomies. En effet, « dans la *Critique de la raison pure*, Kant avait formulé de telles antinomies, au nombre de quatre, où s'affrontaient des thèses contradictoires dont chacune impliquait l'impossibilité de l'autre. La troisième antinomie opposait notamment les partisans de la liberté et ceux de la nécessité dans le monde »<sup>481</sup>. À la suite de Kant, le néocriticisme de Renouvier va faire du dilemme « un principe de lecture de toute l'histoire de

478 Janssens Edgar. « Charles Renouvier, Les dilemmes de la métaphysique pure » In: *Revue néo-scholastique*. 9<sup>e</sup> année, n°36,1902, p.515 : [https://www.persee.fr/doc/phlou\\_0776-5541\\_1902\\_num\\_9\\_36\\_1774\\_t1\\_0515\\_0000\\_1](https://www.persee.fr/doc/phlou_0776-5541_1902_num_9_36_1774_t1_0515_0000_1)

479 Janssens Edgar, p.515

480 Charles Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, pp.11-12

481 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.66

la philosophie »<sup>482</sup>, puisque l'ensemble des doctrines philosophiques peut être classé sous forme d'énoncés antinomiques.

« Selon lui, il existe des dilemmes insurmontables en philosophie : on ne peut pas réfuter une thèse par la thèse adverse, on ne peut pas ramener une thèse à la thèse adverse, on ne peut pas réconcilier les deux thèses dans une synthèse supérieure comme le voulait Hegel. Ces thèses permettent ainsi de classer tous les systèmes philosophiques en fonction de leur choix pour l'une ou l'autre des deux alternatives proposées. Renouvier donne comme liste des dilemmes métaphysiques : le conditionné et l'inconditionné, la loi des phénomènes et la substance, le fini et l'infini, la liberté et le déterminisme, la personne et la chose. Sans être analytiquement reliés, ces choix sont cohérents entre eux : une thèse implique ses « corollaires », si bien qu'en réalité l'histoire de la philosophie est l'histoire de la confrontation entre deux grands systèmes antinomiques, dont l'un choisit les thèses de gauche et l'autre les antithèses de droite. Il y a parmi tous ces dilemmes un dilemme philosophique central ou générateur, où l'on trouve le « point de scission » des deux systèmes : c'est celui du déterminisme et de la liberté »<sup>483</sup>.

Le dilemme entre liberté et déterminisme devient chez Renouvier le lieu central où siègent les divergences de tous les autres dilemmes ; c'est le point focal de toutes les oppositions philosophiques. Si l'opposition philosophique entre la nécessité et la liberté structure toutes les divergences que nous retrouvons dans l'histoire des idées philosophiques, alors « une classification systématique des philosophies est donc possible sur la base de leur choix en faveur ou contre la liberté »<sup>484</sup>. En effet, dans ce dilemme majeur entre le choix de la liberté et celui du déterminisme, les arguments théoriques nous apportent peu de soutien, car la décision qui va déterminer notre choix ne relève pas entièrement des arguments théoriques ou « n'est pas exclusivement du ressort d'une analyse d'idées abstraites »<sup>485</sup>. Cela voudrait signifier que « dans cet ultime dilemme entre liberté et nécessité, l'une ou l'autre thèse ne peut être ni démontrée ni réfutée d'un point de vue purement logique ; il n'y a donc aucune certitude démonstrative de la vérité ou de la fausseté de l'une ou de l'autre »<sup>486</sup> : la raison théorique reste donc impuissante à ce niveau. Telle est la position de Renouvier. Ainsi « tout ce que la raison théorique peut faire, c'est non pas résoudre le dilemme, mais l'approfondir en en dégageant tous les aspects, en en tirant toutes les conséquences notamment pratiques »<sup>487</sup>. Si la raison théorique analyse tous les contours du dilemme entre les deux positions philosophiques, c'est la raison pratique, en dernière instance, qui se prononcera sur la décision à prendre :

« La solution sera, non d'ordre théorique, mais d'ordre pratique. Il y a moyen de rattacher à la thèse de la liberté, toutes les autres thèses, et à la thèse du déterminisme, les autres antithèses. La solution de ce dilemme est donc la solution de tous les dilemmes. Le

---

482 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.66

483 Stéphane Madelrieux, p.66

484 Stéphane Madelrieux, p.66

485 Charles Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, p.172

486 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.66

487 Stéphane Madelrieux, p.66

déterminisme, en effet, entraîne l'idée de l'enchaînement, sans terme, des phénomènes, en d'autres mots, de l'infinisme. Mais par réaction, le désir d'unité porte alors l'esprit à placer, sous la multitude infinie des phénomènes, la substance, être en soi, soustrait aux relations phénoménales. Ce support des phénomènes est aussi leur principe : c'est le Dieu inconnu, l'Inconditionné. L'affirmation de la liberté mène, au contraire, à l'affirmation des autres thèses. En effet, s'il existe des phénomènes dont l'apparition est indéterminée, il y aura, non point un seul faisceau de phénomènes qui, en somme, n'en font qu'un, mais plusieurs séries indépendantes de phénomènes, ou plusieurs phénomènes. Or la loi du nombre est d'être fini. Donc, la thèse de la liberté est connexe à celle du finitisme de l'espace et du temps. Au surplus, l'être qui possède la liberté est une personne et non une chose. Enfin la substance, ici, n'est plus nécessaire pour ramener à l'unité la multitude illimitée des phénomènes. Il n'y a que des relations et point de chose en soi, ni d'Inconditionné. Ainsi pour résoudre les problèmes de la métaphysique pure, il faut choisir entre la liberté et le déterminisme ».<sup>488</sup>

Le choix en faveur de l'une des deux thèses n'est pas une affaire de certitude démonstrative, car le raisonnement purement logique ne peut statuer sur la vérité de ces deux propositions. C'est donc à la croyance, aux motifs moraux et pratiques qu'il faudrait s'adresser. Car la décision qui va déterminer notre choix en faveur de la liberté ou de la nécessité « porte sur une alternative dont les termes intéressent l'homme lui-même et tout ce qu'il est ou peut croire qu'il est dans le monde »<sup>489</sup>. À ce titre, la décision à prendre devant un tel dilemme est donc capital, puisqu'elle concerne directement l'homme :

« Il s'agit de savoir si l'homme, sa nature, son caractère, ses actes présents ou futurs, avec leurs conséquences, sont arrêtés de tout temps comme des parties infaillibles, invariables de l'enchaînement universel des phénomènes »<sup>490</sup> ou doit-on plutôt considérer la personne humaine comme un sujet autonome, doté d'un libre arbitre ? Pour résoudre cette interrogation, Renouvier va poser définitivement le problème, sous la forme d'un dilemme, tel que Lequier avant lui l'avait présenté : « ou c'est la nécessité qui est vraie, ou c'est la liberté »<sup>491</sup>. Analysons ces deux thèses ainsi que les hypothèses qu'elles offrent.

« Si la nécessité est vraie, nous y trouvons des avantages et des inconvénients. Tout d'abord, les conséquences heureuses. Dans l'ordre moral, il n'existe plus de devoir à proprement parler. Il convient, en présence du déterminisme de nos actes et des événements, de nous abandonner, pour le présent, à la résignation et, pour l'avenir, de demeurer dans l'attente calme des conjonctures qui nous attendent. À l'égard des autres hommes, l'indulgence la plus complète est de mise, pour ce qu'on appelle des crimes. Mais on peut faire à la théorie nécessaire des objections fort sérieuses. Cette doctrine étant supposée, comment se fait-il que nous soyons naturellement enclins à affirmer la liberté ? Si l'on dit que c'est en vertu d'une illusion, on ne fait que reculer la difficulté : l'ordre des choses se contrarierait si la nécessité nous déterminait à l'affirmation de libre arbitre »<sup>492</sup>.

L'affirmation du libre arbitre, à partir de la nécessité pose des difficultés. Par ailleurs, si l'hypothèse de la nécessité est vraie, « tout homme dont la conduite s'inspirerait uniquement

---

488 Janssens Edgar. « Charles Renouvier, Les dilemmes de la métaphysique pure », p.517

489 Charles Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, p.172

490 Charles Renouvier, p.172

491 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, tome second, p.91

492 Janssens Edgar, *Le néo-criticisme de Charles Renouvier. Théorie de la connaissance et de la certitude*, pp.154-155



de la doctrine déterministe, se dispenserait de tout effort et de toute action, s'il est d'une nature peu ardente : il laisserait les événements agir en lui et le guider »<sup>493</sup>.

En outre, cette première hypothèse nous place face à deux offres : il se peut que j'affirme nécessairement la nécessité ou nécessairement la liberté. Toute affirmation est ici soumise à la nécessité, car quoi que j'affirme ce sera toujours nécessairement que je l'affirmerai.

« Si j'affirme nécessairement la nécessité, je serai toujours hors d'état d'en garantir la réalité, puisque, d'autre part, l'affirmation contradictoire est également nécessaire. En effet, je sais par expérience que cette affirmation contradictoire a été produite en fait ou peut l'être, ou chez d'autres hommes ou chez moi-même, en telles ou telles conditions ou circonstances différentes de celles où se produit mon affirmation actuelle ; et cela toujours nécessairement, suivant l'hypothèse de la réalité de la nécessité, qui est celle que j'examine. Il m'est donc impossible de trouver une garantie de la vérité de mon affirmation actuelle, dans cette hypothèse, et je suis condamné au doute »<sup>494</sup>.

En d'autres termes, l'hypothèse de la nécessité permet à la fois de légitimer une thèse et son contraire, de sorte que mon affirmation n'ait aucune garantie de vérité, puisque la thèse adverse se révèle tout aussi vraie que la mienne. En effet, « si nous posons la nécessité par hypothèse, nous devons tenir la vérité et l'erreur possibles comme ayant ce commun et réel fondement dans la nature des choses : la nécessité »<sup>495</sup>. En justifiant aussi bien les propositions vraies et leur contraire, l'hypothèse de la nécessité aboutit à la conséquence suivante :

« Les propositions contradictoires affirmées l'une comme l'autre, selon les temps, les circonstances et les hommes, sont alors indiscernables en tant que vraies ou fausses. En particulier, l'affirmation que tout est nécessaire ne peut se distinguer, pour la garantie qu'elle est capable d'offrir de sa vérité, d'avec l'affirmation contradictoire : il y a des actes libres »<sup>496</sup>

Renouvier pointe ici les limites de l'hypothèse de la nécessité, puisqu'elle ne peut fonder ou justifier la vérité de mon affirmation. Ainsi je renonce à affirmer nécessairement la nécessité. Mais qu'en est-il si j'énonce la liberté par nécessité ?

En effet, « si j'affirme nécessairement la liberté, je trouve dans le parti que je prends, outre l'avantage d'une affirmation nécessaire, égal de part et d'autre, cet autre avantage des propriétés morales que je viens de reconnaître à mon postulat »<sup>497</sup>. Mais au-delà de ces avantages, cette thèse conduit à des difficultés d'ordres logiques : toute affirmation à partir de l'hypothèse de la nécessité se heurte à des impasses. Car si j'énonce la nécessité ou la liberté, je l'affirmerai ici toujours nécessairement. S'il est donc vrai que la thèse de la nécessité présente des limites, qu'en est-il de l'hypothèse de la liberté ?

---

493 Janssens Edgar, *Le néo-criticisme de Charles Renouvier. Théorie de la connaissance et de la certitude*, p.155

494 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, pp.91-92

495 Charles Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire : les idées, les religions, les systèmes*, p.429

496 Charles Renouvier, p.429

497 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, tome second, p.92

« Dans la seconde hypothèse, dans celle où c'est la liberté qui est vraie, si j'affirme la nécessité, je l'affirme librement, je suis dans l'erreur, et je ne me sauve pas du doute, puisque la nécessité, que je crois, n'exclut pas le doute. Enfin, si j'affirme librement la liberté, la liberté étant vraie, je suis à la fois dans le vrai, par hypothèse, et je recueille les avantages de mon affirmation libre »<sup>498</sup>.

Il ressort de cette réflexion que l'affirmation de la liberté consentie librement est la seule qui offre réellement des avantages, puisque dans les autres cas les propositions se heurtent à des impasses. En effet, on l'aura noté, le dilemme entre la nécessité et la liberté conduit à l'analyse de quatre hypothèses :

« -La nécessité affirmée nécessairement, - la liberté affirmée nécessairement, - la nécessité affirmée librement, - la liberté affirmée librement. Elles épuisent le champ du possible, et les deux premières supposent la nécessité, les deux autres la liberté de l'affirmation du philosophe. Dans les deux premiers cas, un motif de douter demeure au fond, quoi qu'on choisisse d'affirmer car la décision est forcée, en tous deux également, par renoncement universel des effets et des causes ; pourtant le second a sur le premier l'avantage de laisser intact un fondement communément reçu de la moralité. Le troisième cas, celui qui suppose la liberté vraie, tandis que c'est la nécessité que le philosophe affirmerait, est pour lui le pire de tous, puisqu'il y trouve l'impossibilité, comme dans les deux premiers, de s'affranchir du doute, et que de plus il est dans l'erreur, par hypothèse. Reste donc le quatrième cas, dans lequel la liberté est vraie et s'affirme »<sup>499</sup>.

C'est cette dernière hypothèse qui l'emporte sur toutes les autres. Et, à cet effet, « nous devons donc nous y déterminer, si nous nous souvenons que c'est ici logiquement un cas de doute, un cas dans lequel la croyance est inévitable pour nous, quelque parti que nous prenions »<sup>500</sup>. En résumé, le problème de la liberté chez Renouvier s'énonce, tel que Jules Lequier l'avait posé : définitivement deux hypothèses se présentent à nous sous la forme d'un dilemme :

« La liberté ou la nécessité. À choisir entre l'une et l'autre, par le moyen de l'une ou de l'autre. Je préfère affirmer la liberté et affirmer que je l'affirme au moyen de la liberté. Ainsi je renonce à imiter ceux qui cherchent à affirmer quelque chose qui les force à affirmer. Je renonce à poursuivre l'œuvre d'une connaissance qui ne serait pas la mienne. J'embrasse la certitude dont je suis l'auteur »<sup>501</sup>.

Ainsi entendue, la liberté devient en quelque sorte un « principe », la « première vérité » qui fait de la certitude l'œuvre du sujet connaissant : « la première vérité est celle qui déclare que la connaissance est l'œuvre de celui qui connaît, et que la seule certitude, pour le philosophe, est celle qu'il a constituée lui-même. C'est ce qu'on énonce ainsi : « la liberté est la condition de la connaissance »<sup>502</sup>.

Le résultat de l'analyse de Renouvier penche largement en faveur de la liberté, contre la nécessité. La conclusion de l'auteur des *Essais*, à ce sujet, est sans appel : « la solution la meilleure

---

498 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.92

499 Charles Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire : les idées, les religions, les systèmes*, p.430

500 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, tome second, p.92

501 Charles Renouvier, p.92

502 Charles Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire : les idées, les religions, les systèmes*, pp.430-431

est d'affirmer la liberté en affirmant qu'on affirme au moyen de la liberté, tandis que ceux qui la nient ne cherchent qu'à affirmer quelque chose qui les force d'affirmer »<sup>503</sup>. Par ailleurs, si nous prenons parti pour la liberté, nous devons logiquement reconnaître que nos affirmations médiates sont toutes entachées de liberté.

« Prendre l'idée de la liberté comme centre de perspective, considérer l'esprit et le monde de ce point de vue, poser hardiment toutes les conditions qu'implique l'indétermination de la volonté humaine, pour cela limiter en les interprétant les lois de la pensée et les lois de la nature, voilà, en termes très généraux, ce qui caractérise une « philosophie de la liberté » »<sup>504</sup>

Telle est le trait essentiel qui caractérise la pensée de Renouvier. De ce point de vue, le néocriticisme de ce dernier est incontestablement une philosophie de la liberté. Et « être libre, soutient Renouvier, c'est, d'une part, disposer d'un libre arbitre, et d'autre part, pouvoir l'exercer dans ses choix »<sup>505</sup> ou ses délibérations. En effet, s'il est donc vrai que nos jugements sont libres « et que je ne suis point prédéterminé à recueillir »<sup>506</sup> les éléments de ma conviction, « alors c'est à la liberté qu'il appartient de déclarer si la liberté est ou non »<sup>507</sup>. Autrement dit, « on ne peut qu'affirmer librement la liberté, parce que toute autre proposition est contradictoire »<sup>508</sup>. Comme le souligne William James dans sa notice de 1873 de la *Critique philosophique* : puisque nous pouvons affirmer le libre arbitre, quoi de plus pertinent que le fait que son premier acte soit celui de son affirmation par lui-même ?

L'affirmation primordiale de la liberté est « le premier acte libre. L'affirmation « je suis libre » est un performatif : loin qu'il s'agisse de la constatation d'un fait susceptible de vérité et de fausseté, elle accomplit la liberté qu'elle énonce par le fait de l'énoncer et d'y croire »<sup>509</sup>. La liberté est une « affaire non de certitude, mais de croyance »<sup>510</sup>. Celle-ci consiste à croire que notre conviction au sujet de l'existence du libre arbitre est en elle-même un acte libre, que nous croyons librement à la liberté. Cette hypothèse de la liberté répond à un intérêt majeur : elle conditionne l'action (humaine) et la morale. À ce titre, les partisans de la nécessité ont donc tort de vouloir postuler l'idée d'un déterminisme

---

503 Charles Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire : les idées, les religions, les systèmes*, p.430

504 Gabriel Séailles, *La philosophie de Charles Renouvier : introduction à l'étude du néo-criticisme*, p.1

505 Fernand Turlot, *Le personnalisme critique de Charles Renouvier. Une philosophie française*, P177

506 Charles Renouvier, *Essais de critique générale, 2e essai : Traité de psychologie rationnelle*, 2e édition. Bureau de la Critique philosophique, 1875, t.II, p.330

507 Charles Renouvier, p.330

508 Jean-François Bacot, « Renouvier revisité par Marie-Claude Blaise », *Le Philosophoir* 2004/1 (n° 22), p.20

509 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, pp.74-75

510 Stéphane Madelrieux, p.67

absolu, comme fondement des actes et des croyances des individus :

« La philosophie de la nécessité qui affirme un déterminisme absolu, est incohérente car elle n'interroge pas ses propres fondements. Si l'on estime que toutes les croyances d'un individu sont déterminées, le degré de vérité de cette opinion demeurera toujours difficile à évaluer. Celle-ci ne contient pas en effet analytiquement les raisons pour lesquelles un individu postule le déterminisme tandis qu'un autre individu ne le postule pas. La diversité des opinions suffit à mettre en doute la légitimité d'un déterminisme radical qui inscrit les actes humains dans un système logique sans vérifier s'il n'est pas lui-même, en tant que croyance, le résultat d'un choix arbitraire. Selon Renouvier, la seule croyance non contradictoire est celle qui déclare et assume le libre-arbitre. Elle consiste à croire que nous croyons librement »<sup>511</sup>.

William James trouvait chez Renouvier une manière originale et raisonnable d'aborder la question de la liberté, source chez lui-même d'une nouvelle vie morale : « la liberté ne se démontre pas, mais elle réside dans le pouvoir d'affirmer ou de nier, de vouloir ou ne pas vouloir le bien. Elle est, de plus, attestée par l'histoire de l'humanité dans ses efforts pour connaître le monde et le transformer »<sup>512</sup>. Le déterminisme n'est donc pas la réalité profonde du monde car l'univers laisse transparaître une forme de contingence. Ainsi Renouvier combat les thèses déterministes de son époque. Loin de considérer le monde comme une totalité immobile où tout se tient et s'enchaîne, la philosophie néocritique admet une certaine contingence.

Inspiré par l'auteur des *Essais*, Émile Boutroux – commentateur de l'œuvre de James – va « transporter la question du libre arbitre dans le domaine plus vaste d'une critique générale de la nécessité »<sup>513</sup>, en mettant en avant l'idée d'une *contingence des lois de la nature*. En effet, ce que Boutroux montre, à la suite de Renouvier, c'est que les lois scientifiques (mathématiques, sciences physiques, mécanique, etc) ne sont pas l'expression d'une nécessité absolue, car :

« Elles ne peuvent, par elles-mêmes, dénoter un enchaînement nécessaire. Elles ne deviendraient des lois de nécessité que si l'on pouvait les ramener à la formule A est A, ou si, du moins, on avait de solides raisons pour croire qu'en droit elles s'y ramènent. Mais cette réduction à l'unité de l'expérimental et de la logique nous est impossible »<sup>514</sup>.

Selon l'auteur français, les lois scientifiques expérimentales – tout autant que les lois logiques (celles de la logique syllogistique) qui dominent toute la recherche – sont nettement distinctes d'un rapport d'identité purement logique ou d'une relation déduite d'un enchaînement nécessaire, c'est-à-dire qui s'imposerait absolument à tous : « la loi, rigoureuse quand elle n'ordonne que des éléments abstraits, passant de l'abstrait au concret,

---

511 Olivier Remaud, *La crise du déterminisme. Réflexions sur l'histoire, la sociologie et la philosophie des sciences en France au début du XXe siècle*, p.2

512 Jean-François Bacot, « Renouvier revisité par Marie-Claude Blais », p.210-211

513 Gilbert Maire, *William James et le pragmatisme religieux*, p.120

514 Émile Boutroux, *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, Paris, Felix Alcan, 1895, p.59 : <https://gallica.bnf.fr>

est obligée de céder progressivement de sa rigueur primitive et de laisser pénétrer la contingence réelle dans le monde fictif de la nécessité »<sup>515</sup>. Ainsi le déterminisme scientifique n'est pas donc si parfait et nécessaire qu'on le prétend, puisque l'assise de nécessité, sur laquelle on croit le fonder n'est ici qu'un idéal, car on ne la rencontre pas dans l'édifice du déterminisme :

« Le déterminisme mécanique est seulement une explication qui nous aide à systématiser les événements. La loi met en avant l'effort de l'esprit pour réduire au minimum la part de la réalité. Il n'y a donc pas de déterminisme ou de nécessité pour expliquer le sens des lois mécaniques : elles sont contingentes »<sup>516</sup>.

En effet, cette contingence irréductible domine aussi bien les phénomènes naturels que la morale. S'il est donc vrai que le monde porte en lui une forme de contingence, c'est que ce n'est donc pas la nécessité qui le gouverne. Comme Renouvier, Boutroux se situe aux antipodes de la conception déterministe qui régentait l'espace intellectuel de l'époque. Contre la lignée des philosophes attachés à la thèse de la nécessité, il défend l'idée d'une contingence. Mais cette idée de contingence ne trouble-t-elle pas les lois de la pensée ? Par ailleurs, « comment comprendre ce qui par hypothèse ayant été aurait pu ne point être, ce qui, par définition même rompt, avec la continuité des choses, l'ordre et la connexion idées »<sup>517</sup>. L'enjeu majeur est de proposer une philosophie de la liberté qui rend compatible l'idée de contingence et celle de l'intelligence. C'est ce que tente de concevoir Renouvier. C'est d'ailleurs l'une des raisons qui le conduit « à rompre avec la tradition philosophique qui lie le déterminisme à la pensée »<sup>518</sup>, car elle établit une opposition radicale entre l'intelligence et la liberté de la personne humaine. Or l'auteur des *Essais* affirme leur intimité.

« Il se refuse à admettre que la raison spéculative soit panthéistique, unitaire il accuse l'entêtement des philosophes à identifier le nécessaire et l'intelligible : loin d'être une exigence de l'esprit, la nécessité est l'insaisissable, car elle implique par la régression à l'infini la violation de la première loi de l'esprit, du principe de contradiction. La liberté est à la racine même de l'intelligence. Penser, c'est affirmer, c'est juger ; le jugement est un acte libre ; toute connaissance est croyance, toute croyance enveloppe une décision volontaire. C'est sur cette négation radicale du nécessaire, de l'infini, de la chose en soi, suivie dans toutes ses conséquences, c'est sur cette affirmation que la liberté est présente à toutes les démarches de la pensée et les garantit, sur cette intime pénétration de la raison spéculative et de la raison pratique que repose le néo-criticisme »<sup>519</sup>.

Renouvier va en effet étendre cette idée de liberté, en lui trouvant une application dans

---

515 Gilbert Maire, *William James et le pragmatisme religieux*, p.120

516 Cevriye Demir Güneş, *Les idées de loi naturelle et de contingence selon Émile Boutroux*, p.46, <http://revistadefilosofia.com/54-03.pdf>.

517 Gabriel Séailles, *La philosophie de Charles Renouvier : introduction à l'étude du néo-criticisme*, p.1

518 Gabriel Séailles, p.1

519 Gabriel Séailles, p.2

l'évolution historique. Son ouvrage de 1876, *l'Uchronie* ou « l'Utopie dans l'histoire », en témoigne largement, puisque celui-ci est une « esquisse du développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être ». Car, l'orientation de la direction de la marche des faits historiques est prise, en dernière analyse, par les agents moraux qui aurait pu choisir d'autres directions. Ainsi *l'Uchronie* de Renouvier s'attaque donc à « toutes « les philosophies de l'histoire » du XIXe siècle qui ont »<sup>520</sup> fait de l'histoire le développement d'une loi nécessaire et « ont appliqué aux actions des hommes les principes d'un tel déterminisme »<sup>521</sup>. En effet, selon Renouvier, les événements du passé ne s'inscrivent pas dans une logique de nécessité, car Renouvier montre dans son récit comment l'histoire se fait, « avec ses possibles, sa contingence, son indétermination, ses bifurcations »<sup>522</sup>. L'intérêt d'une telle étude est de s'opposer à « l'illusion » de la conception purement déterministe des faits historiques.

« Les faits historiques n'entrent pas dans un système unique, dont la logique interne les suscite et les prédétermine, sans doute ils posent leurs conséquences selon les lois du déterminisme phénoménal, mais ils sont posés d'abord par la libre volonté des hommes. Les moments se succèdent, ils ne s'enchaînent pas, à chacun de ces moments des directions nouvelles sont possibles qui dépendent de l'initiative individuelle »<sup>523</sup>.

De ce qui précède, le fatalisme historique est donc une illusion, car c'est l'homme en tant qu'être libre qui fait l'histoire par ses initiatives. Il joue en effet une place centrale dans l'aventure humaine, puisqu'ayant la possibilité d'intervenir sur ses jugements, il ne subit en rien les motifs de ses actes. Une telle conception de la liberté attire l'attention de James, car Renouvier parvient à le convaincre du fait que ses choix ne sont en rien guidés par une nécessité extérieure, car il peut se soustraire librement du matérialisme déterministe, dans lequel il s'était plongé. Séduit par les idées de le philosophe français, William James va donc décider, en 1870, de se donner une année pour se convaincre de croire librement à la conception renouviérienne du libre arbitre. Si James opte pour la liberté, c'est que ce choix apparaît de loin supérieur à celui en faveur du déterminisme : « choisir la liberté, c'est choisir d'avoir le choix quoiqu'il arrive »<sup>524</sup>. L'affirmation de la liberté n'est pas contrainte par la force d'une nécessité coercitive, car le choix de la liberté repose lui-même sur un acte libre. Cette conception renouviérienne de la liberté n'est pas sans conséquences majeures.

La première, c'est l'évacuation de toute idée de nécessité universelle et de déterminisme

---

520 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.72

521 Stéphane Madelrieux, p.72

522 Fernand Turlot, *Le personalisme critique de Charles Renouvier. Une philosophie française*, p.9

523 Gabriel Séailles, *La philosophie de Charles Renouvier : introduction à l'étude du néo-criticisme*, p.258

524 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.74

absolu : « pour le postulat de la liberté, je niais, comme je continue à le nier, le déterminisme absolu de tous les phénomènes »<sup>525</sup>. Si Renouvier se refuse à admettre un déterminisme total, il ne soutient pas non plus un indéterminisme absolu.

La seconde conséquence que l'on peut tirer de la thèse renouviérienne, c'est le refus de l'idée d'une liberté totalement absolue : « je me refusais à admettre une liberté absolue, entièrement indépendante des phénomènes »<sup>526</sup>. Le libre arbitre ne peut être absolu, car fonder l'idée de liberté sur celle de l'absolu, c'est consentir en ce qu'elle soit une chose en soi. Ce que récuse Renouvier. Étant phénoméniste<sup>527</sup>, il estime que la liberté n'est pas de l'ordre nouménal, ou « une « chose en soi » qu'il faudrait réintroduire à titre de postulat pour fonder la morale, mais qu'elle est une donnée de l'expérience. Puisque nous connaissons et agissons, nous faisons l'expérience du choix, et ce choix témoigne de notre liberté »<sup>528</sup>. La conception renouviérienne de la liberté épouse ici les exigences du principe néocritique de « relativité » (ou de limitation) qui limite toute thèse philosophique, strictement au domaine philosophique. C'est donc en raison des principes de son néocriticisme qu'il refuse à la liberté tout fondement métaphysique ou absolu : « la liberté n'exige pas l'indétermination totale de certains futurs »<sup>529</sup>, elle cohabite avec une part de détermination. En cela, elle n'est donc en rien illimitée et absolue. Autrement dit, les actes libres de l'homme ne sont pas totalement neutres de toutes lois cosmiques, dans la mesure où, ces dernières exercent une influence sur les activités antécédentes à l'acte libre. Ainsi les actes libres « n'échappent jamais à l'empire de toute loi, ils se produisent toujours suivant des lois, se définissent par des relations qui impliquent des lois »<sup>530</sup>. Néanmoins, il n'y a aucune raison d'embrigader les lois de l'univers dans une régularité rigide, puisque cette inflexibilité n'est que prévisionnelle. Or, « la prévision n'est que partielle et approximative là où elle est certaine ; ailleurs elle est conjecturale, plus ou moins probable »<sup>531</sup>, c'est-à-dire quelque chose que nous pouvons raisonnablement supposer, qui a beaucoup de chance de se produire sans certitude absolue. Ainsi, la doctrine de la liberté de Renouvier se tient loin de toute forme d'absolue : l'idée d'un déterminisme total, tout autant

---

525 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.394

526 Charles Renouvier, p.394

527 Comme nous l'avons déjà présenté, le phénoménisme chez Renouvier est une position philosophique qui pose les phénomènes comme élément essentiel de la connaissance, sans un besoin de les rattacher à un principe extérieur ou métaphysique. Comme l'affirme l'auteur des *Essais* : " je ne pose que les phénomènes et rien que les phénomènes "

528 Jean-François Bacot, « Renouvier revisité par Marie-Claude Blais », p. 208

529 Charles Renouvier, *Essais de critique générale, 2e essai : Traité de psychologie rationnelle, 2e édition*, p.332

530 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.394

531 Charles Renouvier, *Essais de critique générale, 2e essai : Traité de psychologie rationnelle, 2e édition*, p.337

que celle d'un déterminisme absolu est dogmatique. Car ces deux positions philosophiques s'inscrivent dans une doctrine métaphysique de la chose en soi, contre laquelle Renouvier n'a jamais cessé de protester. D'ailleurs, son néocriticisme débute par une remise en cause des concepts structurants de la métaphysique. Rien n'est donc étonnant que la liberté chez l'auteur des *Essais* soit débarrassée de toute idée nouménale. En effet, selon Renouvier, la liberté n'a aucun fondement absolu ou nécessaire ; elle n'est ni imposée par une puissance étrangère, ni contrainte par un « pouvoir » extérieur : le libre arbitre n'est ici que de l'ordre de la probabilité, du vouloir, c'est-à-dire d'une décision libre. À ce titre, il est inutile, voire absurde de chercher une preuve du libre arbitre, en cherchant le principe de cette décision dans une connaissance nécessaire. La preuve du libre arbitre se soustrait des raisonnements purs de l'entendement, de la logique des jugements nécessaires. Si la question majeure de la liberté, d'un point de vue purement logique est insoluble, il reste qu'elle a, sur le plan pratique, une portée significative : elle fonde l'ordre moral. L'exercice de la liberté devient ici l'acte par lequel le libre arbitre acquiert une réalité ; son existence est garantie par son usage : « ce seul précepte : exerce ta liberté s'il est suivi, pose un premier fondement de la moralité des actes »<sup>532</sup>. Tel est le sens renouviérien de l'affirmation du libre qui va être à l'origine du premier acte d'une affirmation libre, chez William James, c'est-à-dire celui d'une croyance volontaire à la réalité du libre arbitre.

En résumé, l'analyse de Renouvier, à la suite de Jules Lequier nous a présenté le « problème » de la liberté sous la forme d'un dilemme, en faisant « ressortir la nature de croyance de chacune des deux thèses : la nécessité ou la liberté »<sup>533</sup>. En effet, elle a également montré que la solution du problème de ce dilemme ne relève pas du domaine de la logique pure ou du raisonnement. « Car tout raisonnement part de principes qui sont indémontrables et qui nous amènent, si nous voulons les démontrer, à »<sup>534</sup> ce dilemme sans issue : « ou tourner dans un cercle, ou remonter à l'infini »<sup>535</sup>. Ainsi « la solution de l'alternative de la liberté et du déterminisme, ne relevant ni de l'expérience ni du raisonnement, doit être objet de croyance. Elle ne dépend pas de la raison théorique, mais de la raison pratique. La liberté s'affirmant

---

532 Charles Renouvier, *Essais de critique générale, 2e essai : Traité de psychologie rationnelle*,

p.319 533 Charles Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, p.171

534 Janssens Edgar, « Charles Renouvier, Les dilemmes de la métaphysique pure », p.517

535 Janssens Edgar, p.517



elle-même est le mot des énigmes métaphysiques »<sup>536</sup>. Autrement dit, l'affirmation de la liberté est la solution au problème des *Dilemmes de la métaphysique pure*. Toutefois, si l'affirmation de la liberté permet de résoudre les dilemmes philosophiques, on pourrait s'interroger sur le statut et la valeur de ce jugement. Par ailleurs, si l'affirmation de la liberté repose sur elle-même quel est alors son degré de certitude ? Comment garantir la certitude de cette affirmation ? Si toutes nos affirmations procèdent d'un acte libre, quel degré de certitude peuvent-ils bien exprimer ? Enfin, que peut bien signifier cette certitude ?

La question de la liberté, par son développement et ses implications nous conduit inévitablement à celle de la valeur du jugement, et plus généralement à celle de la certitude. D'où l'intérêt et l'utilité d'une étude des solutions néocritiques au « problème » de la certitude, car les analyses originales de Renouvier à ce sujet, renferment « les principes fondamentaux de son néocriticisme »<sup>537</sup>, qui influencera les premiers textes de James, notamment ceux qui vont être publiés dans la *Critique philosophique* entre 1878-1884. À ce titre, nous traiterons au prochain point du « problème » de la certitude.

### C- L'analyse du « problème » de la certitude chez Renouvier

En montrant la légitimité de la thèse de la liberté, le point précédent a également mis l'accent sur les limites auxquelles se heurtent l'hypothèse de la nécessité ou du déterminisme absolu :

« Le système du déterminisme universel (...) ne peut s'établir en négation de la liberté, de l'ordre fini du monde, et des causes contingentes, ni par voie de démonstration logique, sans pétition de principe, ni par l'expérience, puisque l'expérience, à ce sujet, est interprétée diversement par les penseurs, et que le commun des hommes varie en ses jugements, quand d'ailleurs, il n'opère pas, d'après la simple apparence psychologique, laquelle témoigne contre la nécessité. La liberté se propose donc légitimement à notre croyance rationnelle comme un principe de théorie, avec l'ensemble des conséquences qui s'attachent à sa donnée réelle dans le monde »<sup>538</sup>.

L'affirmation de la liberté est le principe de base de toutes nos thèses philosophiques y compris de celle de la nécessité ; c'est par un acte libre que les partisans de cette hypothèse affirment leur thèse, car ils ne peuvent logiquement prouver la négation de la liberté.

Enfin, l'un des arguments majeurs de Renouvier pour faire de l'affirmation de la liberté « la vérité première », c'est que la thèse de la nécessité n'a aucun critère qui permet, en toute crédibilité, d'opérer une nette distinction entre la vérité et l'erreur. C'est ce qu'affirme l'auteur des *Essais* : « la nécessité n'accorde point de moyens sûrs de discerner le vrai du faux »<sup>539</sup>, puisqu'elle rend nécessaire la vérité aussi bien que la fausseté : celle-ci devient tout aussi légitime que la vérité car, ayant la

536 Janssens Edgar, « Charles Renouvier, Les dilemmes de la métaphysique pure », p.517

537 Edgar Janssens, *Le néo-criticisme de Charles Renouvier. Théorie de la connaissance et de la certitude*, préface, viii

538 Charles Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, p.278

même origine que cette dernière, elle s'impose également comme nécessaire. En rendant donc impossible toute distinction nette entre la vérité et la fausseté, l'hypothèse de la nécessité a pour conséquence le scepticisme, et ruine ainsi la connaissance que l'on prétendait construire sur elle. Sans doute, l'une des conditions de la vérité est l'accord de tous les esprits à la reconnaître. Mais comment parvenir à un tel accord, lorsque le jugement que l'on porte est nécessairement rejeté par d'autres ? Il est difficile d'aboutir à une vérité, dans un système où les différents jugements nécessaires établissent des thèses contradictoires comme des affirmations ayant toutes un caractère de nécessité.

« Comment par la nécessité distinguer la vérité de l'erreur, quand par hypothèse tous les jugements ont ce caractère commun de s'imposer nécessairement à l'esprit ? Ainsi l'on prétend trouver dans la nécessité avec laquelle elle s'impose un critérium de la vérité, mais l'erreur, dans l'hypothèse nécessaire, n'est pas moins nécessaire que la vérité et le critérium s'évanouit »<sup>540</sup>.

On l'a souligné, l'hypothèse de la nécessité rend ici inopérante tout critérium de la vérité. Car, si « je porte nécessairement un jugement que nécessairement d'autres rejettent »<sup>541</sup>, il me sera difficile de trouver une preuve en faveur de la vérité de mon jugement ou du « signe de mon erreur »<sup>542</sup>, puisque dans l'hypothèse de la nécessité, l'erreur est tout aussi nécessaire que le vrai.

« Ainsi la thèse de la nécessité, si elle est admise, interdit d'aspirer à la possession d'un critérium de certitude. En effet, si tout est nécessaire, les erreurs aussi sont nécessaires, inévitables et indiscernables, la distinction du vrai et du faux manque de fondement, puisque l'affirmation du faux est aussi nécessaire que celle du vrai »<sup>543</sup>.

La dénonciation de l'hypothèse de la nécessité nous conduit donc au problème de la certitude, son insuccès à garantir une connaissance objective retourne contre elle, les critiques qu'elle adressait à l'affirmation du libre arbitre ; car la théorie de la nécessité conduit à une situation arbitraire, au milieu d'affirmations contradictoires :

« Elle ramène à cet arbitraire, à cette anarchie qu'elle prétendait éviter. On veut que la pensée soit nécessaire, impersonnelle, on ne réussit pas à définir l'évidence qui doit justifier cette nécessité; en fait, dès qu'on dépasse le phénomène immédiat de conscience, les divergences commencent, le rôle de la personne dans la connaissance se manifeste par la contradiction; en droit, il n'est pas de certitude prétendue nécessaire que la réflexion ne puisse graduellement atténuer et changer en un doute à la rigueur légitime; enfin la thèse de la nécessité se détruit logiquement elle-même, car la vérité impersonnelle, une, immuable, se résout dans la multitude bigarrée des jugements individuels, et l'impossibilité de discerner le vrai du faux lui impose pour conséquence le scepticisme »<sup>544</sup>.

539 Gabriel Séailles, *La philosophie de Charles Renouvier : introduction à l'étude du néo-criticisme*, p.216. Gabriel Séailles, cite Charles Renouvier .

540 Gabriel Séailles, p.215-216

541 Charles Renouvier, *Essais de critique générale, 2e essai : Traité de psychologie rationnelle*, p.330

542 Charles Renouvier, p.330

543 Gabriel Séailles, *La philosophie de Charles Renouvier : introduction à l'étude du néo-criticisme*, p.216. Gabriel Séailles cite Charles Renouvier

544 Gabriel Séailles, p.217

Le scepticisme naît ici de l'impossibilité de discerner l'affirmation vraie d'une fausse. En rendant donc inapplicable toute distinction du vrai et du faux, la nécessité nous conduit à une attitude qui interdit, ou du moins rend impossible, toute découverte de la vérité. Ainsi nous sommes condamnés à une situation d'arbitraire où chacun, pour s'assurer d'être dans la certitude, n'a que sa propre opinion, la foi en sa propre affirmation, au milieu d'autres opinions contradictoires toutes légitimes, puisqu'elles sont toutes nécessaires.

On le sait, ces objections contre le système de la nécessité se font à la faveur d'une théorie de la liberté. Celle-ci affirme « en substance que le jugement de liberté est une donnée naturelle de la conscience et se lie à nos jugements réfléchis pratiques, dont il est même le fondement »<sup>545</sup>. La liberté se trouve donc à la base de nos affirmations qui sont toutes entachées de liberté : je ne subis pas mon jugement, puisque je le pose librement. S'il est donc vrai que mon jugement est libre et que les éléments de ma conviction ne sont point prédéterminés, alors c'est à la liberté qu'il appartient de fonder mon affirmation, car toute autre proposition conduit à des contradictions. Le jugement libre ne peut se fonder sur la nécessité, puisque cette hypothèse, nous l'avons vu, se heurte à des impasses logiques. À ce titre, il revient donc à la liberté de se prononcer sur le fondement de mon jugement. En effet, c'est à la liberté de poser la condition de toutes mes affirmations ou de toutes mes délibérations : celles-ci supposent l'affirmation d'un acte libre. Mais cette condition n'a pas la coercition d'une nécessité ; la liberté, étant une croyance, ne possède aucun fondement absolu qui s'imposerait à tous, telle une vérité nécessaire : « nous croyons être libres, nous voudrions savoir si nous le sommes réellement, mais nous ne réussissons pas à changer cette croyance en une vérité nécessaire à laquelle aucun esprit de bonne foi ne saurait se soustraire »<sup>546</sup>. La croyance en la liberté ne pourrait être transformée en un jugement qui a la force d'une nécessité ; elle n'est jamais contraignante. Cela signifie donc qu'elle ne s'impose ni par une instance extérieure ni par un raisonnement logique coercitif, car sa réalité se soustrait de la preuve logique : « la thèse de la liberté n'est démontrée par aucune loi de la pensée, elle a pour elle l'apparence, la probabilité »<sup>547</sup>. En effet, dire que la thèse de la liberté est de l'ordre du probable, c'est mettre en évidence son caractère non-absolu : l'affirmation de la liberté a une forte présomption d'être réelle, sans jamais donner de garanties certaines. Elle relève de l'ordre d'une croyance motivée par certains faits - dits de hasard - qui corroborent d'apparence cette thèse de la liberté. Il en résulte donc qu'aucune démonstration ne saurait imposer la preuve logique de la réalité du libre arbitre. La

---

545 Charles Renouvier, *Essais de critique générale, 2e essai : Traité de psychologie rationnelle*, p.309

546 Gabriel Séailles, *La philosophie de Charles Renouvier : introduction à l'étude du néo-criticisme*, p.208

547 Gabriel Séailles, p.208

croissance en celle-ci n'est jamais du domaine d'un savoir certain ou absolu, car elle n'a pas la force d'une nécessité qui s'imposerait logiquement. À ce titre, il faut donc cesser de chercher un fondement infaillible à la liberté.

« Suis-je libre ? Je ne puis le savoir de science absolue ; il est vraisemblable, il est probable que je le suis ; mais je ne puis dépasser cette limite que par une conviction personnelle que ne justifie rien d'extérieur à elle-même. Ce doute qui subsiste, au terme de tous les raisonnements, et semble reculer la solution du problème de la liberté, jusqu'au moment où la liberté même intervient et le tranche, est-ce une infirmité qu'il faille déplorer ? Non, selon Renouvier ». <sup>548</sup>

Car la liberté est au centre de toutes nos affirmations. Et cette « affirmation de la liberté est elle-même un acte libre qui précède et conditionne toute science du point de vue philosophique »<sup>549</sup>. De même, l'affirmation de la liberté selon Renouvier est un principe qui est au fondement de toutes délibérations ou de tout jugement réfléchi :

« Elle est la condition de toute certitude, parce que toute certitude suppose l'affirmation libre de la liberté. Nous ne sommes pas contraints par une sorte de force extérieure d'avouer le libre arbitre ; il n'est que probable il faut que nous le voulions, que nous le posions par une décision libre elle-même, mais il serait aussi absurde qu'inutile de vouloir remonter plus loin, de chercher le principe de cette décision dans une connaissance nécessaire, car la nécessité relative de la connaissance a son origine, son principe dans un acte de libre volonté. Tel est le paradoxe, la thèse hardie de Renouvier : on voudrait résoudre scientifiquement le problème de la liberté, on ne peut que résoudre librement le problème de la science, on voudrait savoir la liberté, on ne peut que vouloir la science. Ainsi le problème de la liberté et le problème de la certitude sont des problèmes solidaires ; si la question de la réalité du libre arbitre semblait reculer devant nous, c'est qu'elle n'est pas une question particulière, qui puisse s'isoler, c'est qu'elle n'a pas de principes qui lui soient supérieurs et dont elle dépende, c'est qu'elle pose le problème général de la connaissance, en posant celui de la certitude »<sup>550</sup>.

Ainsi l'analyse du problème de la liberté nous conduit à celle de la connaissance. Ces deux thèmes sont intimement liés, car l'affirmation de la liberté s'établit, chez Renouvier comme une « vérité première », le principe qui conditionne tout jugement réfléchi, et se trouve à la base de toute connaissance de manière générale. En posant ainsi la question de la connaissance, la thèse de la liberté pose également celle de la certitude, puisqu'il s'agit aussi de s'interroger sur le degré de certitude de nos jugements libres, leur garanti et leur exactitude. En effet, c'est dans son *Essai de Psychologie rationnelle* que Renouvier aura à résoudre ce problème de la certitude intimement lié, comme nous l'avons vu, à celui de la liberté : il reviendra « à la psychologie de justifier cette méthode, en résolvant le problème de la certitude, en montrant qu'il n'y a pas en chaque homme une raison impersonnelle qui décide pour lui et nécessairement du vrai et du faux, mais qu'il est du devoir de chacun de faire sa pensée par l'acte libre d'une raison toute personnelle »<sup>551</sup>. Ainsi notre analyse se

548 Gabriel Séailles, *La philosophie de Charles Renouvier : introduction à l'étude du néo-criticisme*, p.208-209

549 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.91

550 Gabriel Séailles, *La philosophie de Charles Renouvier : introduction à l'étude du néo-criticisme*, p.209

551 Gabriel Séailles, p.163-164

centrera sur le problème de la certitude, notamment en examinant cette notion : qu'est-ce que la certitude ?

« Un détour très simple nous permettra de répondre à cette question et d'engager ainsi notre recherche »<sup>552</sup>. Autrement dit, nous mènerons une investigation sur la nature de la certitude, à partir d'une voie indirecte, c'est-à-dire celle de l'analyse psychologique de l'état d'incertitude. Celle-ci, dans l'ordre de conscience est le contraire de la certitude : « on est incertain quand on doute. On ne doute point dans l'un de ces trois cas : quand on voit, quand on sait, quand on croit »<sup>553</sup>. L'insatisfaction liée au doute s'estompe, lorsque l'esprit passe de cet état naturel d'interrogation propre à l'incertitude, à un état d'esprit qui reconnaît quelque chose comme hors du doute, qui croit profondément sans réserve, bref qui est certain. La certitude, quelle que soit sa cause, présente donc ce caractère d'assurance, cette stabilité pleine et entière du sentiment que l'on a de la réalité d'un fait ou de l'opinion sur laquelle on a aucun doute. Quelles sont les causes de cet état d'insatisfaction ? Pourquoi doutons-nous ?

Selon Renouvier, « au point de vue de la sensibilité, au point de vue de l'entendement et de la raison, l'homme est incertain parce qu'il ne sait pas »<sup>554</sup>. Par ailleurs, il pourrait aussi demeurer dans le doute à l'égard des sujets, des objets pour lesquels il ne ressent aucun attrait ou qui n'éveillent en lui, ni un vif intérêt, ni des affections profondes ou persévérantes. Dans ce cas précis, l'individu est incertain, parce qu'il n'a ici aucune inclination, aucune attirance, « il est sans passion : il ne se passionne pas »<sup>555</sup>. Enfin, il y a un dernier cas où le doute relève de la volonté. Cette situation résulte de l'affrontement des passions contraires qui entraînent une sorte de trouble, de division de l'esprit qui ne parvient pas à atteindre la certitude :

« Dans les luttes intestines de la conscience, lorsque des passions contraires déchirent l'homme et que des représentations opposées du bien combattent dans son cœur, lorsque de tous côtés il semble se sauver et tout à la fois périr s'il se résout, il est faible, chancelant, partagé et comme ne s'appartenant plus à lui-même. On dit qu'il est sans volonté, et, en effet, il est incertain parce qu'il ne veut pas »<sup>556</sup>.

L'analyse à laquelle nous nous sommes livrés nous permet d'affirmer que les causes du doute, de l'état d'incertitude sont à rechercher dans l'insuffisance de l'action des trois puissances suivantes : l'entendement, la passion et la volonté. Autrement dit, « on est incertain non seulement parce que l'on ne sait pas, parce qu'on a la conscience d'une

---

552 Charles Renouvier, *Essais de critique générale, 2e essai : Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, p.351

553 Charles Renouvier, p. 352

554 Charles Renouvier, p.354

555 Charles Renouvier, p.355

556 Charles Renouvier, p.55

représentation intellectuelle incomplète, mais encore parce qu'on ne se passionne pas, parce qu'on reste indifférent à un problème, qu'on le néglige »<sup>557</sup>. Enfin, il existe des cas où on n'est pas certain à cause d'un manque de volonté. Ainsi l'étude de la certitude, par la voie indirecte de l'analyse de l'état d'incertitude, permet d'affirmer qu'« il y a trois manières de douter »<sup>558</sup>, d'être incertain : « eu égard à l'intelligence, ou à la passion, ou à la volonté ; il y a donc aussi trois formes de certitudes, ou du moins, trois éléments inégalement distribués d'un seul et même acte réfléchi, dont nulle des trois grandes fonctions humaines ne saurait être écartée »<sup>559</sup>. Ces trois grandes facultés humaines participent, à des degrés divers, à la constitution de la certitude, puisque dans cet acte réfléchi, l'homme se donne pleinement avec le concours de toutes ses facultés. Il en résulte donc que « nous devons conclure d'abord d'une considération générale, celle de l'intégrité de l'homme dans chacun de ses états et de ses actes réfléchis »<sup>560</sup>. Loin d'être substantialisées, les trois grandes puissances actives de l'homme constituent, en réalité, trois éléments qui appartiennent à un seul et même acte réfléchi. Cette conclusion aboutit à un point essentiel : la certitude est une croyance, elle est incontestablement le produit de trois puissances représentatives de l'homme : l'intelligence, la passion et la volonté. En effet, on ne parvient à la certitude que parce qu'il y a, derrière cette recherche, un désir de connaissance, une énergie passionnelle qui développe en nous un intérêt pour le savoir, et nous porte naturellement à l'action. Sans l'impulsion du désir et de la volonté, l'intelligence ne pourrait parvenir à une assertion réfléchie :

« Nous ne pouvons rien affirmer en effet systématiquement, ni sans une représentation quelconque d'un groupe de rapports comme vrai, ni sans un attrait de quelque nature qui nous porte à nous engager ainsi dans la vérité aperçue, ni sans une détermination de la volonté qui se fixe, alors qu'il serait possible... de suspendre le jugement, soit pour chercher de nouveaux motifs et de nouvelles raisons, soit même en s'abandonnant simplement aux impulsions qui se présentent »<sup>561</sup>.

Renouvier fait ressortir ici l'importance de l'élément passionnel et de l'élément volontaire dans le champ du savoir. En effet, ce que s'emploie de montrer l'auteur des *Essais*, c'est que le désir et la volonté sont des éléments aussi essentiels que l'intelligence, puisque sans leur collaboration l'on ne saurait parler de connaissance. L'homme n'est jamais séparé de certaines de ses facultés lorsqu'il cherche à affirmer des jugements ou à connaître : c'est intégralement qu'il se donne dans chacun de ses actes réfléchis. Renouvier

---

557 Gabriel Séailles, *La philosophie de Charles Renouvier : introduction à l'étude du néo-criticisme*, p.217

558 Charles Renouvier, *Essais de critique générale, 2e essai : Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, pp.355

559 Charles Renouvier, p.356

560 Charles Renouvier, *Essais de critique générale, 2e essai : Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, p.356

561 Charles Renouvier, pp.133-134

adopte une conception de la connaissance qui reste pour le moins originale. Loin d'écarter la passion et la volonté du champ du savoir, l'auteur français les réintroduit en y mettant en évidence la part importante de leur contribution. La certitude ainsi comprise n'est pas un espace réservé exclusivement à l'entendement, puisque d'autres éléments peuvent en toute légitimité y entrer : on n'est certain « que parce qu'on se passionne, que parce qu'on veut ; sans le désir et sans la volonté, l'inertie de l'intelligence ne pourrait aboutir à une affirmation réfléchie »<sup>562</sup>. Il s'ensuit donc qu'il n'existe pas de faits intellectuels isolés ou purs : un jugement est toujours le résultat d'une coopération de la volonté, de la passion et de l'intelligence. À ce titre, il serait donc vain de chercher un fait nécessaire, qui découlerait d'une aperception pure ou de la seule appréhension du vrai, car l'élément volontaire intervient dans chacune des opérations réfléchies de l'homme :

« Les perceptions, la mémoire, le raisonnement, avec sa suite d'opérations discursives ; les principes de la démonstration, qu'ils soient dégagés de l'expérience ou qu'ils soient reçus *a priori* comme les formes mêmes de la conscience toutes ces affirmations, de quelque évidence qu'elles s'accompagnent, avec quelque force qu'elles s'imposent, restent liées à l'exercice de la réflexion et par suite de la volonté. Ce n'est pas assez de dire que l'élément volontaire de fait intervient dans la certitude »<sup>563</sup>.

La constitution de celle-ci ne peut donc se réduire à la seule utilisation d'un entendement pur, puisque :

« L'élément passionnel et l'élément volontaire entrent visiblement dans toutes les affirmations relatives à la vie et à la conduite. Si les doctrines se formaient indépendamment de ces derniers éléments, elles ne seraient pas si variables ; si divergentes, et les sciences elles-mêmes n'anticiperaient pas si habituellement sur les faits acquis, mais se développeraient d'une marche toujours régulière et banniraient toute controverse »<sup>564</sup>.

La science n'est donc pas neutre par rapport au désir et à la volonté du sujet humain, car ce dernier est entièrement présent dans chacune de ses activités réflexives ou cognitives, et y participe en collaboration avec toutes les facultés qui le constituent. Si la certitude, au même titre que toutes les opérations réfléchies de l'homme, intègre, outre le fait intellectuel, la passion et la volonté, c'est que celle-ci ne nous est pas étrangère, nous ne la subissons pas, car elle ne s'impose pas à nous comme un jugement nécessaire. La certitude chez Renouvier procède d'une affirmation d'un acte libre.

« La liberté que nous pouvons admettre est ce caractère de l'acte humain, réfléchi et volontaire, dans lequel la conscience pose étroitement unis le motif et le moteur identifiés avec elle, en s'affirmant que d'autres actes exclusifs du premier étaient possibles au même instant. Cette possibilité, apparente ou réelle d'ailleurs, est le titre le plus net de la liberté l'élément le plus clair de sa définition »<sup>565</sup>.

---

562 Gabriel Séailles, *La philosophie de Charles Renouvier : introduction à l'étude du néo-criticisme*, p.218

563 Gabriel Séailles, p.219

564 Gabriel Séailles, p.218

565 Charles Renouvier, *Essais de critique générale, 2e essai : Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, p.317

Autrement dit, la liberté est le lieu par excellence où se conçoit une diversité d'offres, de possibilités entre lesquelles l'individu, en vertu de ses facultés réflexives et volontaires, se détermine. S'il y a dans toutes affirmations délibératives, « un élément passionnel et volontaire, nous chercherions vainement à faire dépendre la croyance à la liberté d'un jugement nécessaire. Il faut que la liberté intervienne dans le jugement même par lequel nous nous proclamons libres »<sup>566</sup>. Car, toute autre option nous conduit à des contradictions. « C'est une affirmation morale qu'il nous faut, toute autre supposerait aussi celle-là. En d'autres termes, la raison pratique doit poser son propre fondement et celui de toute raison réelle, car (...) la raison n'est, selon notre connaissance, que l'homme, et l'homme n'est jamais que l'homme pratique »<sup>567</sup>. S'il revient donc à la raison pratique de poser son propre fondement, c'est que la première des lois pratiques du sujet libre est d'abord d'être libre. Ce précepte est également le premier devoir du sujet humain : « le devoir de l'agent libre est (...) premièrement cela même d'être libre »<sup>568</sup>, de faire usage de son pouvoir de libre arbitre. Cet exercice de liberté, s'il est mis en pratique, établit un premier fondement de la certitude et de la moralité des actes.

« Voulez-vous la science et la morale ? Posez la liberté qui en est la condition. « La vérité non pas prouvée, mais réclamée et digne d'être choisie, est celle qui pose un fondement pour la morale et aussi un fondement pour la connaissance pratique, indépendamment de laquelle on ne peut asseoir la science ». »<sup>569</sup>

Renouvier prend ici le contre-pied de l'hypothèse du déterminisme qui affirmait l'incompatibilité de la notion de liberté avec celle de la science. Car en affirmant la légitimité de la thèse de la liberté, l'auteur des *Essais* montre que l'affirmation du libre arbitre est à la base de la science : on ne peut, selon lui, nier le libre arbitre sans nier la science, car le libre arbitre conditionne toute certitude. La nature du libre arbitre ne rend donc en rien impossible la science, puisqu'elle est sa constitution. Ainsi l'affirmation de la liberté apparaît comme un principe qui rend possible la science, la morale et de manière générale, toute connaissance. En effet, c'est parce que je suis libre, que je suis capable de science et d'actes moraux. L'affirmation de ma liberté constitue donc la base de toute certitude pratique et morale :

« Ma certitude morale et pratique commence logiquement par la certitude de ma liberté, de même que, en fait, ma liberté a dû toujours intervenir dans la constitution de ma certitude, depuis le moment où, en ma qualité de philosophe, j'ai mis spéculativement toutes

---

566 Gabriel Séailles, *La philosophie de Charles Renouvier : introduction à l'étude du néo-criticisme*, p.227

567 Gabriel Séailles, p.227

568 Charles Renouvier, *Essais de critique générale, 2e essai : Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, p.319

569 Gabriel Séailles, *La philosophie de Charles Renouvier : introduction à l'étude du néo-criticisme*, p.227



choses en doute »<sup>570</sup>. Le doute apparaît ici comme la première démarche de la liberté, il maintient le sujet connaissant dans un état d'insatisfaction, ouvrant ainsi la porte à des multiples spéculations. « Le signe radical de la volonté, la marque essentielle de ce développement achevé qui fait l'homme capable de spéculation sur toutes choses, et l'élève à sa dignité d'être indépendant et autonome, c'est le doute. L'ignorant doute peu, le sot encore moins, et le fou jamais »<sup>571</sup>. S'il est vrai que le doute constitue certainement une première étape de la liberté, il n'en reste pas moins que cette dernière ne s'achève pas avec l'acte du doute, puisqu'il maintient en éveil des incertitudes. La liberté ne se réalise pleinement que lorsqu'on surmonte cet état d'insatisfaction qu'entraîne toute réflexion en tranchant délibérativement par une affirmation réfléchie : « l'homme, par rapport à l'objet quelconque de sa pensée, est certain, s'il le comprend de toute l'étendue de son intelligence, et se sent porté par un instinct puissant, animé d'une volonté immuable en l'affirmant, et se complaît dans cette affirmation entièrement et sans réserve »<sup>572</sup>. La certitude est donc une opération réfléchie, au cours de laquelle l'intelligence, en étroite collaboration avec la passion et la volonté, pose un jugement délibératif qui estompe le doute.

« En résumé, nous distinguons dans la constitution de la certitude, outre l'apparence intellectuelle, deux forces dont nous ne séparons pas cette apparence : la force qui pousse à affirmer, et celle qui se fait sciemment affirmative : la passion et la volonté »<sup>573</sup>. Ainsi la certitude ne pourrait se constituer en dehors des convictions propres de chacun, car « c'est toujours l'individualité consciente toute entière qui affirme et donc est certaine »<sup>574</sup>. La première conséquence de cette thèse, c'est celle de la redéfinition même de la notion de certitude. Si celle-ci est toujours rattachée à une conscience individuelle, c'est qu'elle n'est pas un absolu.

« La certitude n'est donc pas et ne peut pas être un absolu. Elle est, ce qu'on a trop souvent oublié, un état et un acte de l'homme : non pas un acte et un état où il saisit immédiatement ce qui ne saurait être immédiat, c'est-à-dire des faits et des lois extérieurs ou supérieurs à l'expérience actuelle, mais bien où il pose sa conscience telle qu'elle est et qu'il la soutient ». <sup>575</sup>

---

570 Gabriel Séailles, *La philosophie de Charles Renouvier : introduction à l'étude du néo-criticisme*, p.229

571 Charles Renouvier, *Essais de critique générale, 2e essai : Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, p.366

572 Charles Renouvier, p.367

573 Charles Renouvier, p.365

574 Fernand Turlot, *Le personalisme critique de Charles Renouvier. Une philosophie française*, p.47

575 Charles Renouvier, *Essais de critique générale, 2e essai : Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, p.366

Renouvier attribue à la certitude un sens différent de celui en usage dans les systèmes de pensée métaphysique : elle perd ici sa fonction spéculative ou dogmatique. Car la certitude est toujours celle d'une conscience singulière qui affirme au moyen du libre arbitre dont dispose la volonté. À ce titre, il n'y a donc pas des certitudes absolues, mais seulement individuelles : « à proprement parler, il n'y a pas de certitude ; il y a seulement des hommes certains »<sup>576</sup>. Ainsi la certitude s'identifie ici à une croyance rationnelle, relative à l'homme comme individu et donc liée à ses grandes facultés, c'est-à-dire l'intelligence, la passion et la volonté :

« On ne peut rattacher la croyance à l'une seulement de ces fonctions, car elles ont leur appui dans les structures catégorielles dont la nature humaine ne peut se trouver affranchie (...). L'intelligence pure est un néant. « Tout est indifférent devant l'intelligence pure » : la volonté pure est aveugle, elle produit au hasard ; la passion pure, « si on la sépare de l'intelligence qui peut seule lui donner un objet, et de la volonté qui lui confère sa force » s'anéantit dans le « quiétisme ». Les fonctions sont à la fois irréductibles et inséparables. Il faut une force qui pousse à affirmer en fonction d'une fin (passion) et une force qui se fait sciemment affirmative (volonté) »<sup>577</sup>.

La certitude comme croyance rationnelle est donc rattachée aux grandes fonctions de l'individu, puisque l'homme se donne tout entier dans l'acte de connaître. En intégrant les éléments passionnels et volontaires dans la constitution de la certitude, Renouvier fait de cette dernière une croyance rationnelle qui reste toujours relative et donc non-nécessaire. Ce caractère relatif de la certitude nous conduit à une philosophie du bon sens, celle qui réclame un grain de doute, une largesse et une tolérance qui atténuent le dogmatisme de nos affirmations et interdit d'ériger ces dernières en des absolus, puisque « l'absolu invoqué n'engendre que système et manie, folie, intolérance, fanatisme, inhumanité »<sup>578</sup>. Outre, son caractère relatif (ou subjectif), la certitude possède également un fondement objectif, car :

« Il ne suffit pas pour résoudre le problème épistémologique de déterminer la nature de l'acte du sujet connaissant et croyant, qui lui permettra d'atteindre le phénomène médiat. Il faut aussi fixer quel est l'objet premier de la croyance rationnelle, l'objet qui commande l'élan de cette foi et d'où résulte la croyance aux autres objets. Ce sera la tendance et la foi au bien, à l'ordre de finalité des choses. C'est parce que nous croyons au bien, que nous admettons, pour notre esprit, la possibilité de construire un « édifice de vérité ». Nous ne pouvons pas penser que tout ne serait pour notre esprit qu'apparences vaines et illusions décevantes, nous admettons la fidélité de nos connaissances en général et l'existence objective des natures individuelles. Ce sont là les vérités du premier ordre de la certitude »<sup>579</sup>.

La certitude possède une base subjective, mais également une dimension objective : elle est fondée subjectivement sur une croyance rationnelle qui prend appuie sur la liberté de l'individu qui juge, en intégrant toutes ses facultés. Et objectivement, elle repose sur la conformité à l'ordre des choses, à l'existence réelle du caractère individuel de chaque être.

576 Charles Renouvier, *Essais de critique générale, 2e essai : Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, p.366

577 Fernand Turlot, *Le personnalisme critique de Charles Renouvier. Une philosophie française*, pp.46-47

578 Charles Renouvier, *Essais de critique générale, 2e essai : Traité de psychologie rationnelle, 2e édition*, p. 357

579 E. Janssens, *Le néo-criticisme de Charles Renouvier. Théorie de la connaissance et de la certitude*, p.175

En effet, c'est parce que nous avons foi au bien, à l'accord entre nos jugements et l'ordre du monde, que nous pouvons établir la possibilité d'atteindre le vrai. Pas plus qu'elle ne nous est étrangère, la vérité ne s'impose pas à nous : nous ne recevons pas la vérité du dehors. Car nous la possédons vraiment que lorsque nous le voulons, le décidons : la constitution d'un jugement vrai réclame une affirmation libre. Or « lorsque nous affirmons la liberté c'est manifestement en vertu d'une option »<sup>580</sup>, d'un acte délibératif, au cours duquel nous posons une affirmation morale, qui garantit la possibilité d'un choix entre diverses possibilités. Et l'option choisie implique naturellement la responsabilité de son auteur. Dans l'hypothèse de la liberté, l'agent libre est responsable de ses opinions, comme il l'est de ses libres choix et de ses actes moraux. Mais les options proposées ici sont finies, puisque l'homme ne possède pas une liberté illimitée. Il s'agit donc pour lui d'être raisonnable, d'être conscient de ses choix et des alternatives dont la liberté, en vertu de laquelle ces possibilités se manifestent, n'envisage aucune indifférence. On touche ici à une proposition qui sera reprise par William James : la liberté d'indifférence est inconcevable.

Car cette thèse s'appuie sur la substantialisation des facultés humaines, en les présentant comme des entités absolues, radicalement distinctes les unes des autres. En effet, dans ses grandes lignes, la liberté d'indifférence suppose qu'avant l'acte de liberté notre intelligence a le pouvoir de juger de la bonté ou de la nuisance de cet acte. La formulation de ce jugement dans de notre esprit est ici déterminée par la connaissance de la réalité. La volonté, suivant cette logique, reste complètement étrangère à la raison. « L'indifférentisme »<sup>581</sup> imagine donc « une volonté séparée du jugement, séparée de l'homme raisonnable »<sup>582</sup>. Cette doctrine de l'indifférentisme partage cette position intellectuelle avec les partisans de la nécessité. Comme l'exprime Renouvier : « les deux doctrines s'accordent dans le fond à donner la volonté comme indifférence de sa nature »<sup>583</sup>. Prenant le contre-pied de cette position intellectuelle, Renouvier va dénoncer celle-ci, en soulignant une erreur de principe, celle qui consiste à séparer et à priver la volonté d'une représentation intellectuelle et passionnelle. L'auteur français développe sa critique dans son deuxième *Essai de psychologie rationnelle*, en mettant en évidence, la fonction « automotivée »<sup>584</sup> de la volonté : elle est une loi de la représentation elle-même. Elle se pose avant toutes les autres et ces dernières participent de ses déterminations.

---

580 E. Janssens, *Le néo-criticisme de Charles Renouvier. Théorie de la connaissance et de la certitude*, p.179

581 Charles Renouvier, *Essais de critique générale, 2e essai : Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, p.314

582 Charles Renouvier, p.314

583 Charles Renouvier, p.316

584 Charles Renouvier, p.191

« Ainsi entendue, la volonté ne nous fait pas sortir du phénoménisme, elle n'est pas une faculté distincte des motifs, qui les fait comparaître devant elle et les juge du dehors, elle ne se distingue pas de la représentation, elle en est un caractère, une loi; c'est la représentation même qui se maintient, se bannit, appelle d'autres représentations, prouve sa puissance par ses succès, son indétermination par l'imprévu de ses conséquences »<sup>585</sup>.

La volonté est la représentation qui se pose avant toutes les autres et permet à ces dernières d'exister : elle est le caractère même de la représentation, le signe distinctif qui confère à celle-ci sa signification effective. La volonté est en effet la représentation « automotive » ou celle qui se pose comme première, en rendant possible d'autres ; c'est une loi de la représentation qui permet à d'autres représentations d'apparaître. S'il est donc vrai que la volonté est la marque essentielle de la représentation, c'est qu'elle n'est pas extérieure à l'intelligence ou étrangère aux fonctions cognitives de l'homme : « elle est un élément intégrant du phénomène intellectuel, passionnel, quand celui-ci, sans perdre son caractère phénoménal, prend la forme réfléchi »<sup>586</sup>. Séparée de l'intelligence, la (libre) volonté n'est que hasard, caprice et déraison. « Dès que l'homme agit différemment dans les cas où son jugement est identique, ou identiquement dans ceux où son jugement varie, l'homme n'est plus un être raisonnable. La volonté qui donnerait de tels actes est une déraison. Mais une telle volonté n'existe pas »<sup>587</sup>. Car elle anéantirait même le domaine de la moralité, dans la mesure où les actes de l'homme deviendraient totalement arbitraires, détachés de l'être qui les accomplit et qui ne saurait en revendiquer ni le mérite, ni la responsabilité. Ainsi l'idée d'une volonté d'indifférence ôte donc à l'individu toute responsabilité de ses actes, car il serait absurde de juger une personne, « si nous pensons qu'il a fait usage de sa liberté d'indifférence »<sup>588</sup>, ou qu'il s'est déterminé « sans motif, ou pour un motif insuffisant à ses propres yeux »<sup>589</sup>. Nous pouvons étendre cette critique au domaine juridique :

« Quand nous consultons l'esprit des lois pénales de tous les peuples, la même objection se présente. La loi qui incrimine une action suppose un coupable, à savoir celui qui a méprisé certains motifs pour en suivre d'autres, et non celui qu'on supposerait avoir agi avec indifférence. Sans cela, ce n'est pas l'usage de la liberté qu'elle accuserait (l'usage en tant qu'indifférent est irresponsable); mais c'est la liberté même, ce qui est ridicule »<sup>590</sup>.

Le grand reproche que Renouvier adresse aux partisans de la volonté d'indifférence et à ceux de la nécessité, c'est d'avoir séparé illégitimement la volonté du jugement, de poser les motifs d'agir en dehors de l'intelligence, puisque, selon ces derniers, les actes libres – au

---

585 Gabriel Séailles, *La philosophie de Charles Renouvier : introduction à l'étude du néo-criticisme*, p.184

586 Gabriel Séailles, p.196-197

587 Charles Renouvier, *Essais de critique générale, 2e essai : Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, pp. 311-312

588 Charles Renouvier, p.312

589 Charles Renouvier, p.312

590 Charles Renouvier, p.313

même titre qu'une affirmation réfléchie – sont détachés des motifs de l'être qui les réalise. Or l'auteur des *Essais* montre que cette séparation de la volonté et de l'intelligence n'est que le produit d'une abstraction qui fausse la nature réelle de l'intelligence :

« On ne sépare l'intelligence de la volonté que par une abstraction qui en fausse la nature ; elle n'est pas un appareil enregistreur, elle n'attend pas la vérité, elle la fait, en se portant vers elle d'un mouvement incessant et continu »<sup>591</sup>. Or selon Renouvier « la vérité est affirmation, jugement ; or tout jugement, nous l'avons vu, est croyance, par suite ne peut se réduire à la détermination d'un entendement pur, indifférent ; implique désir et volonté ».<sup>592</sup> Partout où il y a formation d'un jugement, il y a également exercice de la volonté : l'homme est une totalité qui agit indissociablement avec toutes ses facultés les plus intimes. « Ainsi la thèse de la nécessité et la thèse de la liberté d'indifférence semblent (...) insoutenables, également inconciliables avec les faits, avec les exigences de la vie spéculative et de la vie pratique »<sup>593</sup>. Car la volonté intègre l'intelligence dans les opérations réfléchies de cette dernière. À ce titre, il faut donc cesser de diviser l'homme, en facultés qui n'existent que par pure construction théorique ou abstraite. Pour comprendre la liberté humaine, ainsi que le problème de la certitude, « il faut prendre l'homme tel qu'il est, dans la complexité de ses phénomènes intérieurs »<sup>594</sup>, et l'indissociabilité de ses facultés les plus intimes, puisque la division ou le morcellement de celles-ci n'existent que par des raisonnements abstraits qui les créent. Par conséquent, il faut donc réaffirmer la dimension intellectuelle de la volonté, maintenir que cette dernière intervient dans toute délibération, que les motifs sous lesquels apparaît la liberté, au cours des délibérations sont déjà volition : il n'y a aucun motif qui n'intègre la volonté comme élément. Dans cette logique :

« Il faut nier que la volonté soit indifférente. Ce qui est indifférent, c'est l'abstraction personnifiée de la volonté, c'est l'homme considéré comme volonté pure, et cet homme est une chimère, et cette volonté n'est rien.

Il faut nier que la volonté suive les déterminations intellectuelles et passionnelles, quand ces déterminations elles-mêmes impliquent la volonté. Ceci contre le déterminisme.

Et il faut nier que la volonté ne soit jamais dépouillée de toute représentation intellectuelle ou passionnelle et qu'elle paraisse ailleurs que dans l'intervention d'un motif automoteur. Ceci contre l'indifférentisme »<sup>595</sup>.

Ainsi l'analyse de la conception néocritique de la certitude fait ressortir la nature réelle de la volonté. Elle nous présente également une définition peu habituelle de la certitude. Celle-ci est présentée par Renouvier comme une croyance rationnelle qui repose sur

---

591 Gabriel Séailles, *La philosophie de Charles Renouvier : introduction à l'étude du néo-criticisme*, p.244

592 Gabriel Séailles, p.226

593 Gabriel Séailles, p.195

594 Gabriel Séailles, p.197

595 Charles Renouvier, *Essais de critique générale, 2e essai : Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, p.316

l'affirmation d'un acte libre. L'homme, en quelque sorte, n'est capable de certitude, de science et d'actes moraux que parce qu'il est libre. La certitude ainsi comprise ne porte aucun visage de l'absolu ; c'est une croyance rationnelle qui intègre aussi bien l'intelligence que les éléments passionnels et volontaires. À ce titre, « la certitude n'est donc pas un état passif de l'intelligence qui se voit comme illuminée par une lumière extérieure ; elle est un acte autant qu'un état ; elle veut le concours de toutes les fonctions humaines »<sup>596</sup>. S'il est vrai que l'homme, dans l'acte de connaître, se donne intégralement, avec toutes ses fonctions les plus intimes, c'est que la certitude qu'il possède n'est pas étrangère à lui, ou imposée de l'extérieure, car elle a pour fondement ultime la liberté humaine. Nous ne sommes plus ici dans un rapport contraignant ou dans une certitude qui s'imposerait à tous les esprits : la vérité n'est plus affirmée par la coercition d'une évidence de type cartésienne, car elle est une affirmation libre, un choix voulu et non subi. « Tout autant que l'action morale, l'acte de connaître engage la liberté. Renouvier affirme donc, hors de toute métaphysique, la primauté de la raison pratique, cette volonté libre qui s'applique aussi bien à la connaissance qu'à l'action »<sup>597</sup>. L'homme n'est jamais scindé en des facultés abstraites. L'auteur français le conçoit comme un être complexe et donc qui est irréductible à la seule faculté de l'entendement. Cette critique s'adresse aux doctrines intellectualistes, qui visent à diviser l'homme à partir de ses facultés :

« La vie intellectuelle ne se sépare pas, pour Renouvier, de la vie morale. (...) Il affirme qu'à tous ses degrés, sous toutes ses formes, dans toutes ses fonctions, la raison est pratique. Dans le premier ordre de la certitude, où la pensée spontanée seule est en jeu, c'est un intérêt pratique, non réfléchi mais déterminant, qui pose les thèses de réalité et accorde tous les esprits dans leur affirmation. Dès que la réflexion s'éveille, il n'est pas une vérité qui ne puisse être soumise à un doute spéculatif. Le pur entendement, indifférent, impassible, serait condamné à l'attitude suspensive du scepticisme ; c'est la passion et la volonté qui, intervenant dans le jugement, décident du choix de la vérité librement acceptée. Le problème de la connaissance ramené au problème de la liberté, quand nous abordons cette question suprême, la raison spéculative reste confondue avec la raison pratique »<sup>598</sup>.

Si l'acte de connaître fait appel à la raison pratique, c'est parce que la condition qui le rend possible est l'affirmation d'un acte, d'une décision volontairement libre et non une imposition due à un raisonnement purement logique ou démonstratif. En effet, ce n'est pas en raison d'une contrainte imposée par l'intelligence ou d'une démonstration logique que « nous affirmons la liberté (...) tout au contraire nous la choisissons parce que la thèse de la nécessité a pour conséquence le scepticisme, nous la choisissons pour rendre l'intelligence possible, pour légitimer ses actes »<sup>599</sup>, car :

<sup>596</sup> Charles Renouvier, *Essais de critique générale, 2e essai : Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, p.221

<sup>597</sup> Jean-François Bacot, « Renouvier revisité par Marie-Claude Blaise », p. 208

<sup>598</sup> Gabriel Séailles, *La philosophie de Charles Renouvier : introduction à l'étude du néo-criticisme*, p.38

<sup>599</sup> Gabriel Séailles, p.231

« Les principes sur lesquels repose l'intelligence spontanée comme l'intelligence réfléchie, sont des postulats de la raison pratique. La raison n'est pas nécessaire, subie, impersonnelle, elle est personnelle, libre, agissante elle entraîne, qu'il s'agisse du vrai ou- du bien, le mérite et la responsabilité »<sup>600</sup>.

Le système néocritique de Renouvier se pose ici comme une philosophie de la réconciliation entre le domaine de la liberté et celui de la certitude, entre une philosophie de la contingence et l'intellectualisme du philosophe français : l'analyse logique du *Premier Essai*, en opérant une critique de la connaissance a montré que l'investigation de la logique qui se déploie dans l'abstrait ou raison théorique est nécessairement obligée de sortir de l'abstraction pour pénétrer le domaine pratique, lorsqu'elle interroge la nature de la certitude, objet principal du *Deuxième Essai*. Autrement dit, le criticisme de Renouvier a démontré comment la critique (abstraite) de la connaissance, par les analyses logiques, ouvre la voie à une critique psychologique (de la certitude) qui se développe, au plan pratique, telle qu'exposée dans la *Psychologie rationnelle*. Ce passage de l'analyse de la logique « pure » au terrain pratique ne peut se faire, sous peine d'être confiné dans la sphère de l'abstraction, qu'en prenant en considération une donnée essentielle de la connaissance : la personne concrète qui conduit son œuvre en s'attachant à ses facultés indissociablement unies. Cette conception néocritique de concevoir la certitude (et de manière générale la connaissance) entraîne des conséquences : elle a le mérite d'établir une nouvelle définition de la certitude. Ce n'est plus le raisonnement pur de l'entendement, cantonné dans l'abstraction, qui fonde celle-ci : c'est sur la raison pratique, un acte libre qui intègre toutes les facultés entières de l'homme que repose chez Renouvier la certitude. Connaître, être certain, ne consiste plus à se détacher du domaine des phénomènes pour une vaine quête de contemplation d'idées intelligibles. Elle ne consiste pas non plus à rendre intelligible les phénomènes de l'expérience, au moyen d'un instrument logique qui arrête leur mouvement, en voulant les fixer dans des catégories rigides : la certitude est une croyance rationnelle qui comporte une dimension pratique, c'est-à-dire un acte de liberté, dans lequel l'homme s'affirme avec toutes ses grandes fonctions humaines. À ce titre, la certitude n'est donc plus étrangère, puisqu'elle part d'une affirmation libre qui implique désir et volonté. L'élément volontaire intervient ici dans toutes nos affirmations réfléchies et n'est jamais séparé de sa dimension intellectuelle. Renouvier s'oppose donc à l'hypothèse de la nécessité et à celle de l'indifférentisme, qui sont toutes deux des doctrines qui visent à diviser abstraitement les facultés de l'homme notamment en niant à la volonté tout aspect intellectuel. Or notre étude a montré que la volonté est liée aux motifs qui interviennent

---

600 Gabriel Séailles, *La philosophie de Charles Renouvier : introduction à l'étude du néo-criticisme*, p.38

au cours d'une délibération, que les motifs dont fait appel la liberté sont déjà volition, car il « n'y a pas un motif, où ce qu'on appelle volonté n'entre déjà comme élément »<sup>601</sup>. La volonté, en tant que loi de la représentation, n'est donc pas étrangère à l'intelligence et au jugement : elle est intégrée dans chaque motif qui intervient au cours des délibérations. Ainsi se dévoile l'intérêt de l'analyse de l'auteur des *Essais* : toute l'originalité de Renouvier a été d'avoir su présenter, avec une rigueur particulière, la volition comme « un phénomène complexe, tout à la fois intellectuel et volontaire, libre et motivé, le motif se déterminant lui-même »<sup>602</sup>. Cette position permet à Renouvier de battre en brèche la thèse d'une volonté d'indifférence : celle-ci n'est que pure abstraction. Ceci étant posé et pour toute réfutation il faut : *contester l'idée d'une volonté comme indifférente de sa nature*. Car cette indifférence n'existe que dans l'abstraction. *Il faut également réaffirmer la dimension intellectuelle de la volonté*, puisque celle-ci est liée à l'intelligence. Nous ne sommes plus ici dans un rapport de passivité ou d'indifférence de la volonté, car le néocriticisme a montré qu'il y a dans toute opération réfléchie, une dimension pratique : nous ne subissons pas nos jugements, nous les posons, les affirmons librement.

Voilà un point qui va attirer l'attention de William James, puisqu' à la suite de ses lectures méditatives des *Essais* de Renouvier, il va affirmer librement, par volonté, son libre arbitre. Source d'une renaissance « morale », cette découverte va transformer l'auteur américain. En effet, le James converti à la suite de sa crise au libre arbitre est un homme qui entend légitimer son désir de se sentir libre et sa *Volonté de croire*. Celle-ci n'est jamais en conflit avec son intelligence, puisque c'est l'homme tout entier qui se donne ici dans cette expérience singulière. De Renouvier, il apprend que ses facultés sont intimement liées, qu'il peut concilier ses conceptions théoriques avec ses aspirations pratiques. À la suite de l'auteur des *Essais*, James reprendra d'ailleurs à plusieurs endroits les idées de son allié français, notamment dans les textes publiés dans la *Critique philosophique*. À ce titre, nous analyserons au prochain chapitre l'influence du néocriticisme sur les articles de James que Renouvier fait apparaître dans les colonnes de sa revue française entre 1878-1884. Nous examinerons également le compte rendu de l'auteur des *Essais* au sujet de ces publications.

---

601 Gabriel Séailles, *La philosophie de Charles Renouvier : introduction à l'étude du néo-criticisme*, p.197

602 Gabriel Séailles, p.197



## Chapitre IV Charles Renouvier et les premiers articles de William James : 1878-1884

Si l'analyse néocritique de la notion de liberté conduit à celle de la certitude, elle a surtout montré au point précédent que l'affirmation du libre arbitre se pose comme condition de toute connaissance de manière générale et singulièrement de la certitude. Car, celle-ci est une croyance rationnelle fondée sur une affirmation libre qui implique, outre l'intelligence, le désir et la volonté : l'homme agit ici avec toutes ses grandes facultés qui sont indissociablement liées. À ce titre, la certitude n'est plus étrangère au sujet connaissant ou dictée par l'ordre d'une nécessité qui serait gouvernée par un principe extérieur : la certitude part d'un acte libre, voulu par le sujet connaissant. Ces considérations sur la liberté vont trouver un écho favorable chez James, qui va d'ailleurs déclarer y avoir découvert une pertinence intellectuelle. C'est ce que vous révèle sa correspondance de 1876 à Renouvier. En effet, dans sa lettre, l'auteur du pragmatisme va présenter la théorie néocritique de la liberté comme « une théorie solide, élégante et définitive, parfaitement consistante, et susceptible, en raison de sa vigueur morale devenir populaire »<sup>603</sup>. La reconnaissance du caractère rigoureux et pertinent de la thèse de la liberté va conduire James, dans le développement de ses idées, à produire une réflexion sur le libre arbitre, notamment en pointant du doigt aux impasses, auxquelles conduit une conception (du monde) axée sur un indéterminisme absolu. Si James adhère donc à la thèse de la liberté, c'est parce que, d'une part, la thèse de la nécessité se heurte à des difficultés d'ordre logiques et morales ; et d'autre part, la doctrine néocritique du libre arbitre, par le développement de ses analyses, réhabilite le rôle et la place des puissances actives de l'homme. Cette revalorisation des facultés les plus intimes de l'homme va donner une orientation fondamentale à bon nombre de textes de James, notamment dans ses articles que Renouvier publiera dans la *Critique philosophique* dès 1878.

En effet, l'une des idées essentielles qui reviendra dans ces articles, c'est d'abord l'idée que les systèmes philosophiques ne sont pas seulement construits théoriquement, mais impliquent également la nature humaine toute entière : toutes les puissances représentatives de l'homme sont indissociablement exposées dans l'attitude théorique qu'il prend sur des questions philosophiques. Par ailleurs, la rationalité d'une pensée philosophique n'est possible que parce qu'elle répond aux besoins pratiques de ces forces actives. James s'inscrit ici dans la lignée des idées néocritiques dont l'influence se fait ressentir, dès les premiers articles qu'il rédige à la sortie de sa crise. Comment cerner cet impact de Renouvier ? Quelle réception ce dernier fait-il des premiers textes de James ?

---

603 R.-B. Perry, « C. Renouvier and William James » *Revue de Métaphysique et de Morale*, p.7

Telles seront, entre autres, les interrogations qui constitueront l'objet de notre prochaine analyse. Il s'agira en effet d'exposer et d'examiner, non seulement l'influence renouviérienne dans les premiers articles de James, mais également le compte rendu de l'auteur des *Essais* au sujet de ces textes. Pour mener à bien notre étude, nous nous bornerons aux traductions françaises publiées dans la *Critique philosophique* entre la période de 1878 à 1884 : nous cernerons au cours de cette période, les textes majeurs qui porteront l'empreinte du néocriticisme de Renouvier et dont ce dernier donnera un compte rendu en 1886, notamment au second tome de son *Esquisse*

### **A- Le texte Jamesien de 1878 : influence et compte rendu de Charles Renouvier**

Si en 1870 le *Traité de psychologie rationnelle* de Renouvier a exercé une influence majeure chez James, il reste que l'impact de l'auteur des *Essais* sur ce dernier s'étend au-delà de cette date. Puisqu'après avoir contribué à faire sortir James de sa crise mentale et philosophique (1869-1872), Renouvier va également faire « la promotion » des premiers articles de son allié américain, notamment en publiant leur traduction française dans la *Critique philosophique*. En effet, avant que Renouvier ne décide d'ouvrir à James sa revue française, ce dernier était totalement méconnu du grand public. De même que la philosophie américaine, et particulièrement le pragmatisme se trouvait encore en marge du paysage intellectuel européen. Le statut et la renommée internationale de la philosophie américaine, dans les années 1870 était minorée et marginalisée. Pour preuve, l'objet même de cette pensée Outre-Atlantique peine à émerger. Et l'activité philosophique, à cette époque, n'est qu'au début de son autonomie et du chemin de sa spécialisation. De même qu'à cette période, « c'est encore dans les universités européennes, allemandes surtout, que se forme alors l'élite américaine, mais la première université laïque américaine, l'Université Johns Hopkins, ouvre ses portes à Baltimore en 1876 »<sup>604</sup>. Quant au pragmatisme, mouvement philosophique authentiquement américain, il venait à peine de voir le jour et était très peu connu puisque son fidèle adepte, William James, propagandiste génial de cette pensée, devait consacrer toute son énergie à lutter contre des pensées morbides qui le hantaient.

Pourtant, la philosophie américaine poursuit son chemin, elle se professionnalise d'avantage et gagne de plus en plus d'espace dans les revues. Dans ce contexte précis, les traductions et les publications de James par Renouvier ont, à juste titre, contribué à donner une visibilité extérieure à la philosophie américaine, à faire émerger celle-ci, dans l'espace intellectuel de la communauté philosophique française, voire européenne. Devenu ainsi un interlocuteur privilégié de Renouvier et un contributeur majeur de la *Critique philoso-*

---

604 Gérard Deledalle, *La philosophie peut-elle être américaine ? Nationalité et universalité*, p.24

*phique*, James bénéficie désormais d'un espace de diffusion de ses idées philosophiques : ses publications dans ladite revue française sont fréquentes entre 1878 et 1884, et il est le seul auteur régulier non français pour ce journal. On le sait, ces publications ont contribué à faire connaître les idées de l'auteur américain en France. Ce n'est donc pas une surprise, si James était le pragmatiste le plus connu en terre française. Par ailleurs, le rôle de Renouvier ne s'est pas simplement limité à un travail de simple traduction des textes de jeunesse de James. Car, au-delà de ces traductions, c'est l'œuvre néocritique de Renouvier qui influence les premières ébauches philosophiques de James. C'est d'ailleurs l'une des raisons pour lesquelles, la *Critique philosophique* de Renouvier fut un cadre hospitalier qui accueillait et relayait les idées de James.

Son premier article publié par la revue philosophique de Renouvier fut en 1878. Il s'agit du premier texte philosophique écrit directement en français par James et qui s'intitule « Quelques considérations sur la méthode subjective ». Dans cet article, il défend la thèse « de l'indéterminisme et fait un plaidoyer pour l'efficacité du libre arbitre, en droite ligne avec les principes de Renouvier »<sup>605</sup>. La question majeure dans ce texte était de savoir « si l'on est en droit de repousser une théorie confirmée en apparence par un nombre très considérable de faits objectifs, uniquement parce qu'elle ne répond point à nos préférences intérieures »<sup>606</sup>. Il s'agit ici de s'interroger sur ce qui conduit ou « guide l'adoption d'une philosophie, lorsque plusieurs positions sont en concurrence et que rien ne permet de trancher définitivement en faveur de l'une ou l'autre. L'argument de James était à la fois critique et constructif »<sup>607</sup>. L'approche critique se fait ressentir dans le changement important qu'il apporte dans le cadre de la conception de nos théories philosophiques. En effet, contre certaines pensées dogmatiques et scientistes, il montrait que toute construction philosophique du monde contient une part d'affect, une empreinte de son auteur : le choix d'une théorie philosophique ne repose pas exclusivement sur des arguments rationnels d'ordre logiques : le tempérament philosophique du penseur s'exprime également dans les choix théoriques de ce dernier. Outre le côté critique, l'argument de James est également « constructif »<sup>608</sup> car :

« Il s'agissait au fond de relier l'adoption d'une philosophie, concernant par exemple le « pessimisme » ou « l'optimisme », aux préférences, affects et postulats philosophiques qui la sous-tendaient, et de dire que ce choix n'était pas déterminé de manière univoque par les « faits », par les « données », mais que la nature tout entière de l'homme s'y exprimait »<sup>609</sup>.

---

605 Mathias Girel, « William James dans la Critique philosophique de Renouvier ». Texte donné en janvier 2015 dans le cadre du colloque *La philosophie américaine et ses lecteurs français*.

606 Mathias Girel

607 Mathias Girel

608 Mathias Girel

609 Mathias Girel

Nos convictions personnelles entrent donc en jeu lorsque nous adoptons une conception du monde. Notre manière de percevoir l'univers est largement tributaire des croyances qui sous-tendent nos postulats philosophiques. Autrement dit, il existe un lien entre nos convictions propres et les attributs que nous prêtons au monde. C'est cette intimité que Renouvier découvre dans le texte de James et qu'il expose dans son *Esquisse*. En effet, dans son compte rendu, l'auteur français va mettre en évidence l'un des points forts des idées de James :

« Le philosophe (William James), dit-il, a très ingénieusement mis en lumière le lien qui existe entre nos croyances personnelles, touchant le caractère de bonté du monde, et ce caractère lui-même, en le supposant réel, et, par suite, l'impossibilité morale de séparer la question de réalité de ce fait d'avec ces croyances qui doivent elles-mêmes en être des facteurs »<sup>610</sup>.

Pour montrer la pertinence de cette idée de James, Renouvier n'hésite pas à mettre à contribution les démonstrations par lesquelles son allié américain en vient à légitimer la « méthode subjective » :

« Soit M la masse des faits indépendants de moi, et soit x ma réaction propre, le contingent des faits qui dérivent de mon activité personnelle. M contient, nous le savons, une somme immense de phénomènes de besoin, misère, vieillesse, douleur, et de choses faites pour inspirer le dégoût et l'effroi. Il se pourrait alors que x se produisît comme une réaction du désespoir, fût un acte de suicide, par exemple. M +x, la totalité avec ce qui me concerne, représenterait donc un état de choses mauvais de tout point. Nul rayon dans cette nuit. Le pessimisme, dans cette hypothèse, se trouve parachevé par mon acte lui-même, dérive de ma croyance. Le voilà fait, j'avais raison de l'affirmer »<sup>611</sup>.

Nous voyons ici que lorsque M contient des faits négatifs et que X (ma réaction propre) produit un sentiment de détresse, alors M+X me conduit à une conclusion pessimiste. En d'autres termes, si l'association M (qui est l'ensemble des phénomènes du monde) et X (étant « considéré comme la réaction du sujet pensant et les résultats qu'elle entraîne »<sup>612</sup>) désigne un état d'esprit dans lequel l'individu perçoit négativement la vie, c'est que le complément subjectif X exprime foncièrement des choses non positives. Car c'est cet élément subjectif – la croyance de l'homme – qui fournit tous les éléments qui permettent à l'ensemble M + x de revêtir « une teinte noire que le bien n'illumine d'aucun rayon »<sup>613</sup>, aboutissant ainsi au pessimisme ou à une représentation de l'ensemble des phénomènes du monde comme totalement mauvais.

« Supposons au contraire, que le sentiment du mal contenu dans M, au lieu de me décourager, n'ait fait qu'accroître ma résistance intérieure. Cette fois ma réaction sera l'opposé du désespoir ; x contiendra patience, courage, dévouement, foi à l'invisible, toutes les vérités héroïques et les actes qui découlent de ces vertus. Or c'est un fait d'expérience, et l'empirisme ne peut le contester, que de telles joies sont d'une valeur incomparable, auprès des jouissances purement passives qui se trouvent sacrifiées, la constitution de M étant ce

610 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.280

611 Charles Renouvier, p.281

612 William James, *La volonté de croire*, p.117

613 William James, p.120

qu'elle est. Si donc il est vrai que le bonheur moral est le plus grand bonheur actuellement connu ; si, d'autre part, la constitution de M, par le mal qu'il contient et la réaction qu'il provoque, est la condition de ce bonheur, n'est-il pas clair que M est au moins susceptible d'appartenir au meilleur des mondes ? Je dis susceptible seulement, parce que tout dépend du caractère de x. M en soi est ambigu, capable, selon le complément qu'il recevra, de figurer dans un pessimisme ou dans un optimisme moral.

Il fera difficilement partie d'un optimisme, si nous perdons notre énergie morale. Il pourra en faire partie, si nous la conservons. Mais comment la conserver, à moins de croire à la possibilité d'une réussite, à moins de compter sur l'avenir et de se dire : ce monde est bon, puisque, au point de vue moral, il est ce que je le fais, et que je le ferai bon? En un mot, comment exclure de la connaissance du fait la méthode subjective, alors que cette méthode est le propre instrument de la production du fait ? »<sup>614</sup>

Malgré son apparence paradoxale, cette démonstration jamesienne que Renouvier intègre dans le second tome de son *Esquisse* est pertinente. L'homme, par l'énergie qui impulse à ses actions, peut agir sur le monde, car l'univers n'est pas un tout donné et déterminé une fois pour toute. Notre représentation de l'univers est liée aux convictions personnelles que nous portons sur le caractère du monde. Lorsque ma réaction X contient plus des éléments négatifs, ma conception du monde n'exprime plus un pessimisme. Notre représentation du monde devient donc différente lorsque nous attribuons à notre réaction X des éléments comme le courage, la foi, la patience, l'effort personnel et toutes vertus qui découlent de ces éléments. En fonction du caractère de ma réaction X, on peut avoir deux représentations différentes du monde. « Selon la première réaction « le pessimisme se trouve parachevé par mon acte lui-même ». Selon la seconde, la totalité du mal se trouve en quelque sorte corrigée par la résistance individuelle »<sup>615</sup>. Par des vertus « héroïques » - la bravoure, l'engouement et l'effort personnel - l'individu peut transformer le monde, le rendre bon. Si l'individu peut changer le monde par l'énergie de ses actions, c'est que l'univers n'est en rien déterminé éternellement. Ainsi la pensée de James adhère donc à la thèse de la liberté, d'un monde indéterminé. C'est ce que souligne d'ailleurs Renouvier dans son compte rendu : « l'inéluctable apparence du libre arbitre est (...) un fait sur lequel la théorie ci-dessus doit faire fond. En effet, cette théorie est inspirée par la pensée que l'agent modifie le monde par son acte »<sup>616</sup>. La thèse de la liberté que James découvre dans ses lectures de *Psychologie rationnelle* est donc au cœur de sa méthode subjective et sa conception du monde. On comprend mieux l'intérêt de l'auteur français pour la méthode subjective de son allié américain, car celle-ci entretient des fortes connivences avec sa pensée néocritique qui intègre les éléments subjectifs tels que les convictions personnelles de l'homme, dans l'élaboration de la certitude et de la connaissance de manière générale. On retrouve cette même idée dans le texte de James qui montre l'importance de la croyance dans la production du fait et la transformation du monde. « Si je crois ce que je désire, ma confiance me donne des forces qui rendent possible ce

614 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.281

615 Gilbert Maire, *William James et le pragmatisme religieux*, p.113

616 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.283

qui, sans elles, ne l'aurait pas été »<sup>617</sup>. Notre foi, notre résistance personnelle sont des facteurs essentiels à la production du fait, puisqu'elles m'impulsent toute l'énergie qui rend possible le fait. Certes, notre foi peut « affronter des obstacles invincibles, mais elle conserve encore ce mérite de nous décider à agir ; et l'action qu'elle suscite peut, dans les conditions les plus défavorables, avoir encore un résultat que n'aurait jamais entraîné notre inaction pure et simple »<sup>618</sup>. En effet, l'inaction peut être un frein à la production d'un fait qui nécessite l'action personnelle de l'individu. « Nos sentiments et nos actes, même réduits au seul effort personnel, ne laissent pas d'agir sur la réalité qui les entoure ; ils font partie de l'univers, et l'univers, avec ou sans eux, ne peut pas être le même »<sup>619</sup>. Nous avons la possibilité d'agir sur le monde, puisque celui-ci n'est pas un univers complètement achevé : l'homme a sa part d'effort à fournir dans l'élaboration de l'univers, de son environnement. « Il est vrai que cet effort personnel ne saurait trop écouter finalement les conseils de la prudence, mais cette prudence, ne doit pas être une fuite devant le risque, même le risque d'erreur. Il faut agir, et pour agir, il faut choisir son hypothèse »<sup>620</sup>. Or tout choix, toute option à prendre, fait appel à une contribution personnelle.

« Dès que j'admets qu'une certaine alternative existe, et que l'option pour moi n'est possible qu'à ce prix que je veuille fournir une contribution personnelle ; dès que je reconnais que cette contribution personnelle dépend d'un certain degré d'énergie subjective, je dois voir en quelle absurdité profonde je tomberais en voulant bannir la méthode subjective, la foi de l'esprit »<sup>621</sup>.

L'analyse de James que Renouvier met ici en évidence justifie la méthode subjective. Certes, des événements historiques tels que « les mouvements futurs des astres ou les événements historiques sont déterminés dès maintenant une fois pour toutes, que je le veuille ou non; ce sont là des données indépendantes de mes désirs, des vérités sur lesquelles mes préférences subjectives n'exercent aucune prise et ne peuvent qu'obscurcir mon jugement ». <sup>622</sup> Cependant, constate James, tous les faits ne sont pas de cette nature, car il y a certains dont la réalisation exige une contribution personnelle.

« Lorsqu'il s'agit d'un fait qui comporte un élément de contribution personnelle, lorsque cette contribution exige un certain degré d'énergie subjective, qui appelle, elle-même une certaine dose de foi dans le résultat attendu, - de sorte qu'en définitive le fait avenir est conditionné par ma croyance actuelle - il faudrait, dit James, être borné pour me refuser l'usage de la méthode subjective, la méthode de la croyance fondée sur le désir »<sup>623</sup>.

---

617 Gilbert Maire, *William James et le pragmatisme religieux*, p.112

618 Gilbert Maire, p.112-113

619 Gilbert Maire, p.113

620 Gilbert Maire, p.113

621 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.282

622 William James, *La volonté de croire*, p.117

Il existe des cas où la méthode subjective – la foi ou la croyance personnelle – apparaît comme légitime et contribue à la production du fait. À ce titre, il faut cesser d'exclure de la connaissance d'une vérité ou d'un fait, la croyance qui fait partie de la création de ce fait. Comme l'a souligné Renouvier, cette idée que James développe ici implique la notion du libre arbitre. Les propos rapportés par l'auteur français l'expriment clairement :

« Je crois que pour donner à cette idée de la connaissance conditionnée par la foi de l'esprit, qui elle-même conditionne la vérité du fait, une parfaite clarté, et en voir toute la portée, il faut supposer le libre arbitre, et, au lieu de poser la question de l'optimisme ou du pessimisme en mode absolu, concevoir le monde comme devenant bon ou mauvais moralement selon ce que les êtres libres le font »<sup>624</sup>.

Il ne s'agit plus ici de recourir au postulat du déterminisme qui pose les événements du monde ainsi que toutes actions humaines, comme nécessairement gouvernés par une entité supérieure. Rejetant toute conception déterministe, James introduit dans ses idées, l'hypothèse de la liberté et pose ainsi la question de l'optimisme ou du pessimisme de façon relative. La manière dont l'homme conçoit le monde est fonction de ses convictions propres : c'est la croyance de l'individu libre qui l'amène à se représenter le monde comme moralement mauvais ou bon. La croyance est en effet un élément essentiel à la réalisation de certains faits. Selon Renouvier, elle est la première condition, pour rendre le monde meilleur, tel que la méthode jamesienne en appelle de ses vœux : « la première condition que nous ayons à remplir pour rendre le monde bon autant que cela dépend de nous, c'est de le croire bon, afin de réagir sur lui par la bonté, tant de pensée que de conduite »<sup>625</sup>. De ce point de vue, la contribution personnelle de l'humain apparaît ici d'une grande importance, car le monde tel que nous le représentons dépend, en grande partie, de ma réaction propre, de la contingence des faits qui dérivent de mon activité individuelle, de ma croyance personnelle.

« Ceci posé, nos vœux, nos souhaits étant des coefficients réels du terme x, soit en eux-mêmes, soit par les croyances qu'ils nous inspirent ou, si l'on veut, par les hypothèses qu'ils nous suggèrent, on doit avouer que *ces croyances engendrent une partie au moins de la vérité qu'elles affirment*. Telles croyances, tels faits ; d'autres croyances d'autres faits... Voilà donc la méthode subjective justifiée logiquement, pourvu qu'on en limite convenablement l'emploi. Elle ne serait que pernicieuse, et il faut même dire immorale, appliquée à des cas où les faits à formuler ne renfermeraient pas comme facteur le terme subjectif x. Mais partout où entre un tel facteur, l'application en est légitime »<sup>626</sup>.

De ce qui précède, on peut légitimement affirmer que l'analyse du compte rendu de Renouvier permet essentiellement de justifier logiquement la méthode subjective de James. Par ailleurs, elle fixe également le domaine de validité de cette méthode. Selon l'auteur français, l'application de celle-ci serait pertinente et légitime, toutes les fois où les faits à

623 William James, *La volonté de croire*, p.117

624 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.282

625 Charles Renouvier, p.284

626 Charles Renouvier, p.282

construire exigeraient une contribution personnelle, qui elle-même demanderait une certaine dose de croyance. Si nos croyances, à certains égards, peuvent être des facteurs qui conditionnent la réalité de certains faits, c'est qu'elles partagent une intimité avec de la réalité de ces faits. Nos croyances personnelles, nos affects jouent un rôle manifeste dans l'élaboration de nos connaissances, tout autant que nos conceptions du monde. D'ailleurs toute philosophie porte l'empreinte des convictions les plus intimes de son auteur et implique désir et volonté. Il existe donc aucune connaissance philosophique neutre des facultés les plus représentatives du sujet connaissant : les désirs, les passions et les convictions de l'homme sont des forces actives qui participent également à l'édifice de la connaissance. En effet, sur des questions d'ordres théoriques (telles que celles de l'essence du monde), le philosophe éprouve le désir de se faire sa propre conviction. Or comme l'affirme Renouvier :

« Le désir de se former une conviction sur des questions d'ordres théoriques est déjà sans aucun doute une affection, une passion, et, par suite, un sentiment que répudieraient, s'ils étaient conséquents, les philosophes suivant lesquels les jugements généraux portés sur le monde et l'homme doivent être des déterminations de pur intellect »<sup>627</sup>.

L'auteur français dénonce ici l'attitude de certaines philosophes qui prétendent construire leur théorie en dehors de tout élément de croyance. C'est d'ailleurs cette même position critique que Renouvier découvre chez James, lorsque ce dernier affirme la participation de nos préférences personnelles ou croyances, dans l'élaboration de nos œuvres philosophiques. En effet, selon l'auteur américain, « l'homme, constamment, écrit avec tout lui-même, avec son imagination et son cœur, comme avec son intelligence et sa science »<sup>628</sup>. Et l'*Esquisse* de Renouvier mettra en évidence cette idée de James, notamment en soulignant l'analyse, dans laquelle ce dernier a rigoureusement défendu la participation de toutes les puissances représentatives du sujet humain, dans la formation d'une conception philosophique du monde :

« L'homme tout entier, en nous, se met à l'œuvre, quand nous nous formons nos opinions philosophiques. L'intellect, la volonté, le sentiment et la passion y coopèrent, tout comme elles font dans les affaires pratiques. C'est une idée inepte, autant qu'impossible à réaliser d'ailleurs, que celle d'une intelligence qui formulerait sa preuve entière par des mots, et qui apprécierait les probabilités sans être autrement influencée que par les valeurs du numérateur et du dénominateur d'une vulgaire fraction arithmétique. Il est presque incroyable que des hommes qui ont fait eux-mêmes œuvre de philosophes prétendent qu'une philosophie peut ou a pu jamais être construite sans l'aide d'une préférence personnelle, ou croyance, ou divination. Comment en sont-ils venus à s'abrutir ainsi, à perdre le sentiment des faits vivants de la nature humaine, au point de ne pas voir que tout philosophe, et tout homme de science encore, dont l'initiative compte pour quelque chose dans l'évolution de la pensée, a pris d'abord position en vertu d'une sourde conviction que la vérité devait se trouver dans une direction plutôt que dans une autre, et par une sorte d'assurance préalable que son idée pouvait être mise à l'œuvre; et qu'il a dû son meilleur succès à sa tentative pour la mettre en œuvre. Ces instincts mentaux, chez différents hommes, sont les variations spontanées sur lesquelles est fondée la lutte intellectuelle pour l'existence. Les conceptions les mieux

---

627 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.275

628 Émile Boutroux, *William James*, p.39



adaptées survivent, et, avec elles, les noms de ceux qui les ont soutenues brillent pour toute la postérité »<sup>629</sup>.

Les propos de James, tels que Renouvier les rapporte mettent ici en avant le rôle de nos convictions, nos préférences personnelles, dans l'élaboration de nos œuvres philosophiques. L'homme n'est pas réductible à un entendement pur : c'est un individu complexe, un être aussi bien passionnel, volontaire qu'intellectuel. On retrouve dans cette thèse jamesienne, l'influence des *Essais* de Renouvier, notamment sa *Psychologie rationnelle*, dans laquelle il affirmait déjà l'inséparabilité des grandes fonctions humaines, dans la construction de la certitude et de la connaissance de manière générale. James en effet s'inspire de cette position néocritique, puisque, c'est à la suite de ses lectures des *Essais*, qu'il va produire ses « Quelques considérations sur la méthode objective ». Comme Renouvier, l'auteur américain soutient qu'une conception philosophique digne d'être retenue est celle qui n'opère pas une séparation entre l'être pensant et ses facultés les plus intimes. Rien n'est donc étonnant si l'auteur français n'hésite pas à mettre en contribution, dans ses analyses, les idées de James, car il retrouve, dans celles-ci, ses propres intuitions philosophiques. Et parmi ces intuitions y figure celle de la conception d'un sujet humain, qui agit dans tous ses actes, avec toutes ses grandes fonctions les plus représentatives. L'individu n'est jamais fractionné en des facultés individuelles qui n'existent que dans les abstractions qui les créent. D'ailleurs aucune faculté prise individuellement ne peut prétendre définir une conception philosophique du monde. C'est le principal reproche que James adressait aux philosophies qui pensaient construire leur théorie en se fondant exclusivement sur des arguments purement logiques : la logique, toute seule, ne saurait parvenir à une conception philosophique du monde totalement rationnelle. C'est cette thèse que Renouvier découvre chez James, lorsque ce dernier souligne les limites du raisonnement logique, dans la construction d'une pensée rationnelle digne de ce nom. En effet, sans cette énergie de la volonté et de la passion pour l'effort, l'intelligence ne pourrait que sombrer dans les sphères de l'abstraction. Aucune connaissance ne peut se constituer sans la collaboration unifiée des intérêts de l'esprit et des motifs passionnels et de la volonté.

Par ailleurs, dans son texte de 1878, James conteste la légitimité de toute prétention qui consiste à « juger de la vérité d'après quelque concept abstrait, et non d'après l'expérience vivante et réelle de l'homme lui-même. Il se rapprochait, en cela, disait-il, des principes philosophiques professés par ses bons amis Renouvier et Pillon »<sup>630</sup>. Comme le principe néocritique de « relativité », James règle toute connaissance dans la sphère de l'expérience concrète du sujet ; il cherche à dépasser le stade des abstractions pures, pour atteindre

---

629 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.184

630 Émile Boutroux, *William James*, p.77-78

l'expérience vivante (des choses). L'auteur américain cherche à connaître le monde réel, non pas à la lumière du raisonnement, mais à partir des manifestations de la vie, sous ses formes diverses. Le philosophe américain « veut en prendre la connaissance directe par toutes les facultés de son être »<sup>631</sup>. Si comme Renouvier, James cherche à saisir les choses vivantes, avec toutes ses facultés, c'est que le raisonnement logique en lui-même ne peut parvenir à une telle tâche.

« Ce qui a toujours frappé James, c'est la distance considérable qui sépare l'esprit rationaliste défini au sens d'instrument des opérations logiques, et la réalité ; c'est la différence entre le raisonnement qui bannit la raison et les exigences de la vie pratique, entre les problèmes des spécialistes et les solutions de l'existence quotidienne »<sup>632</sup>.

Le rationalisme a souvent conçu la logique ou l'analyse intellectuelle comme le seul instrument légitime, capable d'expliquer tout phénomène et de régir la « direction de l'esprit ». Dans cette perspective, « la logique, l'analyse intellectuelle s'emparent de tout, réclament le droit de tout examiner, prétendent seuls être à même de nous éclairer : finalement, elles nous abandonnent dans les contradictions ou les obscurités »<sup>633</sup>. En effet, James conteste le droit de la logique à pouvoir régir tous les compartiments de la vie. Les individus ne sont pas définissables uniquement sous le prisme des raisonnements, des démonstrations. Loin d'être qu'un pur intellectuel, l'homme est un être complexe qui agit également avec son cœur et sa volonté. Les désirs, les envies et les besoins profonds de ce dernier ne sont jamais réductibles à des simples opérations logiques ou à des analyses purement abstraites. L'usage des facultés d'abstractions ne peut s'étendre et régner sur tous les domaines de la vie : « dès qu'il s'agit d'expliquer les choses vivantes, elles semblent bien insuffisantes et fécondes en erreurs. Rendre la vie intelligible au moyen d'idées abstraites, écrit James, c'est arrêter son mouvement pour la découper comme avec des ciseaux, pour immobiliser ses morceaux »<sup>634</sup>. En se donnant le droit de toute expliquer, la logique fixe par ses opérations toutes abstraites, les manifestations mouvantes de la vie réelle : le raisonnement purement logique à ce défaut d'interrompre le mouvement de l'expérience vivante des choses. Car il procède par mutilation, par des catégorisations rigides qui immobilisent les choses et les font sortir de leur expérience réelle. L'entendement tout abstrait ne peut comprendre ou interpréter la nature de la vie. Celle-ci ne peut se réduire à des objets de perception et d'entendement : la nature et la vie contient autre chose que ces objets. De surcroît, outre ces derniers, il y a dans le monde de la vie des facteurs sentimentaux, pulsionnelles, qui rendent ce monde plus intéressant et plus

631 André Chaumeix, « William James » in *Revue des Deux Mondes*, 5e période, tome 59, 1910, p.842 : [https://fr.wikisource.org/wiki/William\\_James\\_\(Andr%C3%A9\\_Chaumeix\)](https://fr.wikisource.org/wiki/William_James_(Andr%C3%A9_Chaumeix))

632 André Chaumeix, p.843

633 André Chaumeix ,p.843

634 André Chaumeix p.846

important que de simples objets purement intellectuels : le monde de la vie « est un système de fins et de moyens conduits par des passions plus ou moins conscientes, dans l'animalité tout entière et chez nous -même, et servis par des volitions »<sup>635</sup>. En effet, ces motifs « peuvent sans doute induire en erreur, mais »<sup>636</sup> ils ont toutefois en principe ceci de particulier : « ils appartiennent eux aussi, et non pas l'intellect seulement, à la nature des choses et à la constitution de la nature mentale »<sup>637</sup>. Ainsi la recherche d'un fait intellectuel pur, isolé qui résulterait exclusivement de la seule aperception du vrai, devient ici une illusion .

En résumé, il ressort que le premier article de James écrit en français (en 1878), que Renouvier publie dans sa revue, porte sur « Quelques considérations sur la méthode subjective ». Dans ce texte, le philosophe américain affirme que l'adoption d'une philosophie ne repose pas exclusivement sur des arguments purement logiques, car nos affects, nos croyances personnelles y prennent également part. L'option entre le « pessimisme » et « l'optimisme » l'illustre parfaitement, puisque le choix en faveur d'une des deux positions n'est pas uniquement déterminé par des données de faits : la nature tout entière de l'individu y est engagée. Les convictions de l'homme jouent donc un rôle important dans le caractère moral que nous attribuons au monde. Tel est le premier point majeur qui se dégage du compte rendu de Renouvier au sujet du texte de James : l'auteur des *Essais* met en évidence d'une part, le lien que le penseur américain établit entre nos convictions personnelles et le caractère morale que nous attribuons au monde, et d'autre part l'impossibilité morale de retirer de la réalité de ce fait, ces convictions qui en sont elles-mêmes des facteurs essentiels. La pertinence de cette idée de James s'illustre dans sa méthode subjective que Renouvier a légitimée. Si la croyance trouve une application légitime dans la méthode subjective, c'est que celle-ci indéniablement prend part à la formation de nos conceptions du monde. De même, elle est un élément essentiel à réalisation de certains faits ; elle est la première condition pour rendre le monde meilleur, telle que la méthode subjective de James l'a montré. En d'autres termes, le monde devient bon si notre complément X ( ou notre réaction propre) est subordonné à la conviction intime de réussir, d'une foi au succès : la lutte pour un monde bon, meilleur, pose des conditionnalités en rapport avec la croyance personnelle, la foi de l'individu qui s'y engage. Par ailleurs, si la méthode subjective de

---

635 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, *Op.cit.*, p.278

636 Charles Renouvier, p.278

637 Charles Renouvier, p.278

James est inspirée par la pensée que l'homme modifie le monde par ses actes, c'est que l'univers reste indéterminé. À ce titre, la thèse jamesienne selon Renouvier s'appuie donc sur l'idée du libre arbitre, d'un monde inachevé et toujours en plein construction. On retrouve ici l'influence des lectures des *Essais* de l'auteur français. Comme le néocriticisme de ce dernier, James défend dans son texte, la thèse de l'indéterminisme : c'est parce que le monde n'est jamais totalement déterminé que l'homme, par ses actions, peut le transformer, le rendre meilleur :

« M ( la masse des faits indépendant de moi ) possède un caractère indéterminé, susceptible de devenir partie constitutive d'un pessimisme absolu aussi bien que d'un méliorisme, autrement dit d'un optimisme moral (qu'il faut distinguer de l'optimisme sensuel). Tout dépendra du caractère de x qui représente la contribution du sujet : partout où cette contribution apparaît dans un fait donné, nous pouvons logiquement, légitimement, et sans conteste, croire ce que nous désirons. La foi crée sa propre vérification. La pensée engendre littéralement le fait, comme le désir a engendré la pensée »<sup>638</sup> .

La méthode subjective trouve ici une application légitimité. C'est d'ailleurs cette légitimité que le compte rendu de Renouvier a fait ressortir, notamment en montrant que la foi la croyance personnelle peut parfois créer la vérité du fait qu'elle produit. Si la foi de l'individu peut être un facteur de création du fait qu'elle produit, c'est qu'elle est libre. Ainsi la première croyance que nous devons légitimer est celle de la liberté. L'auteur français conclut, en réhabilitant la croyance du libre arbitre : « je conclus de là que la foi dans la liberté, au moins la foi pratique, actuelle et indépendante de la réflexion, fait partie de cette foi de l'esprit, si bien nommée, à laquelle peut appartenir une puissance productive de la vérité qui est son objet »<sup>639</sup>. Cette conclusion du compte rendu de Renouvier légitime les puissances actives de l'homme dans le champ de savoir. La croyance, à ce titre, n'est donc pas exclue du champ de la connaissance et de la construction de nos systèmes philosophiques. L'analyse renouviérienne du texte de James permet ainsi de remettre en cause la prétention de certains philosophes - tels que Spencer - qui pensaient fonder leur système de pensée uniquement sur des raisonnements logiques, comme si par sa seule force, la logique pouvait définir une conception rationnelle du monde. À cet effet, la réception renouviérienne du texte de James a souligné les limites d'une méthode purement logique : rendre intelligible la vie par des raisonnements purement logiques, c'est interrompre l'activité mouvante de la pensée et l'expérience vivante des choses. Toute connaissance, toute conception rationnelle du monde ne peut se réaliser par la seule application d'une méthode logique, des démonstrations argumentatives, car la rationalité répond d'abord à une finalité pratique. C'est cette dimension essentiellement pratique que Renouvier met en évidence, dans son compte rendu du deuxième texte de James intitulé « Le sentiment de rationalité ».

---

638 William James, *La volonté de croire*, p.122

639 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.283

Après donc le texte de 1878 sur « Quelques considérations de la méthode subjective », l'auteur français va également analyser ce deuxième article de James, dans lequel il traite de la rationalité. Publié en 1879 dans le *Mind*, ce texte sur « Le sentiment de rationalité » entretient un lien avec le premier article que nous venons d'analyser, car il s'agit également de montrer les limites de l'analyse logique, notamment en affirmant l'impossibilité de celle-ci à pouvoir satisfaire les conditions d'une conception rationnelle du monde. Qu'est-ce que la rationalité chez James ? Comment cette notion de rationalité est-elle accueillie par Renouvier ? Quelle est la réception renouviérienne de cette notion jamesienne de rationalité ? Comment se déroule cette réception ? Quels en sont les moments forts ? Telles seront les interrogations auxquelles nous tenterons d'apporter des réponses au prochain point. Dans celui-ci nous analyserons le compte rendu de Renouvier au sujet du texte jamesien portant sur « Le sentiment de rationalité ».

## **B- La réception renouviérienne du « sentiment de la rationalité » de 1879**

Si le point précédent a permis de montrer l'influence de Renouvier sur le premier article écrit en français par James, il a surtout mis en évidence le compte rendu de l'auteur français, au sujet de cet article qu'il publie d'ailleurs, dans la *Critique philosophique* en 1878. En effet, l'un des moments forts de cette réception renouviérienne du texte de James a été de montrer la légitimité de la méthode subjective, notamment en soulignant le rôle essentiel de nos croyances dans la réalisation de certains faits. De même, l'analyse de Renouvier met en évidence le rôle majeur que James accorde à nos convictions intimes dans la construction de nos conceptions du monde. Selon ce dernier, toute philosophie porte l'empreinte des croyances personnelles de son auteur, car la rationalité d'une pensée philosophique ne saurait se définir uniquement par des raisonnements logiques. Ainsi le compte rendu de Renouvier a donc montré la critique jamesienne des limites d'une méthode purement logique. Cette critique de l'auteur du pragmatisme s'étend au-delà de son texte de 1878, puisque son deuxième article de 1879, « Le sentiment de rationalité », développe également cette réflexion sur l'analyse logique, notamment en soulignant l'incapacité de cette dernière à pouvoir définir une conception rationnelle du monde. C'est ce que nous révèle les propos de James, tels que rapportés par l'*Esquisse* de Renouvier.

« La logique toute seule, en son affaire avec l'univers, ne peut atteindre aucune conception purgée de tous vertiges d'irrationalité. Il s'y rencontre toujours quelque chose qui, au dernier moment, met un point d'arrêt. (...) L'insuccès de la méthode purement logique provient essentiellement de ce que les philosophes font violence à la nature de l'esprit : ils aboutissent, dans le cours de leurs spéculations, à des impasses, faute de reconnaître que « *la conception est un instrument téléologique* ». Ils n'ont pas encore assez médité la loi, généralement admise aujourd'hui, qui présente « l'unité structurale de l'esprit comme une triade, commençant par une impression sensible, finissant par un mouvement, et se

formant, au milieu, d'un sentiment de plus ou moins grande étendue... Peut-être les obstacles qui s'élèvent dans la sphère purement théorique pourraient-ils être évités, si le cours de l'action mentale se détournait à temps pour entrer dans la sphère pratique »<sup>640</sup>.

L'argumentation jamesienne que Renouvier met ici en évidence souligne les obstacles liés aux abstractions théoriques, qui détournent le cours de l'action mentale de sa véritable finalité, en la retenant dans des pures abstractions. « Si la pensée n'est pas vouée à rester vis-à-vis de l'univers dans l'embarras d'un étonnement sans secours et sans espérance, son mouvement doit être détourné du chemin sans issue de la contemplation purement théorique »<sup>641</sup>. La pensée doit donc sortir du confinement des opérations spéculatives qui la bloquent dans sa trajectoire et l'empêche d'entrer dans le domaine pratique. Rien ne répugne plus à James que la conception d'un entendement pur, autosuffisant, qui prétend régenter, par une méthode toute logique, l'action mentale. Or « la vie » de la pensée n'est pas gouvernée par une raison pure qui arrêterait le mouvement libre de la conscience, en l'immobilisant au moyen d'idées abstraites : saisir la vie de l'action mentale exclusivement par les catégories rigides de l'entendement, revient à mettre un point d'arrêt à son mouvement. L'activité de la pensée est dynamique. Ainsi « une conception du monde qui rendrait la liberté du mouvement à l'esprit »<sup>642</sup>, et l'empêcherait d'être stationné et « bloqué dans sa voie purement théorique »<sup>643</sup> aurait aux yeux de Renouvier du crédit, puisqu'elle « donnerait de nouveau à ce monde un aspect rationnel »<sup>644</sup>.

Dans sa dimension psychologique, la rationalité n'a pas d'autres significations que celle d'un mouvement libre de la pensée qui se déploie sans obstacles. Il s'ensuit donc qu'il faut cesser de croire que la logique toute seule est gage de rationalité ; il faut également sortir du cercle vicieux et contraignant des abstractions théoriques. C'est cette tâche ingénieuse que Renouvier décèle dans les analyses de l'article de James : celui-ci cherche à redonner au mouvement de la pensée toute sa liberté qui a été entravée par l'exercice abusif de la faculté de l'entendement ou de l'analyse logique. Si l'auteur américain s'attaque à cette dernière, c'est parce qu'il considère que l'usage d'une méthode purement logique a le défaut de mettre de côté les désirs et les besoins vitaux de l'homme. Par ailleurs, James montre dans son texte que le raisonnement à lui seul ne peut prétendre à une théorie totalement rationnelle du monde, car la rationalité n'est jamais définissable par des canons du raisonnement logique : la rationalité d'une pensée philosophique dépasse le simple

---

640 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.177-178

641 Charles Renouvier, p.178

642 Charles Renouvier, p.178

643 Charles Renouvier, p.178

644 Charles Renouvier, p.178

cadre de l'analyse logique ou de l'usage de l'intellect. Dans ce cas précis comment définir la rationalité ?

« À quel indice le philosophe la reconnaîtra-t-il ? (...) Je n'aperçois d'autre réponse que celle-ci : la rationalité se reconnaît, comme toutes choses, à certains signes subjectifs qui affectent le sujet pensant ; percevoir ces signes, c'est reconnaître que l'on est en possession de la rationalité. Mais ces signes quels sont-ils ? Tout d'abord un sentiment très vif de tranquillité, de paix, de repos. Le passage de l'incertitude et de la perplexité à la compréhension rationnelle procure une agréable impression de soulagement et de plaisir »<sup>645</sup>.

William James se sépare ici de la tradition philosophique platonicienne, qui encourageait le philosophe, dans sa quête de rationalité, à se détacher de ses affects, de ses sentiments, au sens où ces derniers pourraient altérer le raisonnement logique du penseur. Prenant ainsi le contre-pied de cette tradition, l'auteur américain allie rationalité et affectivité. Celle-ci n'est pas « *a priori* » hétérogène à la rationalité, mais au contraire, elle fait partie de son indice, puisque la reconnaissance d'une conception rationnelle du monde se fait au moyen de certains signes subjectifs qui affectent le philosophe. La rationalité ainsi entendue a donc une finalité : elle répond essentiellement à des besoins pratiques de l'individu.

Dans son analyse du « Sentiment de rationalité » de James, Renouvier en découvre trois : « 1° il faut déterminer l'attente ; 2° il faut mettre en œuvre les facultés actives et émotionnelles ; 3° il faut que la faculté de foi, ou croyance non contrainte, ne subisse aucune violence. Toute vue de l'univers qui répondra à ces exigences (...) paraîtra rationnelle au plus haut degré »<sup>646</sup>. Nous analyserons le compte rendu de Renouvier à partir de ces trois points. Autrement dit, nous montrerons la réception renouviérienne du texte de James portant sur « Le sentiment de rationalité », notamment en analysant les trois besoins pratiques, à partir desquels l'auteur français définit la conception jamesienne de la rationalité.

## **B1- La détermination de l'attente**

Si la rationalité chez William James se manifeste, à terme, par une agréable impression de repos, de paix et de plaisir, c'est qu'il y a dans ce mouvement, la rencontre d'un obstacle à surmonter, d'une énigme philosophique à résoudre. Car, si nous n'avions aucun obstacle, aucune incertitude, nous nous suffirions à nous-mêmes et nous n'aurions à éprouver aucun plaisir.

« De même que nous n'éprouvons pas un plaisir particulier, lorsque nous respirons librement, tandis que l'obstruction de nos mouvements respiratoires nous communique une sensation intense de malaise, ainsi toute tendance à l'action que rien ne contrarie ne s'accompagne que faiblement de réflexion, et toute pensée qui suit facilement son cours n'éveille qu'un faible sentiment. Mais dès que le mouvement rencontre un obstacle, dès que

---

645 William James, *La volonté de croire*, p.83

646 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.179

la pensée se heurte à une difficulté, c'est alors que nous nous sentons en détresse. Et c'est au moment où la détresse devient envahissante que nous pouvons seulement être considérés comme des êtres qui luttent, qui désirent, qui aspirent. Tant que nous goûtons la pleine liberté de nos mouvements ou de nos pensées, nous sommes en quelque sorte dans un état d'anesthésie »<sup>647</sup>.

Selon William James, tant que la pensée n'est pas en détresse ou ne se heurte pas à quelque chose qui lui résiste, elle ne peut éprouver intensément la sensation de plaisir, puisqu'une pensée que rien n'inquiète ne s'accompagne que faiblement de cette agréable impression. Or lorsque nous surmontons les obstacles qui troublent la tranquillité de la pensée, nous éprouvons un agréable sentiment :

« Sentir que l'heure présente se suffit, qu'elle est absolue, n'éprouver aucun besoin de l'expliquer, d'en rendre compte, de la justifier, voilà ce que j'appelle le sentiment de rationalité. En résumé, toutes les fois que le cours de notre pensée s'écoule avec une parfaite fluidité, l'objet de notre pensée nous semble rationnel au moins dans cette mesure »<sup>648</sup>.

Le sentiment de rationalité serait un état de fluidité de la pensée qui, ayant vaincu les incertitudes qui l'irritait, se retrouve à l'abri du besoin d'explication et de justification, puisqu'à la base de cette fluidité de pensée se trouve une conception rationnelle qui apaise et rassure. Toutefois, si la construction d'une conception rationnelle du monde conduit à un « sentiment » d'apaisement, c'est que ce sentiment auquel elle aboutit vient satisfaire un manque, une attente. À ce titre, la détermination de celle-ci est la première condition pratique, à laquelle doit répondre une conception rationnelle ou philosophique du monde. En effet, selon la réception renouviérienne des idées de William James :

« L'attente (ou expectation) à déterminer se rapporte à la présence constante du sentiment de l'avenir dans l'esprit, et à cette inquiétude inséparable de toutes nos impressions (ainsi que de celles des animaux, en ce qui touche leur sécurité et leurs intérêts), tant que les futurs dont elles éveillent l'idée restent dans l'incertitude. La définition et la satisfaction du premier de nos besoins pratiques consiste, pour une conception proposée du monde, à bannir du futur toute incertitude, au moins d'une manière générale »<sup>649</sup>.

Entant que « présent » à venir, le futur est par excellence la marque d'une ouverture sur l'inconnu et l'incertitude. Cette incertitude peut conduire à des inquiétudes, à un sentiment anxiogène qui pourrait nous paralyser dans le présent, à cause d'événements qui pourraient se produire dans le futur et pour lesquels nous n'avons aucun contrôle. En effet, dans la notion de futur, il y a l'idée de la réalisation de quelque chose d'inconnu qui échappe au contrôle du sujet pensant, se soustrait de la domination totale des forces humaines. Cette forme d'impuissance conduit à une situation de peur, d'inquiétude. D'où vient cette crainte du futur. Celui-ci contient-il intrinsèquement quelque chose d'effrayant ?

Si la peur d'un futur incertain affecte nos consciences, c'est surtout que l'attente de l'inconnu ouvre chez l'homme le sentiment de la réalisation de quelque chose qui pourrait

---

647 William James, *La volonté de croire*, p.84

648 William James, p.84

649 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.179



provoquer une peine, une souffrance ou entraîner la perte d'une stabilité, d'un environnement confortable, au profit d'une position de vulnérabilité. Les inquiétudes liées à la conception d'un futur sont d'abord de l'ordre d'une perte de stabilité, d'une peur du changement, de voir que les choses deviennent autrement que celles que nous souhaitons qu'elles soient. C'est d'ailleurs dans le but d'échapper à tout changement, à toute imprévisibilité, que les philosophes ont posé, par exemple, le concept de « substance » qui devait apporter une certaine quiétude, assurance. Comme l'exprime Renouvier :

« Le terme posé par les philosophes, à titre de primordial, a été pris tel qu'il bannit l'incalculable. Substance, par exemple, est un terme qui signifie ce qui ne varie point avec le temps, ce qui sera comme il a été, parce que son être est essentiel et éternel. Et quoique nous soyons hors d'état de prévoir les phénomènes à venir qui naîtront, de la substance, nous pouvons nous mettre l'esprit en repos d'une manière générale quand nous avons appelé la substance Dieu, Perfection, Amour ou Raison ; car il nous suffit alors de cette réflexion, que, quoi que ce soit qui nous est réservé, cela ne pourra jamais rien être au fond qui ne s'accorde avec le caractère de ce terme. De cette façon notre attitude, même au regard de l'inattendu, se trouve définie en un certain sens général. Prenons encore la notion de l'immortalité, qui, pour le commun des hommes, paraît être la pierre de touche de toute croyance philosophique ou religieuse : que signifie-t-elle, si ce n'est que la détermination de l'attente est le facteur principal de la rationalité ? »<sup>650</sup>

Par leurs attributs essentiels ou métaphysiques, les notions évoquées ici, notamment celles de substance, donnent d'apparence à l'individu un « sentiment » de stabilité, de contrôle : le caractère d'imprévisibilité du futur est évacué par celui de la substance qui est, dans son essence, éternelle, invariable et atemporelle. Avec cette notion de substance, la métaphysique traditionnelle a prétendu bannir « l'incalculable », réguler le futur, déterminer l'attente et donc satisfaire la notion de rationalité.

Mais selon Renouvier, « le terme de substance, soit à cause de ses connotations (dans le matérialisme, dans le panthéisme stoïcien, etc.), soit, au contraire, à cause de l'extrême abstraction et de l'illusion réaliste qu'il comporte (...) dirige presque toujours la pensée en sens opposé des satisfactions que le philosophe »<sup>651</sup> James dont l'auteur français met « ici l'analyse à profit réclame pour la raison pratique »<sup>652</sup>. Puisque les notions telles que celles de substance n'ont selon lui aucun ancrage pratique. C'est d'ailleurs pourquoi l'auteur américain, à en croire Renouvier, va demander « que la substance soit appelée par certains noms qui lui confèrent, autant que cette raison peut leur prêter un sens, des attributs de personnalité »<sup>653</sup>. Car cette notion de substance, telle qu'évoquée par la tradition métaphysique revêt des attributs qui n'ont que très peu de liens avec l'univers concret de l'expérience humaine. Cette remarque s'applique également au concept métaphysique d'immortalité, utilisé par des pensées de l'absolu pour satisfaire notre attente.

---

650 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.179

651 Charles Renouvier, p.180

652 Charles Renouvier, p.180

653 Charles Renouvier, p.180

En effet, la tentation de s'accrocher à la croyance d'une immortalité est une manière de s'arracher à la crainte du devenir, de satisfaire l'attente liée à la présence permanente du sentiment d'un futur, d'un avenir (dans l'esprit) qui, par imprévisibilité, suscite une inquiétude que l'on pourrait appréhender ici comme un arrachement constant qui nous jette dans la temporalité. Mais, selon la réflexion renouviérienne du texte de James, ces notions métaphysiques, (substance, âme, immortalité, etc.) n'étant que de pure abstraction, ne parviennent pas à satisfaire réellement la première condition pratique de la rationalité, c'est-à-dire à dégager l'avenir de toute incertitude de manière générale. Par ailleurs, Renouvier découvre également dans « Le sentiment de Rationalité » de l'auteur américain, l'une de ses idées qu'il défend dans ses *Essais de critique générale*, celle de l'impossibilité de fonder une connaissance réelle à partir des notions métaphysiques, telles que celle de la substance. À cet effet, l'article de James trouve un écho favorable, aux yeux de Renouvier, puisqu'il partage le diagnostic posé par le philosophe français : les idées nouménales, n'étant que des pures abstractions, ne peuvent pas satisfaire la première condition de la rationalité telle que posée par James. Si les systèmes métaphysiques sont inaptes à répondre à nos besoins de rationalité, il n'en reste pas moins que le néocriticisme de Renouvier fournit quant à lui des éléments qui permettent de remplir la condition demandée, « à savoir, la stabilité d'un monde gouverné par des lois »<sup>654</sup>. La philosophie néocritique de l'auteur français répond donc aux attentes de la pensée de l'auteur du pragmatisme car, selon Renouvier, « la méthode (...) inaugurée par le phénoménisme rationaliste et criticiste en donne le moyen »<sup>655</sup>. En d'autres termes, la méthode qui satisferait les conditions pratiques d'une rationalité serait, aux yeux de l'auteur français, celle de son néocriticisme. Mais en quoi cette philosophie de Renouvier répond-elle aux préoccupations du texte de James? Comment la méthode néocritique parvient-elle à satisfaire la première condition de la rationalité telle que le conçoit l'auteur du pragmatisme?

Si selon Renouvier, la première condition de la rationalité jamesienne est la stabilité du monde gouverné par des lois, alors le phénoménisme de sa pensée néocritique peut légitimement satisfaire cette condition posée par l'auteur américain. Car, tout en reconnaissant la seule existence des phénomènes, le néocriticisme français admet des lois. Celles-ci sont des phénomènes généraux qui englobent les autres phénomènes et les gouvernent. Les relations phénoménales qui nous permettent de connaître les éléments de l'univers ne se produisent pas de manière accidentelle : le principe de relativité de Renouvier leur reconnaît une épaisseur de stabilité, dans la mesure où ces relations phénoménales qui unissent les expériences sont gouvernées par des lois et donc ont une

---

654 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.180

655 Charles Renouvier, p.180

certaine permanence. Ainsi le phénoménisme de Renouvier reconnaît l'idée de lois car elle permet, non seulement de structurer les phénomènes, mais également de leur donner une certaine stabilité. À ce titre, la méthode néocritique se révèle donc comme celle qui fournit le meilleur moyen de satisfaire pleinement les revendications de l'attente exprimée par l'article de William James, c'est-à-dire la stabilité d'un monde gouverné par des lois : la philosophie néocritique affirme l'idée de loi qui restitue aux phénomènes des éléments de permanence et de règle que l'élimination de l'idée nouménale de substance semblait les priver. Mais à la différence du kantisme, cette loi en s'appliquant aux phénomènes ne les soumet pas à une nécessité logique, dans la mesure où la pensée néocritique n'exclut pas la contingence des actes libres de l'homme et peut consentir à une certaine indétermination, aussi bien dans le sujet que dans l'objet : « la notion générale de loi est certainement ouverte aux interprétations et aux applications anthropomorphiques »<sup>656</sup>.

## **B2- La mise en œuvre des facultés actives et émotionnelles**

Après avoir posé la satisfaction de l'attente comme première exigence de la rationalité, James va établir une deuxième condition. En effet, selon le compte rendu de l'auteur français, la deuxième « des exigences de la rationalité (suivant le langage de M. James), c'est-à-dire de la nature humaine raisonnable, ou raison pratique est la mise en œuvre des facultés actives et émotionnelles »<sup>657</sup>. Autrement dit, « une philosophie, si elle aspire à un succès universel, doit définir le futur d'une manière conforme à nos puissances spontanées »<sup>658</sup>. Pour l'auteur américain, toute doctrine philosophique qui se veut universelle doit envisager un futur, qui serait en conformité avec nos puissances actives, auxquelles nous sommes attachés.

« Une philosophie peut paraître indiscutable à tous égards et renfermer cependant deux défauts qui en affaiblissent la portée. Et d'abord son principe primordial doit être tel qu'il ne déconcerte pas nos désirs les plus chers et nos pouvoirs les plus précieux. »<sup>659</sup>

Une pensée philosophique digne de ce nom doit tenir, pour essentiel, une conception du monde qui ne soit pas en contradiction avec nos désirs, nos facultés les plus intimes et auxquelles nous tenons le plus. Une pensée qui nie tout droit et toute légitimité à ce que l'homme a de plus précieux est celle qui n'aura aucune faveur des individus pour qui elle prétend être au service, car elle définirait un futur qui serait en contradiction avec les forces actives de l'homme. Or « chez la plupart des hommes, l'incompatibilité de l'avenir supposé

---

656 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.180

657 Charles Renouvier, p.180

658 Charles Renouvier, p.180

659 William James, « Le sentiment de rationalité » in *Volonté de croire*, p.102

avec leurs désirs et tendances actives est, en fait, une source de mécontentement plus constant que l'incertitude elle-même »<sup>660</sup>. Ainsi une philosophie qui a le défaut de définir un futur en désaccord avec nos puissances actives, les plus représentatives, « apporte en fait à beaucoup d'hommes une inquiétude plus durable que l'incertitude elle-même »<sup>661</sup>. Mais ce défaut n'est pas le plus grave.

« Le second défaut d'une philosophie, pire que celui de se poser en contradiction avec nos propensions actives, c'est de ne pas leur fournir l'objet, quel qu'il soit, où s'appliquer. Une philosophie dont le principe a si peu de rapport avec nos plus intimes puissances qu'il leur dénie toute possibilité d'application aux affaires de l'univers, et met d'un coup leurs motifs à néant, sera plus impopulaire encore que le pessimisme »<sup>662</sup>.

L'analyse de James que Renouvier expose ici pointe le second défaut majeur de certaines philosophies qui rejettent toutes nos forces intimes, en ne leur accordant aucun objet, aucune place où elles peuvent s'exprimer. Pas plus que l'auteur des *Essais*, le philosophe américain n'accorde aucune légitimité à toute pensée qui bannit de la rationalité les facultés les plus intimes de l'homme, prétextant qu'elles n'ont aucune réalité où elles peuvent s'appliquer. En effet, refuser la réalité aux objets de nos plus chères impulsions, c'est se voir prendre le risque de ne jamais arriver à se faire adopter universellement. C'est ce qu'affirme Renouvier, notamment en prenant comme illustration le matérialisme qui affirme que :

« La réelle signification des impulsions est (...) quelque chose qui n'a pour nous aucun intérêt émotionnel quelconque. Or, ce que nous appelons extériorisation est tout aussi caractéristique de nos émotions que de nos sens. Dans les deux cas, un objet est visé comme la raison d'être du sentiment présent. Quel intense rapport objectif n'y a-t-il pas dans la peur ! Un homme ravi et un homme douloureusement affecté ne font pas simplement que s'apercevoir de leurs états internes. Si c'était ainsi, la force de leurs sentiments s'évaporerait. Tous deux croient qu'il y a une cause extérieure pour qu'ils sentent comme ils font. Toute philosophie qui détruit la validité de ce rapport, en éliminant ses propres objets par sa façon de les expliquer, ou en les traduisant en termes auxquels il ne s'attache rien d'émotionnel, laisse à l'esprit peu de chose dont il ait à prendre souci, ou qui puisse motiver son action. C'est la condition opposée de celle du cauchemar, et pourtant elle cause une horreur toute semblable, quand la conscience en est vivement saisie et pénétrée. Dans le cauchemar, nous avons des motifs d'agir ; c'est le pouvoir qui nous manque : ici, le pouvoir existe, mais les motifs n'y sont plus. Une sorte d'inexprimable malaise nostalgique s'empare de nous à la pensée qu'il n'y a rien d'éternel dans nos vues concernant les fins, dans les objets de ces amours et de ces aspirations où se déploient nos plus profondes énergies »<sup>663</sup>.

L'argumentaire jamesien, tel que proposé par Renouvier, met ici en évidence la participation des facultés actives et émotionnelles, dans l'édification du principe réel d'une philosophie. Celle-ci ne peut se confiner dans l'abstraction pure de la quête d'une réalité éternelle. Une connaissance idéale qui prétend se détourner de l'expérience empirique et qui est en opposition avec nos propensions et nos aspirations actives ne peut

---

660 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.180

661 William James, « Le sentiment de rationalité », p.102

662 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, pp.180-181

663 Charles Renouvier, p.181

connaître le réel dans lequel nous vivons, puisqu'elle ne fait que substituer à la réalité concrète des choses, un monde théoriquement construit, éternel et fictif, qui n'exige ni aucune finalité pratique ni aucune mise en œuvre de nos puissances spontanées. James dénonce ici l'attitude des philosophies rationalistes qui dénie au « monde des qualités telles que nos émotions et nos penchants actifs puissent se mesurer à elles »<sup>664</sup>.

Evidemment, « si le monde est conçu tel qu'il donne satisfaction aux besoins de la conscience, il est inévitable que, réciproquement, les déterminations propres de la conscience soient conçues telles qu'elles satisfassent à l'ordre du monde »<sup>665</sup>. C'est la réalisation, en quelque sorte, de cette harmonie qui rend valide l'équation entre l'univers qui « a répondu par une plasticité suffisante à notre besoin de rationalité »<sup>666</sup> et l'agent individuel qui cherche à atteindre, pour des besoins pratiques de la conscience, cette équation. Or, la privation de l'agent de ses garanties, à partir desquelles il pourrait atteindre cette harmonie rend assurément l'équation boiteuse. Car une conception qui procède par une radicale séparation de l'individu et des seuls instruments dont il a en sa possession pour connaître érige un système qui se refuse de répondre à notre besoin de rationalité. C'est sans doute, selon Renouvier, ce que William James affirme : « l'équation horriblement boiteuse, comme il la nomme si bien, entre l'agent individuel et l'univers, dans le système qui refuse de satisfaire aux besoins de la conscience, cette équation »<sup>667</sup>. Une doctrine philosophique doit pouvoir créer une harmonie entre l'univers qui est l'objet de la connaissance et les facultés humaines qui permettent d'atteindre cette connaissance. Une connaissance idéale qui serait en dysharmonie avec nos facultés humaines procéderait d'une inégalité monstrueuse, qui séparerait du monde la faculté humaine d'agir.

« Si petits que nous soyons, et si menu que soit le point où l'univers vient rencontrer chacun de nous, chacun pourtant est désireux de sentir que sa réaction à ce point est conforme à ce que ce grand tout demande, qu'il est en équilibre avec ce tout, pour ainsi parler, et capable de faire ce qu'il attend de lui »<sup>668</sup>. Cette formulation Jamesienne que Renouvier admet, réclame toutefois un amendement. « Que chaque individu désire sentir sa réaction en accord avec l'action du monde, c'est malheureusement ce qui cesse d'être vrai d'une manière absolue, quand nous envisageons le monde sous un aspect moral et que

---

664 William James, *Volonté de croire*, p.103-104

665 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.185

666 William James, *Volonté de croire*, p.165

667 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.185

668 Charles Renouvier, p.185

nous lui attribuons des exigences morales »<sup>669</sup>. En effet, si le monde se présente à nous comme un ensemble de règles, d'obligations ou d'interdictions, auxquelles doit se conformer l'action humaine, il va de soi que le simple désir de l'homme d'être en accord avec un tel univers ne suffit pas à ce qu'il soit réellement en conformité avec les exigences morales qu'il attribue à cet univers. Il faut que chacun, en plus d'éprouver le désir, puisse le vouloir, décider librement de satisfaire cette conformité. Comme le souligne Renouvier : « que chacun doive le vouloir, aussitôt qu'il s'est formé une telle idée du monde, voilà la vérité. C'est sans doute aussi ce que pense M. James »<sup>670</sup>. Car la validité de l'équation entre l'individu et l'univers répond principalement à un intérêt pratique, à un désir et une volonté, chez l'agent, de satisfaire les besoins de la conscience. Dans cette logique, la rationalité n'est jamais réductible à l'usage exclusif de l'intelligence, quoique celle-ci est logiquement liée à une action qu'elle est censée régler.

L'activité mentale s'exerce à des actes individuels concrets et jamais abstraits. L'utilisation donc des lois logiques limitées à une dimension purement abstraite, ne peut à elle seule, donner au monde un aspect rationnel, car elle n'intègre pas les aspirations actives du sujet. Or « ces capacités de faire sont toutes situées dans la ligne de ses penchants naturels »<sup>671</sup>. Ainsi deux conceptions également cohérentes en elles-mêmes, et aptes à satisfaire les exigences purement logiques en appelleront nécessairement pour les départager, à d'autres critères extérieurs aux conditions de la logique. Dans cette perspective, celle qui sera tenue pour la conception la plus rationnelle serait, par exemple, celle qui, mieux que l'autre, satisfait aux conditions esthétiques ou déclencherait les impulsions d'activité. Les finalités d'ordres logiques restent donc insuffisantes pour répondre à notre besoin de rationalité, puisque l'individu, en dernière instance, approuve ou rejette un système, non pas en se remettant à un raisonnement logiquement valide, mais bien à la constitution de sa nature pratique. Ainsi la construction d'une conception, chez James, n'a pas donc pour finalité la satisfaction de nos besoins purement logiques : elle est un instrument téléologique, car elle répond avant tout à des finalités pratiques.

---

669 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.185

670 Charles Renouvier, p.185

671 Charles Renouvier, p.182

### B3 La non-contrainte de la faculté de foi

Si aux deux points précédents le compte rendu de Renouvier présente « la satisfaction de l'attente » et « la mise en œuvre des facultés actives » comme les exigences majeures de la rationalité chez James, c'est surtout que l'auteur des *Essais* découvre dans le texte de l'auteur du pragmatisme une troisième condition. Selon Renouvier, « la troisième condition posée par M. James à une conception de raison pratique du monde consiste (...) en ce qu'il n'y soit pas fait violence à la liberté de croire, en ce qu'on ne prétende pas enchaîner le pouvoir humain de la foi »<sup>672</sup>. En effet, ce pouvoir fut éloigné du champ du savoir par la prétention philosophique à fonder des systèmes d'une certitude absolue. Dans un tel idéal, l'activité de penser avait pour but essentiel, la production d'une connaissance qui se voulait impersonnelle, totalement détachée des facteurs humains de subjectivité. De même que cette recherche de certitude objective se conjugue ici avec l'argument de la preuve logique ou du raisonnement valide. Cette méthode prévaut également dans le domaine de la croyance, puisque l'acceptation (ou le rejet) de cette dernière est conditionnée par l'évidence de la preuve rationnelle. Pourquoi réserver uniquement à l'évidence de la preuve intellectuelle le droit de statuer sur les croyances et les conceptions philosophiques que nous élaborons ? Les seules raisons intellectuelles sont-elles réellement légitimes pour saturer l'espace d'élaboration du savoir ?

Pour William James, la méthode consistant à ne se fixer que sur les preuves démonstratives, des raisonnements logiquement valides est impertinente, lorsqu'il s'agit de construire une conception de l'univers qui se veut rationnelle. Le respect scrupuleux de cette « maxime » qui consiste à croire qu'à proportion de ce que nos données peuvent confirmer (ou tenir pour évident) peut aller à l'encontre de notre « nature passionnelle », et peut même être, à certains égards, contre-productif pour le progrès scientifique ou de la connaissance. Il peut arriver que, devant l'insuffisance des faits établis ou l'absence de preuves d'une hypothèse, le savant décide néanmoins, n'écoulant que sa conviction intime, de croire en la vérité de cette hypothèse, parce qu'elle recèle une certaine fécondité, une richesse ou un intérêt pour l'avancée de sa recherche. Il est donc possible de croire par l'effet d'une décision volontairement libre ou en l'absence des raisons épistémologiques de croire. Comme le souligne Jacques Bouveresse : « James note (...) qu'il serait désastreux de renoncer à croire un bon nombre de choses qui sont vraies simplement parce qu'on n'a pas la preuve qu'elles sont vraies. Même en matière de science, les gens les plus sérieux croient de nombreuses choses pour lesquelles ils reconnaissent eux-mêmes qu'ils n'ont pas de preuves »<sup>673</sup>. La croyance est donc présente dans le domaine

---

672 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.182

673 Jacques Bouveresse. *Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance et la foi*, Marseille, 2007, p.106

scientifique, car « les scientifiques ont aussi leurs articles de foi »<sup>674</sup>. Et il est parfois bon, dans certains cas, de faire appel à notre faculté de croyance, parce qu'il peut y avoir des raisons légitimes de le faire. La foi ou la conviction intime du penseur n'est pas nécessairement un frein à la construction de sa doctrine philosophique, puisqu'elle peut être un facteur de fécondité pour ladite doctrine. Par ailleurs, il existe des cas où la croyance personnelle se révèle « comme une condition ultime de la vérité »<sup>675</sup>. C'est cette thèse que James souhaite à présent montrer dans son « Sentiment de rationalité » :

« Je voudrais vous montrer maintenant ce qui, à ma connaissance, n'a jamais été clairement mis en lumière, à savoir que non seulement « la croyance (telle qu'elle est mesurée par l'action) devance et doit devancer continuellement l'évidence scientifique, mais qu'il existe un certain ordre de vérités que la croyance a pour effet de créer autant que de découvrir ; au regard de celle-ci, la foi est non seulement licite et appropriée, mais essentielle et indispensable. Ces vérités ne peuvent devenir vraies tant que notre foi ne les a pas rendues telles »<sup>676</sup>.

Car sans elle, ces vérités ne sauraient exister comme telles. Et le compte rendu de Renouvier, à ce sujet, apporte un exemple illustratif, notamment celui que James met lui-même en évidence :

« Je fais, dit-il, une ascension alpestre. Je me trouve dans un mauvais pas dont je ne peux sortir que par un saut hardi et dangereux, et ce saut je voudrais le pouvoir faire : mais j'ignore, faute d'expérience, si j'en aurai la force. Supposons que j'emploie la méthode subjective : je crois ce que je désire ; ma confiance me donne des forces et rend possible ce qui, sans elle, ne l'eût peut-être pas été. Je franchis donc l'espace et me voilà hors de danger. Mais supposons que je sois disposé à nier mon aptitude, par ce motif qu'elle ne m'a pas encore été démontrée par ce genre d'exploits : alors je balance, j'hésite, et tant qu'à la fin, affaibli et tremblant, réduit à prendre un élan de pur désespoir, je manque mon coup et je tombe dans l'abîme. En pareil cas, quoi qu'il en puisse advenir, je ne serai qu'un sot si je ne crois pas ce que je désire, car ma croyance se trouve être une condition indispensable de l'accomplissement de son objet, qu'elle affirme. Croyant à mes forces, je m'élance ; le résultat donne raison à ma croyance, la vérifie ; c'est alors seulement qu'elle devient vraie. Il y a donc des cas où une croyance crée sa propre vérification. Ne croyez pas, vous aurez raison ; et en effet vous tomberez dans l'abîme. Croyez, vous aurez encore raison, car vous vous sauverez. Dès que j'admets qu'une certaine alternative existe, et que l'option pour moi n'est possible qu'à ce prix que je veuille fournir une contribution personnelle ; dès que je reconnais que cette contribution personnelle dépend d'un certain degré d'énergie subjective, qui lui-même a besoin pour se réaliser d'un certain degré de foi dans le résultat, et qu'ainsi l'avenir possible repose sur la croyance actuelle, je dois voir en quelle absurdité profonde je tomberais en voulant bannir la méthode subjective, la foi de l'esprit ». Et ailleurs, encore : « Comment peut-on exclure de la connaissance d'une vérité une foi qui est enveloppée dans la création de la vérité »<sup>677</sup>

L'exemple remarquable pris par James, tel que Renouvier nous le rapporte, met en évidence la liaison entre la croyance au fait et la production de ce dernier. En effet, dans la situation périlleuse décrite ci-dessus, la foi apparaît comme un facteur essentiel. Il est certain qu'un alpiniste qui gravite pour la première fois une montagne, faute d'acquis

674 Jacques Bouveresse, *Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance et la foi*, p.106

675 William James, « Le sentiment de rationalité », p.120

676 William James, p.116

677 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.282



préalables, ne peut pas à l'évidence s'en remettre à ses aptitudes à exécuter ce périlleux exercice. Par ailleurs, si l'on considère déraisonnable le fait d'agir à partir d'une idée ou d'une hypothèse qui n'aurait pas été préalablement attestée par l'expérience, alors dans ce cas notre alpiniste ne pourrait jamais réussir son exercice ou le manquerait et se retrouverait en danger. Or s'il prend confiance en lui, cette foi pourrait créer une certaine assurance, lui donner la certitude qu'il ne manquera pas son but, de sorte à communiquer à ses muscles toute la vigueur nécessaire pour accomplir ce qui était probablement impossible. Dans un tel exemple, et des cas similaires, la sagesse incite clairement à croire en ce que l'on désire, car la croyance est une conditionnalité de création et validation du fait :

« Le succès dépend de l'énergie déployée dans l'acte ; l'énergie, à son tour, est subordonnée à la certitude intime de réussir ; et cette foi se fonde elle-même sur la conviction que possède le sujet de se trouver dans le droit chemin ; et ainsi la foi se valide elle-même »<sup>678</sup>. Il en résulte donc que la prohibition de la foi dans l'activité philosophique et scientifique est, aux yeux de James, sans fondement puisque cette position est contestée par plusieurs exemples dans lesquels, la foi est essentielle à la création de son objet et engendre, au moins en partie, la vérité du fait qu'elle affirme. De même qu'elle est un facteur constitutif de toute pensée, car « nous ne pouvons en aucune manière vivre ni penser sans un certain degré de foi. Foi est synonyme d'hypothèse qui fonctionne »<sup>679</sup>. Et en tant qu'hypothèse, elle ne se distingue pas fondamentalement de celles du scientifique, car la foi signifie ici la croyance en quelque chose sur quoi le doute est encore possible en théorie : c'est une hypothèse « vivante » qui peut être, comme toute autre, soumise à l'épreuve.

La foi en tant qu'hypothèse « fonctionne » donc comme une idée scientifique, qui subit l'épreuve de sa validation. Par ailleurs, l'individu peut toujours douter de sa croyance. À ce titre, il n'y a donc aucune différence de nature entre le processus de validation de la foi (entendue comme hypothèse) et les méthodes en usage dans les sciences : la distinction entre une hypothèse scientifique et l'hypothèse « vivante » qu'est la foi est simplement une différence de degré, c'est-à-dire relative à la durée du temps de vérification. Comme l'exprime clairement James :

« La seule différence que j'aperçois, c'est que certaines hypothèses se réfutent en cinq minutes et que d'autres défient le temps. Un chimiste qui suppose que tel papier contient de l'arsenic le soumet à l'action de l'hydrogène et sait immédiatement à quoi s'en tenir. Mais une théorie comme celle de Darwin peut épuiser le labeur de plusieurs générations successives qui comparent entre eux les résultats acquis : chaque expérimentateur agit comme si l'hypothèse était vraie et attend que les faits viennent la démentir ; plus ce démenti tarde à se produire, plus sa foi en la vérité de la théorie tend à se consolider »<sup>680</sup>.

---

678 William James, *La volonté de croire*, p.120

679 William James, p.115

680 William James, p.115

L'analyse de l'auteur américain au sujet de la foi vise à concéder à cette dernière, toute la légitimité que les philosophes – en quête d'évidence pure et de certitude absolue – refusaient de lui accorder. En effet, James montre que la foi en tant qu'hypothèse fonctionne comme toutes les autres : on peut l'expérimenter, c'est-à-dire la mettre à l'épreuve et attendre ainsi d'elle des résultats. La foi se comporte exactement comme une hypothèse scientifique ; la différence entre ces deux types d'hypothèses est simplement relative à leur durée du temps de vérification, de l'attente des résultats. À ce titre, la foi n'est pas foncièrement incompatible ou étrangère à l'activité scientifique ; elle peut, dans certains cas, en être un facteur d'avancement et de progrès. Si la foi peut être, selon les cas, un élément qui concourt au progrès de la recherche scientifique et de toute entreprise humaine de manière générale, c'est qu'il nous faut dénoncer toute méthode qui la confinerait hors du champ de la rationalité ou de toutes pratiques rationnelles.

« Quel est le savant, le commerçant, l'homme d'État, le simple particulier, qui n'escompte pas journallement l'avenir, et ne marche pas sans cesse par la foi, dans l'attente de faits non démontrés et la croyance volontaire à la réussite de ses expériences ou de ses affaires, quitte à déchanter plus tard s'il le faut ? »<sup>681</sup>

Il est presque étonnant, selon William James, que certains philosophes prétendent construire une philosophie sans recours à une conviction profonde, à une croyance ou une force intime. Si le penseur du pragmatisme s'oppose à la prohibition de la foi et des puissances actives de l'homme, c'est parce que cette posture « implique la supposition intellectualiste d'un univers déjà tout fait, indépendant de nous, dont nous ne pouvons que prendre servilement connaissance et à la nature duquel notre initiative ne saurait rien modifier »<sup>682</sup>. Or, selon James, cette thèse ne repose sur aucun fondement, car « réfutée déjà par les innombrables cas où la foi crée elle-même son objet ou contribue à le réaliser »<sup>683</sup>. Toute construction philosophique fait appel, à un moment donné, à une intime conviction, à une intuition personnelle ou une croyance volontaire. À cet égard, il faut donc cesser de croire que l'activité rationnelle se limite aux démonstrations logiques, aux preuves évidentes. Toute la variété des thèses philosophiques que nous pouvons affirmer n'auront jamais « le visage » d'une évidence objective. Car prétendre que certaines propositions philosophiques possèdent cette évidence, c'est affirmer simplement que si nous avons la conviction que ces propositions sont vraies et qu'un certain nombre de cas les confirment, alors leur évidence est une certitude objective ou absolue. Mais c'est là une attitude infondée, puisque nous ne possédons aucun critère capable unanimement de faire reconnaître de façon infaillible cette prétendue évidence. Chaque philosophe, pour

---

681 Théodore Flournoy, *La philosophie de William James*, p.155

682 Théodore Flournoy, p.156

683 Théodore Flournoy, p.156

s'assurer d'être en possession de cette évidence objective, ne peut donc, pratiquement, s'en remettre qu'à sa conviction personnelle.

En conséquence, l'argument de l'évidence objective et celui de l'absolue certitude - sur lesquels le rationalisme dogmatique s'appuyait pour exclure nos facultés intimes du cercle du savoir et de la rationalité - volent ici en éclat. Comme l'affirme Renouvier : « les philosophies à prétention d'absolue certitude (...) sont le produit des natures mentales chez lesquelles la passion de l'identité (qui n'est pourtant que l'un des facteurs de l'appétition rationnelle) joue un rôle exclusif, anormal »<sup>684</sup> : elles réduisent l'activité rationnelle aux preuves évidentes ou aux arguments logiques ; elles interdisent de croire au-delà du connu, en l'absence des évidences. Or la capacité de se fier à une croyance, de faire confiance à sa conviction intime, en l'absence même de toute preuve, est une attitude essentielle, adoptée majoritairement par des personnes ordinaires : « pour la moyenne des hommes (...) la puissance de se fier, de courir quelque risque, en s'avancant au-delà de ce dont ils ont à proprement parler la preuve, est une fonction essentielle »<sup>685</sup>.

L'argumentation jamesienne à laquelle souscrit l'analyse de Renouvier vise à rendre justice à nos puissances intimes, notamment en leur redonnant toute la pleine légitimité qu'on leur avait déniée dans les philosophies de l'absolu ; tout comme « les philosophes attachés aux méthodes scientifiques, à notre époque, ne sont pas sans insister fortement sur la présence nécessaire d'un élément de foi dans notre état mental »<sup>686</sup>. C'est cette tâche que Renouvier découvre dans le texte de James. Celui-ci rétablit l'élément de foi, la conviction personnelle comme quelque chose d'indispensable dans l'activité philosophique. Non seulement cette force intime à laquelle nous tenons le plus est indispensable à tout progrès, mais l'acte de foi est également légitime dans le domaine de l'activité scientifique.

« L'intérêt de croire, si la possibilité de cet intérêt est une fois admise, et si rien, dans la conscience morale, ne s'élève contre la croyance proposée, est un motif à la fois légitime et qui doit agir infailliblement sur l'esprit, dans la mesure de la vivacité avec laquelle le possible en question lui est représenté et prend ainsi pour lui l'aspect du probable »<sup>687</sup>.

Comme Renouvier, James reconnaît l'existence légitime d'un élément de foi dans l'élaboration d'une philosophie empreinte de rationalité, c'est-à-dire une philosophie à visée universelle et qui prétend que la rationalité doit laisser légitimement une place aux intuitions personnelles du penseur, aux convictions propres du philosophe. Une philosophie trop sévère, qui rejette sans aucun fondement rigoureux tout ce qui fait appel à

---

684 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.183

685 Charles Renouvier, p.183

686 Charles Renouvier, p.183

687 Charles Renouvier, p.296

nos puissances auxquelles nous tenons le plus, ne peut s'imposer sans entraîner de vives contestations. Au-delà de quelques thèses qui peuvent être admises par tous, il faut qu'il y ait légitimement un autre domaine où la foi propre de chacun puisse s'exprimer librement : « la philosophie définitive (...) devra laisser place à un autre royaume où l'âme pourra chercher un abri contre les préjugés d'école qui l'étouffent et s'abandonner, à ses risques, à sa propre croyance »<sup>688</sup>. En effet, James appelle de tous ses vœux à une philosophie définitivement libérée du dogme de la certitude absolue et qui reconnaît légitimement la croyance intime du philosophe, notamment dans l'élaboration de la pensée de ce dernier. Comme l'affirme l'analyse de Renouvier : « cette prévision de M. James, ou ce vœu et cette espérance de philosophie définitive, suppose l'accord enfin obtenu des penseurs à reconnaître l'existence d'un domaine légitime de la « foi » philosophique »<sup>689</sup>. Cette reconnaissance trouve sens, dans la mesure où l'élément de foi intervient dans le processus de « rationalisation » de toute conception philosophique : la mise en œuvre de nos puissances actives et émotionnelles, nous l'avons montré, est l'une des conditions essentielles d'une philosophie qui prétend à la rationalité. Cette position est également admise par Renouvier, puisque ce dernier soutient, comme l'auteur du pragmatisme, la légitimité de la foi dans le domaine philosophique. Il n'y a donc aucune surprise, si le compte rendu de Renouvier à ce sujet semble être favorable aux idées de James, car les deux penseurs définissent la rationalité sous un angle essentiellement pratique, dans lequel interviennent légitimement les puissances actives de l'homme, notamment la foi. Si l'élément de foi, indéniablement, a une place non subalterne dans l'activité philosophique, c'est que cette dernière, désormais, doit tourner le dos à ses prétentions d'absolu, de quête d'évidences certaines, de fondements derniers. L'abandon de ses prétentions selon Renouvier est inscrit au cœur de la conception jamesienne de la philosophie. C'est parce que les grands systèmes de pensée (tels que le platonisme, cartésianisme, etc.) ont souvent considéré la recherche des certitudes absolues, des vérités inébranlables ou éternelles, comme le but principal de la philosophie, qu'ils se sont mis à créer des dogmes, des prétentions, dont l'un des effets majeurs a été la réduction du domaine philosophique, au seul raisonnement logique, aux preuves prétendument évidentes, objectives, en excluant les facultés auxquelles l'homme tient le plus et qui interviennent légitimement dans ses constructions rationnelles ou philosophiques du monde. En proposant une autre conception philosophique qui implique l'abandon des prétentions liées aux certitudes absolues, James opère une réévaluation des puissances représentatives de l'homme, notamment en les intégrant dans le processus de rationalité.

---

688 William James, *La volonté de croire*, pp.129-130

689 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.325

En effet, selon le compte rendu de Renouvier, la rationalité chez James n'est pas une propriété exclusive d'un enchaînement de raisonnements logiques, démonstratifs ou de preuves jugées évidentes ; elle ne se mesure pas en fonction de la capacité de raisonnements purement logiques, et son usage n'est jamais réductible à celui de l'intellect. Pour l'auteur du pragmatisme, tout autant que pour Renouvier, la rationalité a essentiellement une dimension pratique, dans le sens où elle répond, avant tout, à des besoins pratiques de l'individu.

En résumé, la réception renouviérienne du « Sentiment de rationalité » de James permet de mettre en évidence les conditions pratiques à partir desquelles une philosophie peut prétendre à la rationalité :

« Une philosophie ne sera universellement et définitivement considérée comme rationnelle que si non seulement elle fait face aux besoins logiques, mais si encore elle entend, dans une certaine mesure, déterminer l'objet de notre attente et, dans une mesure plus grande encore, faire directement appel à celles de nos forces intimes que nous tenons en plus haute estime. La foi, qui est une de ces forces, demeure toujours au nombre des facteurs qui ne sauraient être bannis des constructions philosophiques, et cela d'autant plus qu'à beaucoup d'égards elle engendre elle-même sa propre validation »<sup>690</sup>.

La conception jamesienne de la rationalité présente un intérêt particulier : l'auteur américain, avec une originalité singulière, a su définir la rationalité, en intégrant dans celle-ci, les éléments (passionnels, émotionnels, de foi ou de croyance) que les philosophies rationalistes (tels que Descartes) rejetaient hors de l'activité cognitive du sujet pensant ou de l'exercice philosophique. Contre cette position, James montre que la rationalité n'a pas pour finalité le développement des démonstrations logiques ou des raisonnements purement abstraits : la construction d'une conception rationnelle du monde répond à des besoins pratiques de la conscience : d'abord la détermination de l'attente, ensuite la mise en œuvre des puissances actives et émotionnelles, enfin la non-contrainte de la faculté de foi ou de croyance. S'il est vrai que la construction d'un système philosophique a pour finalité la satisfaction de besoins de la conscience, c'est que l'univers doit être organisé ou conçu, tel qu'il réalise cette satisfaction évoquée, tout comme les déterminations de la conscience sont faites, telles qu'elles répondent à l'harmonie du monde. Mais cette harmonie que James formule - entre l'agent individuel et l'univers - « semble, selon Renouvier, (...) réclamer un amendement »<sup>691</sup>. L'équation jamesienne (entre l'ordre monde et la satisfaction des besoins de la conscience) « ne peut être juste dans son second terme qu'à la condition d'y introduire le devoir correspondant de l'homme »<sup>692</sup>. Ainsi la formulation de l'équation jamesienne mérite donc une seconde condition : il s'agit de la croyance à l'idée de devoir.

---

690 William James, *La volonté de croire*, p.129

691 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.185

692 Charles Renouvier, p.185

« Demander à l'univers la réalisation de ces fins, c'est admettre implicitement qu'en vertu du plan que nous lui supposons, il est n'importe comment soumis à la loi d'une dette envers nous ; et c'est être conduit à penser, (...) que nous avons, nous aussi, une dette envers lui. Cette dernière est le devoir ; nous la nommons le devoir parce que nous en avons la conscience ». <sup>693</sup>

En effet, si le monde conçu rationnellement doit correspondre ou répondre à la satisfaction des besoins de la conscience, c'est qu'en raison de cette finalité que nous lui accordons, il est tenu d'exécuter envers nous ce but, tout comme nous sommes, nous aussi, tenus par une obligation morale envers lui. C'est donc cet engagement moral que Renouvier désigne par l'expression de devoir. Car cette exigence est présente dans la conscience : il s'agit d'agir en conformité avec cette partie de nous-même, de faire ce qui doit être fait, puisque c'est une obligation morale de notre conscience. Selon le compte rendu de Renouvier, cette idée de devoir est le point essentiel qui donne à cette étude jamesienne toute sa profondeur. L'intérêt d'une étude de la conception de la rationalité jamesienne n'a pas été, pour l'auteur français, de montrer la légitimité du postulat de la croyance, dans la construction rationnelle du monde, en vue de la satisfaction de nos puissances actives et émotionnelles : ce qui est important aux yeux de Renouvier, ce qu'il entend montrer, « c'est que le point de départ le plus profond » <sup>694</sup> de l'étude de James est, en dernier analyse, la notion de l'idée de devoir. Cette idée de devoir se conçoit ici dans une philosophie de la conscience, celle qui fait du devoir, non pas une idée en soi, mais une idée intimement liée aux besoins concrets de la conscience, puisqu'elle a pour finalité de répondre aux besoins pratiques de celle-ci. Or ce qui fait la spécificité de la philosophie de la conscience c'est d'être une pensée de la liberté : la philosophie de la conscience implique la croyance en l'idée de devoir, laquelle croyance suppose, en dernière instance, celle en la liberté. Car la finalité du devoir n'est pas soumise à l'ordre de la nécessité : la réalité du devoir procède d'un acte libre. Ainsi la conception de la rationalité jamesienne, par ses analyses, nous conduit à une philosophie de la liberté. Celle-ci est au cœur de la conception de la rationalité de l'auteur du pragmatisme. Sa façon de concevoir la rationalité procède définitivement, selon Renouvier, d'une philosophie de la liberté qu'il a lui-même défendu dans son néocriticisme. Autrement dit : le néocriticisme est le fondement sur lequel s'appuie la conception jamesienne de la rationalité. « Le sentiment de rationalité » de James développe donc un criticisme dans lequel Renouvier se reconnaissait. C'est à ce titre même que l'auteur français apportait toute son attention dans la traduction de cet article de James. C'est ce qui transparait dans sa correspondance de 1879, date à laquelle il publie ledit article – dans sa *Critique philosophique* :

---

693 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, pp.185-186

694 Charles Renouvier, p.186

« Quant au *Sentiment of Rationality* j'en achève à l'instant la traduction à laquelle j'ai apporté toute l'attention et le soin dont je suis capable. Je m'estime très heureux de publier ce beau travail en français d'autant plus que le même fonds d'idées, les mêmes critiques particulières et la même conclusion générale nous appartiennent à tous les deux, mais que votre criticisme se présente avec une originalité saisissante, un bonheur d'expression, un accent tout à vous, et nous donne une manière de passage nécessaire du *théorique* au *pratique* d'un point de vue plus scientifique et empirique que tout ce que nous connaissons jusqu'ici. Cette méthode ne saurait manquer d'être remarquée par ceux de nos professeurs d'ici qui inclinent au criticisme lutte à la fois contre l'ancien rationalisme universitaire et contre le positivisme »<sup>695</sup>.

Renouvier met en évidence l'originalité de l'auteur du pragmatisme qui développe une conception peu ordinaire de la rationalité. Par ailleurs, il voyait dans le développement des idées de James, ses propres intuitions philosophiques, notamment ses idées néocritiques : James, selon lui, soutient dans son texte un criticisme. Ce qui explique la satisfaction de l'auteur français à l'égard de cet article du penseur américain dont il intégrera les idées dans son *Esquisse*. Si le compte rendu renouviérien semble être, en dernière analyse, favorable aux idées de James, c'est donc parce que ce dernier développe une méthode critique, qui s'affranchit des vaines abstractions théoriques, pour imprégner la réalité concrète des choses : James quitte le plan théorique pour celui de la pratique, telle que Renouvier l'avait déjà souligné dans ses *Essais*. Cette mise en évidence de la dimension pratique annonce déjà la méthode jamesienne du pragmatisme qui est résolument tournée vers les conséquences pratiques qu'un concept ou une théorie peut produire. Par ailleurs, cette méthode, selon Renouvier, s'appuie sur une théorie de la liberté.

Ainsi l'analyse à laquelle aboutit Renouvier présente la conception jamesienne de la rationalité, par son développement et ses implications, comme une philosophie de la liberté qu'il soutient lui-même dans son néocriticisme. À ce titre, le texte de James portant sur « Le sentiment de rationalité » est donc marqué par une influence des idées de Renouvier. Parmi ces influences on y retrouve la défense de la liberté, ainsi que la réhabilitation des puissances actives de l'homme dans la formation du savoir, et de nos théories philosophiques : l'homme, dans chacun de ses actes réfléchis, agit en pleine collaboration avec toutes ses facultés les plus intimes. C'est d'ailleurs en découvrant des connivences entre ses idées et celles de James, que Renouvier n'hésite pas à intégrer les analyses jamesiennes dans ses ouvrages, notamment dans le second tome de son *Esquisse*. C'est en effet dans ce texte qu'il va analyser les premiers articles de James. Si le compte rendu renouviérien du premier texte rédigé en français par l'auteur du pragmatisme - « Quelques considérations sur la méthode subjective » - a montré la légitimité de la méthode subjecti-

---

695 R.-B. Perry, « C. Renouvier and William James » *Revue de Métaphysique et de Morale*, p.12-13

ve, c'est surtout qu'il met en relief l'importance de nos croyances personnelles, dans la formation de nos doctrines philosophiques. Après les « Quelques considérations sur la méthode subjective », le texte du « Sentiment de rationalité » va également poursuivre cette idée, notamment en intégrant les puissances actives de l'homme dans le champ de la rationalité. C'est cette notion jamesienne de rationalité que Renouvier analysera par la suite. En interrogeant le compte rendu de l'auteur français, nous avons montré les trois moments forts de cette réception renouviérienne de la notion de rationalité de James.

Le premier moment a été celui de la définition même de la rationalité et l'étude de Renouvier a rigoureusement montré que celle-ci n'est jamais réductible à un intellect pur ou à des démonstrations purement logiques. Loin de se définir à l'aide d'instruments logiques, la rationalité telle que conçue par James a essentiellement un caractère pratique, puisqu'elle répond avant tout, non à une finalité purement abstraite, mais à des besoins pratiques du sujet connaissant.

Après avoir cerné la nature réelle de la rationalité chez James, nous avons montré, dans un deuxième moment, comment Renouvier analyse ces besoins pratiques. En effet, le compte rendu de l'auteur des *Essais* va cerner les exigences pratiques que toute philosophie rationnelle se doit de remplir. Pour ce dernier, une « philosophie (...) sera jugée rationnelle par la généralité des hommes, d'une manière permanente »<sup>696</sup> si, en plus de faire face aux besoins logiques, elle répond aux trois conditions suivantes : 1) d'abord, elle doit déterminer notre attente ; 2) ensuite, elle doit mettre en exercice nos puissances actives et émotionnelles 3); enfin, elle ne doit pas contraindre la faculté de foi. Celle-ci fait partie des « puissances de notre nature que nous tenons dans la plus haute estime »<sup>697</sup>. À ce titre, elle n'est donc pas étrangère à la constitution de nos conceptions philosophiques du monde, puisqu'elle concourt pleinement à la signification de ces dernières :

« La foi, (...) restera toujours un facteur à conserver dans les constructions philosophiques, et cela à d'autant plus forte raison qu'elle amène en différentes façons sa propre vérification. Sur ces points donc, il est vain d'espérer que les hommes arrivent à se mettre littéralement d'accord.

Nous pouvons conclure de là que la philosophie définitive ne doit pas être d'une forme trop étroitement serrée, ne doit pas dans toutes ses parties séparer l'hérésie de l'orthodoxie par une ligne trop tranchée. Une discipline sévère et minutieuse n'y régnerait pas sans provoquer la rébellion. Au-delà des propositions à souscrire (...), il faut qu'un autre domaine soit laissé aux âmes qui ont besoin de respirer plus librement, et dans lequel elles puissent, affranchies des scrupules de la pédanterie, se risquer sur les ailes de leur foi propre. Tout ce qui peut se faire ici avec autorité, c'est de spécifier clairement les questions qui appartiennent à la sphère de la foi. Ces dernières, une fois reconnues comme indéterminées au point de vue logique, ne se prêteront plus guère à la discussion comme

---

696 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.325

697 Charles Renouvier, p.325



James reconnaît l'existence d'un domaine légitime où la croyance personnelle du philosophe peut s'exprimer et participer réellement à l'élaboration de sa conception rationnelle du monde.

Outre la légitimation des forces intimes de l'homme, Renouvier dans un troisième moment va montrer que la conception de la rationalité de James doit poser une dernière condition, dans la mesure où cette condition est essentielle à la théorie de l'auteur américain, car elle lui donne tout son sens. En effet, si pour James le monde, tel qu'il est envisagé rationnellement doit répondre à la satisfaction des besoins pratiques de la conscience, c'est que, par le fait de cette finalité que nous lui supposons, il a également une dette envers nous, tout comme nous avons, nous aussi, une obligation morale envers lui. Cette obligation morale c'est la croyance en l'idée de devoir : celle-ci permet de justifier l'harmonie réciproque entre l'univers et l'agent individuel, et corrélativement les obligations (morales) réciproques que nous leur supposons. En se penchant sur l'analyse des idées de James, le compte rendu de Renouvier a su montrer, avec pertinence, que cette équation jamesienne, entre l'agent individuel et l'univers, dans le système qui satisfait les besoins de la conscience doit introduire, pour être juste, l'idée de devoir. Ainsi Renouvier va établir la croyance en l'idée de devoir comme une condition essentielle à la conception jamesienne de la rationalité, car elle donne à celle-ci toute sa profondeur. L'idée donc de la croyance au devoir apparaît aux yeux de Renouvier comme un point capital, puisqu'elle révèle tout l'intérêt de l'étude de James sur la rationalité. Cet amendement de Renouvier le conduit à voir, dans cette étude jamesienne de la rationalité, un développement d'une philosophie de la conscience. On comprend mieux l'intérêt de l'analyse des idées de James par l'auteur français : si dans sa réception, Renouvier reste pour l'essentiel en accord avec la conception jamesienne de la rationalité, c'est surtout parce qu'il découvre que les analyses du penseur américain conduisent à une philosophie de la conscience, à laquelle il adhère et qu'il va soutenir dans ses propres textes.

Nous l'avons déjà souligné, cette philosophie de la conscience implique l'idée de devoir et donc de celle de la liberté : « le sens de l'obligation et la signification du devoir par rapport à ce qui est dû impliquent... que l'obligé n'est pas contraint, et que ce qui est dû peut n'être pas donné »<sup>699</sup>. La réalisation de devoir ne s'inscrit donc pas dans l'ordre d'une nécessité ; elle implique la liberté du sujet. Ainsi la philosophie de la conscience est rattachée à l'idée de liberté : elle désigne la philosophie de la liberté que Renouvier développe dans l'ensemble de

---

698 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.325

699 Charles Renouvier, p.189

ses *Essais* qui ont influencé les premiers articles de James. Rien n'est donc étonnant, si la *Critique philosophique* de l'auteur français a été un cadre hospitalier pour les idées de James, car Renouvier retrouvait dans les premiers textes de son interlocuteur américain, ses propres intuitions philosophiques. Et « Le sentiment de rationalité » en est l'illustration, puisqu' à la suite des *Essais* de Renouvier, James met en évidence le caractère pratique de nos théories philosophiques et de nos conceptions rationnelles du monde. L'affirmation de cette dimension pratique annonce déjà ce qui deviendra plus tard son pragmatisme, puisqu'elle s'appuie ici sur une méthode de pensée qui s'oppose aux abstractions, aux philosophies de l'absolu sous toutes ces formes. C'est d'ailleurs en découvrant ces idées de James que Renouvier, en 1882, fait cette prophétie à l'auteur du pragmatisme : « il me semble, quand je vous lis, que vous êtes appelé à fonder une *philosophie américaine* »<sup>700</sup>. C'est donc en poursuivant de façon pragmatique le « combat (...) contre une forme de métaphysique abstraite que James pourrait trouver à la fois sa propre voix et aussi « fonder » une philosophie américaine »<sup>701</sup>. Pour lui, la philosophie ne doit pas s'enfermer dans des abstractions et des postures théoriques fondamentalement dualistes. Car, dans chacune de ses activités, l'homme agit indissociablement avec toutes ses facultés. L'activité philosophique en est l'illustration, puisqu'elle fait directement appel à toutes les puissances actives de l'homme. Et la foi qui est l'une de ces forces que nous tenons en estime sera toujours pour James un élément à maintenir dans la formation de nos conceptions philosophiques du monde, au sens où elle est un facteur de rationalité. Il y a donc une intimité entre la rationalité d'une conception philosophique du monde et les convictions intimes du penseur. « Le sentiment de rationalité » que Renouvier a analysé met en évidence cette idée.

À la suite de ce texte de 1878, James reprendra cette idée dans son article portant sur la « Rationalité, activité et foi ». Lisant d'ailleurs ce texte, Renouvier n'hésite pas à exprimer ses sentiments d'admiration pour le style et l'originalité de James. C'est ce que nous révèle sa correspondance de 1882 :

« J'ai reçu votre envoi, dont je vous remercie vivement, de *Rationality, Activity and Faith*. J'ai lu ce nouveau travail avec le même plaisir et le même intérêt, tout au moins, que les précédents qu'il éclaire et complète admirablement. Je ne connais certainement rien qui pénètre mieux au fond des choses, sans aucun pareil scolastique, et avec une manière si originale de s'adresser au sens pratique du lecteur. C'est tout à fait une manière nouvelle d'écrire en philosophie et de montrer l'homme avant le philosophe, au-dessus du philosophe, et le guidant, lui apprenant ce qui est l'essentiel en tout et que les philosophes très généralement paraissent ignorer (...). Je voudrais beaucoup, cher monsieur, avec votre permission, traduire ce beau travail pour la *Critique philosophique* »<sup>702</sup>.

700 Gérard Deledalle, *La philosophie peut-elle être américaine ?* p220 ; Mathias Girel, « William James dans la Critique philosophique de Renouvier ». Texte donné en janvier 2015 dans le cadre du colloque *La philosophie américaine et ses lecteurs français*.

701 Mathias girel.

702 R.-B. Perry, « Correspondance de Charles Renouvier et William James », p.19

À la suite de la « Rationalité, activité et foi », le texte sur « Le dilemme du déterminisme » de 1884 fera également partie de l'ensemble des articles traduits et publiés par Renouvier. Dans cet article, James va chercher à légitimer de façon pragmatique l'importance de la croyance du libre arbitre. Associé à l'indéterminisme, celui-ci va être défini comme la capacité qu'à l'homme de faire quelque chose, sans que celle-ci ne soit contrainte par l'ordre de la nécessité. Ce texte du « Dilemme du déterminisme » est ici très significatif, puisqu'il montre explicitement l'influence réelle de Renouvier sur James. En effet, dans son article, celui-ci défend la thèse de l'indéterminisme découvert dans ses lectures des *Essais*. Rien de surprenant si cet article trouve un écho favorable aux yeux de l'auteur français. Dans sa correspondance de 1884, Renouvier exprime sa satisfaction de recevoir le texte du « Dilemme du déterminisme » de James :

« J'ai reçu vos trois aimables envois. Je vais m'occuper de traduire pour *La Critique philosophique* votre Dilemme du déterminisme (...) Je n'ai pas besoin de vous dire que j'ai été frappé, comme toujours, de l'originalité et de la vie que vous mettez à l'expression des idées »<sup>703</sup>. Ravie par cette aimable réception, James ne manquera pas d'exprimer à son tour sa satisfaction : « je me réjouis que vous jugiez mon discours sur le Dilemme (...) digne d'être traduit »<sup>704</sup>. Si la réception renouviérienne du texte de James ne fait apparaître aucune objection, c'est surtout parce que cet article de l'auteur américain s'inscrit dans le sillage de la thèse néocritique de la liberté. Par ailleurs, cet article laisse également transparaître l'influence des idées de Renouvier, notamment celles de la *Psychologie rationnelle*, qui contribua à façonner les idées philosophiques des premiers articles (1878-1884) de James. C'est donc en poursuivant ce travail de réflexion sur l'impact de Renouvier sur James, que nous analyserons, au prochain point, ce texte du « Dilemme du déterminisme ». L'intérêt de cette réflexion trouve sa légitimité, dans la mesure où cet article de James contient des idées philosophiques qui se retrouveront exposées, à la fois, dans l'œuvre de maturité et de vieillesse de ce dernier.

---

703 R.-B. Perry, « Correspondance de Charles Renouvier et William James », p.203

704 R.-B. Perry, p.205

### C- L'influence de Renouvier sur « Le Dilemme du déterminisme » de James.

L'étude des deux points précédents ont permis de montrer l'impact de Renouvier sur James, notamment dans les articles de jeunesse de ce dernier. Son premier texte de 1878 sur la méthode subjective en est l'illustration, tout autant que « Le sentiment de rationalité » de 1879. À cette liste s'ajoute également l'article publié autour de 1882, qui s'intitule : « Rationalité, activité et foi ». En s'inspirant de Renouvier, ces articles mettent en évidence les insuffisances d'une méthode purement logique. Celle-ci ne peut atteindre une conception du monde qui soit totalement rationnelle : une philosophique qui prétend à l'universalité et surtout à la rationalité doit pouvoir mettre en œuvre nos puissances actives. C'est cette idée qui se dégage du compte rendu de Renouvier qui a su mettre en lumière le caractère essentiellement pratique de la rationalité, telle que la conçoit James.

De manière générale, la réception renouviérienne des premiers textes philosophiques de James distingue « trois points qui lui semblent sceller l'originalité de James : ses aperçus sur la nature triadique de l'action, sur la nature téléologique de l'esprit et sur la foi »<sup>705</sup>. De même Renouvier insiste, dans son analyse, « sur les passages où James montre que dans tous les produits de l'esprit, sensation, représentation et action sont indissolublement liées »<sup>706</sup>. Par ailleurs, la dimension pratique (de la rationalité) de nos conceptions philosophiques du monde a été également soulignée par l'auteur français. « Cette idée, qui est sans doute essentielle pour le pragmatisme de James, avant que le nom ne soit introduit, a été présentée une première fois au lecteur français, dès le milieu des années 1880 »<sup>707</sup>.

Et nous l'avons également souligné, Renouvier a participé activement à la promotion des idées de James en France, de même qu'il a fortement influencé les idées de son allié américain : le compte rendu renouviérien des textes de James a montré comment les idées de ce dernier, par leurs développements et leurs implications, s'inscrivent dans une philosophie de la liberté, longuement développée par l'œuvre des *Essais* de Renouvier. En effet, James adhère à la thèse de la liberté, en 1870, sous l'impulsion de la lecture de la *Psychologie rationnelle* du penseur français. Nous avons montré que cette influence touche également les premiers articles de James, c'est-à-dire ceux qui vont paraître sous les colonnes de *La Critique philosophique* de 1878 à 1884. C'est le cas notamment du « Dilemme du déterminisme » (de 1884). Ce texte s'inscrit à la suite des *Essais* de Renouvier qui a su analyser les errements du déterminisme absolu, et prendre parti ainsi pour la liberté. En adhérant aux analyses de son interlocuteur français, James va tenter non seulement d'approfondir cette question du dilemme entre le

---

705 Mathias Girel, « William James dans la Critique philosophique de Renouvier ».

706 Mathias Girel

707 Mathias Girel

déterminisme et la liberté mais également de tirer les implications de la thèse néocritique de la liberté ainsi que celle du déterminisme absolu. Dès les premières phrases de son article sur « Le Dilemme du déterminisme », James affiche explicitement ses intentions : il s'agira pour lui « non (...) d'imposer telle conclusion, de provoquer un assentiment forcé, mais simplement d'approfondir ce que signifie réellement l'issue d'une alternative ; et ce qu'impliquent les idées de fatalité et de libre arbitre »<sup>708</sup>. Les analyses du penseur américain s'inscrivent à la suite de celles de Renouvier et portent l'empreinte des idées de ce dernier, car il s'agit pour James de montrer, comme Renouvier, la légitimité de la thèse de la liberté, notamment en mettant en évidence les dangers auxquels conduit une conception déterministe du monde. Qu'est-ce que le déterminisme ? Quelle signification James donne-t-il à cette notion ? Par ailleurs, comment définit-il l'indéterminisme ?

Le premier point de notre chapitre répondra à ces interrogations, notamment en cernant la nature spécifique de ces deux notions, car l'analyse de ces dernières nous permettra de faire ressortir l'impact des idées de Renouvier sur les analyses de James. Après avoir défini la doctrine du déterminisme et celle de l'indéterminisme, nous montrerons leurs implications et les raisons pour lesquelles James rejette la conception d'un monde régi par le règne de la nécessité, au profit d'un univers indéterministe, au sens où cette conception du monde légitime l'affirmation de la liberté, l'existence de la contingence. Nous le savons, le choix de James en faveur de l'indéterminisme est influencé par les analyses de Renouvier. Car le penseur du pragmatisme découvre cette thèse dans ses lectures des *Essais* de l'auteur français. Ainsi entendu, nous montrerons au cours de notre analyse, comment les positions néocritiques de Renouvier se retrouvent également dans la réflexion du « Dilemme du déterminisme » de James.

### **C1-Le déterminisme et l'indéterminisme : Approche définitionnelle**

S'inscrivant clairement dans le sillage des réflexions néocritiques sur la liberté, James s'interroge personnellement, en 1884, sur « Le dilemme du déterminisme ». Dans cet article traduit par Renouvier et qui va être intégré comme un chapitre de *La Volonté de croire*, l'auteur américain « a su le mieux comprendre la nécessité de répondre aux dilemmes formulés par le criticisme, et d'y répondre comme Renouvier »<sup>709</sup>. En effet, dans son « Dilemme du déterminisme », James prend pour acquis intellectuel, les conclusions de son interlocuteur français qui montre le caractère insoluble de ce problème, sur

---

708 Charles Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, p.63

709 Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, p.113

le plan théorique ( ou logique), puisqu'on ne peut, s'agissant du libre arbitre, « introduire de force, la preuve de sa réalité dans nos cerveaux indifférents ; il faut que celle-ci soit épousée librement par les esprits qui soient également à même de la repousser »<sup>710</sup>. C'est cela même la liberté. « En d'autres termes, notre premier acte de liberté, si nous sommes libres, est par définition l'affirmation de cette liberté. Et cela exclut, me semble-t-il, de la question du libre arbitre, tout espoir de démonstration coercitive »<sup>711</sup>. En se dispensant ainsi de telles démonstrations, James va ouvrir une réflexion sur les conséquences impliquées dans l'idée de libre arbitre (et du déterminisme), selon une démarche particulière qui annonce clairement ce qui va être sa méthode pragmatique. En effet, si comme Renouvier, James admet que la liberté est indémontrable d'un point de vue purement logique, il reste qu'elle comporte une importante signification « pratique », car elle fonde la possibilité de l'ordre moral.

Cette thèse de la liberté s'oppose ici à celle du déterminisme, car elle suppose, pour des raisons de cohérence, un indéterminisme ( ne serait-ce que partiel) des possibilités entre lesquelles, la faculté du libre arbitre doit pouvoir s'exercer. La thèse de la liberté suppose donc celle de l'indéterminisme. Chez Renouvier, cette doctrine s'est construite en réponse au déterminisme de l'époque. À la suite de ce dernier, James va également s'opposer à l'hypothèse du déterminisme. En effet, « Dans « The Dilemma of Determinism » (1884) James avança ses arguments pour la liberté. Il prépara le terrain pour la liberté »<sup>712</sup>, notamment en soulignant les limites du déterminisme ainsi que le dilemme auquel il conduit.

« À prendre le mot au sens obvie, c'est la doctrine qui tient que certaines choses ou que toutes choses sont déterminées, c'est-à-dire que certains facteurs internes ou externes en fixent d'avance, de façon précise et exacte, les manières d'être et d'agir. Une chose déterminée ne saurait être que ce qu'elle est ; dès que les éléments qui la composent sont posés, plus rien de ce qu'elle sera n'est laissé au hasard, au caprice, à la liberté : tout est fixé, arrêté, réduit à des termes, entre lesquels, il n'y a place pour aucune oscillation, pour aucun choix, pour aucune incertitude. Elle est donc soumise à une inéluctable nécessité »<sup>713</sup>.

Il n'y a pas ici une liberté ou de possibilités de choix. À ce titre, le déterminisme est une négation du libre arbitre puisque la volonté humaine est soumise à une nécessité dont elle ne peut se soustraire. Dans son « Dilemme du déterminisme », James donne un résumé de cette doctrine :

---

710 William James, *La volonté de croire*, p.164

711 William James, p.164

712 Andrew J. Reck, *William James et l'attitude pragmatiste*, p.20

713 Noël Léon. « Le principe du déterminisme » in *Revue néo-scholastique*. 12<sup>e</sup> année, n°45, 1905, p.5 : [https://www.persee.fr/doc/phlou\\_0776-5541\\_1905\\_num\\_12\\_45\\_1869](https://www.persee.fr/doc/phlou_0776-5541_1905_num_12_45_1869)

« Le déterminisme enseigne que les parties de l'univers actuellement données désignent et arrêtent définitivement dès maintenant la structure des parties futures. L'avenir ne cache dans son sein aucune possibilité ambiguë; la fraction que nous appelons le présent ne peut s'accorder qu'avec un seul tout; elle n'admet d'autre complément à venir que celui qui a été fixé de toute éternité. Le Tout réside dans chaque partie et la soude aux autres de manière à former une unité absolue, un bloc d'airain qui ne comporte ni la menace ni l'ombre d'un changement »<sup>714</sup>.

L'univers déterministe se conçoit ici comme un monde rigide, clos, où tout phénomène y compris celui de la volonté est soumis ou conditionné par des lois invariables. Chaque phénomène n'est au fond ici qu'un anneau dans la chaîne de faits dont les causes sont déterminées d'avance. Partant de cette logique, toute chose qui se produit ou advient dans l'univers a sa raison déterminée d'être, puisqu'il n'y a pas ici de fait sans raisons déterminantes. L'individu ne serait donc « pas libre dans son vouloir, précisément parce que celui-ci dépend de causes qui ne peuvent produire qu'un seul résultat, et ce résultat, s'il n'est pas toujours prévu, est du moins prévisible »<sup>715</sup>.

Si le déterminisme soutient l'idée d'une totale prévisibilité de tout phénomène, l'indéterminisme, inversement, enseigne l'idée d'une certaine liberté dans l'apparition des phénomènes.

« L'indéterminisme au contraire professe que les parties conservent entre elles une certaine latitude de jeu de manière que poser l'une n'aboutit pas nécessairement à déterminer toutes les autres. Le possible dépasse l'actuel, et les phénomènes qui ne se sont pas encore révélés à notre connaissance peuvent réellement être ambigus en soi »<sup>716</sup>.

Ces phénomènes portent en eux une forme de contingence, puisqu'ils peuvent ne pas être. De même qu'il est impossible de connaître d'avance ou de déterminer de manière absolue que tel ou tel fait se produira et pas tel ou tel l'autre.

« Les deux branches d'une alternative que nous concevons enferment actuellement une possibilité égale d'existence, et la première ne deviendra impossible qu'au moment précis où la seconde se réalisera. Ainsi l'indéterminisme, loin de considérer le monde comme une unité inflexible de phénomènes, admet en dernière analyse une certaine pluralité, et corrobore ainsi notre vue naturelle des choses. Pour celle-ci, l'actuel semble être choisi dans un océan de possibilités, et l'indéterminisme veut que ces possibilités existent quelque part et forment une partie de la vérité »<sup>717</sup>.

Opposé au déterminisme, l'indéterminisme nie le fait que tout événement soit prévisible en vertu d'une loi physique ou mathématique : les phénomènes qui sont susceptibles de se réaliser sont ambigus en soi, c'est-à-dire que les possibilités qui se réalisent ne sont pas rigoureusement déterminées et évidentes, car l'impossibilité de leur réalisation est réellement ici une possibilité. À ce titre, il n'y a donc aucune catégorie modale qui s'impose de façon nécessaire : « l'indéterminisme repose sur le principe des futurs contingents ou

---

714 William James, *La volonté de croire*, p.168

715 Noël Léon. « Le principe du déterminisme », p.6

716 William James, *La volonté de croire*, p.168

717 William James, pp.168-169

ambigus »<sup>718</sup>. James emprunte cet argument à Renouvier qui a su, avec une originalité particulière, le mettre en usage contre les incohérences du déterminisme.

Bien avant le philosophe français, Aristote avait déjà abordé ce problème de futurs indéterminés ou contingents. Selon le philosophe grec, le domaine de l'action humaine n'est pas soumis à l'ordre logique de la nécessité : il est ontologiquement dominé par le règne de l'imprévisibilité, de la contingence. Un fait contingent est celui qui s'inscrit donc dans l'ordre du possible, qui peut ne pas se produire, car son existence n'est pas absolument garantie : « C'est nécessairement que demain il y aura ou il n'y aura pas bataille navale. Mais ce n'est pas pour autant ni qu'une bataille navale arrive nécessairement demain ni qu'elle n'arrive pas. Ce qui est nécessaire cependant, c'est qu'elle arrive ou n'arrive pas »<sup>719</sup>. Dans cet exemple d'Aristote, nous avons deux énoncés qui ont des « possibilités » égales de se réaliser, sans qu'il y ait une nécessité que l'un des deux se réalise absolument. La bataille navale future n'est donc qu'une possibilité qui peut se réaliser demain ou ne jamais arriver, car une possibilité n'est pas ici inscrite dans l'ordre de la nécessité des choses, elle a un statut contingent.

« Les événements futurs sont dans une large mesure imprévisible, si bien que la notion de vérité peut s'appliquer au passé ou au présent, mais jamais au futur...

Les propositions futures contraires peuvent en effet s'exprimer sur le mode de la possibilité : « il se peut qu'il y ait une bataille navale demain », « il se peut qu'il n'y en ait pas ». (...) Les deux possibles existent... : ils sont tous les deux réels. Seulement, ils ne sont pas actuels ; ils n'existent pas en acte, mais seulement en puissance, si bien que le futur est véritablement indéterminé : il peut être ceci ou cela »<sup>720</sup>.

C'est cet argument des futurs contingents que Renouvier va reprendre dans la défense de sa thèse de la liberté qui va, comme on le sait, influencer James. En effet, l'auteur des *Essais* va appliquer cette contingence à sa théorie du libre arbitre, notamment en supposant l'existence des possibles, des « phénomènes qui sont (...) représentés, avant l'acte, en des relations ambiguës »<sup>721</sup> ou indéterminées. Pour démontrer cette indétermination, Renouvier, dans le premier tome de son *Traité de psychologie rationnelle*, va analyser les faits contingents ou « des faits dits de hasard et ce qu'on appelle la loi des grands nombres »<sup>722</sup>. L'esprit de cette loi mathématique peut se résumer de la manière suivante : « des phénomènes comparables, que vous supposez n'être point prédéterminés, et qui, par conséquent, doivent être l'objet d'une attente égale pour vous,

---

718 Stéphane Madelrieux, « Pluralisme anglais et pluralisme américain : Bertrand Russell et William James », *Archives de Philosophie* 2006/3 (Tome 69), p.388. URL : <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2006-3-page-375.htm>

719 Jules Vuillemin, « Le chapitre IX du *De Interpretatione* d'Aristote : Vers une réhabilitation de l'opinion comme connaissance probable des choses contingentes », *Philosophiques*, Vol. 10, n°1, avril 1983, p. 18 : <https://id.erudit.org/iderudit/203211ar>

720 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.69

721 Charles Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, p.268

722 Gabriel Séailles, *La philosophie de Charles Renouvier : introduction à l'étude du néo-criticisme*, p.205



devraient aussi tendre à se produire en nombre égal »<sup>723</sup>. Un exemple pourrait servir d'illustration. En effet, « si j'ai (...) dans une urne cinquante boules blanches et cinquante boules noires, et si j'effectue un nombre suffisant de tirages, je vois que le nombre des boules blanches et le nombre des boules noires tendent vers l'égalité »<sup>724</sup>. La loi des grands nombres loi unique et étonnante, appliquée « aux faits de hasard qui dépendent de la volonté humaine »<sup>725</sup>, et vérifiée comme elle l'est par l'expérience « confirme que les phénomènes indéterminés, et qui par conséquent doivent être l'objet d'une attente égale, de fait tendent à se produire en nombre égal »<sup>726</sup>. Il n'y a pas ici de possibilité qui aurait plus de chance de se réaliser que d'autres : elles sont toutes contingentes, car leur réalisation n'est pas une nécessité. Si cette « loi des grands nombres » témoigne en faveur ou rend compte du caractère contingent des futurs, c'est surtout qu'elle justifie l'existence des possibilités : « la loi des grands nombres se démontre, parce qu'on admet des possibles réels, des futurs ambigus et indéterminés, tels enfin que de deux contraires il n'y ait point de raison préexistante pour que l'un devienne actuel plutôt que l'autre »<sup>727</sup>.

Loin donc d'être une preuve du déterminisme, la loi des grands nombres confirme la légitimité des futurs ambigus, indéterminés, et corrélativement celle de la thèse de la liberté, qui suppose des possibilités égales, de sorte qu'il n'y aurait aucune raison objective de prédéterminer qu'une possibilité devienne actuelle plutôt qu'une autre. C'est tout le sens même de l'exemple-type du tirage au sort pris par Renouvier. Puisqu'il montre que les boules noires, au même titre que les blanches, ont une chance égale, tel qu'en multipliant l'épreuve du tirage, on pourrait calculer une constante. Or cette constante fixée par la loi des grands nombres n'est ici qu'une tendance générale qui s'inscrit dans le domaine de la probabilité, c'est-à-dire qui a plus ou moins de chance de se réaliser. À ce titre, elle ne relève pas donc de l'ordre d'une nécessité, mais plutôt d'une éventualité, d'une possibilité non prédéterminée. Car elle laisse « place à certaines variations, qui pourraient être l'effet de l'intervention du libre arbitre »<sup>728</sup>. Ainsi « le terme de « liberté » ne signifie pour Renouvier que la reconnaissance de l'existence des possibles, c'est-à-dire des futurs contingents ou ambigus » (...). La liberté de l'homme n'est possible que dans un monde où

---

723 Charles Renouvier, *Essais de critique générale, 2e essai : Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, p.331

724 Gabriel Séailles, *La philosophie de Charles Renouvier : introduction à l'étude du néo-criticisme*, p.206

725 Gabriel Séailles, p.206

726 Gabriel Séailles, p.206

727 Gabriel Séailles, p.207

728 Gabriel Séailles p.206

la contingence est réelle »<sup>729</sup>. Ayant trouvé en effet une pertinence dans cette thèse néocritique de la liberté, James va reprendre, dans son « Dilemme du déterminisme », l'argument renouviérien des futurs ambigus, ainsi que « la position modale du dilemme en opposant »<sup>730</sup> l'hypothèse de la possibilité et celle de l'impossibilité :

« L'indéterminisme croit à l'existence réelle des possibles qui ne sont actuels. Il admet donc trois catégories de la modalité : le possible, l'impossible et le nécessaire. Tout ce qui a été, est ou sera, s'entoure d'un nuage de possibles : ce qui a été aurait pu être autrement, ce qui est aurait pu être et peut toujours être autrement, ce qui sera n'est pas encore décidé entre toutes les alternatives possibles. Le déterminisme admet au contraire que deux catégories de la modalité : l'impossibilité et le nécessaire. Car le possible est nécessaire s'il doit s'actualiser, impossible s'il ne le doit pas. Que nous puissions penser qu'autre chose est possible que ce qui a été, est ou sera est selon lui une pure illusion subjective, due à notre ignorance des déterminations objectives éternelles »<sup>731</sup>.

Le déterminisme et l'indéterminisme ont deux approches radicalement différentes. Leur divergence porte essentiellement sur l'existence de possibilités. Comme l'affirme James : « la question ne se pose que pour l'existence de possibilités au sens strict, c'est-à-dire des choses qui peuvent être mais ne sont pas nécessairement »<sup>732</sup>. On peut l'illustrer : « Supposez, par exemple, d'une volition surgisse : un indéterministe affirmera qu'une autre volition pouvait se produire à la place de la première ; le déterministe jurera que rien ne la pouvait remplacer »<sup>733</sup>. La thèse du déterminisme rejette donc l'affirmation des possibilités.

« Le déterminisme au contraire affirme qu'elles n'existent nulle part, et que les seules catégories du réel sont la nécessité d'un côté, et l'impossibilité de l'autre. Pour lui, les possibilités qui ne se réalisent pas sont de pures illusions, elles n'ont jamais constitué des possibilités. Il n'est rien d'imprévu dans notre univers ; tout ce qu'il a contenu, contient ou contiendra d'actuel y existait en puissance de toute éternité. La nuée d'alternatives qui escorte en notre esprit la masse des phénomènes actuels n'est qu'une nuée de déceptions qui ne méritent d'autre nom que celui d'« impossibilités ». »<sup>734</sup>

Deux conceptions du monde s'affrontent ici, car elles affirment deux doctrines différentes qui admettent chacune des principes radicalement opposés. En effet, dans l'hypothèse du déterminisme, « les phénomènes sont tous et toujours invariablement liés, c'est un ordre absolu, pour mieux dire, c'est une unité absolue qu'ils composent »<sup>735</sup>. Or dans le domaine de l'indétermination, les choses sont différentes puisque dans celui-ci c'est un ordre relatif qui prime. Comme l'affirme Renouvier :

« Le caractère d'un ordre relatif consiste en ce que les phénomènes présentent entre eux et des déliements possibles, et des déliements réels, à tels et tels endroits de leur cours formé de séries distinctes et séparables, et non pas un seul ensemble de termes qui par des rapports

729 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.70

730 Stéphane Madelrieux, p.70

731 Stéphane Madelrieux, p.70

732 William James, *La volonté de croire*, p.169

733 William James, p.169

734 William James, p.169

735 Charles Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, p.269

de rapports sans fin s'immobilisent en un faisceau unique de faits équivalent à un fait unique, éternel, dans lequel toute distinction n'est qu'apparence »<sup>736</sup>.

La doctrine du déterminisme et celle de l'indéterminisme conçoivent, dans leur opposition, deux visions du monde radicalement différentes puisqu'elles admettent deux ordres d'idées antagonistes. Si les principes qui structurent ces deux doctrines sont en opposition, il reste qu'il faut bien les départager. Comment y parvenir ? Car la vérité doit se trouver dans l'une des deux affirmations, et si elle ne réside que dans un côté, la thèse opposée est nécessairement une erreur. Existe-t-il un instrument permettant de nous prononcer légitimement en faveur d'une des deux thèses ?

« Peut-on maintenant faire appel à la science pour trancher le débat ? La science enseigne à ne tirer aucune conclusion qui ne se fonde sur des matières de fait, sur des phénomènes actuels ; or comment la certitude la plus complète de la réalité d'un phénomène actuel pourrait-elle nous fournir la moindre indication sur le phénomène qui aurait pu ou n'aurait pas pu se substituer au précédent ? »<sup>737</sup>

Sur des questions de possibilités, il est bien difficile d'espérer un secours scientifique, car les faits ont très peu à voir avec des motifs qui conduisent à être déterministe ou indéterministe. Comme l'affirme Renouvier :

« Des questions de théories auxquelles ne sauraient s'appliquer une méthode scientifique exigent une solution, c'est-à-dire une conviction formée au point de vue pratique, entendu que, suivant que l'affirmation d'une certaine proposition est adoptée, ou la négative, une certaine conduite ou une conduite contraire s'en déduisent »<sup>738</sup>. Ce n'est donc point une preuve objective (ou scientifique) qui permet de trancher ce débat ou de déterminer les positions des uns ou des autres :

« Ce qui divise les uns en partisans de la possibilité et les autres en partisan de l'antipossibilité, ce sont des croyances différentes, des postulats de rationalité. À celui-ci le monde paraîtra plus rationnel s'il implique des possibilités, à cet autre, s'il les exclut »<sup>739</sup>. Si nous sommes des partisans du déterminisme, il est évident que :

« Nous mettons en valeur l'infailibilité de nos prédictions relatives à la conduite d'autrui ; si nous sommes indéterministes, nous insistons sur ce fait qu'en raison même de notre incapacité à prédire la conduite d'autrui dans la guerre comme dans la politique et dans toutes les grandes et les petites intrigues humaines, l'existence est un sujet d'inquiétudes et un jeu de hasard »<sup>740</sup>.

Car les possibilités (ou phénomènes) qui sont susceptibles de se réaliser dans le monde ne sont ni nécessaires ni rigoureusement déterminées : elles admettent une certaine

---

736 Charles Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, p.269

737 William James, *La volonté de croire*, p.169

738 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.279

739 William James, *La volonté de croire*, p.170

740 William James, p.170

indétermination, une contingence. Celle-ci équivaut chez James au hasard. Celle-ci n'est pas « la négation de toute intelligibilité et de toute loi »<sup>741</sup>. En effet, l'aversion que le sentiment du déterminisme manifeste contre l'idée de hasard vient essentiellement du sens que cette doctrine attribue à cette notion :

« L'épine du mot « hasard » semble résider dans la conception par laquelle on lui attribue un sens positif, par laquelle on estime que, si une chose quelconque arrive « par hasard », elle est nécessairement et intrinsèquement irrationnelle et contraire à l'ordre normal. Or, le mot hasard ne signifie rien d'analogue. C'est un terme purement négatif et relatif qui ne nous apporte aucune indication quant à son objet, si ce n'est qu'il apparaît comme dissocié de toute autre chose, comme n'étant ni contrôlé, ni garanti, ni nécessité par des phénomènes antérieurs à sa présence actuelle. Ce point étant le plus subtil de mon exposé et celui dont dépend tout le reste, je vous demande d'y prêter une attention particulière. Je prétends qu'en dénommant une chose « hasard », on n'indique en rien ce que peut être cette chose en soi elle peut être bonne comme elle peut être mauvaise elle peut être limpide, transparente, merveilleusement adaptée à tout ce qui existe, pourvu que l'on accorde que ces diverses qualités apparaissent sans aucune garantie et qu'elles auraient aussi bien pu faire place à d'autres »<sup>742</sup>.

La conception jamesienne du hasard se tient éloignée des formes caricaturales que lui prêtaient les partisans du déterminisme. Pas plus qu'il n'est la négation de toute intelligibilité, le hasard ne se prononce en rien sur l'évaluation morale ou la nature réelle de la chose qu'il désigne. En effet, affirmer qu'une chose est dû au hasard, c'est mettre en évidence une situation d'imprévisibilité, une cause objectivement non nécessaire, c'est-à-dire dont le concours des circonstances ou des événements étaient inattendus, incertains. C'est en cela même que James assigne à l'indéterminisme exactement la signification de hasard (« une volition future indéterminée équivaut au hasard »<sup>743</sup>), puisque selon le sens (négatif) de ce terme, l'univers ou une partie de celui-ci ne saurait contrôler, de manière absolue, tous les phénomènes qui vont se réaliser : il existe des futurs ambigus, c'est-à-dire des événements qui peuvent ne pas se produire, car étant contingents, rien ne justifie leur nécessité.

« Mais ceux qui affirment le déterminisme, traitant de chimère le sentiment de l'ambiguïté des futurs et de la réalité de nos initiatives, ne peuvent pas davantage, sans pétition de principe, démontrer leur thèse, laquelle reste de leur part un simple parti pris : car on a beau constater que l'agent volontaire a choisi en fait une certaine voie, cela ne prouvera jamais qu'il l'ait choisie nécessairement et qu'il n'aurait pas pu en prendre une autre »<sup>744</sup>.

Le déterminisme ne peut prouver la vérité de son hypothèse. On l'a souligné, l'opposition entre cette doctrine et celle de l'indéterminisme est irréductible aux preuves logiques ou aux arguments rationnels, car elle fait appel à notre conviction intime, à nos préférences personnelles : « au fond, les deux hypothèses rivales sont également irréfutables et

741 William James, *La volonté de croire*, p.171

742 William James, p.171-172

743 William James, p.176

744 Théodore Flournoy, *La philosophie de William James*, p.106-107

indémontrables, parce qu'elles résultent toujours d'une préférence personnelle, extralogique, pour l'une ou l'autre des deux attitudes mentales qui se partagent notre être »<sup>745</sup>.

En résumé, l'étude du « Dilemme du déterminisme » de James permet, non seulement de cerner la thèse du déterminisme et de l'indéterminisme, mais également de montrer l'influence de Renouvier sur cet article de l'auteur américain. Ce dernier reprend à son propre compte l'argument renouviérien des futurs contingents et l'opposition que l'auteur des *Essais* avait établie entre la doctrine de l'indéterminisme, qui affirme la thèse des possibles, et celle du déterminisme qui la nie. En analysant ces deux doctrines, nous avons montré que leur opposition dépasse largement le cadre de l'argumentation rationnelle ou des démonstrations logiques, car elle repose essentiellement sur des croyances différentes, des postulats de rationalité opposés. En effet, si l'indéterminisme affirme que l'univers serait rationnel s'il admet des possibilités, des futurs ambigus, le déterminisme au contraire soutient la thèse opposée. Outre le fait de définir l'indéterminisme à partir des futurs contingents, nous avons non seulement montré que James assigne à cette doctrine « la signification de hasard »<sup>746</sup>, mais également « que le hasard (...) possède uniquement un sens négatif, à savoir qu'aucune partie de l'univers, si grande soit-elle, ne saurait prétendre exercer un contrôle absolu sur les destinées du Tout »<sup>747</sup>. Si la conception jamesienne d'un monde indéterministe implique l'idée de hasard, il n'en reste pas moins que « nous ne savons pas encore avec certitude si ce monde peut ou non faire place au hasard ; tout au plus avons-nous accordé qu'il paraissait en être ainsi »<sup>748</sup>. Car, « d'un point de vue strictement théorique, la question est insoluble. Le plus que je puisse espérer, dit James, c'est d'arriver à approfondir notre sens théorique de la différence qui existe entre un monde faisant place au hasard, et un monde déterministe »<sup>749</sup>. L'intérêt d'une telle étude trouve sa légitimité dans la mesure où cette étude nous permettra de nous prononcer, en tout état de cause, en faveur de l'une de ces deux doctrines. C'est donc en analysant ces deux thèses que James, sous l'impulsion de Renouvier, optera pour l'indéterminisme. Si à la suite de l'auteur des *Essais*, l'étude de James aboutira à une légitimation de la thèse de l'indéterminisme, c'est surtout parce que la conception d'un monde totalement gouverné par le déterminisme conduit à des difficultés logiques et morales. Ainsi nous analyserons, au prochain point, les

---

745 Théodore Flournoy, *La philosophie de William James*, p.108

746 William James, *La volonté de croire*, p.176

747 William James, p.176

748 William James, p.176

749 William James, p.177

implications du déterminisme. Nous montrerons « ce qu'implique la conception d'après laquelle le déterminisme gouvernerait l'univers »<sup>750</sup>. En examinant les paradoxes auxquels se heurte cette doctrine, nous montrerons comment James choisira, en toute légitimité, l'hypothèse renouviérienne de l'indéterminisme.

## C2- Les implications du déterminisme

Si le point précédent insiste sur l'impact de Renouvier sur « Le dilemme du déterminisme » de James, il a surtout permis de cerner la nature spécifique du déterminisme et celle de l'indéterminisme. « Après cet approfondissement conceptuel du dilemme, il reste à choisir »<sup>751</sup>. Si la question (de l'existence des futurs ambigus) qui fonde l'opposition entre ces deux hypothèses reste au plan théorique insoluble, on peut néanmoins s'interroger, sur le rapport de ces deux doctrines avec la réalité : entre le déterminisme et l'indéterminisme, laquelle de ces deux doctrines « va le plus au fond et atteint la réalité même ? »<sup>752</sup> La réponse de James ne fait pas l'ombre d'aucun doute : c'est la seconde doctrine qu'il choisit. « L'énergie de son tempérament sans cesse tendu en avant, et son empirisme radical hostile aux abstractions, ne pouvaient laisser de doute à cet égard »<sup>753</sup>. James éprouve une aversion à l'égard du déterminisme, depuis sa lecture, en 1870, de la *Psychologie rationnelle* de Renouvier. Si à la suite de ce dernier, l'auteur américain va adhérer à la thèse de l'indéterminisme, c'est parce que l'hypothèse adverse, celle du déterminisme, conduit à des difficultés d'ordres morales et logiques. C'est d'ailleurs dans cette optique, qu'influencé par Renouvier, il va montrer dans son étude les limites d'une conception déterminisme du monde, notamment en analysant les implications d'une telle conception de l'univers. C'est en effet ce que nous révèle son étude sur « Le dilemme du déterminisme », où il affirme explicitement ses intentions :

« Mon ambition, dit-il, se bornera à un seul point : si je puis rendre plus clairs à vos yeux deux corollaires qu'implique nécessairement le déterminisme, je vous aurai mis à même de vous prononcer en faveur de cette doctrine ou contre elle avec une intelligence plus complète de la fin que vous poursuivez »<sup>754</sup>.

L'analyse de James se fera de façon pragmatique : il s'agira d'interroger la signification des

---

750 William James, *La volonté de croire*, p.177

751 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.73

752 Théodore Flournoy, *La philosophie de William James*, pp.109-110

753 Théodore Flournoy, pp.109-110

754 William James, *La volonté de croire*, p.163

conséquences pratiques du déterminisme et de voir ensuite si ces conséquences ont une valeur de supériorité, par rapport à celles de l'indéterminisme. En effet, les implications pratiques que James souhaite tirer d'une conception déterministe du monde « se rattacheront à ce fait digne d'attention, que notre monde est de ceux qui provoquent toujours - si j'ose ainsi m'exprimer - des jugements de regret. Il se passe rarement une heure sans que nous souhaitions qu'une chose soit autrement qu'elle n'est »<sup>755</sup>.

Mais si nous sommes dans un monde déterministe, « il est indéniable que la plupart de ces regrets, sont insensés et dénués de toute valeur philosophique. Même si elle vise nos fins humaines, notre prétention de remodeler l'univers n'aboutirait qu'à un grossier accommodage »<sup>756</sup>. Car dans un monde dont les actes sont fixés d'avance, il est impossible de modifier fondamentalement quoi que ce soit. « C'est pourquoi le sage éprouve le moins de regrets possible »<sup>757</sup>. Mais il est difficile, selon James, d'être entièrement optimiste lorsqu'on voit la cruauté de ce monde. Et l'exemple pris par l'auteur américain au sujet de l'assassin de la ville de Brockton est une parfaite illustration. Puisque cet assassin a été « condamné à une peine légère et heureux cependant d'avoir déchargé son arme sur sa femme et de lui avoir écrasé la tête à coups de pierres »<sup>758</sup>. Ce genre d'acte suscite des interrogations, car « nous sentons que si le mécanisme physique de l'univers est exactement adapté à son objet, son vêtement moral est moins parfait et mériterait d'être remplacé »<sup>759</sup>. Mais les partisans du déterminisme pourraient toujours soutenir le caractère inévitable de ce crime en affirmant « que tout autre événement était impossible et que, si horrible qu'il soit, il ne pouvait en être autrement car ce meurtre était impliqué par tout le reste de l'histoire humaine »<sup>760</sup>. L'admission d'une telle conception ne conduit-elle pas au suicide de la raison ?

C'est ici en réalité que « notre affaire se complique, car nous allons nous trouver aux prises avec la première des difficultés qu'impliquent le déterminisme et le monisme »<sup>761</sup>. James résume parfaitement cette difficulté dans le paragraphe qui suit :

« Si le meurtre de Brockton s'est trouvé exigé par l'enchaînement des phénomènes du monde, s'il devait se produire à une heure fixée d'avance, si aucun autre acte ne pouvait s'harmoniser avec la signification du Tout, que devons-nous penser de l'univers ? Allons-nous obstinément persévérer dans notre jugement de regret et proclamer que si l'univers

755 William James, *La volonté de croire*, p. 177

756 William James, p.117

757 William James, p. 177

758 William James, p. 177

759 William James, p.178

760 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.343

761 William James, *La volonté de croire*, p. 178

avait pu ne pas contenir le meurtre de Brockton, il aurait été meilleur ? Ce serait certes un cri naturel et spontané, mais qui ne se ramène à rien moins qu'à épouser délibérément une sorte de pessimisme »<sup>762</sup>.

Car prononcer des jugements de regret, c'est avouer, en quelque sorte, que ce crime est une mauvaise chose. Mais « qualifier une chose de mauvaise, c'est souhaiter que cette chose ne soit point, ou soit remplacée par une autre »<sup>763</sup>. Or le déterminisme ne permet aucune « espèce de substitution de ce genre »<sup>764</sup>. D'où la révolte de James contre cette doctrine. En effet, « si nous sommes déterministes et sages, le regret que nous inspire le meurtre doit se transformer en un sentiment plus large »<sup>765</sup>. Nous devons désapprouver le monde déterministe qui justifie ce meurtre, et non simplement regretter l'acte criminel : « il est absurde de regretter le meurtre seul. Toute chose étant ce qu'elle est, il était inévitable. Ce que nous devrions donc regretter, c'est l'ordre complet des phénomènes dont le meurtre n'est qu'une fraction »<sup>766</sup>. Par conséquent, le seul moyen de se soustraire définitivement d'une ouverture au pessimisme est de prendre congé des doctrines purement déterministes, de la totalité absolue dont le mal n'est qu'une partie. Mais le partisan du déterminisme peut toujours transformer son pessimisme en optimisme, en soutenant que :

« Dans une certaine mesure, une quantité donnée de mal peut être la condition d'acquisition d'un plus grand bien. Et rien ne lui empêche de généraliser ce point de vue et d'estimer que, si nous pouvions observer toutes les choses de très haut, un fait tel que le meurtre de Brockton apparaîtrait comme le prix de nombreux avantages qui lui sont postérieurs »<sup>767</sup>.

Dans le système déterministe, ce mal serait en quelque sorte nécessaire, pour permettre la réalisation du bien, de la perfection. Outre le pessimisme auquel il conduit, l'univers gouverné par le déterminisme implique également une conception dans laquelle l'univers devient « un organisme affligé d'un mal incurable »<sup>768</sup>. Celui-ci devient ici primordial.

Du point de vue pratique, les conséquences auxquelles aboutit le déterminisme sont désastreuses pour l'individu : « Le déterminisme (...) peut conduire à deux pratiques opposées, l'optimisme ou le pessimisme, qui sont en réalité deux manières d'envisager le mal comme nécessaire. Devant un meurtre crapuleux, un déterministe conséquent doit penser »<sup>769</sup> qu'on ne pouvait substituer à cet acte criminel un autre événement, que si odieux qu'il soit, ce meurtre ne pouvait ne pas être, car il est inscrit de

---

762 William James, *La volonté de croire*, p.178

763 William James, p.178

764 William James, p.178

765 William James, p.179

766 William James, p.179

767 William James, p.179

768 William James, p.179

769 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.343



tout éternité dans l'ordre des choses.

« Pour le pessimiste, il s'agit bien d'un mal réel (...). Partant du même principe déterministe que le pessimiste, l'optimiste aboutit à la conclusion inverse : puisque le tout dit-il, est par principe parfait, le crime crapuleux doit participer de cette perfection. Considéré d'un point de vue humain fini, il peut paraître mauvais : le mal est réduit, chez les idéalistes monistes, à n'être qu'un moment dialectique du bien (...) « la présence même du mal dans l'ordre temporel est la condition de la perfection de l'ordre éternel ». Les regrets et les remords sont inutiles, puisqu'ils sont fondés sur une vue partielle des choses qui ne juge que des apparences et non de la réalité. Un tel optimisme a certes une valeur esthétique et émotionnelle, en raison du point de vue supérieur et des vacances morales qu'il procure : l'univers est entre de meilleures mains que les nôtres, son cours n'est pas de notre ressort, nous pouvons arrêter d'angoisser sur l'avenir. Cependant, d'un point de vue pratique, les conséquences extrêmes de l'optimisme sont le quiétisme et le fatalisme : c'est une doctrine qui engage les hommes à n'être que les spectateurs de l'univers »<sup>770</sup>.

Qu'il conduise au pessimisme ou à l'optimisme, le déterminisme porte fondamentalement, dans chacune de ses branches, une conduite de vie qui ne favorise pas l'autonomie de la personne humaine. Puisque celle-ci est condamnée ici à devenir qu'un simple spectateur des événements dont elle n'est pas l'auteur : l'univers du déterminisme est un monde où tout est fixé et déterminé éternellement par une entité parfaite. Si le monde est entre les « mains » de la perfection, c'est que le mal n'est qu'un simple moment, une période de transition vers le bien. Certes, un tel optimisme peut avoir, chez certains individus, une certaine valeur psychologique et esthétique, au sens où l'univers serait dirigé par une entité d'ordre supérieure qui réaliserait pour nous un plus grand bien : l'avenir du monde étant assuré, nous pouvons cesser d'être inquiet. Mais sur le plan pratique, cette apparence de sérénité, cet optimisme conduit à des conséquences désastreuses pour l'individu, car le déterminisme réduit ce dernier à n'être qu'un élément passif, par lequel l'absolu se réalise et fait apparaître le bien. L'individu n'a aucun pouvoir d'agir sur les événements, puisque l'univers est entre les mains d'une entité supérieure qui gouverne et détermine tout. Par ailleurs, l'optimisme apparent qu'on peut déduire du déterminisme se réalise, selon James, aux prix d'un « sacrifice de nos jugements de regrets »<sup>771</sup> : en niant la liberté, cette doctrine est dans la contrainte de justifier le mal, de faire de ce dernier un élément nécessaire qui participe au bien, et donc d'invalider la signification des regrets.

En résumé, James s'attaque à la doctrine du déterminisme en soutenant que :

« Le déterminisme produit un dilemme, que les hommes, en raison de leurs sentiments naturels et de leur tendance à l'action doivent rejeter. En substance, le déterminisme enseigne que tout ce qui arrive, ne pourrait avoir lieu autrement ; rien ne pourrait être évité, y compris le mal. Donc il n'existe que deux positions, constituant les deux branches du dilemme, ouvertes à la réflexion des hommes : le pessimisme et le subjectivisme. Selon le pessimisme, le monde est entièrement mauvais, les maux particuliers sont les symptômes d'un mal intérieur plus profond ; et tout ce que nous faisons doit fatalement augmenter le mal. Selon le subjectivisme, le mal n'est pas objectif mais subjectif. Le mal n'existe qu'en apparence ; et si nous pouvions appréhender le monde dans sa totalité, nous serions

---

770 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.343

771 William James, *La volonté de croire*, p. 180

capables de comprendre comment les maux particuliers, uniquement apparents à l'analyse particulière, sont surmontés. Le subjectivisme évite le pessimisme, mais à condition d'interpréter les maux dont souffrent les hommes, car il soutient qu'en dernière analyse, toutes les choses sont bonnes, quelque mauvaises qu'elles puissent paraître »<sup>772</sup>.

Mais les formes dogmatiques que prirent toutes les disputes du problème du mal - à l'intérieur des doctrines déterministes - sont loin de satisfaire James. Les deux branches du dilemme auquel conduit le déterminisme sont aux antipodes des thèses de l'auteur américain : le pessimisme, tout autant que le subjectivisme ( ou l'optimisme moral développé par les doctrines déterministes) comporte des limites : « le pessimisme se trouve en conflit avec les tendances naturelles de l'homme à agir, à s'engager constamment dans les efforts individuels et communs pour améliorer le monde dans lequel il vit, grâce à l'exercice de la volonté humaine sur une situation humaine »<sup>773</sup>. Quant au subjectivisme – tel que développé par le déterminisme – « il nie la réalité de la distinction entre le Bien et le Mal et choque ainsi les sentiments fondamentalement humains qui poussent l'homme à l'action »<sup>774</sup>. C'est donc en raison des limites du déterminisme – notamment du dilemme auquel il conduit – « que James condamna le déterminisme en offrant à sa place la doctrine de l'indéterminisme qui (...) laisse un domaine dans lequel le libre arbitre peut s'exercer »<sup>775</sup>.

En dehors du dilemme auquel il conduit, le déterminisme – en rendant nécessaire le mal – se heurte également à des difficultés d'ordres logiques et morales. Comment rendre compatible l'existence du mal et l'absolue perfection, la bonté de Dieu ? James met ici en évidence « la difficulté désespérante que l'on éprouve à concevoir l'existence d'un principe unique des choses et à en concilier l'absolue perfection avec notre vision journalière de la vie »<sup>776</sup>, car :

« Si la perfection, dit James, est le principe de toutes choses, comment expliquer l'imperfection qui s'offre à nos yeux ? Si Dieu est bon, comment a-t-il pu créer ou, s'il ne l'a point créé, comment a-t-il pu autoriser le démon ? Le mal, tel qu'il apparaît, doit être expliqué, le démon blanchi, l'univers purifié, si l'on veut que la bonté de Dieu, son unité et sa puissance demeurent incontestées »<sup>777</sup>.

La doctrine du déterminisme nous conduit à des paradoxes. Mais « la vraie question (...) est celle du rapport établi entre l'homme et le monde dans la doctrine »<sup>778</sup> du déterminisme. Comme l'affirme Renouvier :

---

772 Andrew J. Reck, *William James et l'attitude pragmatiste*, pp.20-21

773 Andrew J. Reck, p.21

774 Andrew J. Reck, p.21

775 Andrew J. Reck, p.21

776 Andrew J. Reck, p.183

777 Andrew J. Reck, p.183

778 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.257

« Ce rapport est-il tel qu'on puisse dire l'homme, l'individu, heureux à tout prendre, ou dans l'ensemble de son destin ? Le monde, selon cette doctrine, satisfait-il aux besoins, aux désirs naturels et qui semblent légitimes des hommes, des individus, leur promet-il, leur assure-t-il des fins telles qu'en exige au point de vue pratique la rationalité, suivant la définition rapportée (...) d'un ingénieux et profond philosophe ? (William James) »<sup>779</sup>.

La réponse jamesienne à ces interrogations est connue : le déterminisme, non seulement ne favorise pas l'épanouissement de l'individu, mais également ne satisfait nullement les besoins pratiques de la conscience humaine. Car, contrairement à la thèse de l'indéterminisme, la conception déterministe de l'univers n'accorde aucune place aux puissances actives de l'homme : aux yeux de James, c'est une doctrine qui fait des individus des simples maillons d'une chaîne gouvernée par une entité supérieure. « C'est dans une certaine manière de vivre que gît »<sup>780</sup> donc la « vérité »<sup>781</sup> d'une conception déterministe du monde. Et c'est en analysant même « l'attitude générale »<sup>782</sup> que suscite cette conception « face à l'existence du mal dans le monde »,<sup>783</sup> que James va la rejeter, au profit de la doctrine de l'indéterminisme dont il découvre d'ailleurs l'existence dans ses lectures des *Essais* de Renouvier. Comme ce dernier, James attribue à la thèse de l'indéterminisme une supériorité, par rapport à celle du monde de la nécessité et du déterminisme absolu. D'un point de vue pragmatique, l'auteur américain juge cette supériorité, à partir de la valeur des conséquences pratiques de la conception d'un univers, qui affirme la liberté individuelle, l'indéterminisme des futurs. Si James choisit l'hypothèse d'un monde « libre », indéterminé, c'est donc au nom de la valeur des conséquences pratiques, auxquelles conduit cette thèse, en comparaison à celle du déterminisme. Quelles sont les conséquences pratiques de la thèse de l'indéterminisme ? Quelles sont les implications pratiques d'un monde qui accorde une place à l'indéterminisme ? Telles sont les questions que nous traiterons au prochain point.

### **C3- Les corollaires de l'indéterminisme.**

Si à la suite de Renouvier, James défend la thèse de l'indéterminisme, c'est surtout que les implications de cette thèse semblent être de loin supérieure à celle d'un monde gouverné par le déterminisme. En effet, la thèse de l'indéterminisme fait place à l'hypothèse des futurs contingents et donc implique l'idée de liberté : le choix en faveur de cette thèse n'est pas contraint par l'ordre de la nécessité, car il relève d'un acte libre. C'est pourquoi

---

779 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.257

780 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.343

781 Stéphane Madelrieux, p.343

782 Stéphane Madelrieux, p.343

783 Stéphane Madelrieux, p.343

d'ailleurs la vérité de l'indéterminisme se saurait se démontrer par la coercition d'un raisonnement logique :

« Démontrer l'indéterminisme serait contradictoire, puisque ce serait le rendre nécessaire : on serait ainsi obligé de penser qu'on est libre. Dans ce refus même se dévoile déjà le principe du choix (...), si bien que l'indéterminisme, s'il est admis, est admis comme une hypothèse, et non comme une vérité indubitable. En effet, si l'adhésion est libre et non forcée, c'est que l'adhésion à l'hypothèse adverse est et demeure toujours possible. C'est donc, comme l'écrivait James, une question de « logique interne » (...). On ne peut dogmatiser sur la liberté, en soutenant que les hommes ne peuvent pas ne pas être libres, que c'est dans leur nature ou que c'est une notion commune : ce serait en réalité avouer le déterminisme au moment même où l'on entend le réfuter »<sup>784</sup>.

Le choix de l'affirmation de l'indéterminisme et du libre arbitre ne sauraient se fonder sur des principes nécessaires ou la force des démonstrations : c'est par un acte libre que l'on affirme la liberté :

« Pour ma part, dit James, je suis du côté des partisans de la libre volonté – non par incapacité à comprendre clairement la théorie fataliste, ni parce que je n'arrive pas à la trouver plausible, mais simplement parce que, si la libre volonté était vraie, il serait absurde d'accepter d'y croire en y étant fatalement forcé. En considérant la justesse interne de la chose, nous devrions plutôt penser que le tout premier acte d'une volonté dotée de liberté devrait être de soutenir la croyance en la liberté elle-même. En conséquence, je crois librement à ma liberté »<sup>785</sup>.

La croyance en la liberté se fonde donc sur un acte libre de la volonté. Il s'agit ici d'une auto-affirmation, puisque la liberté repose sur elle-même. Toute affirmation contraire conduit à des contradictions : la liberté ne peut s'affirmer que par un choix libre. C'est en raison même de ce « principe » de liberté que James fait le choix de l'indéterminisme : l'hypothèse d'un monde indéterminé implique une affirmation de la liberté, la réalité des futurs contingents, tels que Renouvier l'a montré. On l'a souligné, ce choix pour la liberté se fonde sur une logique interne : on ne peut croire à la liberté que par un acte libre :

« L'affirmation... de la liberté est ainsi le premier acte libre auquel tous les autres, qu'ils soient des actes de langage ou des actions physiques, sont suspendus. (...) La liberté, selon Renouvier qui reprend une définition de Kant, est « le fait du commencement, partiellement indépendant, de certaines suites de phénomènes au sein des phénomènes antérieurs, des êtres antécédents ». Par là, elle est synonyme de nouveauté dans le temps (...) Le concept de « nouveau », dont on verra toute l'importance pour James, devient le concept fondamental du temps – de ce point de vue, le dilemme du déterminisme et de l'indéterminisme se réduit à celui entre l'éternité et la nouveauté. Tout acte libre s'apparente à une création, qui, rompant avec l'ordre ancien, inaugure un ordre nouveau dans le cours du temps, par une rupture entre la série des antécédents et celle des conséquents. Enfin, le choix de la liberté trouve sa signification la plus profonde dans un existentialisme dont Lequier (...) est l'initiateur. Car en dernière instance, la liberté, c'est être son propre principe : le principe de sa propre existence »<sup>786</sup>.

L'affirmation de la liberté, en tant que premier acte libre, est en même temps le premier acte qui permet au sujet humain de s'affirmer. En effet, par ses choix individuels et ses actes

---

784 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.74

785 Stéphane Madelrieux, p.74

786 Stéphane Madelrieux, p.75

librement volontaires, l'homme se singularise et réalise sa propre existence. Chaque existence n'est jamais identique, puisque les choix opérés par chaque humain sont toujours singuliers et procèdent, en dernière analyse, de l'affirmation d'une conscience libre et individuelle. C'est donc en faisant usage de sa liberté singulière, du choix primordial du libre arbitre, que la personne humaine se distingue de ses semblables et atteint son individualité la plus élevée. Comme le dit Renouvier, « au domaine humain, l'indéterminisme de libre arbitre constitue la plus haute individualité de la sphère de l'expérience, par le détachement mutuel des faits que, directement ou indirectement des décisions de volonté délibérée lient et délient »<sup>787</sup>. Ainsi la thèse de la liberté au plan pratique est préférable à celle du déterminisme, puisqu'elle implique l'hypothèse de futurs contingents, entre lesquelles la libre volonté de l'individu s'exprime et s'affirme.

« La liberté est principe d'individuation : choisir la liberté, c'est en réalité se choisir ; croire en la liberté, c'est en réalité croire en soi-même ; et agir, c'est en réalité agir de soi-même sur soi-même. Si le dilemme entre le déterminisme et l'indéterminisme est tranché pour des raisons pratiques et non pas théoriques, c'est que le choix de la liberté exprime ultimement la volonté d'être principe de soi. La raison existentielle du choix n'est pas dans l'avantage théorique d'une thèse sur l'autre, mais dans la volonté du sujet de vouloir son choix, de vouloir que ce choix soit sien, de le faire sien, et, se faisant d'être soi ou plutôt de devenir soi, de s'engendrer soi-même indépendamment de ce qui est choisi ou à choisir. Le choix porte moins sur la liberté ou la nécessité que sur le mode d'existence de celui qui choisit : c'est le choix entre vivre en croyant à la liberté ou bien vivre en croyant à la nécessité. Une formule de Lequier trouvera d'ailleurs des échos dans tout l'existentialisme : « non pas devenir mais faire, et en faisant *Se FAIRE*. » James a parfaitement compris et repris cette dimension existentielle ou individualisante du choix, que manifeste le passage d'une signification objective du choix à une signification subjective : on ne choisit pas tant entre deux objets possibles qu'entre deux sujets possibles qu'on *peut* être. Cette création de soi par soi rompt l'existence passée. Cette rupture, (...) James l'a vécue dans son existence même, durant l'année 1870, où le choix de croire en la liberté marque précisément la fin d'une crise profonde et l'ouverture d'une nouvelle existence, qui coïncide avec son œuvre »<sup>788</sup>.

L'acte primordial de liberté se confond avec la création du « nouveau », de l'ouverture d'un nouveau moi qui affirme par un premier acte, son choix volontaire de croire en la liberté. En choisissant la liberté, l'individu en réalité agit par son propre vouloir sur soi-même. Le choix de la liberté trouve donc tout son sens dans une raison pratique, puisqu'il exprime l'expression d'un acte libre, d'une volonté individuelle qui agit sur soi en faisant sien ce choix ultime pour la liberté. En effet, du point de vue pragmatique, ce choix primordial pour le libre arbitre est aux yeux de James nettement préférable à celui du monde gouverné par la nécessité, car les conséquences pratiques ou existentielles, auxquelles conduit cette thèse de la liberté, semblent être supérieures à celles du déterminisme absolu : opter pour le choix moral de la liberté, c'est choisir en réalité de vivre en admettant la croyance en un monde indéterminé ; c'est agir sur sa propre existence et faire de ce choix ultime de la volonté libre, l'expression de son individualité. La personne humaine atteint sa singularité et son

---

787 Charles Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, p.270

788 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.76

autonomie réelle que parce qu'elle croit à l'idée de possibilités, de futurs contingents ou indéterminés. Par ailleurs, si l'homme peut agir sur lui-même et sur le monde, c'est que le monde réel dans lequel il vit n'est jamais déterminé une fois pour toute, que le futur n'est pas absolument prédéterminé. La thèse de l'indéterminisme de libre arbitre fait « droit aux exigences morales et de l'action en reconnaissant que l'homme peut réellement agir sur le monde et le transformer, puisque le futur n'est pas prédéterminé »<sup>789</sup>. C'est en raison de la valeur de ces implications pratiques de la thèse du déterminisme que James fait le choix de croire en la liberté, à l'idée renouviérienne de futurs contingents. Comme l'affirme Renouvier :

« La liberté de la personne est, en son exercice, tel qu'il est représenté dans la conscience, le mode capital de l'indéterminisme (...) Les phénomènes qui sont des effets de cette liberté sont représentés, avant l'acte, en des relations ambiguës, et la conscience du libre arbitre est précisément la conscience des possibles, nés de cette ambiguïté, et considérés comme réels (...) Il faut supposer une telle existence des possibles pour que tous les phénomènes entrant dans la représentation d'une personne donnée, internes ou externes qu'ils soient, ne forment pas une simple suite d'anneaux imaginairement détachés de la chaîne universelle où ils ont été de tout temps prédéterminés à apparaître »<sup>790</sup>.

Comme James qu'il a influencé, l'auteur français défend la légitimité de la thèse de l'indéterminisme, car elle implique la conscience du libre arbitre, des possibles nouveaux, des phénomènes qui sont, avant leur réalisation, ambigus ou non déterminés. En effet, la supposition de l'existence de ces futurs contingents est légitime, puisque la croyance et la conscience de telles possibilités sont des éléments essentiels à partir desquels se constitue la personnalité de l'individu.

« Le caractère de la personnalité est constitué par l'union du sentiment de la liberté à la conscience intellectuelle de l'alternative. Il l'est pleinement, quelle que puisse être l'opinion que l'agent personnel se fait de cette liberté, qu'il croit spontanément réelle, et qu'il peut juger illusoire quand il lui arrive de la mettre en question. C'est que, même en la jugeant illusoire l'agent n'est pas maître de se dépouiller de ce sentiment, ou croyance pratique (...) qui accompagne toutes ses délibérations, ainsi que ses jugements sur les actes d'autrui : il croit, on peut dire naturellement, à l'ambiguïté des futurs qu'il imagine en sa puissance, entre lesquels il n'a pas encore pris parti »<sup>791</sup>.

Le sentiment de liberté qui entache tous nos actes réfléchis est présent en chaque homme. Celui-ci ne peut se soustraire de cette conscience de l'indétermination des futurs entre lesquels le libre arbitre peut s'exercer. Même en la mettant en question, le partisan du déterminisme ne peut supprimer en lui cette croyance pratique de l'alternative, des possibilités : le sentiment de la liberté s'impose légitimement au déterminisme qui cherche à le nier ou se dépouiller de cette croyance à l'existence réelle des possibles. La thèse d'un monde gouverné par le déterminisme est une affirmation qui procède d'un acte libre de la volonté de celui qui adhère à une telle thèse. À ce titre, on ne saurait substituer la

---

789 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.77

790 Charles Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, pp.268-269

791 Charles Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, pp.270-271

conscience de l'alternative à un système qui affirmerait un déterminisme absolu ou un ordre totalement dominé par la nécessité, car :

« Si cette conscience empirique...était remplacée chez l'homme par le sentiment direct et constant de faire en chaque cas la seule chose à faire, après avoir pensé la seule chose à penser, sans hésitation, sans aucune idée de choisir entre des possibles opposés, il est clair que le fait empirique lui-même de la comparaison et de la délibération portant sur les futurs devrait disparaître comme ne portant sur rien. Il ne resterait pas plus de raison d'être à la direction des opérations intellectuelles qu'aux notions morales sur la valeur des actes. La personnalité descendrait à la simple individualité animale ; toute action deviendrait action réflexe. Or l'intelligence en toutes ses fonctions et applications suppose cette même conscience des possibles dont la personnalité nous offre la haute forme chez l'homme, les animaux ne la possèdent que comme une prévision fondée sur la crainte ou l'espoir et sur l'association des idées d'après l'expérience acquise »<sup>792</sup> .

L'analyse à laquelle nous nous livrons pointe ici les dangers d'une admission de l'hypothèse du déterminisme qui entend faire disparaître, chez l'homme, le sentiment d'alternatives, de possibles indéterminés.

En effet, si l'on venait à admettre « l'idée d'une donnée universelle des choses où tous les rapports seraient certains, solidaires entre eux et invariables, en sorte que le possible et le nécessaire fussent identiques, et (...) si l'on y joignait la suppression chez l'homme, de l'imagination du divers, de l'actuel, et du futur ambigu »<sup>793</sup>, alors selon Renouvier l'univers ressemblerait à un « monde où l'intelligence délibérative n'aurait aucun emploi et devrait disparaître comme inutile »<sup>794</sup>. Puisque n'ayant aucune offre que celle du déterminisme universel, les êtres conscients seront amenés à penser une seule chose et d'agir dans chaque cas, d'une seule façon. Et à ce titre, « la vie mentale serait, aussi bien que la vie physique complètement automatique pour tous »<sup>795</sup>, car toute action humaine ne serait réduite qu'à une simple action réflexe, c'est-à-dire une réponse prévisible et automatique à un stimulus spécifique. Privée ainsi des idées de possibilités diverses et d'alternatives significatives, la personne perdrait toute sa spécificité et ne serait réduite qu'à une simple individualité animale. Mais les conséquences de cette hypothèse, à y regarder de très près, ne se limitent pas uniquement à une descente des personnes au niveau de la simple individualité animale. Comme l'analyse de Renouvier le montre :

« La vérité est qu'elles descendraient beaucoup plus bas, à ne regarder pour elles que l'ordre intellectuel de comparaison et d'examen, parce qu'elles ne connaîtraient pas cet exercice de la mémoire et de la prévision que les passions seules motivent chez les animaux, auxquels l'expérience apprend, par des signes du présent, ce qu'ils ont à attendre de bien ou de mal dans un avenir prochain (...).L'être qui n'aurait seulement pas cette idée élémentaire du possible, dont l'incertitude et les hésitations sont quelque fois la marque chez l'animal supérieur, n'aurait pas même un réel intérêt à enregistrer les événements, la connaissance des lois qui par le passé éclairent le présent et font présager l'avenir ne lui étant d'aucune utilité »<sup>796</sup>.

---

792 Charles Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, p.271

793 Charles Renouvier, pp.271-272

794 Charles Renouvier, p.272

795 Charles Renouvier, p.272

Car l'univers régis par le déterminisme aurait réduit ici toutes les actions humaines à des simples automaticités. Or la valeur propre d'un individu (intelligence, indépendance d'esprit, énergie, pouvoir de création), ce qui constitue sa distinction par rapport à un autre, n'est jamais réductible à une automaticité mécanique. La faculté de l'intelligence, lorsqu'elle intègre, par exemple, la formation d'un jugement implique nécessairement la conscience des possibles. D'où d'ailleurs le choix primordial de James pour la thèse de l'indéterminisme, puisqu'elle implique une conscience de la liberté, d'alternatives qui, avant l'acte, restent ambigus ou indéterminés. Comme chez Renouvier, James considère en effet l'homme comme un sujet de liberté : il est marqué quotidiennement par une réalité de choix volontaire et délibérée, même parfois lorsque l'acte de trancher une alternative se révèle douloureux ou engage son avenir :

« Aux yeux de James, le choix est partout dans notre vie, à tous ses niveaux et en toutes ses ramifications : choix de nos organes sensoriels, qui accrochent certaines forces du monde extérieur et ignorent le reste ; choix dans le chaos des perceptions sensibles, dont les unes sont remarquées et emmagasinées et les autres aussitôt effacées; choix, parmi les multiples propriétés d'un objet ou les faces d'un phénomène, de celle qui nous paraît essentielle et que nous retenons comme seule digne de compter ; choix, par notre attention volontaire surveillant toutes les idées dont la mémoire ou l'imagination nous assaillent, de celle que nous allons fixer, écouter, faire régner en nous ; choix dans l'art, dans la science, dans l'industrie, de ce qui présente une valeur pour nos fins; choix surtout, dans la vie morale, de ce que nous voulons être, des idéals, principes, modèles, que nous prendrons pour guides et au triomphe desquels nous consacrerons nos forces; choix, en conséquence, jusqu'en philosophie et en religion, de ce qui sera pour nous la Réalité même. Choix toujours et partout. L'homme est essentiellement un être qui choisit. Et en chacun de ces choix, c'est un réel tournant de l'Univers qui s'effectue, une parcelle de son avenir qui se décide, car chacun laisse après lui un pli, un commencement d'habitude, une ébauche de loi, un germe d'états futurs, que les choix ultérieurs viendront affermir et développer et qu'il sera toujours plus difficile, quoique toujours possible, de changer ou de détruire par de nouveaux choix en sens contraire »<sup>797</sup>.

Ainsi l'homme se révèle comme un être essentiellement de choix : la liberté est inconditionnellement présente à toute délibération et entreprise humaine. L'homme retrouve ici sa dignité et sa responsabilité qu'il avait perdues dans l'hypothèse du déterminisme absolu. James lui reconnaît en effet la pleine capacité de décider en toute autonomie, d'opérer librement des choix, et de répondre ainsi de ses actes. Cette valeur morale et pratique du choix ultime pour la liberté est aux yeux de l'auteur américain un argument légitime en faveur de la défense de la thèse du libre arbitre. Les individus ne sont plus ici considérés comme « de simples anneaux, transmetteurs passifs d'une impulsion étrangère, dans la chaîne sans fin de la nécessité universelle »<sup>798</sup>. Dans l'hypothèse de l'indéterminisme, les individus cessent d'être des instruments passifs d'une force extérieure, pour devenir des véritables sujets de leur propre histoire, « des initiateurs véritables, des

---

<sup>796</sup>Charles Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, pp.272-273

<sup>797</sup> Flournoy Théodore, *La philosophie de William James*, pp.111-112

<sup>798</sup> Flournoy Théodore, p.112



agents spontanés et effectifs, dans un univers en train de se créer et dont la nature finale sera ce que l'auront faite nos libres décisions »<sup>799</sup> .

En résumé, James s'inscrit dans la défense de l'indéterminisme qu'il découvre chez Renouvier. En effet, à la suite de la thèse néocritique de la liberté, le philosophe américain va tirer des implications du libre arbitre et les corollaires du déterminisme. Nous l'avons souligné, la thèse d'un monde gouverné par le déterminisme nie la notion de contingence et du libre arbitre. Pour les partisans du déterminisme il n'y a aucun futur ambigu, puisqu'ils « nient la spécificité de possible »<sup>800</sup>. Or, en récusant l'idée d'alternative les philosophies déterministes aboutissent à une réduction des actions humaines à de simples automaticités. La personne humaine descendrait ainsi à une simple individualité animale. La thèse du déterminisme conduit à une négation de ce qui constitue la plus haute individualité de la personne humaine. Par ailleurs, dans le système dominé par le règne de la nécessité, celle-ci n'est qu'un simple maillot de la chaîne totalement déterminée par une force extérieure ou une transcendance qui prend ici la forme d'un absolu. C'est donc en analysant les implications pratiques, auxquelles aboutit le déterminisme, que James va se détourner de cette doctrine, au profit de celle de l'indéterminisme. Celle-ci « trouve sa signification mais également sa valeur dans l'alternative pratique qu'il entraîne »<sup>801</sup>. Nous l'avons montré, la thèse de l'indéterminisme de libre arbitre se fonde sur celle de futurs indéterminés que James emprunte à Renouvier. Les *Essais* de ce dernier seront pour l'auteur américain une source d'inspiration. Les premières ébauches philosophiques de James en sont l'illustration. Et l'article sur « Le dilemme du déterminisme » que nous avons étudié le montre aisément puisqu'il s'inscrit dans la défense de l'idée d'indéterminisme que Renouvier avait développée. Rien n'est donc étonnant si dans ce texte publié dans les colonnes de la *Critique philosophique* de Renouvier, James argumente en faveur de la liberté. Au-delà de l'impulsion des idées de l'auteur des *Essais*, ce choix jamesien pour le libre arbitre se fait en raison de la valeur des conséquences morales et pratiques de la thèse de l'indéterminisme.

Sur le plan pragmatique, l'hypothèse du libre arbitre est, par la valeur de ses conséquences, supérieure à celle du déterminisme dont James a montré les insuffisances logiques et morales. Comme l'affirme Renouvier, la liberté est à la base de toutes nos affirmations et nos actes réfléchis : « l'affirmation de la nécessité est elle-même un acte

---

799 Flournoy Théodore, *La philosophie de William James*, p.112

800 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, pp.76-77

801 Stéphane Madelrieux, pp.342-343

libre de son auteur, tout comme est un acte libre son affirmation propre en sens inverse »<sup>802</sup>. Il en résulte donc que : « la doctrine déterministe, à ce point de vue, nous apparaît comme la croyance délibérée d'une volonté libre. *La conclusion à tirer, en cet état de la question, est que, de part et d'autre la décision dépend d'un acte de croyance* »<sup>803</sup>. Toutes nos délibérations reposent sur un acte libre de la volonté, une croyance non contraignante. Ainsi l'influence de la thèse néocritique de la liberté dans les idées du jeune James est un acquis qui se dégage de notre analyse :

« James a trouvé dans la philosophie de Renouvier le principe de la réalité des possibles. Il en parle comme d'un postulat, à la manière kantienne, pour justifier la morale. Mais si c'est en dernière instance pour des raisons morales que James choisit l'indéterminisme, il inscrit cette défense dans sa psychologie elle-même : il publie ses premiers articles de psychologie sous l'inspiration de Renouvier, et, selon un juste retour des choses, ces articles sont pour la plupart traduits et publiés par Renouvier (...) dans sa *Critique philosophique*. Cette défense constitue un second axe dans sa psychologie, celui de la spontanéité de l'esprit contre la thèse du déterminisme psychologique »<sup>804</sup>.

Au-delà des articles publiés entre 1878-1884, c'est l'œuvre même de psychologie de James qui sera influencée par les *Essais* de Renouvier. L'impact de ce dernier sur son allié américain ne se limite donc pas aux textes de jeunesse de James que Renouvier publie : le premier grand ouvrage de l'auteur américain, *Les Principes de Psychologie* (1890), porte effectivement l'empreinte des idées néocritiques de Renouvier. À ce titre, il nous revient donc de montrer l'influence de l'auteur français dans l'œuvre psychologique de James.

---

802 Charles Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, p.273

803 Charles Renouvier, p.273-274

804 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, pp.78-79

## Chapitre V- L'influence de Charles Renouvier dans l'œuvre psychologique de William James

Si le point précédent établit l'impact de Renouvier sur James, c'est surtout qu'il montre le rôle des idées néocritiques dans les écrits de jeunesse de ce dernier. Renouvier est à la fois celui que James, à la sortie de sa crise, prendra pour guide mais également celui qui fera connaître, au grand public français, ses idées, notamment par le biais de la *Critique philosophique* dans laquelle il publiera les traductions françaises de ses articles. Celui-ci a toujours témoigné sa gratitude envers Renouvier et sa reconnaissance pour tout le travail de promotion et de traduction que ce dernier a inlassablement entrepris. La correspondance de 1882 que James adresse à Renouvier résume assez bien le sentiment qu'il éprouvait à l'endroit de ce dernier : « il est vraiment presque absurde, dit-il, qu'un aussi grand philosophe traite avec autant de respect mes légères et fragmentaires productions »<sup>805</sup>. Il faut souligner que les deux penseurs étaient proches et se témoignaient une admiration réciproque. D'ailleurs, lors de sa visite, en 1880 « dans les Alpes et dans le nord de l'Italie »<sup>806</sup>, James « n'a rencontré aucun collègue d'Europe, sauf Renouvier, qu'il est allé saluer à Avignon »<sup>807</sup>. Nous l'avons souligné, James s'est appuyé sur les idées néocritiques pour bâtir ses articles de jeunesse.

Mais l'impact de Renouvier n'est pas réservé aux seuls textes publiés dans la *Critique philosophique* entre 1878-1885 : les textes de psychologie y figurent également, notamment ceux publiés en 1890 dans *Les principes de Psychologie*, et en 1892 dans le *Précis de Psychologie*. Ces études psychologiques ont un lien avec la philosophie de James, car elles contiennent certaines idées du pragmatisme que l'auteur américain développera dans son œuvre philosophique. Comme Renouvier, James est un adversaire des idées métaphysiques de chose en soi, de substance. L'attitude critique à l'égard des absolus est une position commune des deux penseurs. Leur correspondance montre à cet effet des connivences. C'est en allant dans cette logique que dans sa lettre de 1883 James affirme à Renouvier que « ceux qui, comme Fouillé, ont l'intuition de l'unité absolue n'en tireront, naturellement, selon leur habitude, aucun profit »<sup>808</sup>. Cette méfiance de tout ce qui échappe au domaine de l'expérience lui vient en grande partie des *Essais* du philosophe français. C'est au contact de ce dernier que James devient un adversaire des idées monistes et absolutistes. « La façon dont

---

805 R.-B. ,Perry « C. Renouvier and William James », *Revue de Métaphysique et de Morale*,p.20

806 Floris Delattre et Maurice Le Breton, p.76

807 Floris Delattre et Maurice Le Breton, p.76

808 R.-B. ,Perry « C. Renouvier and William James », *Revue de Métaphysique et de Morale*,p.183

Renouvier construit son système est d'ailleurs celle qu'adopte James au sortir de sa crise pour commencer à ébaucher le sien. Elle débute par un refus d'enchaîner les idées sans un contrôle de l'expérience »<sup>809</sup>. Cette préoccupation de ne s'en tenir qu'à l'expérience, le conduit « à franchir les limites de la physiologie, pour s'engager dans le domaine des recherches psychologiques, où il devait s'illustrer »<sup>810</sup>. Les idées néocritiques lui avaient déjà ouvert la voie. « En 1875, Renouvier donne une seconde édition, revue et augmentée, de son *Deuxième Essai de critique générale* de 1859, sous le titre plus pédagogique de *Traité de Psychologie rationnelle* »<sup>811</sup>.

Dans ce traité, le penseur français entend se démarquer des théories anciennes qui prétendaient fonder une psychologie rationnelle, c'est-à-dire une « science sur des aprioris métaphysiques et dans laquelle on se flattait de démontrer apodictiquement l'existence d'une âme séparée de son immortalité. (...) La méthode vraiment rationnelle doit s'appliquer aux phénomènes psychiques et à l'investigation de leurs lois »<sup>812</sup>. Par conséquent, la *Psychologie rationnelle* de Renouvier rejette « l'idée d'une science de l'âme comme substantielle. Le phénoménisme interdit toute spéculation de ce genre.

Mais le projet renouviériste, s'il est opposé à toute psychologie ontologique, n'en est pas moins éloigné d'une psychologie empiriste »<sup>813</sup>. À la suite du réquisitoire kantien contre la psychologie « rationnelle » (science de l'âme), Renouvier refuse de fonder cette discipline sur des principes métaphysiques : ses réflexions psychologiques épousent les principes de son néocriticisme. Et conformément à ces derniers, notamment le principe néocritique de « relativité », la *Psychologie rationnelle* de l'auteur des *Essais* est phénoméniste, car elle ne reconnaît que les phénomènes et les relations d'expériences. C'est d'ailleurs dans cette logique que, selon Renouvier, « la psychologie rationnelle a le droit de se dire aussi psychologie empirique, entendu que l'observation des faits de conscience est son procédé »<sup>814</sup>. On retrouve également cet empirisme dans la psychologie de James. Celui-ci cherche à étudier scientifiquement l'expérience psychologique. Comment y parvient-il ? Quelles sont les idées qui structurent la démarche de l'auteur du pragmatisme ?

Comme nous le verrons dans notre développement, le projet jamesien d'une réforme de la

---

809 Gilbert Maire, *William James et le pragmatisme religieux*, p.89

810 Émile, Boutroux *William James*, p.23

811 Fernand, Turlot, *Le personnalisme critique de Charles Renouvier : une philosophie française*, p.53

812 Charles Renouvier, *Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, pp.7-8

813 Fernand, Turlot, *Le personnalisme critique de Charles Renouvier : une philosophie française*, p.53

814 Charles Renouvier, *Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, p.8

psychologie se fait au nom de la défense du postulat de l'indéterminisme qui a pour origine les *Essais* de Renouvier. C'est en vertu de ce postulat que James va se mettre à critiquer la conception empiriste des théories psychologiques de son époque, dans la mesure où ces théories reposaient sur une doctrine dite de l'associationnisme, qui était par excellence la forme scientifique du déterminisme de la psychologie empirique au XIX<sup>e</sup> siècle. Ainsi formulée, la critique jamesienne de l'empirisme psychologique se fait sur fond d'une adhésion à la thèse de l'indéterminisme que Renouvier formule dans ses *Essais*. L'impact de la thèse de l'indéterminisme de l'auteur français n'est donc pas limité aux premiers articles de James car il se fait également ressentir dans les réflexions psychologiques de ce dernier. À ce titre, nous analyserons l'influence des idées néocritiques de Renouvier dans l'œuvre psychologique de James.

### **A- Le rôle des *Essais* de Renouvier dans la réforme jamesienne de la psychologie empirique**

Si l'un des buts des études psychologiques de James est de restaurer la psychologie empirique, il n'en reste pas moins que ce projet se fait au nom d'une défense de l'indéterminisme découvert dans les *Essais* de Renouvier. En effet, le combat de James contre la métaphysique déterministe s'inscrit donc dans sa psychologie, car :

« La métaphysique déterministe n'a pas manqué de toucher la psychologie au moment où elle cherchait à se constituer en science. Le déterminisme psychologique a repris le même schéma que le déterminisme logique, physique ou historique : il suppose qu'à un état de conscience donné, il ne peut y avoir qu'un et un seul état de conscience qui lui succède. La série des états de conscience serait ainsi déterminée par une loi de succession qui les enchaînerait tous de manière nécessaire. Ce sont les principes d'association qui ont joué le rôle d'une telle loi en psychologie, analogue dans leurs domaines respectifs aux principes logiques et au principe de causalité, si bien que l'associationnisme fut la forme spécifique qu'a pris, au XIX<sup>e</sup> siècle, le déterminisme en psychologie. La lutte de James contre l'associationnisme ne s'explique donc pas seulement par sa critique de l'atomisme, mais également par la tentative de prolonger la réfutation du déterminisme sur le terrain de la psychologie empirique. Sa critique a visé à proposer une alternative au projet scientifique de l'associationnisme, qui s'était imposé aux empiristes psychologues depuis Locke, en le rendant compatible avec les exigences morales de la liberté. Quel fut le projet scientifique des associationnistes, tel qu'il apparaît dès le milieu de XVIII<sup>e</sup> siècle ? »<sup>815</sup>

Ce projet se rattache d'abord à la philosophie empiriste qui a formulé une théorie des associations des idées. Cette théorie emprunte une voie opposée à celle de la philosophie de Descartes, puisqu'elle ne pose pas la raison discursive comme fondement de toute connaissance possible. À ce propos, l'*Essai sur l'entendement humain* de John Lock est très significatif car, dans cet ouvrage de 1690, l'auteur britannique remet en cause le rationalisme cartésien, notamment en soutenant l'origine empirique de nos idées et de toutes nos connaissances. En effet, pour ce philosophe empiriste, « les idées complexes

---

815 Stéphane Madelrieux, *William James, L'attitude empirisme*, pp.79-80

sont formées à partir de l'association des idées simples de sensation et de réflexion »<sup>816</sup>. À la suite de John Locke, l'œuvre de David Hume donnera à la doctrine dite de l'associationnisme sa forme définitive : la philosophie de l'auteur britannique sera, d'une certaine façon, l'expression complète de cette doctrine de l'associationnisme. *Son Traité de la nature humaine* (1739) en est l'illustration puisque, dans cet ouvrage, Hume fait des opérations de l'esprit le (seul) matériau de construction d'une science de l'homme digne de ce nom. Appliquée à la psychologie, cette thèse conduira à une idée centrale : ériger l'association entre idées en un principe fondamental de la psychologie du XIX<sup>e</sup> siècle. Cette défense de l'importance de l'association des idées s'inscrivait dans un projet bien précis : celui « de prétendre fonder la psychologie comme science empirique de l'esprit. C'est la nouvelle fonction de l'association, dégagée en réalité dès l'œuvre de Hume, qui a permis un tel projet : non plus simple transition habituelle d'une idée à une autre, mais principe génétique de l'ensemble de la vie mentale »<sup>817</sup>. L'association des idées n'est plus ici une opération parmi d'autres : elle devient le principe explicatif de tout phénomène mental. Comme le souligne parfaitement Hume :

« Il est évident qu'il y a un principe de connexion entre les différentes pensées ou idées de l'esprit et que, dans leur façon d'apparaître à la mémoire et à l'imagination, ces pensées s'introduisent les unes les autres avec un certain degré de méthode et de régularité (...). Et même dans nos rêveries les plus folles et les plus délirantes, et pour mieux dire dans tous nos rêves, nous trouverons, à y réfléchir, que l'imagination ne court pas entièrement à l'aventure, mais qu'il y a toujours une connexion qui se maintient entre les différentes idées qui se succèdent. Si l'on transcrivait la conversation la plus décousue et la plus libre, on observerait que quelque chose, par des transitions, en fait un ensemble suivi. Et là où ce principe de liaison fait défaut, la personne qui a rompu le fil du discours pourrait encore vous informer qu'elle a secrètement déroulé dans son esprit une suite de pensées qui l'a peu à peu écarté du sujet de la conversation. Dans les différentes langues, même quand on ne peut suspecter la moindre liaison, la moindre communication, on trouve entre les mots qui expriment les idées les plus complexes une correspondance étroite : preuve que les idées simples comprises dans les idées complexes sont liées entre elles par quelque principe universel qui a eu une égale influence sur tous les hommes »<sup>818</sup>.

Ce principe universel d'explication de la vie psychique est celui de l'association d'idées. Cette liaison entre les idées se manifeste, chez Hume, sous trois principes de connexions différentes, qui sont les lois de l'association : « la relation de ressemblance, la relation de contiguïté dans le temps et dans l'espace et la relation de cause à effet »<sup>819</sup>. Ces lois dites d'association avaient pour objet de faire de la psychologie une science empirique.

---

816 Serge Nicolas et Ludovic Ferrand, *Histoire de la psychologie scientifique*, éd. De Boeck université, p.6 (URL :Web : [www.deboeck.com](http://www.deboeck.com), consulté le 05/06/2018)

817 Stéphane Madelrieux, *Conclusion. Le projet scientifique de la psychologie associationniste* (URL <https://journals.openedition.org/asterion/2529>, consulté le 05/06/2018)

818 David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, « De l'association des idées » Trad. Philippe Folliot, 2002, p. 20, (URL : [http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume\\_david/enquete\\_entendement\\_humain/Enquete\\_entende\\_humain.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume_david/enquete_entendement_humain/Enquete_entende_humain.pdf), consulté le 05/06/2018)

819 David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, p.21

« Elles fournissent en effet à l'esprit les régularités observables sans lesquelles la psychologie ne pourrait pas être une science comme une autre : si l'esprit passait d'une idée à une autre sans ordre ni cohérence, mais toujours au hasard et de manière imprévisible, la psychologie n'aurait pas d'objet. La découverte d'une telle constance dans la nature humaine est à l'origine du succès de l'associationnisme en psychologie »<sup>820</sup>.

Rien n'est surprenant si les penseurs qui succédèrent à David Hume furent associationnistes. C'est le cas notamment de James Mill et plus tard de son fils John Stuart Mill. L'œuvre du psychologue britannique Alexandre Bain y figure également : la psychologie associationniste trouvera chez ce dernier une forme beaucoup plus scientifique.

« Si l'on compare les travaux de Bain avec ceux de ses prédécesseurs immédiats, on s'aperçoit rapidement que de grandes différences existent. Notamment, le style est plus scientifique et la méthode n'est plus seulement introspective et spéculative puisqu'il est maintenant fait référence aux données médicales et physiologique. C'est ainsi que Bain insiste sur la valeur de la physiologie pour la psychologie et sur l'application des méthodes quantitatives en psychologie même s'il n'a jamais expérimenté lui-même. S'il prétend que la psychologie est une science du mental comme tel, il ne nie pas la dépendance du moral à l'égard du physique bien qu'il ne la signe qu'à l'occasion sans y insister. Ensuite, il suppose des données psychologiques élémentaires et c'est par la combinaison de ces données qu'il essaie de rendre raison de tous les aspects complexes de la vie morale. Enfin, ce que cette psychologie prétend expliquer, c'est la façon dont se constitue à nouveau en chaque homme le système de sa vie morale. En ce sens Bain perpétue la pensée associationniste classique qui joue un rôle central dans sa psychologie : il affirmait que les pensées complexes, les émotions et les actions pouvaient être analysées dans ses composantes les plus simples »<sup>821</sup>.

Il s'agit de ramener les faits de conscience à des éléments simples et de montrer leur connexion à partir des lois d'association. Ce projet qui vise à expliquer les états mentaux selon des principes d'association d'idées élémentaires et simples contient « deux aspects, le premier analytique et le second génétique, et chacun vise à dégager un invariant dans l'esprit »<sup>822</sup>. La méthode d'analyse revient ici à décomposer les pensées complexes en des idées ou des composantes plus simples. Ces éléments simples sont ainsi un invariant composant à partir duquel on pourra rendre compte des états mentaux. « Comme une maison à partir de briques, tout esprit est construit à partir d'atomes psychiques, qu'on les appelle idées, impressions, sensations ou vibrations nerveuses selon les auteurs, et qui constituent le plus petit donné et le point de départ de la psychologie puisque le complexe présuppose le simple »<sup>823</sup>. Celui-ci est le constituant élémentaire à partir duquel l'associationnisme construit sa théorie psychologique et rend compte de la vie mentale. Ainsi l'associationnisme est « la doctrine suivant laquelle la pensée peut s'expliquer toute entière par les différents modes d'association des états de conscience considérés comme des éléments distincts à la façon des atomes matériels »<sup>824</sup>. L'atomisme psychologique est donc

---

820 Stéphane Madelrieux, *Conclusion. Le projet scientifique de la psychologie associationniste*.

821 Serge Nicolas et Ludovic Ferrand, *Histoire de la psychologie scientifique*, p.8

822 Stéphane Madelrieux, *Conclusion. Le projet scientifique de la psychologie associationniste*.

823 Stéphane Madelrieux.

824 Gilbert Maire, *William James et le pragmatisme religieux*, p.138

le postulat de base de la doctrine dite associationniste, car elle entend étudier scientifiquement nos états de conscience en présupposant des éléments simples, puis en montrant comment ces derniers – en se combinant à partir des lois d'association – donnent des phénomènes complexes.

« D'autre part, la méthode génétique qui montre comment les états de conscience complexes dérivent des états simples parvient à un invariant de règle, dont on a déjà parlé : les éléments simples engendrent les états complexes en s'assemblant suivant certaines lois, ressemblance, contiguïté, causalité ou encore contraste selon les auteurs. On voit ainsi que chez les associationnistes, l'association est investie d'un double rôle : le premier, classique, concerne la transition automatique, machinale, d'une idée à une autre qui lui ressemble, qui lui est contiguë, qui en est la cause ou dont elle est l'effet ou encore avec laquelle elle contraste. Lorsque je vois le portrait de Paul, je ne peux pas m'empêcher de penser à Paul qui lui ressemble, etc. L'esprit est donc une première fois déterminé par les règles de passage dans le cours ordinaire de sa pensée comme on le voit dans l'exemple de James Mill cité plus haut. Mais il est réglé d'une seconde manière, qui fait l'originalité des associationnistes. Dans la production de nouvelles idées, les idées complexes comme les appelait Locke, à partir des idées simples, l'esprit suit encore ces lois d'association : pour former l'idée d'une pomme, d'une armée, de l'infini ou même de Dieu, l'esprit combine ses atomes d'idée par ressemblance, contiguïté ou causalité selon les cas. Les associationnistes sont allés jusqu'à parler de « chimie mentale » pour illustrer cette composition ou combinaison par association des éléments psychiques. Il ne suffit donc pas de reconnaître l'existence d'une transition réglée entre les états de conscience pour être associationniste ; on l'est seulement si l'on reconnaît aux lois d'association une fonction productrice ou génétique »<sup>825</sup>.

La psychologie associationniste fait donc des lois d'association d'idées un principe fondamental qui régit les phénomènes mentaux. Les faits psychologiques qui auparavant pouvaient s'expliquer à partir de plusieurs facultés sont ici ramenés à un seul et même principe, celui de l'association entre les idées. Mieux encore, cette loi de l'association était considérée, « non pas comme une opération ou une faculté parmi d'autres, mais le principe même de toutes les opérations »<sup>826</sup>. D'ailleurs John Stuart Mill affirmait une analogie « entre association humaine et attraction physique »<sup>827</sup>. Pour cet auteur, « ce que la loi de gravitation est à l'astronomie, ce que les propriétés élémentaires des tissus sont à la physiologie, les lois d'association des idées le sont à la psychologie »<sup>828</sup>. Cette comparaison entre la loi de l'attraction universelle et celles d'association d'idées n'exprime pas seulement une analogie :

« Elle vaut surtout parce que Newton a su ramener à une seule et même loi des mouvements apparemment aussi différents que les orbites des planètes, la chute des corps ou les marées ; ou encore qu'il a su engendrer et expliquer à partir de la seule lumière blanche l'ensemble des couleurs que l'œil perçoit pourtant si différentes. Ramener la diversité psychique à l'unité, et non pas à l'unité métaphysique d'un principe transcendant (l'âme, le Moi) mais à l'unité empirique d'une opération observable, faisait rentrer la psychologie parmi les sciences empiriques. Dans les ouvrages associationnistes, l'association ne se présente pas comme un chapitre parmi d'autres, mais comme le fil conducteur qui se développe de chapi-

---

825 Stéphane Madelrieux, *Conclusion. Le projet scientifique de la psychologie associationniste*.

826 Stéphane Madelrieux.

827 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.81

828 Gabrielle Radica, *Le principe de la folie et de la raison. Association des idées et liaison des idées aux XVIIe et XVIIIe siècles* ; Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.81



tres en chapitres »<sup>829</sup>.

Pour les théoriciens de l'associationnisme, cette doctrine n'était pas une conception comme une autre, car elle avait un statut bien particulier : elle constituait le postulat de base de la psychologie. Par ailleurs, ce postulat était « un véritable paradigme dans l'histoire de la psychologie, sur lequel un grand nombre de savants de différentes nationalités ont fait consensus »<sup>830</sup>. L'ouvrage de Ribot sur *La Psychologie Anglaise Contemporaine* de 1870 le souligne :

« Quand on voit MM. Stuart Mill, Herbert Spencer et Bain en Angleterre ; des physiologistes, M. Luys et M. Vulpian en France, en Allemagne, avant eux, Herbart et Müller, ramener tous nos actes psychologiques à des modes divers d'association entre nos idées, sentiments, sensations, désirs, on ne peut s'empêcher de croire que cette loi d'association est destinée à devenir prépondérante dans la psychologie expérimentale, à rester, pour quelque temps au moins, le dernier mode d'explication des phénomènes psychiques »<sup>831</sup>.

Si plusieurs penseurs s'intéressent à l'associationnisme, c'est d'abord parce que cette doctrine empirique prétend fonder une psychologie scientifique, qui s'émancipe des idées métaphysiques d'âme. Le principe de l'association d'idées était ainsi la méthode à partir de laquelle la psychologie pouvait devenir une science empirique et scientifique, semblable aux sciences physiques. Comme l'affirme Boutroux :

« L'associationnisme est un effort pour trouver, dans le monde de la conscience, un genre de relation qui ressemble à l'attraction newtonienne. Or, ne risque-t-on pas de laisser échapper l'essentiel du fait psychique, si on lui impose, *a priori* la forme des faits élémentaires du monde matériel ?

Parmi les adversaires de l'associationnisme, l'un de ceux dont les coups frappèrent le plus victorieusement fut William James »<sup>832</sup>.

L'hostilité de ce dernier à l'égard de l'associationnisme lui vient de ses lectures des *Essais* de Renouvier. Dans son *Traité de Psychologie rationnelle*, ce dernier attirait l'attention de James sur les dangers des théories de la psychologie associationniste des auteurs britanniques (tels que Locke) qui considèrent les impressions sensibles, les données de la conscience, comme des atomes psychiques que l'on peut mécaniquement associer, pour expliquer des phénomènes complexes et toutes les opérations mentales. Selon Renouvier, l'association d'impressions sensibles ne peut jamais être une loi valide. Ce que l'auteur des *Essais* reproche aux théories de la psychologie associationniste c'est de se méprendre sur ce que sont les lois qui gouvernent réellement la pensée et, par conséquent, de refaire inversement « un effort du genre (...) de celui des

---

829 Stéphane Madelrieux, *Conclusion. Le projet scientifique de la psychologie associationniste*.

830 Stéphane Madelrieux

831 Stéphane Madelrieux, *Conclusion. Le projet scientifique de la psychologie associationniste*. Stéphane Madelrieux cite Ribot.

832 Émile Boutroux, *William James*, pp28-29

métaphysiciens »<sup>833</sup>, c'est-à-dire de prétendre connaître de l'intérieur la notion métaphysique d'âme. À la suite de ses lectures des *Essais*, James s'inscrit dans cette critique renouviérienne, notamment dans ses *Principes de psychologie*. Dans cet ouvrage, il développe une critique contre la doctrine de l'associationnisme qui dominait les études psychologiques des œuvres « de Locke, de Humes, de Condillac et des deux Mill »<sup>834</sup>. Ce que James reproche à ces derniers, c'est de « concevoir le monde intérieur sur le type du monde extérieur, à envisager la psychologie comme une chimie et une physique mentale, c'est-à-dire à déterminer d'abord des atomes psychiques, ou « idées simples », pour en composer ensuite synthétiquement toute la diversité de nos états complexes »<sup>835</sup>. L'étude scientifique des états de conscience n'est jamais réductible à une sorte d'atomisme mental qui prétend construire la conscience avec des états simples, « comme on construit une maison avec des briques »<sup>836</sup>. Le danger ici est de reconstruire un mécanisme totalement abstrait, n'ayant aucun lien avec la nature concrète des choses. Par ailleurs, James montre également que :

« L'hypothèse atomistique qui pose des éléments impénétrables, littéralement extérieurs les uns aux autres, et foncièrement immuables, ne s'adapte en aucune façon à la nature, essentiellement nuancée, complexe, pénétrable, fluide et individuelle, des existences que nous fait connaître l'expérience psychologique. En sorte que, sous le nom d'états de conscience, l'associationnisme considère des entités imaginaires, artificiellement détachées de la réalité psychique, élaborées suivant un type qui se rapporte à un autre ordre de phénomènes, et non la vie de l'âme elle-même, en ce qu'elle a de spécifique et d'original »<sup>837</sup>

James nie ici l'hypothèse de l'associationnisme qui prétend trouver dans les données de la conscience, des éléments simples ou des atomes psychiques, à partir desquels on pourrait construire les liaisons analogues à celles qui s'expriment dans les lois physiques. Les données de la conscience ne sont en rien des atomes mentaux, puisque « de tels éléments ne sont ni ne peuvent être donnés. Ce sont des inventions de l'esprit de système »<sup>838</sup>. La psychologie ne peut donc imiter le modèle des sciences physiques ou de la chimie, car elle « ne procède pas par heurt d'atomes ; il n'y a pas d'atomes psychiques »<sup>839</sup>. La psychologie doit trouver sa propre voie : elle doit être une science originale, distincte du modèle des sciences physiques, car :

---

833 Charles Renouvier, *Critique philosophique*, année 1873, II, p.71

834 William James, *Précis de Psychologie*, préface E. Baudin : Marcel Rivière, 1909, p.16, collection numérique, site web: <http://classiques.uqac.ca/>

835 William James, p.16

836 William James, p.17

837 Émile Boutroux, *William James*, pp.28-29

838 Émile Boutroux, *Science et religion dans la philosophie*, p.301

839 William James, *Précis de Psychologie*, p.31

« Le moi, tiendra toujours en échec les principes organisateurs du non-moi, et sa vie ne pourra que récuser toutes les formules d'inertie. Le principe d'inertie, qui est le fondement des sciences physiques, est le seul dont on puisse être certain qu'il ne saurait entrer en psychologie ; il faudra que la psychologie s'emprunte à elle-même le principe organisateur de ses phénomènes, qui ne pourra être qu'un principe de dynamisme »<sup>840</sup>.

La science psychologique que James entend élaborer se construit, en se distinguant des méthodes de l'empirisme classique. Les données de la conscience ne sont considérées comme des atomes psychiques. Comme l'affirme Boutroux : « ce qui est donné, en psychologie, c'est toujours un certain champ de conscience, embrassant une multiplicité et une diversité mouvante et continue »<sup>841</sup>. Du fait même de la spécificité de son objet, la psychologie ne sera jamais une physique encore moins une chimie mentale : « elle sera dit James une science naturelle »<sup>842</sup>, qui s'attache à décrire et à saisir des réalités complexes, vivantes et dynamique, c'est-à-dire les états de conscience. Ainsi entendue, la psychologie sera donc pour l'auteur du pragmatisme, « la description et l'explication des états de conscience en tant qu'états de conscience. Par états de conscience entendez les sensations, désirs, émotions, connaissances, raisonnements, décisions, volitions, et autres faits de même nature »<sup>843</sup>. En effet, si l'explication des états de conscience « doit naturellement comprendre l'étude et la détermination scientifique »<sup>844</sup>, il reste que les lois qui permettent d'expliquer ces états mentaux ne seront jamais des extensions de celles des sciences physiques.

« Car si les lois physiques arrivent à une précision absolue et mathématique, c'est qu'elles déterminent les rapports de phénomènes simples, homogènes, et surtout impersonnels. Au lieu que les faits de conscience sont inévitablement complexes, hétérogènes les uns aux autres, et surtout sont les faits d'une conscience, c'est-à-dire sont toujours affectés du coefficient du moi. Or, ce coefficient du moi est bien le caractère le plus anti-scientifique que l'on puisse imaginer ; car le moi, ne saurait qu'introduire partout avec lui un élément d'individualité et de finalité personnelles. C'est pourquoi les lois de la psychologie n'atteindront jamais aux déterminations exactes et aux précisions infaillibles des lois de la physique »<sup>845</sup>.

Contrairement aux lois de la physique, les lois de la psychologie ne prétendent pas à la précision absolue, puisqu'elles sont toujours affectées d'une variable individuelle (le moi) que l'on ne saurait jamais éliminer. « Quand donc nous disons que la psychologie est une science naturelle, nous devons nous garder d'entendre par là qu'elle repose en dernier

---

840 William James, *Précis de Psychologie*, p.19

841 Émile Boutroux, *Science et religion dans la philosophie*, p.301

842 William James, *Précis de Psychologie*, p.41

843 William James, p.41

844 William James, p.41

845 William James, p.21

ressort sur des fondements solides. Cette qualification accuse au contraire sa fragilité »<sup>846</sup>. Car les hypothèses et les données fondamentales sur lesquelles s'appuie la psychologie sont des éléments faillibles et donc sur lesquels nous pouvons toujours exercer une critique ultérieure et opérer des formulations nouvelles. Sur cette base, la psychologie de James se tient donc éloignée du déterminisme absolu puisqu'il se garde d'absolutiser les principes et les résultats de la science des états de conscience : il inscrit au cœur de sa psychologie un indéterminisme découvert dans les *Essais* de Renouvier. En effet, c'est au contact de ce dernier qu'il devient un adversaire des idées monistes et absolutistes. L'influence des idées néocritiques sur James ne se limite donc pas aux premiers articles de l'auteur du pragmatisme. Elle touche également ses études de psychologie, puisque c'est surtout au nom du combat (renouviérien) contre la conception déterministe que James compte reformer l'empirisme psychologique. Par conséquent, la *Psychologie rationnelle* de Renouvier a apporté une contribution majeure dans la constitution de la psychologie empirique de James, dans la mesure où cette dernière naît sous l'impulsion des idées des *Essais* du philosophe français, qui l'affranchit du dogme du déterminisme absolu.

En résumé, les réflexions psychologiques de James portent la marque des idées néocritiques de Renouvier, notamment celles sur la défense de l'indéterminisme. À la suite de son interlocuteur français, James va inscrire cette défense de l'indéterminisme dans ses premiers articles philosophiques (1878-1888), mais également dans ses premiers textes de psychologie, notamment ceux qui sont réunis dans son ouvrage des *Principes de psychologie*. Rien n'est donc étonnant si le projet jamesien de réforme de la psychologie empiriste coïncide avec un rejet du déterminisme qui dominait les théories psychologiques de son époque. C'est en allant d'ailleurs dans cette logique de réfutation de la conception déterminisme que l'auteur américain va se mettre à critiquer la doctrine dite de l'associationnisme, dans la mesure où cette dernière est l'expression du déterminisme en psychologie. De la *Psychologie rationnelle* de Renouvier, James a bien compris, non seulement les risques d'une psychologie associationniste, mais également les dangers des principes absolus. À cet effet, il va dresser un réquisitoire contre le courant associationniste qui régnait dans la psychologie empiriste. Dans son réquisitoire, il formule principalement à l'associationnisme trois grandes critiques : d'abord il s'oppose à l'hypothèse atomiste de cette doctrine, ensuite à la prétention de celle-ci à faire de l'association des idées un principe fondamental, enfin il s'attaque à la conception déterministe qui sous-tend la psychologie

---

846 William James, *Précis de Psychologie*, p.524

associationniste. Si le paradigme de cette doctrine doit être abandonné, comment alors reformer la psychologie ? Doit-on revenir aux théories spiritualistes qui expliquent les phénomènes psychiques par la notion métaphysique d'âme ? Le retour aux idées métaphysiques de substance, d'âme ou d'esprit n'est pas une solution viable, car :

« Cette solution, elle aussi, est insuffisante. Comme l'atome de conscience des associationnistes, la substance des spiritualistes n'est qu'un être de raison, inconnu de l'expérience. Et l'universalité homogène qui la caractérise la rend impropre à expliquer ce qu'il y a de mouvant et de capable de nouveauté dans la réalité psychique »<sup>847</sup>.

À ce titre, la nouvelle psychologie que James entend promouvoir se tient éloignée de l'associationnisme et des courants spiritualistes. C'est ce que nous révèlent *Les Principes de psychologie*, dans lesquels James déclare le but de ses recherches psychologiques : « ce livre [...] rejette autant les théories associationnistes que spiritualistes »<sup>848</sup>. C'est donc en s'orientant vers une autre voie que l'auteur américain va tenter de faire la promotion d'une nouvelle psychologie opposée et concurrente à l'associationnisme. « Il propose pour cela une conception alternative »<sup>849</sup>, qui entend réconcilier son attitude empiriste et son indéterminisme qu'il découvre chez Renouvier. C'est en inscrivant cet indéterminisme dans sa psychologie empirique que James va opposer à la doctrine de l'associationniste une « conception « sélectionniste » de l'esprit »<sup>850</sup> : l'association ne peut être une loi fondamentale ou un principe général de toute opération, car l'esprit n'est pas passif, il sélectionne à un moment donné les impressions qu'il juge pertinent selon un cadre bien précis. L'associationnisme méconnaît donc ce pouvoir sélectif de l'esprit, puisqu'il érige l'association des idées en un principe fondamental, ignorant ainsi le rôle prépondérant de l'esprit qui opère des sélections. Cette « conception « sélectionniste » de l'esprit constitue un (...) axe de la psychologie de James : il concerne les opérations qui travaillent les données immédiates, il a pour contexte de formation la philosophie de Renouvier »<sup>851</sup>. Car James s'appuie sur le principe des possibles, de l'indéterminisme, tel que l'a conçu l'auteur français. En effet, la thèse de l'indéterminisme, chez Renouvier, se soustrait des raisonnements logiques coercitifs, car elle procède d'une croyance, d'une volonté libre de l'individu qui opère des choix, et donc qui sélectionne. La méthode sélective s'oppose à celle du déterminisme psychologique sur lequel aboutit l'associationnisme. À travers la thèse de la sélection de l'esprit, la psychologie empiriste de James défend un indéterminisme psychologique qui va à l'encontre du sché-

---

847 Émile Boutroux, *William James*, p.29

848 Ramón Rubio, *William James. Philosophie, Psychologie, Religion*, p.55

849 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.65

850 Stéphane Madelrieux, p.65

851 Stéphane Madelrieux, p.65

ma déterministe par lequel les empiristes entendaient faire « rentrer la psychologie parmi les sciences empiriques »<sup>852</sup>. Par l'analyse des notions de la volonté et de la croyance, *Les principes de la psychologie* de l'auteur américain défend en effet l'hypothèse de la liberté. C'est cette position philosophique que Renouvier met en relief dans son compte rendu des réflexions sur la psychologie de James. En analysant ainsi ce compte rendu de l'auteur français, nous montrerons au prochain point comment la psychologie empirique de James soutient la thèse de la liberté que Renouvier a formulée dans ses *Essais*.

## **B- La psychologie de William James : une défense de la thèse de la liberté.**

Si James cherche, comme nous l'avons vu au point précédent, à reformer la psychologie empirique, c'est qu'il est insatisfait des travaux des empiristes de son époque. En effet, l'intellectualisme de l'empirisme traditionnel ( Stuart Mill ) le dérange, car sur la psychologie cet empirisme « ne retient que les éléments cognitifs. Il ne tient compte ni des conditions affectives, ni du sens de la responsabilité, ni de la volonté, ni du biologique, ni des nécessités de l'adaptation. L'esprit, considéré, façonné par ses rapports avec le monde extérieur, est purement passif »<sup>853</sup>. Ensuite, pour James, « l'empirisme ne satisfait pas notre « désir de définir l'objet de notre attente ». Enfin, la logique empiriste repose sur la théorie de l'association des idées »<sup>854</sup>. Or James combat cette théorie, car elle implique le déterminisme.

Si la psychologie de James s'oppose donc au déterminisme, c'est surtout que l'auteur américain a « substitué à l'association comme principe unique d'explication des opérations de l'esprit »<sup>855</sup>, un autre principe : celui de la sélection. La substitution du principe de l'association par celui de la sélection vise ici à « démontrer que la science psychologique peut être compatible avec le postulat métaphysique de l'indéterminisme »<sup>856</sup>.

On l'a souligné au point précédent, James doit cette thèse de l'indéterminisme à Renouvier dont les *Essais* contribuent à l'extraire de sa profonde crise de 1870. C'est d'ailleurs en reconnaissance de la pertinence de la thèse néocritique de liberté, qu'il va décider, « non seulement d'agir par volonté, mais, également, de croire par volonté. Il consacra à ce sujet l'un de ses »<sup>857</sup> plus célèbres textes de psychologie : « Ce que fait la volonté ». De

---

852 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.80

853 Pierre Gauchotte, *Que sais-je? Le pragmatisme*, p.8

854 Pierre Gauchotte, p.8

855 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.97 856

Stéphane Madelrieux, p.97

l'aveu même de James, ce texte publié dans la *Critique philosophique* reprend d'une certaine manière les idées des *Essais* de Renouvier. C'est ce que nous révèle la correspondance que l'auteur américain adresse, en 1888, à son interlocuteur français : « mon article sur « Ce que fait la volonté » ( What the will effects ) (...) n'ajoute guère à ce que vous avez dit, il y a longtemps, dans votre *Psychologie rationnelle* »<sup>858</sup>. La première idée fondamentale que James découvre dans la *Psychologie rationnelle* de Renouvier est celle de la liberté. La philosophie de l'auteur des *Essais* est essentiellement une pensée de la liberté, « du choix, de la volonté. (...) L'idée fondamentale de Renouvier est qu'à la racine de toute pensée, il n'y a non pas, comme le pensait Descartes, l'intuition d'une évidence, mais l'affirmation d'un acte »<sup>859</sup> libre de la volonté. Celle-ci a un rôle important dans la philosophie néocritique de Renouvier : l'exercice de la libre volonté de la personne « est, (...) tel qu'il est représenté dans la conscience, le mode capital de l'indéterminisme »<sup>860</sup>. C'est d'ailleurs pour cette raison que l'auteur français va s'intéresser à l'analyse jamesienne de la volonté, puisque l'étude psychologique de cette dernière défend une conception indéterministe. C'est donc en faisant ressortir l'originalité de l'analyse jamesienne à ce sujet que Renouvier ouvrira une réflexion sur *Les principes de psychologie*. Le compte rendu de cette réflexion renouviérienne est inscrit dans son dernier ouvrage, notamment *Le Personalisme*. L'un des moments forts de ce compte rendu est la présentation de l'analyse jamesienne de la volonté et de la croyance comme le point capital des études psychologiques de cet auteur : par sa réflexion sur la croyance et la volonté, l'œuvre psychologique de James acquiert, selon Renouvier, « sa valeur morale et s'élève à une grande hauteur »<sup>861</sup>. Par ailleurs, le philosophe français s'intéressera aux définitions jamesiennes de ces deux notions, c'est-à-dire celle de la croyance et de la volonté. Selon Renouvier, James définit la croyance en ces termes :

« En sa nature intime la croyance ou le sens ( the sense) de la réalité, est une sorte de sentiment (feeling); allié aux émotions plus qu'à toute autre chose. (...) Nous l'avons désigné nous-même comme un acquiescement. Il ressemble surtout à ce qui, dans la psychologie de la volonté, est entendu par consentement... Ce qui caractérise à la fois le consentement et la croyance, c'est la cessation de l'agitation théorique, grâce à la venue d'une idée, intérieurement stable, qui occupe solidement l'esprit, dont elle exclut toute idée contradictoire. (...) Le contraire de la croyance, au point de vue psychologique, n'est pas la non-croyance, — car le non-croire est un autre croire, — mais bien le doute et la recherche »<sup>862</sup>

857 Gérard Deledalle, *La philosophie peut-elle être américaine ?* p.218

858 R.-B.Pery, « C. Renouvier and William James », *Revue de Métaphysique et de Morale*, p.213

859 Jean Guittou de l'académie française, *Regards sur la pensée française 1870-1940. Leçon de captivité*, Paris, 1968, p.72

860 Charles Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, p.268

861 Charles Renouvier, *Le personalisme ; suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force*, Paris : Alcan, 1903, p.340. <https://gallica.bnf.fr>

862 Charles Renouvier, *Le personalisme*, pp.341-342

Pour l'auteur français, la croyance suppose ici l'arrêt du doute et donc la fixation d'une idée, d'une conviction. Si la croyance est marquée par la cessation du doute et la stabilité intérieure d'une idée, il reste toutefois à définir la méthode qui permet de fixer cette conviction. L'analyse jamesienne de la croyance annonce déjà ce que sera le pragmatisme, c'est-à-dire une méthode de fixation de la croyance. C'est d'ailleurs cette idée qui résume le premier texte de Peirce. *À la recherche d'une méthode*, celui-ci va en effet jeter les bases du pragmatisme, notamment dans son texte inaugural de 1877 : « Comment se fixe la croyance ». Celle-ci, chez Renouvier, aura affaire à la certitude puisque, pour l'auteur de la *Psychologie rationnelle*, toute certitude est une croyance. Si la certitude procède donc d'un acte libre (car elle ne s'impose pas), il reste que cet acte est d'abord celui de la volonté. Telle est la seconde notion qui, selon Renouvier, donne aux études psychologiques de James tout leur sens. Comment le philosophe américain définit cette notion de volonté ?

Pour James, « *la volonté est une relation entre l'esprit (...) et ses idées* »<sup>863</sup>. Par ailleurs, « une volition est en effet, premièrement et directement à envisager dans le rapport du moi à ses propres états »<sup>864</sup>. L'auteur du pragmatisme analyse la notion de la volonté comme une question de fait : la volition n'est pas une relation qui nous met en contact avec quelque chose d'étranger ou d'extra-empirique. La psychologie de James, dit Renouvier, est marquée par une « prévalence (...) de fait (...). En un mot, la volition est un fait psychique et moral ; purement et simplement, un fait qui est absolument complet dès qu'existe l'état stable de l'idée »<sup>865</sup>. Cette conception jamesienne de la volonté « appelle une observation importante »<sup>866</sup> que Renouvier va souligner :

« Comme psychologue, et voulant éviter la question métaphysique, W. James s'est abstenu de toute allusion, aux doctrines qui, pour trouver la causalité dans le rapport du vouloir à l'organe du mouvement, élèvent leurs pensées jusqu'à l'auteur des lois du monde (causes occasionnelles, harmonie préétablie, idées berkeleyennes) ...Quoi qu'il en soit, nous avons à constater que sa théorie est une répudiation entière et résolue de l'entité cause, de la cause transitive, enfin, des forces, dans l'acception vulgaire où elles sont traitées d'agents réels transportables dans les corps pour les mouvoir »<sup>867</sup>.

La psychologie de James n'est pas marquée par des idées métaphysiques de cause, de substance, de force : l'empirisme de James le conduit à répudier les concepts métaphysiques qui structurent la psychologie « spiritualiste », ceux qui posent les idées substantialistes - comme celle de l'âme - au fondement de ses théories. Ainsi l'étude

---

863 Charles Renouvier, *Le personnalisme*, p.345

864 Charles Renouvier, p.345

865 Charles Renouvier, p.345

866 Charles Renouvier, p.345

867 Charles Renouvier, pp.345-346



de la volonté, chez James, s'inscrit globalement dans une pensée empirique. C'est d'ailleurs en raison d'une fidélité à l'empirisme que l'auteur américain cherche à réformer la psychologie empirique de son époque. Cette réforme est influencée par le *Traité de Psychologie rationnelle* de Renouvier qui formule, bien avant lui, une psychologie débarrassée d'entités métaphysiques et de toute « réalité » de ce genre, car le phénoménisme de l'auteur des *Essais* ne permet pas de postuler de telle entité. C'est cette position que James adopte lorsqu'il théorise sa psychologie, notamment ses *Principes de psychologie*. On peut dégager dans cet ouvrage trois grands axes :

« Réception sensorielle, opérations intellectuelles, réactions corporelles (...). La structure triadique...fournit ainsi l'armature naturelle à son système psychologique. Les différents « chapitres de son ouvrage peuvent être classés en fonction de leur appartenance dominante à l'un de ces trois axes, même s'ils relèvent tous plus ou moins de plusieurs axes simultanément. Les chapitres sur la sensation, sur la perception de l'espace et du temps, sur le courant de conscience relèvent sans conteste du premier »<sup>868</sup> .

Ces chapitres mettent ici en évidence la manière dont nous recevons le donné sensible. Celui-ci est conçu comme le seul élément à partir duquel toute connaissance légitime doit s'appuyer. Aucun autre matériau n'est admis que celui du donné sensible.

On l'a mentionné, « la psychologie de James est d'abord une psychologie empiriste (...) pour qui ce qui est donné à la conscience fournit le matériau de toutes nos connaissances »<sup>869</sup>. Si le premier axe de la psychologie de James souligne « la fonction psychologique par laquelle un organisme prend conscience des choses matérielles qui l'environnent et l'affectent »<sup>870</sup> , le deuxième axe qui se déploie dans les « chapitres sur l'attention, (...) la conception et le raisonnement »<sup>871</sup> met en exergue le rôle des opérations sélectives de l'esprit. Loin d'être totalement passif, l'esprit est une fonction : à l'image du sculpteur qui donne forme à un objet, l'esprit ordonne les données immédiates de la conscience : « l'individu transporte ces données sensibles en un ordre perceptuel et intellectuel qui permette de mieux guider son action. Cette mise en ordre opère surtout par sélection, permettant de briser le chaos originel des données sensibles afin d'en extraire les éléments les plus pertinents »<sup>872</sup>. Ainsi se dévoile chez James l'activité de l'esprit.

« En effet, si l'esprit ne crée pas de nouvelles idées, il parvient, en sélectionnant certaines plutôt que d'autres, à diriger le cours des associations, et à déterminer ainsi les actes subséquents. Nous retrouvons bien le schéma de l'indéterminisme selon Renouvier puisque le matériau est un ensemble de possibles et l'acte libre est une sélection »<sup>873</sup> .

---

868 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.173

869 Stéphane Madelrieux, p.173

870 Stéphane Madelrieux, p.173

871 Stéphane Madelrieux, p.173

872 Stéphane Madelrieux, p.174

873 Stéphane Madelrieux, p.116

L'acte du libre arbitre est en effet un acte délibératif au cours duquel la volonté de l'individu se détermine sans contrainte, en opérant des choix parmi les options qui se présentent à elle. En ce sens, l'acte libre de la volonté est sélection : elle est une opération par laquelle l'individu, à l'intérieur d'un ensemble donné, sélectionne certains éléments à l'exclusion d'autres :

« Dans sa terminologie « choisir » est pris comme synonyme de « sélectionner ». Les termes les plus couramment associés par James à cette « sélection » sont « la mise en relief » et « l'accentuation ». James utilise également des images lumineuses pour exprimer cette activité : l'esprit apporte « lumières et ombres » puisqu'il s'agit à la fois d'éclairer ce qu'on sélectionne et de laisser dans l'ombre tout ce qu'on rejette, ou bien encore mettre au « premier plan » et de laisser à l'« arrière-plan ». La sélection est ainsi une activité toujours double : elle choisit mais, en choisissant, elle écarte ou rejette aussi bien. C'est pourquoi « sélectionner » est souvent rapproché par James de « ignorer » - une fois dit qu'il s'agit là d'une ignorance active et non passive, impliquant un tri et une exclusion (...) De ce fait, l'esprit, comme le dit souvent James, est partial : il ne retient pas tout de ce qu'il reçoit, mais s'intéresse à une partie seulement de ses objets. La mise en valeur d'un tel principe est un tournant dans l'histoire de la psychologie. Par exemple, toute la psychologie cognitive de l'attention se focalise sur un objet-cible, filtrant les informations non pertinentes en fonction des besoins du moment »<sup>874</sup>.

L'attention chez James est un exercice de la volonté. Comme l'affirme le compte rendu de Renouvier :

« L'acte formel de la volonté étant le maintien fixe et solide d'une idée dans la conscience, il est clair que l'effort volontaire est l'effort de l'attention à une idée. Ce n'est jamais qu'à une idée qu'il peut appartenir, en notre expérience, d'opposer une résistance à cette volonté d'attention. Nous atteignons donc le cœur de notre recherche au sujet de la volition, quand nous nous demandons par quel procédé la pensée d'une certaine action arrive à prévaloir et à demeurer ferme dans l'esprit (...). L'accomplissement du vouloir le plus volontaire (...) est d'appliquer l'attention à un objet difficile, et de le tenir devant l'esprit. C'est là ce qui constitue la fiat. Ce n'est plus qu'un incident physiologique, quand, l'objet étant ainsi l'objet d'attention, (attended to) les conséquences motrices s'ensuivent »<sup>875</sup>.

Renouvier présente ici la première fonction de la volonté telle que James l'énonce dans sa psychologie. Selon ce dernier, le but majeur de la volonté est de fixer et maintenir fermement une conviction dans la conscience. Or cette opération nécessite un effort particulier d'attention. « La première condition de l'exercice de la volonté, c'est donc l'attention : en plaçant telle idée plutôt que telle autre au foyer d'attention, l'esprit la singularise en toutes, et détermine en partie la marche de ses pensées, donc les actions subséquentes et le destin général de l'individu »<sup>876</sup>. De même qu'en mettant l'attention sur telle ou telle idée, l'esprit filtre ou sélectionne, dans l'ensemble des données sensibles qu'il reçoit, certains éléments pertinents qui répondent à un moment donné à des besoins pratiques.

« Plus généralement, l'attention organise la conscience en un champ structuré par la sélection d'un objet important (le foyer) impliquant la mise à l'arrière-plan des objets qui le sont moins sur le moment (les marges), sans compter la suppression momentanée de tous les

---

874 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.98

875 Stéphane Madelrieux, p.346

876 Stéphane Madelrieux, p.115

objets hors champ. L'exercice de l'attention ne se sépare pas d'un principe de sélection expliquant l'étroitesse du champ de conscience. Ce principe de sélection active permet à James de critiquer la notion générale d'« expérience » dans l'empirisme anglais, qui suppose une pure réceptivité de la part de celui qui fait l'expérience, et qui s'illustre dans les expressions de la « table rase », de la « feuille blanche » ou de l'« impression ». Cette conception leur a fait manquer le phénomène psychologique de l'attention, qui implique « un certain degré de spontanéité réactive ». (...) James propose alors une nouvelle définition de l'expérience, centrée sur le sujet actif de l'expérience : « mon expérience est ce à quoi j'accorde de l'attention. Seuls les éléments que je remarque façonnent mon esprit ». L'expérience n'est pas subie, et en un certain sens elle est même choisie »<sup>877</sup>.

L'empirisme psychologique de James se distingue ici de celui des auteurs classiques (Hume) : il accorde à l'esprit un rôle actif dans la sélection du donné sensible qui n'est pas subi. Ainsi « l'expérience n'est donc pas (...) tout le donné : c'est cette partie du donné que chaque individu retient en fonction d'intérêts qui lui sont propres à l'instant présent »<sup>878</sup>. L'une des conséquences de cette conception empiriste de James est la remise en cause du déterminisme auquel aboutit la doctrine associationniste, qui avait trouvé dans l'empirisme psychologique des auteurs britanniques (Lock), sa forme la plus scientifique.

« La conception métaphysique du déterminisme psychologique... est contredite au niveau même de la psychologie par l'étude renouvelée de l'attention (l'esprit n'est pas passif, mais il filtre parmi toutes les impressions qu'il reçoit celles qui sont pertinentes à un moment donné) et plus généralement du pouvoir sélectif de l'esprit (l'esprit dissocie autant sinon plus qu'il associe, et certains psychologues voient dans cette activité de sélection ou de choix la première manifestation de la liberté humaine) »<sup>879</sup>.

Si l'analyse jamesienne de l'attention, et plus globalement de la fonction sélective de l'esprit ruine le déterminisme psychologique de l'empirisme classique, c'est que le principe général de l'association perd ici son statut particulier. Car si l'esprit en fonction d'un contexte donné exerce une activité de sélection ou de choix, c'est que l'association entre les idées ne s'établit pas mécaniquement comme un principe nécessaire ; autrement dit, l'association n'est pas une loi nécessaire qui s'impose à toutes les opérations d'idées comme le seul principe explicatif de la vie mentale, elle devient chez James qu'une simple fonction parmi d'autres : « l'association redevint un simple chapitre de la psychologie, retournant à son sens original de transition automatique réglée d'un état de conscience à un autre »<sup>880</sup>. Ainsi contre la conception déterministe de la psychologie associationniste, James oppose un certain indéterminisme, une réalité des possibles, dont la source se trouve dans la philosophie néocritique des *Essais* de Renouvier : « l'attention peut volontairement s'attacher à des idées moins naturellement attractives, si bien que l'esprit dispose d'un véritable champ de possibles et qu'il peut réellement décider, ici et maintenant, le cours de

---

877 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, pp.101-102

878 Stéphane Madelrieux, p.102

879 Stéphane Madelrieux, *Conclusion. Le projet scientifique de la psychologie associationniste*

880 Stéphane Madelrieux.

son destin »<sup>881</sup> . Par le biais de l'analyse des fonctions de la volonté - l'attention - l'étude de la psychologie de James nous conduit vers celle de la liberté.

À la suite de Renouvier, James va en effet reformuler en termes psychologiques la question de la liberté. Il s'agira « de savoir si la quantité d'attention est une fonction constante ou une variable indépendante (aléatoire) de l'objet de l'attention »<sup>882</sup> .

Autrement dit: la quantité de l'effort est-elle une fonction déterminée par une « variable indépendante » ou bien est-elle une réaction de type indéterminée ?

« Si la quantité de notre effort n'est pas une fonction déterminée par ces autres données, nous sommes vraiment libres, au sens ordinaire du mot. Si, par contre, la quantité de l'effort est une fonction déterminée, c'est-à-dire si n'importe quelle idée, qui à n'importe quel moment occupe notre conscience, est de toute éternité destinée fatalement à l'occuper à ce moment même et dans les conditions données, et à obtenir de nous exactement l'effort d'attention que nous lui donnons, rien en plus, rien en moins, — alors nous ne sommes pas libres, mais tous nos actes sont prédéterminés.

Ainsi donc, la question de fait, dans la controverse du libre arbitre, est extrêmement simple : elle porte uniquement sur la quantité de l'effort d'attention que nous pouvons déployer à un moment donné »<sup>883</sup>.

L'étude psychologique de James au sujet de la volonté nous ramène donc à la question de la liberté. Comme l'affirme Renouvier, la question du libre arbitre intervient dans l'analyse jamesienne de « la volonté et la croyance »<sup>884</sup>. En effet, selon le compte rendu de l'auteur français, James pose le problème dans les termes suivants :

« Dans notre expérience de l'effort, (...) nous avons le sentiment de pouvoir faire plus ou moins (...) que nous ne faisons effectivement à chaque moment. En est-il ainsi réellement ? notre effort n'est-il pas une fonction déterminée de toutes nos données ? » La question est débattue entre l'esprit scientifique, demandant à s'appliquer en toutes choses à un système de relations fixes, et l'idée naturelle de la possibilité, qui pourrait être une illusion mentale. « Ma croyance propre sur ce sujet dit, William James, est que la question est insoluble sur des fondements strictement psychologiques ». »<sup>885</sup>

Nous ne pouvons trancher le problème de la liberté, sur des bases purement psychologiques, car les ressources auxquelles font appel cette question dépassent largement le cadre de la psychologie. Et l'exemple qui suit l'illustre parfaitement :

« Prenez un homme qui vient, durant des jours et des semaines, de donner libre carrière à ses pensées et à ses désirs, tant et si bien qu'ils ont fini par le précipiter dans un acte particulièrement malpropre, lâche ou cruel : il serait bien difficile en vérité de convaincre cet homme que ses remords lui mentent, et qu'il n'a pu à aucun moment tenir en bride ses instincts. Il serait bien difficile aussi de lui faire croire que ce bel univers, dont son infamie est la négation criante, demandait et exigeait de lui cette infamie même au moment fatal, et de toute éternité lui avait rendu tout autre acte impossible. Et cependant voici que nous nous heurtons par ailleurs à cette certitude : toutes les volitions sans effort de cet homme ne sont que des résultantes d'intérêts et d'associations, dont la puissance et le cours sont déterminés mécaniquement par la structure physique de son cerveau. Dès lors, on peut être irrésistible-

---

881 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.118-119

882 Stéphane Madelrieux, p.117

883 William James, *Précis de Psychologie*, p.511

884 Charles Renouvier, *Le personalisme ; suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force*, p.341

885 Charles Renouvier, *Le personalisme*, p.349

ment amené, au nom de la loi de continuité, ou au nom d'une conception monistique de l'univers, à refuser à ce petit phénomène de l'effort le privilège de tenir en échec l'universel déterminisme, roi absolu de tous les phénomènes. Car enfin, la conscience de diverses alternatives possibles se retrouve aussi bien dans la volition sans effort que dans la volition avec effort ; or, il est certain qu'elle est une illusion dans le premier cas : pourquoi pas dans tous les cas ?

En réalité, la question du libre arbitre est insoluble tant qu'on se tient strictement sur le terrain de la psychologie. Il est évidemment impossible de dire après coup si l'effort d'attention accordé à une idée aurait pu être plus grand ou plus petit qu'il n'a été. Pour résoudre ce problème, il faudrait pouvoir remonter aux antécédents de l'effort, déterminer mathématiquement leurs coefficients d'efficacité, et prouver déductivement, grâce à des lois dont nous n'avons pas le moindre soupçon, que ces antécédents ne comportaient qu'une seule quantité fixe d'effort, celle qui précisément a été déployée. Il est bien certain que jamais l'esprit humain n'atteindra ni à ces mesures de quantités nerveuses ou psychiques, ni à ces déductions »<sup>886</sup> .

Pour James, la question du libre arbitre, sur le plan psychologique, ne peut trouver des réponses : le problème de la quantité de l'effort ne relève pas de la compétence de la psychologie. Celle-ci ne peut statuer si l'effort est indéterminé ou prédéterminé. Autrement dit, « que l'effort soit ou ne soit pas complètement prédéterminé, elle n'arrivera jamais à prédire infailliblement le parti qu'un homme prendra dans une circonstance donnée »<sup>887</sup>. La question du libre arbitre reste ici indéterminée, puisqu'il est impossible de prouver si nous sommes réellement libres ou pas. James doit en réalité cette position à la *Psychologie rationnelle* de Renouvier qui a parfaitement montré l'insolubilité du problème de la liberté, dans le sens où il n'y a aucune preuve qui puisse déterminer l'existence de la liberté ou de celle du déterminisme absolu. Si du point de vue purement psychologique nous butons sur le problème de la liberté, alors nous pouvons le renvoyer à la métaphysique et à la morale. Comme l'affirme Renouvier : « le problème appartiendrait plutôt à la métaphysique, en raison de ce que sa solution implique »<sup>888</sup> . L'auteur américain partage cette position de son allié français. « C'est donc dans son article de métaphysique et de morale intitulé « Le Dilemme de déterminisme » (...) que James va justifier de manière plus explicite sa position »<sup>889</sup>. La psychologie étant incapable, en l'état actuel, de résoudre le problème de la liberté, James se tourne du côté de « la métaphysique, pour déclarer, en suivant Renouvier, que ses raisons sont éthiques et opte librement pour la liberté : ultime acte de choix qui à la fois excède la psychologie de la sélection et en même temps la couronne en la prouvant par le fait »<sup>890</sup> . C'est d'ailleurs cette défense de la liberté qui donne, selon Renouvier, toute la signification des *Principes de la psychologie* de James. La réforme de l'empirisme psychologique de ce dernier se fait au nom des postulats de l'indéterminisme, de ceux de

---

886 William James, *Précis de Psychologie*, p.511

887 William James, *Précis de Psychologie*, p.513

888 Charles Renouvier, *Le personnalisme ; suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force*, p.350

889 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.64

890 Stéphane Madelrieux, p.119

liberté. Ainsi, la psychologie empirique de James se constitue à partir d'une défense de la reconnaissance de la liberté. Comme l'affirme le penseur du néocriticisme, l'auteur des *Principes de la psychologie* « a pris parti pour l'alternative de la liberté »<sup>891</sup>. Ses réflexions sur la volonté et la croyance en sont l'illustration car, dit Renouvier, « si nos volontés sont indéterminées, nos croyances doivent l'être également, et le premier acte, du libre arbitre doit naturellement consister à croire au libre arbitre »<sup>892</sup>.

L'analyse à laquelle nous nous sommes livrés fait ressortir le postulat de l'indéterminisme dans la psychologie de James. Elle souligne également l'attitude empiriste qui se dégage de son œuvre psychologique. On l'a souligné tout au long de notre argumentation, la psychologie de l'auteur américain est résolument empirique, puisqu'elle ne reconnaît que le donné sensible comme seul élément légitime de toute connaissance. Et la réception de ces données immédiates de la conscience constitue d'ailleurs le premier axe des *Principes de psychologie* de James.

« De l'attention à la perception, au raisonnement et à la volonté, on observe chez James un second grand axe conducteur. Du point de vue de son objet, il porte sur les opérations de l'esprit : James, étudiant ces opérations une à une, insiste constamment sur la manière dont elles permettent de briser et recomposer différemment l'ordre sensible donné. Du point de vue de la position adoptée, il répond à la volonté de James de défendre l'indéterminisme métaphysique qu'il devait à Renouvier, sur le terrain même de la psychologie alors dominée par l'associationnisme. Sous le langage de la psychologie, il faut en effet arriver à déchiffrer le langage de la métaphysique, qui a fourni à James son point de départ et son fil conducteur. C'est pourquoi les deux termes les plus importants de cet axe sont des traductions l'un de l'autre dans...deux langages : « liberté » pour la métaphysique, « sélection » pour la psychologie. Le terme de « choix » permet parfois à James de passer de l'un à l'autre. Le sélectionnisme s'enchaîne ainsi... dans une critique continuée de l'associationnisme, dans le but de renouer avec un empirisme véritable et non dévoyé (...). On peut enfin discerner dans les *Principes* de James une troisième critique de l'empirisme anglais qui relève du dernier axe de sa psychologie. Ce troisième axe est le plus important, au sens où la collecte des matériaux et les opérations de sélection trouvent leur sens et leur destination finale dans cette troisième activité de l'homme : réagir à son environnement »<sup>893</sup>.

Les opérations de sélection ne se font donc pas par pur plaisir, puisqu'elles répondent à une finalité précise, celle « d'une loi d'intérêt de la vie mentale : c'est en fonction de certains intérêts subjectifs »<sup>894</sup> que l'esprit sélectionne tels éléments plutôt qu'un autre. Comme la conception de la rationalité telle que développée par l'*Esquisse* de Renouvier, la psychologie de James est également caractérisée par un mouvement triadique qui a une visée pratique : elle est marquée par une conception « téléologique ».

« Outre le matériau donné et la sélection opérée (qui regroupe l'opération et son produit intellectuel), il y a l'intérêt éprouvé. Selon cette conception téléologique, le troisième terme est

891 Charles Renouvier, *Le personalisme ; suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force*, p.350

892 Charles Renouvier, *Le personalisme*, p.341

893 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.119-120

894 Stéphane Madelrieux, p.121

la fin et la raison des deux premiers : les opérations intellectuelles ne s'exercent pas « pour rien, pour le plaisir », mais elles répondent à certains buts, elles visent à satisfaire certains intérêts précis »<sup>895</sup>.

La dimension pratique des opérations de sélection est mise en valeur. Cette dimension pratique que James découvre - en grande partie dans les *Essais* de Renouvier - va se retrouver également dans sa philosophie. *Les principes de psychologie* annoncent déjà, d'une certaine manière, ce qui sera son pragmatisme puisque c'est la conception téléologique de sa psychologie qui « est à l'origine du pragmatisme comme position philosophique »<sup>896</sup>. En effet, par le biais de la visée téléologique ou fonctionnaliste des opérations de sélection, la psychologie de James contient une dimension pragmatiste : toutes les opérations intellectuelles n'ont de sens et de valeur que parce qu'elles répondent à une finalité pratique. Le « voyage » de l'esprit vers l'abstrait se fait donc au nom d'une finalité concrète : ses opérations « sont des instruments fonctionnels trouvant leur fin non en elles-mêmes mais dans les réactions qu'elles permettent »<sup>897</sup>, ou les conséquences pratiques qu'elles entraînent. « Cette psychologie vise à redéfinir les rapports de la pensée et de l'action : les hommes ont un intérêt à penser, et cet intérêt est pratique, si bien que toutes les productions de leur pensée trouveront leur sens non pas tant dans leur origine que dans leur destination »<sup>898</sup>. Cette vision téléologique qui traverse la pensée de James prend sa source dans ses lectures des *Essais* néocritiques de Renouvier. De ce dernier, l'auteur américain découvre l'importance de la finalité pratique de nos conceptions rationnelles du monde. Rien d'étonnant si James considère l'*Esquisse* de Renouvier comme « un livre étonnant, un livre magistral »<sup>899</sup>. Par ailleurs, les remarquables positions philosophiques - comme celle de la thèse de la liberté - que l'auteur français développe dans son ouvrage vont être également reprises par James, et reformulées dans ses *Principes de la psychologie*.

Ainsi, nous pouvons dire que la psychologie de James, tout autant que ses premiers articles philosophiques sont marqués par l'influence des *Essais* de Renouvier. Dans son *Personnalisme*, celui-ci va en effet rédiger un compte rendu des idées de son allié, notamment celles issues des études de psychologie de ce dernier. L'un des points forts de ce compte rendu de Renouvier a été, non seulement de montrer l'originalité de la réflexion jamesienne de la croyance et de la volonté, mais également de mettre en évidence

---

895 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.121

896 Stéphane Madelrieux, p.125

897 Stéphane Madelrieux, p.171

898 Stéphane Madelrieux, p.171

899 Jean Wahl, « Chapitre II- Les influences françaises », *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, p.89

sa liaison avec la question de la liberté. Comme dans la *Psychologie rationnelle* de son interlocuteur français, les analyses psychologiques de James nous ramènent à celle du libre arbitre. D'où l'intérêt de l'étude de la psychologie de ce dernier. Ses *Principes de la psychologie* acquièrent tout leur sens que parce que, aux yeux de Renouvier, ils sont fondés sur le postulat de la liberté, de celui de l'indéterminisme. Et l'analyse de la volonté, notamment de l'attention en est l'illustration. Nous avons souligné dans notre développement que la réflexion de James au sujet de la volonté se nourrit des *Essais* de Renouvier chez qui il découvre, pour la première fois, une conception cohérente de la liberté, et une philosophie qui accorde une importance considérable à la volonté et la croyance du libre arbitre. Pour l'auteur français, « la faculté maîtresse de l'homme est non pas la raison, mais la volonté et le problème fondamental est moins un problème de connaissance qu'un problème de croyance, de certitude »<sup>900</sup>. En effet, dans sa *Psychologie rationnelle*, « Renouvier a perçu très nettement cette vérité profonde : avant de se servir de sa raison, il faut croire à la valeur de sa raison, croire en sa raison. Le problème de l'affirmation, de la certitude, qui relève de la volonté, est fondamental en toute philosophie »<sup>901</sup>. On retrouvera également chez James la mise en évidence du rôle majeur de la libre volonté du sujet. Sous l'impulsion de Renouvier, l'auteur américain va se mettre à défendre la thèse de la liberté et de l'indéterminisme, non seulement dans ses premiers articles (1878-1884) philosophiques, mais également dans ceux qui seront insérés plus tard, en 1890, dans ses *Principes de Psychologie*. Rien donc d'étonnant si cet ouvrage magistral de James est dédié « à François Pillon, proche collaborateur de Renouvier, et à la *Critique philosophique*, l'organe officiel du philosophe »<sup>902</sup>. L'impact de l'auteur des *Essais* – dans la psychologie empirique de James – n'est plus donc à démontrer : c'est au nom de la défense de la thèse de l'indéterminisme (de Renouvier) que le penseur du pragmatisme va se mettre à bâtir sa psychologie. Celle-ci contient trois grands axes majeurs :

Si le premier axe a été celui de la réception des éléments sensibles, des données immédiates, le deuxième est celui des opérations de l'esprit qui va sélectionner parmi l'ensemble des éléments sensibles, certaines données en raison de leur pertinence. On retrouve ici la dimension fonctionnelle de l'esprit : « ce que fait l'esprit, c'est sélectionner, c'est-à-dire choisir électivement telle partie plutôt que telle autre dans un tout sensible »<sup>903</sup>. Or, le choix suppose un exercice réfléchi au cours duquel la volonté décide ou délibère en toute liberté. Dans ce sens,

---

900 Jean Guitton de l'académie française, *Regards sur la pensée française 1870-1940. Leçon de captivité*, p.72

901 Jean Guitton, p.72

902 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.64

903 Stéphane Madelrieux, p.150



James soutient donc la thèse de la liberté : celle-ci est inscrite au cœur de sa psychologie empirique. Par ailleurs, si l'esprit sélectionne ou opère des choix c'est en raison d'une finalité pratique. Telle est la conception téléologique qui caractérise la psychologie de James et constitue le dernier axe de ses *Principes de psychologie* :

« Recevoir une impression sensible, définir théoriquement l'objet, décider de la réaction pratique, telles sont les trois phases de la pensée réfléchie, qui va du concret au concret en passant par l'abstrait. L'attention, la perception et l'imagination, la discrimination et la comparaison la mémoire et l'association, le langage, la conception et le raisonnement – toutes les opérations intellectuelles et leurs produits, pour autant qu'ils interviennent dans la deuxième phase du cycle de pensée -, n'ont de sens et de valeur que s'ils satisfont les buts pratiques de l'organisme.

À un niveau de généralité intermédiaire, James s'attache également à montrer l'avantage pratique de la sélection, considérée comme principe de toutes les opérations supérieures de mise en ordre. La critique de l'associationnisme ne se fait donc pas seulement au nom de l'anti-atomisme et de l'indéterminisme, mais également au nom du fonctionnalisme, c'est-à-dire de la finalisation pratique des opérations intellectuelles, que l'empirisme classique n'avait pas suffisamment soulignée. James est sans équivoque sur ce principe : la sélection est en vue de l'action »<sup>904</sup>.

C'est donc pour répondre à un intérêt pratique que la sélection se produit. Les opérations de l'esprit ne trouvent donc pas leur finalité en elles-mêmes : elles sont des instruments fonctionnels qui permettent de satisfaire un intérêt concret. Cette conception téléologique dévoile la dimension pragmatiste de la psychologie de James : si les opérations intellectuelles - les opérations d'arrangement, de sélection - apparaissent comme un exercice théorique, il reste que ces opérations sont soumises à une finalité pratique qui les fait revenir à la dimension concrète de l'action. Ainsi la psychologie empirique de James contient des éléments du pragmatisme que l'auteur américain abordera sous un axe philosophique. Or cette conception téléologique qui « est à l'origine du pragmatisme comme pensée philosophique »<sup>905</sup>, prend d'une certaine manière ses racines dans les *Essais* de Renouvier chez qui James découvre l'intérêt pratique de la nature téléologique de nos conceptions rationnelles du monde : l'acte de la liberté, tout autant que nos conceptions philosophiques répondent, avant tout, à des besoins pratiques. C'est donc cette dimension pratique qui se retrouvera dans l'œuvre philosophique de James, notamment son pragmatisme.

---

904 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.150

905 Stéphane Madelrieux, p.125

## Résumé de la première partie

L'analyse à laquelle nous nous sommes livrés tout au long de cette première partie a su montrer le rôle essentiel de la philosophie de la liberté sur les idées de James. De même, elle a permis de cerner les origines et la nature réelle du pragmatisme. En interrogeant cette pensée américaine, nous avons mis en évidence, dans notre premier chapitre, les trois auteurs majeurs de cette philosophie : Peirce, James et Dewey. En effet, selon son fondateur Peirce, cette pensée américaine qui naît autour de 1870 désigne, avant tout, une méthode logique qui vise à clarifier le sens des énoncés et des concepts que nous utilisons dans nos différentes doctrines. Mais à la suite de Peirce, nous avons vu que le pragmatisme va prendre divers développements. Chez James, il sera un nouveau nom pour désigner une ancienne manière empirique de penser. Avec John Dewey, cette philosophie américaine va être associée à *La logique* (ou théorie) de l'enquête. Pourtant, au-delà de ces différentes formes, les pragmatistes ont en partage plusieurs thèses, des attitudes communes de penser. À ce titre, le pragmatisme est donc plus un ensemble d'attitudes de penser qu'une théorie conceptuelle du monde. Et parmi ces manières de penser qui définissent toute la tradition pragmatiste, on pourrait citer les plus importantes :

- L'attitude de méfiance à l'égard des philosophies de l'absolu : les pragmatistes observent une attitude critique à l'encontre des dogmes de la métaphysique. De même qu'ils rejettent toute certitude absolue.

- En outre, les pragmatistes sont faillibilistes, puisqu'ils considèrent que nous n'avons aucune garantie du caractère prétendument absolu de nos certitudes et de la connaissance de manière générale.

- Les pragmatistes s'opposent également aux attitudes théoriques fondamentalement dualistes : le pragmatisme est une pensée anti-dualiste, relationnelle, car il a fortement insisté sur l'intimité entre plusieurs ordres (théorie/pratique ; sujet/ objet ; fait/valeur ; connaissance/intérêts humains etc.)

- Par ailleurs, le pragmatisme a mis l'accent sur l'aspect pratique. Dès son origine, cette pensée se définit par cette dimension pratique des concepts, car c'est par leurs conséquences pratiques que la signification des concepts se déploie pleinement. Le terme pratique chez Peirce renvoie à une conduite délibérée, c'est-à-dire une conduite contrôlée, là où s'exerce notre jugement critique. Par conséquent, « les conséquences pratiques » dont parle la maxime pragmatiste de Peirce ne désignent nullement des actions fortuites, irrationnelles ou encore les actions individuelles qui auraient en soi leur finalité : loin d'être une profession de foi matérialiste, le terme « pratique » fait référence à une action rationnelle finalisée, c'est-à-dire conforme à la signification générale d'un concept.

Mais dans son pragmatisme, James va développer ce terme, notamment en insistant sur les conséquences particulières. Pris dans cette logique, le pratique va s'opposer au spéculatif, à ce qui est abstrait, inerte : le « pratique » c'est le concret. Mais le pragmatisme de James n'est pas la seule pensée à mettre l'accent sur la dimension pratique de nos théories. Bien avant l'auteur américain, la philosophie néocritique de Renouvier soulignait fortement cet aspect, notamment en insistant sur le caractère pratique de la rationalité. Rien n'est donc étonnant si l'auteur français a influencé les idées de James. Si ce dernier a été marqué par la philosophie de Renouvier, il s'agit en réalité du néocriticisme que ce dernier a formulé dans l'ensemble de ses *Essais*. Qu'est-ce que le néocriticisme ? Telle fut la question centrale du deuxième chapitre de cette première partie. En analysant cette question, nous avons souligné en effet la nature spécifique de cette philosophie néocritique qui s'étend dans un ensemble d'ouvrages publiés par Renouvier de 1854 à 1897. En effet, le néocriticisme de l'auteur des *Essais* partage une filiation historique avec la philosophie critique de Kant : l'entreprise néocritique de Renouvier « commence (...) par une révision du kantisme (...). Les corrections que Renouvier faisait subir au kantisme le rapprochaient considérablement de Locke et de Hume et donnaient à son néocriticisme l'aspect d'un phénoménisme et catégoriste »<sup>906</sup>. Le néocriticisme est d'abord une pensée phénoméniste, dans la mesure où elle ne pose que des représentations : elle n'admet dans l'espace légitime du savoir que les phénomènes. C'est d'ailleurs dans cette logique qu'elle rejette comme « les empiristes anglais (...) la réalité-en-soi, de la substance, de la matière, de la cause efficiente, de l'infini, en un mot de tout Absolu »<sup>907</sup>. Bien qu'il s'oppose à toute forme d'absolu, le néocriticisme reconnaît l'existence des lois *a priori*, des catégories sans lesquelles il nous est impossible de connaître les phénomènes. C'est dans ce sens que la pensée néocritique de Renouvier est un phénoménisme *a priori* ou catégoriste, car :

« Nous ne pouvons penser aucun objet qu'au moyen des catégories ; nous ne pouvons connaître aucun sujet que nous ayons pensé, si ce n'est au moyen d'intuitions correspondantes ; or, nos intuitions sont sensibles, et notre connaissance, tant que l'objet est donné, est empirique ; mais la connaissance empirique, c'est l'expérience ; donc il n'y a d'autre connaissance *a priori* possible pour nous que celle d'objets d'expérience possible »<sup>908</sup>

L'étude des conditions *a priori* de la connaissance en générale fut d'ailleurs l'objet du premier ouvrage des *Essais*. Après avoir traité de la question de la connaissance, Renouvier va formuler sa *Psychologie rationnelle*. Avec celle-ci, il franchit une nouvelle étape dans l'élaboration de sa pensée. « Dans le *Deuxième Essai* qui marque cette évolution, Renouvier apparaît sous un aspect nouveau : après le géomètre, nous rencontrons

<sup>906</sup> Edgar Jansens, *Le néocriticisme de Charles Renouvier. Théorie de la connaissance et de la certitude*, p.297

<sup>907</sup> Edgar Jansens, *Le néocriticisme de Charles Renouvier*, p 297-298

<sup>908</sup> Charles Renouvier, *Critique de la doctrine de Kant*, p.282

le croyant »<sup>909</sup>. En effet, « Emmanuel Kant est toujours au point de départ de ce nouveau développement du néocriticisme, mais alors que Renouvier le corrigeait précédemment par Hume, cette fois il tente de l'améliorer grâce »<sup>910</sup> aux réflexions du libre arbitre, qu'il découvre dans les analyses de son ami, Jules Lequier. Sous l'impulsion des réflexions de ce dernier, Renouvier va se lancer dans « des analyses psychologiques et il y découvre le critère de la croyance (...), et fait même envisager sa critique du déterminisme comme une application de sa loi du fini et sa théorie de la croyance rationnelle comme un corollaire de son phénoménisme »<sup>911</sup>. Ainsi l'auteur des *Essais* parvient à résoudre le problème de la certitude : si toute connaissance se déploie dans l'espace légitime des phénomènes, il reste que toute certitude du sujet connaissant est fondée sur une affirmation volontairement libre :

« Lorsque l'on parle de connaissance certaine, on a toujours en vue une connaissance dépassant le phénomène immédiat et actuel. Or, qu'est donc la connaissance médiante ? Une croyance, une opération combinée de l'intelligence, du cœur et de la volonté. L'entendement, seul, livré à ses propres forces, est incapable de franchir le difficile passage de l'immédiat au médiat. Il y parvient uniquement avec l'aide des autres puissances représentatives »<sup>912</sup>.

La certitude chez Renouvier et la connaissance de manière générale sont fondées sur une croyance rationnelle dans laquelle l'homme pose indissociablement ses (trois) facultés représentatives :

« D'une part l'intelligence en voulant parvenir au phénomène immédiat, serait obligée de douter aussi longtemps qu'on la laisserait livrée à ses propres forces. Le cœur et la volonté, d'autre part, la seconderaient, suppléeraient à son insuffisance et l'amèneraient à prendre une décision »<sup>913</sup>. Celle-ci procède d'une affirmation libre : la liberté est en dernière instance le fondement de tous nos jugements, de toutes nos certitudes. Ainsi le néocriticisme est une philosophie de la liberté. Après avoir défini le néocriticisme comme une pensée de la liberté, nous nous sommes interrogés, au dernier chapitre de cette première partie, sur l'impact de cette philosophie néocritique de Renouvier sur les idées de James. Pour y parvenir, nous nous sommes centrés sur la période de 1868 à 1892. Résumons à cet effet les moments forts de notre analyse, en soulignant quelques dates qui ont marqué l'étude de notre dernier chapitre :

La première date majeure de celle-ci a été la correspondance de James du 5 octobre 1868 adressée à son frère Henry James. C'est dans cette lettre que l'auteur américain cite

---

909 Edgar Jansens, *Le néocriticisme de Charles Renouvier. Théorie de la connaissance et de la certitude*, p.298

910 Edgar Jansens, p.298

911 Edgar Jansens, p.298

912 Edgar Jansens, p.260

913 Edgar Jansens, p.280

pour la première fois le nom d'« un certain Charles Renouvier, dont je n'ai jamais, dit-il, entendu parler, mais qui n'a pas son pareil pour la vigueur du style et la concision, traitant à fond une demi-douzaine de questions en une seule phrase et bien loin de la fade prolixité de la plupart des Français »<sup>914</sup> .

Outre le fait qu'elle marque le début de la correspondance de James et Renouvier, la date de 1868 est également celle où l'auteur du pragmatisme connaît des problèmes de santé qui vont l'amener en Allemagne (Teplitz) « au mois de Janvier 1868, où il est venu se soigner de nouveau, dans l'espoir de retrouver des forces »<sup>915</sup>. Mais son séjour en Allemagne n'apporte aucun espoir d'un rétablissement de sa santé. « Rentré à Berlin, il se décide à essayer d'une station thermale française, et il arrive à Divonne, dans le Jura, au mois de septembre »<sup>916</sup>. Là encore « la cure de Divonne fut aussi peu efficace que celle de Teplitz, et William James prend le parti de rentrer immédiatement en Amérique. Il passe une quinzaine de jours à Paris et s'embarque le 7 novembre 1868 »<sup>917</sup>, car « aucune des espérances avec lesquelles il était arrivé en Europe dix-huit mois auparavant ne s'était réalisée. Il va avoir vingt-sept ans bientôt, et il est résolu à chercher dans son pays même le rétablissement de sa santé, et une carrière »<sup>918</sup> .

En 1870 James découvre, sous fond d'une crise mentale et philosophique, la théorie néocritique de la liberté de Renouvier : sa lecture de la *Psychologie rationnelle* de ce dernier lui fournit une doctrine de la liberté qui lui permet de recouvrer non seulement sa confiance, mais également la force nécessaire pour s'affirmer et surmonter sa crise.

Dès octobre 1872, James se sent mieux et donne cette même année des conférences à l'université de Harvard. Par ailleurs, le 2 novembre de cette année, il avoue à Renouvier son adhésion à la théorie néocritique de la liberté. En novembre 1877, il donnera une communication qui s'intitulera « Quelques considérations sur la méthode subjective ». Cette conférence de James sera marquée par l'influence des idées de Renouvier, notamment la légitimation de la liberté et de la croyance. Cette conférence de l'auteur américain sera par la suite publiée sous forme d'article, dans la *Critique philosophique* en 1878. Cette date marque le début de la publication des premiers textes de James par Renouvier.

Au moins cinq articles seront publiés par ce dernier entre 1878 -1884. Outre les « Quelques considérations sur la méthode subjective », nous aurons « Le sentiment de l'effort », l'« Action réflexe et théisme », « Le sentiment de rationalité », et « Le dilemme du détermi-

---

914 Floris Delattre et Maurice Le breton, *William James. Extrait de sa correspondance*, p.53

915 Floris Delattre et Maurice Le breton, p.52

916 Floris Delattre et Maurice Le breton, p.52

917 Floris Delattre et Maurice Le breton, p.52

918 Floris Delattre et Maurice Le breton, p.52

nisme ». Ces premiers articles de James portent l’empreinte des idées de Renouvier : l’auteur du pragmatisme construit ses premières ébauches de pensée à partir des idées du néocriticisme français. Ainsi le nom de Renouvier compte réellement parmi les véritables initiateurs philosophiques de James, ceux qui au sortir de sa crise mentale lui servent de médecins autant que de guides. C’est d’ailleurs l’une des raisons qui conduit ce dernier à rédiger, dans son *Esquisse* de 1886, un compte rendu des premiers textes de James.

En analysant cette réception renouviérienne des premiers textes (1878-1884) de James, nous avons mis en évidence les moments forts de celle-ci. L’une des séquences les plus importantes du compte rendu renouviérien des idées de son interlocuteur américain a été de souligner d’une part, la dimension essentiellement pratique de la conception jamesienne de la rationalité, et d’autre part de montrer la nature triadique de celle-ci : nos conceptions philosophiques du monde répondent aux besoins pratiques de la conscience, c’est-à-dire qu’elles satisfont d’abord notre attente, ensuite nos puissances actives et enfin elles mettent en œuvre notre faculté de foi ou de croyance. Ainsi la construction d’un système philosophique ne fait pas appel qu’à des raisonnements purement logiques : les convictions intimes du penseur y participent également. La croyance a donc légitimement sa place dans l’espace de la construction de nos théories philosophiques. À ce titre, il faut se détourner de toute conception qui confine la rationalité dans des canons exclusivement logiques, car le raisonnement logique à lui seul ne peut satisfaire les finalités pratiques de la conscience. La rationalité chez James a donc une dimension téléologique et pragmatique car la construction d’un système de pensée philosophique ne se fait pas par pur plaisir d’une activité théorique : elle obéit à un intérêt, à une finalité pratique qui ne se trouve pas dans le raisonnement logique, mais bien dans les réactions ou des conséquences concrètes qu’elle permet. Ainsi les premiers articles de James contiennent déjà cette dimension pragmatique qu’il développera dans l’ensemble de son œuvre philosophique. Par ailleurs, l’ensemble des textes de James que Renouvier analyse porte l’empreinte des idées néocritiques. Si la rationalité jamesienne se définit essentiellement en des termes pratiques, il reste que celle-ci acquiert toute sa signification dans une philosophie de la liberté qui a pour origine les *Essais* de Renouvier. Rien donc d’étonnant si Renouvier adhère globalement aux analyses de James et les intègre dans son *Esquisse*, car les réflexions philosophiques des premiers articles de l’auteur du pragmatisme sont fondées sur le postulat de la liberté qui prend ses racines chez Renouvier. Le compte rendu de ce dernier au sujet des idées philosophiques de James peut, d’une certaine manière, se comprendre comme la défense des thèses renouviériennes qui ont affecté la pensée pragmatiste du philosophe américain, notamment la thèse de la liberté. C’est d’ailleurs en défendant cette thèse de la liberté

que James formule une critique à l'endroit du déterminisme. Cette critique est publiée dans son texte de 1884, sous le titre du « Dilemme du déterminisme ». James se démarque de la conception déterministe au nom d'une défense de l'indéterminisme, de la thèse renouviérienne des futurs ambigus.

Outre ses premiers textes (1878-1884), l'influence de Renouvier sur James va également se retrouver dans son œuvre psychologique : son texte majeur des *Principes de psychologie* (1890) en est l'illustration, tout autant que son *Précis de Psychologie* (1892).

« James ne s'est pas contenté de défendre l'indéterminisme pour des raisons morales extérieures à la psychologie scientifique : il a inscrit cette défense à l'intérieur même de sa psychologie, en s'efforçant de convertir cette question métaphysique en question empirique. C'est en resserrant cette question métaphysique sur certains faits psychologiques très précis qu'il a tenté de lui trouver une réponse, avant même de formuler son pluralisme philosophique. Cette attitude empiriste l'a amené à combattre par les faits la conception déterministe de l'esprit qui a avait trouvé dans l'empirisme associationniste son expression la plus scientifique au XIXe siècle. James entendit donc réformer l'empirisme psychologique non pas seulement au nom de la critique de l'atomisme, mais également au nom de la critique du déterminisme »<sup>919</sup>.

Nous l'avons montré dans notre dernier chapitre : c'est au nom du postulat de l'indéterminisme que James se met à critiquer le déterminisme, qui s'exprime dans l'empirisme psychologique sous la forme de la doctrine dite de l'associationnisme. Vu sous cet angle, sa psychologie est donc une défense de l'indéterminisme, de la thèse de la liberté. C'est d'ailleurs en allant dans cette logique que dans son *Personnalisme*, Renouvier va s'intéresser aux *Principes de la psychologie*. Dans son compte rendu, il a mis en évidence l'originalité de l'ouvrage de James. En effet, l'un des moments forts du compte rendu de Renouvier a été de souligner l'intérêt de la thèse de la liberté dans l'œuvre psychologique de James, particulièrement dans son ouvrage des *Principes de la psychologie*. Selon Renouvier, cet ouvrage de James acquiert tout son sens et sa valeur dans ses analyses de la volonté et la croyance qui nous ramènent, en dernière instance, au problème de la liberté. Celle-ci constitue un axe majeur de la psychologie de James. Par ailleurs, l'œuvre psychologique de ce dernier entretient un lien avec son œuvre philosophique, car la défense de la thèse de l'indéterminisme, telle que formulée par les analyses de la psychologie de James, aboutira au pragmatisme comme pensée philosophique. À ce titre, l'influence de Renouvier sur l'auteur américain s'étend donc au-delà de la période de publication des premiers textes (1878-1884) et des ouvrages de psychologie (1890-1892) de ce dernier : son œuvre proprement philosophique inaugurée dès 1897 portera également les idées et les réflexions issues des *Essais* de Renouvier. À cet effet, nous nous interrogerons, dans une seconde partie, sur l'impact des idées renouviériennes dans l'œuvre philosophique de James. Nous montrerons dans une analyse diachronique, comment les ouvrages majeurs de

---

919 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, pp.64-65

James sont marqués par les positions néocritiques de Renouvier.



**DEUXIÈME PARTIE :**  
**CHARLES RENOUVIER ET**  
**L'ŒUVRE PHILOSOPHIQUE DE**  
**WILLIAM JAMES : 1897-1912**

## Chapitre I : l'impact de Renouvier dans les textes de maturité de James

Si l'analyse de notre première partie s'est focalisée sur la période de 1869 à 1892, celle de notre seconde partie sera axée sur la période de l'œuvre philosophique proprement dite de James, c'est-à-dire celle qui débute en 1897 avec sa *Volonté de croire* et qui s'étend jusqu'en 1912 avec ses essais posthumes.

« William James fit accomplir un nouveau progrès au pragmatisme par sa théorie de la volonté de croire (...) comme il l'appelait lui-même par la suite, du droit de croire. La découverte des conséquences fondamentales de telle ou telle croyance ne put manquer d'avoir une certaine influence sur la croyance elle-même. Si un homme aime beaucoup la nouveauté, le risque, l'opportunisme et une variété esthétique réelle, il rejettera certainement toute croyance au monisme, lorsqu'il connaîtra clairement la valeur de ce système. Mais s'il est attiré davantage par l'harmonie esthétique, les proportions classiques, la stabilité poussée jusqu'à la sécurité absolue et la cohérence logique, il est tout naturel qu'il ait foi au monisme. Or William James considérait ces mobiles de sympathie instinctive comme jouant un plus grand rôle dans notre choix, d'un système philosophique que ne feraient des raisonnements en forme ; et il considérait que nous rendrions service à la cause de la sincérité philosophique si nous reconnaissons ouvertement les mobiles qui nous inspirent. Il soutenait aussi cette thèse que la plupart, des problèmes de la philosophie, et surtout ceux qui touchent au domaine religieux ; sont d'une nature telle qu'ils ne peuvent donner lieu à une évidence décisive en faveur d'une alternative plutôt que d'une autre. En conséquence, il revendique le droit pour l'homme de choisir ses croyances, non point en présence de preuves ou de faits concluants, mais bien en l'absence de toute évidence de ce genre, et surtout lorsqu'il est tenu de choisir dans un sens ou dans l'autre, ou quand, en s'abstenant de se prononcer, son refus de choisir équivaut lui-même un choix. (...) Nous sommes toujours obligés d'agir dans n'importe quel cas notre action et, par là même, ses conséquences actuelles changent suivant les croyances que nous avons choisies. De plus, il peut se faire que, pour découvrir les preuves qui seront ultérieurement la justification intellectuelle de certaines croyances la croyance à la liberté, par exemple, ou la croyance en Dieu, il soit nécessaire de commencer par agir dans l'esprit de cette croyance »<sup>920</sup>.

D'une certaine manière, le pragmatisme de James se retrouve déjà annoncé dans les textes antérieurs qu'il va insérer dans sa *Volonté de croire*. En effet, les articles qu'il va incorporer dans cet ouvrage vont être influencés par le néocriticisme de Renouvier, qui va d'ailleurs en faire la promotion, notamment dans sa *Critique philosophique*. Ayant une dimension pragmatique, la « théorie de la volonté de croire » fait ressortir, entre autres, la légitimité de la croyance. « Dans certaines conceptions philosophiques, l'acceptation et l'affirmation de certaines croyances peuvent se justifier au moyen de la nature de leurs conséquences, ou des différences dont ces croyances provoquent l'existence »<sup>921</sup>. Par ailleurs, « dans ses conférences sur le *Pragmatisme* et dans son volume d'études qui porte pour titre *The Meaning of Truth*, paru en 1909, James étendit l'usage de la méthode pragmatique au problème de la nature de la vérité »<sup>922</sup>. Il y a ainsi chez lui une extension de la méthode du pragmatisme. Car, chez cet l'auteur, elle

---

920 John Dewey, « Le développement du pragmatisme » in *Revue de métaphysique et de morale*, p.418

921 John Dewey, p.419

922 John Dewey, p.419

n'est pas seulement, comme c'est le cas chez Peirce, une méthode logique pour « rendre nos idées claires » : elle est également « une méthode pour déterminer la signification de la vérité. Puisque la vérité est un terme, et qu'elle a par conséquent une signification, cette extension est une application légitime de la méthode pragmatique »<sup>923</sup>. Chez James, la notion de vérité se distingue des conceptions traditionnelles ou métaphysiques. Dans la pensée jamesienne ainsi que dans toute la tradition pragmatiste, la vérité, aussi bien que la connaissance, est inséparable des intérêts du sujet pensant : « dans tous les problèmes, il y a des motifs humains en jeu (...) ; au fond de toutes les solutions adoptées, il y a, se dissimulant, des sentiments tout humains qu'elles satisfont ; et, dans toutes nos formules, l'homme a mis son tour de main »<sup>924</sup>. L'œuvre pragmatique de James est résolument empirique, comme d'ailleurs l'est le néocriticisme de Renouvier qui va l'inspirer. Outre les textes du pragmatisme, le phénoménisme (ou l'empirisme) de l'auteur français va également irriguer les essais d'empirisme radical de James. Ainsi entendu, nous montrerons, dans ce chapitre, comment les textes de maturité de ce dernier (*La volonté de croire*, le *Pragmatisme* et les *Essais d'empirisme radical*) vont être influencés par le néocriticisme de Renouvier.

#### A -L'influence de Renouvier dans *La volonté de croire* de James

Si *La volonté de croire* constitue le premier ouvrage philosophique de maturité de James, ce que l'on sait moins c'est que ce texte porte l'empreinte des idées des *Essais* de Renouvier. L'influence de ce dernier sur « la volonté de croire » se fait ressentir dès 1896, lorsque James publie pour la première fois son texte sous la forme d'un article qui, « joint à quelques autres, devient un volume l'année suivante »<sup>925</sup>. En annonçant sa *Volonté de croire* « à Charles Renouvier dans une lettre du 4 août, William James lui dit que cet article a dû lui montrer jusqu'à quel point il est encore resté son disciple »<sup>926</sup>. James reconnaît ce qu'il doit aux *Essais* de Renouvier :

« Il est certain que *La volonté de croire* à laquelle William James joignit quelques-unes des études antérieurement parues dans la *Critique philosophique*, reprend en maintes endroits la pensée de Renouvier : comme lui, James n'entend pas distinguer entre une connaissance purement intellectuelle et une connaissance morale en laquelle seuls auraient droit d'accès la volonté et le sentiment »<sup>927</sup>.

En s'inscrivant dans la même lignée que son interlocuteur français, James va affirmer l'intimité

<sup>923</sup> John Dewey, « Le développement du pragmatisme » in *Revue de métaphysique et de morale*, p.415

<sup>924</sup> William James, *Le pragmatisme*, p.170

<sup>925</sup> Gilbert Maire, *William James et le pragmatisme religieux*, p.65

<sup>926</sup> Gilbert Maire, p.65

<sup>927</sup> Gilbert Maire, p.65

de ces deux ordres, en mettant en évidence, comme l'a fait la *Psychologie rationnelle* de Renouvier, l'importance de la croyance, de l'action de la volonté dans le domaine philosophique et celui du savoir. « Tout homme pensait-il, possède en face de l'univers et de la vie une certaine attitude ou disposition fondamentale, émotive et volitionnelle à la fois, une manière à lui de sentir et de réagir, qui est sa philosophie »<sup>928</sup>. Les constructions logiques et rationnelles seraient bien insuffisantes à constituer une connaissance philosophique si cette « faiblesse n'était pas compensée par la décision intérieure, le parti pris, la volonté de croire, laquelle transforme en conviction personnelle et en vivante certitude ce qui, du point de vue strictement logique, n'est en effet qu'hypothèse »<sup>929</sup>. Le point central de son ouvrage a été d'avoir mis en évidence la croyance, « d'avoir reconnu cet élément de toute philosophie et proclamé sa légitimité, contre ceux qui le contestent ou voudraient le proscrire »<sup>930</sup>. Cette position philosophique se retrouve déjà dans le premier article de James que Renouvier fit paraître, en 1878, sous les colonnes de la *Critique philosophique* et qui s'intitulait « Quelques considérations sur la méthode subjective ».

Dans cet article, James sous l'influence de Renouvier « y établit la parfaite légitimité logique de la croyance, capable de contribuer à engendrer son objet et de changer la face des choses (...) Le même contenu fondamental, le même but essentiel »<sup>931</sup> se poursuit dans *La volonté de croire*, « à savoir l'affirmation du droit de croire et (...) l'influence efficace de la foi personnelle sur les destinées de l'univers »<sup>932</sup>. Par cette défense de la croyance volontaire, James s'oppose aux intellectualistes, c'est-à-dire ceux qui affirme une primauté particulière de l'intelligence, de l'intellect, du raisonnement purement logique sur l'effectivité et sur la volonté.

« Pour les penseurs intellectualistes, il n'y a pas pire scandale ou plus sottise niaiserie que d'accorder à la croyance et la volonté – forcément au service du sentiment, de la passion, du désir, de l'intérêt personnel, bref des éléments les plus subjectifs de notre nature – une part quelconque dans l'élaboration de la philosophie, puisque celle-ci a pour but la connaissance purement objective et impersonnelle de la vérité ! Rationalistes ou positivistes, tous sont d'accord pour condamner la foi, le libre assentiment à quelque chose que nous souhaitons sans que cela soit démontré, l'élan de tout notre être vers une réalité encore incertaine qui répondrait aux besoins profonds de notre nature. Même si cet élan et cet assentiment devaient se trouver justifiés ultérieurement, on ne les en déclare pas moins illégitimes, condamnables en soi, et indignes de tout homme éclairé »<sup>933</sup>.

---

928 Théodore Flournoy, *La philosophie de William James*, pp.151-152

929 Théodore Flournoy, pp.151-152

930 Théodore Flournoy, pp.151-152

931 Théodore Flournoy, p.187-188

932 Théodore Flournoy, p.188

933 Théodore Flournoy, p.153

Cette position intellectuelle est partagée par bon nombre de penseurs, à l'image du mathématicien et philosophe anglais William Kingdon Clifford<sup>934</sup> (1845-1879), notamment dans son ouvrage intitulé, *L'éthique de la croyance* (1877). En effet, pour cet auteur, il y a une exigence propre à la croyance, une norme qui guide l'enquête scientifique : celle de ne tenir pour vrai que des croyances pour lesquelles nous disposons des preuves qui sont justifiées par des données qui sont en notre possession. Toute croyance qui se légitimerait par d'autres termes ne serait pas légitime : elle serait un mal acquis, parce qu'elle rentre en violation contre notre norme, notre éthique scientifique qui nous interdit de nous prononcer, en l'absence des données concluantes. « Si une croyance, affirmait Clifford, a été acceptée sans preuves concluantes, purement intellectuelles, la satisfaction que nous y trouvons est(...) un plaisir coupable, une infidélité à notre devoir envers l'humanité, lequel nous ordonne d'éviter tout ce qui peut donner l'exemple pernicieux de la superstition »<sup>935</sup>. Il récuse ainsi toute adoption d'une croyance par une procédure autre que celle de la preuve rationnelle, l'évidence objective. Pour ce dernier, comme l'affirme James :

« C'est profaner la foi que de l'accorder sans preuve et sans discussion à des affirmations pour le soulagement et le plaisir personnel du croyant (...); si une croyance était accueillie en dépit d'une évidence insuffisante- et alors même qu'elle se trouverait être vraie- il y aurait là un plaisir volé...un plaisir coupable parce qu'il serait volé au mépris de notre devoir envers l'humanité. Ce devoir consiste à nous garder de telles croyances comme d'une maladie contagieuse qui peut rapidement envahir notre corps et se propager à travers toute la ville... C'est un tort pour tous, partout et toujours que de croire quoi que ce soit sur une évidence insuffisante »<sup>936</sup>.

La croyance légitime repose ici sur une évidence totalement rationnelle et fondée sur des preuves. Quelles que soient la dignité et la légitimité de nos aspirations ou préférences, celles-ci ne doivent donc en rien influencer nos croyances. Les intellectualistes proposent « une interdiction absolue de laisser nos préférences ou nos aspirations, même les plus nobles, influencer sur nos croyances : la science seule doit déterminer celles-ci »<sup>937</sup>. Mais James récuse cette conception, car « les intellectualistes prétendent réserver aux seules raisons intellectuelles, à l'exclusion des raisons du cœur de Pascal, le droit de participer à la conception que nous nous faisons de l'univers »<sup>938</sup>. En effet, pour réfuter cette thèse, James va emprunter « aux intellectualistes leurs propres armes, c'est-à-dire en les mettant

934 William James, *La volonté de croire*, p.27

935 Théodore Flournoy, *La philosophie de William James*, p.153

936 William James, *La volonté de croire*, pp.27-28

937 Théodore Flournoy, *La philosophie de William James*, p.154

938 Théodore Flournoy, p.154

en contradiction logique avec eux-mêmes »<sup>939</sup>. Si pour les intellectualistes il ne faut croire qu'à ce qui est démontré, il reste que ce principe, pour être conforme à ce qu'il énonce, doit être également lui-même démontré. Or les intellectualistes n'ont jamais donné la démonstration du principe qu'ils affirment. Leur thèse révèle donc d'un « préférence personnelle »<sup>940</sup>, d'un « sentiment purement subjectif »<sup>941</sup>. Par ailleurs, l'adoption de la croyance n'est jamais réductible à la preuve scientifique. « Comment jugerions-nous des questions de valeur, c'est-à-dire de ce qui devrait être, si nous voulions nous en tenir aux verdicts de la science, qui ne nous renseignent que sur ce qui est ? »<sup>942</sup> Le domaine de la croyance fait appel à des questions telles que celles de la morale, qui ne peuvent être tranchées par la preuve sensible :

« Les questions morales se présentent immédiatement comme des problèmes dont la solution ne saurait dépendre de la preuve sensible. Un problème moral consiste à ne décider non point de ce qui existe dans le monde sensible, mais de ce qui est bien, ou des choses qui seraient bien, si elles existaient. La science peut nous dire ce qui existe : mais pour comparer la valeur aussi bien de ce qui existe que de ce qui n'existe pas, nous devons consulter non point la science mais ce que Pascal appelle notre cœur. La science elle-même consulte son cœur lorsqu'elle considère comme biens suprêmes la certitude définitive et l'élimination des fausses croyances. Demandez-lui de prouver son affirmation et elle ne pourra que la répéter comme un oracle, ou montrer que cette certitude et cette élimination apportent à l'homme toutes sortes d'autres biens, que le cœur humain proclame déjà »<sup>943</sup>.

Pour James, la science ne peut déterminer l'adoption d'une croyance : « la question de savoir si l'on embrassera ou non des croyances morales est tranchée par la volonté »<sup>944</sup>. La croyance et la volonté sont ici liées. Comme la *Psychologie rationnelle* de Renouvier, James va faire ressortir l'importance de ces deux notions, notamment en essayant de « déterminer les conditions précises dans lesquelles un homme scrupuleux a le droit de donner son assentiment à des croyances pour lesquelles les preuves sont imparfait. Pour restreindre les cas où l'exercice de la volonté de croire est légitime »<sup>945</sup>, James, dès le premier chapitre de sa *Volonté de croire*, « commence par présenter une classification des hypothèses qui peuvent être proposées à notre croyance »<sup>946</sup>. Dans cette classification l'auteur américain opère d'abord une distinction entre ce qu'il appelle, une hypothèse « vivante » et une hypothèse « morte » :

---

939 Théodore Flournoy, *La philosophie de William James*, p.154

940 Théodore Flournoy, p.154

941 Théodore Flournoy, p.154

942 Théodore Flournoy, p.155

943 William James, *La volonté de croire*, p.42-43

944 William James, p.43

945 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.356

946 Stéphane Madelrieux, p.356

« Nous appellerons *hypothèse* tout ce qui est proposé à notre croyance et nous distinguerons parmi les hypothèses celles qui sont en quelque sorte *vivantes* de celles qui sont *mortes*. Une hypothèse vivante est celle qui se pose comme une véritable possibilité devant l'entendement auquel elle est soumise : si je vous demande de croire au Mahdi, une telle idée ne possède aucune affinité avec votre nature elle ne s'éclaire point de la lumière des choses croyables ; en tant qu'hypothèse, elle est absolument morte. Pour un Arabe cependant, alors qu'il ne serait pas sectateur du Mahdi, l'hypothèse fait partie des possibilités de sa pensée, elle est vivante. Ceci prouve que la vitalité ou le défaut de vie d'une hypothèse n'expriment point des propriétés intrinsèques, mais un rapport entre l'hypothèse et chaque penseur individuel, elles se mesurent à la volonté d'agir qu'elles provoquent »<sup>947</sup> .

Selon James, une hypothèse morte est ici une idée qui ne provoque aucune conséquence pratique : c'est une idée dont la vérité ou la fausseté n'entraîne aucun gain ou aucune perte pour nous. Car, entant qu'hypothèse, elle ne fait pas partie des possibilités qui pourraient se soumettre à notre pensée, à notre entendement. Bien au contraire, l'hypothèse vivante est celle qui entretient un lien avec nous :

« C'est celle en qui nous apercevons immédiatement un enjeu vital à préserver ou à défendre. Examinons bien la plupart de nos idées, celles que nous reconnaissons véritablement nôtres : l'existence de Dieu si nous sommes religieux, l'intégrité de territoire si nous sommes patriotes, le triomphe de la science si nous sommes savants, nous entourerons toujours les formules qui les expriment d'une certaine frange émotive à quoi nous tenons en réalité beaucoup plus qu'à l'idée elle-même »<sup>948</sup>.

Une hypothèse vivante est une idée qui éveille nos intérêts et nous incite à l'action : c'est une idée qui partage une affinité avec nous, puisqu'elle fait partie des possibilités à partir desquelles nous pouvons nous déterminer ou agir. Ainsi « dire d'une hypothèse qu'elle possède le maximum de vie, c'est dire qu'elle dispose à agir irrévocablement. Pratiquement, cela s'appelle une croyance ; mais il y a déjà quelque tendance à croire partout où il y a quelque tendance à agir »<sup>949</sup> .

On retrouve ici l'esquisse de la conception du pragmatisme. « Une véritable croyance ou opinion est quelque chose sur la base de quoi un homme est prêt à agir : c'est par conséquent, en un sens général, une habitude »<sup>950</sup> . Celle-ci se distingue d'une autre par les divers modes d'action qu'elle engendre, et l'ensemble de ses conséquences pratiques constitue l'entière signification de l'idée. En soi, celle-ci n'a pas de valeur intrinsèque, puisque selon le pragmatisme, la valeur et la signification d'une idée se mesurent aux conséquences pratiques qu'elle produit, à la capacité qu'elle a de façonner notre conduite, en déterminant dans un contexte donné, le type de comportement à adopter. Par ailleurs, si la croyance constitue une possibilité, une idée à partir de laquelle on pourrait se déterminer, il reste que les options qui se présentent à l'individu « peuvent être de plusieurs sortes »<sup>951</sup> :

---

947 William James, *La volonté de croire*, p.22

948 Gilbert Maire, *William James et le pragmatisme religieux*, p.66

949 William James, *La volonté de croire*, p.22

950 Claudine Tiercelin, *Charles Sanders Peirce et le pragmatisme*, p.54

951 William James, *La volonté de croire*, p.22

D'abord, elles peuvent être « vivantes » ou « mortes ». En effet, « une option est vivante lorsque les deux hypothèses proposées sont vivantes »<sup>952</sup>. Et elle est « morte » lorsque chacune des deux hypothèses ne font pas partie de nos croyances. Un exemple pourrait l'illustrer :

« Si je vous dis : « soyez théosophe ou mahométan », je vous propose vraisemblablement une option morte, puisqu'aucun des deux termes ne semble pouvoir être vivant pour vous. Mais si je vous dis « soyez agnostique ou chrétien », il en est tout différemment. Avec l'éducation que vous avez reçue, chacune des deux hypothèses fait appel, dans une certaine mesure, à votre croyance »<sup>953</sup>.

Ensuite, les options peuvent être « obligées ou évitables »<sup>954</sup>. Une option est obligée lorsque qu'elle ne laisse aucune autre alternative, en dehors de celle proposée entre les deux hypothèses. Autrement dit, « il n'existe pas de tierce solution à l'alternative proposée entre les deux croyances : il faut choisir, et ne pas choisir, c'est encore choisir »<sup>955</sup>. Par ailleurs, une option est évitable, lorsqu'il y a de la place pour une alternative, en dehors de celles que nous fournissent les deux hypothèses : c'est une option facultative. James l'illustre par l'exemple suivant :

« Si je vous dis « je vous laisse le choix de sortir avec ou sans votre parapluie », je ne vous offre pas une option parfaite, puisque vous restez libre et que vous pouvez éviter d'exercer votre choix en ne sortant pas du tout. Même conclusion si je vous demande de m'aimer ou de me haïr, de considérer ma théorie comme vraie ou comme fausse, car vous pouvez fort bien demeurer indifférent à mon encontre, et refuser de porter un jugement sur mes théories. Mais si je vous dis « acceptez cette vérité ou écartez-la, je vous mets en présence d'une option forcée, puisqu'il n'y a point place en dehors de cette alternative. Tout dilemme qui repose sur une disjonction logique complète, qui ne comporte aucune possibilité de se soustraire à un choix, est une option obligée »<sup>956</sup>.

Enfin, les options peuvent être « importantes ou insignifiantes »<sup>957</sup>. En effet l'option est importante lorsqu'elle est capitale : c'est une possibilité non fréquente et qui demande « une réponse immédiate, sinon la chance qu'ils se posent à nouveau pourra ne jamais se reproduire : il faut se décider tout de suite »<sup>958</sup>. On pourrait l'illustrer par exemple qui suit :

« Si je vous proposais, dit James, de prendre part à mon expédition au Pôle, votre option serait importante, car l'occasion qui se présenterait à vous serait peut-être sans lendemain, et votre choix aurait pour effet, ou bien de vous exclure complètement de cette sorte d'immortalité que confère le Pôle, ou, au contraire, de remettre entre vos mains une chance d'y atteindre. Celui qui refuse de saisir une occasion unique perd sa récompense aussi sûrement que s'il avait échoué dans sa tentative. Par contre, une option est insignifiante lorsque l'occasion qui se présente est susceptible de se renouveler, lorsque l'enjeu est sans valeur, ou lorsque la décision prise est révoquant. Dans la vie scientifique, les options

---

952 William James, *La volonté de croire*, p.23

953 William James, p.23

954 William James, p.23

955 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.356

956 William James, *La volonté de croire*, p.23

957 William James, p.22

958 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.356



insignifiantes abondent un chimiste trouve une hypothèse suffisamment vivante pour passer une année à la vérifier il croit à son hypothèse pendant toute cette période ; si ses expériences ne se montrent pas concluantes, il n'aura éprouvé d'autre préjudice que la perte de son temps »<sup>959</sup>.

La classification de James a mis en évidence plusieurs options. Il a montré la chose suivante : lorsque le choix qui peut s'exercer entre deux hypothèses, deux croyances « est mort, facultatif ou bien trivial, nous pouvons sans scrupule ne pas prendre de décision en faveur de l'une ou de l'autre option. En revanche si le dilemme est vivant, forcé et capital, il est dit « véritable », et nous ne pouvons pas ne pas choisir »<sup>960</sup>. Un dilemme véritable est celui dans lequel l'individu, quoi qu'il arrive, doit se décider, en faveur de l'une des deux hypothèses proposées. Pour opérer ce choix, on peut s'appuyer soit sur des raisons d'ordres « intellectuelles », « soit sur des fondements passionnels. James appelle « passionnelles » les décisions prises pour des raisons pratiques (émotionnelles, de conduite, morales) et « intellectuelles » les décisions prises sur la base de faits et de raisonnements »<sup>961</sup>. Lorsque nous prenons une décision ou optons pour une croyance, il faut d'abord envisager les preuves « rationnelles », c'est-à-dire :

« Considérer les raisons intellectuelles avant de se décider - c'est la loi de toutes les hypothèses scientifiques. Dans ce cas-là, nous sommes parfaitement justifiées à croire ce qui a été prouvé sur une telle base intellectuelle. Mais dans les cas où les preuves sont imparfaites, et notamment où elles le sont de droit, alors puisque la décision doit être prise, nous avons le droit selon James de nous décider pour des raisons pratiques »<sup>962</sup>.

Nous avons légitimement, dans ce cas précis, le droit de faire usage de notre volonté de croire, de faire appel à nos forces actives : émotions, désirs, volonté, passion, etc. Les preuves rationnelles, les raisonnements logiques, « quelle que soit leur puissance idéale, ne constituent pas les seules forces qui, en fait, engendrent nos croyances »<sup>963</sup>, ou nous permettent de choisir nos convictions. En l'absence même de l'évidence de la preuve rationnelle, ou des démonstrations logiques, nous pouvons décider de croire par volonté, car il y a des opinions, des convictions qui s'enracinent sur les éléments qui constituent « notre nature passionnelle et volitive »<sup>964</sup>. Tout comme dans l'élaboration de nos connaissances, l'élément volontaire et passionnel interviennent dans le choix de nos intimes convictions. On retrouve ici une idée centrale de la *Psychologie rationnelle* de Renouvier qui influence James. L'auteur français avait déjà attiré son attention, en faisant ressortir, dans ses *Essais*

---

959 William James, *La volonté de croire*, p.24

960 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.356

961 Stéphane Madelrieux, p.356

962 Stéphane Madelrieux, p.357

963 William James, *La volonté de croire*, p.31

964 William James, p.24

*de critique générale*, le rôle majeur des forces actives de l'homme, notamment de la volonté et de la passion :

« Les puissances affectives et volitives ne sont nullement frappées d'incompétence, elles ne sont pas aveugles, elles ont leurs raisons qui leur appartiennent en propre. Il y a des motifs de croire et ces motifs ne sont pas, comme le soutient l'intellectualisme, d'ordre rationnel. Ce sont les raisons du cœur, ce sont des raisons d'ordre moral, relevant, en propre de la passion et de la volonté. Si ces deux facultés dépassent les certitudes à proprement parler intellectuelles, c'est qu'elles y sont poussées par les nécessités de la vie pratique qui nous contraignent de prendre parti dans le domaine des phénomènes médiats (...) ; par les lois mêmes de nature qui n'est pas seulement intellect pur, mais vie, passion et action »<sup>965</sup>.

C'est pour des raisons pratiques que nous sommes donc amenés à dépasser les connaissances immédiates ou les certitudes intellectuelles. L'entendement à lui seul, ne peut produire un jugement : « dès que l'on dépasse le phénomène immédiat, l'on doute ; or le doute amène la réflexion et, par suite, la mise en œuvre de toutes nos puissances représentatives »<sup>966</sup> (la passion et la volonté), qui mettent un terme à cette réflexion, notamment en nous contraignant d'opérer un choix parmi les propositions qui nous laissaient « en suspens »<sup>967</sup>. Les éléments subjectifs interviennent dans le choix de nos convictions, de nos jugements. Nous ne pourrions ni affirmer quoi que ce soit, ni adhérer à une conviction sans l'aide de nos désirs, nos passions, nos émotions et notre volonté. « Ainsi donc la partie non intellectuelle de notre nature influence évidemment nos convictions »<sup>968</sup>. Loin de se réduire à la seule activité de l'intelligence, nos convictions, nos jugements moraux, tout autant que la connaissance de manière générale constituent un phénomène complexe qui fait appel à toutes les forces actives de notre moi. Comme Renouvier qui l'inspire, James met ici en évidence cette complexité. L'analyse de celle-ci constitue le nerf argumentatif des premières réflexions de sa *Volonté de croire*.

« Et maintenant que nous avons mis en valeur cette complexité, il y a lieu de nous demander, dit James, s'il faut la considérer comme répréhensible et pathologique ou la traiter au contraire comme un élément normal de l'entendement. La thèse que je soutiens peut se résumer ainsi : notre nature passionnelle possède non seulement la faculté légitime mais encore le devoir d'exercer un choix entre les propositions qui lui sont soumises, toutes les fois qu'il s'agit d'une véritable alternative dont la solution ne dépend pas uniquement de l'entendement en pareille circonstance, celui qui prétendrait éviter de choisir et laisser la question ouverte, prendrait inconsciemment une décision passionnelle tout aussi importante qu'une affirmation ou une négation et à laquelle s'attacherait le même risque de perdre la vérité »<sup>969</sup>.

Pour James, lorsque notre choix n'est pas soumis exclusivement au pouvoir de l'entendement, nous avons légitimement le devoir de faire appel à notre nature passionnelle, c'est-à-dire à des raisons pratiques, provenant de notre volonté, de nos émotions,

---

965 Edgar Jansens, *Le néocriticisme de Charles Renouvier. Théorie de la connaissance et de la certitude*, p.282

966 Edgar Jansens, p.263

967 Edgar Jansens, p.264

968 William James, *La volonté de croire*, p.30

969 William James, p.31

de la morale, etc. De même, lorsque nous nous retrouvons dans une véritable option dont le choix se décide, en partie, par nos forces actives, l'individu qui fait, dans cette circonstance le choix de ne pas choisir, agit inconsciemment selon sa nature passionnelle, tout autant que celui qui opte pour un choix précis. Ainsi le choix se présente partout. « Même quand il n'y a pas de raison de choisir, il faut choisir »<sup>970</sup>. Et ce choix n'est pas uniquement fondé sur l'entendement, puisqu'à côté des démonstrations logiques et rationnelles il y a également des raisons du cœur, des intérêts humains, des désirs qui dépassent largement le cadre du raisonnement logique, puisqu'ils relèvent de notre nature passionnelle, de nos forces actives. Et la foi ou la croyance fait partie de ces forces actives auxquelles nous tenons le plus. Par ailleurs, elle apparaît dans certaines de nos options, « comme une cause déterminante et légitime de notre choix »<sup>971</sup>. C'est donc dire qu'il existe des domaines où nos désirs, nos convictions entrent en jeu et influencent notre conduite, notre activité :

« La science serait bien moins avancée qu'elle ne l'est si les désirs individuels de tous ceux qui cherchaient avec passion la confirmation de leurs croyances, n'étaient entrés en jeu. Regardez par exemple les découvertes de Spencer et de Weismann. Voulez-vous au contraire qu'une enquête scientifique n'aboutisse pas : confiez-la à l'homme qui ne saurait s'intéresser d'aucune manière aux résultats éventuels des recherches entreprises ; il se montrera véritablement incapable, parfaitement sot. Le chercheur le plus utile, parce que l'observateur le plus sensible, sera toujours celui dont l'ardent intérêt se verra balancé par l'inquiétude aiguë d'une déception possible »<sup>972</sup>.

La conviction du chercheur ne s'inscrit pas dans l'ordre d'une certitude absolue, elle est prise comme une hypothèse, pour laquelle le chercheur désire ardemment une confirmation, tout en maintenant un certain doute. Pratiquement, cette hypothèse s'appelle la foi. Selon Renouvier, elle « signifie la croyance en quelque chose sur quoi le doute est encore possible en théorie »<sup>973</sup>. Dans cette logique, la foi n'est nullement exclue dans l'activité du chercheur, tout autant que dans celle de la philosophie. Comme Renouvier, James insiste lui aussi sur le rôle de la croyance, à la fois dans le domaine philosophique et dans celui de la science. *L'Esquisse* de l'auteur français a en effet souligné l'intérêt majeur de la croyance et la place que James lui accorde : « la foi (...) peut aider à créer le fait »<sup>974</sup>. Il existe des cas où la foi devance l'évidence scientifique et se révèle comme un élément indispensable, qui permet légitimement de créer le fait. On pourrait illustrer nos propos en utilisant les exemples pris par James lui-même :

« Un organisme social quelconque, petit ou grand, est ce qu'il est, parce que chaque membre accomplit son devoir avec la conviction que les autres en font autant. Partout où

---

970 Gérard Deledalle, *La philosophie peut-elle être américaine ?* p.97

971 William James, *La volonté de croire*, p.39

972 William James, p.41

973 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.183

974 William James, *La volonté de croire*, p.45

un résultat cherché est obtenu par la coopération de plusieurs personnes indépendantes, l'existence positive de ce résultat est la simple conséquence de la confiance mutuelle préalable des parties intéressées. Un gouvernement, une armée, une organisation commerciale, un collège, une société athlétique n'existent qu'à cette condition, faute de laquelle non seulement on ne saurait rien accomplir, mais encore rien tenter. Un train entier de voyageurs, d'une bravoure individuelle moyenne, se laissera piller par un petit nombre de bandits, simplement parce que ces derniers peuvent compter les uns sur les autres, tandis que chaque voyageur considère la moindre résistance comme le signal d'une mort certaine qu'aucun secours ne saurait prévenir ; si chaque voyageur pouvait seulement croire que tout le wagon réagirait en même temps que lui, il résisterait individuellement, et le pillage serait impossible. Il y a donc des cas où un phénomène ne peut se produire s'il n'est précédé d'une foi antérieure en son avènement »<sup>975</sup>.

En résumé, l'analyse à laquelle nous nous sommes livrés fait ressortir la légitimité de la foi, l'importance de la croyance. Les réflexions jamesiennes à ce sujet doivent beaucoup aux analyses de Renouvier, qui a mis en avant cette importance majeure de la croyance dans la constitution du savoir. Celui-ci est défini comme une croyance rationnelle dans laquelle la volonté de l'individu exerce une fonction majeure. C'est donc sous l'impulsion de ses lectures du *Traité de Psychologie rationnelle* de Renouvier que James va légitimer, en 1897, sa *Volonté de croire*. Cet ouvrage, de l'aveu même de James, témoigne de son adhésion aux idées néocritiques de celui qu'il considère comme son maître, Renouvier. C'est par le biais de ce dernier que James s'affranchit des courants intellectualistes de son époque et reconnaît « la validité des croyances que l'on adopte par un acte de volonté »<sup>976</sup>. Pour le philosophe américain, l'argumentation purement logique et la preuve rationnelle ne peuvent à eux seules régenter le domaine de la croyance, puisqu'en dehors des « raisons » purement rationnelles, l'homme fait également appel à des « raisons » du cœur, c'est-à-dire à des sentiments, des désirs, des émotions et des passions. Selon James, les puissances actives de l'homme interviennent dans le choix ou l'adoption de ses croyances, car ces forces actives font partie des choses auxquelles l'individu tient le plus. À ce titre, les intellectualistes ont donc tort de les exclure du champ du savoir. C'est en s'opposant aux doctrines des idées en soi, de certitude absolue et d'évidence rationnelle, que James va se mettre à défendre les raisons volontaires de croire, la légitimité de l'élément de foi, aussi bien dans l'activité scientifique que dans le domaine philosophique. L'élément de foi ne constitue en rien un obstacle à la recherche scientifique et à la construction de nos théories philosophiques : toute philosophie porte la marque des convictions de son auteur. Comme l'affirme Jacques Bouveresse :

Pour « James, on peut dire que le point crucial, à ses yeux, est que (...) c'est toujours le vouloir qui, en fin de compte, a le dernier mot : même la croyance à l'existence d'une vérité, que nous sommes capables de connaître avec certitude relève de la volonté, beaucoup plus que de l'intellect »<sup>977</sup> ou des certitudes évidentes. Certes, « l'évidence et la certitude objective constituent certainement un très bel idéal, mais où pourrait-on les rencontrer sur cette

---

975 William James, *La volonté de croire*, pp.44-45

976 William James, p.21

977 Jacques Bouveresse. *Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance et la foi*, Marseille, 2007, p.95

planète qu'éclaire la lune et que visite le rêve ? »<sup>978</sup> Existe-t-il une proposition philosophique évidente qui soit unanimement vraie ? « Où trouver une solution qui soit indiscutablement vraie ? (...) On ne saurait trouver une seule proposition qu'un philosophe ait considérée comme évidente sans qu'un autre l'ait traité de fausse ou en ait du moins sincèrement discuté la légitimité »<sup>979</sup>. Par conséquent, il n'existe pas de propositions philosophiques évidentes qui soient indiscutablement vraies ou qui fassent l'unanimité auprès de tous les penseurs. Ces derniers ne sont d'ailleurs pas tous du même avis quant aux critères qui permettent de définir la vérité. La diversité des doctrines philosophiques opposées les unes aux autres en est l'illustration la plus significative. Comme l'affirme James :

« On n'a jamais pu s'accorder sur le critérium concret du vrai. Les uns le placent en dehors du moment de la perception, soit dans la révélation, soit dans le consensus *gentium*, l'instinct du cœur ou l'expérience systématisée de la race. D'autres le cherchent dans la perception même : tels sont Descartes avec ses idées claires et distinctes garanties par la véracité de Dieu, Reid avec son « sens commun » et Kant avec ses formes de jugements synthétiques *a priori*. Le fait que l'objet de la pensée se prête à une vérification sensible, le fait qu'il possède une unité organique complète, l'impossibilité de concevoir le contraire de la proposition que l'on examine, ce sont là encore des critères variés que l'on a invoqués tour à tour. Mais aucun ne renferme positivement cette évidence objective tant vantée, elle n'est jamais qu'une aspiration, un concept-limite qui marque l'idéal infiniment lointain de notre vie pensante. Prétendre que certaines vérités la possèdent dès maintenant, c'est simplement affirmer que lorsque vous les croyez vraies et qu'elles sont vraies, alors seulement leur évidence est objective. Mais pratiquement, la conviction que chacun possède de ne se rendre qu'à l'évidence objective, n'est jamais qu'une opinion subjective qui s'ajoute aux autres »<sup>980</sup>.

L'évidence objective et l'absolue certitude n'ont jamais été affirmées par une thèse identique qui fasse l'unanimité auprès de tous les philosophes : il n'y a aucune proposition philosophique qui soit absolument vraie et reconnue comme telle par tous les penseurs. La diversité des propositions contradictoires qui se revendiquent toutes de l'évidence et de la certitude objective en est illustration. Cette incapacité à reconnaître l'absolu comme tel est légitimement inévitable, car le sujet connaissant n'a aucune possibilité d'accéder aux choses en soi : le néocriticisme de Renouvier qui a marqué l'œuvre de James enseignait à ce sujet que notre connaissance est légitimement bornée au strict cadre des phénomènes. Il s'ensuit donc que nous ne pouvons traverser l'ombre des phénomènes sensibles et prétendre posséder un critère absolu qui s'imposerait de lui-même, telle une vérité infaillible. Et à supposer même qu'un tel critère existe, nous n'avons aucune possibilité de le reconnaître de façon indubitable. Cette évidence objective reste donc une aspiration, un idéal, puisque nous ne pouvons jamais l'atteindre, ni la reconnaître comme telle. Par conséquent, chaque philo-

---

977 Jacques Bouveresse. *Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance et la foi*, Marseille, 2007, p.95

978 William James, *La volonté de croire*, p.34

979 William James, p.35

980 William James, pp.35-36

sophe ne peut s'en remettre, en dernière analyse, qu'à sa propre conviction pour s'assurer d'être dans le vrai, de posséder cette évidence objective : la prétention d'être en possession de l'absolue certitude est le résultat d'une activité mentale, dans laquelle la nature passionnelle du sujet pensant exerce un rôle inhabituel, voire déviant. Puisque l'activité rationnelle est ici confinée à l'emploi de l'intelligence, des raisonnements purement logiques, à l'exclusion des puissances actives, notamment les désirs, les intérêts profonds de l'individu. Or, selon Renouvier, « la volonté, la passion (...) et des motifs moraux entrent comme coefficients dans la fonction et les opérations de l'intelligence »<sup>981</sup>. En effet, « Il n'y a que la passion et le vouloir qui puissent donner et entretenir le goût du travail, porter à la recherche et mettre l'unité de direction dans l'emploi de l'intelligence »<sup>982</sup>. Le philosophe ne construit pas sa théorie par la seule force du raisonnement logique, il est d'abord motivé par un désir profond de se forger une conviction propre, sur telle ou telle question théorique. L'élément de croyance a légitimement sa place dans le domaine philosophique. Il existe certains cas où la foi peut permettre la création du fait. « Ainsi donc, à l'égard des vérités qui dépendent de notre action personnelle, la foi qui se fonde sur le désir est certainement légitime et peut-être indispensable »<sup>983</sup>. C'est en adoptant cette position que James va prendre congé des théories de l'évidence et de la certitude objective car, non seulement celles-ci excluent l'élément dans la sphère philosophique, mais elles reposent également sur une philosophie de l'absolu, contre laquelle James s'emploie à combattre, sous l'impulsion des *Essais* de Renouvier. Comme ce dernier, le penseur américain va marquer sa pensée philosophique par une réfutation des idées en soi et une reconnaissance de l'espace de l'expérience comme le seul domaine légitime de la connaissance. À ce titre, James est donc résolument empiriste.

« Notez cependant que si, en tant qu'empiristes, nous abandonnons la doctrine de la certitude objective, nous ne prétendons point par là renoncer à la recherche ou à l'espoir de la vérité nous attachons toujours notre foi à son existence, et nous croyons toujours améliorer notre position à son égard en dirigeant systématiquement vers elle nos expériences et notre réflexion. Ce qui nous sépare surtout des scolastiques est une question d'attitude. La force de leur système réside dans le principe, l'origine... de leur pensée ; la nôtre est dans le résultat, la fin »<sup>984</sup>.

James énonce déjà ici une spécificité de ce qui sera son pragmatisme. En se distinguant d'autres pensées telles que celles des scolastiques et des philosophies métaphysiques, la pensée de l'auteur américain est tournée, non vers les principes premiers, les origines ultimes,

---

981 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, p.102

982 Charles Renouvier, p.276

983 William James, *La volonté de croire*, p.45

984 William James, p.37

mais bien vers les expériences futures, les finalités ou les conséquences pratiques qu'une idée, une hypothèse ou une croyance peut engendrer. James fait ici ressortir la dimension pragmatique de la notion de la croyance. Celle-ci est une hypothèse qui peut déterminer l'agir d'un individu et produire ainsi des incidences pratiques. Si James défend la légitimité de la croyance, en soulignant la dimension pragmatique de cette dernière, il va par ailleurs l'appliquer à la religion.

La justification pragmatique des croyances religieuses se dévoile dans le premier, le troisième et le quatrième chapitre de sa *Volonté de croire*. Par ailleurs, cette justification est marquée par l'influence de Renouvier car ces trois chapitres qui font ressortir cette légitimation pragmatique des croyances religieuses sont d'abord trois textes que James avait publiés sous forme d'articles – « Le sentiment de rationalité » (1879), « L'action réflexe et le théisme » (1881), « La volonté de croire » (1896) –, qui reprennent certaines idées néocritiques, celle de la valeur pratique de nos convictions, de nos théories et de nos systèmes de pensée, la légitimation de la foi dans le domaine de la philosophie et dans celui de la connaissance de manière générale.

D'abord dans « Le sentiment de rationalité », James fait ressortir la légitimation pragmatique de nos forces actives, notamment de la foi ou la croyance. En effet, cet article de James que Renouvier avait publié sous les colonnes de la *Critique philosophique*, s'inscrit dans la lignée des *Essais*. C'est dans ses lectures de la *Psychologie rationnelle* que l'auteur du pragmatisme découvre les « raisons » de croire, la légitimité de la croyance. S'inscrivant ainsi dans la lignée des idées de Renouvier, James défendra la légitimité de l'élément de foi dans nos systèmes philosophiques. À cet effet, son « Sentiment de rationalité » va donc s'employer « à déterminer les conditions qui font qu'une conception générale de la vie jugée rationnelle »<sup>985</sup> soit acceptée et réponde, par conséquent, aux attentes de son auteur. Pour être rationnelle, une théorie doit satisfaire les besoins théoriques, mais surtout les exigences pratiques. Deux théories qui répondent parfaitement aux besoins théoriques seront départagées en fonction de leur capacité à répondre à nos attentes pratiques. Ainsi, celle qui sera jugée rationnelle est celle qui, outre de satisfaire les besoins théoriques de l'entendement, répondra à nos finalités pratiques en sollicitant nos forces actives, telles que la foi, la croyance. En nous donnant des raisons d'agir, celle-ci produit des conséquences pratiques chez l'individu et satisfait ainsi les besoins concrets de sujet connaissant. Pris dans cette logique, l'élément de croyance est légitimement admis dans toutes nos conceptions rationnelles du monde, puisqu'elle permet de répondre à un besoin pratique de rationalité.

Outre « Le sentiment de rationalité », le texte sur « L'action réflexe et le théisme » fait

---

985 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.354

également ressortir la dimension pragmatique de nos croyances, notamment religieuses. En effet, dans cet article, James présente l'action réflexe comme une action ayant une structure ternaire, c'est-à-dire dans laquelle l'entendement reçoit « une impression de l'objet qu'il rencontre ; puis définir cet objet et décider quelles mesures actives sa présence doit provoquer ; et en dernier lieu, réagir »<sup>986</sup>. La première phase de l'action réflexe est celle de la réception des impressions sensibles : « le contenu du monde est donné à chacun de nous dans un ordre si étranger à nos intérêts subjectifs, que notre imagination arrive difficilement à nous le décrire »<sup>987</sup>. D'où la deuxième phase, qui est celle de mise en ordre, de sélection.

« En triant les éléments qui nous concernent, en les reliant à d'autres éléments éloignés avec lesquels nous les considérons comme apparentés, nous nous trouvons à même d'élaborer des séries de successions et de tendances, de prévoir des possibilités particulières, de goûter la simplicité et l'harmonie succédant au chaos »<sup>988</sup>.

Après cette phase de mise en ordre en vient une dernière, celle des conséquences pratiques : si l'entendement agit, c'est-à-dire sélectionne, ordonne et relie les éléments sensibles, c'est en vue d'une finalité pratique. L'activité de l'entendement doit permettre de répondre aux besoins concrets de l'individu, à la transformation de son environnement selon ses attentes. Ainsi l'action réflexe est une action qui a une visée pratique. Cette finalité pratique satisfait notre besoin de rationalité car :

« Pour être jugée rationnelle, une conception ne doit pas seulement tenir compte des faits et proposer une théorie cohérente – car seules les deux premières phases de la pensée réfléchie, sensation et intellection, sont satisfaites en ce cas –, mais également formuler des conséquences pratiques en termes de réaction et d'émotion »<sup>989</sup>.

La conception réflexe de James est une conception dans laquelle l'esprit est une fonction, c'est-à-dire un ensemble d'opérations concourants toutes à la réalisation d'une finalité essentiellement pragmatique. En effet, l'esprit est considéré « comme un mécanisme essentiellement téléologique »<sup>990</sup>. James entend « par là que la faculté de concevoir ou de construire (...) fonctionne exclusivement en vue de certaines fins qui n'existent aucunement dans le monde des impressions reçues par la voie des sens, mais qui sont déterminées par notre moi émotif et pratique »<sup>991</sup>. Par sa conception réflexe James dévoile déjà ce qui sera la méthode pragmatique, puisque dans son analyse il fournit « une méthode pour évaluer des

---

986 William James, *La volonté de croire*, p.141

987 William James, p.136

988 William James, p.136-137

989 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, pp.353-355

990 William James, *La volonté de croire*, p.136

991 William James, p.136



différents systèmes philosophiques en fonction de la satisfaction qu'ils procurent aux trois grands « départements » de l'esprit ». »<sup>992</sup> Par ailleurs, toute philosophie doit être déterminée, selon James, à partir de cette structure ternaire, qu'il décrit dans sa conception réflexe de l'esprit.

« Qu'elles s'expriment en sonnets ou en systèmes, toutes les philosophies doivent revêtir cette forme. Le sujet pensant part d'une expérience que lui offre le monde pratique et en cherche la signification. Il se lance sur la mer spéculative et accomplit un voyage plus ou moins long. Il s'élève jusqu'à l'Empyrée et communique avec les essences éternelles. Mais quels que soient en cours de route ses exploits et ses découvertes, l'extrême résultat auquel il aboutit se traduit par une nouvelle maxime pratique ou une résolution, ou encore par la négation d'une règle ou d'une résolution antérieure ; et là encore inévitablement il est rejeté tôt ou tard sur la terre ferme de la vie concrète. La pensée qui entreprend ce voyage est toujours une philosophie »<sup>993</sup>.

Nos conceptions philosophiques ont donc une finalité concrète, puisqu'elles répondent ultimement à un « Sentiment de rationalité ». La pensée philosophique n'a pas uniquement le rôle de satisfaire les exigences théoriques de l'intellect, car elle doit répondre avant tout à nos besoins pratiques, dont la satisfaction se traduit au niveau des conséquences concrètes pour l'individu. C'est d'ailleurs ces conséquences pratiques qui permettent d'évaluer des conceptions du monde. Par ailleurs, James va utiliser cette méthode, lorsqu'il va chercher « à montrer la supériorité du théisme sur les doctrines (...) qui ne reconnaissent pas l'existence de Dieu ( agnosticisme et matérialisme) »<sup>994</sup>. L'argument de l'auteur américain est le suivant :

« Chacune à leur manière, ces conceptions non théistes reviennent à frustrer les exigences de la nature active et émotive de l'homme. Au nom de la seule soumission aux faits donnés, les doctrines agnostiques et matérialistes ne nous donnent aucune indication sur la conduite à tenir dans le monde : elles sont insuffisamment rationnelles, car elles ne satisfont qu'au premier département de l'esprit. De même, le gnosticisme fait de la connaissance le but suprême de la vie, puisqu'elle mène à l'unification totale avec Dieu : cette fois-ci au nom des exigences du second département de l'esprit que cette conception frustre les exigences de la nature active de l'homme. Aux yeux de James, la supériorité du théisme réside donc en ceci que, toutes choses égales par ailleurs concernant les deux premiers départements, il aboutit à des conséquences pratiques en laissant libre cours à nos pouvoirs actifs et affectifs, puisqu'il nous demande de coopérer à la réalisation du dessein de Dieu. Cette croyance religieuse nous encourage à agir, car elle présente un univers où nos actions comptent et ont un sens parce qu'elles participent à un grand dessein »<sup>995</sup>.

Selon James, la supériorité du théisme se conçoit en raison du fait que cette croyance religieuse, outre le fait de satisfaire les deux départements de l'esprit – c'est-à-dire de l'entendement et de la sensation ou des faits sensibles –, répond également à des finalités concrètes qui se traduisent au niveau des conséquences pratiques, notamment en laissant le champ libre à nos forces actives, émotionnelles, affectives et volitives. Ainsi la croyance ou « la doctrine qui admet l'existence d'un Dieu unique et personnel comme cause

992 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.355

993 William James, *La volonté de croire*, p.160

994 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.355

995 Stéphane Madelrieux, p.355

transcendante du monde »<sup>996</sup> acquiert sa valeur par sa signification pragmatique, comme d'ailleurs toute conception philosophique. James découvre l'importance pratique de nos conceptions du monde chez Renouvier. C'est d'ailleurs en reconnaissance de l'apport des analyses de l'auteur français que James, à la fin de sa réflexion sur « L'action réflexe et le théisme », « recommandera spécialement »<sup>997</sup> à ses lecteurs l'œuvre de Renouvier, notamment *La psychologie rationnelle* et *l'Esquisse*.

« Relisez (...) l'œuvre de ce penseur qui, bien que négligé pendant longtemps, contribue pour beaucoup à rénover la vie spirituelle de la France, (je veux parler de Charles Renouvier dont les écrits devraient vous être plus familiers) : vous y découvrirez un exemple instructif; vous apercevrez comment le théisme, par son élément empirique même, c'est-à-dire par la manière dont il reconnaît cette opacité qui se trouve au fond des choses, cette dimension de l'Être qui échappe à notre contrôle théorique, peut suggérer précisément cette conclusion pratique bien définie : « nos volontés sont libres »<sup>998</sup>.

Cette conclusion pratique qui affirme la légitimité de l'action libre de la volonté influencera James puisqu'à la suite de Renouvier, l'auteur américain justifiera pragmatiquement les croyances religieuses à partir de « La volonté de croire ». Outre les textes sur « Le sentiment de rationalité » et « L'action réflexe et théisme », celui de « La volonté de croire » fournit également une justification pragmatique aux croyances religieuses. Selon James, l'hypothèse de la croyance religieuse ou de la foi fait partie de ces cas où l'exercice de la volonté de croire a légitimement toute sa place. En effet, l'exercice de la volonté se justifie dans des dilemmes où le choix s'impose obligatoirement et dans lequel les preuves ou les raisons intellectuelles sont imparfaites ou insuffisantes :

« Croire ou non que Dieu existe est un dilemme véritable : on gagne, dès cette vie, un bien vital en y croyant, ce qui fait une différence réelle. Comme les questions morales, les questions religieuses ne portent pas sur ce qui existe, mais sur ce qui vaut la peine de faire et de vivre ; elles ne peuvent donc pas se décider sur la seule observation des faits et le raisonnement, bien qu'une croyance religieuse, pour être jugée rationnelle, ne doit pas contredire les faits (...) Enfin la foi crée sa propre vérification : croyez qu'il n'y a pas d'autre monde, que tout finit et meurt dans ce monde et que le pessimisme est la réponse vraie : votre suicide confirmera votre croyance ; croyez au contraire qu'il existe un monde invisible au-delà qui fait que la mort n'a pas le dernier mot, et vos actions contribueront dès à présent à rendre meilleur ce monde visible : « croyez que la vie est digne d'être vécue, et votre croyance aidera à en créer le fait ». »<sup>999</sup>

La croyance religieuse, la foi, peut être un levier d'action qui concourt à la création du fait. De même, certaines croyances religieuses peuvent produire des conséquences pratiques bénéfiques pour l'individu, au sens où elles pourraient fournir des raisons pratiques qui inciteraient les hommes à transformer leur réalité « pour faire advenir l'idéal désiré »<sup>1000</sup>.

---

996 C.-D. Échaudemaison, *Dictionnaire d'Economie et de sciences sociales*, p.365

997 William James, *La volonté de croire*, p.160

998 William James, pp160-161

999 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.353

1000 Stéphane Madelrieux, p360

En définitive, « La volonté de croire » tout autant que « Le sentiment de rationalité » et « L'action réflexe et le théisme » a permis de justifier pragmatiquement la croyance, notamment celle religieuse. Par ailleurs, ces articles qui deviendront des chapitres de *La volonté de croire* portent l'empreinte des idées néocritiques de Renouvier : James découvre la dimension pratique de nos conceptions du monde ainsi que celle de la croyance volontaire dans ses lectures des *Essais* de l'auteur français. L'ouvrage qui suivra *La volonté de croire* s'inscrira également dans cette lignée des textes jamesiens qui garderont l'impact des idées de Renouvier, car dans ce texte (de 1902) portant sur « l'expérience religieuse », James soulignera également la valeur pratique de nos croyances religieuses. Comme l'affirme Boutroux dans sa préface de la traduction française des *Variétés de l'expérience religieuse* : « cette question de la valeur, W. James n'a gardé de l'écartier : il expose, à ce sujet même, des vues d'une grande importance »<sup>1001</sup>.

De manière générale, l'analyse jamesienne de la croyance religieuse s'inscrit dans une philosophie religieuse qui se caractérise par deux traits connexes, qui se retrouvent déjà chez Renouvier. En effet, le premier trait distinctif de la pensée religieuse de James est l'empirisme :

« La philosophie religieuse (...) est empirique, soucieuse de tenir compte des faits réellement vécus, quels qu'ils soient ; car la réalité est bien trop riche et trop complexe pour être embrassée par un seul individu, en sorte que l'on ne saurait s'attendre à ce que tous aient les mêmes expériences religieuses, la même foi, et qu'il ne faut jamais omettre ou mutiler cette diversité »<sup>1002</sup>.

La religion chez James n'est pas une idée en soi, immuable et éternelle : c'est l'œuvre d'un sujet individuelle puisqu'elle est une expérience d'une personne religieuse, un état de conscience ou un fait psychologique que l'on peut décrire par des phénomènes. Outre ce caractère, la philosophie religieuse de James est également pratique car, non seulement elle rejette toute spéculation qui ne produit aucune conséquence concrète, mais elle détermine également la valeur des croyances religieuses à partir des conséquences pratiques qu'elles produisent. La démarche de James est originale : elle se sépare de celle de la métaphysique qui faisait de l'origine le critère décisif de la valeur d'une croyance. En se démarquant de ce critère, James posera comme « un nouveau » critère, l'ensemble « des conséquences pratiques » qu'une croyance religieuse produit. Ainsi, il applique aux croyances la méthode pragmatique. C'est en allant dans cette logique que l'auteur du pragmatisme définit d'ailleurs une croyance comme :

---

1001 William James, *L'expérience religieuse, essai de psychologie descriptive*, trad. Frank Abauzit Paris, Félix Alcan, 1906, préface Émile Boutroux, p.x. <https://gallica.bnf.fr>

1002 Théodore Flournoy, *La philosophie de William James*, p.216

« Une règle d'action, et que sa signification se mesure par conséquent aux différences qu'elle peut introduire dans notre conduite. Cela supprime du coup une foule de questions oiseuses, à commencer par les controverses sur les attributs métaphysiques de Dieu, tels que (...) sa nécessité, sa simplicité et son immatérialité, etc »<sup>1004</sup>, puisque ces questions sont pour James de vaines spéculations qui n'ont aucune incidence pratique. Si les attributs métaphysiques de Dieu sont dépourvus de signification (puisque n'ayant aucune conséquence pratique), « il en est tout autrement des attributs moraux de la divinité, sainteté, justice, amour, etc., qui ont une répercussion profonde en nous, et dont la signification et la réalité ont pour garant leur influence sur notre conduite »<sup>1005</sup>. Ainsi le pragmatisme de James apparaît déjà dans ses analyses sur la croyance et la volonté. Ces réflexions qui s'inscrivent dans la même lignée que ceux des premiers textes jamesiens sont en effet marquées par l'impact des idées néocritiques de Renouvier. Cette influence renouviérienne qui commence dès 1870, avec la crise mentale et philosophique de James, s'étend jusque dans ses réflexions pragmatiques, en passant respectivement par ses premiers articles (1878-1884) et ses ouvrages majeurs tels que *Les principes de la psychologie*, *La volonté de croire* et *Les variétés de l'expérience religieuse*. Ainsi, le pragmatisme de James partage donc un lien avec le néocriticisme de Renouvier. Le point qui suivra montrera d'ailleurs la filiation de cette pensée américaine avec la philosophie néocritique de l'auteur français.

## **B- Charles Renouvier et le pragmatisme de James.**

Comme *La volonté de croire*, l'empreinte de Renouvier se retrouve également dans son ouvrage intitulé le *Pragmatisme*. Ce volume « qui fut publié au printemps 1907 est formé d'une série de conférences qui furent composées en novembre 1906 et prononcées d'abord au Lowell Institute de Boston, puis répétées en janvier 1907 à Columbia »<sup>1006</sup>. Bien avant ces conférences, le discours de James sur les « Conceptions philosophiques et résultats pratiques » (1898) formulait déjà officiellement l'entrée du pragmatisme dans l'hémicycle des idées philosophiques. Mais la référence à la méthode pragmatique chez l'auteur américain est antérieure à cette conférence de 1898. « La première fois en effet que James cite le test pragmatique (...) c'est (...) dans l'article « L'action réflexe et le théisme » (1881) »<sup>1007</sup>. Comme nous l'avons montré au point précédent, ce texte publié sous les colonnes de la *Critique philosophique* de Renouvier avait pour ambition de légitimer la

1004 Théodore Flournoy, *La philosophie de William James*, p.217

1005 Théodore Flournoy, p.217

1006 Gilbert Maire, *William James et le pragmatisme religieux*, p.214

1007 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.198

supériorité du théisme sur les autres conceptions - agnosticisme et matérialisme -, en mettant en évidence les conséquences pratiques bénéfiques qu'apporte la croyance en l'existence de Dieu :

« Le véritable objectif de cet article est d'évaluer les diverses grandes conceptions religieuses, pour conclure à la supériorité du théisme sur les autres doctrines. Mais son intérêt est dans le choix que fait James du critère d'évaluation pour tenter de mettre fin à cette querelle des conceptions, critère qu'il appelle alors un critère de rationalité, mais qui préfigure en réalité de signification de la méthode pragmatique, même si sous ce terme James ne distingue pas encore bien entre critère d'interprétation et critère d'évaluation »<sup>1008</sup>.

L'analyse de « L'action réflexe et le théisme » préfigure ce que James développera plus tard dans son *Pragmatisme* car, dans son article, il « nous montre comment la méthode pragmatique en philosophie se déduit »<sup>1009</sup> des analyses sur « l'action réflexe »<sup>1010</sup>. À cet effet, le paragraphe ci-dessous est significatif :

« Les philosophies et les hypothèses antiphilosophiques, les religions et les athéismes, les scepticismes et les mysticismes, les dispositions émotives invétérées et les penchants habituels de la pratique s'entre-choquent et constituent autant d'efforts pour apporter leur réponse brève, prolixe, ou de moyenne longueur. Et leur fonction commune, celle à laquelle sont subordonnés les attitudes et les systèmes, se traduit par la troisième phase: la phase de l'action. Car aucune de ces conceptions ne présente en elle-même un caractère final elles ne sont que le segment central de la courbe mentale et non son extrémité. La dernière pulsation théorique laisse le processus mental encore inachevé elle n'est que l'avant-coureur du moment pratique où il trouvera enfin sa pause rythmique.

Nous nous abusons facilement sur cette phase intermédiaire. Parfois nous la croyons finale, et nous sommes sans apercevoir, au milieu de la diversité monstrueuse et de la complication des conceptions qui l'emplissent, qu'elle ne saurait posséder qu'une fonction essentielle, - celle-là même que nous avons indiquée et qui consiste à définir la direction immédiate ou médiante de notre activité.

Si je m'écrie simplement : (...) je donne de la nature des choses une définition qui entraîne des conséquences pratiques aussi décisives que si j'avais écrit un traité en vingt volumes *De natura Rerum*. Peut-être le traité décrirait-il ces conséquences plus minutieusement, mais mon exclamation les implique et leur emprunte toute sa valeur. Une définition longue ne peut faire mieux que de déduire des conséquences; une définition courte ne peut faire moins. On peut dire en effet que si deux définitions de la réalité différentes en apparence devaient entraîner des conséquences identiques, ces deux définitions seraient en fait des définitions identiques, et que l'illusion qu'elles provoqueraient ne serait due qu'à la différence de leur expression verbale »<sup>1011</sup>.

La méthode du pragmatisme se dévoile ici : elle consiste, dans l'article de James, à tirer une règle méthodologique qui permet de déterminer la signification et la valeur pratique de nos conceptions philosophiques, et des croyances religieuses. Cet article qui préfigure l'ouvrage du *Pragmatisme* de James porte l'influence de Renouvier : c'est dans les *Essais* de ce dernier que James découvre la signification pratique des conceptions du monde. Rien d'étonnant si dans son texte sur « l'action réflexe et théisme », il recommande les ouvrages de Renouvier. En effet, James reprendra la thèse renouviérienne de la dimension pratique de nos théories, en la transposant dans sa « théorie pragmatique de la signification.

1008 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.199

1009 Stéphane Madelrieux, p.199

1010 Stéphane Madelrieux, p.199

1011 William James, *La volonté de croire*, pp.141-143

Un concept se définit de manière dynamique et non pas statique ; sa signification consiste dans l'opération qu'il accomplit ou permet d'accomplir et non pas dans le contenu mental dont l'individu a conscience »<sup>1012</sup>. Par ailleurs, le concept n'est pas quelque chose de contemplatif :

« C'est un instrument dont on se sert pour des besoins pratiques. James retrouve ainsi pour son propre compte les analyses anti-cartésiennes de la signification de Peirce, selon lesquelles aucune idée n'est claire en elle-même et par elle-même, mais un instrument dont on se sert pour des besoins pratiques »<sup>1013</sup>.

Outre cette dimension pratique, l'influence de Renouvier sur le pragmatisme de James se voit également dans la manière dilemmatique de résoudre certaines interrogations qu'il aborde. En effet, l'auteur américain tente de résoudre certaines problématiques pragmatiques, en les posant, comme Renouvier, sous formes de dilemmes. Cette manière renouviérienne de formuler des thèses philosophiques apparaît dès les premières pages de son *Pragmatisme*, notamment son premier chapitre portant sur « Le dilemme de la philosophie moderne ». En montrant l'importance pratique d'une pensée philosophique, James soutient par ailleurs que la philosophie est avant tout une affaire de « tempérament »<sup>1014</sup>. Celui-ci est un facteur essentiel qui détermine une philosophie. En outre, il identifie deux principaux tempéraments : celui du rationalisme et de l'empirisme. Alors que le tempérament « rationaliste »<sup>1015</sup>, selon James, a le regard tourné sur les principes en soi et les abstractions, celui de l'« empiriste »<sup>1016</sup> est attaché aux faits dans toute leur variété.

« D'ordinaire, l'homme veut avoir des connaissances positives, et il veut aussi avoir une religion. L'empirisme donne les premières et ne donne pas la seconde. Le rationalisme donne la seconde, mais non les premières. C'est à ce dilemme que le profane se trouve confronté. Le pragmatisme se présente pour résoudre le dilemme »<sup>1017</sup>.

À ce titre, l'œuvre néocritique de Renouvier se révèle pour James d'une grande utilité, puisque c'est dans les ouvrages de l'auteur français qu'il découvre comment il peut résoudre, sous formes de dilemmes, les problèmes philosophiques, à l'image de Renouvier qui avait résolu *Les dilemmes de la métaphysique*. C'est donc en s'inspirant de l'auteur des *Essais* que James va tenter de résoudre le dilemme dans lequel se trouve "un profane", c'est-à-dire entre son attachement aux faits, à l'expérience, et son désir d'avoir un

---

1012 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.200

1013 Stéphane Madelrieux, p.200

1014 William James, *Le pragmatisme*, p.16

1015 William James, p.27

1016 William James, p.27

1017 Gérard Deledalle, *La philosophie peut-elle être américaine ?* p.102 ; William James, *Le pragmatisme*, p.23

principe supérieur dont dépend sa destinée. L'homme ordinaire doit choisir entre une doctrine qui favorise le goût pour les faits et celle qui le conduit à reconnaître des principes éternels. Par quelle méthode l'individu peut-il se déterminer ? Quel critère peut-il faire valoir pour justifier légitimement son choix ? La deuxième leçon de James répond à ces interrogations en présentant le pragmatisme comme une méthode capable de résoudre les débats philosophiques qui pourraient être interminables. « Pour James comme Peirce, le pragmatisme est d'abord seulement une méthode, qui énonce une règle visant à clarifier la signification des concepts en les référant à leurs effets ou conséquences pratiques »<sup>1018</sup>. Par ailleurs, cette méthode permet de rejeter et d'éliminer des concepts et des doctrines philosophiques qui ne produisent aucune incidence concrète. L'épreuve qui vise à « leur chercher une conséquence concrète »<sup>1019</sup> est ici le critère de la signification. Comme l'affirme James : « une idée n'a aucune signification, en dehors de cette signification pratique »<sup>1020</sup>. Il énonce ici le critère d'évaluation pratique d'une idée. En effet, la maxime pragmatique, « la règle pragmatique fondamentale (...) est de toujours chercher la signification et la portée véritables d'une idée, d'une croyance, d'une doctrine, dans les faits particuliers, les conséquences déterminées, qui lui correspondent ou qu'elle suscite dans notre expérience »<sup>1021</sup>. Cela signifie que l'adoption ou le rejet d'une idée ou d'une théorie doit avoir pour nous une différence concrète, sinon cette théorie ou « cette idée ne signifie rien : on peut presque dire qu'elle n'existe pas, elle n'est qu'un mot vide (...) et il est inutile d'en discuter »<sup>1022</sup>. De même, si deux idées que l'on prétend être distinctes ne produisent pas des effets différents, c'est qu'il s'agit d'une « seule et même idée sous deux expressions verbales différentes, et il serait oiseux de les opposer plus longtemps l'une à l'autre »<sup>1023</sup>. Le pragmatisme cherche à se débarrasser des mots vains et des discussions stériles, qui n'apportent aucune nuance concrète ou aucun incident pratique pour nous : « L'essence de la méthode pragmatique, c'est d'éviter de se payer de mots, en ramenant toujours les conceptions philosophiques ou métaphysiques, même les plus abstraits, à leurs résultats effectifs en tel ou tel moment et sous tel ou tel rapport de notre vie réelle (ou celle de quelqu'un d'autre) »<sup>1024</sup>.

---

1018 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.186

1019 William James, *Le pragmatisme*, p.51

1020 William James, p.50

1021 Théodore Flournoy, *La philosophie de William James*, pp.48-49

1022 Théodore Flournoy, pp.48-49

1023 Théodore Flournoy, p.49

1024 Théodore Flournoy, p.49

Si le pragmatisme insiste sur la dimension pratique, il reste qu'il s'oppose aux philosophies des absolus et de celles qui attribuent à la connaissance une valeur purement spéculative, et prétendent donc que l'intelligence à elle seule peut connaître toute chose. Ainsi la pensée de James combat l'intellectualisme dans la mesure où :

« Les intellectualistes considèrent l'intelligence comme l'essence de l'humanité, la pensée comme notre faculté primordiale, autonome, supérieure aux autres, ayant en elle-même sa fin propre qui est de connaître, c'est-à-dire de reproduire ou copier la réalité objective par le moyen d'idées soigneusement expurgées de tout élément personnel et subjectif. C'est donc le devoir absolu et l'honneur suprême du savant et du philosophe, de s'oublier complètement soi-même dans la recherche de la vérité, d'y faire totalement abstraction de ses inclinations et de toutes les nécessités de la vie individuelle ou sociale. Car la vérité doit être poursuivie dans sa pureté sublime, sans aucun égard à ses conséquences possibles ; c'est en fausser irrémédiablement le sens, c'est s'en barrer d'avance le chemin, c'est faire faillite à notre véritable destination, que de laisser le sentiment et l'émotion, les intérêts et les désirs, fût-ce les aspirations les plus nobles de notre âme et les besoins sociaux les plus urgents, influencer sur la direction de notre pensée. Pour tout homme vraiment raisonnable, les fameuses « raisons du cœur » de Pascal ne sont qu'un abus de langage et n'ont rien à faire avec la raison proprement dite, qui doit se garder de les écouter si elle veut jamais atteindre à son idéal, la Vérité. Il saute aux yeux en effet que la vérité, étant l'accord de la pensée avec son objet, suivant la définition reçue, ne peut être obtenue que lorsque la pensée reflète son objet sans se laisser troubler par les caprices ou les désirs du sujet »<sup>1025</sup>.

L'intellectualisme écarte les forces actives (désirs, émotions, volonté, foi, etc.) du champ de la connaissance, puisqu'il leur dénie toute légitimité. Pour les intellectualistes, la connaissance s'adresse uniquement à l'intellect ou à l'entendement. Celui-ci est la faculté supérieure de connaître. Or selon James, toute séparation de l'homme en des facultés abstraites est illégitime. Depuis ses lectures des *Essais* de Renouvier, l'auteur américain combat toute position théorique fondamentalement dualiste qui rejette les puissances actives de l'homme hors de la connaissance. L'homme n'est jamais séparé lorsqu'il cherche à connaître : il opère avec toutes ses facultés les plus représentatives. Cette position que l'on retrouve dès les premiers articles de jeunesse de James va être également défendue par son pragmatisme, car cette pensée américaine est fondamentalement anti-dualiste. C'est en raison de cette position philosophique qu'il va combattre l'intellectualisme, car non seulement cette doctrine conçoit la connaissance de façon spéculative, mais elle procède également par exclusion des désirs et des intérêts profonds de l'individu dans le cadre du savoir : elle ne reconnaît qu'une seule faculté primordiale, l'entendement. Or, depuis sa rencontre avec Renouvier, James soutient que l'entendement est incapable à lui seul de parvenir à la connaissance. L'acte de connaître fait appel à toutes les puissances actives de l'homme. L'intellectualisme a donc tort de penser que la simple fonction de l'intellect ou du raisonnement logique peut saisir toute la richesse et la complexité de l'acte rationnel. Comme le compte rendu de l'*Esquisse* de Renouvier l'a montré, la rationalité chez James a une finalité concrète puisqu'elle répond aux besoins pratiques de la conscience.

---

1025 Théodore Flournoy, *La philosophie de William James*, pp.56-57



Ainsi le pragmatisme de James est d'une certaine manière anti-intellectualiste, puisqu'il dénie à l'entendement le droit de régenter à lui seul l'espace de la connaissance.

En effet, l'auteur du pragmatisme est un adversaire de l'intellectualisme en ce que cette doctrine est une pensée qui attribue la primauté à l'intelligence ou à la raison, au détriment de la volonté et la passion. Or le compte rendu renouviérien des premiers articles de James montre que pour lui, la construction d'une philosophie ou d'une conception rationnelle du monde est une opération qui met en œuvre toutes les facultés les plus intimes de l'homme.

Outre son incapacité à satisfaire notre besoin de rationalité, l'intellectualisme est combattu par le pragmatisme de James en ce qu'il cherche à tout ramener à la raison ou à réduire la complexité de l'univers à une simple construction idéale de la réalité. Or, notre intelligence ne peut saisir la réalité mouvante des choses, puisque le mouvement de ces dernières échappe à tout processus de catégorisation de l'entendement. Dans sa préface de la traduction française du *Pragmatisme* de James, Bergson a mis en évidence les limites de l'intellectualisme, telles que formulées par l'auteur américain :

« Notre intelligence est éprise de simplicité. Elle économise l'effort, et veut que la nature se soit arrangée de façon, à ne réclamer de nous, pour être pensée, que la plus petite somme possible de travail. (...) Mais si, au lieu de reconstruire idéalement les choses pour la plus grande satisfaction de notre raison, nous nous en tenons purement et simplement à ce que l'expérience nous donne, nous penserions et nous nous exprimerions d'une tout autre manière »<sup>1026</sup>.

Selon Bergson, James considère que la réalité que notre intelligence tente de reproduire est bien différente de celle de l'univers de l'expérience réelle : le monde du rationalisme intellectuel est un univers clos, un monde gouverné par l'intelligence au détriment de la volonté de l'individu. Comme l'affirme de nouveau Bergson :

« Dans un pareil univers, l'homme est censé faire peu de chose et occuper peu de place : ce qu'il accorde à son intelligence, il le retire, à sa volonté. Surtout, ayant attribué à sa pensée le pouvoir de tout embraser, il est obligé de se représenter toutes les choses en termes de pensée : à ses aspirations, à ses désirs, à ses enthousiasmes il ne peut demander d'éclaircissement sur un monde où tout ce qui lui est accessible a été considéré par lui, d'avance, comme traduisible en idées pures. Sa sensibilité ne saurait éclairer son intelligence, dont il a fait la lumière même.

La plupart des philosophies rétrécissent donc notre expérience du côté sentiment et volonté, en même temps qu'elles la prolongent indéfiniment du côté pensée. Ce que James nous demande, c'est de ne pas trop ajouter à l'expérience par des vues hypothétiques, c'est aussi de ne pas la mutiler dans ce qu'elle a de solide. Nous ne sommes tout à fait assurés que de ce que l'expérience nous donne ; mais nous devons accepter l'expérience intégralement, et nos sentiments en font partie au même titre que nos perceptions, au même titre par conséquent que les « choses ». Aux yeux de William James, l'homme tout entier compte »<sup>1027</sup>.

La réception bergsonienne du pragmatisme de James fait ressortir une caractéristique essentielle de cette pensée américaine : c'est une philosophie anti-dualiste, car elle prend en compte l'homme dans son intégralité, sans chercher à le fractionner par le biais des

---

1026 William James, *Le pragmatisme*, p.2

1027 William James, pp.11-12

facultés abstraites. Ce compte rendu rejoint celui de Renouvier qui avait déjà montré que la construction d'une conception philosophique du monde, chez James, met en œuvre toutes les facultés et les forces actives de l'homme : toutes les facultés de ce dernier sont entièrement présentes dans tous ses actes cognitifs. Le pragmatisme de James vise à revaloriser l'individu en lui donnant une place majeure dans le domaine du savoir. Cette attitude jamesienne s'exprime par un rejet des systèmes rationalistes et absolutistes qui minimisaient le rôle de l'homme dans le processus de la connaissance. L'auteur américain cherche à libérer l'individu de toute pensée substantialiste qui le confirme à n'être qu'un simple maillot, un spectateur passif de l'univers. Le pragmatisme est, de ce fait, une pensée de la liberté, puisqu'il affirme la légitimité du libre arbitre. « Le problème de liberté » fait d'ailleurs partie des interrogations que James aborde dans sa troisième leçon du pragmatisme. En effet, le libre arbitre « c'est un principe, une faculté, un pouvoir réel, qui, chez l'homme s'ajoute aux autres, et qui augmente sa dignité, d'une manière d'ailleurs énigmatique. Cet accroissement de dignité lui fait un devoir de croire à son libre arbitre »<sup>1028</sup>. Cette adhésion jamesienne à la croyance du libre arbitre vient des lectures des *Essais* de Renouvier. C'est en poursuivant la critique de ce dernier que le pragmatisme de James va combattre l'hypothèse déterministe qui nie le libre arbitre : « les déterministes (...) disent que l'individu dans l'humanité, ne crée rien de nouveau et ne fait que transmettre à l'avenir toute la poussée reçue par lui du passé de l'univers dont il est une si faible expression. Ils le diminuent donc. Dépouillé de ce pouvoir créateur, l'homme perd sa noblesse »<sup>1029</sup>. En intervenant dans la discussion au sujet du libre arbitre, le pragmatisme va mettre en évidence les limites du déterminisme, comme l'a fait d'ailleurs le néocriticisme de Renouvier qui l'inspire. Si le libre arbitre est une illusion et « si nos actes étaient déterminés d'avance, comment pourra-t-on nous louer ou nous blâmer de quoi que ce soit ? L'individu serait « l'instrument » et non pas « l'auteur principal » . Où serait alors cette chose si précieuse – l'imputabilité de nos actes ou notre responsabilité personnelle ? »<sup>1030</sup>

Selon James, le déterminisme enlève à l'individu toute responsabilité pour la confier à un absolu. Suivant cette logique, l'homme n'est qu'un sujet passif qui subit les événements dictés par une entité extérieure. Or les pragmatistes combattent le dogme des absolus, des entités abstraites et substantialistes. Comme le néocriticisme français, James nie aux idées, tout autant à la connaissance, toute prétention à l'absolu : « la méthode pragmatique consiste à traiter les idées, non plus en tant que forme, mais en tant que

---

1028 William James, *Le pragmatisme*, p.91

1029 William James, p.91

1030 William James, p.92

fonction nous n'avons plus à demander ce que l'idée est, mais ce qu'elle fait. On ne considère plus l'idée en tant qu'elle est pensée, mais en tant qu'elle fait penser »<sup>1031</sup>. L'idée perd sa définition traditionnelle comme représentation abstraite et adéquate de l'esprit ou d'une réalité supérieure : sa fonction essentielle est désormais de produire des effets en nous. « L'idée agit ; et elle n'agit pas sans faire agir. Du point de vue pragmatique, une idée est donc inséparable de ses conséquences »<sup>1032</sup>. Tout autant que la pensée, l'idée n'a donc pas sa fin en elle-même. La conception des pragmatistes est à l'opposé de celle des intellectualistes qui font de la pensée une faculté supérieure, qui en elle-même a sa propre finalité : celle de connaître. Pour les pragmatistes, la pensée n'a pas pour finalité ultime de nous conduire vers des abstractions. Celles-ci ne sont qu'un instrument que nous utilisons en vue d'une finalité concrète.

« Les idées de notre intelligence ne sont plus que d'ingénieux moyens de faire face aux difficultés où nous nous trouvons, et ce que nous appelons leur vérité n'est pas autre chose que leur efficacité. Une idée est vraie ou fautive suivant qu'elle répond ou ne répond pas aux besoins qui l'ont fait naître, qu'elle se trouve remplir ou non le dessein pour lequel nous l'avons forgée, qu'elle nous conduit ou ne nous conduit pas aux résultats attendus. En d'autres termes, la vérité d'une idée ou théorie quelconque est toujours relative à certains *desiderata* particuliers, et se mesure à son utilité effective, à la façon plus ou moins avantageuse dont elle joue, fonctionne, opère, réussit, dans les perplexités qui nous ont fait recourir à elle »<sup>1033</sup>.

Ainsi le pragmatisme implique une certaine conception de la vérité. En plus d'être donc une méthode, le pragmatisme, selon l'auteur américain, est également une théorie de la vérité. Comme l'affirme James : « le pragmatisme n'est pas seulement une *méthode*, - bien qu'il soit d'abord cela, - mais une *théorie génétique de la vérité* prise dans sa signification réelle »<sup>1034</sup>. Cette théorie se sépare de la conception traditionnelle qui fait de l'affirmation vraie une opération qui consisterait à copier fidèlement une réalité éternelle. La conception de la vérité conçue comme un caractère du jugement qui s'accorde avec une réalité préexistante - qu'elle soit physique ou métaphysique - a toujours fait partie de la philosophie. « Cette conception de la vérité est naturelle à notre esprit et naturelle aussi à la philosophie, parce qu'il est naturel de se représenter la réalité comme un tout parfaitement cohérent et systématisé, que soutient une armature logique »<sup>1035</sup>. La conception classique de la vérité implique donc une représentation de la réalité qui serait une unité parfaitement ordonnée et logiquement cohérente. Cette armature logique est une construction de notre entendement. Celui-ci a tendance à

1031 David Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme*, Le Seuil, 2007, p.59

1032 David Lapoujade, p.59

1033 Théodore Flournoy, *La philosophie de William James*, pp.57-58

1034 William James, *Le pragmatisme*, p.61

1035 William James, p.14

organiser la réalité en la fixant dans des catégories qui lui donnent une structure logique totalement rangée et bien ordonnée. Mais cette conception de la réalité est aux antipodes du pragmatisme de James. Selon ce dernier, la réalité que nous présente l'expérience n'a pas l'armature logique d'un monde parfaitement unifié et ordonné. Comme l'exprime Bergson :

« L'expérience pure et simple ne nous dit rien de semblable, et James s'en tient à l'expérience. L'expérience nous présente un flux de phénomènes : si telle ou telle affirmation relative à l'un d'eux nous permet de maîtriser ceux qui le suivront ou même simplement de les prévoir, nous disons de cette affirmation qu'elle est vraie. Une proposition telle que « la chaleur dilate les corps », proposition suggérée par la vue de la dilatation d'un certain corps fait que nous prévoyons comment d'autres corps se comporteront en présence de la chaleur ; elle nous aide à passer d'une expérience ancienne à des expériences nouvelles : c'est un fil conducteur, rien de plus. La réalité coule ; nous coulons avec elle ; et nous appelons vraie toute affirmation qui, en nous dirigeant à travers la réalité mouvante, nous donne prise sur elle et nous place dans de meilleures conditions pour agir. On voit la différence entre cette conception de la vérité et la conception traditionnelle. Nous définissons d'ordinaire le vrai par sa conformité à ce qui existe déjà : James le définit par sa relation à ce qui n'existe pas encore. Le vrai, selon William James, ne copie pas quelque chose qui a été ou qui est : il annonce ce qui sera, ou plutôt il prépare notre action sur ce qui va être. La philosophie a une tendance naturelle à vouloir que la vérité regarde en arrière : pour James elle regarde en avant »<sup>1036</sup> .

Bergson fait ressortir une des caractéristiques du pragmatisme : cette pensée est tournée non vers le passé mais l'avenir. Si James se sépare de la conception traditionnelle de la vérité, c'est parce que celle-ci procède d'une attitude métaphysique qui consiste à être fixé sur les causes premières, les principes en soi, contre lesquels il combat, sous l'influence de Renouvier : c'est au contact de ce dernier que l'auteur américain se libère du dogme des idées métaphysiques. Outre ce dogme, James critique également la conception traditionnelle de la vérité, en ce que cette conception n'intègre pas les conséquences pratiques que les idées peuvent produire. En se distinguant donc des attitudes anciennes de la métaphysique, James développera une conception pragmatique de la vérité. Il va appliquer à cette notion la méthode de son pragmatisme, notamment en formulant les questions suivantes :

« Étant admis qu'une idée, qu'une croyance est vraie, qu'elle diffère concrète va-t-il en résulter dans la vie que nous vivons? De quelle manière cette vérité va-t-elle se réaliser? Quelles expériences vont se produire, au lieu de celles qui se produiraient si notre croyance était fautive? Bref, quelle valeur la vérité a-t-elle (...) en termes ayant cours dans l'expérience?

En posant cette question, le pragmatisme voit aussitôt la réponse qu'elle comporte : *les idées vraies sont celles que nous pouvons nous assimiler, que nous pouvons valider, que nous pouvons corroborer de notre adhésion et que nous pouvons vérifier. Sont fausses les idées pour lesquelles nous ne pouvons pas faire cela. Voilà quelle différence pratique il y a pour nous dans le fait de posséder les idées vraies; et voilà donc ce qu'il faut entendre par la vérité, car c'est là tout ce que nous connaissons sous ce nom »*<sup>1037</sup> .

La conception pragmatique que James développe s'oppose ici à celle qui est en usage dans les théories de la métaphysique « traditionnelle ». Selon l'auteur américain, la vérité n'est pas un caractère interne des idées, encore moins quelque chose de statique et d'inerte.

1036 William James, *Le pragmatisme*, pp14-15

1037 William James, pp.143-144

C'est ce qu'il affirme d'ailleurs :

« La vérité d'une idée n'est pas une propriété qui se trouverait lui être inhérente et qui resterait inactive. La vérité est un *événement* qui se produit pour une idée. Celle-ci devient vraie ; elle est rendue vraie par certains faits. Elle acquiert sa vérité par un travail qu'elle effectue, par le travail qui consiste à se vérifier elle-même, qui a pour but et pour résultat sa *vérification*. Et, de même, elle acquiert sa *validité* en effectuant le travail ayant pour but et pour résultat sa *validation*.

Ces mots mêmes de « vérification » et de « validation », quelle en est la signification pragmatique ? Ils désignent certaines conséquences pratiques de l'idée qui se vérifie et qui devient valable »<sup>1038</sup>.

En soi, l'idée ne possède aucun caractère de vérité. Cette dernière est un « événement » qui arrive au terme d'un processus par lequel l'idée produit certaines conséquences pratiques, qui modifient de façon avantageuse notre réalité. « L'idée ou le concept deviennent vrais quand ils vérifient. La vérification ne doit pas tromper. Il ne s'agit pas d'un processus rétroactif de confirmation ; la vérification est l'acte de création de l'idée. La vérité est un processus »<sup>1039</sup>. Et ce processus (de vérification) est liée aux idées, « précisément, parce qu'elles sont à la fois des croyances et des créations. En tant que croyances, elles ne sont pas assurées de ce qu'elles posent ; en tant que créations, elles ne savent pas à l'avance ce qu'elles vont produire »<sup>1040</sup>. C'est pourquoi « nous ne pouvons pas savoir si une idée est vraie avant d'en avoir éprouvé la validité »<sup>1041</sup>. Comme a su bien le montrer Bergson : le vrai selon James est défini par rapport à ce qui n'est pas encore, puisqu'il survient à une idée. À ce titre, la vérité n'est donc pas une chose en soi : elle est un événement qui se produit. C'est ce que James affirme dans la préface de son *Idée de vérité* : « la vérité est, en fait, un événement, un processus, le processus par lequel elle se vérifie, sa vérification. Sa validité consiste dans le processus de sa validation »<sup>1042</sup>. La vérification (ou la validation) a ici un sens précis. Elle ne consiste en rien à présenter une prétendue vérité que l'idée contiendrait comme l'une de ses propriétés : elle indique plutôt un processus par lequel se crée la vérité :

« Vérifier consiste à explorer le contexte au voisinage de l'orientation donnée par l'idée pour individualiser, concrétiser cette dernière. Nos idées nouvelles sont autant d'hypothèses qui doivent être éprouvées dans leurs conséquences. Les conséquences sont donc bien indissociables, en droit, du processus de vérification. Ainsi vérifier ne consiste pas à exposer la vérité contenue initialement dans l'idée, mais à créer cette vérité. La ressemblance ne permet évidemment pas de déterminer la vérité d'une idée nouvelle puisque, par définition, elle ne ressemble à rien »<sup>1043</sup>.

1038 William James, *Le pragmatisme*, p.144

1039 David Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme*, p.69

1040 David Lapoujade, p.69

1041 David Lapoujade, pp.69-70

1042 William James, *L'idée de vérité*. Traduit de l'Anglais par Mme L. Veil et Maxime David, 1913, p.7 ; une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

1043 David Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme*, p.70

Si la vérité arrive au terme d'un processus, c'est que la réalité chez James n'est pas statique et totalement achevée une fois pour toute. En effet, la conception pragmatique de la vérité est liée à celle de la réalité qui ne forme pas une totalité métaphysique, dans laquelle les éléments existeraient de toute éternité : la réalité telle que la conçoit l'auteur américain est quelque chose de mobile qui est en train de se faire sans cesse, en faisant apparaître la « nouveauté ». C'est d'ailleurs en raison de cette conception de la réalité indéterminée, qu'il retrouve chez Renouvier que James conteste la conception traditionnelle d'une vérité conçue comme l'accord d'une idée avec une réalité antérieure, qui serait parfaitement achevée, logique et totalement cohérente. C'est dans cette logique de contestation qu'il va modifier le terme usuel « accord »<sup>1044</sup>, notamment en lui donnant un sens plus large :

« Être d'accord, au sens le plus large du mot, avec une réalité ne peut donc signifier que ceci : être conduit directement vers cette réalité ou dans son voisinage, ou bien être mis à même d'agir sur elle de façon à manier cette réalité, ou quelque chose qui soit en rapport avec elle, mieux que si l'accord n'existait pas. À la mieux manier, soit au point de vue pratique, soit au point de vue intellectuel... Toute idée qui, soit au point de vue pratique, soit au point de vue intellectuel, nous aide dans nos rapports avec la réalité ou avec ce qui s'y rattache, qui n'entrave pas notre marche en avant en nous réservant des déceptions, qui convient en fait et adapte notre vie à l'agencement total de la réalité, répondra suffisamment à ce qu'on exige d'elle. En ce qui concerne cette réalité, elle sera vraie.  
 « *Le vrai, pour nous résumer, n'est pas autre chose que ce que nous trouvons avantageux dans l'ordre de nos pensées, tout comme le bien est tout simplement ce que nous trouvons avantageux dans l'ordre de nos actions* »<sup>1045</sup>.

L'analyse à laquelle nous nous sommes livrés fait ressortir la nature réelle du pragmatisme de James. Comme chez Peirce, le pragmatisme a été présenté comme « une méthode, (...) dont la maxime générale, empruntée à ce dernier, est la suivante : « toute distinction théorique doit conduire à une différence dans la pratique ». »<sup>1046</sup> Cette méthode visait, non seulement à élucider la signification des concepts confus, mais également à mettre un terme aux débats inutiles qui n'apportaient aucune incidence pratique.

« Il est vrai que James, à partir de 1907 donne une double définition du pragmatisme qui laisse penser qu'il est autre chose qu'une simple méthode : « tel serait alors le domaine du pragmatisme – d'abord une méthode, ensuite une théorie génétique de ce qu'on entend par la vérité ». Mais cette théorie est un effet de la méthode elle-même et est, à ce titre inséparable. On peut dégager dès à présent ses deux aspects du pragmatisme. Tout d'abord il est une méthode d'évaluation pratique. Il examine les idées, les concepts, les philosophies, non plus du point de vue de leur cohérence interne ou de leur rationalité, mais en fonction de leur « conséquences pratiques ». »<sup>1047</sup>

L'idée n'est plus ce qui est représenté dans l'esprit ou une image : elle est considérée, dans la méthode pragmatique, en tant que fonction. À quoi consiste alors cette fonction de l'idée ?

1044 William James, *Le pragmatisme*, p.114

1045 William James. *L'idée de vérité*, p.7

1046 David Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme*, p.14

1047 David Lapoujade, pp14-15

« Le propre de l'idée est de nous faire penser dans une direction déterminée. Les idées sont conductrices »<sup>1048</sup> : elles orientent et guident la conduite de nos pensées. La question de l'origine ou de la provenance de l'idée passe ici au second plan, puisque ce qui nous intéresse c'est sa finalité, les effets pratiques qu'elle produit. Le pragmatisme se tient loin des conceptions traditionnelles de l'idée :

« Celle-ci n'a pas pour fonction essentielle de représenter adéquatement la réalité ou d'établir des correspondances entre une image dans l'esprit et un objet dans la réalité. James conteste que les idées soient des copies d'une réalité préexistence physique ou métaphysique »<sup>1049</sup>. Une idée est ce par quoi une pensée se conduit ou est dirigée. Si le but essentiel des idées est de nous faire agir ou penser, c'est que nous devons les évaluer :

« Cela revient très exactement à poser la question suivante : qu'est-ce qui fait la vérité de nos idées ? ou encore : comment une idée devient-elle vraie ? Comment se fait une idée vraie ? La méthode pragmatique est donc inséparablement, en second lieu, un outil de construction (ou une théorie génétique de ce qu'on entend par vérité, suivant les termes de James) »<sup>1050</sup>.

Outre le fait qu'elle soit une méthode d'évaluation pratique, le pragmatisme a été également défini comme une théorie de la vérité, notamment par James. Nous avons examiné la conception pragmatique de la vérité en montrant comment celle-ci s'écarte de celle en usage dans la tradition philosophique : la vérité pour l'auteur américain n'est en rien une pâle copie d'une réalité immuable. James conteste l'idée d'une vérité conçue « comme un rapport de correspondance avec une réalité en-soi, invariable »<sup>1051</sup>, car cette approche ne tient pas compte des conséquences pratiques à partir desquelles l'idée nous conduit ; elle ne s'intéresse qu'au principe dont dépend l'idée. « Ainsi dans ce que James appelle génériquement le « rationalisme », la relation de vérité est pensée sur le modèle des vérités éternelles. Les rationalistes n'examinent pas la vérité en tant qu'action, mais seulement en tant que rétroaction »<sup>1052</sup>. Or, tout autre est la conception pragmatique de la vérité. En effet « ce qui fait l'originalité du pragmatisme en l'occurrence c'est de considérer la vérité, non à partir des idées éternelles, mais des idées nouvelles »<sup>1053</sup>. Le pragmatisme est tourné vers l'avenir, vers le futur. Cette idée centrale est mise en relief dans la préface de Bergson, lorsque ce dernier analyse le pragmatisme de James. L'un des moments forts du compte rendu de l'auteur français

---

1048 David Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme*, p.59

1049 David Lapoujade, p.60

1050 David Lapoujade, p.14

1051 David Lapoujade, p.67

1052 David Lapoujade, pp67-68

1053 David Lapoujade, p.68

a été de mettre en évidence la distinction majeure qui sépare la conception traditionnelle de la vérité et celle du pragmatisme: alors qu'ordinairement les philosophes veulent que la vérité copie ou concorde avec une réalité toute faite dont les éléments sont déjà donnés, le pragmatisme, au contraire, conçoit la vérité comme quelque chose qui se crée et donc n'existe pas encore. Selon James, le vrai est irréductible à une propriété qui existerait déjà dans les idées : la vérité est un événement, elle « advient par les conséquences, mais les conséquences ne doivent pas être séparées de l'idée puisqu'elles en sont le développement ».<sup>1054</sup>

Ainsi le pragmatisme de James contient deux axes majeurs inséparables : il est d'abord une méthode, ensuite il est une théorie génétique de la vérité. Intimement liés, ces deux aspects de la méthode pragmatique nous portent éminemment, chez James, dans le domaine de l'agir. À travers la mise en évidence de cette dimension pratique, c'est l'influence des *Essais* de Renouvier qui se fait ici ressentir : le néocriticisme a montré à James l'importance pratique de nos théories et de nos conceptions philosophiques du monde. À la suite de Renouvier, l'auteur du pragmatisme montrera la nécessité qu'a toute philosophie de répondre à nos besoins pratiques de rationalité. Son « Sentiment de rationalité » traverse son œuvre pragmatique . En effet, la méthode pragmatique a pour but, entre autres, d'éliminer les idées purement abstraites, qui n'apportent aucune incidence pratique. Comme Renouvier, James a insisté sur cette dimension pratique : la méthode pragmatique met l'accent sur l'importance des conséquences concrètes des idées. Chez l'auteur du pragmatisme, le terme « pratique » ne s'oppose pas « au champ de la réflexion théorique ; il désigne avant tout un point de vue : « pratique » signifie que l'on considère la réalité, la pensée, la connaissance ( et aussi l'action) en tant qu'elles se font »<sup>1055</sup>. Cette conception pragmatique comporte des conséquences.

Sur le plan épistémologique ou celui de la connaissance, nous ne pouvons plus prétendre aux certitudes absolues : le pragmatisme envisage la connaissance comme quelque chose de non absolue ; elle n'a ici aucune propriété métaphysique. Également, « le pragmatisme répudie le modèle des vérités éternelles »<sup>1056</sup>. Comme Renouvier l'avait déjà montré dans ses *Essais* : la connaissance ne repose en rien sur un fondement éternel et immuable : elle est le fruit de toutes les facultés humaines. Cette conception a pour le moins l'avantage de redonner à l'homme toute la place qu'il mérite dans le processus de la connaissance : celle-ci est entachée des éléments purement humains. Il y a pour ainsi dire une forme « d'humanisation » de la connaissance, au sens où cette dernière ne dépend plus

---

1054 David Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme*, p.66

1055 David Lapoujade, p.11

1056 David Lapoujade, p.68



d'un fondement extérieur, d'une origine extra-empirique ou métaphysique. C'est d'ailleurs dans cette logique que le pragmatisme de James va établir le caractère humaniste de la vérité. C'est ce que nous révèle le chapitre III (« humanisme et vérité ») des textes – de son pragmatisme – réunis dans *L'idée de vérité*. Celle-ci est conçue avec les ressources de l'expérience. Humaniser la vérité, c'est la concevoir uniquement dans le cadre légitime des expériences humaines :

« L'humanisme (...) consiste à apercevoir que le problème philosophique concerne des êtres humains, luttant pour comprendre un monde d'expérience humaine par les ressources de l'esprit humain... Il demande à la philosophie de prendre pour prémisses la nature intégrale de l'homme, et pour conclusion sa satisfaction complète, d'écarter les abstractions qui l'éloignent des vrais problèmes de la vie... ; d'embrasser toute la richesse des intelligences individuelles au lieu de les réduire à un seul type immuable, toute la richesse psychologique de l'esprit humain et la complexité de ses intérêts, de ses émotions, de ses volitions, de ses aspirations, alors même que cette méthode substituerait une complexité concrète à la simplicité de l'abstraction »<sup>1057</sup>.

Cette définition de l'humanisme résume assez bien la conception jamesienne de la connaissance. Comme Renouvier, la pensée philosophique de l'auteur américain prend en compte, dans le cadre du savoir, toute la richesse et la complexité des facultés de l'individu, sans chercher à le fractionner ou le réduire au seul entendement : toutes nos connaissances au même titre que nos pensées sont également pénétrées des motifs humains. « Que vaut une vérité qui ne fait pas agir, croire ou penser, bref, une vérité sans intérêt ? »<sup>1058</sup> Selon James, il n'existe aucune connaissance neutre de tout coefficient humain. À ce titre, il faut cesser de croire aux idées en soi, à toute conception qui nie la légitimité des penchants et les besoins humains dans la connaissance. En effet, c'est pour rassurer la pensée, lui donner une assise « mystérieuse » qu'on lui attribue un fondement absolu. Car, comment rentrer en contact avec cet absolu ? « Comment le partisan d'une réalité absolue sait-il ce que cette réalité lui ordonne de penser ? »<sup>1059</sup>

En accord avec Renouvier, la réponse de William James est la suivante : le partisan d'une philosophie de l'absolu « ne peut avoir la vision directe de l'absolu, et il n'a aucun moyen de deviner ce que cet absolu exige de lui, si ce n'est en se conformant aux indications humanistes »<sup>1060</sup>, c'est-à-dire de ramener cet absolu aux intérêts humains. Conçue de cette manière, la connaissance est donc intimement liée au sujet connaissant, puisqu'en se rapportant toujours à la dimension humaine, elle porte la marque du sujet qui l'élabore et prend, selon l'expression de Hilary Putnam, un « visage humain »<sup>1061</sup>. Cette dimension humaine de la connaissance est reconnue légitimement par toute la tradition pragmatique :

1057 William James, *Volonté de croire*, p.1

1058 David Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme*, pp.74-75

1059 William James, *L'idée de vérité*, p.62

1060 William James, *L'idée de vérité*, pp.62-63

1061 Hilary Putnam, *Le réalisme à visage humain*, trad. Claudine Tiercelin, Gallimard, 2011

toutes nos connaissances sont entachées d'une empreinte humaine car elles répondent, avant tout, aux besoins pratiques du sujet connaissant. Par conséquent, la connaissance n'a plus de fonction spéculative comme il en était dans la conception traditionnelle de la philosophie : elle ne nous permet plus de sortir des apparences sensibles pour accéder aux idées immuables, car elle est indissociablement liée aux intérêts humains, au concours de toutes les facultés du sujet connaissant. Nous avons ici une nouvelle manière de concevoir la philosophie : « il s'agit de prendre un nouveau point de départ. Non plus l'homme en tant que spectateur du roman cosmique, mais l'homme pétri d'intérêts, engagé dans le monde »<sup>1062</sup>. La philosophie n'est plus neutre ou étrangère aux désirs, aux intérêts du sujet humain. En effet, la philosophie d'un penseur est l'œuvre de son tempérament, de l'expression de sa vision singulière de percevoir ou de décrire le monde : « lorsqu'un philosophe expose sa « vision », c'est d'abord de ses propres intérêts qu'il est question, de sa propre manière d'aménager l'univers (...) « Une philosophie est l'expression du caractère intime d'un homme ». »<sup>1063</sup> Par conséquent, il n'existe aucune affirmation philosophique où les intérêts, les convictions propres de l'auteur ne sont mises en avant. Comme nos connaissances, toute philosophie est peuplée d'intérêts, et donc n'est jamais totalement désintéressée. S'il est vrai que toutes nos philosophies sollicitent l'empreinte du sujet connaissant et que nos connaissances sont toutes marquées par un coefficient humain, il reste que ces dernières ne sont jamais arbitraires. Puisque la connaissance possède également un caractère objectif : elle s'appuie, selon Renouvier, sur l'ordre de finalité des choses.

James rejoint donc l'auteur des *Essais* qui, bien avant lui, a affirmé « le caractère actif et non purement formel de notre connaissance »<sup>1064</sup>. Celle-ci ne peut se dévoiler entièrement dans une théorie qui ampute l'individu ou le sépare arbitrairement de ses forces les plus intimes. Pour restituer à la connaissance son véritable caractère pratique, il faut donc le dégager des préjugés métaphysiques qui l'offusquent, car les idées de choses en soi et de substances sont des écrans d'illusion interposés entre nous et le monde réel. Ce rejet des dogmes métaphysiques est également présent chez James. Puisqu'à la suite de Renouvier, l'auteur américain va poursuivre cette critique des absolus, en marquant sa pensée par un tournant pragmatique, qui invite et convie à tourner le dos à toute conception purement spéculative, afin de rentrer dans la réalité concrète des choses, de saisir le mouvement réel des phénomènes

---

1062 Stéphan Galetic, *William James, La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*,

Editions Cécile Defaut, 2010 p.12

1063 Stéphan Galetic, p.13

1064 Gilbert Maire, *William James et le pragmatisme religieux*, p.91

de l'expérience. De Renouvier, James avait déjà appris la vanité de toute quête d'idées transcendant le cadre phénoménal : le principe de « relativité » ou de limitation de l'auteur des *Essais* borne la connaissance au strict domaine des phénomènes. Ce phénoménisme qui irrigue l'œuvre néocritique de Renouvier va se retrouver dans les idées pragmatiques de James : la philosophie de ce dernier est résolument une pensée empirique. Outre son pragmatisme, les textes réunis sous le titre d'*Essais d'empirisme radical* porteront également l'empreinte du phénoménisme de Renouvier. Ainsi nous montrerons au point suivant, comment l'empirisme radical est marqué par l'impact des idées du néocriticisme français.

### C- Charles Renouvier et l'empirisme radical de William James

« James appelle empirisme radical la doctrine à laquelle aboutit son pragmatisme. Il ne prétend pas que cette conséquence y soit nécessairement contenue. Le pragmatisme est essentiellement une méthode, consistant à interpréter tout concept en termes »<sup>1065</sup> de conséquences pratiques. Prise comme telle, cette pensée jamesienne porte l'impact de la philosophie néocritique de Renouvier, qui aide l'auteur du pragmatisme à se débarrasser de l'emprise des absolus. En effet, le néocriticisme combat les entités métaphysiques (l'être, la substance, la cause, etc.) dont il tente de se débarrasser, en posant comme cadre légitime du savoir l'espace de l'expérience phénoménale, dans lequel se règle nécessairement toute idée. Cette conception renouviérienne est adoptée par James. Celui-ci marque ses idées par un contrôle de l'expérience. C'est d'ailleurs sous le patronage de cette attitude empiriste qu'il rédige son pragmatisme, puisque cette philosophie désigne également, selon James, un nouveau nom pour désigner une ancienne manière anglaise de penser qui présidait déjà dans les analyses des philosophes tels que Locke, Hume, Berkeley et John Stuart Mill, qu'il considère comme des pragmatistes avant la lettre. Toutefois, si l'apport des empiristes classiques est incontestable, en ce que leurs attitudes de penser (telles que celles de la critique du concept de substance spirituelle chez Locke et Hume et de la substance matérielle par Berkeley) sont des moments qui s'inscrivent dans l'héritage du pragmatisme, il n'en reste pas moins que cette tendance empiriste, dont James s'inspire, semble s'incarner le mieux chez Charles Renouvier en qui il voit un représentant classique. C'est ce que l'auteur américain révèle à son ami français, dans sa correspondance de Cambridge, le 29 juillet 1876 :

« Je suis absolument convaincu que ce n'est plus qu'une question de temps, et que vous

---

1065 Émile Boutroux, *William James*, p.94

prendrez place dans l'Histoire générale de la philosophie comme le représentant classique et accompli de la tendance inaugurée par Hume, et à laquelle vos prédécesseurs n'avaient apporté qu'une contribution fragmentaire »<sup>1066</sup>. Les analyses des représentants classiques de l'empirisme ne nous conduisent pas à se débarrasser totalement des idées métaphysiques, puisqu'elles conservent encore des reliquats substantialistes. De même, l'apport de l'empirisme classique est parcellaire, car ses analyses ont été entachées d'erreurs : elles n'ont pas été fidèles à la méthode empirique ; car, au lieu de la porter jusqu'au bout et d'en tirer toutes les conséquences qu'elle peut nous livrer, les empiristes classiques l'ont souvent abandonnée pour s'égarer, comme l'ont fait les rationalistes, dans les errements de l'abstraction.

Bien avant James, Renouvier formulait déjà la même critique à l'encontre des empiristes britanniques, tels que John Stuart Mill, dont la mort le 8 mai 1873 à Avignon (où il avait fixé sa résidence) a été particulièrement douloureuse pour ceux comme Renouvier qui étaient des proches voisins. En effet, Renouvier reprochait à John Stuart Mill de n'avoir pas su s'affranchir des préjugés abstractionnistes et monistes. Son ouvrage publié en 1843 en est une illustration, puisque dans son *Système de logique inductive et déductive*, il développe une théorie déterministe de la causalité. Par ailleurs, l'empirisme classique adhère à un associationnisme, c'est-à-dire une attitude intellectuelle qui considère « les idées simples de sensation » comme des atomes, des matériaux isolés qui vont ensuite servir pour l'élaboration des états supérieurs de l'esprit, à partir de leur association. Or un tel atomisme procède, tout autant que le rationalisme, à une séparation des éléments de l'expérience. Souscrivant aux analyses de Renouvier, James y voit une contribution majeure, puisque « ni Locke ni Berkeley n'ont développé cette vérité au point d'atteindre une clarté parfaite »<sup>1067</sup>. C'est donc en poursuivant les pas du philosophe néocritique, qu'il va tenter d'apporter une cohérence aux positions empiristes de ces devanciers. Le pragmatisme de James s'inscrit dans cet ordre idée. Il le souligne explicitement : « la conception que je défends ne fait guère plus que déployer avec cohérence la méthode « pragmatique » qu'ils furent les premiers à utiliser »<sup>1068</sup>. Le pragmatisme de James s'inscrit donc dans la lignée de l'empirisme. En effet, « que James soit un empiriste, cela ne fait aucun doute ; en un premier sens, il s'agit bien d'un héritage de l'empirisme anglais et

---

1066 Floris Delattre et Maurice Le Breton, *William James. Extrait de sa correspondance*, p. 69

1067 William James, *Essais d'empirisme radical*, trad. Guillaume Garréta et Mathias Girel, Parias, Flammarion, 2007, p.40

1068 William James, p.40

écossais, dans sa version classique (celle de Hume) comme dans ses versions contemporaines »<sup>1069</sup>, telles que celle de John Stuart Mill à qui il dédicace son *Pragmatisme*. Cette affiliation à l'empirisme chez James a une résonance particulière.

« Il s'agit bien de reconquérir le particulier, la sensation, et de critiquer les hypostases abstraites de la métaphysique. Il y aurait là une ligne qui traverse toute son œuvre, qui consiste en une reprise et en un déplacement : conserver les intuitions de l'empirisme, sans pour autant souscrire au matérialisme, au déterminisme et à l'atomisme qui sont ceux de ses contemporains »<sup>1070</sup>.

Autrement dit, James cherche à concevoir un empirisme totalement épuré des idées métaphysiques de substance ou d'entités abstraites. Le problème ainsi posé peut être formulé en ces termes : comment être empiriste sans retomber dans les dogmes de l'empirisme contemporain ? Un tel empirisme est-il possible ? Comment affranchir l'empirisme des postures intellectuelles héritées de la métaphysique ?

James le sait, le renouveau d'un empirisme neuf, affranchi totalement des opinions abstractionnistes, est à rechercher dans d'autres voies que celle de l'empirisme classique et contemporains. « C'est d'ailleurs ce qui le conduit à aller chercher des alliés inattendus : il tente dès ses premiers écrits »<sup>1071</sup> de souscrire aux idées néocritiques de Renouvier grâce à qui il s'affranchit du matérialisme pur, tout autant que des absolus.

Dans sa *Critique philosophique* de 1873, le philosophe français attirait déjà l'attention de James sur l'empirisme classique qui n'a pas été jusqu'au bout de sa critique des notions métaphysiques, tels que ceux de la substance puisque, selon Renouvier, la pensée empiriste n'a pas été complètement affranchie des reliquats substantialistes. Cette position condamne les empiristes, soit à rétablir par leur théorie de la connaissance une philosophie de l'absolu, soit à retomber par d'autres sentiers battus dans le réalisme, à la substance, notamment en prétendant expliquer la notion nouménale d'esprit par la matière, la chose. Influencé par les analyses de Renouvier, James va ainsi s'attaquer aux errements abstractionnistes de l'empirisme classique (Hume) et contemporain (Stuart Mill). Son ami Théodore Flournoy résume très bien ce propos tiré de *La Philosophie de William James* :

« Les empiristes les plus résolus, comme Hume ou Stuart Mill, après avoir par l'introspection décomposé notre vie mentale en ses données élémentaires (sensations de toutes sortes), ont conclu de la distinction de ces données pour l'analyse à leur séparation originelle dans la réalité, et se sont alors trouvés dans l'impossibilité de reconstituer l'unité de notre conscience au moyen de cette poussière d'éléments isolés. Ils faisaient ainsi le jeu de leurs adversaires les rationalistes, qui ont toujours déclaré la mystérieuse unité du Moi inexplicable autrement que par un principe métaphysique spécial, l'Âme (ou la Monade, la Substance spirituelle, l'Aperception transcendante, etc.), chargé d'effectuer la synthèse de cette multiplicité empirique »<sup>1072</sup>.

---

1069 William James, *Essais d'empirisme radical*, p.12

1070 William James, p.12

1071 William James, p.12

L'empirisme classique a toujours manifesté une tendance qui vise à insister davantage, sur la séparation des données élémentaires que sur leurs liaisons. James voit en effet dans cette position empiriste un préjugé rationaliste très enraciné, qui consiste à penser que l'expérience immédiate (ou le divers sensible) est toute disjonction, c'est-à-dire éparse, sans relation aucune, et que par conséquent, elle pose la nécessité d'un agent unificateur pour ordonner et coordonner cette discontinuité en un tout. Or, l'hypothèse d'un principe métaphysique, l'âme, comme agent unificateur n'est pour James d'aucune utilité puisque, si notre conscience était réellement composée d'éléments tous disjoints, on verrait mal comment une entité métaphysique extérieure, et donc soustraite à toute expérience immédiate, pourrait parvenir à les réunifier en une totalité. De même que pour lui, la légitimité sur laquelle on s'appuie pour valider une entité extra-empirique – comme l'âme – est superflue : il est faux d'affirmer que notre conscience est une entité constituée d'une pluralité d'éléments originellement isolés, disparates et qui en appellerait, de ce fait, par nécessité d'unification, à un principe transcendantal. L'attitude empirico-rationaliste consistant à un éclatement de la vie psychique en une juxtaposition de données disjointes procède, selon James, d'une dénaturation de la réalité, puisqu'elle opère par des notions essentiellement figées, qui séparent et fixent de manière arbitraire une partie des éléments appartenant, par essence, à la fluidité de la conscience. À cet empirisme inconséquent, James propose un empirisme radical, qui fait exactement correspondre la réalité à l'expérience et inversement.

Tout comme l'œuvre révisionniste de Renouvier, le projet intellectuel du penseur américain vise à développer un empirisme qui serait plus conforme à ses propres exigences. C'est donc sous la bannière de la fidélité des exigences du projet de l'empirisme lui-même, que le penseur du pragmatisme place son entreprise intellectuelle : il s'agit d'être beaucoup plus en adéquation avec le projet empiriste lui-même, c'est-à-dire être plus empiriste que ne l'ont été ses prédécesseurs. On le voit ici, Renouvier et James ont en commun cette attitude réformatrice : l'un tente de réviser le criticisme kantien, en aboutissant à un phénoménisme « *a priori* », tandis que l'autre réoriente l'empirisme classique vers une forme radicale qui n'admet, dans la construction de la connaissance, aucun élément extérieur à l'expérience et n'en exclut aucun élément susceptible d'être objet d'expérience. « Il s'agit bien d'un programme philosophique qui vise à ressaisir la vie concrète, ses pulsations, ses nervures et ses stries, derrière les abstractions et les réifications de la philosophie académique »<sup>1073</sup>. James développe cette pensée dans ses *Essais d'empirisme radical*. Comment définir cet empirisme radical ? En quoi se dissocie-t-il réellement de l'empirisme traditionnel ?

---

1072 Théodore Flournoy, *La philosophie de William James*, pp.70-71

1073 William James, *Essais d'empirisme radical*, p.8

Pour définir son empirisme, James donnera d'abord à cette pensée un sens large, c'est-à-dire moins technique. C'est ce que nous révèle sa préface de *La volonté de croire* :

« Je me suis attaché, dans les *Essais* que je réunis ici, à exprimer de la manière la moins technique une attitude philosophique. S'il me fallait donner un nom à cette attitude, je choisirais celui d'empirisme radical (...) J'emploie l'expression « empirisme » pour indiquer que les conclusions les plus certaines touchant les matières de fait ne sauraient être considérées autrement que comme des hypothèses sujettes à être modifiées au cours de l'expérience future. J'ai ajouté « radical » parce que mon empirisme traite la doctrine du monisme elle-même comme une hypothèse et que, contrairement au demi-empirisme qui a cours sous les noms de positivisme, d'agnosticisme ou de naturalisme scientifique, il ne pose point dogmatiquement le monisme comme une réalité avec laquelle toute expérience doit compter »<sup>1074</sup>.

L'empirisme de James est d'abord présenté ici comme une attitude philosophique qui considère toutes les conclusions comme des hypothèses susceptibles d'être révisées ou modifiées par une expérience future. Ensuite, cette pensée empiriste est « radicale en ce que, pour elle, le monisme, qui fait tout consister en un seul sujet ou une seule substance, position admise à l'époque par les empiristes comme par les idéalistes, n'est pour James qu'une hypothèse parmi d'autres »<sup>1075</sup>. Dans son sens large, la radicalité de l'empirisme de James est dirigée contre la doctrine moniste, la philosophie des absolus. L'auteur du pragmatisme nie que le monisme soit une pensée qui s'impose d'elle-même à la « lumière » de la raison. James est surpris par l'attitude de l'empirisme classique, tout autant que ceux des courants philosophiques de l'époque, qui admettent le monisme comme une pensée rationnelle avec laquelle toute philosophie doit nécessairement s'accorder. Pour l'auteur du pragmatisme, le monisme n'est pas une doctrine indépassable qui dévoilerait réellement la « nature » de la réalité du monde : la thèse philosophique d'une affirmation de l'existence d'une seule substance, que le monisme formule, n'est pour James qu'une simple hypothèse et donc peut être révisée ou modifiée.

On retrouve également cette description large de cet empirisme, dans la correspondance de l'auteur américain avec le collaborateur de Renouvier, François Pillon. Dans la lettre (de 1904)<sup>1076</sup> qu'il rédigea à ce dernier, James va définir sa pensée « comme « un empirisme radical, un pluralisme (...) qui représente l'ordre comme étant peu à peu conquis et toujours en procès »<sup>1077</sup>. L'empirisme radical est ici identifié à un pluralisme, c'est-à-dire à une philosophie qui reconnaît l'irréductible présence de la diversité d'éléments de l'expérience. Cette pluralité d'éléments qui construit l'unité du monde n'est pas donnée une fois pour toute, mais conquis dans le temps et toujours en construction. Mais dans l'évolution

---

1074 William James, *La volonté de croire*, p.13

1075 William James, *Essais d'empirisme radical*, p.13

1076 Floris Delattre et Maurice Le Breton, *William James. Extrait de sa correspondance*, pp.249-251

1077 William James, *Essais d'empirisme radical*, p.13

de sa pensée, notamment dans ses textes réunis sous le titre d'*Essais d'empirisme radical*, James va sortir d'une description large et proposer finalement un sens technique à sa conception du monde qu'il nomme « empirisme radical ». Dans la préface de son *Idée et vérité*, il en fait un résumé : « l'empirisme radical consiste d'abord dans un postulat, puis dans une constatation de fait, et finalement dans une conclusion généralisée »<sup>1078</sup>. Intéressons-nous à ces trois moments qui définissent l'empirisme de James.

Le postulat initial établi par l'auteur américain affirme que : « les seules choses à débattre entre philosophes seront des choses définissables en termes tirés de l'expérience (les choses d'une nature inexpérimentée peuvent exister *ad libitum*, mais ne doivent pas entrer en ligne de compte dans la discussion philosophique) »<sup>1079</sup>. Tout ce qui peut être débattu en philosophie doit donc être des choses susceptibles d'être définies ou tirées de l'expérience. « Le postulat méthodologique » de l'empirisme radical délimite ainsi l'espace légitime du discours, aux bornes de la possibilité de l'expérience. De même qu'à la différence « des philosophies qui partent du tout pour isoler par abstraction des parties, l'empirisme de James, au contraire, part des parties »<sup>1080</sup> de l'expérience. Vu sous cet angle, la philosophie empiriste de James est une pensée des faits multiples, de la diversité des éléments d'expérience.

« C'est par essence une philosophie en mosaïque, une philosophie des faits au pluriels, comme celle de Hume et de ses descendants, qui ne rapportent ces faits ni à des substances auxquelles ils seraient inhérents ni à un esprit absolu qui les créerait comme des objets. Mais elle diffère de l'empirisme humien sur un point particulier qui, me fait lui ajouter l'épithète de « radical ». »<sup>1081</sup>

Si comme Hume, l'empirisme jamesien nie toute dépendance des éléments de l'expérience à des substances d'ordre métaphysique, il reste que celui-ci s'en sépare, en ce qu'il pose une assertion factuelle. Celle-ci affirme « que les relations entre les choses, conjonctives aussi bien que disjonctives, sont tout autant des choses d'expérience particulière et directe, sans l'être plus ou moins, que les choses elles-mêmes »<sup>1082</sup>. Les relations ne sont pas des universaux (ou des éléments extra-empiriques) qui viendraient mettre en liaison des éléments sensibles éparses : les relations qui permettent de relier les choses sont elles-mêmes, tout autant que les éléments qu'elles mettent en liaison, des expériences. « James défend un empirisme qui est radical en ce que les relations entre les

---

1078 Préface de *William James, L'idée de vérité*, p.10

1079 *William James*, p.10

1080 *William James, Essais d'empirisme radical*, p.13

1081 *William James*, p.58

1082 *William James, L'idée de vérité*, p.10



choses sont tout autant objets d'expérience que les choses elles-mêmes : sa radicalité tient à ce qu'il n'ajoute rien, ce qui est classique pour un empirisme, mais surtout n'omet rien ».<sup>1083</sup>

Ne rien ajouter à l'expérience et ne rien lui retrancher ; voilà en une phrase la position de James. C'est-à-dire qu'être radical signifie que :

« Un empirisme ne doit admettre sans ses constructions aucun élément dont on ne fait pas directement l'expérience, et n'en exclure aucun élément dont on fait directement l'expérience. Pour une telle philosophie, *les relations qui relient les expériences doivent elles-mêmes être des relations dont on fait l'expérience, et toute relation, de quelque type qu'elle soit, dont on fait l'expérience, doit être considéré comme aussi « réelle » que n'importe quoi d'autre dans les systèmes* »<sup>1084</sup>.

Les relations chez James sont des termes qui font partie de l'expérience, elles ne sont jamais des choses en soi qui viendraient du dehors. Comme le néocriticisme de Renouvier, James s'en tient à l'expérience et rien qu'à l'expérience. Cette radicalité de l'empirisme de ce dernier s'est nourrie des analyses néocritiques de son interlocuteur français, qui a su lui montrer qu'il n'existe seulement que diverses représentations qui sont connaissables, à partir des relations mutuelles établies entre phénomènes. Concevoir donc une chose hors de ces relations relève pour l'auteur du *Traité de logique* d'un non-sens. L'attaque de Renouvier contre les entités métaphysiques visait à évacuer d'abord les reliquats substantialistes de l'espace légitime des phénomènes et ensuite à poser radicalement le problème de la connaissance, uniquement dans les relations que les choses peuvent avoir avec le sujet connaissant et par les relations des catégories. Selon l'auteur des *Essais*, notre connaissance et notre pensée ont pour objet des phénomènes, non pas en tant qu'ils sont en soi, mais uniquement dans des relations mutuelles qu'ils entretiennent avec d'autres phénomènes, de sorte qu'il nous faut conclure qu'il n'existe que des relations phénoménales. Ce phénoménisme qui fixe la connaissance (et la pensée) uniquement dans l'espace légitime des représentations et n'attribue de l'être qu'aux phénomènes est une idée essentielle de l'empirisme radical. Et à ce propos, James ne cache pas sa dette envers Renouvier. C'est ce qui le conduit en 1884 à affirmer ce qui suit :

« C'est pour moi un devoir de dire que mes raisonnements sont presque en entier ceux de Renouvier »<sup>1085</sup>. James trouvait dans les thèses de ce dernier, une confirmation de ses propres positions intellectuelles, notamment dans le domaine épistémologique. Le néocriticisme de Renouvier lui a montré que le problème des entités métaphysiques n'était en rien insurmontable, qu'il lui suffisait d'évacuer les notions nouménales du cadre légitime de l'expérience et d'établir radicalement la question du connaître, exclusivement dans les limites de l'espace d'être des phénomènes. C'est d'ailleurs cette position intellectuelle que va

---

1083 William James, *Essais d'empirisme radical*, p.13

1084 William James, pp58-59

1085 William James, *Critique philosophique*, 1884, p.273, cité par Jean Wahl, « III- Les influences françaises », p89

adopter James. À ce titre, le néocriticisme et la philosophie pragmatiste de ce dernier ont des connivences. Parmi ces idées communes aux deux penseurs, on y trouve celles d'une critique des substances et des abstractions métaphysiques, ainsi que la délimitation du champ de la connaissance et sa fixation scrupuleuse dans des relations phénoménales. Inhérente au néocriticisme de Renouvier, cette philosophie des relations phénoménales que James trouvera dans ses lectures des *Essais* sera une source d'influence pour l'élaboration de ses idées philosophiques. En effet, par son côté phénoméniste, l'œuvre néocritique de Renouvier était considérée par James, comme une réalisation accomplie de ce que l'empirisme classique (Hume) n'avait que partiellement conçu. Sa correspondance du 2 novembre 1878 à son interlocuteur français l'illustre : « votre philosophie par son côté phénoméniste semble très propre à frapper les esprits élevés dans l'école empirique anglaise, et je ne doute pas, dès qu'elle sera un peu mieux connue en Angleterre et dans ce pays, qu'elle n'ait un assez grand retentissement »<sup>1086</sup>. James voit dans l'œuvre de Renouvier, une philosophie totalement accomplie, puisqu'affranchie des reliquats métaphysiques. En cela les *Essais de critique générale* suscitaient son admiration ; tout comme il présentait, dans le journal la *Nation* de 1873, la *Critique philosophique* comme « l'effort le plus remarquable de spéculation philosophique auquel la France a donné naissance durant ce siècle »<sup>1087</sup>. Si James témoigne son admiration et sa reconnaissance intellectuelle à l'endroit des idées de Renouvier, c'est surtout qu'il trouve dans l'œuvre des *Essais*, les intuitions philosophiques qu'il va faire sienne, notamment en les adaptant dans son empirisme radical qui va établir l'espace légitime du savoir, uniquement dans le cadre phénoménal de l'expérience concrète des choses. On l'aura noté, cette position intellectuelle chez les deux auteurs se déploie sous fond d'une critique des idées nouménales. C'est en cela même que l'ouvrage sur les *Essais d'empirisme radical* « est traversé tout entier par une tension : exposer techniquement et précisément ce que (...) des affrontements techniques entre grands systèmes métaphysiques, qu'ils soient rationalistes, empiristes, ou autres, nous a dérobé : l'expérience ou plutôt, les expériences, leurs motifs et leurs liens, dont le monde et nos vies sont tissés »<sup>1088</sup>. L'empirisme radical en effet va établir l'expérience comme le point focal de toute conception légitime du monde, de tout sujet qui peut être débattu en philosophie. De même qu'il affirme que les relations entre les choses ne sont pas moins des expériences. Si toutes les relations qui relient les éléments de l'expérience sont en elles-mêmes objet d'expérience, alors on peut tirer, par conséquent, une conclusion généralisée :

---

1086 Floris Delattre et Maurice Le Breton, *William James. Extrait de sa correspondance*, p.61

1087 R.-B. Perry, « Correspondance de Charles Renouvier et William James », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, T.36, N°1, (janvier-mars 1929), p.4

1088 William James, *Essais d'empirisme radical*, p.8

« Les fragments d'expérience se tiennent de proche en proche par des relations qui sont elles-mêmes des fragments d'expérience »<sup>1089</sup>. Cette conclusion pose une distinction spécifique de l'empirisme jamesien, qui se différencie de tout autre par le recours à une forme de radicalité. Celle-ci consiste, dans le projet empirique de l'auteur américain, de n'admettre que l'expérience comme seul matériau de base qui fournit lui-même des éléments nécessaires pour l'élaboration générale de la connaissance. Cette attitude de James s'explique, en ce qu'il estime que ses prédécesseurs (empiristes) ont dénaturé l'expérience, en posant les relations comme des termes non-empiriques, ou du moins d'une nature autre que celle appartenant aux éléments de l'expérience. À ce titre légitime, le projet jamesien d'un empirisme radical vise donc à rendre « pleinement justice aux relations conjonctives, sans pourtant les traiter comme (...) vraies en un sens surnaturel »<sup>1090</sup>. Les relations qui se produisent entre expériences ne sont pas d'une nature ontologique différente des termes qu'elles mettent en liaison : au même titre que ces dernières, elles sont elles-mêmes des expériences. Cette réduction des relations dans le seul domaine de l'expérience interne permet à James d'échapper à une sortie du monde de l'expérience, dans la mesure où la relation n'est plus ici une opération qui consiste à nous abstraire du contexte spécifique des idées, pour les relier à des choses extérieures : le champ des relations se confond ici à celui de l'espace interne des expériences mises elles-mêmes sur un même plan.

« En résumé, l'univers directement perçu n'a besoin d'aucun principe de coordination extérieur à lui et de nature transempirique, mais possède en propre un enchaînement intérieur, une structure continue »<sup>1091</sup>. Les éléments dans l'univers ne sont pas radicalement séparés les uns des autres, tels des atomes épars qu'il faudrait relier ; il y a de la continuité : le monde possède une structure qui permet aux choses d'être continuellement en relations (conjonctives et disjonctives) avec les autres. James s'oppose donc à l'existence des choses parfaitement isolées, ou totalement séparées du reste des éléments de l'expérience. Cette position va le conduire à adhérer au principe néocritique de la relativité ou du nombre :

« James se rallie à la thèse de Renouvier, ou principe du nombre, d'après lequel des réalités telles que les êtres actuels, les événements et les causes passées, les étapes d'un changement et les parties de la matière, existent nécessairement dans des quantités finies : nous devons finir par l'adopter en principe dit James, tout en y introduisant des nuances ou qualificatifs pour le rendre convenable adapté à l'expérience perceptuelle ».<sup>1092</sup>

À travers l'adhésion de James au principe du nombre qui n'accorde d'être qu'aux choses

---

1089 William James, *L'idée de vérité*, p.10

1090 William James, *Essais d'empirisme radical*, p.59

1091 William James, *L'idée de vérité*, p.10

1092 Ramón Rubio, *William James. Philosophie, Psychologie, Religion*, p113-114

finies, c'est l'influence des *Essais* de Renouvier qui est ici mis en évidence. Tout en se ralliant à ce principe renouviérien, James va l'adapter à son empirisme radical en y apportant, pour l'essentiel, sa touche personnelle ou des qualificatifs empiristes propres à lui. Il va accepter ce principe néocritique du nombre pour nier l'idée d'une chose absolue et poser, par la suite, l'affirmation d'un empirisme pluraliste, celui qui admet une conception du monde composé d'une multitude d'éléments d'expérience, lesquels changent par des quantités sensibles. En effet, il y a derrière cette « philosophie des faits pluriels », une mise en cause des notions métaphysiques de substance, d'âme et d'idée en soi, car elles participent d'une position intellectuelle qui admet l'existence d'une dualité entre le sujet et l'objet (de connaissance), comme il en est dans les théories générales de la philosophie classique.

Or, dès 1875, le *Traité de psychologie rationnelle* de Renouvier mettait déjà James en garde sur le fait qu'« un grand nombre des systèmes qui prétendent expliquer l'homme et la nature sont fondés sur la séparation radicale de ces groupes de phénomènes qui composent les fonctions concrètes empiriques : l'âme, le corps ; l'esprit, la vie ; la vie, la matière »<sup>1093</sup>.

Renouvier met ici en exergue le principe de distinction à partir duquel s'appuient les doctrines philosophiques qui prétendent saisir l'homme et concevoir une conception rationnelle du monde. Les théories métaphysiques sur l'être en sont l'illustration puisqu'elles s'attachent à des dualités fondamentales telles que celles de l'âme (immatérielle et immortelle) et du corps (matériel et mortel). Outre la métaphysique traditionnelle, les courants philosophiques modernes vont également formuler des positions théoriques fondamentalement dualistes. C'est le cas notamment de la distinction substantielle entre l'esprit et le corps - tout comme le kantisme adoptait une dichotomie entre la sensibilité et l'entendement, l'objet phénoménal et la catégorie. « C'est de la distinction essentielle entre certaines formes de la représentation, notamment l'espace et la pensée, ou les sensations et les catégories, que l'on a cru pouvoir conclure à la séparation et à des existences tout à fait indépendantes »<sup>1094</sup>. C'est ce que fait par exemple le spiritualisme, courant philosophique qui soutient l'existence d'une entité totalement autonome : l'esprit, l'âme individuelle. Cette indépendance conceptuelle et ontologique de l'esprit va conduire à considérer cette entité comme radicalement distincte du corps, de la matière, l'esprit étant ici une réalité supérieure aux choses matérielles, en ce qu'il est le seul

---

1093 Charles Renouvier, *Essais de critique générale, 2e essai : Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, p.6

1094 Charles Renouvier, p.6

garant de l'intelligibilité d'objets empiriques. Dans sa psychologie matérielle, l'empirisme classique (de Hume) va également mettre en usage l'idée de distinction, en considérant les faits sensibles ou les choses physiques comme des éléments détachés et séparés du reste, tels des atomes isolés qui nécessitent d'être reliés par des universaux ou des éléments extérieurs. Ce principe de distinction va aussi permettre « de forger des entités avec des fonctions abstraites quelconques, ou représentatives, ou organiques, ou physiques, essences intellectuelles, forces plastiques, principes vitaux, fluides sensitifs, atomes purs »<sup>1095</sup>.

En résumé, l'idée de séparation traverse les systèmes philosophiques qui se proposaient de comprendre l'homme et la nature qui l'entoure. Prenant au sérieux les analyses de Renouvier, James va tenter de remettre en cause ce principe de distinction qui conduit à des positions théoriques fondamentalement dualistes. C'est dans cette logique qu'il va d'ailleurs s'attaquer aux notions substantielles, notamment à celle de la conscience. L'auteur américain développe sa critique dans son article de 1904 qui deviendra, par la suite, le premier essai de son empirisme radical : « la conscience existe-t-elle ? » Dans son texte, James annonce l'effondrement imminent de l'existence de la conscience comme une entité : « cela fait vingt ans que je ne crois plus que la « conscience » soit une entité ; depuis sept ou huit ans j'ai suggéré sa non-existence à mes étudiants, et j'ai tenté de leur donner son équivalent pragmatique en réalités d'expérience. Il me semble que l'heure a sonné de s'en débarrasser ouvertement et universellement »<sup>1096</sup>. James nie la notion de conscience en tant qu'entité, en ce qu'elle n'est qu'une somme de réalités concrètes et donc ne peut être séparée de ce dont elle a conscience.

« L'affirmation de l'inexistence de la conscience par l'auteur des *Essais d'empirisme radical*, se donne manifestement comme une subversion de la tradition philosophique, depuis le cartésianisme, qui assignait cette conscience à un substrat métaphysique, jusqu'au néo-kantisme, qui la postule au titre de condition générale, purement formelle et par elle-même insaisissable, de l'activité psychique »<sup>1097</sup>.

Cette négation de la catégorie de la conscience implique indéniablement le refus du principe de distinction entre deux réalités de nature radicalement différentes et indépendantes : il n'existe pas de substance pensante qui serait ontologiquement autonome et réellement distincte de la substance corporelle ou « chose étendue ».

---

1095 Charles Renouvier, *Essais de critique générale, 2e essai : Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, p.6

1096 William James, *Essais d'empirisme radical*, p.36

1097 Gillot Pascale. « Chapitre IV. William James et la critique de la notion de conscience : monisme et philosophie de l'expérience pure » In : *L'esprit, figures classiques et contemporaines* [en ligne]. Paris : CNRS Éditions, 2007 . Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/editions-cnrs/7363>>. ISBN : 9782271091338.

Mais l'entreprise jamesienne d'une négation de l'existence de la conscience peut sembler être une attitude saugrenue, car on pourrait lui objecter que les pensées incontestablement existent bel et bien. C'est donc dans le but de lever certains doutes que l'auteur américain va apporter quelques éléments de précision de sa pensée :

« Qu'on me permette alors d'expliquer immédiatement que j'entends nier seulement que le mot représente une entité, pour mieux insister très fermement sur le fait qu'il représente une fonction. Je veux dire qu'il n'y a pas d'étoffe (...) ou de qualité d'être originelles, par opposition à celles dont sont faits les objets matériels, dont nos pensées de ces objets seraient faites ; mais il y a une fonction accomplie par les pensées dans l'expérience, accomplissement pour lequel on invoque cette qualité d'être. Cette fonction, c'est de *connaître*. On suppose que la « conscience » est nécessaire afin d'expliquer le fait que les choses ne se contentent pas d'être, mais sont rapportées, sont connues. Quiconque raye la notion de conscience de sa liste de premiers principes doit encore pourvoir en quelque façon à la poursuite de l'exercice de cette fonction »<sup>1098</sup>

Le but de James est connu : il entend nier la notion de conscience, seulement, en tant que catégorie ou substance qui aurait des attributs métaphysiques. En fait, c'est la non-existence de la conscience comme entité qu'il va s'employer à montrer dans son premier essai d'empirisme radical : la conscience, « c'est le nom d'une non-entité, et elle n'a aucun droit à figurer parmi les premiers principes »<sup>1099</sup> ; elle représente, dit James, une fonction. Celle-ci est de nature cognitive. Il s'agit de la connaissance ou plus exactement, l'acte de connaître. Le point de départ et le seul élément à partir duquel s'appuie cet acte est « l'expérience pure », définie par James comme le « flux immédiat de la vie »<sup>1100</sup>, la matière dont tout est composé. C'est à partir de celle-ci qu'il va développer une approche originale de la conscience, de la fonction de connaissance. En effet, le but de James est de comprendre la réalité concrète des choses, avant que celle-ci ne soit dénaturée dans des dualités qui n'existent que dans les abstractions de ceux qui les créent. Si l'ambition de la pensée de James est donc de saisir la réalité au moment où elle se fait, on comprendra alors qu'il ne peut emprunter ni les genèses matérielles de la psychologie ( empirique), ni reconstruire les genèses formelles des philosophies transcendantales ( Kant, Husserl), car dans les deux cas « on s'efforce bien de suivre le mouvement de ce qui se fait, d'être immanent à ce mouvement, mais on échoue chaque fois parce qu'on le soumet à des formes préexistantes qui en interrompent le processus »<sup>1101</sup>. Étant entendu que les formes préexistantes ne peuvent assurer réellement le mouvement des choses (en ce qu'elles les immobilisent), il reste à James de trouver une autre voie, une façon beaucoup plus intéressante de saisir le mouvement de la vie, la manifestation des choses réelles.

---

1098 William James, *Essais d'empirisme radical*, p.36

1099 William James, p36

1100 William James, p.90

1101 David Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme*, p.29

« Toute la difficulté consiste donc à ouvrir une troisième voie, instaurer une expérience pure qui ne se réduise ni à une pure matière sensitive, ni ne soit constituée par des formes d'une subjectivité pure. Ce qu'il faut, c'est que les moments fugitifs décrits plus haut puissent constituer un véritable plan de construction. C'est ce que tente James avec les *Essais d'empirisme radical* (1904) »<sup>1102</sup>.

On peut mesurer ici le changement qu'apportent les *Essais d'empirisme radical* de James. Ils proposent, au cœur d'une philosophie de l'expérience, une approche neuve qui consiste à saisir le mouvement de la réalité concrète ainsi que la fonction de connaissance à partir de l'expérience pure. En effet, « toute l'entreprise de James consiste à remonter en deçà des dualismes épistémologiques, remonter là où les relations se donnent à l'état pur, quand elles ne sont pas encore réparties dans un quelconque couple de catégories (sujet/objet, matière /esprit) »<sup>1103</sup>. Si les coupures conceptuelles ne sont plus ici premières et fondamentales, c'est que James soutient l'idée d'une continuité de l'expérience : les dualités ne sont plus des principes préalables, puisqu'elles se manifestent après coup, c'est-à-dire qu'elles sont postérieures à l'expérience pure qui est un matériau neutre. Ainsi « l'empirisme radical engage donc la thèse de la continuité de l'expérience : ce n'est que sur un mode rétrospectif que des coupures conceptuelles, des dualités apparaissent dans l'expérience pure. L'expérience pure n'est donc ni subjective ni objective, elle est antérieure à ce « redoublement ». »<sup>1104</sup> Comme le néocriticisme de Renouvier qui va l'inspirer, l'empirisme de James entend ruiner les positions fondamentalement dualistes, en tant qu'elles se posent comme des principes sans lesquels l'intelligible ne saurait être pensé. On le sait, le point de vue de James est fondé sur la thèse de l'existence d'un seul matériau primitif qu'il nomme expérience pure. La « pureté » de l'expérience chez James se distingue ici des formes pures d'un « égo transcendantal » (Kant) ou phénoménologique (Husserl) : elle ne renvoie ni à un sujet supérieur et indépendant de l'expérience, ni à une conscience ou un fait absolu. Autrement dit, la « pureté n'est qu'un terme relatif, désignant la proportion de sensation non verbalisée »<sup>1105</sup>, non conceptualisée que l'expérience « renferme encore »<sup>1106</sup>. Conformément à son empirisme radical, James ne sort donc pas du cadre légitime de l'expérience :

« Pur ne veut pas dire non empirique ; au contraire, il veut dire empirique, rien qu'empirique. C'est le donné à l'état pur... Il n'est encore donné pour personne ; c'est un monde où n'apparaissent encore ni sujet ni objet. En ce sens, on peut parler d'un empirisme

---

1102 David Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme*, p.29

1103 David Lapoujade, p.30

1104 William James, *Essais d'empirisme radical*, p.14 1105 William James, p.90

1106 William James, p.90

radical. Expérience doit donc s'entendre en un sens très général : l'expérience pure est l'ensemble de tout ce qui est en relation avec autre chose sans qu'il existe nécessairement la conscience de cette relation »<sup>1107</sup>.

L'expérience pure prend ici un sens extensif : elle se dit de tout fait qui se produit par des relations d'expérience ; de tout ce dont on peut faire l'expérience à un moment bien défini. Ainsi la philosophie de James, sous la bannière de la notion d'expérience pure, opère un bouleversement considérable, dans la mesure où elle se construit dans un projet qui vise à libérer l'expérience de toute forme d'attitudes théoriques préexistantes, de dualités antérieures qui conditionneraient notre manière d'agir et de penser le monde. En chassant « les formes antérieures de dualisme »<sup>1108</sup>, James cherche à saisir la manifestation de la réalité telle qu'elle est en mouvement. Si le principe de distinction n'est plus le point focal de nos doctrines philosophiques, comment alors penser le sujet et l'objet ? Si l'on refuse à la conscience le droit d'être cette entité qui prend pour objet de connaissance l'expérience, comment doit-on alors concevoir l'acte de connaissance ? Est-il un fait sans égo transcendantal ? « Que deviennent le sujet, l'objet, la conscience (...) du point de vue de l'expérience pure »<sup>1109</sup> ? Pour comprendre la manière dont James appréhende le sujet, l'objet, la conscience et la connaissance, il faut revenir à son premier essai d'empirisme radical, où il énonce sa thèse. Il la résume de la manière suivante :

« Ma thèse est que, si l'on commence par supposer qu'il n'y a qu'une seule étoffe primitive dans le monde, un unique matériau dont tout est composé, et si l'on nomme cette étoffe « expérience pure », on peut facilement expliquer l'acte de connaître comme un type particulier de relation mutuelle dans laquelle peuvent entrer des portions d'expérience pure. La relation elle-même fait partie de l'expérience pure ; l'un de ses « termes » devient le sujet ou le porteur de la connaissance, ce qui connaît, l'autre devient l'objet connu »<sup>1110</sup>.

James présente ici la connaissance en termes de relations mutuelles, dans lesquelles les fragments d'expérience pure entrent en liaison. L'un des fragments, en se rapportant à celui qui lui est antérieur, devient pour ce dernier un sujet de connaissance, l'expérience postérieure ou secondaire étant ici l'objet connu. Par sa position d'immanence à l'expérience, l'empirisme radical ruine l'idée traditionnelle d'un « moi transcendantale », d'une conscience conçue comme agent d'unification des expériences diverses du monde sensible. Selon James, le postulat d'un principe transcendantal comme entité assurant une correspondance entre le psychique et le physique est illégitime puisqu'il ne viendrait que hypostasier une relation interne, une expérience fluide qui se suffit à elle-même : les flux d'expériences n'ont besoin d'aucun principe de coordination extérieur à eux, de nature transempirique, puisqu'ils possèdent un enchaînement intérieur, une structure continue. « La

1107 David Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme*, p.32

1108 William James, *Essais d'empirisme radical*, p.37

1109 David Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme*, p.32

1110 William James, *Essais d'empirisme radical*, p.37



thèse empiriste radicale sur la continuité de l'expérience a donc pour conséquence *épistémologique directe* »<sup>1111</sup> : une remise en cause d'une « transcendance de l'objet au sujet »<sup>1112</sup>. James entend substituer à cette conception un empirisme radical qui permet d'expliquer autrement l'acte de connaître, notamment en posant deux expériences qui entretiennent une relation particulière entre elles, de sorte qu'elles deviennent, dans des moments différents de l'écoulement successif d'expériences, sujet de connaissance et objet connu. Étant animées par la fluidité, ces expériences sont appelées à être remplacées par d'autres pour qui elles seront prises à leur tour, selon des temps différents, sujet et objet de connaissance. On le voit, le schéma de l'empirisme radical se détache des positions traditionnelles de la philosophie, au sens où le sujet et l'objet ont désormais ici une nouvelle signification, celle d'être tout simplement deux moments, deux temps appartenant au flux d'une même et unique expérience. Si le sujet et l'objet, la pensée et la chose, ne sont plus de nature intrinsèquement différente ou ontologiquement indépendants, c'est que leur dualité conçue comme un principe fondamental vole ici en éclat. L'empirisme radical va assigner à ces éléments une nouvelle signification : loin d'être dans un rapport dichotomique ils sont tout simplement des qualificatifs que l'on ajoute à une même étoffe, l'expérience pure qui elle-même n'est ni matière ni esprit. Existant antérieurement à toute dualité, elle peut en revanche prendre ces adjectifs, à partir d'autres expériences.

L'un des corollaires de cette position intellectuelle est une redéfinition de la connaissance qui perd ici sa vieille fonction spéculaire, au profit d'une fonction particulièrement relationnelle, qui conjugue avec un intérêt pratique. L'acte de connaître ne consiste plus à nous arracher du domaine légitime de l'expérience (ou de la « caverne » platonicienne du monde sensible), pour atteindre des choses en soi ou des Idées intelligibles : connaître devient désormais une simple fonction qui consiste en une relation particulière, non pas entre une expérience et un sujet transcendantal, mais entre deux éléments appartenant au même plan d'immanence de l'expérience. Comme l'affirme André Lalande : « la relation même de connaissant et de contenu n'est pas une relation transcendantale qui coupe le réel en deux masses nettes »<sup>1113</sup>. La dualité traditionnelle sujet-objet tombe ici en ruine, puisque James ne conçoit pas ces éléments comme des entités conceptuellement et ontologiquement distinctes. Dans l'empirisme radical, le sujet et l'objet n'ont qu'une valeur fonctionnelle : ils sont deux portions (de l'expérience) qui assument en fonction de leur position, le rôle de sujet connaissant ou d'objet connu. L'exemple de l'expérience du stylo pris par James peut servir d'illustration :

---

1111 William James, *Essais d'empirisme radical*, p.37

1112 William James, p.15

1113 André Lalande. *À la recherche de la vérité. André Lalande par lui-même*, Paris, J. Vrin, 1967, pp.105-106

« Le stylo, par exemple, est, en premier lieu, un pur *cela*, un donné, un fait, un phénomène, un contenu, ou quelque autre nom neutre ou ambigu que vous préféreriez lui appliquer. Je l'ai appelé (...) une « expérience pure ». Pour être classé soit comme un stylo physique, soit comme le percept que l'on a d'un stylo, il doit remplir une *fonction*, et cela ne peut se produire que dans un monde plus complexe. [...] Le stylo appréhendé de cette manière rétrospective comme mon percept figure ainsi parmi les faits de la vie « conscience ». Mais il ne le fait que pour autant que l'« appropriation » s'est produite ; et l'appropriation *fait partie du contenu d'une expérience ultérieure* qui vient tout entière en supplément *du stylo originellement « pur »*. Ce stylo, virtuellement aussi bien objectif que subjectif, n'est, de sa propre initiative, effectivement et intrinsèquement ni l'un ni l'autre »<sup>1114</sup>.

En tant qu'il ne renvoie à rien d'autre qu'à lui-même, le stylo se présente d'abord comme un donné, un objet physique qui est non-conscient de lui-même. En effet, nous pouvons porter cet objet dans notre bureau et l'utiliser pour la rédaction d'un manuscrit ou d'une lettre. Aussi pouvons-nous faire l'expérience de sa dureté et du bruit qu'il pourrait éventuellement faire sur le papier. Mais dans une seconde expérience, celle où je me remémore ce stylo, et que je le lie avec le souvenir du bureau, sur lequel je rédigeais, mes expériences s'écoulent aisément, elles n'ont aucune influence physique sur le moment présent, de sorte que le stylo est considéré ici, non plus comme un objet physique, mais comme une pensée. Il s'ensuit donc qu'une même expérience, selon des moments différents, peut prendre, soit l'appellation de pensée, soit celle de chose. À ce titre, leur distinction ne devient que fonctionnelle, c'est-à-dire dépendante de leur position dans le flux d'expérience.

Cette position intellectuelle fait de l'empirisme radical une philosophie de relations entre expériences, ces relations qui se produisent entre les fragments de l'expérience sont elles-mêmes des expériences appartenant à cette fluidité immédiate de la vie qu'est l'expérience pure. Autrement dit, la distinction sujet-objet, tout autant que celle de la dualité chose-pensée ne relève juste que d'une classification, d'un rangement de l'expérience pure dans le catalogue d'autres expériences : dans leur rapport à d'autres, les fragments d'expériences pures vont être classés selon un arrangement dans la série d'autres expériences, soit en phénomène physique, soit en chose dite « mentale ». Il n'y a pas ici une hétérogénéité radicale dans cette classification, puisque les termes qui servent à classer admettent, comme tous les autres, des expériences « hybrides », permettant ainsi de récuser l'idée d'une stricte dualité ontologique entre ces termes. Ils font partie en effet du même matériau, l'expérience pure, qui est en elle-même neutre, c'est-à-dire ni esprit ni matière. Étant neutre, l'expérience pure se présente comme un matériau brut qui peut prendre des différentes fonctions qu'on lui assigne, selon un contexte bien précis et un but spécifique, de sorte que les qualifications d'« esprit » et « matière » deviennent ici dépendantes d'un certain contexte, d'un arrangement de ce matériau neutre ; autrement dit, ces distinctions sont simplement une affaire de contexte, d'agencement et de relations. En effet, « on n'affirme pas l'existence d'un objet sans en passer par le contexte qui l'accompagne. De même qu'il n'y a pas d'unité

---

1114 William James, *Essais d'empirisme radical*, pp.109-113

substantielle ou formelle du sujet, de même, il ne saurait y avoir une forme-objet, sinon par convention »<sup>1115</sup> ou agencement de fragments d'expérience. À ce titre, il faut cesser de croire que l'objet est une entité substantielle ou un ensemble de qualités hétérogènes au sujet. Bien plus que ces définitions, « l'objet est lui aussi un complexe de relations prolongeables. Il est inséparable de ses relations bien qu'il ne les implique pas. Comme dit James, on ne peut pas arracher un objet sans faire venir en même temps ses racines »<sup>1116</sup>. Le contexte dans lequel l'objet évolue est utile dans toute interprétation ou connaissance de celui-ci, puisque qu'il ne vient à nous que par le biais du cadre contextuel dans lequel il est. Ainsi entendu, « c'est donc le contexte, même à l'état virtuel, qui nous sert d'intermédiaire, non seulement pour être conduit à l'objet, mais pour en poser la réalité »<sup>1117</sup>. C'est pourquoi chez James, la connaissance n'est plus de type spéculatif ou « saltatoire »<sup>1118</sup>. Par ce terme, l'auteur américain désigne ici une connaissance fondée sur le principe d'une séparation radicale, entre deux termes (sujet-objet) absolument autonomes et qui nécessitent d'être reliés par « un saut qui les rapporte l'un à l'autre dans une forme commune supérieure. Le saut consiste à combler un fossé qu'on a soi-même créé »<sup>1119</sup>. En se distinguant donc de cette position intellectuelle, James va soutenir un nouveau type de connaissance, celle qui se fait de proche en proche, par des intermédiaires, des séries de relations qui nous conduisent provisoirement à des termes. Pour passer d'un terme à un autre, nous utilisons des relations qui nous y conduisent. Il n'y a pas de saut à faire pour établir un lien entre des termes, car ces derniers ne sont pas ici hétérogènes : ils sont des termes homogènes, que l'on peut relier bout à bout par des relations qui sont elles-mêmes des expériences, comme le sont d'ailleurs les termes qu'elles mettent en liaison. Cette nouvelle manière de concevoir l'acte de connaître est ce que James qualifie de connaissance « déambulatoire » :

« Ma thèse est que la connaissance en question est constituée par la déambulation à travers les expériences intermédiaires... Ce sont ces intermédiaires qui déterminent la fonction particulière exercée par l'idée (...) La connaissance, toutes les fois que nous l'envisageons concrètement, signifie « déambulation » déterminée, à travers des intermédiaires »<sup>1120</sup>.

L'empirisme radical de James fait de l'acte de connaître une séquence dans laquelle des fragments de l'expérience sont mis en relation. La connaissance, telle qu'envisagée

---

1115 David Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme*, p.93

1116 David Lapoujade, p.93

1117 David Lapoujade, p.93

1118 William James, *L'idée de vérité*, p.96

1119 William James, p.92

1120 William James, p.94

ici consiste à construire continuellement des points provisoires, des intermédiaires entre des éléments déambulatoires d'une expérience concrète et déterminée. Il en résulte donc que l'empirisme radical est une philosophie de relations entre expériences, ces relations étant elles-mêmes des expériences appartenant au même plan que celles qu'elles relient. Cette position jamesienne, qui entend garder une immanence à l'expérience est inspirée du néocriticisme de Renouvier, notamment le phénoménisme de ce dernier qui fait du cadre phénoménal, le seul espace légitime de la connaissance. Interprétée de façon empirique, cette position intellectuelle deviendra, chez James, un postulat de base de sa méthode : « on n'admettra comme fait que ce dont un « expérient » peut faire l'expérience en un moment précis ; (...) Tout ce qui est réel doit pouvoir faire l'objet d'une expérience quelque part et toute espèce de chose dont on fait l'expérience doit être réelle quelque part »<sup>1121</sup>. Comme Renouvier, l'empirisme de James ne sort pas du cadre de l'expérience concrète des choses, car elle se suffit à elle-même et n'a besoin d'aucun secours étranger ou agent transempirique.

Au terme de notre investigation il apparaît que le néocriticisme de Renouvier a fortement contribué à la construction de l'empirisme radical de James. Celui-ci y trouvera dans la démarche phénoméniste de l'œuvre des *Essais*, des idées qu'il va appliquer à son empirisme. En effet, l'impact de Renouvier sur l'empirisme de James se situe sur plusieurs plans : psychologique, épistémologique (ou sur la théorie de la connaissance) et métaphysique.

Sur le plan psychologique, le philosophe français attirait l'attention de James, sur les dérives de la doctrine dite de l'associationnisme qui régnait dans l'empirisme psychologique de l'époque. Renouvier développe sa critique de l'associationnisme dans ses *Essais de critique générale*. Il reproche aux empiristes de diviser les données de notre « vie » mentale en des éléments simples (notamment les sensations) et distincts qui feraient appel, pour leur unification, à une transcendance ou un élément extérieur. Or le néocriticisme interdit toute sortie du domaine des phénomènes. C'est d'ailleurs cette attitude phénoméniste qui conduit Renouvier à évacuer, dans sa philosophie néocritique, les idées en soi. S'inscrivant dans la critique de ce dernier, James (en 1890) produira ses *Principes de psychologie*, dans lesquels il s'attaquera à cette théorie de l'associationnisme puisque, non seulement cette théorie est l'expression d'une transposition, en psychologie, de l'hypothèse déterminisme, mais elle procède également d'une dichotomie des éléments mentaux dans la réalité. Par ailleurs, cette séparation

---

1121 William James, *Essais d'empirisme radical*, p.131-132

radicale rend pratiquement impossible la reconstitution de l'unité de notre conscience par le biais ces éléments mentaux. Ainsi, les empiristes d'une certaine manière, rejoignent les rationalistes, car ils conservent encore dans leurs théories des notions substantialistes, contre lesquelles James, sous l'impulsion de Renouvier, s'est affranchi et qu'il combat. Cet impact néocritique va également se retrouver dans la manière dont il construira empiriquement la connaissance.

Outre le domaine de la psychologie, Renouvier va également influencer la conception jamesienne de la connaissance : l'empirisme radical adopte l'attitude phénoméniste de l'auteur français qui ne conçoit la connaissance que dans le cadre légitime des phénomènes. James applique à sa conception empirique de la connaissance le principe de « relativité » de Renouvier qui interdit toute sortie du domaine de l'expérience concrète. Rien d'étonnant si le penseur du pragmatisme considère Renouvier comme celui qui accomplit l'œuvre que l'empirisme classique a partiellement conçue : mieux que quiconque, les *Essais de critique générale* ont définitivement libéré l'empirisme du substrat substantialiste dans lequel il était enfermé. Formuler un empirisme radical pour James c'est d'une certaine manière adopter l'attitude phénoméniste de Renouvier, se contenter autant que possible de l'expérience sans jamais chercher à se défaire de cette trame qui constitue, pour les deux penseurs, le seul cadre légitime dans lequel se construit la connaissance. C'est en s'inscrivant dans cette logique que se conçoit la théorie empirique et pragmatique de la vérité chez James. Les textes du pragmatisme réunis sous le titre d'une *Idée de vérité* illustrent parfaitement cette attitude phénoméniste ou empirique. En effet, James cherche à « remplacer la conception intellectualiste de la vérité, (...) par la conception pragmatiste qui seule répond aux faits et cadre parfaitement avec l'empirisme radical »<sup>1122</sup>, car :

« La vérité n'est pas pour James, comme pour l'intellectualisme, une qualité intrinsèque mais indéfinissable de certaines propositions ; c'est quelque chose d'extrinsèque, d'adventice, qui vient s'ajouter à une donnée d'expérience, et qui consiste en certaines relations concrètes survenant entre cette donnée et le cours ultérieur de l'expérience »<sup>1123</sup>.

James ne s'en tient qu'aux faits, à l'expérience concrète des choses. Ce qui le conduit à rejeter les entités métaphysiques du champ de la connaissance.

Enfin sur le plan métaphysique, il nie les idées en soi. Pour lui, les notions métaphysiques d'âme sont un dogme contre lequel il se libère par le biais des *Essais* de Renouvier qui a fortement déconstruit les entités substantialistes. C'est dans cette logique critique que s'inscrit James, lorsqu'il pose l'expérience comme le seul cadre de toute connais-

---

1122 Théodore Flournoy, *La philosophie de William James*, p.80

1123 Théodore Flournoy ,p.85

sance légitime. Comme le phénoménisme de Renouvier qui l'inspire, il limite le champ de la connaissance uniquement dans le cadre où se conçoit toute expérience. Connaître pour lui est une relation particulière qui se produit entre des fragments de l'expérience. Ainsi l'empirisme radical de James est une philosophie relationnelle, de mise en réseaux entre divers fragments de l'expérience « pure ». On pourrait résumer sommairement cet empirisme à partir des (six) thèses que James formule dans ses *Essais d'empirisme radical* :

- « 1- La conscience, telle qu'on entend ordinairement, n'existe pas, pas plus que la matière.
- 2- Ce qui existe et forme la part de vérité que le mot de « conscience » recouvre, c'est la susceptibilité que possèdent les parties de l'expérience d'être rapportées ou connues.
- 3- Cette susceptibilité s'explique par le fait que certaines expériences peuvent mener les unes aux autres par des expériences intermédiaires nettement caractérisées, de telle sorte que les unes se trouvent jouer le rôle de choses connues, les autres celui de sujets connaissant.
- 4- On peut parfaitement définir ces deux rôles sans sortir de la trame de l'expérience même, et sans invoquer rien de transcendant.
- 5- Les attributions sujet et objet, représenté et représentatif, chose et pensée signifient donc une distinction pratique qui est de la dernière importance mais qui est d'ordre FONCTIONNEL seulement, et nullement ontologique comme le dualisme classique se le représente.
- 6- En fin de compte, les choses et les pensées ne sont point foncièrement hétérogènes, mais elles sont faites d'une même étoffe, étoffe que l'on ne peut définir comme telle, mais seulement éprouver, et que l'on peut nommer, si on veut, l'étoffe de l'expérience en général »<sup>1124</sup>.

Cet empirisme se conçoit ici comme une philosophie de l'expérience, de relation entre deux éléments appartenant à une même source : l'expérience. Suivant cette logique, le sujet et l'objet n'ont plus une réalité propre, comme il en était autrefois dans la philosophie classique : ils ne sont plus que des éléments appartenant au flux de l'expérience « pure ». Par conséquent, leur distinction n'est plus donc essentielle, car elle ne joue simplement ici qu'un rôle pratique ou fonctionnel : les attributs, sujet et objet, choses et pensées apparaissent comme des termes qui n'ont d'existence que relativement aux fonctions pratiques qu'ils occupent dans cette même étoffe de l'expérience. À ce titre, la philosophie traditionnelle a donc eu tort de les considérer comme des entités absolument hétérogènes. Car la distinction entre ces attributs n'est que de l'ordre pratique, c'est-à-dire qu'elle est fonction de leur agencement dans le flux de l'expérience. Si la thèse d'un empirisme radical a permis de précariser l'affirmation d'une distinction ontologique entre le sujet de connaissance et l'objet connu, c'est surtout qu'elle bat également en brèche la thèse d'un égo transcendantal, puisque l'empirisme radical fait de la connaissance une relation particulière dans laquelle les fragments de l'expérience entrent en liaison. Il en résulte donc que la connaissance est intimement liée au « monde » des expériences, des relations entre des éléments d'un même matériau. S'il est donc vrai que l'acte de connaître ne nous fait pas sortir du monde sensible, de nos expériences, c'est qu'il est inséparable de nos intérêts

---

1124 William James, *Essais d'empirisme radical*, pp.171-172

pratiques. Comme ses textes du *Pragmatisme*, ses *Essais d'empirisme radical* ont également souligné cette dimension pratique que James découvre dans les *Essais* de Renouvier. À ce titre, l'empirisme radical – tout autant d'ailleurs que le pragmatisme – porte l'impact des idées néocritiques de l'auteur français : c'est au contact des *Essais* que James se libère de l'emprise du dogme des entités métaphysiques contre lesquelles il va mener un combat. Et son empirisme radical en est l'illustration : cette pensée empiriste s'oppose aux philosophies de l'absolu, au profit d'un pluralisme. Comme le souligne Jean-Pierre Cometti : « la reconception de l'empirisme à laquelle se livre James, dans la perspective de ce qu'il appelle un " empirisme radical", associe l'expérience à une philosophie délibérément pluraliste. Être un empiriste radical revient à prendre congé des obsessions métaphysique qui, d'une manière ou d'une autre, nous poussent à fondre la pluralité dans un principe d'unité »<sup>1125</sup>. Ainsi, par ses analyses, « l'empirisme radical conduit tout droit à la négation du monisme, au pluralisme. Car s'il y a quelque chose d'empiriquement évident, c'est bien la pluralité, la diversité, la multiplicité des phénomènes et l'impossibilité de les ramener à cette unité absolue que proclament les philosophes monistes »<sup>1126</sup>. On l'aura également noté, cette négation jamesienne du monisme est motivée par des lectures de l'oeuvre néocritique de Renouvier. L'impact de ce dernier sur James s'étend donc également sur les derniers ouvrages de celui-ci, notamment sa *Philosophie de l'expérience* et son *Introduction de la philosophie* : James combat le monisme au nom d'une conception pluraliste qui tire ses origines de la thèse de l'indéterminisme de Renouvier. À ce titre, nous montrerons comment la philosophie de James, en s'opposant à l'idée d'une unité métaphysique s'orientera vers un pluralisme que l'on retrouve déjà chez l'auteur du néocriticisme français.

---

1125 Jean-Pierre Cometti, *L'Amérique comme expérience*, p.33

1126 Théodore Flournoy, *La philosophie de William James*, p.95

## Chapitre II- De la conception moniste d'unité à l'univers pluraliste du pragmatisme

Si le point précédent a mis en lumière l'impact des idées renouviériennes sur l'empirisme radical de James, elle montre surtout que cet impact se situe à la fois, sur le plan psychologique, épistémologique (ou de la théorie de la connaissance) et métaphysique. En dehors donc des premiers articles (1878-1884) de l'auteur américain que Renouvier publie dans la *Critique philosophique*, les textes de maturité de James portent également l'empreinte du néocriticisme français : *La volonté de croire*, et le *Pragmatisme* en sont l'illustration. En effet, dans ce dernier ouvrage cité, James applique à sa pensée, le principe renouviérien de relativité qui interdit toute connaissance de dépasser le cadre légitime des phénomènes. Si comme le phénoménisme de Renouvier, James fixe la connaissance uniquement dans l'espace de l'expérience, c'est surtout qu'il s'oppose aux conceptions métaphysiques qui attribuent au savoir une base absolue : il n'existe que l'expérience et des relations d'expériences. Ainsi l'empirisme radical de James aboutit à la négation de monisme ou de la notion métaphysique d'unité, car s'il y a quelque chose qui se manifeste de toute évidence pour nous, c'est l'irréductible pluralité des expériences. Celles-ci ne peuvent jamais être assimilées à une totalité absolue. Par cette position, l'auteur du pragmatisme s'oppose donc aux philosophies de l'absolu « et tout spécialement aux monistes anglais qui, après les années 1870, s'inspirent de la philosophie de Hegel »<sup>1127</sup>. La correspondance que James adresse à Renouvier, en 1880, met en évidence sa protestation contre cette pensée absolutiste. En effet, dit-il : « ma grande distraction, cet hiver, a été de résister à l'envahissement de notre Université par l'Hégélianisme (...). Elle est étrange, cette résurrection de Hegel en Angleterre et chez nous, après son enterrement en Allemagne »<sup>1128</sup>. Le choix de l'interlocuteur n'est pas ici fortuit, car c'est en raison d'une reconnaissance intellectuelle pour l'œuvre néocritique de l'auteur français, que James se convie à ce dernier. Par ailleurs, bien avant le philosophe américain, l'œuvre magistrale de Renouvier s'est abondamment penchée sur l'analyse des philosophies de l'absolu. Le *Traité de psychologie rationnelle* et celui de *Logique générale et de logique formelle*, récusaient déjà les notions métaphysiques. Les ouvrages qui vont suivre s'inscrivent également dans cette même logique, notamment les deux volumes sur *l'Esquisse d'une classification systématique des doctrines*, respectivement publiés en 1885 et 1886. Avant ces ouvrages qui donnent une indication générale de grandes philosophies, *Le Manuel de philosophie moderne* de 1842 esquissait déjà « une espèce d'histoire de la vérité métaphysique telle qu'elle s'était graduellement dégagée des travaux de l'école

1127 Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, p.312

1128 Floris Delattre et Maurice Le Breton, William James. Extrait de sa correspondance, p.77



aprioriste, depuis Descartes jusqu'à Kant et Hegel »<sup>1129</sup>. Selon l'analyse de Renouvier, « l'esprit de système » qui se dégage de ces grandes philosophies est fortement lié à un projet dogmatique d'unification du monde, sur la base des principes métaphysiques. À la suite de Renouvier qui l'aide à s'affranchir du monisme, James contestera cette philosophie de l'absolu, au profit d'une approche pluraliste. En étudiant ainsi la nature spécifique du monisme, nous montrerons comment, sous l'impulsion de Renouvier, l'auteur du pragmatisme rejette cette doctrine de l'absolu et affirme ainsi sa thèse du pluralisme.

#### **A- La critique du monisme ou de la notion métaphysique d'unité absolue**

Dérivant étymologiquement du grec *monos* qui signifie « seul », « unique », le terme monisme « désigne toute doctrine qui se propose de rendre compte de la diversité des êtres à partir d'un seul principe explicatif ou d'une seule substance, qu'il s'agisse de la matière (monisme matérialiste) ou de l'esprit (monisme spiritualiste ou idéaliste) »<sup>1130</sup>. Selon le philosophe André Lalande, le monisme définit « tout système philosophique qui considère l'ensemble des choses comme réductible à l'unité : soit au point de vue de leur substance, soit au point de vue des lois (ou logiques, ou physique), par lesquelles elles sont régies, soit enfin au point de vue moral »<sup>1131</sup>. Étant le principe unique qui régit l'ensemble des êtres, cette notion est comparable à une entité métaphysique qui possède « une intelligence supérieure pouvant comprendre l'ensemble des mouvements des corps de l'univers « dans la même formule », et pour qui l'avenir comme le passé seraient présents devant ses yeux, c'est-à-dire contemporains en droit »<sup>1132</sup>. Dans la philosophie moniste, tous les éléments de l'univers sont déjà donnés et déterminés éternellement, car l'absolu pour lequel le moniste postule est une entité qui ne manque de rien. James résume assez bien cette conception déterministe dans sa définition qu'il donne au monisme : « j'appelle monisme, dit-il, toute conception d'un univers comme le vôtre dont les éléments encore à venir sont absolument compris et présumés dans les éléments déjà donnés »<sup>1133</sup>. L'univers tout entier est ici conçu comme une substance homogène ou une entité unique (principe constitutif d'intelligibilité) qui ne se réalise

---

1129 William James, *Le pragmatisme*, p.122

1130 Michel Blay, *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Larousse- CNRS, éd. 2006, p.530

1131 André lalande, *vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 2010,p.648

1132 Stéphane Madelrieux, « Pluralisme anglais et pluralisme américain : Bertrand Russell et William James »,p.388

1133 Floris Delattre et Maurice Le Breton, William James. *Extrait de sa correspondance*, pp.98-99

pleinement que sous la forme d'une totalité qui contient et détermine toutes choses. Celles-ci n'ont pas une réalité propre ou autonome, car elles sont absorbées dans cette totalité absolue qui minimise leur portée : « la multiplicité n'existe qu'à titre d'objet pour la pensée de ce « sujet unique » qui est L'absolu »<sup>1134</sup>. Prise comme telle, cette notion métaphysique d'un sujet absolu est aux antipodes des thèses défendues par James, dans la mesure où cette conception moniste anéantit toute individualité, toute réalité concrète dans une entité absolue. Or, la position essentielle de James est d'affirmer leur irréductibilité. D'après sa conception pluraliste, « il n'existe aucun point de vue, aucun foyer de connaissance, d'où le contenu de l'univers soit, tout entier, visible d'un seul coup d'œil »<sup>1135</sup>.

La notion de totalité absolue, selon James, n'est que celle d'une pensée particulière. Existe-t-il seulement dans le monde une telle réalité? « Comment prouver le monisme? Le prouvera-t-on à l'aide d'une expérience mystique ? Mais ce n'est pas là, dit James (...) une preuve philosophique. Ou bien partira-t-on pour le prouver d'une définition de l'idée de substance ? »<sup>1136</sup>

L'analyse de l'auteur du pragmatisme de l'idée de substance nous éclaire suffisamment sur sa position. Pour ce dernier, il n'existe aucune forme qui soit absolument celle du tout ou d'une unique substance absolue. Cette vision pluraliste s'oppose ici à celle de l'absolutisme, puisque l'une et l'autre procèdent d'une manière radicalement différente dans leur façon de mettre l'homme en relation intime avec les choses. Autrement dit, « la manière de représenter la situation de l'homme en tant qu'être pensant »<sup>1137</sup> chez James est en opposition avec celle du monisme. À cet effet, analysons la conception moniste du monde et relevons les points pour lesquels le pluraliste de James la rejette. L'univers moniste, au sens strict, n'est nullement celui d'un assemblage de faits, mais bien d'un grand fait unique qui renferme la totalité.

« Avec le monisme idéaliste, cette chose qui enveloppe tout, est conçue comme un esprit absolu qui crée les faits particuliers par le fait de les penser, absolument de même qu'en rêvant nous créons des objets par le fait de les rêver, ou que dans un roman nous créons des personnages par le fait de les imaginer. Être, dans ce système, pour une chose finie, consiste à être un objet pour l'absolu ; quant à l'absolu lui-même, être consiste à être ce qui pense cet assemblage d'objets. Si nous employons ici le mot « contenu », nous voyons que l'absolu et l'univers ont un contenu identique (...). L'absolu n'est que la connaissance de ces objets ; et les objets ne sont que ce que l'absolu connaît. Le monde et l'être qui pense le tout, se compénètrent ainsi et s'infiltrent l'un dans l'autre, sans qu'il y ait aucun résidu. Ce ne sont que deux noms pour un seul et même contenu, considéré tantôt du point de vue subjectif, tantôt du point de vue objectif »<sup>1138</sup>.

---

1134 William James, *Le pragmatisme*, p.111

1135 William James, p.110

1136 Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, p.183

1137 William James, *Philosophie de l'expérience*, p.34

1138 William James, pp.34-35

L'absolu est ici tout ce qui renferme à la fois toute chose et toute réalité du monde. L'univers et l'absolu ne sont pas ici distincts. L'absolu c'est la pleine conscience du contenu de chaque élément de l'univers, et ces éléments ne sont rien d'autre que le contenu de l'absolu. Connaître devient, en quelque sorte, l'acte par lequel l'absolu saisit lui-même le contenu de ses propres éléments. « Notre philosophie, par exemple, n'est pas numériquement distincte de la connaissance que l'absolu a de lui-même. Elle n'en est pas un double et une copie : elle fait partie de cette connaissance elle-même, et elle lui est numériquement identique pour autant que chacune coïncide avec l'autre »<sup>1139</sup>. Ainsi philosopher, c'est saisir l'absolu, la totalité des éléments. Car l'absolu renferme tout, et connaît naturellement toute chose, puisque rien ne lui échappe.

« Il ne saurait être ignorant, car, avec la connaissance qu'il a de chaque question, va la connaissance qu'il a de chaque réponse. Il ne saurait être patient, car il n'a pas à attendre quoi que ce soit, puisqu'il possède tout. Il ne saurait s'étonner ; il ne saurait commettre aucun mal. Nul attribut se rapportant à la succession ne peut lui être appliqué ; car il est tout à la fois et pleinement ce qu'il est, « dans l'unité d'un moment unique » et la succession n'est pas vraie de lui, mais en lui, car on nous dit continuellement qu'il est « intemporel ». »<sup>1140</sup>

On le voit, l'absolu porte tous les caractères d'une entité métaphysique. Selon James, ce « grand tout » intemporel - quelle que soit son appellation - fait réapparaître une idée fondamentale de la métaphysique traditionnelle : celle du mythe de la « substance » première, du « vieux dogme (...) de l'Être-Un, seul réel, immuable et éternel, dont toute la multiplicité empirique ne serait que la traduction phénoménale sous l'aspect fantasmagorique d'un déroulement temporel »<sup>1141</sup>.

C'est d'abord le caractère intemporel de l'absolu qui est pointé du doigt. Car l'absolu tel qu'il est conçu ici est étranger au temps et n'a pas le caractère de la durée. Or le temps est inséparablement lié au « monde dans lequel se produisent nos expériences finies et dont les vicissitudes ont seules le pouvoir d'éveiller notre intérêt »<sup>1142</sup>. Pourquoi soustraire l'homme de la temporalité qui demeure aussi réelle que toute autre chose ?

Il y a dans l'attitude qui consiste à s'extraire de l'histoire, du monde concret où se joue toutes les expériences humaines, la survivance d'une posture traditionnelle purement dogmatique qui représente « la réalité de l'univers comme immobile et sans histoire ».<sup>1143</sup>

Or, cette réalité est aux antipodes de celle du monde fini dans lequel nous vivons :

---

1139 William James, *Philosophie de l'expérience*, pp.35-36

1140 William James, p.37

1141 Théodore Flournoy, *La philosophie de William James*, p.40

1142 William James, *Philosophie de l'expérience*, p.44

1143 William James, p.108

« L'univers dans lequel chacun de nous se sent intimement chez soi, est peuplé d'êtres ayant chacun son histoire qui vient, en se déployant, s'insérer dans la nôtre ; d'êtres que nous pouvons aider dans leurs vicissitudes, exactement comme ils nous aident dans les nôtres. Cette satisfaction, l'absolu nous la refuse : nous ne pouvons rien pour lui ni contre lui, car il reste en dehors de toute histoire.

C'est sûrement un mérite pour une philosophie, de faire paraître réelle et sérieuse la vie même que nous vivons. Le pluralisme, en exorcisant l'absolu, exorcise le grand destructeur de la seule vie dans laquelle nous nous sentions chez nous, et par là il fait échapper la nature de la réalité à l'extériorité radicale. Toutes nos fins, toutes nos raisons d'agir et tous nos mobiles, tout ce qui fait l'objet de nos désirs ou de nos aversions, tout ce qui nous est une occasion de souffrance ou de joie, — tout cela se trouve dans le monde de la multiplicité définie, car c'est seulement dans ce monde-là que quelque chose arrive en réalité ; c'est là seulement qu'il se passe des événements »<sup>1144</sup>.

William James réintroduit l'homme dans l'univers réel, dans la réalité concrète des choses dont le monisme voulait le soustraire. Le vieil idéal d'un univers dont le caractère serait intemporel et statique est formidablement étranger aux aspirations rationnelles des individus et aux visées d'une philosophie digne d'intérêt. Car, c'est exclusivement dans le monde de la multiplicité, dans l'univers fini, que l'homme peut se réaliser dans cette seule vie dans laquelle il peut avoir une histoire et se sentir réellement chez lui.

Mieux que l'intemporalité de l'absolu, c'est l'existence même d'une telle réalité que James va questionner : « l'absolu existe-t-il ou non ? »<sup>1145</sup> Considérons la thèse de l'existence d'un absolu comme une hypothèse et analysons son degré de certitude : l'hypothèse d'un absolu est-elle « plus probable ou plus improbable qu'une autre »<sup>1146</sup> ? Si la probabilité de l'hypothèse d'un absolu est réelle, sur quoi alors s'appuie-t-elle ? Autrement dit, cette hypothèse est-elle totalement rationnelle ? Satisfait-elle à toutes les offres de la rationalité : intellectuelle, esthétique, morale et pratique ?

Si l'intelligible qui nous permet de cerner le rationnel offre plusieurs aspects, il reste malgré tout difficile « de trouver un univers qui soit rationnel au suprême degré *sous tous ces aspects simultanément* »<sup>1147</sup>. Les exemples qui suivent peuvent l'illustrer : « l'univers du matérialisme mécaniste est intellectuellement le plus rationnel, car tous ses phénomènes se laissent soumettre au calcul mathématique. Mais le mécanisme est laid, comme l'arithmétique est laide, et il n'a rien de moral »<sup>1148</sup>. Autrement dit, une chose, un univers peut être rationnel sur certains aspects et irrationnel dans d'autres : il

---

1143 William James, *Philosophie de l'expérience*, p.108

1144 William James, p.46

1145 William James p.104

1146 William James, p.104

1147 William James, p.106

1148 William James, p.106

n'y a pas une chose ou une entité qui épuise et renferme tous les caractères de la rationalité :

« Pour la morale, l'univers du théisme est suffisamment rationnel, mais il laisse intellectuellement à désirer sur bien des points. Le monde pratique des affaires, à son tour, est éminemment rationnel pour le politicien, pour le militaire, ou encore pour l'homme chez qui le sens des affaires triomphe de tout ; et aucun d'eux n'accepterait jamais de donner sa voix pour le voir modifier d'après un autre type ; mais il est irrationnel pour un homme porté par sa nature à se soucier d'art et de moralité. Ainsi, sur quelque point que le besoin de rationalité se trouve satisfait par une hypothèse philosophique, nous risquons de voir cette même hypothèse ne pas lui donner satisfaction sur quelque autre point. De cette manière, si l'intelligibilité nous rapporte une pièce de monnaie, elle nous en coûte une autre ; et, par suite, le problème semble, à première vue, se résoudre en celui-ci : obtenir une conception donnant comme balance le plus gros chiffre possible d'intelligibilité, plutôt qu'une conception donnant l'intelligibilité parfaite sur tous les points. En général, peut-on dire, un homme regardera comme rationnelle la conception du monde, dans la mesure où cette conception laisse libre pour lui une action, n'importe laquelle, qui lui soit facile, une faculté, n'importe laquelle, qu'il aime à exercer : faculté de se battre ; faculté de faire des calculs ou de dresser des tables schématiques ; faculté de conclure un marché avantageux, de savoir attendre patiemment et de ne pas manquer d'endurance »<sup>1149</sup>.

Cette argumentation met en évidence une idée essentielle, à savoir, celle de l'impossibilité pour une hypothèse ou une thèse de remplir, à tout point de vue, toutes les offres de la rationalité : une thèse qui présente un caractère hautement rationnel, contient nécessairement, pour sa propre pensée, certains éléments irrationnels et ceci, quel que soit le degré de la rationalité de cette doctrine. On l'a souligné, la raison est à rechercher dans l'impuissance factuelle d'une doctrine quelconque à pouvoir satisfaire tous les aspects possibles du rationnel : l'intelligibilité d'une hypothèse n'est jamais absolue, mais seulement relative à des aspects bien précis. S'il est donc vrai qu'aucune pensée ne peut prétendre épuiser toutes les offres de la rationalité, l'hypothèse d'un absolu qui incarnerait l'intelligibilité suprême devient alors une illusion.

Outre ces limites logiques, « l'absolu fait notamment surgir un « problème du mal », d'ordre spéculatif. Il nous laisse dans l'embarras quand nous nous demandons comment la perfection de l'absolu peut exiger des formes particulières précisément aussi affreuses que celles qui, pour nos imaginations humaines, assombrissent la lumière du jour »<sup>1150</sup>. Mais les partisans du moniste peuvent toujours objecter cette remarque précédente, en soutenant la présence du mal, en ce que ce dernier serait un instrument par lequel, l'absolu se réalise et atteint ainsi sa perfection. Quoique séduisante, cette conception comporte tout de même des difficultés, dans la mesure où cette « perfection (...) représentée comme la source des choses (...) a pour premier effet l'épouvantable imperfection de toute expérience finie »<sup>1151</sup>. Quel est le sens d'une perfection qui comporterait des éléments finis imparfaits ? Si du point de vue moniste ou panthéiste, le mal (comme toute autre chose) doit avoir son fondement en

---

1149 William James, *Philosophie de l'expérience*, pp.106-108

1150 William James, p.111

1151 William James, p.112

Dieu, la difficulté alors est de comprendre, comment ceci peut avoir lieu si Dieu est absolument bon <sup>1152</sup>. En d'autres termes, comment concilier l'admission du mal et la perfection divine ? Le monisme, à ce sujet, se heurte ici à d'insurmontables paradoxes. C'est pourquoi selon James :

« La seule échappatoire qui nous semble évidente est de nous débarrasser totalement du paradoxe moniste et de considérer le monde comme ayant existé dès le début dans une forme pluraliste, comme une collection de choses et principes supérieurs et inférieurs, plutôt que comme un fait absolument unitaire; parce que dans ce cas le mal n'est pas nécessairement essentiel; il pourrait être, et pourrait avoir été toujours, une portion indépendant qui n'a pas le droit, rationnellement ou absolument, de vivre avec le reste, et de laquelle nous pourrions espérer nous débarrasser un jour »<sup>1153</sup>.

L'attitude de James est ici différente de celle des pensées monistes : il ne cherche pas à justifier théoriquement le mal. Car il considère que « les problèmes soulevés par l'existence du mal se posent pour l'ordre pratique, et non pour l'ordre spéculatif »<sup>1154</sup>. Autrement dit, la question du mal n'est pas un problème spéculatif, mais bien un problème d'ordre pratique. Ce qui importe pour nous ce n'est pas de justifier la présence du mal dans notre univers, mais de tenter de l'éliminer ou du moins de le diminuer : « la seule question que nous ayons (...) à considérer, dit James, ce n'est pas celle de l'existence du mal, à quel que degré que ce soit ; mais celle de savoir, comment on en peut diminuer le degré réel »<sup>1155</sup>. En s'attaquant ainsi à la dimension purement pratique du mal, il parvient à surmonter les difficultés théoriques et à établir corrélativement la réalité, sous l'aspect d'une forme distributive, qui reconnaît toute la richesse des particularités des expériences finies. On l'aura noté, cette conception de la réalité s'oppose à celle d'une totalité suprême dont James a montré le caractère irrationnel. C'est tout le sens de son analyse, puisque dans celle-ci, l'auteur met l'accent sur l'idée suivante :

« L'absolu ne s'impose pas à notre croyance par la force de la logique ; qu'il implique certains traits d'un caractère irrationnel qui lui est propre à lui-même. (...) Comme tel, il se pourrait que, avec tous ses défauts, grâce au pouvoir qu'il possède d'assurer notre paix, grâce à sa grandeur idéale, il fût plus rationnel que toute autre chose dans le champ de la pensée. Toujours est-il que le monde qui se dévide, inachevé, dans le temps, reste son rival : IL SE PEUT que la réalité existe sous un aspect distributif, sous l'aspect, non pas d'un tout, mais d'une série de formes ayant chacune son individualité ; et c'est justement sous ce dernier aspect qu'elle nous apparaît. Telle est l'hypothèse anti-absolutiste. À première vue, il y a en faveur des formes individuelles, ce fait qu'elles sont en tout cas assez réelles pour s'être rendues au moins capables d'apparaître à tous les hommes : l'absolu, au contraire, ne s'est encore directement révélé qu'à un petit nombre de mystiques, et ne leur est apparu à eux-mêmes que d'une façon très ambiguë. (...) le seul parti à prendre pour nous, me semble-t-il, c'est de laisser l'absolu enterrer l'absolu, et de chercher la réalité dans des directions plus engageantes, fût-ce parmi les particularités du fini et de l'immédiatement donné »<sup>1156</sup>.

---

1152 Ramón Rubio, *William James. Philosophie, Psychologie, Religion*, L'Harmattan, 2007, p.124

1153 Ramón Rubio, p.124

1154 William James, *Philosophie de l'expérience*, pp.118-119

1155 William James, p.119

1156 William James, pp.123-124

L'analyse à laquelle nous nous sommes livrés fait ressortir les limites de la notion d'absolu. La charge argumentative de notre réflexion penche en défaveur de cette notion métaphysique d'absolu dans laquelle s'abrite les philosophies monistes. Le moins qu'on puisse dire c'est que cette totalité, pour laquelle le monisme postule, au fond, n'est pas parfaitement rationnelle. Car elle demeure, sous certains aspects, irrationnelle. Ce qui conduit James à se détourner de cet univers absolu et d'envisager ainsi, sous un aspect différent, la forme du monde : l'univers n'est pas une totalité absolue ou une entité métaphysique ; il se pourrait que le monde existe sous une forme distributive, c'est-à-dire sous l'aspect, non d'un tout unifié, mais d'un ensemble d'éléments, ayant chacun sa spécificité propre, son irréductible individualité. Telle est ainsi l'hypothèse pluraliste de James qui s'oppose à celle de l'absolu. Par ailleurs, si l'auteur américain s'oppose à cette notion métaphysique, c'est parce qu'elle ne remplit pas sa promesse : elle n'est pas une totalité parfaite, qui incarnerait l'intelligibilité absolue. Le réquisitoire de James a montré les limites de cette hypothèse moniste :

« L'hypothèse de l'absolu a beau, en donnant une certaine sorte de paix religieuse, remplir une fonction extrêmement importante pour rendre les choses rationnelles, elle demeure nettement irrationnelle, néanmoins, au point de vue intellectuel. Le tout *idéalement* parfait est certainement ce tout *dont les parties aussi sont parfaites*. Si l'on peut se fier à la logique en quoi que ce soit, on peut s'y fier pour cette définition. Or, l'absolu se définit comme le tout idéalement parfait ; et pourtant, la plupart de ses parties, sinon toutes, on admet qu'elles sont imparfaites. Évidemment, cette conception manque de cohérence interne : elle suscite un problème plutôt qu'elle ne fournit une solution. Elle crée une énigme spéculative : ce prétendu mystère du mal et de l'erreur, dont une métaphysique pluraliste est entièrement libérée »<sup>1157</sup>.

Mais le réquisitoire de James contre le monisme ne se limite pas à la dénonciation du caractère irrationnel de l'hypothèse de cette doctrine. Car l'auteur américain va également s'attaquer à l'abstractionnisme de cette philosophie de l'absolu, c'est-à-dire à son attitude qui consiste à donner aux abstractions plus de valeur qu'aux réalités concrètes. Si James s'attaque à cette façon de penser les choses, c'est qu'elle renvoie à un processus par lequel des propriétés abstraites sont mises en évidence au mépris de l'indispensable prise en compte de l'expérience concrète et particulière des choses : la pensée de l'absolu « montre une suprême indifférence à l'égard de ces particularités elles-mêmes et de ce qu'elles sont réellement. L'aide de l'absolu ne vous permet pas de redescendre dans le monde des choses particulières ; et l'idée que vous avez de sa nature ne vous permet pas de déduire les conséquences de détail qui intéresseraient votre vie »<sup>1158</sup>. Il est vrai que la notion métaphysique d'absolu peut apporter, chez des individus qui prennent parti pour elle, de religieuses consolations. Mais à y regarder de près, « en se plaçant sur un point de vue humain, personne ne saurait prétendre qu'elle n'a pas le défaut d'être trop loin de nous et

1157 William James, *Philosophie de l'expérience*, p.118

1158 William James, *Le pragmatisme*, p.64

d'être trop abstraite »<sup>1159</sup>. L'intention de James n'est pas ici de nier l'utilité que peut avoir « l'abstraction, c'est-à-dire cette faculté essentielle de notre intellect de former des idées générales, des concepts, sans lesquels aucune de nos sciences n'existerait »<sup>1160</sup>. D'ailleurs, l'auteur américain a su reconnaître la dignité des facultés d'abstractions : « personne n'a insisté plus que James lui-même, en maint chapitre de son œuvre, sur le rôle indispensable de l'abstraction dans la formation de nos pensées »<sup>1161</sup>. Cependant, il ne faudrait pas se méprendre sur son attitude intellectuelle :

« Entre l'abstraction (ou conception, intellection, etc.) et l'abstractionnisme ou intellectualisme, il y a pour James, toute la distance d'une fonction normale à son abus ou sa perversion. La fonction de l'intelligence, c'est de résumer en idées ou concepts le cours de notre expérience de manière à pouvoir ensuite le prévoir et le maîtriser en quelque mesure ; mais ce n'est pas de s'en écarter et de le perdre de vue, comme font tant de théoriciens qui s'envolent sur les ailes de leur spéculation, sans plus s'embarrasser des réalités concrètes (...). Afin d'empêcher tout malentendu à cet égard, James emploie souvent l'expression complète d'abstractionnisme ou celui d'intellectualisme *vicieux* pour désigner cette aberration, qui consiste essentiellement à prendre nos notions ou définitions, légitimement tirées des faits par l'intellect, en un sens absolu qu'elles ne comportent point dans l'expérience donnée, et à en déduire, au mépris de celle-ci, des conclusions purement logiques mais au bout du compte parfaitement illusoire »<sup>1162</sup>.

James s'attaque ici à cette attitude qui consiste à réduire les choses et la réalité à des définitions purement intellectuelles. La théorie platonicienne des formes est ici visée, puisqu'elle réduit la connaissance réelle d'une chose à des définitions purement intellectuelles, à des essences éternelles : connaître une chose, ce que cette dernière est réellement, c'est saisir sa définition, l'Idée qui est son essence éternelle. Or rien n'est plus éloigné des idées de James que cet intellectualisme, qui ramène tout aux fonctions intellectuelles, auxquelles se réduisent d'ailleurs ici toutes les autres.

Outre son abstractionnisme, James reproche également au monisme, de concevoir intellectuellement une unité de surplomb, c'est-à-dire une totalité absolue qui existe par elle-même, sans dépendance. Quel sens donner à ce tout ?

« L'idée de tout peut être prise soit dans un sens matériel, soit dans un sens spirituel. Si elle est prise dans un sens matériel, elle ne répond en réalité à rien, car dans le monde physique il n'y a pas de totalité ; il n'y a que des éléments, ce sont nos sens, c'est notre esprit seul qui constitue des tous. Et d'autre part, si on prend l'idée de totalité dans un sens spirituel, alors le tout apparaît comme différent des parties, comme produit par la réaction d'un témoin plus élevé sur des éléments. Ainsi d'un côté nous sommes en présence de l'empirisme ; de l'autre du théisme, mais nulle part une conception panthéiste et absolutiste ne s'impose »<sup>1163</sup>.

L'idée d'une totalité absolue qui se confondrait avec le contenu de tous les éléments du monde est une illusion. À ce titre, c'est dans l'intellectualisme de la philosophie moniste que

---

1159 William James, *Le pragmatisme*, p.65

1160 Théodore Flournoy, *La philosophie de William James*, p.33

1161 Théodore Flournoy, p.33

1162 Théodore Flournoy, pp.33-34

1163 Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, p.181



se trouve le vice, puisqu'il érige de façon arbitraire l'unité et la nécessité qui se dégagent de certains espaces du monde phénoménal, en ignorant tous les autres qui offrent des conclusions contraires. Il y a assurément chez James une révolte contre la notion de l'absolu, une opposition à l'encontre de l'unité abstraite qui n'est, à ses yeux, qu'un inutile exercice intellectuelle. Car la connaissance même de l'absolu par lequel on prétend composer cette unité ne nous est jamais accessible, de même la construction de cette totalité suprême procède, le plus souvent, d'une démarche substantialiste qui vise systématiquement à anéantir toute la richesse des expériences particulières de l'univers et la complexité de la réalité. À ce titre, James nous invite donc à nous détourner du dogme du tout absolu, du monde purement abstrait, dans la mesure où « la méthode abstractionniste, qui jongle avec des concepts rigides et poussés à l'absolu, est incapable de saisir dans sa réalité changeante et mobile le monde concret, au sein duquel s'écoule notre vie quotidienne et s'élaborent toutes nos sciences »<sup>1164</sup>. L'attitude de l'auteur américain vise à réintroduire, dans l'univers, les expériences concrètes et individuelles que le monisme avait anéanties dans une totalité absolue. Comment y parvenir ?

Les idées philosophiques de Charles Renouvier vont, à ce niveau, se révéler utiles, puisque le penseur américain va y trouver des éléments féconds, dignes d'intérêt pour le développement de sa propre pensée. James a su tirer profit des idées néocritiques (du libre arbitre) de Renouvier, en les adaptant à une terre anglo-saxonne où elles reçurent, sous son impulsion et son dynamisme, un développement autonome et une originalité propre.

« Dès 1881 James a fait en passant, dans un de ses discours, un bel éloge de Renouvier et recommandé ses ouvrages »<sup>1165</sup>. De même que l'ouvrage posthume de James - *Introduction à la philosophie* (1911) - contient un remarquable hommage à l'endroit de l'auteur des *Essais* :

« Parmi les grandes figures de philosophes, la figure de Charles Renouvier était des plus grandes, et sans l'impression décisive que produisit sur moi, entre 1870 et 1880, sa magistrale défense du pluralisme, et peut-être ne me serai-je jamais affranchi de la superstition moniste à l'ombre de laquelle j'avais grandi. Bref, le présent volume n'aurait sans doute jamais été écrit. Voilà pourquoi, pénétré d'une reconnaissance infinie, je dédie ce livre à la mémoire du grand Renouvier »<sup>1166</sup>.

Nul ne saurait douter de la considération que James portait à Renouvier. De même, l'effet capital de la lecture des *Essais* sur l'auteur américain n'est plus ici à démontrer, dans la mesure où il va jouer un rôle décisif dans la lutte de James contre les dogmes métaphysiques,

---

1164 Théodore Flournoy, *La philosophie de William James*, p.34

1165 Théodore Flournoy, p.43

1166 R.-B. Perry, « C. Renouvier and William James », *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 36, No. 1 (Janvier-Mars 1929), p. 1

particulièrement celui du monisme.

Bien avant James, Renouvier avait déjà nié la légitimité philosophique d'une prétendue construction rationnelle de l'absolu, celle des méthodes « *a priori* » de la métaphysique, ainsi que les propriétés ontologiques de l'être premier. Dans ce réquisitoire y figure également la critique de l'idée de substance universelle, en relation avec le déterminisme dont elle est le fondement. Si Renouvier s'attaque aux concepts en usage dans les grands systèmes métaphysiques, c'est que « l'esprit de système » dans lequel ils se déploient n'est jamais loin du projet dogmatique d'unité abstraite. C'est donc contre ce projet que l'auteur des *Essais* va se mettre à critiquer « les grands systèmes qui se sont disputés l'empire des idées générales, d'époque en époque, pendant tout le cours de l'histoire de la philosophie »<sup>1167</sup>. Poursuivant les traces de Renouvier grâce à qui il se libère complètement du dogme du monisme, James dans son *Univers pluraliste* de 1909 va également se livrer à une critique rude, contre des doctrines qui consacrent une part active à la célébration des absolus. En effet, selon lui, « il est grand temps que la philosophie abandonne la voie stérile de l'intellectualisme et des subtilités logiques, pour se placer, à l'imitation des sciences, sur le terrain large et solide des faits particuliers »<sup>1168</sup>. Une pensée philosophique qui prétend à la rationalité ne peut se construire par le seul travail de l'intelligence, au détriment des éléments affectifs et volitifs. C'est l'idée qui se dégage même de la réception renouviérienne des idées de James. Une philosophie, pour ce dernier, n'est « qu'une esquisse sommaire, un tableau du monde en raccourci, une vue réduite d'avance et à vol d'oiseau de la perspective des événements »<sup>1169</sup>. De ce point de vue, « la première chose à remarquer, c'est que les seuls matériaux à notre disposition, pour tracer un tableau du monde dans son ensemble, nous sont fournis par les diverses parties de cet univers que notre expérience nous a déjà fait connaître »<sup>1170</sup>. Par conséquent, il nous est donc impossible de créer une conception, sans l'aide indispensable des diverses parties du monde que notre expérience nous fournit. *L'Introduction à la philosophie* de James soutient cette position. Par ailleurs, ce dernier nous incite à tourner le dos aux pensées purement spéculatives, dans la mesure où elles ne peuvent satisfaire à elles seules notre besoin de rationalité : il n'y a rien à attendre de concret dans des idées abstraites des doctrines du monisme, puisque l'absolu pour lequel ces idées postulent ne peut redescendre vers l'expérience concrète.

---

1167 Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, tome second, p.1

1168 Théodore Flournoy, *La philosophie de William James*, p.32

1169 William James, *Philosophie de l'expérience*, pp.6-7

1170 William James, p.7

Comme Renouvier, James a une aversion à l'égard des absolus, des reliquats de métaphysique dogmatique. Rien donc d'étonnant si dans son combat contre les doctrines monistes, il décide de prendre « Renouvier comme manuel »<sup>1171</sup>. Car, mieux que quiconque, l'auteur des *Essais* a su, dans sa démarche néocritique, réfuter avec une originalité particulière, le dogme d'une philosophie de l'absolu qui cherche à tout prix à ramener la diversité naturelle des choses à une unité suprême. C'est donc contre cette conception dogmatique d'unité abstraite, que s'inscrit la critique (du monisme) entamée par Renouvier et poursuivie par James.

« Les deux sortes de monismes dont James s'est le plus occupé et qu'il a particulièrement combattues, parce qu'elles tenaient le haut bout du pavé philosophique autour de lui furent le naturalisme évolutionniste d'Herbert Spencer au temps de sa grande vogue, et le panthéisme idéaliste, brillamment représenté d'un côté par l'école hégélienne et absolutiste d'Oxford (Green, les Cairds, Bradley, etc.), de l'autre aux États-Unis par Royce etc. »<sup>1172</sup>

On le sait, l'un des principaux griefs adressés contre le monisme est sa prétention à l'absolu, puisqu'il ramène tout ce qui existe à une seule réalité ou à un tout absolument parfait. En effet, pour le monisme, l'absolu « constitue l'envers d'un point de vue qui ne se veut plus point de vue, c'est la réalisation philosophique du rêve du sujet, qui est celui d'être tout »<sup>1173</sup>. Mais l'absolu peut-il survoler le tout ? Le processus de totalisation de l'absolu n'est-il pas qu'une simple illusion ? Pour James, il n'y a aucun doute : l'absolu est une illusion gênante, surtout lorsqu'elle prend la forme d'une pensée déterministe.

« Ce processus formel par lequel la partie se prend pour le tout se double par ailleurs de l'*arbitraire* qui frappe sa matière. En effet, la totalisation s'adosse à un *paradigme* qui constitue comme la règle de son effectuation : de même que la parole se fait dans une langue déterminée, et qu'on ne saurait penser tout court, dans un langage anonyme qui serait comme le bruissement impersonnel des choses, de même on absolutise à condition de le faire d'une façon déterminée. Or, là où le bât blesse, c'est que la pensée de l'absolu ne peut que se contredire en se donnant un contenu, que, à cet endroit, la forme est l'ennemie de la matière. Soit l'absolu conserve sa forme seule, et alors il s'agit d'un nom vide, soit l'absolu se donne une matière, et alors il conquiert son nom, mais c'est un nom de partie. L'impasse est manifeste, la pensée de l'absolu s'avère intenable »<sup>1174</sup>.

L'absolu se heurte ici à des impasses logiques. Car si elle se présente comme une totalité métaphysique, c'est qu'elle est une abstraction. Mais si, en revanche, elle prend un contenu, elle devient alors une partie et perd de ce fait son caractère absolu. Outre ces difficultés, la philosophie moniste doit faire face également à des impasses d'ordre morales. Car, en faisant du déterminisme absolu son hypothèse du départ, elle aboutit au point de vue moral à des conséquences désastreuses : le monisme rend impossible la prise au

---

1171 Floris Delattre et Maurice Le Breton, *William James. Extrait de sa correspondance*, p.73

1172 Théodore Flournoy, *La philosophie de William James*, p.44

1173 Alexandre Couture-Mingheras, « Par-delà l'un et le multiple : l'univers pluraliste de William James », *PhoenEx*, 11, n°1, 2016, pp102-103. <https://phaenex.uwindsor.ca/index.php/phaenex/article/view/4270/3876>

1174 Alexandre Couture-Mingheras, p.103

sérieux de la vie, puisque tout ce qui compose celle-ci n'apparaît, en somme, que comme illusion sans réalité propre, ni autonomie véritable. Mais si tout est déjà donné, si l'ensemble des phénomènes futurs sont tous prédéterminés, comment accorder alors une quelconque légitimité à une distinction « entre le bien et le mal, le vrai et le faux, le juste et l'injuste, dans un monde où toutes ces choses sont identiques au fond et manifestent au même titre l'Être unique dont elles jaillissent avec une égale fatalité ? »<sup>1175</sup> Quel espoir pouvons-nous entretenir, lorsque l'action humaine devient vaine et n'a aucun impact sur les événements qui se produisent dans le monde ?

« Comment s'enthousiasmer encore, lutter, souffrir peut-être, pour une cause ou un idéal quelconque quand nous savons que tous nos efforts n'y changeront rien : ce qui doit être sera, ce qui ne doit pas être ne sera pas, de par la puissance inexorable qui à chaque instant fait sortir l'avenir du passé où il était déjà virtuellement contenu ? À quoi bon s'efforcer de bien agir, ou vouloir améliorer le monde, du moment qu'à proprement parler nous n'agissons pas, mais nous sommes agis, et que le cours du monde est de toute éternité prédéterminé au sein de la Nébuleuse primitive ou de la Substance infinie ! Toute cette existence, en somme, n'est plus qu'une comédie — combien souvent, hélas, une tragédie — où nous ne faisons que jouer passivement un rôle imposé, dont nous prenons seulement connaissance à mesure, comme des marionnettes douées de conscience dans la main de l'Absolu »<sup>1176</sup>.

Le monisme déterministe réduit au néant tout effort, toute volonté de jouer activement un rôle dans notre existence, puisque nous sommes embarqués et pris fatalement par le cours des événements qui préexistent au sein de la substance universelle. La pensée moniste, en prenant « le déterminisme universel et absolu comme point de départ (...) de là à la substance intégrale »<sup>1177</sup>, ne fait que substituer à la conception concrète des choses un univers purement abstrait, où le domaine des idées d'absolu et de nature nécessaire y opèrent.

L'une des conséquences d'une telle conception est qu'elle ôte à l'homme toute responsabilité, toute obligation pour lui de répondre à certains de ses actes puisque « dans l'Absolu, il nous est permis, quand nous le voulons, (...) de nous débarrasser du tourment de cette responsabilité qui n'est pas une responsabilité infinie »<sup>1178</sup>. Dans l'hypothèse moniste de l'absolu, la responsabilité n'est pas intimement liée aux actions humaines qui sont ici dictées par une totalité qui aurait la charge de réaliser le bonheur de l'individu. Ainsi entendu « nous avons, de temps à autre, le droit de nous accorder moralement un congé, de laisser le monde aller son train, parce que nous avons le sentiment que sa destinée ne nous regarde nullement, car elle est entre des mains qui valent mieux que les nôtres »<sup>1179</sup>. En effet, dans la

---

1175 Théodore Flournoy, *La philosophie de William James*, p.40

1176 Théodore Flournoy, pp.40-41

1177 Charles Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, p.267

1178 William James, *Le pragmatisme*, p.66

1179 William James, *Le pragmatisme*, p.66

conception moniste de l'absolu, l'homme n'a pas la responsabilité de la destinée du monde, puisque c'est la totalité absolue qui gouverne et contrôle la marche de l'univers. Les individus qui en sont les membres sont ici considérés comme de simples maillons qui appartiennent à une chaîne que l'absolu déterminerait nécessairement. Ainsi, la conception moniste fait apparaître le monde comme un univers conçu sous la forme d'un système dans lequel les sujets, étant simplement des maillons d'une chaîne d'événements tracés et déterminés par l'absolu, se sentent déresponsabilisés puisqu'ils n'ont pas la pleine destinée de leurs actes, au sens où ces derniers sont guidés et contrôlés par une entité supérieure.

« Ces considérations et d'autres du même ordre, qui tendent toutes à paralyser la volonté et décourager l'effort, n'ont certes pas échappé aux partisans du monisme déterministe; mais ils s'en consolent soit par la beauté intellectuelle de leur doctrine, « soit par la douce quiétude que leur inspire la contemplation de l'absolue nécessité planant sur les événements et apaisant, de ce fait, tout remords quant au passé, toute préoccupation quant à l'avenir, dans un monde où rien ne saurait jamais être autrement qu'il n'est »<sup>1180</sup>.

L'une des raisons pour lesquelles les partisans du monisme s'attachent à l'absolu, vient du fait que les attributs de cette totalité, pour laquelle ils postulent, leur assure, en apparence, une religieuse consolation, une certaine sécurité, puisque dans l'univers moniste, absolument déterminé, l'avenir est en quelque sorte assuré : le futur n'est pas contingent et il n'y a aucune surprise ou préoccupation quant à l'avenir. Car tout est déjà donné et connu d'avance : rien n'échappe à l'absolu. Il n'y a donc aucune inquiétude à voir dans un monde où tout est assuré d'avance par l'absolu. Mais un tel univers totalement déterminé est aux antipodes des aspirations de William James qui va, à la suite de Renouvier, s'opposer à l'idée d'un absolu qui serait au fondement de toutes choses :

« Il n'était pas homme à prendre si facilement son parti de la ruine de nos croyances instinctives. Il avait un fond de nature trop actif, trop pénétré d'individualisme, pour consentir de gaieté de cœur à n'être qu'un polichinelle dont la substance infinie ou la Nébuleuse primitive tire la ficelle. Surtout, son sentiment de la réalité poignante du mal et des souffrances humaines était trop vif pour ne pas se révolter contre un système qui les justifie et les consacre, en définitive, comme d'inévitables émanations de l'Être universel. Sans doute, si la vérité de ce système était démontrée, il faudrait s'y résigner. Mais l'aplomb avec lequel ses défenseurs prétendent à l'infailibilité n'est pas une raison suffisante de les croire sur parole. Avant de se soumettre à de telles doctrines, James leur demanda leurs titres ; et il reconnut vite qu'elles n'en avaient d'autres que les préjugés ou les inclinations personnelles de leurs auteurs; car les soi-disant démonstrations rationnelles dont s'appuie le monisme déterministe ne sont, examinées de près, que de magnifiques échantillons d'intellectualisme vicieux, puisqu'elles consistent à ériger arbitrairement en dogme absolu le peu d'unité et de nécessité que nous offrent certaines parties du monde empirique, sans souci de toutes les autres données qui parlent en sens contraire »<sup>1181</sup>.

Ce qui est reproché à cette philosophie moniste, c'est principalement son caractère absolutiste puisqu'il se construit sur une logique pure, au mépris de l'indispensable présence

---

1179 William James, *Le pragmatisme*, p.66

1180 Théodore Flournoy, *La philosophie de William James*, p.41

1181 Théodore Flournoy, pp.41-42

des faits. Autrement dit, c'est l'opération d'absolutisation du réel qui est remis ici en cause, c'est-à-dire ce processus qui consiste à rendre absolu, à vider le réel et les idées de tout ce qu'ils peuvent avoir de concret, de manière à les élever à un très haut degré d'abstraction, de généralité. L'absolu ici « ne pense pas le multiple *sui generis*, dans l'exacte mesure où il en minimise la portée, où le pluriel en lui se résorbe à titre d'existence relative »<sup>1182</sup>. Or une telle conception des choses comporte des dangers :

« On sait les conséquences qu'entraîne l'adoption du type de format qu'est le monisme logique : de même que la contradiction n'est que d'apparat et qu'elle se résorbe dans une unité d'ordre supérieur, de même le changement et la finitude qui frappent le monde des sens résultent d'un point de vue partiel sur les phénomènes et s'évanouissent à la lumière de l'absolu »<sup>1183</sup>.

Nous comprenons ici que ce qui pose problème dans le monisme n'est pas tant son contenu, mais bien la forme absolutiste que ce contenu prend. Car cette forme « procède d'un processus de totalisation »<sup>1184</sup> qui dévalue et absorbe la portée du multiple dans une unité suprême. Contre cette totalité d'ordre supérieur, James adopte une démarche pragmatique. Celle-ci consiste à tourner « le dos, résolument et une fois pour toutes, (...) à tout ce qui rend la pensée inadéquate, - solutions toutes verbales, mauvaises raisons *a priori*, systèmes clos et fermés ; - de tout ce qui est un soi-disant absolu ou prétendue origine, pour se tourner vers la pensée concrète et adéquate, vers les faits, vers l'action efficace »<sup>1185</sup>. Vu sous cet angle, l'orientation prise par James rejoint l'attitude néocritique de Renouvier, notamment à l'égard des dogmes de la philosophie des absolus. « Et cette orientation, cette attitude, consiste à détourner nos regards de tout ce qui est chose première, premier principe, catégorie, nécessité supposée, pour les tourner vers les choses dernières, vers les résultats, les conséquences, les faits »<sup>1186</sup>.

Au terme de notre étude, il ressort que l'analyse à laquelle nous nous sommes livrés, nous a permis de cerner ce qu'est réellement le monisme et le rôle des idées de Renouvier dans l'affranchissement de James contre la superstition de cette pensée de l'absolu. Par-delà les formes multiples que cette doctrine peut revêtir, celle-ci se caractérise par sa réduction de l'infinie complexité de la réalité ainsi que l'univers qui nous entoure, à l'expression d'un principe absolument unique, dont découleraient inéluctablement les phénomènes. Cette conception moniste a été dénoncée comme une illusion par James. De même celui-ci, notam-

---

1182 Alexandre Couture-Mingheras, « Par-delà l'un et le multiple : l'univers pluraliste de William James », p.100

1183 Alexandre Couture-Mingheras, p.100

1184 Alexandre Couture-Mingheras, p.102

1185 William James, *Le pragmatisme*, p.52

1186 William James, p.54

ment dans les leçons de son *Pragmatisme*, a « signalé quelques-unes des immenses conséquences *pratiques* qu'entraîne l'Absolu; et d'importantes différences de plus d'une sorte s'ensuivraient, si, au lieu de le rejeter, on l'admettait comme vrai »<sup>1187</sup>.

Outre ces dangers, James a également pointé du doigt les dysfonctionnements de l'hypothèse moniste d'absolu. En effet, selon lui, l'absolu « est une hypothèse qui ne fonctionne que par des vues rétrospectives, et non pas par des prévisions. Ce monde-là, quel qu'il puisse être, aura été, en fait, se dira-t-on, précisément le monde dont il aura plu à l'absolu de s'offrir le spectacle »<sup>1188</sup>. Par ailleurs, cette totalité a été toujours représentée comme une intelligibilité parfaite, possédant toute chose et ayant idéalement l'omniscience. Or l'analyse de James a montré que l'absolu n'a en rien le « visage » de l'intelligibilité parfaite. Car, d'une part, aucune réalité ne peut prétendre remplir, à tout point de vue (logique, moral, esthétique, etc.), toutes les offres de la rationalité ; et d'autre part, l'absolu, sous certains aspects, paraît irrationnel :

« James (...) anéantit à tour de rôle les arguments avancés par les idéalistes monistes. Lorsque l'Absolu est par exemple représenté, comme possédant l'omniscience, James émet cette remarque acerbe : « suivre logiquement jusqu'au bout cette théorie, c'est aboutir à se faire de l'intelligence absolue une idée presque ridicule, étant donné la masse énorme de connaissances inutilisables que cette intelligence semblerait alors obligée de porter ! »<sup>1189</sup>

L'hypothèse de l'absolu, dans cette logique, est pour James totalement absurde. Cette absurdité s'illustre pour son « inconsistance logique : l'Absolutisme doit être moniste ou incohérent. Mais les absolutistes opposent inévitablement l'Absolu au Fini, la Réalité à l'Apparence, l'Un au Multiple ; et ce genre de confrontation détruit le monisme en brisant le monde en deux ordres d'êtres distincts »<sup>1190</sup>. James s'attaque à l'idée d'absolu, mais pas seulement pour des raisons d'ordres métaphysiques, logiques ou épistémologiques. Car, à ces raisons s'ajoute également des motivations morales et religieuses :

« L'hostilité de James envers l'absolutisme ne puisait pas uniquement ses origines dans la métaphysique ou dans l'épistémologie, mais elle était enracinée plus profondément dans sa sensibilité et dans ses considérations d'ordre moral et religieux. Les questions morales et religieuses sont naturellement en rapport avec la métaphysique et l'épistémologie. L'absolutisme représente le monde comme un univers-bloc, où le temps et les changements ne sont que des apparences. Chaque chose ou chaque événement est déterminé par des causes antécédentes. Selon cette métaphysique, le monde est un ensemble consistant de parties nécessaires qui ont toutes une relation interne, et qui se situent à l'intérieur d'un déterminisme rigide. James souligne qu'une telle représentation du monde est étrangère à notre expérience morale. Car cette dernière est temporelle, comme le sont toutes les expériences vécues : l'homme agit au moment présent, qui - alors qu'il se nourrit du passé - se meut vers un but qui est le futur. L'action morale déploie une liberté

1187 William James, *Le pragmatisme*, p.110

1188 William James, *Philosophie de l'expérience*, p.121

1189 Andrew J. Reck, *William James et l'attitude pragmatiste*, pp71-72

1190 Andrew J. Reck, p.72

qu'aucun déterminisme inattentif à la plausibilité, ne peut enchaîner, bien que la croyance au déterminisme puisse décourager l'ardeur morale. Une métaphysique en rapport avec l'expérience morale s'opposera donc à la métaphysique moniste de l'univers-bloc »<sup>1191</sup>.

Car, non seulement cette dernière introduit des difficultés au déploiement du processus de l'action morale, mais elle fait également apparaître un « problème du mal », sous une forme théorique ou spéculative. Pour les partisans de l'absolu, notamment du monisme, « le problème du mal est un problème spéculatif qui consiste à expliquer pourquoi le Mal n'est pas réel et comment le mal apparent est né »<sup>1192</sup>. Par ailleurs, nous l'avons montré au cours de notre développement, ce problème spéculatif du mal engendre de nombreuses difficultés. L'existence du mal se pose dans l'interrogation sur la compatibilité de l'origine divine de l'univers avec la nature de ce monde que nous voyons. Autrement dit, comment concilier philosophiquement l'origine divine du monde avec l'imperfection qui s'offre sous nos yeux ? À cette question, comme à d'autres, James a montré les limites des solutions proposées par la pensée moniste : l'absolu pour lequel elle postule se heurte à d'insurmontables paradoxes logiques et moraux. Par ailleurs, l'idéalisme moniste comporte d'autres limites : d'abord il « nous égare dans les mots et dans des conceptions factices qui nous éloignent de la vie et du réel (...). Le monde imaginaire de ces philosophies est hors du temps ; il est statique, ignore le changement et l'aspect génétique de la réalité et de la pensée. Il est contraire à l'évolution »<sup>1193</sup>. Ensuite, cette pensée moniste, « par son déterminisme absolu, supprime notre liberté, nous « coupe les ailes », nous conduit au fatalisme. Il est obligé d'admettre la nécessité du mal, en en faisant éventuellement la condition inévitable d'un plus grand Bien. Il le justifie et contribue à sa perpétuation »<sup>1194</sup>. Or, selon James, cette position philosophique est intenable, à cause notamment de multiples difficultés qu'elle pose. Si « l'absolutisme engendre les difficultés de l'univers-bloc et du problème du Mal, le pluralisme offre un échappatoire »<sup>1195</sup>. Ainsi la conclusion à laquelle nous conduit l'exposé de James est la proposition suivante :

« Le seul moyen d'échapper aux paradoxes et aux perplexités dont souffre, comme d'une auto-intoxication, un univers conçu suivant une stricte logique par les monistes ; — le seul moyen d'esquiver, par exemple, le mystère de la « chute », c'est-à-dire de la réalité qui dégénère pour devenir l'apparence, de la vérité qui dégénère en erreur, de la perfection devenant l'imperfection, bref, le mystère du mal; puis le mystère du déterminisme universel ; puis encore celui de l'univers éternel et sans histoire, s'il est pris dans sa totalité, etc. ; — le seul moyen, dis-je, d'échapper à tout cela, c'est d'être franchement pluraliste »<sup>1196</sup>.

1191 Andrew J. Reck, *William James et l'attitude pragmatiste*, p.72

1192 Andrew J. Reck, p.73

1193 Pierre Gauchotte, *Que sais-je ? Le pragmatisme*, p.8

1194 Pierre Gauchotte, p.8

1195 Andrew J. Reck, p.73

1196 William James, *Philosophie de l'expérience*, p.299



James propose l'hypothèse pluraliste comme un antidote aux complexes paradoxes dont souffre l'hypothèse moniste. Mais qu'est-ce que le pluralisme ? En quoi permet-il de surmonter les écueils du monisme ? L'analyse de ces interrogations fera l'objet du point suivant. En effet, dans celui-ci, nous nous interrogerons sur la signification réelle de l'univers pluraliste chez James, ainsi que le rôle de Renouvier dans le développement de cette pensée.

## **B- L'univers du pluralisme**

Dans notre dernier point, « nous avons renoncé à parler de l'unité du monde comme on le fait d'ordinaire, c'est-à-dire comme d'un principe »<sup>1197</sup> métaphysique ou d'une unité absolue. Par ailleurs, les analyses de James ont montré les limites logiques et morales, auxquelles se heurte cette conception métaphysique d'unité absolue. Par ailleurs, cet absolu - pour lequel le monisme postule et affirme être la seule réalité en-soi - reste une supposition indémontrable, un pur « article de foi, affirmé d'une manière dogmatique et intransigeantes »<sup>1198</sup>. En s'éloignant donc de cette conception moniste, le pragmatisme de James va se tourner vers une autre voie, en adoptant loyalement l'idée « d'un monde imparfaitement réduit à l'unité jusqu'à présent, et pour lequel cette réduction sera peut-être toujours imparfaite. Telle est l'hypothèse pluraliste »<sup>1199</sup>. James va développer cette idée dans sa *Philosophie de l'expérience*. Dans cet ouvrage, l'auteur américain « reproduit les Conférences Hibbert prononcées à Oxford en 1908-1909. James y traite des aspects de la pensée philosophique (empirisme et rationalisme, matérialisme et spiritualisme, théisme et panthéisme, pluralisme et monisme), de l'idéalisme moniste, de Hegel, de Fechner, de Bergson. La thèse que James y défend est celle du pluralisme radical »<sup>1200</sup>. Qu'est-ce que le pluralisme ? Quelles sont ses influences, ses sources ? Comment James fut-il amené vers cette conception pluraliste ? Nous le verrons, l'influence de Renouvier est pour beaucoup dans l'adoption jamesienne de cette philosophie de l'expérience.

Tirant son origine du néocriticisme de Renouvier, le pluralisme de James, « d'une façon générale, naît d'une disposition à voir le monde dans son flux et sa diversité, les choses dans leur lutte désordonnée et dans leur libre harmonie. À ce tempérament pluraliste répond une philosophie »<sup>1201</sup> qui insiste sur la diversité irréductible des éléments de l'univers, le caractère spécifique et temporel des choses, par opposition au monisme qui admet l'intem-

---

1197 William James, *Le pragmatisme*, p.122

1198 William James, p.118

1199 William James, p.119

1200 Gérard Deledalle. *La philosophie peut-elle être américain ? Nationalité et universalité*, p.110

1201 William James, *Le pragmatisme*, p.122

poralité et insiste sur le caractère absolutiste de l'unité. En interrogeant ainsi la nature spécifique du pluralisme de James, nous montrerons en quoi cette doctrine se sépare de celle du monisme. Après avoir analysé le pluralisme, nous montrerons, par la suite, sa filiation au néocriticisme de Renouvier. L'analyse des sources françaises du pluralisme de James nous conduira à nous interroger sur la manière dont ce dernier conçoit l'unité de certaines parties du monde. Nous montrerons comment, en s'affranchissant d'une conception métaphysique d'unité, James construit concrètement cette notion d'unité.

## B1- Qu'est-ce que le pluralisme ?

Le pluralisme peut recouvrir plusieurs acceptions, car :

« Le mot pluralisme peut être pris soit dans un sens psychologique, soit dans un sens cosmologique, soit dans un sens théologique. Le pluralisme psychologique prétend que, en dehors de l'esprit particulier, du moi, il existe encore des êtres indépendants, êtres spirituels, ou âmes, et que les âmes diverses ne peuvent être considérées comme de simples parties d'une âme cosmique universelle. Quant au pluralisme cosmologique, c'est la croyance à la pluralité des mondes habités par des êtres raisonnables... ou encore la croyance à des systèmes variés de corps (système solaire, voie lactée, nébuleuse). »<sup>1202</sup>

Pour le pluralisme cosmologique, l'univers n'est donc pas réductible à un système ou un monde unique. « Quand au pluralisme théologique, ce n'est pas autre chose (...) que le polythéisme »<sup>1203</sup>. En 1902, John Dewey propose également une définition du pluralisme. Pour ce dernier, cette doctrine philosophique est « la théorie qui fait de la réalité une pluralité ou multiplicité d'êtres distincts »<sup>1204</sup>. Quelques années plus tard, dans son *Vocabulaire philosophique*, le philosophe français André Lalande va lui aussi concevoir une définition du pluralisme : celui-ci va être la « doctrine selon laquelle les êtres qui composent le monde sont multiples, individuels, indépendants, et ne doivent pas être considérés comme de simples modes ou phénomènes d'une réalité absolue »<sup>1205</sup>. Ainsi dans son sens général, le pluralisme est une théorie qui affirme l'irréductible présence ou réalité du multiple. « Interprété dans un sens pragmatique, le pluralisme, ou la doctrine qui admet la multiplicité dans l'univers, signifie simplement que les diverses parties de la réalité peuvent entretenir des relations extérieures »<sup>1206</sup>. Nous avons ici une première formulation du pluralisme de James qu'il définit dans sa *Philosophie de*

---

1202 Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, p.349

1203 Jean Wahl, p.349

1204 Jean Wahl, p.349

1205 Jean Wahl, p.351

1206 William James, *Philosophie de l'expérience*, p.309

*l'expérience* par l'extériorité des relations.

En effet, cette thèse s'oppose à la doctrine du monisme. D'abord, parce que cette dernière absorbe l'irréductible pluralité des éléments de l'univers, dans un « tout » absolu, ensuite, parce que cette pensée de l'absolu procède par la logique de l'internalité des relations. Or, depuis Russell, on connaît les limites logiques d'une telle thèse :

« Si la relation entre deux choses est fondée dans la nature de ces deux choses, autrement dit, si cette relation leur est essentielle, alors ces deux choses n'en font en réalité qu'une, car elles ne sont que les deux parties nécessairement interdépendantes d'un même tout. Si l'on pose que toutes les relations entre les choses sont nécessaires et essentielles, alors, petit à petit, on trouve que toutes les choses ne sont que les parties ou les aspects d'un tout unique – ce qui est la thèse du monisme. Chaque chose, chaque phénomène ne peut alors se comprendre séparément et individuellement, puisqu'il entretient avec tout le reste des relations qui en déterminent la nature. Au contraire, affirmer que les relations sont extérieures, c'est donc affirmer qu'il y a plusieurs choses (*many things*), indépendantes les unes des autres, et irréductibles les unes aux autres ou au tout dont elles ne seraient que les parties »<sup>1207</sup>.

Telle est la position partagée par la tradition empiriste qui soutient une extériorité des relations. Chez James, cette extériorité ne dépend ni d'un sujet extra-empirique, ni d'une substance immuable puisque d'une part, il n'y a que l'expérience et d'autre part, attribuer à la relation un fondement d'ordre métaphysique reviendrait à altérer « la nature même de la relation »<sup>1208</sup> : celle-ci deviendrait « statique et le modèle des vérités éternelles pour lesquelles James combat viendrait « à nouveau constituer l'horizon, à partir duquel »<sup>1210</sup> les relations « seront pensées »<sup>1211</sup>. Il existe donc chez l'auteur américain un souci de préserver le mouvement des relations, de tout ce qui pourrait le dénaturer ou l'arrêter. « Le danger, c'est d'interrompre le mouvement ou de l'inclure dans les concepts. Si bien qu'il faut un type de connaissance qui n'emprisonne pas le mouvement des relations dans des formes préexistantes, ni les termes dans les relations préexistantes »<sup>1212</sup>. Si James refuse d'embrigader toutes les relations dans des formes qui seraient prédéterminées, c'est surtout qu'il y voit le reliquat d'une conception absolutiste, qui procède par une logique de clôture, de l'internalité des relations entre les termes. On connaît les conséquences d'une telle thèse.

Sur le plan logique, celle-ci se traduit par un processus de totalisation qui absorbe la multi-

---

1207 Stéphane Madelrieux, « Pluralisme anglais et pluralisme américain : Bertrand Russell et William James », p.380

1208 David Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme*, p.76

1209 David Lapoujade, p.76

1210 David Lapoujade, p.76

1211 David Lapoujade, p.76

1212 David Lapoujade, p.76

plicité dans un absolu ou un tout unifié. Or, ce que tente de montrer James, c'est qu'aucune totalité ne peut prétendre contenir toute la portée de chaque réalité du monde, car il y a toujours quelque chose qui s'échappe ou se soustrait à elle : « quelque énorme portion que vous rameniez à l'unité, en la rapportant à n'importe quel centre réel de conscience ou d'action où elle se constate présente, il y a autre chose qui reste autonome, qui se constate comme absent du centre en question, et que vous n'avez pas réduit à cette unité »<sup>1213</sup>. Aucune totalité ne peut exprimer toute la pluralité des éléments de l'univers, puisqu'il y a au moins un élément qui va être en dehors de celle-ci ou se soustraire de ce tout. S'il y a donc des choses qui peuvent échapper au « tout », s'il existe des éléments du monde qui peuvent se retrouver en dehors d'une totalité quelconque, c'est que les relations ne sont pas toutes internes. À cet effet, « James reconnaît que certaines relations seulement, et non toutes, seraient extérieures. Il reconnaît donc par là que certaines relations sont internes »<sup>1214</sup>. Sur quoi est fondée cette reconnaissance ? Comment savoir si une relation est interne ou externe ? À-t-on une méthode pour nous guider ?

Chez l'auteur américain, « la question de savoir si une relation est extérieure ou intérieure doit faire l'objet d'une enquête empirique : elle n'est pas déduite d'un principe *a priori* »<sup>1215</sup>. En utilisant donc la méthode empirique, James va montrer que les relations ne sont pas toutes internes, qu'il existe certaines qui sont extérieures. Or il suffit « qu'une seule relation au monde entre deux parties de l'expérience soit reconnue comme extérieure pour que le monisme soit aussitôt ruiné, car alors il y aurait au moins une partie de l'univers, si infime soit-elle, qui échappe au tout »<sup>1216</sup>.

On l'aura également noté, la structure (logique) du monisme est celle d'une totalité qui prétend renfermer tous les éléments de l'univers, les absorber dans un tout absolu. Si cette forme collective ou celle du « tout » est légitimement admise par les philosophies de l'absolu, c'est surtout qu'elle est considérée comme la seule qui soit rationnelle. Mais notre désir d'unité ne doit pas submerger ou nier l'irréductible pluralité des éléments de l'univers. C'est ce que soutient James. Comme Renouvier, « une certaine réserve mentale l'empêche de céder au désir qui pousse la pensée du métaphysicien vers une unité »<sup>1217</sup> qui se conçoit comme une négation du caractère spécifique de la diversité des éléments de l'univers. Ainsi le pluralisme s'oppose donc au monisme, puisqu'il

---

1213 William James, *Philosophie de l'expérience*, p.310

1214 Stéphane Madelrieux, « Pluralisme anglais et pluralisme américain : Bertrand Russell et William James », p.385

1215 Stéphane Madelrieux, p.385

1216 Stéphane Madelrieux, p.385

1217 Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, p.100

début par une réfutation de cette philosophie de l'absolu. « Quel que soit le point de vue où il se place, le monde ne lui apparaîtra jamais comme un fait absolument un »<sup>1218</sup>. L'univers, tel que le conçoit le pluralisme est un monde où les choses, ayant leur existence individuelle et leur forme propre, peuvent rentrer en liaison avec d'autres, sans toutefois perdre leur spécificité ou être noyées dans un absolu qui les dénature. La distinction entre le monisme et le pluralisme se fait ici ressentir : James part d'une philosophie des parties, des éléments pluriels, alors que la doctrine moniste est une philosophie de la totalité qui possède et renferme toutes les parties du monde ; le pluralisme permet aux choses d'avoir leur existence propre ainsi que leur forme spécifique, tandis que dans la pensée moniste, c'est le tout qui prédomine, les parties n'ont pas d'existence autonome, puisqu'il sont « essentiellement et éternellement co-impliquées »<sup>1219</sup>. De cette distinction, il ressort que ces deux doctrines ont une façon opposée de concevoir la réalité des choses : le pluralisme conçoit « l'existence de la réalité sous une forme individuelle »<sup>1220</sup>, alors que le monisme pense la réalité sous la forme d'un tout absolu :

« Dans l'univers du monisme, le Tout préexiste aux parties qu'il engendre, et qu'il domine de manière à former éternellement un système parfaitement clos et complet, un cosmos dont tous les détails sont solidaires les uns des autres, comme une sphère où chaque élément a son existence, sa place, sa nature, sa fonction assignées par l'ensemble, et en dehors de laquelle il n'y a rien qui puisse venir augmenter ou diminuer sa cohésion. — Dans l'univers pluralistique, ce sont les parties qui préexistent au Tout, lequel se trouve toujours inachevé, incomplet, fabriqué à l'aventure par addition successive de pièces et de morceaux indépendants »<sup>1221</sup>.

Dans le pluralisme, il y a une certaine indépendance des parties par rapport au tout qui reste ici à construire. Et à cet effet, James ne récuse pas donc un travail d'unification pratique (ou scientifique) de la diversité d'éléments constitutifs du monde. Ce qu'il nie, en revanche, c'est la possibilité de supprimer cette pluralité ou de l'anéantir dans un tout qui minimiserait sa portée. Ainsi ce qui dérange dans le monisme, ce n'est pas « l'idée qu'il y a un monde, mais la forme (...) qu'il prend et dont on a vu qu'elle reposait sur le modèle de la totalité – l'univers clos, qui étouffe avec son trop plein de présence »<sup>1222</sup>. Or James a montré que la logique du monde clos, celle de l'internalité des relations dont procédait le monisme, se heurte à des impasses logiques. En se détachant de cette conception absolutiste, où « tout est relié à tout, James, au nom précisément de l'expérience, propose un

---

1218 William James, *La volonté de croire*, p.15

1219 William James, *Philosophie de l'expérience*, p.68

1220 William James, pp.312-313

1221 Théodore Flournoy, *La philosophie de William James*, p.97

1222 Alexandre Couture-Mingheras, « Par-delà l'un et le multiple : l'univers pluraliste de William James », *PhoenEx*, p.106

monde ouvert, brouillon et imprévisible, où les choses viennent de surcroît : il y a quelque chose qui échappe, au sens où l'unité du monde ne peut désormais plus être indexée sur une unité méta-empirique de synthèse »<sup>1223</sup>. C'est une autre façon de concevoir l'unité qu'il nous faut établir. Cette nouvelle démarche suppose, comme l'a fait James, une réfutation de la logique du monisme. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que l'auteur américain définisse son pluralisme par la thèse d'une extériorisation des relations, car il suffit qu'une seule relation soit extérieure pour ruiner l'idée d'une totalité qui contiendrait en son sein toute la multiplicité. Comme l'affirme l'auteur du pragmatisme : « le plus léger soupçon de pluralisme, le moindre frémissement d'indépendance dans l'une quelconque de ses parties, ce serait son écroulement »<sup>1224</sup>. Autrement dit, si une partie infime soit telle est en dehors du tout, alors cette dernière cesse d'être, ou du moins, de se présenter comme un absolu. Ainsi la tâche du pluralisme de James va être d'affirmer l'indépendance de certaines parties du monde par rapport à la totalité moniste : « si vaste que soit l'être considéré, il a toujours un « en dehors ». Il n'y a pas d'être qui contienne tous les autres, il y a toujours quelque chose qui échappe, qui ne veut pas rentrer dans le système »<sup>1225</sup>. L'unification de l'ensemble de l'univers en un seul « bloc » ou à un tout collectif apparaît en dernière analyse comme un dogme, une profession de foi. Car :

« Il y a toujours des éléments à part, non connectés avec le reste, non inclus, à l'état de dispersion, qui font que la multiplicité est irréductible. C'est ce que signifie la reconnaissance de l'extériorité de leurs relations : ces éléments, entretenant des relations seulement externes avec d'autres éléments, comme le livre et la table, ne sont pas liés de sorte à être nécessairement impliqués l'un par l'autre, au point de former qu'un seul tout dont ils seraient les parties, comme le veulent les monistes. Par ce critère des relations externes, nous retrouvons le visage familier du pluralisme, puisqu'il revient à reconnaître que certains termes forment des multiplicité irréductibles, rebelles à leur unification dans un seul « bloc » où toutes les parties seraient solidaires les unes des autres »<sup>1226</sup>.

La thèse pluraliste d'une reconnaissance de l'extériorité des relations implique celle d'une multiplicité d'éléments qui échapperaient à la totalité absolue, à l'unification en un « bloc » du monde. Il y a, en quelque sorte, des éléments dispersés qui restent non connectés avec « le tout » et qui font de la pluralité une réalité irréductible. Cette formulation du pluralisme qui insiste sur la dispersion d'éléments non unifiables est « ce qu'on pourrait appeler la conception spatialisante du pluralisme »<sup>1227</sup>. Rien donc d'étonnant si l'espace dans cette formulation est l'illustration la plus fréquente que l'on utilise pour affirmer la thèse de l'extériorité des relations. En effet, lorsque j'affirme, par exemple que « le livre est

---

1223 Théodore Flournoy, *La philosophie de William James*, p.104

1224 William James, *Le pragmatisme*, p.118

1225 Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, p.177

1226 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.332

1227 Stéphane Madelrieux, « Pluralisme anglais et pluralisme américain : Bertrand Russell et William James », p.386

sur la table, sous la table, à côté de la table »<sup>1228</sup>, j'établis une relation spatiale entre ces objets qui ne reposent en rien sur ce qu'ils sont réellement. Le lien qui unit ici le livre et la table n'est pas interne à leur nature d'objet, il n'est encore moins une relation nécessaire, puisqu'on peut séparer ces deux objets ou modifier leur position, sans que leur nature ne soit affectée.

« Les relations spatiales ne sont pas fondées dans la nature des objets, qui peuvent bouger l'un par rapport à l'autre sans être modifiés en nature. C'est à cette présentation-là qu'on pense généralement lorsqu'on parle de pluralisme : une multiplicité d'éléments bien distincts les uns des autres, et pourtant reliés les uns aux autres sans être totalement unifiés »<sup>1229</sup>.

Les objets gardent ici une autonomie par rapport aux relations qu'ils tissent. Cette indépendance interdit qu'une partie du réel soit éternellement relié à une autre. Puisque l'extériorité des relations par rapport aux termes fait que les liaisons se nouent et se dénouent. De même que les objets peuvent tisser plusieurs relations : « une chose donnée est entourée de multiples relations ; partout le même est au milieu du différent. Si l'empirisme radical tend au pluralisme, c'est précisément parce que ces relations superficielles, momentanées, extrinsèques sont si nombreuses dans le monde »<sup>1230</sup>. En effet, il y a un lien entre l'empirisme radical et le pluralisme de James : ces deux éléments sont avant tout des philosophies des parties, des pensées d'expérience, par opposition à une pensée du tout. Le pluralisme pourrait-on dire est en quelque sorte un nouveau nom pour exprimer des thèses empiristes et pragmatiques. Rien n'est donc étonnant, si la thèse pluraliste d'une reconnaissance du caractère externe des relations est admise par la tradition empiriste, de sorte qu'« il est à cet égard devenu un lieu commun de définir l'empirisme par la thèse de l'extériorité des relations, et Deleuze a nourri à cet égard cette interprétation de James dans *Critique et clinique* (109), qu'il place dans la lignée de Lucrèce et de Hume »<sup>1231</sup>. S'il est vrai que la thèse de l'extériorité des relations est une proposition soutenue par de nombreux empiristes et penseurs, tels que Russell, il reste que le pluralisme de James contient une spécificité. Il ne faut donc pas se méprendre sur la position philosophique de l'auteur américain, car la méconnaissance du caractère singulier de son pluralisme pourrait conduire à des contresens ou des confusions :

« James ne prend pas comme critère de son pluralisme la thèse suivant laquelle toutes les relations sont externes à leurs termes, sous prétexte que le monisme, lui se reconnaît à la thèse contraire selon laquelle toutes les relations sont internes. Ce contresens est d'autant plus tentant que Russell a précisément défini son propre pluralisme par un tel « axiome des relations externes », qu'il opposait aux mêmes adversaires monistes que James... Wahl, et à la

1228 Stéphane Madelrieux, « Pluralisme anglais et pluralisme américain : Bertrand Russell et William James », p.386

1229 Stéphane Madelrieux, p.386

1230 Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, p.176-177

1231 Alexandre Couture-Mingheras, « Par-delà l'un et le multiple : l'univers pluraliste de William James », *PhoenEx*, p.104

suite Deleuze, ont cédé à ce rapprochement hâtif. Dans le texte cité de *A Pluralistic Universe*, James soutient que le pluralisme est la doctrine selon laquelle les diverses parties de la réalité peuvent (may) être reliés de manière externe, mais ce n'est pas une nécessité. La ligne stratégique de James, contre le monisme, est de montrer que toutes les relations ne sont pas internes, mais que certaines (some) peuvent être simplement externes. Il s'agit toujours d'affirmer la position négative et relative du pluralisme à l'égard du moniste : le pluralisme ne vaut que comme négation des thèses extrêmes du monisme, et il suffit à James de montrer qu'une relation au moins dans l'univers est extérieure, telle la relation spatiale entre le livre et la table, pour prouver l'indépendance d'une des parties au moins à l'égard de toutes les autres, et ruiner ainsi l'idée d'une Totalité qui inclurait absolument tout. À cet égard, le principe selon lequel toutes les relations sont externes n'apparaîtrait pas moins extrême à James que le principe inverse du monisme, et nous sortirait tout autant des méthodes de l'empirisme »<sup>1232</sup>.

Nous comprenons ici que James se tient éloigné de la thèse moniste de « l'axiome des relations internes », autant que de celle du pluralisme (Russel) fondé sur « l'axiome des relations externes ». De la même façon qu'il rejette la thèse de l'existence des relations exclusivement internes, il répudie également la proposition inverse, c'est-à-dire celle des relations qui ne seraient qu'externes : en un mot, l'auteur américain récusé à la fois, « le monisme absolu et (...) le pluralisme absolu »<sup>1233</sup>. Car, en soutenant sa thèse pluraliste de l'extériorité des relations, James ne nie pas l'existence de certaines relations internes ; il s'oppose tout simplement au principe des relations internes, du « tout » unifié, en soulignant l'existence de certains éléments extérieurs qui se soustraient à cet univers « bloc ». Quant à la thèse de l'affirmation de l'existence unique et exclusive des relations externes, James s'en détourne puisqu'il reconnaît qu'il existe des relations internes : « la déconnexion ultime de tous les constituants de l'univers n'est pas plus attestée dans l'expérience que leur confluence absolue »<sup>1234</sup>. Si James se détache de ces (deux) positions extrêmes, c'est parce qu'elles conduisent à des positions absolutistes qui, en dernière analyse, nous font sortir de la trame de l'expérience. Or, pour l'auteur des *Essais d'empirisme radical*, il n'y a que l'expérience et rien que l'expérience. En effet, conformément à son empirisme radical, James reconnaît l'existence des expériences concrètes des choses, et la possibilité pour ces dernières de tisser des relations externes ou internes. Ainsi en affirmant l'extériorité de certaines relations par rapport à leur terme, James admet, par ailleurs, l'existence de relations internes entre certaines portions de l'expérience. C'est en allant même dans cette logique, qu'il procède « à une classification des relations en fonction de leur degré d'intériorité, allant du plus extérieur (les relations d'addition, la spatialité) au plus intérieur (les relations entre états de conscien-

---

1232 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, pp.332-333

1233 William James, *Le pragmatisme*, p.116

1234 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.333



ce) »<sup>1235</sup>. Cette classification se fait au moyen d'une enquête empirique : « la détermination de l'extériorité ou non des relations, de façon *a priori*, n'a pas de sens pour James : il faut que la réponse procède d'une enquête empirique »<sup>1236</sup>. C'était tout le reproche qu'il adressait aux absolutistes, tout autant qu'aux empiristes. C'est d'ailleurs pour cette raison que dans son chapitre IX des *Principes de psychologie*, il ouvre une critique contre ces deux doctrines, dans la mesure où :

« À ses yeux, ils partent tous du même présumé : la relation échappe à la trame de l'expérience. On aura dès lors deux orientations : dans un cas, l'unité de l'expérience s'expliquera par un rapport latéral d'adhésion des expériences entre elles selon la loi de l'association (empirisme); et dans l'autre, il faudra convoquer un agent trans-empirique de synthèse du divers — autrement dit, sera privilégié un rapport vertical d'inhérence à un sujet substantiel (rationalisme). Pour mettre fin au dualisme des plans et à la conception rationaliste de la relation, il faut donc cesser d'envisager cette dernière comme extra-expérientielle, comme le fil artificiel qu'utiliserait un ego méta-empirique pour coudre ensemble des sensations disparates »<sup>1237</sup>.

Chez James, les éléments permettant de relier les termes d'expérience ne se situent pas en dehors de l'expérience : les diverses expériences ne s'appuient sur rien, sinon que sur les autres parcelles de l'expérience. Si James récuse la position philosophique qui consiste à relier les particuliers sensibles à partir des universaux ou d'un agent méta-empirique, c'est précisément parce que cette conception confère aux relations un statut bien supérieur à celui des expériences qu'elles mettent en relation. Or dans l'empirisme radical, « les relations entre les expériences sont aussi des expériences »<sup>1238</sup>. Celles-ci sont « libres de toute substance, de toute inhérence, de toute attribution essentielle »<sup>1239</sup>. C'est donc dans cette logique que s'inscrit la thèse de l'extériorité de certaines relations. Elles « ne sont pas moins temporaires, ne sont pas moins contingentes, ne sont pas moins particulières que les faits »<sup>1240</sup>. Si comme toutes les autres expériences, les relations ont un caractère fini et temporaire, c'est qu'elles ne sont en rien des essences éternelles ou des universaux. De même que leur externalité par rapport aux termes qu'elles relient n'est pas de nature à faire sortir du monde des apparences sensibles. Puisque la relation n'est pas un élément extra-empirique : elle est quelque chose dont on peut faire l'expérience. L'expérience des relations est en effet un thème qui se retrouve déjà inscrit dans *Les principes de psychologie* de 1890.

Dans cet ouvrage, James soutient la position qui va, par la suite, parcourir l'en-

---

1 235 Alexandre Couture-Mingheras, « Par-delà l'un et le multiple : l'univers pluraliste de William James », PhoenEx, p.106

1236 Alexandre Couture-Mingheras, p.106

1237 Alexandre Couture-Mingheras, p.107

1238 Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, p.173

1239 David Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme*, p.76

1240 Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, p.173

semble des *Essais d'empirisme radical*, en passant par son *Pragmatisme* et son *Idée de vérité* : comme les expériences qu'elles relient, les relations existent et sont aussi des expériences. Par cette position qui confère aux relations une réalité comparable aux termes qu'elles mettent en liaison, il « se démarquait tout autant des empiristes classiques et des sensualistes du XIXe siècle, qui alignaient les sensations « comme des dominos », que des intellectualistes qui transformaient toutes les relations en relations pensées »<sup>1241</sup>. Pour James les relations sont des expériences réelles, elles ont une réalité de nature empirique. S'il refuse d'introduire, dans sa théorie, des agents d'unification méta-empirique, c'est parce que précisément « l'extériorité des relations n'équivaut pas à une séparation métaphysique »<sup>1242</sup>. La thèse d'une extériorité des relations n'est nullement celle d'une sortie de la trame de l'expérience ou celle de l'affirmation d'une distinction métaphysique entre la relation et les termes qu'elle met en liaison. « *Être extérieur* à, ce n'est pas *être séparé de* »<sup>1243</sup>. En effet, « l'image qui revient le plus souvent sous sa plume, et qui permet de tenir ensemble l'extériorité et l'intimité est celle de la compénétration : elle repose sur l'inclusion des relations au sein de l'expérience ce par quoi l'empirisme conquiert sa « radicalité » »<sup>1244</sup>. En d'autres termes, l'extériorité des relations signifie, en quelque sorte, que les termes qui permettent de mettre en liaison des expériences, de réaliser l'unité ont une certaine autonomie, une existence individuelle par rapport à cette totalité. Tout en ayant une certaine indépendance par rapport au tout, les relations peuvent néanmoins exercer une influence sur les termes qu'elles lient, tout comme les termes peuvent réciproquement influencer les relations. Il y a donc ici une influence mutuelle entre ces deux éléments. Cette idée de confluence ou de « compénétration se distingue (...) de celle de l'inclusion, mais tout aussi bien de celle de l'inclusion, mais tout aussi bien de celle de l'extériorité absolue, dans l'exacte mesure où les deux dernières s'appuient sur une conception atomiste des sensations, c'est-à-dire des termes »<sup>1245</sup>.

Pour James, la thèse de l'extériorisation absolue, tout autant que celle qui affirme l'inclusion des relations dans les termes suppose, pour des raisons de cohérence, une séparation entre des expériences et des termes qui les lient. Les sensations sont considérées ici comme une multiplicité d'atomes isolés, que doit unifier un agent méta-empirique.

---

1241 William James, *Essais d'empirisme radical*, p.17

1242 Alexandre Couture-Mingheras, « Par-delà l'un et le multiple : l'univers pluraliste de William James », *PhoenEx*, p.106

1243 Alexandre Couture-Mingheras, p.106

1244 Alexandre Couture-Mingheras, p.106

1245 Alexandre Couture-Mingheras, p.107

Or la conception de l'Univers pluraliste de James se soustrait à cette conception atomiste, notamment en insistant sur le caractère empirique des termes qui permettent de mettre en liaison des expériences.

En résumé, « l'unité de l'absolu qui est une unité totalisante tire sa légitimité du statut atomique de ce qu'elle unifie : à cet égard, James oppose l'externalité des relations. Mais dans l'empirisme classique, les choses sont séparées les unes des autres : et à cet égard, James oppose l'intégration des relations conjonctives dans l'expérience »<sup>1246</sup>. Son premier geste ruine l'idée d'un monisme absolu ou intégral, alors que le second précarise la thèse d'un pluralisme qui s'affirme également de manière absolue. On l'a souligné, James se tient éloigné de ces deux positions extrêmes puisqu'il invalide le monisme absolu tout autant que le pluralisme absolu. L'univers, selon lui, n'est pas totalement « un » par un seul geste, « mais il n'est pas multiple non plus, au sens où l'unité ou la multiplicité seraient déjà là, sous la main : il est à unifier »<sup>1247</sup>. Si donc le monde n'est pas une totalité toute faite, au sens où son unité reste à construire, c'est que l'argument d'une suprême unité faite de toute pièce tombe ici en ruine.

Ainsi, notre analyse nous conduit à repenser la question de l'unité du monde de façon concrète, et par conséquent d'enterrer de manière définitive, l'idée d'un monde conçue comme un « tout » unique, absolument unifié, qui aurait son propre fondement et où tous les éléments seraient éternellement co-impliqués au reste. Si cette idée de monde « bloc » est impropre aux yeux de James, celle d'un pluralisme intégral, en revanche, ne l'est pas moins. À ce titre, il va donc se tourner vers une voie nouvelle, qui invite à l'ouverture d'une analyse, sur des bases totalement neuves de la question de la signification de l'unité. Les textes du pragmatisme marqueront ainsi l'originalité de l'auteur américain.

« La grande percée accomplie par James dans son *Pragmatisme* est en effet d'avoir surmonté une certaine conception préjudicielle de l'unité que l'on pense en terme d'identité, comme ce qui est égal à soi-même, selon la formule tautologique par excellence  $A = A$ , qui imprègne la théorie empiriste de la sensation isolée, ainsi que celle de l'absolutisme qui ne pense l'unité que selon un modèle totalitaire, comme unité totalisante »<sup>1248</sup>.

C'est à partir d'une opposition de ces manières de concevoir l'unité que James va se mettre à interroger à nouveau l'unité. Et pour y parvenir, il va avant tout détacher cette question d'unité de toute conception métaphysique de la substance ou des doctrines de l'absolu. La stratégie de l'auteur du pragmatisme, contre l'argument de l'existence d'une totalité absolue a été de montrer qu'il existe certaines relations qui sont déconnectées ou extérieures au tout. « S'il suffit, en effet, de montrer qu'une partie au moins se désolidarise du

---

1246 Alexandre Couture-Mingheras, « Par-delà l'un et le multiple : l'univers pluraliste de William James »,

*PhoenEx*, p.107

1247 Alexandre Couture-Mingheras, p.107

1248 Alexandre Couture-Mingheras, p107-108

tout pour en ruiner le statut de tout, il suffit, en revanche, contre l'atomisme empiriste, d'accentuer le fait qu'il existe bien pourtant des unités, à condition toutefois que cette unité, d'une part, soit plurielle et que, d'autre part, elle constitue un résultat »<sup>1249</sup>. Cette totalité construite n'a aucun caractère absolu puisque certaines parties du réel gardent, par rapport à elle, une certaine indépendance. Le caractère autonome et temporel des relations interdit ici qu'une chose en liaison avec une autre le soit éternellement. En fait, dans l'esprit de James, l'idée du temps et celui de la pluralité sont liés : « croire au temps, c'est affirmer l'existence d'une pluralité réelle »<sup>1250</sup>. Cette affirmation du temps est essentielle, puisqu'elle donne tout son sens à l'idée pluraliste d'un monde inachevé qui se fait sans cesse. Si le monde était tout fait, complètement achevé, le temps selon James n'existerait sûrement pas. Or si le temps est une donnée réelle du pluralisme, c'est qu'elle met en branle le monde de la diversité des choses qui nous apparaissaient jusqu'ici statique. Le temps ouvre à la possibilité du changement et d'expériences nouvelles. Or la nouveauté pour James est un caractère essentiel du monde du pluralisme. Pour s'en convaincre, il suffit « de considérer ce qu'il appelle notre vie perceptuelle pour sentir le bouillonnement continu, la germination, la floraison, la prolifération incessante de toute vie, l'« effervescence absolue » de nouveauté. Et cette nouveauté qui apparaît ainsi est une réalité (...). Puisque nous expérimentons en nous la nouveauté, la nouveauté existe »<sup>1251</sup>.

L'expérience de la nouveauté se révèle en nous par le biais de nos expériences réelles, celles que nous expérimentons dans nos vies, mais également celles qui se produisent dans notre monde, autour de nous. Cette affirmation du temps qui se révèle par le surgissement de la nouveauté n'est donc pas une illusion ou le fruit de notre imagination : le temps chez James est une réalité profonde dont nous faisons l'expérience. Par ailleurs, cette réalité du temps est liée au pluralisme : l'affirmation des expériences « nouvelles », de la germination de toute vie, n'a de sens que parce que le temps est une réalité effective. Cette intimité de la pensée de James au temps, nous conduit ainsi à parler d'une version « temporelle » du pluralisme. Cette conception temporelle du pluralisme vient compléter la « version « spatialisante », faisant valoir la simple juxtaposition ou la simple conjonction des choses plutôt que leur connexion interne »<sup>1252</sup>. En effet, la thèse de l'extériorité des relations chez James ne montre pas seulement que certaines relations sont indépendantes (ou irréductibles) par rapport au tout : elle fait valoir également l'idée que cette indépendance doit être comprise, non comme une autonomie des relations par rapport à l'expérience, mais bien

---

1249 Alexandre Couture-Mingheras, « Par-delà l'un et le multiple : l'univers pluraliste de William James », *PhoenEx*, p.108

1250 Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, p.202

1251 Jean Wahl, p.197-198

1252 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.332

comme l'expression de leur contingence dans l'expérience. L'extériorité des relations est donc liée à l'ordre temporel puisque les relations ne sont pas moins temporaires que les termes qu'elles mettent en liaison. Avec cette version temporelle du pluralisme, on peut ainsi mesurer le chemin parcouru par James. En effet, l'auteur américain a d'abord commencé par définir son pluralisme, dans son *Univers pluraliste* (1909), où il « ne donne qu'une première formulation du pluralisme, signifiant qu'il y a du multiple »<sup>1253</sup>.

Dans cette formulation, il va insister tout au long de son ouvrage sur la version « spatialisante » du pluralisme. Rien donc d'étonnant si l'espace est régulièrement utilisé par James comme un élément permettant de soutenir l'affirmation de l'extériorité des relations. Dans son *Introduction à la philosophie* il va, en revanche, procéder tout autrement, puisqu'il va mettre davantage l'accent sur la conception temporelle du pluralisme. Dans cet « ouvrage inachevé et publié de manière posthume (1911), James insiste sur une autre présentation du pluralisme, qui est cette fois temporelle. Sa formule n'est plus tant : « il y a du multiple », mais « il y a du nouveau ». »<sup>1254</sup>

Cette affirmation de la nouveauté entraîne avec qu'elle une nouvelle formulation des termes d'opposition entre le pluralisme et le monisme. Autrement dit, si dans sa nouvelle formulation, le pluralisme équivaut à l'affirmation de l'existence de la nouveauté, c'est que « la véritable opposition qui sépare le pluralisme et le monisme est celle entre le nouveau, le changeant d'une part et d'autre part l'éternel, l'immuable »<sup>1255</sup>. Croire au monisme c'est donc affirmer l'éternité, l'existence d'un univers déterminé, fait d'un seul coup ; tandis que croire au pluralisme c'est affirmer la nouveauté dans le temps. La notion de temporalité donne ici au pluralisme tout son sens, car l'affirmation même de toute possibilité de nouveauté, de changement est intimement liée à celle d'une réalité profonde du temps. C'est précisément parce que l'hypothèse pluraliste part de l'expérience, telle qu'elle est, que le temps devient une réalité :

« Empirisme radical, pluralisme et « temporalisme » sont étroitement liés. C'est parce qu'il faut prendre les faits tels qu'ils se présentent qu'il faut accepter le temps et c'est parce que les relations sont extérieures aux termes que le temps peut exister. Si tout était déterminé par avance et compris dans les essences, le temps ne serait qu'illusion. Pour que le devenir existe, il faut admettre que les relations entre les choses puissent être changées, que les choses puissent entrer à un moment donné dans des relations nouvelles, abandonner leurs relations anciennes. Enfin, ce que le temps modifie, ce sont des séries d'expériences au pluriel. Le flux roule à la fois des choses jointes et des choses séparées, des choses en groupes, des choses continues et des choses discontinues »<sup>1256</sup>.

Le temps apparaît ici comme une réalité essentielle, intimement lié au pluralisme, tout

---

1253 Stéphane Madelrieux, « Pluralisme anglais et pluralisme américain : Bertrand Russell et William James », p.386

1254 Stéphane Madelrieux ,p.386

1255 Stéphane Madelrieux, p.386

autant qu'à l'empirisme radical. En effet, c'est parce que la pensée de James accepte l'expérience dans toute sa « crudité » qu'il intègre également le temps, puisque c'est ce dernier qui met en mouvement la diversité des choses de manière continue et discontinue.

Outre les liens évoqués ci-dessus, le temps, d'une autre façon, est encore lié au pluralisme : « Ici est sans doute le centre, le nœud de la métaphysique de James. Au lieu de l'univers du moniste où tout est dans tout, les parties de l'univers pluraliste se tiennent par leurs bouts ; l'expérience croît par ses bords »<sup>1257</sup>. En faisant du temps une réalité, le pluraliste conçoit le monde comme un univers composé de parties qui sont liées, tout en gardant leur spécificité individuelle. L'univers pluraliste peut être conçu comme un espace renfermant une diversité d'éléments, où apparaissent également des expériences nouvelles, des éléments nouveaux, de manière irrégulière et de façon distributive. Derrière cette notion de « distribution », il y a l'idée d'une répartition dans l'espace et le temps d'objets qui existent sous une forme individuelle. Telle œuvre pourrait apparaître par ici, telle autre se retrouverait par là ; et l'édition ainsi se construit, se forme graduellement, par addition, par l'ajout d'éléments :

« Cette conception pluraliste d'un monde se constituant par addition est de celle qu'aucun principe ne permet au pragmatisme de ne pas prendre en sérieuse considération. Mais, par elle, nous sommes conduits à une autre : nous sommes amenés à supposer que le monde effectivement donné, au lieu d'être chose achevée « de toute éternité », comme l'assurent les monistes, pourra rester éternellement inachevé, toujours comporter des additions et toujours comporter des pertes. Incomplet, il l'est positivement sur un point, en tout cas, et d'une manière flagrante. Le fait même d'agiter cette question montre que notre connaissance est incomplète, quant à présent, et admet des additions. Du chef de la connaissance qui en fait partie, le monde change bel et bien, s'accroît bel et bien »<sup>1258</sup>.

Nous l'avons évoqué, l'univers du pluralisme n'est pas celui d'un monde éternellement achevé ou qui préexisterait une fois pour toute. Du point de vue pluraliste, le monde est un univers incomplet, qui se fait sans cesse, s'accroît par addition d'expériences. Le monde n'est pas unifié d'un seul coup : il est fait d'expériences qui s'accroissent, se complètent de façon distributive dans le temps. Le pluralisme insiste en effet sur « le point de vue distributif ». C'est ce que James affirme dans son *Introduction à la philosophie* : « la conception pluraliste est distributive comme la conception moniste est collective »<sup>1259</sup>. Il en résulte donc que le pluralisme conçoit le monde de façon opposée à celle du moniste, puisque la forme distributive du monde pluraliste est aux antipodes de la vision collective du moniste où tout est totalement relié. C'est d'ailleurs contre cette totalité absolue que s'érige James. À ce propos, sa stratégie pour invalider cette conception moniste du monde est

---

1256 Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, p.195-196

1257 Jean Wahl, p.198

1258 William James, *Le pragmatisme*, p.122

1259 Jean Wahl, p.199

connue : il s'agit de montrer que tous les faits d'expérience ne peuvent pas être ramenés à une forme collective ou être rassemblés d'un seul coup.

Pour y parvenir, il suffit à James de prouver qu'au moins un fait dans le monde existe uniquement sous forme distributive. Car l'idée qu'il existe au moins une chose sous forme distributive suffit à elle seule à ruiner l'idée d'un tout collectif, puisqu'elle montre qu'une partie au minimum est indépendante ou se désolidarise du tout, de cette forme collective : « l'indépendance, fût-elle d'un degré inappréciable, de l'une des parties, si insignifiante que fût celle-ci, serait aussi fatale qu'un germe de choléra pour l'absolu »<sup>1260</sup>. Car elle détruit les fondements sur lesquels s'établit la conception moniste de l'univers. En effet, pour James, il existe des éléments du monde qui ont une certaine autonomie, une spécificité propre, qui ne tirent leur raison d'être dans une substance absolue. Ainsi entendue, la thèse de l'auteur américain est de soutenir la thèse selon laquelle, « l'existence des choses, une à une, est indépendante de la possibilité de les rassembler toutes à la fois, et qu'un certain nombre de faits au moins existent uniquement sous forme distributive »<sup>1261</sup>. En un mot, les parties du monde ne sont pas toutes unifiées collectivement, puisqu'il y a dans l'univers des unités qui se réalisent de manière additive ou qui se construisent distributivement dans le temps. « L'idée de temps et l'idée de multiplicité se joignent ici l'une à l'autre »<sup>1262</sup>, car c'est dans le temps que les expériences sont distribuées de façon parsemée. Si le temps apparaît comme une réalité profonde, comment comprendre que cette réalité n'a pas une portée significative dans la doctrine moniste ? Doit-on penser que l'idée d'une substance unique qui échapperait au temps est une illusion ? « Et la notion d'une éternité entièrement donnée d'un seul coup à l'omniscience n'est-elle pas un nouveau moyen de nous écraser avec le bloc-univers et de nier l'existence des possibilités ? C'est là ce qu'il faudrait prouver »<sup>1263</sup>. Mais quoi qu'il en soit, James ne peut se résoudre à admettre une doctrine qui nierait l'existence du temps ou la confinerait à une simple illusion : le temps a incontestablement une réalité que James lui reconnaît. D'ailleurs, on l'a souligné, l'affirmation du temps est liée à son pluralisme, à sa thèse de l'existence de la nouveauté : c'est par le temps que les possibilités nouvelles et les changements surgissent. L'affirmation de la réalité du temps est donc indissociable de celle du pluralisme. C'est pourquoi James combat d'ailleurs l'attitude moniste qui dénie au temps sa portée, puisque selon l'auteur américain « réduire le temps à une apparence

---

1260 William James, *Le pragmatisme*, p.118

1261 William James cité par Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, p.199

1262 Jean Wahl, p.199

1263 William James, *La volonté de croire* p. 197

illusoire n'est qu'une manière détournée de nier toute pluralité réelle, et de ramener la structure des choses à une unité absolue. Admettez la pluralité, et le temps pourrait en être la forme »<sup>1264</sup>.

Le temps est ici le lieu par excellence qui permet à James de mettre en mouvement ses idées pluralistes : la forme distributive sur laquelle il s'appuie est celle qui admet la temporalité des choses. En mettant les choses en mouvement, le temps permet également à ces dernières, de tisser des relations entre elles, d'abandonner des liaisons anciennes pour en créer de nouvelles. En un mot, rien n'est figé et fixé éternellement, car la permanence absolue exclurait la vie et la pensée. Il y a, pour ainsi dire, une fluidité, un mouvement qui interdit la permanence immuable. Par ailleurs, si tout est figé et éternellement déterminé, l'idée pluraliste d'une nouveauté (dans le temps) perdrait alors tout sens et toute réalité, puisqu'elle ne va devenir ici qu'une simple illusion. C'est donc la défense de l'idée d'une nouveauté réelle qui conduit James, dans son *Introduction à la philosophie*, à s'opposer au déterminisme (moniste) :

« Il n'y a de nouveau que parce qu'il y a de l'extériorité, que l'avenir peut venir comme « une goutte de temps » (...) se poser sur l'étal du présent sans que ce dernier l'ait de tout temps inclus à titre de pli en lui. C'est également l'image de la greffe qui, par définition, vient de l'extérieur. S'il y a des relations extérieures, c'est donc bien au nom de l'indéterminisme, du fait qu'il peut y avoir irruption de nouveauté, qu'une partie n'est pas déterminée (et incluse) par une autre. Ce « temporalisme » constitue la transposition sur le plan du temps de l'extériorité spatiale que James utilise comme paradigme : le fait que le livre soit sur la table n'en détermine pas la nature. Posé par terre, il restera tel qu'il est : un simple livre, que j'aurai seulement changé de place. Le pluralisme se définit dès 1884 comme indéterminisme, qui repose sur le principe des futurs contingents, et qui est la croyance en *plusieurs futurs* possibles »<sup>1265</sup>.

À travers ce principe des futurs ambigus c'est en effet l'influence de Charles Renouvier qui est ici mise en évidence, puisque c'est dans l'œuvre de l'auteur des *Essais* que James découvre cette croyance en des futurs contingents. C'est par cet argument des futurs contingents que James en arrive à son pluralisme, « à la défense des relations externes, car l'indéterminisme soutient qu'entre le présent et le futur, il n'y a pas forcément de relation nécessaire, mais il peut n'y avoir qu'une addition »<sup>1266</sup>. Cette idée d'addition, chez James, met en évidence celle d'une réalité inachevée, sans cesse en construction. Si la réalité de monde n'est pas toute faite, s'il elle est sans cesse en construction, c'est que l'avenir est réellement ouvert et des possibilités nouvelles peuvent surgir. C'est cet indéterminisme

---

1264 William James, *La volonté de croire*, p.197

1265 Alexandre Couture-Mingheras, « Par-delà l'un et le multiple : l'univers pluraliste de William James », *PhoenEx*, pp.104-105

1266 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 334



établi par Renouvier qui va être à l'origine du pluralisme de James. Rien donc d'étonnant si dans son texte, « le dilemme du déterminisme » (1884), ce dernier - à la suite de l'auteur des *Essais* - pose une équivalence entre le pluralisme et l'indéterminisme : la défense de l'existence d'une multiplicité chez James est en quelque sorte une autre manière de formuler la thèse de l'indéterminisme de Renouvier.

Au terme de notre investigation, il ressort que James établit deux critères pour définir son pluralisme : celui d'une irréductibilité de la multiplicité de l'univers, (« il y a de la multiplicité ») puis la thèse d'une nouveauté (« il y a du nouveau »). Contre l'idée moniste d'une totalité qui domine toutes les parties de l'univers, il insiste sur l'irréductible particularité de certains éléments qui sont indépendants du tout. Ce critère qui admet l'existence d'une telle pluralité irréductible insiste sur le caractère non absolu des relations qui se nouent entre certains éléments de l'univers. En un mot, « certaines parties ne sont rattachées que de manière contingente et non pas essentielle au reste de l'univers. Si le critère de la nouveauté s'oppose à l'image d'un univers clos, le critère des relations externes s'oppose à celle d'un univers bloc »<sup>1267</sup>. Ces deux critères correspondent aux deux versants du pluralisme de James, c'est-à-dire « la version temporelle d'un monde toujours incomplet et en croissance », et la version spatiale d'un univers épars, distribué et irréductiblement multiple »<sup>1268</sup>. Intimement liées, ces deux conceptions ont été conçues de façon progressive. La version « spatiale » fut la première à être soutenue par James, notamment dans son *Univers pluraliste* qui va conduire, deux années plus tard, à une version temporelle, telle que formulée dans son œuvre posthume, *Introduction à la philosophie*. Cette seconde version qui vient en réalité compléter la première donne à la thèse de James toute sa profondeur, puisqu'elle donne à l'affirmation pluraliste de l'extériorisation des relations toute sa portée. « L'expression « relation extérieure » doit également se comprendre temporellement : c'est la relation aux événements futurs qui est extérieure, c'est-à-dire contingente et non pas nécessaire »<sup>1269</sup>. En conséquence, ces deux critères renvoient, en dernière analyse, à la thèse de l'indéterminisme : « ils sont en fait les deux traductions, temporelle et spatiale, du critère modal qui définissait l'indéterminisme selon Renouvier »<sup>1270</sup>. D'ailleurs, on ne peut soutenir l'idée de pluralisme, si l'on n'adopte pas la thèse de l'indéterminisme. C'est ce que soutient et implique l'affirmation de James, à condition que sa thèse sur l'extériorité soit entendue non comme « l'indépendance des relations par rapport à

---

1267 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.347

1268 Stéphane Madelrieux, p.347

1269 Stéphane Madelrieux, « Pluralisme anglais et pluralisme américain : Bertrand Russell et William James », p.389

1270 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 347

l'expérience (comme chez Russell), mais leur contingence dans l'expérience. C'est donc encore temporellement qu'il faut entendre cette extériorité »<sup>1271</sup>. On pourrait l'illustrer en étudiant l'origine du pluralisme de James.

## **B2 - Les sources françaises du pluralisme de James**

Si James, comme nous l'avons vu au point précédent, insiste sur la vision temporelle du pluraliste, c'est qu'incontestablement celle-ci est liée à l'indéterminisme dont elle tire son origine : les deux critères de sa doctrine pluraliste sont en fait deux traductions de la définition de l'idée de contingence que Renouvier avait établie. Autrement dit, le pluralisme de James tire son origine de la thèse d'indéterminisme de l'auteur des *Essais*. Car la version définitive de sa thèse pluraliste des relations externes affirme que ces relations n'ont pas un caractère de nécessité : elles ont une forme contingente. C'est ce que nous a révélé son *Introduction à la philosophie*. En effet, dans cet ouvrage l'auteur américain montre que les relations ne sont pas des choses définitivement établies qui s'enchaînent suivant l'ordre d'un déterminisme absolu. Loin d'être dans la logique d'une pure nécessité, elles ont au contraire, « la forme de simples additions, non d'enchaînements serrés ou de subordinations (...), car l'addition dit bien l'extériorité du futur qui surgit, son caractère d'événement qui s'enchaîne de manière seulement contingente à la suite des événements passés »<sup>1272</sup>. Cette structure additive du monde s'oppose à « l'univers-bloc » du monisme, où tout est déterminé et déjà donné une fois pour toute. Contre ce système clos, James va en effet insister sur l'idée de changement, de possibilité réelle, de la réalité toujours incomplète et toujours en croissance : l'idée d'un monde indéterminé se complétant de façon distributive dans le temps est le cœur même de l'idée du pluralisme. Celui-ci est nécessairement indéterministe puisque, selon cette doctrine, « le monde ne lui apparaîtra jamais comme un fait absolument. Des possibilités réelles, des indéterminations réelles, des commencements réels, des fins réelles (...) peuvent subsister (...) sans que cette philosophie puisse songer à les « dépasser » ou à les réinterpréter sous la forme moniste »<sup>1273</sup>.

Nous l'avons déjà souligné, l'univers indéterministe du pluralisme est défini en opposition au système moniste régi par une doctrine de la nécessité absolue. En posant donc sa doctrine pluraliste aux antipodes de celle du moniste, James n'hésite pas à appliquer dans cette opposition, les principales caractéristiques que l'analyse de Renouvier

---

1271 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.335

1272 Stéphane Madelrieux, « Pluralisme anglais et pluralisme américain : Bertrand Russell et William James », p.389

1273 William James, *La volonté de croire*, p.15

avait établies dans le dilemme entre le déterminisme et l'indéterminisme.

« Tout d'abord, ce dilemme devient chez James ce que le précédent était chez Renouvier : le dilemme central et fondamental où l'on trouve, comme disait Renouvier, « le point de scission » le plus éclatant entre les penseurs »<sup>1274</sup>. De la même manière que l'auteur des *Essais* fait de ce dilemme philosophique le foyer des oppositions entre les penseurs, James en s'en inspirant va faire également de l'opposition entre la philosophie pluraliste et celle du monisme quelque chose d'essentielle.

« Ce dilemme philosophique, comme les dilemmes métaphysiques de Renouvier, est insurmontable au sens où l'on ne peut pas réfuter l'une ou l'autre option par les simples moyens de la démonstration : le choix pour l'une ou l'autre n'est pas affaire de certitude, les deux options demeurent jusqu'au bout de simples hypothèses, mais affaire de croyance se fondant sur des motifs pratiques. Enfin, nous retrouvons dans le dilemme de James la dissymétrie que nous avons rencontrée chez Renouvier entre indéterminisme et déterminisme. Le pluralisme ne représente aux yeux de James que le terme contradictoire du monisme absolu : il n'a de sens que négatif et relatif. Historiquement, il vient s'opposer à l'idéalisme moniste qui s'était imposé peu à peu dans la philosophie anglaise et américaine, de même que Renouvier opposait son déterminisme aux doctrines nécessitaristes de son époque comme celle de Comte ou de Spencer. Conceptuellement, il signifie simplement la négation de l'unité absolue qu'affirme le monisme, sans avoir besoin lui-même d'affirmer quoi que ce soit de positif sur la « quantité » de séparation qu'il peut y avoir entre les parties de l'univers, c'est-à-dire sur son degré de multiplicité. De même qu'il suffisait à l'indéterminisme qu'une seule action, si minime soit-elle, ne dépende pas entièrement de causes mécaniques antécédentes pour ruiner le déterminisme sans avoir besoin de préciser jusqu'où s'étendait la liberté de la volonté, de même il suffit au pluraliste qu'une seule partie, si minime soit-elle, soit reconnue comme indépendante des autres et sans connexion nécessaire avec elle pour ruiner la doctrine moniste »<sup>1275</sup>.

Si James s'attaque à cette philosophie de l'absolu, c'est que la conception « collective » (de la réalité) que cette dernière défend est aux antipodes de celle que son pluralisme entend légitimer. Et pour y parvenir, il va s'inscrire clairement dans le sillage des analyses de Renouvier. En effet, « l'apport de Renouvier, sa manière de renouveler Kant, et que James prendra comme point de départ, c'est d'avoir démontré »<sup>1276</sup> une équivalence, d'abord entre l'indéterminisme et le pluralisme, puis entre le déterminisme et le monisme. Déjà en août 1888, les écrits de Renouvier à propos de James établissaient une identité entre l'idée nouménale d'unité pure et celle de la nécessité absolue :

« Je crois presque que le résumé de tout ce que la réflexion m'a appris depuis cinquante-quatre ans que j'y pense, c'est que l'unité pure et l'entière nécessité sont les deux aspects de la même idée » (...). James lui avait déjà proposé la formule en décembre 1882 :

« Après tout, pluralisme et indéterminisme ne sont que deux manières de dire la même

---

1274 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.323

1275 Stéphane Madelrieux, p.323

1276 Stéphane Madelrieux, « Pluralisme anglais et pluralisme américain : Bertrand Russell et William James », p.387

chose ». <sup>1277</sup>

Soutenant cette affirmation de son allié américain, Renouvier affirmera - dans sa correspondance de cette même année - son adhésion aux propos de James : « je trouve très profonde votre formule que l'indéterminisme et pluralisme c'est la même chose »<sup>1278</sup>. Ainsi l'affirmation d'une équivalence entre l'indéterminisme et le pluralisme figure dans la correspondance des deux auteurs, c'est-à-dire dès les années 1880.

Mais l'influence de la thèse de l'indéterminisme de James apparaît déjà en 1870, date à laquelle James, sous l'impulsion de la doctrine néocritique de la liberté, se libère du dogme déterminisme absolu. Cet impact néocritique de l'idée de libre arbitre (ou des futurs indéterminés) va également se retrouver dans les premiers articles de jeunesse (1878-1884) de James que Renouvier va publier dans la *Critique philosophique*. Outre les textes de jeunesse, les ouvrages de psychologiques (1890-1892) vont être également marqués par la thèse renouviérienne de la liberté, tout autant que les textes réunis sous le titre de *La volonté de croire*, du *Pragmatisme* et ceux dans lesquels il développe son empirisme. Ainsi l'influence de la thèse de liberté de Renouvier ne touche pas seulement le pluralisme, elle est beaucoup plus étendue, car elle touche l'ensemble de l'œuvre philosophique de James. L'ayant défendu dans ses deux derniers ouvrages – *Philosophie de l'expérience : univers pluraliste ; Introduction à la philosophie* – le pluralisme est en effet la thèse philosophique jamesienne qui montre le mieux l'impact de Renouvier sur lui. James construit son pluralisme, à partir de la thèse renouviérienne des futurs indéterminés qui légitiment la thèse d'une pluralité de possibles. En effet, la philosophie néocritique de l'auteur français est une pensée de la pluralité. « Le néo-criticisme, loin de voir dans la pluralité l'inintelligible, y reconnaît la condition de toute pensée et par suite de toute existence »<sup>1279</sup>. La démarche néocritique de l'auteur des *Essais* est intimement liée au pluralisme dans la mesure où la pensée de Renouvier, en s'élevant contre le dogme de l'unité, insiste sur la nécessité d'avoir une pluralité de principes d'explication : les lois de la représentation sont irréductibles à un principe unique et nécessaire. Si donc toute réduction d'explications des phénomènes à un principe unique est illégitime, c'est que la seule approche qui semble raisonnable aux yeux de Renouvier est d'envisager une multiplicité des lois qui vont satisfaire les exigences de la pensée, de la représentation et de l'action. Ainsi l'auteur français est pluraliste, et « Renouvier n'est pas pluraliste par accident, ni par inconséquence, il l'est délibérément et par conviction. Le pluralisme est au principe de sa pensée »<sup>1280</sup>. Ce

---

1277 Stéphane Madelrieux, « *Pluralisme anglais et pluralisme américain : Bertrand Russell et William James* », p.387

1278 R.-B. Perry, « C. Renouvier and William James » *Revue de Métaphysique et de Morale*, p.33

1279 Gabriel Séailles, *La philosophie de Charles Renouvier : introduction à l'étude du néo-criticisme*, p.69

1280 Gabriel Séailles, « Le pluralisme de Renouvier », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, octobre-décembre, 1925, p. 407. <https://www.jstor.org/stable/40896257>

n'est donc pas étonnant, si James s'en inspire pour construire son pluralisme, car il a reconnu dans la pensée du philosophe français, les fonds baptismaux d'une philosophie pluraliste, totalement débarrassée des reliquats substantialistes. Renouvier est donc un pluraliste convaincu : il l'« est dans sa méthode et dans ses conclusions, dans sa logique, dans sa philosophie de la nature et de l'histoire, dans sa morale et dans les probabilités métaphysiques qui achèvent sa conception du monde »<sup>1281</sup>. C'est d'ailleurs cette défense magistrale du pluralisme, chez Renouvier, qui a permis à James de s'affranchir de la superstition de l'univers moniste auquel il avait cru pendant sa jeunesse. C'est ce que ce dernier avait affirmé dans la dédicace de son dernier ouvrage en 1911. Et par ailleurs, James n'a pas caché sa gratitude envers le « néocriticisme français de Charles Renouvier, auquel il a souvent rendu dans la suite l'hommage de sa reconnaissance, et dont sa philosophie est au fond un rejeton très émancipé, transplanté sur terre anglo-saxonne où il a pris un développement autonome fort original »<sup>1282</sup>.

En s'inscrivant en effet dans la voie tracée par l'auteur français, James va être à son tour un adversaire des philosophies de l'absolu. Sa lecture des *Essais* de Renouvier va le conduire à se détourner complètement du monisme. Et pour définir le contenu de cette philosophie qu'il oppose à sa pensée du pluralisme, James va se servir, on l'a vu, de l'équivalence que Renouvier avait établie entre le déterminisme et le monisme d'une part, et entre l'indéterminisme et le pluralisme d'autre part. Son texte sur « Le dilemme du déterminisme » (1884) en est l'illustration, puisque dans celui-ci il définit le déterminisme comme un monisme, tout comme il lie le pluralisme à l'indéterminisme : l'idée pluraliste de la « nouveauté » est fille de l'indéterminisme, tout autant que « le monisme a pour « invariable compagnon », le déterminisme »<sup>1283</sup>.

James combat ces deux dernières doctrines équivalentes, dans la mesure où elles ne laissent aucune place à l'existence autonome de certaines parties sur le reste. En effet, la spécificité individuelle de ces dernières est niée par la conception totalisante ou absolutiste du monde. Dans cet univers déterministe, les parties du monde sont dépourvues de toute liberté, d'autonomie individuelle. Le futur n'a ici aucune possibilité ambiguë, puisque la totalité qui intègre toutes les choses est simultanément présente et envisage toutes les expériences de l'univers sous la forme de l'actualité. De même que l'absolu qui est la forme réelle de cette totalité a ici « une nature toute particulière : il est

---

1281 Gabriel Séailles, « Le pluralisme de Renouvier », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, p.407

1282 Th. Flournoy, p.43

1283 Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, p.103

parfait ; il ne lui manque rien. Là, chaque chose connue se connaît avec tout le reste. Dans ce monde-là, s'il existe quelque besoin, la satisfaction immédiate en est assurée d'avance »<sup>1284</sup> . L'absolu se suffit à lui-même, il n'a besoin de rien et rien ne lui manque, puisqu'il est assuré éternellement de tout besoin. De même que rien ne lui échappe, puisqu'il possède et renferme tout en lui. Le futur ne lui est donc pas étranger, car il contient éternellement tous les événements possibles. La nature même de l'absolu interdit la catégorie du possible : « dans le monde absolu, la catégorie du possible est inapplicable, puisque, dans un tel monde, ce qui n'est pas est, de toute éternité, impossible »<sup>1285</sup> . L'univers moniste est comparable ici à une substance métaphysique ou une entité supérieure, qui ramène toutes les choses à son unité, et pour qui le futur comme le passé lui seraient déjà donnés et déterminés de toute éternité. À ce titre, l'univers moniste est donc lié au déterminisme, puisqu'il « affirme en effet que malgré les changements dont nous faisons quotidiennement l'expérience dans nos existences individuelles ou que nous pouvons discerner dans le cours de l'histoire, la réalité qui ne se confond pas avec l'expérience, est intemporelle et éternelle »<sup>1286</sup> .

En résumé, le monisme est à la fois une pensée déterministe et une philosophie de l'absolu ; elle nie l'autonomie des parties englouties dans une totalité abstraite où tout est lié et où les éléments sont impliqués éternellement les uns dans les autres : elle « insiste sur ce point que, quand vous descendez jusqu'à la réalité comme telle, jusqu'à la réalité des réalités, chaque chose est présente à chacune de toutes les autres, en un seul tout, immense qui les implique instantanément et au complet »<sup>1287</sup> . Tous les éléments de l'univers y sont présents, puisque par définition l'absolu contient tout. Aucune partie de l'univers ne peut donc se soustraire à cette totalité, « car toutes choses s'interpénètrent et se « télescopent » en cet unique point qui est le grand confluent universel »<sup>1288</sup> .

Mais l'idée d'un tel monde est combattue par James. Rien ne répugne plus à ce dernier que cette conception moniste, celle d'un monde fait d'une pièce. En effet, selon l'auteur américain, l'univers dans lequel nous vivons ne ressemble pas à un « univers-bloc », où toutes les parties seraient éternellement co-impliquées et intégrées complètement dans une totalité unique. C'est que chez James, les liaisons ou les interconnexions entre les parties de l'univers ne sont pas nécessaires, puisqu'il existe certaines parties qui se désolidarisent de

---

1284 William James, *Le pragmatisme*, p185

1285 William James, p.185

1286 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.325

1287 William James, *Philosophie de l'expérience*, p.310

1288 William James, pp.310-311

toutes les autres, ou qui ne sont pas nécessairement en relations avec le tout : « une parcelle de réalité, une fois effectivement engagée dans une de ces relations, n'est pas engagée, par ce fait même et simultanément, dans toutes les autres »<sup>1289</sup>. Ces dernières ont une certaine autonomie. Tout en gardant sa spécificité propre, un élément du monde peut rentrer en relation avec un autre ou s'en séparer. La relation n'est donc pas un processus de dénaturation ou d'aliénation de l'identité des choses ; tout comme la mise en relation d'une chose avec une autre n'implique en rien que cette chose soit co-impliquée en même temps dans d'autres liaisons. « Les relations ne sont pas toutes « solidaires » entre elles, comme disent les Français (Renouvier). Sans perdre son identité, une chose peut s'en adjoindre une autre ou la laisser partir »<sup>1290</sup>. Contrairement au monisme déterministe, le pluralisme de James reconnaît l'identité individuelle des éléments, l'existence des parties autonomes par rapport au tout. Il y a dans la pensée de James, « un certain frémissement d'indépendance, une certaine liberté de jeu pour les parties agissant l'une sur l'autre, une certaine nouveauté véritable, une certaine irrégularité réelle »<sup>1291</sup>, de telle manière que poser l'une des parties ne conduit pas nécessairement à déterminer toutes les autres. Si la doctrine du pluralisme récuse la nécessité de déterminer l'ensemble de toutes les parties de l'univers à partir d'une seule, c'est qu'elle considère que les phénomènes que nous ne connaissons pas encore peuvent être réellement en eux-mêmes ambigus ou contingents, puisque leur réalisation n'est nullement déterminée et fixée d'avance. Le pluralisme pense que : « le futur peut ne pas être co-impliqué avec le passé, mais peut lui être réellement ajouté, et ajouté qui plus est sous une forme ou sous une autre, de sorte que le prochain tournant des événements peut, à tout moment donné, être réellement ambigu, c'est-à-dire possiblement ceci, mais également possiblement cela »<sup>1292</sup>.

Comme Renouvier, James soutient que le futur et le passé ne forment pas un seul et même fait : les événements futurs ne sont donnés dans ceux du passé, puisque le futur est ambigu, au sens où il n'est pas déjà donné et peut prendre donc telle forme ou telle autre. Ainsi entendue, l'argumentation de James fait clairement ressortir l'influence de Renouvier : le penseur américain reprend ici à son propre compte le principe des futurs contingents de l'auteur des *Essais*, puisqu'il considère que certains moments ou événements peuvent être ambigus quant à leur contenu en tant que futur. Ainsi la thèse de l'existence d'une multiplicité chez James admet donc l'idée d'un indéterminisme fondé sur le principe

---

1289 William James, *Philosophie de l'expérience*, p.311

1290 William James, p.311

1291 William James, *Le pragmatisme*, p.118-119

1292 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 326

renouviérien de l'ambiguïté des futurs. Si la diversité des éléments de l'univers ne s'inscrit pas dans une logique de la nécessité, si l'expérience de la nouveauté n'est pas un pur déterminisme, c'est que le pluralisme dont James se réclame est nécessairement un indéterminisme : « car la seule manière cohérente de représenter un pluralisme, dit James, est l'indéterminisme »<sup>1293</sup> ; tout comme la doctrine de l'indéterminisme, réciproquement reconnaît une certaine multiplicité, un univers pluraliste.

Ainsi notre analyse a le mérite de faire ressortir les distinctions irréductibles qui séparent le pluralisme du monisme. La distinction majeure entre ces deux positions philosophiques découle essentiellement d'une différence de forme. La forme collective ou absolue est celle du monisme où l'omniprésence de la totalité est dans tout. La forme distributive adoptée par le pluralisme est celle qui insiste sur chaque réalité particulière. De même que l'univers, dans cette doctrine pluraliste, n'est pas un monde tout fait, puisqu'il est ici incomplet et donc sans cesse en construction. Partant de cette logique, le pluralisme va avoir les attributs d'un monde indéterminé, tout comme l'univers moniste va être lié au déterminisme. En établissant ainsi ces liaisons, James s'inscrit incontestablement dans le prolongement des analyses de Renouvier, puisqu'il reprend, à son propre compte – dans « Le dilemme du déterminisme » – les équivalences que ce dernier avaient établies entre le déterminisme et le monisme d'une part, et entre l'indéterminisme et le pluralisme d'autre part. La contribution de Renouvier dans la formulation du pluralisme de James se révèle donc essentielle, puisque cette doctrine a pour origine la thèse de l'indéterminisme des *Essais de critique générale*. C'est d'ailleurs grâce à la lecture de ces ouvrages que James va se libérer du dogme du monisme : il « en devint l'adversaire réfléchi et irréductible, lorsqu'il eut rencontré dans la philosophie de Renouvier, en faveur des futurs ambigus (pour employer l'expression technique) , des raisons qu'il trouva bonnes et qu'il fit siennes, en y mettant du reste son empreinte personnelle »<sup>1294</sup>. Son dernier ouvrage – *Introduction à la philosophie* – en est l'illustration, puisque dans ce texte on retrouve à la fois son originalité, mais également l'influence magistrale des *Essais*.

« Ce texte remarquable où l'on voit se dérouler toute la pensée de James telle qu'il l'avait formée à la fin des années 1860 au contact de Renouvier et telle qu'il la formule, cinquante ans après, à l'aube de sa mort, dans ses propres termes ; il y passe en effet, de manière continue, du problème des futurs contingents à celui de l'expérience des nouveautés dans le temps ( de la liberté à la nouveauté ) » <sup>1295</sup>.

---

1293 William James, *La volonté de croire*, p.191

1294 Théodore Flournoy, *La philosophie de William James*, p.105

1295 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p. 325



Tout en trouvant dans les textes de Renouvier un éclairage pour ses propres analyses, James (dans l'évolution de sa pensée) va poser et concevoir son pluralisme comme une affirmation des nouveautés dans le temps. Celui-ci est ici lié au pluralisme, puisque la nouveauté apparaît dans le temps. Celle-ci est en quelque sorte « la forme » que prend l'expérience des nouveautés.

« Admettez une pluralité, dit James, et le temps en sera la forme. Et l'on pourrait dire également pour lui : Admettez un temps et la pluralité en sera nécessairement le contenu. Ces deux mots désignent deux vues prises sur une même chose : le monde épars, distribué, multiple dans l'espace et dans la durée, toujours incomplet et toujours se complétant »<sup>1296</sup>.

Si le monde n'est jamais achevé, s'il est sans cesse en construction, c'est qu'il y a des éléments nouveaux qui apparaissent dans le temps et s'ajoutent à d'autres. Ce surgissement de la nouveauté va lui permettre de soutenir son idée de la liberté. « Ce caractère de nouveauté est essentiel à l'idée que James se fait de la liberté. D'abord parce que la liberté n'est autre chose que nouveauté réelle, originalité »<sup>1297</sup>. En effet, cette nouveauté (ou liberté) chez l'auteur du pragmatisme prend un sens particulier, car elle n'est pas un principe suprasensible, qui viendrait s'insérer dans le tissu de l'expérience sensible (déterminé), elle est ici définie en termes d'expérience. C'est à partir de celle-ci qu'il faudra penser désormais la liberté ou l'expérience de la nouveauté réelle. James propose ici un changement de perspective : il cherche à défendre la nouveauté (indéterminée) ou l'indéterminisme à partir de l'expérience elle-même, dans la mesure où cette nouveauté en vient nécessairement par l'expérience.

« Au fond, James transpose le problème psychologique de l'indétermination de la volonté en problème ontologique, où le réel est moins qu'il ne devient, c'est-à-dire qu'il est en croissance : si chez Renouvier, en effet, la liberté kantienne comme pouvoir de commencer absolument contraste avec le déterminisme phénoménal, elle se conçoit alors comme l'insertion d'un principe suprasensible dans le tissu serré du sensible. À l'inverse, James, qui a été profondément troublé par sa lecture de Renouvier, ne peut accepter de s'en tenir à la dichotomie entre sensible déterminé et principe suprasensible indéterminé. Il propose de changer de point de vue : ce n'est pas le choix dans certaines situations données qui permet de défendre l'indéterminisme, mais bien l'expérience elle-même, laquelle est unique et originale »<sup>1298</sup>.

Si sa défense de l'idée de nouveauté réelle le conduit à transposer le problème psychologique de l'indéterminisme de la volonté en problème ontologique, c'est que James entend se conformer à son empirisme radical qui n'établit que l'expérience et des relations entre expériences. Ces exigences de son empirisme n'échappent pas à sa doctrine du pluralisme. Car s'il y a quelque chose que nous pouvons affirmer, c'est bien nos expériences ainsi que leur irréductibilité à un tout abstrait. Contre cette totalité moniste, James oppose

---

1296 Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, p.202

1297 Jean Wahl, p.198

1298 Alexandre Couture-Mingheras, « Par-delà l'un et le multiple : l'univers pluraliste de William James », *PhoenEx*, p.105

donc le monde de l'expérience « vivante », celle qui prend en compte la diversité et les particularités des choses. Si comme le phénoménisme de Renouvier, James cherche à reconnaître l'univers pluraliste des expériences, c'est surtout qu'il veut préserver le mouvement de ces dernières des formes substantialistes qui pourraient l'immobiliser et le dénaturer. En dépit de son imperfection, l'expérience fournit les éléments nécessaires de la construction du savoir. Malgré donc son étroitesse, l'expérience assure la sécurité d'une possibilité de connaissance et ne demande, à ce titre, pour quelques raisons que ce soient, le besoin d'une transcendance. James, en effet, est animé par un refus d'embrigader les idées dans des substrats métaphysiques. Pour l'auteur du pragmatisme, les idées doivent se mouvoir et se réaliser dans l'expérience. Celle-ci ne permet jamais d'atteindre l'en-soi, ni d'admettre que l'individu puisse se noyer dans un absolu hypothétique qui l'absorberait.

Renouvier avait déjà attiré l'attention de son interlocuteur américain, notamment en lui montrant que la « croyance à l'individu et croyance au temps sont étroitement unies. Comme James le note, il s'est refusé à aller chercher une réalité plus profonde derrière le temps. Et par l'affirmation de la réalité profonde du temps, des phénomènes indéterminés deviennent possibles »<sup>1299</sup>. Prenant au sérieux les analyses de l'auteur des *Essais*, James va à son tour reprendre cette idée d'indéterminisme, puisque si le monde pluraliste borné de toute part par l'expérience n'admet pas la nécessité théorique, c'est que le penseur du pragmatisme est obligé d'accepter, ou du moins, de reconnaître une certaine contingence ou autonomie de certaines activités. Le déterminisme absolu ne peut donc être une réalité pour lui. Comme Renouvier, James a formulé les impasses logiques et morales auxquelles se heurtait l'hypothèse du déterminisme. La pensée pragmatiste et celle du néocriticisme ont donc des filiations : James adhère par ses lectures des *Essais* de Renouvier à la thèse de l'irréductible pluralité des éléments du monde. Cet univers pluraliste se caractérise par l'indéterminisme, puisqu'il affirme que la réalité n'est jamais une donnée toute faite : le pluralisme conçoit la réalité comme conquis peu à peu et toujours en formation. Étant indéterminé, il intègre donc la « nouveauté ». L'affirmation de la nouveauté est donc un trait distinctif de l'univers indéterminé du pluralisme de James.

« Le pluralisme n'est plus seulement... l'affirmation de l'extériorité des relations, il est l'affirmation qu'il y a des relations créatrices et que, précisément, parce qu'il y a des relations extérieures, il y a des relations internes : l'existence des relations extérieures rend la création possible, mais la création, passage continu du possible au réel est une relation interne. La liberté est à la fois commencement absolu et continuité d'évolution<sup>1300</sup> .

Le pluralisme est à la fois l'affirmation du nouveau et de la continuité. James estimait, sous l'impulsion d'ailleurs des *Essais* de Renouvier, que la « liberté humaine, appelée au secours de sa défaillance mentale de jeunesse, (...) est par nature création et nouveau-

1299 Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, p.105

1300 Jean Wahl, p.205

té »<sup>1301</sup>. La liberté n'est pas une donnée toute faite, encore moins, une reproduction des éléments qui existeraient depuis toujours : elle est l'affirmation de l'existence de quelque chose de nouveau ; elle « se traduit en insérant l'originalité dans le monde, en empêchant que le même reproduire simplement le même, en corrigeant l'identité abstraite par des touches de singularités concrètes »<sup>1302</sup>. Pris comme tel, l'univers pluraliste de James se sépare de celui des philosophies de l'absolu : le pluralisme est une contestation du dogme de la totalité absolue et de manière générale aux entités métaphysiques.

Dans ses *Essais d'empirisme radical* James traitait déjà de ce problème, notamment en déconstruisant l'idée d'une conscience comme entité. Si la conscience cesse d'être une entité autonome, c'est qu'elle devient une fonction particulière, celle qui nous permet de connaître. Il s'ensuit donc que le sujet et l'objet n'ont plus une réalité en soi, comme il en était autrefois dans la philosophie classique : ils ne sont plus que des éléments appartenant au flux de l'expérience « pure ». Celle-ci désigne une expérience qui n'est pas encore conceptualisée, cataloguée par des adjectifs : l'expérience pure est le nom donné au flux immédiat de la vie qui fournit à la réflexion ultérieure ses matériaux. Cette philosophie de l'expérience se retrouve également dans la manière dont James va concevoir l'unité du monde puisque dans son univers pluraliste, l'unité se construit pragmatiquement, à partir de la multiplicité d'éléments appartenant à l'expérience. Il y a dans l'expérience une énergie, un mouvement qui impulse une vitalité aux choses et permet, par le biais du temps, de faire apparaître de nouveaux éléments. L'univers n'est pas statique et les éléments qui le composent ne sont pas figés une fois pour toute. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle James s'oppose à l'absolu car, par son rapport intime à l'immobilisme, cette totalité métaphysique rend statique la réalité concrète des choses et fige les éléments de l'expérience. Or la réalité est mouvante. La logique absolutiste qui procède par un entendement pur ne peut exprimer la nature réelle du mouvement des choses :

« On ne peut imposer à la réalité les concepts de la raison. L'empirisme, s'il est radical, cesse de pouvoir être un intellectualisme (...) Le flux des percepts ne peut être traduit dans le langage des concepts, c'est là ce que James appelle dans *Some problems of philosophy* l'affirmation de l'insurmontabilité des sensations (...). L'intellectualisme, contre lequel James combat, surtout dans ses derniers ouvrages, c'est la théorie « platonicienne » que l'on trouve dans la définition d'une chose ce que cette chose est réellement, que les essences des choses sont connues quand nous connaissons leurs définitions et que la réalité est composée d'essences. Par là, l'intellectualisme est amené non seulement à conclure de la définition à ce qui est dans la réalité, mais aussi à exclure de la réalité ce qui n'est pas dans la définition. C'est pourquoi il arrivera à dire que les choses indépendantes ou simplement distinctes, ne peuvent avoir aucune relation avec d'autres choses, qu'il n'y a pas d'unité entre des choses multiples, qu'une chose donnée reste ce qu'elle est et ne peut changer. L'intellectualisme est une théorie de la séparation et la séparation telle qu'il la conçoit fait des choses des essences

1301 Gilbert Maire, *William James et le pragmatisme religieux*, p.234

1302 Gilbert Maire, p.234

immobiles. Par là même qu'il isole les choses, il les immobilise, d'autant plus qu'il considère la fixité comme plus noble que le changement »<sup>1303</sup>.

Cette argumentation met en évidence les points pour lesquels James combat l'intellectualisme : celui-ci procède par une logique qui vise à séparer les choses, à les immobiliser, telles des essences immuables. La théorie platonicienne de la connaissance en est l'illustration, puisque connaître pour le philosophe grec c'est en quelque sorte se détacher du monde sensible, lieu de contingence absolue, pour aller contempler les essences éternelles, les Idées intelligibles qui constituent les réalités véritables. Celles-ci sont décrites ici avec des termes immuables. Or, ce que tente de montrer James c'est que le mouvement est quelque chose d'essentielle, c'est le principe même de toute vie. Le « flux d'expérience » et autres expressions utilisées par James mettent en évidence cette réalité, car les expériences n'évoluent pas dans une réalité complètement immobile et statique. La réalité n'est pas enchaînée dans des concepts figés ou des essences éternelles : elle est dynamique et fluide. Ainsi entendu, il faut cesser de séparer les choses de leur mouvement, en les fixant dans des catégories et des définitions rigides. C'est ce que préconise le *Pragmatisme* de James.

On peut ainsi reconnaître à ce dernier le mérite d'avoir proposé une pensée contre les excès de l'intellectualisme qui cherche à tout prix à réduire la réalité, le mouvement de la vie, à des concepts intellectuels qui les dénaturent en les immobilisant. En effet, avec une originalité particulière, James a œuvré pour une philosophie qui redonne à « la nature, comme à l'esprit humain, la contingence et la force créatrice »<sup>1304</sup>. De la même manière, sa philosophie a beaucoup œuvré à l'idée d'un univers non clos, qui reconnaît la pluralité des manifestations de la vie et du mouvement inséparable des expériences réelles. Par ailleurs, il a montré que « l'univers-bloc » du monisme déterministe ne peut répondre aux besoins pratiques de l'homme ou satisfaire les exigences de rationalité, tel que le compte rendu de Renouvier l'a bien montré, en examinant la notion jamesienne de la rationalité : la structure logique et morale de l'univers absolu se heurtent aux désirs et aux aspirations les plus profondes du sujet humain.

James nous décrit un monde réel, bien différent de celui de l'univers parfait du monisme, où tout serait établi. Si l'univers concret avait la forme d'un monde parfait qui réaliserait et comblerait toutes les aspirations profondes de l'homme, personne ne s'opposerait alors à l'idée d'une nécessité absolue, puisqu'elle serait ici un élément essentiel à la perfection de l'univers et donc à la réalisation de toutes nos aspirations. Mais dans la réalité, les choses sont différentes : si James réclame la liberté, telle qu'il la découvre chez Renouvier, c'est parce

---

1303 Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, pp.190-191

1304 André Chaumeix « William James », *Revue des Deux Mondes*, 5e période, tome 59, 1910, p.864

que l'univers, pour ce dernier, n'est pas gouverné par l'empire de la nécessité. Or, la pensée moniste du déterminisme nie cette donnée, tout comme elle récuse la réalité profonde du temps et absorbe nos irréductibles individualités dans une unité artificielle qui les anéantirait. Comme les *Essais* de Renouvier qui l'influença, James développe une philosophie de l'expérience qui réhabilite l'autonomie du sujet humain inscrit dans la temporalité.

« L'individu est dans le temps, l'individu vit, l'individu dure, et toute connaissance née de l'individuel entraîne l'univers dans sa durée. L'individu est imprévisible, il installe donc la contingence parmi les faits. Il est libre, il fonde donc l'existence de la liberté en dépit des objections déterministes. L'individu enfin, s'il s'élève à une métaphysique générale, ne peut méconnaître à la base de cette métaphysique la diversité ou la pluralité qui lui est originelle »<sup>1305</sup>.

La doctrine pluraliste de James qui fait place à la liberté cadre avec son empirisme radical, puisqu'il entend utiliser uniquement les ressources qui lui viennent de l'expérience. Par ailleurs, son pragmatisme avait déjà, en quelque sorte, tracé la voie à son empirisme, puisque dans celui-ci, il mettait l'accent sur les conséquences (pratiques) des idées. En effet, lorsqu'un pragmatiste cherche à résoudre un problème ou surmonter une difficulté, son regard en dernière analyse est tourné, non vers les principes, mais bien vers l'observation des faits, du souci des termes, des conséquences concrètes. L'attitude que James met ici en avant est celle « d'une philosophie qui ne fera pas que mettre en jeu votre aptitude à l'abstraction, mais qui mettra effectivement votre intelligence, d'une manière quelconque, en rapport avec ce monde réel où se déroulent les existences finies, les vies humaines »<sup>1306</sup>. En un mot, ce que cherche James c'est d'établir une philosophie conforme à son empirisme radical, une pensée qui ne va s'attacher qu'à l'expérience, sans chercher au-delà de cette dernière ou des formes méta-empiriques. Ce que James tente d'établir « est un système où se combineront deux choses qui sont toutes deux nécessaires. On devra y trouver d'abord la probité scientifique à l'égard des faits, le souci d'en tenir compte, l'aptitude à s'y ajuster, à se les assimiler »<sup>1307</sup>. On l'aura noté, l'attitude de James est celle d'un empirisme rigoureux, soucieux de l'impérieuse nécessité d'une intégrité envers des faits, car il ne s'y détourne pas. Et sa défense du pluralisme n'est rien d'autre qu'une « défense de la réalité de l'expérience humaine finie, contre l'érection d'une réalité supérieure ou plutôt d'un point de vue supérieur sur l'univers qui rendrait irréaliste cette expérience »<sup>1308</sup>. Selon l'auteur américain, l'expérience n'a pas besoin d'un soutien méta-empirique, puisqu'elle nous fournit tout ce dont nous avons besoin pour construire le monde. À ce titre, il faut cesser de rechercher au-delà de ce que l'expérience nous fournit des formes

1305 Gilbert Maire, *William James et le pragmatisme religieux*, p.89

1306 William James, *Le pragmatisme*, p.33

1307 William James, p.33

1308 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.339

préétablies.

« C'est bien au nom de l'empirisme que James défend désormais le pluralisme, contre ce refus de renvoyer l'expérience aux seules apparences pour réserver la réalité à ce qui est hors de l'expérience. Dans le monisme, les expériences, au lieu d'être rapportées les unes aux autres, sont rapportées en bloc, comme un tout, à l'Absolu comme au sujet qui les connaît. C'est donc au nom de son principe fondamental de l'empirisme, selon lequel il n'y a de relation qu'entre expériences- ces relations, qu'elles soient externes ou internes, faisant elles-mêmes parties de l'expérience- que James combat le monisme comme une nouvelle manière de rapporter l'expérience à une entité hors de l'expérience et qui en serait en outre le principe »<sup>1309</sup>.

James veut montrer en effet que l'expérience ne puisse jamais être rapportée à quelque chose d'extra-empirique, ou à un tout absolu, qui aurait des attributs métaphysiques. Toute tentative d'explications de la multiplicité de l'univers à partir des principes hors expérience se révèle chez lui non nécessaire et illégitime, puisque l'expérience nous fournit tous les éléments permettant d'expliquer la cohérence observée dans l'univers. Nous n'avons donc besoin que de l'expérience, d'autant plus que celle-ci ne permet jamais de traverser le monde des apparences, pour atteindre des principes suprasensibles : ils sont hors de portée. D'ailleurs, ne risque-t-on pas de s'enliser dans des vaines abstractions, dès lors que l'on s'aventure au-delà de l'espace légitime des phénomènes ?

« L'homme doit-il transcender l'expérience par quelque instrument d'une nature particulière qui le transporte dans un au-delà de l'empirique ? Et si cela s'avère impossible, est-il condamné à errer, sceptique et désenchanté ? Ou bien encore, l'expression humaine est-elle un guide fiable par ses buts et ses méthodes ? Est-elle susceptible d'auto-régulation ou doit-elle être guidée de l'extérieur ? Nous savons ce que répond la philosophie traditionnelle. Ses réponses varient mais elles convergent pour dire que l'expérience ne dépasse jamais le particulier, le contingent et le probable. Seule une puissance qui transcende toute expérience possible, quant à son origine et à son contenu, peut atteindre à une autorité, à une direction certaines, nécessaire et universelles. Les empiristes eux-mêmes admettaient le bien-fondé de ces affirmations. Ils ont seulement dit que dans la mesure où l'humanité ne dispose pas d'une faculté de pure raison, nous devons nous contenter de ce que nous avons, c'est-à-dire l'expérience et en tire le meilleur parti »<sup>1310</sup>.

Telle est l'attitude adoptée par James, qui va lier son hypothèse pluraliste à son empirisme radical. Ces deux doctrines sont ici en liaison, puisqu'il entend définir son pluralisme à partir de son empirisme : il ne sort pas de sa *Philosophie de l'expérience* pour soutenir la thèse de l'existence réelle d'une pluralité dans le monde concret de l'expérience. C'est précisément au nom de la reconnaissance de l'expérience qu'il en vient à défendre son pluralisme, en admettant des possibilités nouvelles qui apparaissent dans le temps. La thèse d'une reconnaissance de la nouveauté va ainsi servir d'argument au pluralisme et corrélativement à l'indéterminisme. Ce dernier, dans l'évolution de la pensée de James, va être défendu, non plus à partir du choix qui se présente dans certaines situations données, mais bien à partir de l'expérience de la nouveauté. On le sait, le problème psychologique de

---

1309 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.339

1310 John Dewey. *Reconstruction en philosophie*, traduit de l'anglais et présenté par Patrick Di Mascio, et préfacé par Richard Rorty. Œuvres philosophique I, sous la direction de Jean-Pierre Cometti, Editions Léo Scheer, 2003, p.87-88

l'indéterminisme de la volonté chez Renouvier, tout comme chez Lequier avait tout son sens puisque « leur originalité était de ne pas en rester à la seule expérience du sens interne pour défendre la liberté »<sup>1311</sup>. Mais James va ramener le problème à celui de la « croissance » de la réalité et va ainsi convoquer l'argument de l'expérience de la nouveauté, pour légitimer son pluralisme. En abordant le problème dans une toute autre dimension, « James, à présent, ne craint plus de faire appel à l'expérience, car le problème s'est déplacé : il ne s'agit plus de faire appel à l'expérience de la liberté, comme critère du pluralisme, mais à l'expérience de la nouveauté comme critère du pluralisme »<sup>1312</sup>. Avec l'introduction de l'expérience de la nouveauté comme caractéristique du pluralisme, il en vient ainsi à réduire la liberté à sa dimension pragmatique (ou expérientielle), celle qui lui donne pleinement sa signification réelle. Il va en quelque sorte définir sa notion de liberté, avec les termes d'expériences, puisqu'elle va prendre exactement la signification de celle de la nouveauté (dans l'expérience) : « pour le pragmatisme le libre signifie l'apparition de certaines choses nouvelles dans le monde »<sup>1313</sup>. Si la liberté est nouveauté, choix entre diverses possibilités c'est qu'elle admet des offres, des alternatives réelles, des futurs indéterminés ou contingents. Partant de cette idée d'indéterminisme, le pluralisme est forcé de reconnaître une théorie du monde incomplet et donc « d'admettre une croissance réelle de la réalité, sous l'hypothèse d'additions qui viennent compléter l'être déjà donné »<sup>1314</sup>. Pour le pluralisme de James, la réalité n'est pas conquise en une "pièce" :

Elle « existe distributivement : c'est précisément l'aspect qu'elle semble avoir pour nos sens »<sup>1315</sup>. L'idée de distribution évoque ici celle d'une réalité dont les éléments qui apparaissent de façon parsemée dans le temps viennent un à un s'ajouter les uns aux autres. C'est en effet l'idée de croissance, celle d'une réalité inachevée qui est toujours en train de se faire. Ainsi « pour rendre compte de la nouveauté que chaque addition représente, James en arrive donc à une théorie de la croissance discontinue de la réalité : la réalité croît par « abrupts incréments de nouveauté ». »<sup>1316</sup> Par ailleurs, l'auteur américain ne s'enferme pas dans un temps continu, à l'image d'une rivière qui coulerait sans interruption, car il pose une théorie pluraliste de la discontinuité qui admet l'idée d'une croissance du temps qui se ferait par gouttes ou unités finies.

---

1311 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.330

1312 Stéphane Madelrieux, p.330

1313 William James, *Le pragmatisme*, p.93

1314 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.327

1315 William James, *Philosophie de l'expérience*, p.317

1316 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.327

« Pour ne pas être enfermé dans le labyrinthe du continu, il faut que nous traitions les processus réels de changements « comme ayant lieu par étapes non pas infinitésimales, mais finies, comme les gouttes successives qui remplissent un baril d'eau alors que les gouttes tombent tout entières dans le baril ou n'y tombent pas du tout. Telle est la position radicalement pluraliste, empiriste ou perceptualiste que j'ai caractérisée en partant de Renouvier. Il faudra, continue James, l'adapter peut-être plus étroitement à l'expérience, mais il faudra finalement l'adopter »<sup>1317</sup>.

Cela signifie que la pensée de James va reprendre à son propre compte la position pluraliste de Renouvier qui traite le temps, non comme un infini continu, mais comme une réalité qui se dévoile par étapes finies, qui arrivent successivement à compte-gouttes. C'est donc ce processus réel de changement que l'auteur américain va adopter, tout en l'adaptant à son empirisme, puisque la réalité va être ici définie en termes d'expériences. Ainsi le pluralisme de James admet une théorie de la discontinuité (du temps) fortement inspirée par Renouvier, puisque dans la pensée pluraliste, « le changement se fait par unités finies et perceptibles, par gouttes, par bourgeonnement, par pas successifs »<sup>1318</sup>. Mais cette théorie pluraliste de la discontinuité n'est-elle pas en opposition avec l'idée d'une continuité de l'expérience, telle que développée par les *Essais d'empirisme radical* ?

En apparence, on pourrait penser que « cette théorie pluraliste de la discontinuité pose (...) un problème de cohérence avec la thèse de la continuité de l'expérience affirmée dans l'empirisme radical »<sup>1319</sup>. Mais à y regarder de près, il n'y a aucune contradiction chez James, entre sa théorie pluraliste de la discontinuité et ses *Essais d'empirisme radical* qui insiste sur la continuité de l'expérience, qui met en avant l'idée d'une persistance du courant de conscience.

En effet, « il y aurait bien contradiction au cas où l'on définirait la continuité d'une façon mathématique, mais si l'on dit en restant plus près de la perception qu'il y a continuité quand on prend les parties d'une quantité comme immédiatement voisines et non séparées, on peut croire alors à une continuité faite de parties discontinues »<sup>1320</sup>. Ainsi entendue, la thèse de la discontinuité de James ne présente donc aucun problème de cohérence avec celle de la continuité, puisque ces deux positions sont ici en harmonie : « la discontinuité dont il est ici question s'oppose, non pas à la continuité dans l'expérience, mais à la définition mathématique de la continuité (selon laquelle il peut toujours y avoir un terme intermédiaire entre deux termes donnés), liée à la divisibilité à l'infini »<sup>1321</sup>. Ce n'est donc pas la continuité en tant que telle que James récuse, mais bien la définition mathématique de celle-

---

1317 Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, p.200

1318 Jean Wahl, p.200

1319 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.327

1320 Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, p.201

1321 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.327



ci, c'est-à-dire l'idée d'une succession divisible en nombres infinis. Les *Essais* de Renouvier lui avaient déjà montré l'illusion de la notion nouménale d'infini. S'inscrivant dans cette logique, James va également lancer des assauts contre l'idée d'une réalité (platonicienne) qui serait absolument continue et qui n'admettrait aucun changement réel. En effet, l'idée d'une telle réalité parfaite, qu'aucun changement n'atteint est un dogme qui relève de ce qu'il appelle un « intellectualisme vicieux »<sup>1322</sup> :

« Faire preuve d'intellectualisme vicieux revient à accuser l'expérience elle-même de contradiction interne sous prétexte que les concepts qu'on en extrait sont contradictoires. Dans l'expérience, les continuités n'empêchent pas l'apparition de nouveautés : que je prenne à gauche ou que je prenne à droite, même si l'un de ces deux événements futurs n'est pas prédéterminé et viendra par conséquent s'ajouter de manière discrète à mon expérience déjà donnée, passé et présente, cette nouveauté ne coupera pas absolument en deux mon expérience : je continuerai à porter les mêmes habits, à porter le même nom, etc. L'image dont se sert James pour illustrer cette coexistence, dans l'expérience, entre les continuités et les discontinuités, est celle de la greffe : une greffe est apposée de l'extérieur, donc c'est un élément nouveau par rapport au corps existant ; mais si elle « prend », alors elle s'harmonisera avec le reste, comme si elle avait toujours été prédestinée à être là. Les expériences personnelles se greffent ainsi les unes sur les autres dans le temps. James ne revient donc pas à une conception « atomiste », puisque s'il soutient contre le continu mathématique leur indivisibilité vécue, il n'en fait pas des éléments invariables et immuables : elles ne reviennent jamais deux fois »<sup>1323</sup> .

Au terme de notre analyse, nous pouvons affirmer que la pensée jamesienne du pluralisme est une *Philosophie de l'expérience*, celle du continu et du discontinu. Ces deux types d'expérience sont en harmonie dans la pensée pluraliste de l'auteur américain et ses *Principes de psychologie* en sont l'illustration. Car, si dans cet ouvrage, « la continuité des phénomènes psychiques prend à ses yeux une si grande valeur, c'est par le fait même qu'elle apparaît dans un monde pluraliste »<sup>1324</sup>, lequel présente par ailleurs certaines discontinuités. De même, dans son *Introduction à la philosophie*, James insiste sur cette discontinuité liée au changement, tout comme sa psychologie mettait déjà l'accent « sur l'existence de certaines discontinuités, de certaines « interruptions », de certains « trous de temps » qui semblent se produire dans le cours d'une conscience. Il y a des ruptures dans la qualité, dans le contenu de la pensée, ou du moins elles semblent exister »<sup>1325</sup> .

On l'a souligné, cette théorie discontinue du temps – tout aussi bien que le pluralisme, à partir duquel il se développe – tire sa source chez Renouvier. Pour ce dernier, le monde est, en quelque sorte, composé de petites lignes brisées qui vont dans toutes les directions et dans lesquelles le temps est essentiellement discontinu, comme l'exprime le *Troisième essai* de Renouvier. De même sa « théorie néocriticiste des catégories n'est d'un certain point de

1322 William James, *Philosophie de l'expérience*, p.56

1323 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.329

1324 Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, p.186

1325 Jean Wahl, p.186

vue, qu'une constatation de la pluralité et de la discontinuité. Et la doctrine de la discontinuité du temps découpe, morcelle encore plus son monde multiple »<sup>1326</sup>. Le pluralisme de James est fortement lié à la notion de temporalité, puisque c'est à partir de cette dernière que les phénomènes ou les futurs contingents deviennent possibles. Pluralisme, indéterminisme et temporalité, entretiennent donc une profonde liaison.

À la suite de l'auteur des *Essais*, James « cite Renouvier comme son vrai prédécesseur, comme son maître en indéterminisme »<sup>1327</sup> : c'est ce dernier qui lui fait découvrir le principe des futurs contingents. Rien donc d'étonnant si le pluralisme tire son origine de l'indéterminisme de Renouvier qui a su montrer à James la profonde liaison qui existe entre le pluralisme et l'indéterminisme d'une part et entre le déterminisme et le monisme d'autre part. S'inscrivant dans cette logique, l'auteur du *pragmatisme* va en effet reprendre ces équivalences, puisque son univers pluraliste va être celui du monde de l'indéterminisme, tout comme celui du monisme va être associé au déterminisme. Toutefois, s'il s'inspire de la thèse de l'indéterminisme de Renouvier, il va en revanche - dans l'évolution de sa pensée - défendre son pluralisme, à partir de l'expérience de la nouveauté réelle dans le temps. Conformément à son empirisme radical, il veut soutenir l'idée du pluralisme tout autant que celle de la contingence, non plus à partir du choix dans certaines situations données, mais bien en s'appuyant sur l'expérience elle-même. Ce qui va le conduire ainsi à « transposer le problème psychologique de l'indéterminisme de la volonté en un problème ontologique de la croissance de la réalité »<sup>1328</sup>. S'il y a réellement une pluralité de futurs possibles, c'est qu'alors le futur qui advient n'est pas structuré par un enchaînement logique qui le lierait nécessairement aux événements passés et présents : loin d'être l'expression d'un ordre nécessaire, les événements futurs viennent comme des éléments « nouveaux », s'ajouter à ceux qui sont déjà donnés, et accroissent ainsi la réalité. L'expérience sensible fait donc apparaître des nouveautés et celles-ci sont réelles.

Par ailleurs, si l'expérience de la nouveauté devient le caractère du monde pluraliste, c'est qu'« il n'y a (...) plus besoin de faire appel aux situations spéciales de choix, mais toute expérience est bonne, puisqu'elle est unique et originale à certains égards »<sup>1329</sup>. Or ce caractère d'originalité, de nouveauté correspond essentiellement à l'idée que James se fait de la liberté : celle-ci n'est rien d'autre qu'une expérience nouvelle, originale. Dans cette nouveauté qu'est la liberté, il y a en effet l'idée d'indépendance, de contingence, de quelque chose qui n'est pas la possession inconditionnelle d'un tout ou qui existe sans être « l'objet du

---

1326 Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, p.100

1327 Jean Wahl, p.105-106

1328 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.329 1329

Stéphane Madelrieux, p.330

moindre contrôle »<sup>1330</sup> d'un absolu. Et l'indéterminisme (ou le hasard) chez James ne signifie rien d'autre. Liberté, nouveauté et indéterminisme sont ainsi les termes qui désignent une même réalité, celle du monde pluraliste, celui des expériences continues et discontinues. C'est en effet dans cet univers de l'expérience que James va interroger l'unité de certaines parties du monde. Cette réflexion sur l'unité naît d'une révolte contre les formes d'unions absolutistes ou monistes.

L'une des raisons pour lesquelles le pluralisme de l'auteur américain s'oppose au monisme provient de ce que cette doctrine conçoit le monde comme une totalité métaphysique dans laquelle tous les éléments sont reliés en un tout absolu. Or ce que montre James, c'est que la forme d'unité à laquelle aboutit le monisme n'a aucune réalité concrète pour nous ; elle apparaît comme un dogme, puisqu'aucune totalité dans le monde ne peut dominer tout. Toutefois, si l'idée moniste d'unité absolue reste inapplicable, comment alors penser autrement l'unité ? Telle sera alors la tâche du pluralisme de James. Après avoir montré les limites de l'univers moniste, l'auteur du pragmatisme va analyser pragmatiquement la question de l'unité de monde : Qu'est-ce que l'unité ? Le monde est-il un et multiple ? Comment concevoir l'unité à partir de l'irréductible présence de la pluralité ? Que signifie : « le monde est un » ? Quel sens cette unité peut-elle avoir pour nous ? Et quelles conséquences pratiques entraîne-t-elle ? Telles sont les questions qui vont être analysées au prochain point. Dans celui-ci, nous montrerons comment, en s'écartant de la conception métaphysique d'unité, James conçoit de façon pragmatique l'union de certaines parties du monde. Cette unité pragmatique va être pensée à partir du monde réel de l'expérience qui prend en compte l'irréductible multiplicité des éléments de l'univers.

### **B3- Pluralité et unité chez James**

Si l'une des tâches de l'auteur du *Pragmatisme* est de repenser la question de l'unité du monde, c'est surtout qu'il va d'abord « soumettre la notion métaphysique d'univers, ou plus précisément la proposition métaphysique « l'univers est un », à la méthode pragmatique, afin d'en dégager »<sup>1331</sup> les conséquences. Il s'agit d'appliquer à ce problème la méthode pragmatique qui s'attache avant tout à l'observation des faits, de la réalité concrète, afin de dégager des conséquences pratiques, qui tiennent compte à la fois du milieu concret et des besoins réels de nos facultés les plus intimes. La méthode pragmatique de James est « celle d'un esprit pratique qui veut chercher les conséquences des idées dans les faits, celle d'un

---

1330 William James, *La volonté de croire*, p.196

1331 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.340

penseur qui veut critiquer les idées telles qu'elles sont en elles-mêmes »<sup>1332</sup>. C'est d'ailleurs dans cette logique que l'auteur américain, au lieu de se contenter des arguments ou des raisonnements purement logiques qui tentent de légitimer la totalité absolue comme une déduction logique, il va plutôt chercher à légitimer de façon concrète l'unité du monde, la rendre compte de manière pragmatique. Loin donc de vouloir nier l'unité dans l'univers, James entend tout simplement s'attaquer à la conception métaphysique de la notion d'unité absolue, dans la mesure où cette unité abstraite chez les théoriciens du monisme est interprétée « d'une façon toute mystique (...) : oubliant tout le reste, ils voient en elle un principe qu'ils admirent, qu'ils vénèrent »<sup>1333</sup>. Or l'attribution d'un caractère purement mystique à l'unité à ceci de particulier : elle nous rend aveugle sur ce que sont les faits en eux-mêmes. À la différence des théories monistes qui se méprennent sur les faits, les empiristes, eux, leur accordent une attention particulière. « L'unité ne les rend pas aveugles à toute autre chose : elle n'éteint pas chez eux la curiosité qui se porte sur les faits particuliers »<sup>1334</sup>. Il y a dans cette attitude pragmatiste de James une volonté de s'en tenir autant que possible aux faits, à l'expérience concrète. Cet attachement au concret lui était suggéré par Renouvier qui, dans ses principes néocritiques, tels que ceux du nombre (ou principe de limitation) interdisait une sortie du monde phénoménal. On retrouve la même idée chez James, puisque pour ce dernier, la philosophie de l'auteur des *Essais*, « c'est avant tout le phénoménisme, l'affirmation de nouveautés absolues, « l'acceptation d'un irréductible pluralisme, dans les données reliées par des lois définies », c'est la théorie de la discontinuité du temps, c'est une sorte d'empirisme »<sup>1335</sup>. Rien n'est donc étonnant si James, à la suite de Renouvier, développe un pluralisme qui cadre avec son empirisme. Il y a chez lui, un tempérament proprement empiriste, qui insiste et met en avant les expériences réelles, concrètes, les faits individuels, au détriment d'une totalité abstraite.

« Tandis que le rationalisme tend à expliquer les parties par le tout, l'empirisme tend à expliquer le tout par les parties ; il voit l'univers distributivement et non pas collectivement. Mais James ajoute que c'est un empirisme radical parce qu'il prête attention non pas seulement aux faits, mais aussi aux relations entre les faits. Cet empirisme ne pose pas le dilemme entre une unité absolue et une diversité absolue »<sup>1336</sup>.

En d'autres termes, la pensée de James ne repose pas sur un choix dilemmatique entre un tout abstrait et un pluralisme absolu : tout autant que l'auteur américain rejette la totalité absolue, il s'oppose également au pluralisme absolu. La pensée de James, sa *Philoso-*

1332 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.171

1333 William James, *Le pragmatisme*, p.100

1334 William James, p.100

1335 Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, p.113

1336 Jean Wahl, p.172

*phie de l'expérience*, tient en horreur les absolus sous toutes ses formes. Par ailleurs, cette notion nouménale d'absolu comporte des insuffisances logiques et morales, telles que l'ont suffisamment montré les *Essais* de Renouvier et le *Pragmatisme* de James. C'est en raison de ces écueils que ce dernier, en tirant profit des enseignements du phénoménisme renouviérien va développer une philosophie qui met en avant « des faits sans supports, sans substance autre qu'eux-mêmes »<sup>1337</sup> : il n'existe que des faits d'expériences. Comme Renouvier qui ne pose que des représentations et rien que les représentations, James établit également un univers des expériences qui ne reposent et ne prennent appui que sur elles-mêmes : « il n'y a rien derrière l'expérience ou dessous l'expérience que l'expérience elle-même ; l'expérience se détache sur elle-même, se fonde sur elle-même, se contient elle-même et ne s'appuie sur rien. C'est en partant de cette conception que l'on peut comprendre la critique de l'unité telle que James la formule »<sup>1338</sup>. C'est parce que ce dernier nie tout support métaphysique aux expériences qu'il en vient à s'opposer à la conception moniste d'unité absolue. Ainsi entendu, James ne nie pas l'unité dans l'univers : il entend simplement rejeter toute conception métaphysique qui ferait de cette unité une totalité absolue. Ainsi dans sa quatrième leçon (« l'un et le multiple ») du *Pragmatisme*, il va étudier et faire l'inventaire, des « diverses sortes particulières d'unité qu'enveloppe l'univers »<sup>1339</sup> (unité d'origine, de but, noétique, esthétique, etc.) .

Dans son analyse, James va montrer que ces diverses unités que nous pouvons étudier de façon pragmatique n'ont rien d'une totalité métaphysique : les différents types d'unions qui se réalisent dans le monde restent tous relatifs, c'est-à-dire non absolus. Car ils se font de manière empirique, en prenant en compte les conditions concrètes des éléments d'unification. À ce titre, ces diverses unions ne sont donc pas des totalités purement abstraites. S'il est donc vrai que cette pluralité (d'unité) qu'enveloppe le monde se soustrait du tout absolu, c'est que ce dernier ne contrôle pas alors cette multiplicité. La pluralité, telle qu'envisagée par James de façon concrète et déterminée suffit ici à fragiliser l'idée absolutiste d'une totalité qui serait donnée en une pièce et qui dominerait absolument tout. Une chose peut se retrouver sous un aspect liée à une autre et sur un autre aspect détachée de cette chose. Le monde n'a pas la structure d'une unité où tout serait éternellement lié à tout et co-impliqué une fois pour toute. Les éléments divers qui composent le monde peuvent s'unir de plusieurs façons, et aucune de ces unifications ne s'imposent comme nécessaires et absolues. Ainsi la distinction entre la conception pluraliste de l'unité et du monisme, « au point de vue pragmatique, est bien nette »<sup>1340</sup>.

---

1337 Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, p.172

1338 Jean Wahl, p.171

1339 William James, *Le pragmatisme*, p.121

1340 William James, *La philosophie de l'expérience*, p.312

Si l'unité moniste est une totalité abstraite qui contient toutes les parties de l'univers, celle du pluralisme est une construction qui se fait de façon pragmatique par le biais des diverses parties de l'univers. C'est une union qui se réalise dans le temps, par ajout d'éléments, de façon distributive. Par ailleurs, cette façon concrète de construire l'unité et la totalité ont pour effet capital la remise en cause de la notion métaphysique d'unité absolue. Autrement dit, l'une des conséquences de la thèse pragmatique de l'unité c'est le rejet et la fragilisation de l'idée d'une unité absolue qui contrôlerait et dominerait tout :

« L'unité et la totalité concrètes, dans leur pluralité, permettent de contrecarrer l'absolu abstrait. (...) À l'unité de l'univers clos de l'absolutiste, James oppose donc l'unité de concaténation, qui est faite de conjonctions partielles et relatives, unités sans cesse désunies par des processus disjonctifs et qui, ce faisant, ne peuvent jamais être globales et totalisantes »<sup>1341</sup>.

L'univers de James est un monde où les unions se font et se défont ; l'unité n'est pas ici une relation nécessaire, elle est relative et se produit dans le temps. Ainsi une chose peut s'unir à d'autres et, à un moment donné, quitter cette union pour en former une autre ; il y a des conjonctions et des disjonctions partielles : James reconnaît l'existence en quelque sorte des lignes où s'exercent les influences qui assurent des unions, tout comme il admet des éléments qui interrompent cette relation. On pourrait prendre des illustrations :

« La pesanteur, la propagation de chaleur, sont de ces influences qui unissent toutes les choses dans le monde physique ; et de même l'électricité, la lumière, les propriétés chimiques : pour ces diverses influences existent des lignes du même genre. Mais pour ces dernières, les corps opaques et les corps inertes interrompent la continuité, de sorte qu'il vous faut les tourner, ou adopter une autre manière de procéder, si vous voulez aller plus loin ce jour-là »<sup>1342</sup>.

Si vous parcourez les lignes d'influences qui permettent d'unifier les choses, vous pouvez être conduit facilement d'un point à un autre, puisqu'il y a entre ces lignes une fluidité, une continuité. Mais lorsque nous voulons parcourir des lignes plus éloignées, il nous faut prendre un autre chemin, c'est-à-dire interrompre cette continuité pour emprunter une autre voie. Si nous choisissons des intermédiaires appropriés, nous pouvons aller facilement d'un endroit à un autre, établir des réseaux, créer des relations, des unions. « En choisissant donc comme il faut votre série d'intermédiaires, vous pouvez faire parvenir un message de Jones jusqu'à l'Impératrice de la Chine, jusqu'au chef des Pygmées de l'Afrique, jusqu'à n'importe lequel des habitants de l'univers. Mais vous êtes arrêté court, quand vous choisissez mal l'un de vos intermédiaires »<sup>1343</sup>. Il existe ainsi des

---

1341 Alexandre Couture-Mingheras, « Par-delà l'un et le multiple : l'univers pluraliste de William James », *PhoenEx*, p.109

1342 William James, *Le pragmatisme*, pp.102-103

1343 William James, p.103

intermédiaires appropriés, des « conducteurs » permettant d'échanger, mais également des « non conducteurs » ou des éléments qui mettent relativement un point d'arrêt aux unions, c'est-à-dire qui permettent aux choses de se séparer d'une relation pour en rejoindre d'autres, tisser de nouvelles liaisons, emprunter d'autres chemins d'influences. Ainsi entendu, les éléments qui favorisent des liaisons entre les choses, tout autant que ceux qui l'interrompent sont ici deux types de faits qui correspondent, respectivement, à deux fonctions, deux manières différentes d'opérer sur le monde des influences : l'une qui s'attache à relier les choses à partir d'un réseau commun (fonction conjonctive), et l'autre qui sépare, interrompt ces relations (fonction disjonctive). Mais « dans l'espace, la fonction de séparer les choses semble s'exercer exactement sur le même pied que celle de les unir ; mais tantôt c'est l'une et tantôt c'est l'autre de ces deux fonctions qui nous intéresse le plus (...) ; et la sagesse consiste à savoir distinguer ces deux cas au moment voulu »<sup>1344</sup> .

Il ressort de cette argumentation que James conçoit de façon pragmatique l'unité de l'univers, c'est-à-dire en s'appuyant sur l'expérience, sur les éléments individuels du monde : il s'agit d'une unité concrète qui se construit par des choses spécifiques, des expériences diverses qui conservent, dans l'univers, leur caractère propre. Par ailleurs, cette façon empiriste de concevoir l'unité se fait de manière relative et donc non absolue : nous pouvons unifier le monde de plusieurs manières et aucune d'entre elles n'est absolu. On l'aura souligné, le pluralisme nie l'existence d'un seul type de connexion, d'une seule façon d'unifier tous les éléments de l'univers. Aux yeux de l'auteur américain le monde n'est pas unifié en un seul bloc :

« L'univers entier se compose, un peu à la façon de ce que nous voyons dans sa portion humaine, d'une quantité illimitée d'êtres individuels, ayant chacun son existence propre, réelle, indépendante ; mais ils peuvent nouer des relations de tout genre les uns avec les autres, et créer ainsi entre eux un réseau de rapports s'agrandissant sans cesse »<sup>1345</sup>. Les éléments individuels ont une autonomie par rapport aux relations ou aux unions qu'ils entendent tisser. L'unité ici envisagée n'absorbe pas les individualités dans un tout absolument unifié : elle reconnaît le caractère spécifique de chaque élément qui peut, à un moment donné, se séparer d'une relation, pour en créer une autre. L'unité de certains éléments du monde ne s'inscrit pas dans une logique de nécessité. Il en résulte donc, que toutes les unités empiriques qui se font dans le monde n'ont pas la force d'une nécessité qui s'imposerait à tous : elles sont relatives et non absolues. Ainsi entendue, l'analyse de l'auteur du pragmatisme permet de penser l'unité de façon différente de celle du type

---

1344 William James, *Le pragmatisme*, p.105

1345 Théodore Flournoy, *La philosophie de William James*, p.97

d'union absolutiste. Car, nous l'avons montré, l'unité proposée par le pluralisme du penseur américain est aux antipodes de l'unité parfaite adoptée par le monisme. L'union, telle que conçue par James n'est pas « une unité produite par une intégration complète et simultanée de toutes les parties de l'univers »<sup>1346</sup>. Loin d'être une intégration complète de toute chose, l'unité chez James est une union empirique, qui se réalise peu à peu, se fait de proche en proche, avec des éléments de l'expérience : elle met en évidence « l'idée de synthèse produite par l'interpénétration des plus minimes parties adjacentes de l'expérience ; l'idée d'un confluent où chacun des moments fugitifs de l'expérience concrète, vécue et sentie, fusionne avec ses plus proches voisins »<sup>1347</sup>. L'union chez James est une construction qui se réalise dans le temps par le biais des diverses parties de l'univers, de petits groupes de réseaux qui vont vers des groupements beaucoup plus vastes. Ces innombrables groupes sont, pour ainsi dire, « autant de petits mondes, non pas simplement dans le discours, mais dans le domaine de l'action, à l'intérieur de l'immense univers qui les comprend tous »<sup>1348</sup>. Un réseau peut entrer en liaison avec celui qui lui est proche ou établir une relation particulière avec un autre ; et une même partie peut être liée à une autre et tisser, par ailleurs, des relations avec plusieurs systèmes différents, ou figurer dans des réseaux divers : c'est ainsi qu'un individu peut avoir plusieurs emplois et être également membre de diverses liaisons.

« D'après toute cette « systématisation », ce qui fait donc la valeur pratique du concept de l'unité, c'est l'existence réelle, et pratiquement constatée, d'un nombre incalculable de réseaux bien définis dans l'univers. Inégalement étendus et compréhensifs, ils se superposent tous les uns sur les autres, et cela de telle manière qu'ils ne laissent aucun interstice par où aucune de parties, aucun des éléments de l'univers, puisse s'échapper. À quelque haut point que soit poussé le manque de connexion entre les choses (...) il n'existe pas une chose qui ne se constate comme influencée d'une manière quelconque par une autre chose, pour peu que vous sachiez découvrir le chemin parcouru par cette influence. En général donc, dans l'ensemble, et non au pied de la lettre, on peut dire qu'il y a cohésion et adhérence, d'une manière ou d'une autre, entre les choses, et que l'univers existe bien sous des formes qui, semblables aux mailles d'un filet, aux anneaux d'une chaîne, font de lui une œuvre continue ou « intégrée ». Peu importe l'espèce d'influence qui contribue à son unité, pourvu que vous en puissiez suivre les différentes parties de proche en proche. Voilà comment et quelles limites on peut affirmer l'unité réelle de l'univers ; mais pas autrement ni en dehors de ces limites »<sup>1349</sup>.

L'unité du monde se réalise sous la forme d'un réseau qui se construit à partir des éléments qui sont proches. Il est donc possible de concevoir une unité concrète, pragmatique, pour peu qu'on n'établisse des influences, des relations entre des parties proches. Lorsque nous prenons un réseau différent qui ne nous conduit pas à cette influence, nous trouvons une limite, et nous sommes obligés de changer de réseau pour en prendre un

---

1346 William James, *Philosophie de l'expérience*, p.314

1347 William James, p.314

1348 William James, *Le pragmatisme*, p.103

1349 William James, pp.103-104



autre. Ainsi entendu, l'intérêt pratique d'une telle conception de l'unité, c'est qu'elle s'appuie sur des faits réels, l'existence pratique et concrète d'une pluralité de réseaux, d'éléments bien définis dans le monde. Par ailleurs, si l'auteur du pragmatisme conçoit l'unité de façon empirique avec des éléments, des réseaux appartenant à un même espace, c'est que cette unité, on l'a vu, n'est pas un principe métaphysique ou quelque chose donnée à l'origine : l'unité pragmatique est une union concrète, pratiquement construite par des éléments appartenant à l'expérience. De même que les innombrables réseaux ou relations qui se font dans l'univers n'ont aucun caractère substantiel ou métaphysique, puisqu'ils sont des faits qui appartiennent à l'expérience et jouent, par ailleurs, un rôle non négligeable, au sens où elles sont des « conducteurs » appropriés qui permettent de rapprocher des éléments, de créer des ponts entre les choses et assurer ainsi des unions. À ce titre, l'établissement de relations présente donc un intérêt : « si James admet dans son univers les relations, ce n'est (...) pas du tout pour le rendre plus ordonné, c'est simplement pour le rendre plus conforme à la réalité »<sup>1350</sup>. Celle-ci selon James n'est jamais classée méthodiquement, rangée dans un ordre logique. Le monde de James n'est pas un univers où tout est harmonieux, ordonné :

« C'est un monde tout en broussailles, un monde fangeux ; et tout y est laborieux, tout y est confus. Dans le monde où votre professeur de philosophie vous fait pénétrer, tout est simple et net, tout est propre, tout est noble. Ici ne se rencontrent plus les contradictions de la vie réelle. Ce monde-là est d'une architecture toute classique : les principes de la raison en tracent les grandes lignes ; les nécessités logiques en cimentent les diverses parties ; et ce qu'il exprime, avant tout, c'est la pureté, c'est la dignité : on dirait un temple de marbre, dont la blancheur resplendit sur la colline ! En fait, c'est là beaucoup moins une reproduction de notre monde réel qu'une construction, d'un dessin très clair, qu'on élève par-dessus et qu'on lui surajoute : c'est un sanctuaire, classique en effet, où l'imagination d'un rationaliste peut trouver un refuge et oublier l'aspect confus, gothique, que présentent les faits pris tels quels. On ne fournit là aucune explication de notre univers concret : au lieu de l'expliquer, on lui substitue une chose qui en diffère absolument et dont la seule utilité sera de nous offrir un remède à ses maux, un moyen de salut. Le tempérament d'une telle doctrine- si le mot tempérament peut convenir ici - est parfaitement étranger au tempérament que comporte l'existence concrète »<sup>1351</sup>.

Si James s'oppose à l'univers conçu par le rationalisme, c'est parce que cette doctrine cherche à minorer toute la complexité de l'univers, par la construction d'un monde artificiel qui substitue à la réalité multiple et concrète des choses, un système unique, totalement ordonné, hiérarchisé et harmonieux : il s'agit ici de se débarrasser des impuretés de l'univers, d'enlever artificiellement les déconcertants spectacles qu'il nous offre, afin de les remplacer par une forme beaucoup plus simple, plus policée et raffinée : « le raffinement, dit James, voilà ce qui caractérise nos philosophies intellectualistes. Elles donnent d'exquises satisfactions à ce puissant appétit de la pensée qui a comme faim et soif

---

1350 Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, p.174

1351 William James, *Le pragmatisme*, pp.34-35

d'un objet raffiné, digne de notre contemplation »<sup>1352</sup>. Mais l'idée d'un tel monde est aux antipodes de celui de James, puisque l'univers dans lequel il nous propose d'habiter est un monde qui n'a pas l'aspect du raffinement de celui du rationalisme. Selon l'auteur du pragmatisme, le rationaliste est quelqu'un qui conçoit le monde sous un aspect clair et limpide : c'est un monde parfait, achevé et dans lequel la réalité conjugue avec l'éternité. « Mais lorsqu'on a le tempérament d'un empiriste, jamais l'on ne pourra se contenter d'une philosophie qui ne respire que le raffinement : elle aura toujours plus ou moins l'air d'être un chef-d'œuvre d'irréalité »<sup>1353</sup>. En fait, James s'attaque ici à l'attitude intellectualiste des rationalistes qui cherchent à tout ramener à la raison, ou réduire toute la complexité de l'univers à une construction artificielle de la réalité. La réalité de l'univers de l'expérience est bien différente de celle que notre intelligence tente de produire car, on l'a vu, elle n'est pas policée, bien rangée. C'est ce que nous révèle le compte rendu de Bergson, notamment dans sa préface du *Pragmatisme* de l'auteur américain :

« La réalité, telle que James la voit, est redondante et surabondante. Entre cette réalité et celle que les philosophes reconstruisent, je crois qu'il eût établi le même rapport qu'entre la vie que nous vivons tous les jours et celle que les acteurs nous représentent, le soir, sur scène. Au théâtre, chacun ne dit que ce qu'il faut dire et ne fait que ce qu'il faut faire ; il y a des scènes bien découpées ; la pièce a un commencement, un milieu, une fin ; et tout est disposé le plus parcimonieusement du monde en vue d'un dénouement qui sera heureux ou tragique. Mais, dans la vie, il se dit une foule de choses inutiles, il se fait une foule de gestes inutiles. Il n'y a guère de situations nettes ; rien ne se passe aussi simplement, ni aussi complètement, ni aussi joliment que nous le voudrions ; les scènes empiètent les unes sur les autres ; les choses ne commencent ni ne finissent ; il n'y a pas de dénouement entièrement satisfaisant, ni de geste absolument décisif, ni de ces mots qui portent et sur lesquels on reste : tous les effets sont gâtés. Telle est la vie humaine. Telle est la vie humaine. Et telle est sans doute aussi, aux yeux de James, la réalité en général »<sup>1354</sup>.

Nous comprenons ici que la réalité dans l'univers du pragmatisme de James est bien loin de celle d'un monde tout ordonné et raffiné, car l'idée d'un monde où tous les éléments seraient bien ordonnés et rangés est une construction artificielle, qui est à l'opposé de l'univers concret dans lequel se produit les expériences vivantes des choses : le monde réel, celui des perceptions concrètes et individuelles est un univers touffu, couvert de fange, contenant une pluralité d'éléments aux formes complexes et diverses. La reconnaissance de ces formes ne conduit nullement à une incohérence. Comme l'explique Bergson :

« Notre expérience n'est pas incohérente. En même temps qu'elle nous présente des choses et des faits, elle nous montre des parentés entre les choses et des rapports entre les faits : ces relations sont aussi réelles, aussi directement observables, selon William James, que les choses et les faits eux-mêmes. Mais les relations sont flottantes et les choses sont fluides (...). Le « pluralisme » de William James ne signifie guère autre chose. L'antiquité s'était représenté un monde clos, arrêté, fini : c'est une hypothèse, qui répond à certaines exigences de notre raison. Les Modernes pensent plutôt à un infini : c'est une autre hypothèse, qui satisfait à d'autres besoins de notre raison. Du point de vue où James se place, et qui est celui de l'expérience pure ou de l'« empirisme radical », la réalité n'apparaît plus comme

---

1352 William James, *Le pragmatisme*, p.35

1353 William James, p.35

1354 William James, p.10

finie ni comme infinie, mais simplement comme indéfinie. Elle coule, sans que nous puissions dire si c'est dans une direction unique, ni même si c'est toujours et partout la même rivière qui coule »<sup>1355</sup>.

Bergson cerne ici l'une des caractéristiques du pluralisme de James. Loin d'être fini ou infini, ce dernier conçoit la réalité comme indéfinie. C'est dans ce caractère indéterminé de son l'univers empirique et pragmatique que se conçoit l'affirmation d'une irréductible pluralité. On le sait, les sources de cette idée d'indéterminisme se trouvent dans les *Essais* de Renouvier, qui va fortement l'inspirer. Si l'*Univers pluraliste* conçoit la réalité de façon indéterminée, il n'en reste pas moins qu'il nous présente également la complexité du monde réel. L'univers chez James est un monde surabondant, contenant une multiplicité de formes, d'objets, d'êtres individuels. « Et pourtant toujours, au milieu de cette multiplicité, une certaine unité se fait sentir »<sup>1356</sup>, car, tout en s'affirmant comme autonome par rapport à toutes les autres, chaque partie se sent, par ailleurs, liée à celle qui lui est proche, « à ses voisines par une sorte d'« interfusion inextricable ». »<sup>1357</sup> On ne peut donc isoler totalement un phénomène sans que celui-ci montre une résistance et affirme son lien avec son contexte. Ces relations, ces connexions qui se font sentir dans l'univers, évoluent dans le temps. Celui-ci affecte en quelque sorte toutes les relations. Il existe donc, pour ainsi dire, des grands milieux, des « bassins » généraux qui accueillent la totalité des connexions de diverses provenances. Et parmi ces grands réceptacles généraux, y figurent « ces trois grandes réalités continues : le temps, l'espace et le moi »<sup>1358</sup>.

D'abord, l'espace, puisqu'il est un instrument de continuité permettant à des expériences de tisser des relations. Quant au temps, il permet aux relations d'apparaître et de se mouvoir. L'idée du temps est essentielle dans le pluralisme de James, car l'idée même de nouveauté, de possibilité n'ont de sens que parce qu'elles sont étroitement liées à celle de la temporalité : « la réalité profonde du temps vient de ce que chaque moment est choix entre les possibles et (...) c'est par la continuité même du temps que les possibles vont devenir réels »<sup>1359</sup>. À ce titre, l'expérience du possible est donc liée au temps, puisque c'est par ce dernier que cette nouveauté apparaît dans le monde. Cette idée de nouveauté exprime le mieux celle de la liberté chez James car, selon ce dernier, la liberté est essentiellement nouveauté, possibilité, voir originalité.

---

1355 William James, *Le pragmatisme*, pp.3-4

1356 Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, p.175

1357 Jean Wahl, p.175

1358 William James, *Philosophie de l'expérience*, p. 329

1359 Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, p.204

Enfin, le troisième grand continuum est le moi. Celui-ci permet de relier des phénomènes, de mettre en liaison des éléments qui d'apparence ne le sont pas. Toutefois, si le moi, « l'espace et le temps sont ainsi des instruments de continuité qui font que les parties de l'univers « s'entre-tiennent » , »<sup>1360</sup> il reste que ces trois grandes continuités présentent également des apparences de discontinuité. Celle-ci, au même titre que la continuité est en quelque sorte une expérience bien déterminée, et dont on ne peut échapper, lorsqu'on veut parcourir deux expériences qui se situent dans des registres ou des réseaux différents. L'expérience de la discontinuité « apparaît impossible à éviter quand je cherche à opérer la transition de l'une de mes expériences à l'une des vôtres. Dans ce cas, je dois embarquer et débarquer, passer d'une chose vécue à une autre chose seulement conçue, rupture dont on fait l'expérience et que l'on remarque positivement »<sup>1361</sup>. Ainsi le monde pluraliste se présente comme un univers au sein duquel il y a des relations, tantôt disjonctives, tantôt conjonctives, suivant la nature spécifique de l'expérience. Notre sagesse doit donc nous amener à distinguer les expériences de continuités de celles de discontinuités.

Nous l'avons déjà indiqué, la conception pluraliste de la discontinuité puise ses origines chez Renouvier : les *Essais* néocritiques, qui influence James, présentait une théorie de la discontinuité du temps. C'est d'ailleurs dans cette logique que l'auteur français, « dans le *Troisième Essai* particulièrement, se représente des pulsations de temps, des poussées discontinues dans la durée »<sup>1362</sup>. Comme Renouvier, James va également soutenir cette position, tout en l'adaptant à son empirisme pluraliste. Ainsi les grandes continuités, le temps, l'espace et le moi vont être perçues, chez James, comme ce qui unit et sépare les choses, c'est-à-dire qui permettent à la fois des expériences de la continuité et celle de la discontinuité : elles enveloppent parfaitement ces deux types d'expérience :

« Si loin que nous remontions, le courant, dans son ensemble et dans ses parties, est composé de choses réunies et de choses séparées. Ces trois grandes réalités continues : le temps, l'espace et le Moi, les enveloppent toutes, et coulent de l'une à l'autre sans les séparer, comme sans se séparer elles-mêmes. Les choses ainsi enveloppées se présentent comme séparées à certains égards et comme continues à certains autres. Telles sensations s'agglutinent avec telles idées, et d'autres leur sont réfractaires. Telles qualités se compénètrent en un même espace, ou s'en excluent mutuellement. D'une façon persistante, elles s'accrochent ensemble par groupes qui se meuvent comme des unités, ou bien elles s'isolent les unes des autres. Leurs changements sont brusques ou au contraire continus ; par leur nature elles diffèrent ou elles se ressemblent ; et, dans un cas comme dans l'autre, elles entrent dans des séries tantôt régulières, tantôt irrégulières. Dans tout cela, le continu et le discontinu forment les deux éléments absolument coordonnés de notre expérience immédiate. Les relations conjonctives sont des éléments de « fait » aussi primordiaux que les distinctions et les relations disjonctives »<sup>1363</sup>.

1360 William James, *Le pragmatisme*, p.102

1361 David Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme*, p.82

1362 Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, p.105

1363 William James, *Philosophie de l'expérience*, p.329

Le pluralisme de James reconnaît à la fois des relations de continuités qui assurent l'union, mais également des éléments qui permettent d'interrompre cette continuité pour transiter ou passer dans un chemin différent, aller dans un autre type de réseau. Il n'existe aucune réalité à l'intérieur de laquelle on ne retrouverait qu'un seul type d'expérience ou de relations : l'univers est conçu comme un continuum d'expériences qui renferme plusieurs types de relations. Et parmi ces connexions se trouve des relations conjonctives et disjonctives qui correspondent respectivement aux expériences de continuité et de discontinuité. Sans doute, la continuité est un fait réel car, même lorsqu'une chose est éloignée d'une autre, on peut malgré tout les unir, en choisissant les intermédiaires appropriés. Mais s'il paraît vrai que physiquement les parties du monde manifestent entre elles une certaine continuité, « il n'en est pas de même psychologiquement ; pour aller d'un esprit au monde extérieur ou à d'autres esprits, il faut, d'après l'empirisme radical, s'y reprendre à plusieurs fois ; il y a discontinuité, les esprits sont des mondes séparés, les durées senties par chacun d'eux sont essentiellement différents »<sup>1364</sup>. Ainsi la discontinuité est un fait tout autant essentiel que celui de la continuité : elles forment, toutes les deux, des éléments coordonnés de notre expérience.

En définitif, l'analyse à laquelle nous nous sommes livrés a permis d'interroger, de façon pragmatique, la notion métaphysique d'unité absolue ou celle qui affirme que « le monde est un ». Nous avons soumis la notion métaphysique d'unité absolue à la méthode pragmatique, afin de tirer les conséquences pratiques de cette notion. Il s'agit d'interroger pragmatiquement l'unité de l'univers, à partir de sa réalité concrète, soumettre à l'épreuve empirique la conception moniste d'unité, tenir en quelque sorte une attitude empiriste. « L'attitude empiriste revient à étudier les problèmes métaphysiques »<sup>1365</sup> et en particulier la notion métaphysique d'unité absolue « comme des questions de fait, avec des méthodes empiriques »<sup>1366</sup>. Le résultat de cette épreuve a montré que le monde ne peut être pour nous, une totalité absolue, où tous les éléments seraient unifiés nécessairement et co-impliqués éternellement. L'unité du monde ne s'impose pas à nous de manière absolue : il n'existe aucune totalité qui posséderait et dominerait nécessairement tous les éléments de l'univers. À ce titre, nous devons renoncer à envisager la notion d'unité sous une conception métaphysique. L'idée d'une unité toute abstraite est un dogme du monisme.

Ainsi « le seul moyen de ne pas piétiner sur place avec notre notion de l'unité est de la

---

1364 Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, pp.178

1365 Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, p.481

1366 Stéphane Madelrieux, p.481

considérer en adoptant le point de vue pragmatique »<sup>1367</sup>. Selon l'auteur du pragmatisme, l'unique moyen de rendre justice à cette notion d'unité consiste à l'envisager dans une perspective pragmatique : il s'agit de questionner l'unité du monde, à partir de la réalité concrète des choses, et de tirer ainsi les conséquences qui se dégagent. Si la mise à l'épreuve de la conception moniste d'unité permet de concevoir empiriquement celle-ci, c'est que nous devons alors tirer des conséquences issues de ce résultat, de cette nouvelle manière de concevoir l'unité de l'univers.

« Le monde est un », dans la mesure exactement où l'expérience nous montre un enchaînement de phénomènes - « un », par rapport aux liaisons définies qui nous apparaissent, et seulement par rapport à elles. Et alors, dans la mesure où se rencontrent des disjonctions définies, le monde n'est pas un. De cette manière, l'unité et la multiplicité sont l'une et l'autre admises pour lui sur des points que l'on peut expressément distinguer. Il n'est pas un « univers » pur et simple ; il n'est pas non plus un « multivers » pur et simple. Et ses diverses manières d'être « un » indiquent, pour leur vérification précise, autant de programmes distincts dans le travail scientifique »<sup>1368</sup>.

L'unité du monde n'est pas un tout indivisible : « le monde est un », lorsqu'il y a des relations définies qui apparaissent entre des éléments de l'expérience ; et il ne l'est pas, quand notre expérience ne nous montre pas de telles liaisons. Autrement dit, le monde exprime, par moments, une unité des expériences de continuité et, à d'autres moments, des expériences discontinues.

À ce titre, l'univers se distingue donc d'une « unité totale » pure et simple, comme il n'est pas non plus une multiplicité absolue puisqu'il contient d'innombrables unités qui ont toutes un caractère relatif ou non nécessaire. Et ces multiples manières d'être « un » mettent en évidence une pluralité distincte d'unification. L'unité et la multiplicité ne sont pas ici incompatibles : le mérite de James a été de concevoir pragmatiquement l'unité du monde, c'est-à-dire, à partir des éléments concrets de l'univers. Il y a donc une manière de concevoir l'unité qui ne s'oppose pas à l'irréductible pluralité des éléments du monde. Si l'unité du monde n'est pas conçue comme une totalité absolue, alors la conception moniste n'est qu'une simple hypothèse, une proposition non nécessaire. Ainsi James développe une approche opposée à celle du monisme déterministe car sa conception d'unité prend en compte la réalité profonde du temps : l'union de certaines parties du monde est une unité qui se fait dans le temps :

« Une unité admettant des degrés différents ; une unité comportant divers types ; une unité qui s'arrête devant des éléments « non-conducteurs » ; une unité qui se fait tout simplement de proche en proche, au lieu de se faire d'un seul coup, en bloc ; une unité qui se réduit même, dans bien des cas, à une simple proximité extérieure, au lieu d'être un lien plus intime ; une unité, enfin, qui n'est qu'un enchaînement »<sup>1369</sup>.

---

1367 William James, *Le pragmatisme*, p.101

1368 William James, p.111

1369 William James, p.112

On peut faire remarquer que l'unité obtenue par James est différente de celle de type moniste : c'est une union de « concaténation », celle dans laquelle les choses sont reliées avec celles qui leur sont proches : l'unité se réalise à partir de divers types de relations de proximité entre des éléments voisins. Par conséquent, les parties de l'expérience n'ont donc pas besoin d'un support extra-empirique pour les relier, puisque l'expérience, à ce sujet, fournit tous les éléments nécessaires. Par ailleurs, l'unité obtenue est une réalisation empirique, quelque chose qui se fait de façon pragmatique, dans l'univers réel. L'unité, nous l'avons vu, n'est donc jamais donnée comme un principe métaphysique : elle est toujours à construire. C'est une réalité liée au temps : tout en insistant sur le caractère divers des phénomènes, le pluralisme a mis également l'accent sur la mobilité des choses, leur dimension temporelle. Étant deux caractères profondément ancrés au pluralisme, l'irréductible multiplicité et l'aspect temporel des choses « s'impliquent mutuellement (...) sans porter forcément atteinte à l'unité vers laquelle le monde peut paraître tendre, et qui, en ce moment même, est déjà peut-être immanente en sa diversité »<sup>1370</sup>.

La conception du pluralisme que James décrit se tient aux antipodes d'une pensée absolutiste dans laquelle l'immobilisme et l'éternité seraient la réalité des choses : l'univers pluraliste est intimement lié à la réalité profonde du temps, puisqu'il met ici en mouvement les éléments divers de l'expérience, par opposition au monisme qui les fige et les rend statique. Le développement de la conception pluraliste de James fait donc ressortir des distinctions irréductibles, qui séparent la pensée pluraliste du monisme. Si ces distinctions sont mis en évidence, c'est que pour James, « la différence qui sépare le monisme du pluralisme est peut-être la plus féconde de toute la philosophie »<sup>1371</sup>. En effet, la distinction essentielle entre le monisme et la philosophie de l'expérience de l'auteur américain vient de leur conception différente de concevoir la réalité des choses, la forme du monde : « la grande différence signalée entre la philosophie de l'absolu et celle du pluralisme ne postule aucune différence dans le contenu matériel de l'univers : elle découle exclusivement d'une différence de forme »<sup>1372</sup>. Si le pluralisme insiste sur la forme distributive, le monisme au contraire s'exprime en termes d'absolu. Pour lui, la forme de l'unité collective ou de la totalité absolue est la seule qui soit rationnelle. On peut illustrer la distinction entre ces deux doctrines par une métaphore, dans laquelle le monde pluraliste pourrait être identifié :

« À une société de coopération ou à une république fédérative, sans cesse ouverte à l'accession de nouveaux membres (...) et dont le pacte, œuvre des contractants, est

<sup>1370</sup> Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, p.313

<sup>1371</sup> William James, *La volonté de croire*, p.13

<sup>1372</sup> William James, *Philosophie de l'expérience*, p.307

perpétuellement sujet à révision de leur part; — l'univers du monisme étant au contraire une monarchie où tout serait fixé, hiérarchisé, administré d'une façon immuable, et dont le fonctionnement, réglé en papier de musique, absorberait l'activité complète de chacun sans laisser à personne le moindre instant d'indépendance : tous fonctionnaires, et rien que cela »<sup>1373</sup>.

Cette métaphore résume assez bien la pensée de James qui s'oppose à cette manière absolutiste de concevoir l'univers. Par ailleurs, sa *Philosophie de l'expérience* a longtemps insisté sur les dangers d'une conception moniste qui, telle une société « fermée », ne laisse aucune autonomie aux choses puisque, dans ce système absolu, l'individualité de ces dernières est complètement niée et absorbée dans un seul « tout ». Or, le monde n'est pas un univers clos, totalement ordonné, hiérarchisé, où toutes les parties sont contrôlées et confondues les unes dans les autres, jusqu'à n'en être plus qu'un tout indivisible. Dans ses *Essais*, Renouvier qui influença James attirait déjà son attention sur la vision dogmatique d'une philosophie de l'absolu, ou celle conçue sur le mode d'un tout abstraitement unifié. La critique de l'auteur français se faisait, sous fond d'une philosophie de liberté, qui reconnaissait l'irréductible différence des individualités et l'autonomie de la personne. La liberté est en quelque sorte « la marque propre de la différence ; non seulement les êtres sont divers, mais des êtres divers peuvent être sans cesse nouveaux. De là un autre caractère commun à la philosophie de James et celle de Renouvier »<sup>1374</sup>. Rien donc d'étonnant si le pluralisme du penseur américain se définit, en dernière analyse, par l'affirmation de la nouveauté, synonyme de liberté. Celle-ci trouve son origine dans l'œuvre néocritique de l'auteur des *Essais* : en optant pour l'affirmation de la discontinuité, tout autant que celle de la liberté et des futurs contingents de Renouvier, James « ne voudra que continuer d'une façon plus radicalement empiriste la tradition du néocriticisme »<sup>1375</sup> qu'il découvrit dans ses lectures. Cette influence des idées néocritiques dans la pensée pragmatique de James permet de mieux comprendre les connivences qui se retrouvent entre les philosophies des deux penseurs ainsi que la favorable réception des idées de l'auteur du pragmatisme par Renouvier.

En effet, le compte rendu de son *Esquisse* a magistralement montré comment la conception pragmatique de la rationalité chez James se soustrait de celle d'une démarche « intellectualiste » qui cherche à fixer la réalité mouvante des choses par un entendement pur : la rationalité, selon lui, n'est pas réductible à des canons logiques ; tout au contraire, elle est définie de manière pratique, car, elle prend en compte, les facultés intimes de l'homme. Cette dimension pratique se retrouve également dans le pluralisme de James : l'union ou l'unité du monde n'est plus l'œuvre d'un sujet en proie à des absolus, ou à la recherche des

---

1373 Théodore Flournoy, *La philosophie de William James*, p.98

1374 Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, p.105

1375 Jean Wahl, p.113



fins dernières, des principes en soi, puisqu'elle n'est définissable que sous un angle pratique, c'est-à-dire conçue dans la diversité concrète des parties du monde. Par ailleurs, cet univers multiple est un monde imparfait, totalement inachevé et donc qui se complète et se fait sans cesse dans le temps : l'univers pluraliste de James fait apparaître des éléments nouveaux.

Définitivement, le pluralisme pour James renvoie à l'affirmation de la nouveauté. Par ailleurs, nous avons montré l'origine renouviérienne de cette pensée américaine : le pluralisme tire ses sources de la thèse de l'indéterminisme des *Essais de critique générale*. En effet, c'est à partir de son empirisme que James va reformuler la thèse de Renouvier, de façon positive, en soutenant l'idée de nouveautés réelles dans l'univers. « Admettre que dans le devenir il existe quelque chose de nouveau qui précédemment n'existait pas, tel est pour notre esprit la profonde et indestructible exigence sous l'empire de laquelle dans la vie nous réglons toutes nos actions »<sup>1376</sup>. Mais ce monde où règne la nouveauté ne peut être une réalité que si l'univers n'est absolument pas déterminé. Car, il est « impossible d'admettre »<sup>1377</sup> cette apparition de la nouveauté, « cette contingence (...) si le monde doit finalement se réduire à un immense absolu ou une totalité sans bornes. La liberté est nécessaire pour justifier la nouveauté, mais la pluralité des êtres à son tour est indispensable pour justifier la liberté »<sup>1378</sup>. La Pluralité et la liberté sont, d'une certaine manière, liées. C'est pourquoi la thèse pluraliste de l'affirmation de la nouveauté admet l'idée de contingence, de liberté telle que découverte par James, notamment dans la thèse des futurs ambigus de Renouvier. L'univers du pragmatisme est donc un monde ouvert aux possibilités, aux changements. L'avenir n'est jamais défini une fois pour toute, aussi bien d'ailleurs que la réalité : celle-ci reste toujours indéterminée, et donc se fait sans cesse, par l'apport d'éléments nouveaux. Cette nouveauté pour James est synonyme de liberté.

« La liberté par là même qu'elle est nouveauté... est choix entre de pures possibilités. Il y a des alternatives réelles, des relations qui à un moment donné peuvent avoir lieu ou ne pas avoir lieu ; il y a... dans la réalité, des futurs contingents. La théorie de la possibilité prend place parmi les théories qui jalonnent la route entre l'empirisme radical et le pluralisme de James : temporalisme, théorie du monde incomplet, théorie de la nouveauté, indéterminisme, théorie de la possibilité »<sup>1379</sup>.

En analysant ainsi pragmatiquement « le problème philosophique de l'Un et du Plusieurs, c'est-à-dire du Monisme et du Pluralisme »<sup>1380</sup>, James montre avec force :

---

1376 Gilbert Maire, *William James et le pragmatisme religieux*, p.92

1377 Gilbert Maire, p.92

1378 Gilbert Maire, p.92

1379 Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, p.203

1380 John Dewey, « Le développement du pragmatisme » in *Revue de métaphysique et de morale*, p.416

« Que le monisme équivaut à un univers rigide où chaque chose est fixée et unie immuablement aux autres, où l'indétermination, le choix libre, la nouveauté et les imprévus de l'expérience n'ont point de place ; un univers qui exige le sacrifice de la diversité concrète et complexe des choses à la simplicité et la noblesse d'une structure architecturale. En ce qui concerne nos croyances, le monisme exige un tempérament rationaliste conduisant à une attitude rigoriste et dogmatique. Le pluralisme, d'autre part, laisse le champ libre la contingence, la liberté, la nouveauté, et donne toute liberté d'action à la méthode empirique qui est extensible et fort large. Il accepte l'unité comme il la trouve, mais il n'essaye pas de forcer l'immense diversité des événements et des choses à entrer dans un moule rationnel unique »<sup>1381</sup>.

D'une manière générale, le pluralisme de James reprend à son compte les termes que Renouvier formule dans son analyse du dilemme métaphysique, entre la nécessité (le déterminisme absolu) et la liberté (l'indéterminisme). À ce titre, notre étude permet donc de montrer que l'impact de l'auteur des *Essais* sur James va au-delà de ses écrits de jeunesse.

En dehors des textes publiés entre 1878-1884 (dans la *Critique philosophique*), les idées de Renouvier influencent également les ouvrages de maturité et de vieillesse de James. *La volonté de croire* (1897) et *l'Univers pluraliste* (1909) en sont l'illustration. De même qu'y figure certains textes – de la polémique sur le pragmatisme – réunis dans *L'idée de vérité* (1909), puis ceux recueillis sous le titre d'*Essais d'empirisme radical* (1912). Comme les textes précédents, ceux de l'empirisme radical ont conservé l'impact des idées de Renouvier. En dehors de sa thèse de l'indéterminisme, son phénoménisme (ou empirisme) a également contribué à la constitution des textes philosophiques de James. *La philosophie de l'expérience* de ce dernier se nourrit du néocriticisme de Renouvier qui n'admet que des représentations et les relations entre phénomènes. En effet, l'auteur du pragmatisme a su cerner dans la pensée de son interlocuteur français, le principe de relativité qui circonscrit et fixe toute existence réelle dans le cadre exclusif de l'espace d'apparaître des phénomènes. Ce système va inspirer James, lorsque celui-ci commence à échafauder le sien. Il débute, à l'image de Renouvier, par un rejet des dogmes métaphysiques et un contrôle des idées par l'expérience. Cet empirisme transparaît dans toute son œuvre philosophique : les textes du « *Pragmatisme (...)*, de *l'Univers pluraliste* et les *Quelques problèmes de philosophie inachevés* (qui contient des propos décisifs sur la perception de la nouveauté) développent, chacun à sa façon, l'esquisse d'un empirisme élargi »<sup>1382</sup>.

Le penseur américain partage avec Renouvier cette volonté de s'attacher qu'aux phénomènes, puisque la sphère de l'expérience apparaît ici comme le seul domaine légitime de la connaissance. Nous l'avons montré au cours de notre analyse, cette façon empirique (ou

---

1381 John Dewey, « Le développement du pragmatisme » in *Revue de métaphysique et de morale*, pp.416-417

1382 William James, *Essais d'empirisme radical*, p.12

phénoméniste) de concevoir les choses va se retrouver, à des degrés divers, dans l'ensemble de l'œuvre de James, c'est-à-dire, à la fois dans ses écrits de jeunesse, de maturité et de vieillesse. Si donc le phénoménisme de Renouvier a fortement influencé l'œuvre de James, alors on pourrait affirmer que l'auteur du néocriticisme français, d'une certaine manière, compte parmi les pragmatistes avant la lettre, dans la mesure où son néocriticisme a développé, avec une originalité particulière, les intuitions philosophiques essentielles, à partir desquelles l'univers pragmatiste de son allié américain a pu se construire. C'est d'ailleurs dans cette logique que James considérait Renouvier comme le représentant classique le plus accompli de l'empirisme.

## Conclusion générale

Au terme de notre réflexion, il ressort que l'analyse à laquelle nous nous sommes livrés a permis de montrer l'influence et la réception renouviérienne des idées de James. D'un point de vue généalogique, notre étude a su mettre en évidence, le lien entre les articles de jeunesse de l'auteur américain, la période de ses études psychologiques et celle de son œuvre philosophique. Par ailleurs, en montrant cette continuité, notre analyse permet également de mettre en évidence comment l'influence renouviérienne, qui débute dès 1870, avec la crise mentale et philosophique de James, perdure jusque dans les ouvrages posthumes de ce dernier. L'impact de Renouvier sur James se fait ressentir dans l'ensemble de son œuvre. Les idées majeures du néocriticisme peuvent donc nous fournir les éléments de compréhension de l'œuvre de James. Car l'une des manières de comprendre une œuvre c'est de la rattacher à ses influences ambiantes. Or l'impact des idées néocritiques transparaît à la fois dans la vie et dans l'ensemble des textes philosophiques de James. Et le compte rendu de l'auteur français des idées de ce dernier se comprend comme un moment important qui illustre, non seulement cette l'influence, mais témoigne également du rôle de Renouvier dans la promotion des idées de James. Opérons un bref détour, afin de résumer cet impact du philosophe français sur son allié américain.

James découvre les idées de Renouvier en 1868, notamment dans l'introduction que ce dernier rédige dans le « premier volume de l'*Année philosophique* »<sup>1383</sup>. Cette introduction de Renouvier marque l'auteur du pragmatisme. Ainsi en 1868 débute une correspondance entre les deux philosophes. Par ailleurs, James connaît cette même année une fragilité physique et mentale. Et les multiples remèdes qu'on lui recommande n'apportent aucune amélioration significative. C'est donc dans ce moment particulier que James découvre les *Essais de critique générale* de Renouvier. À cet effet, la date de 1870 a été un moment essentiel, puisqu'elle coïncide avec la lecture jamesienne des *Essais* de Renouvier. L'œuvre néocritique de ce dernier permet au penseur américain de se libérer de ses troubles mentaux : la théorie néocritique de la liberté lui fournit les éléments pour vaincre sa maladie et s'extraire du dogme du déterminisme de l'époque. À la sortie de sa crise, James prendra Renouvier pour guide et ses premières ébauches de philosophie seront construites sous le modèle de celui de l'auteur des *Essais* qu'il désignera désormais comme son maître. Si la philosophie de Renouvier a une influence sur James, il s'agit d'abord de la théorie néocritique de la liberté. Celle-ci exercera également un impact dans les textes de jeunesse de James que Renouvier publie dans sa revue. C'est dans celle-ci que le public français découvre les idées du pragmatisme.

---

1383 Gérard Deledalle, *La philosophie peut-elle être américaine ?* p.218

Jusqu'en 1900, au moins, cette philosophie américaine n'existait que sous la forme des textes que l'auteur français publie dans sa revue française. La figure majeure de Renouvier est liée d'une certaine manière à l'histoire française du pragmatisme. Mieux que d'autres penseurs français, Renouvier a inlassablement œuvré pour la promotion des idées du pragmatisme américain et particulièrement celles de James. Rien d'étonnant si ce dernier était le penseur du pragmatiste le plus connu de l'époque. La popularité des idées de James en France est fortement liée à la figure de Renouvier qui lui ouvre un organe (*Critique philosophique*) dans lequel ce dernier pouvait diffuser ses idées pragmatiques. James n'a d'ailleurs jamais caché sa dette à l'égard de l'auteur français et ce qu'il doit à la *Critique philosophique*. Car c'est dans cette revue française que Renouvier fait la promotion des idées de James. Et nous avons montré que l'influence de Renouvier sur ce dernier s'étend jusqu'à ses derniers ouvrages. En effet, notre étude a permis de mesurer cet impact en trois moments : d'abord dans les textes philosophiques de jeunesse (1878-1884) et ceux de psychologie, ensuite dans les ouvrages de maturité, et enfin dans les derniers ouvrages.

En examinant le premier moment, nous avons montré le rôle majeur de Renouvier sur les articles de jeunesse de James. Ce fut à la fois un rôle de traduction, d'analyse et d'écriture. Au cours de cette période, nous avons montré que l'impact de Renouvier sur James ne se limitait pas uniquement aux traductions. Outre la diffusion des textes de James, la tâche de l'auteur français était celle d'un travail de réflexion et d'analyse des articles de son allié américain. Mieux, il lui arrivait même, sous l'approbation de James, de modifier et de restructurer les textes de ce dernier. C'est ainsi, par exemple, que Renouvier supprima les anglicismes du premier article de James qu'il publie en 1878 et qui s'intitule : « Quelques considérations sur la méthode subjective ». En effet, cet article a marqué Renouvier. C'est ce qu'il confie à James, notamment dans sa correspondance de 1877 : « ce travail m'a vivement intéressé à la lecture. S'il me vient en le relisant des observations ou des commentaires à vous soumettre, je le ferai peut-être aussi par le canal de la *Critique philosophique*. Je suppose que vous n'y verrez nul inconvénient. Au reste je trouve le tout pensé et exprimé avec force. C'est mon impression dominante »<sup>1384</sup>.

Après ce texte de 1878, Renouvier s'attaqua également à l'article que James publia en 1879, sous le titre du « Sentiment de rationalité ». En lisant ce texte il va retirer quelques passages jugés inessentiels pour l'exposition de la pensée du penseur américain. Et celui-ci était satisfait de ce qu'un grand philosophe comme Renouvier traite, avec autant de respect, ses légères et fragmentaires productions de l'époque. Et à cet effet, James rassurait Renouvier, en lui disant de traiter ses textes avec une totale liberté : « coupez, développez, modifier, paraphrases, ajoutez des idées entièrement neuves, partout où vous le jugez à propos. En acceptant que je vous

---

1384 R.-B. Perry, « C. Renouvier and William James » *Revue de Métaphysique et de Morale*, p.8

donne absolument « carte blanche » à cet égard, vous me causerez le plaisir le plus profond »<sup>1385</sup>. Ne lisant pas entièrement les traductions de Renouvier (en raison de sa santé précaire), James faisait totalement confiance en la capacité du philosophe français à modifier ou restructurer les articles qu'il lui envoyait. Les raisons qui le poussent à confier ce travail à Renouvier ne sont nullement réductibles à la fragilité de sa santé. Au-delà de sa mauvaise constitution physique qui l'empêchait parfois de tenir de longues réflexions sur un sujet, James éprouvait à l'égard de l'auteur du néocriticisme une profonde considération intellectuelle.

Outre cette reconnaissance, il trouvait la forme d'exposé de certains de ses textes – tels que « le sentiment de l'effort » de 1880 – un peu compliquée. C'est ce que nous révèle d'ailleurs sa correspondance de 1880 à Renouvier : « je trouve aujourd'hui mon exposé un peu compliqué. Je voulais faire vite, et si je devais le reprendre, je simplifierais »<sup>1386</sup>. D'où sa satisfaction à l'égard du travail de Renouvier qui modifia certains textes, afin de donner à ces derniers toute la clarté nécessaire à leur bonne compréhension. C'est d'ailleurs cette recherche de clarté qui caractérise, entre autres, le néocriticisme français, car l'une des raisons essentielles de cette philosophie, c'est la réforme du criticisme kantien, clarifier cette pensée en des termes plus simples, lui enlever toute la pesanteur des reliquats substantialistes qui l'empêchait d'être entièrement compréhensible. Telle est donc la tâche de l'entreprise philosophique des *Essais* néocritiques de Renouvier. Ainsi on comprend mieux l'attitude de James qui, en adoptant la thèse renouviérienne de la liberté, réclame, dès la sortie de sa crise, des idées sinon claires, du moins nettes, fortes, susceptibles d'engendrer des conséquences pratiques. Sur ce point, on peut donc affirmer que le pragmatisme partage avec le néocriticisme de Renouvier le souci de clarté et de compréhension de la signification des théories qui sont en usage dans nos conceptions philosophiques.

Outre le travail de lecture et de modification de certains textes de James, Renouvier donna également un compte rendu desdits articles, notamment dans son *Esquisse* de 1886. En analysant cette réception de Renouvier, nous avons montré que l'un des moments forts de ce compte rendu a été celui de la mise en évidence de la dimension essentiellement pratique de nos philosophies. En affirmant le caractère pratique de nos conceptions rationnelles du monde, James développe également une critique du rationalisme intellectualiste qui prétend réduire le champ de la rationalité aux canons du raisonnement logique ou au seul domaine de l'entendement. En pointant les limites d'une méthode purement logique, Renouvier a montré que la rationalité chez James répond, non à des finalités

---

1385 R.-B. Perry, « C. Renouvier and William James », *Revue de Métaphysique et de Morale*, p.20

1386 R.-B. Perry, p.16

purement abstraites, mais à des besoins essentiellement pratiques. En effet, pour qu'une philosophie soit rationnelle, elle doit satisfaire les trois conditions concrètes suivantes : d'abord elle doit déterminer et répondre à notre attente, ensuite mettre en œuvre nos forces actives et émotionnelles, enfin elle doit accorder une légitimité à la faculté de foi ou de croyance. James opère ainsi une réévaluation des puissances actives que le rationalisme rejette hors de la rationalité : nos systèmes philosophiques ne doivent pas exclure ou empêcher l'exercice de la faculté de la croyance, de la foi intime du penseur. Si la rationalité jamesienne défend la liberté de l'exercice de la foi, c'est que la croyance en la liberté constitue la condition ultime de la rationalité. Ainsi la conception de la rationalité que James développe dans ses premiers articles de philosophie, nous conduit, par ses implications, à une philosophie de la liberté. Selon Renouvier, c'est par celle-ci que la conception de la rationalité jamesienne acquiert tout son sens.

L'idée essentielle qui ressort donc du compte rendu de Renouvier, c'est que les textes de jeunesse de James soutiennent une philosophie de la liberté que les *Essais de critique générale* ont défendue. De même, Renouvier retrouve dans les analyses du penseur du pragmatisme, les positions philosophiques qu'il soutient dans son *Traité de Psychologie rationnelle* et de *Logique générale et de logique formelle*. Ce qui explique pourquoi Renouvier, dans son compte rendu des textes de James, reste globalement en accord avec les idées de ce dernier. Par ailleurs, les positions philosophiques que James défend dans ses textes de jeunesse vont se retrouver, sous d'autres formes, dans l'ensemble de son œuvre. Ainsi la thèse de la liberté qu'il défend dans ses premiers textes (1878-1884) va être reformulée dans ses ouvrages de psychologie (1890-1892). L'impact de Renouvier sur James touche donc également les études de psychologie de ce dernier, puisque le projet jamesien d'une « nouvelle » psychologie empirique se fait au nom de la défense de la thèse de l'indéterminisme qui a pour origine les *Essais* de Renouvier. Le premier ouvrage de maturité de James – *La volonté de croire* – défendra lui aussi cette thèse renouviérienne.

L'examen de l'influence du néocriticisme sur les textes de maturité de James a été le deuxième moment de notre étude. En analysant *La volonté de croire*, nous avons montré que certains textes de James que Renouvier publie – dans la *Critique philosophique* – seront des chapitres de cet ouvrage. Par ailleurs, dans sa *Volonté de croire*, le philosophe américain reprend des positions philosophiques du néocriticisme, notamment celle de la légitimité de la volonté et de la croyance. Par la suite, les textes du *Pragmatisme* illustreront également cette influence de Renouvier sur l'œuvre philosophique de James : la méthode d'évaluation pratique que ce dernier va défendre par la suite est énoncée dès son article de 1881, « L'action réflexe et le théisme », qui reprend certaines positions

renouviériennes portants sur la légitimité de la dimension pratique de nos croyances et de nos systèmes philosophiques. C'est au contact de Renouvier que James marque sa pensée par l'expérience et se révolte contre les absolus : le pragmatisme sera défini à la fois comme une méthode d'évaluation pratique et une théorie de la vérité. Ces deux points caractérisent le pragmatisme de James qui se conçoit comme une philosophie empirique. James y consacra plusieurs articles qui seront réunis sous le titre des *Essais d'empirisme radical*. Être radical, pour James, c'est se contenter des ressources de l'expérience. L'empirisme borne toute connaissance légitime dans le seul cadre de l'expérience. Tel est le principe renouviérien de « relativité » que James découvre dans les *Essais de critique générale*. Son affirmation de l'empirisme radical aboutira à une précarisation du dualisme entre sujet et objet, tout comme elle permet d'entrevoir une nouvelle conception de la connaissance. Si James se détache d'une conception fondamentalement dualiste de la connaissance, c'est surtout qu'il se révolte contre des idées en-soi ainsi que des philosophies de l'absolu. Cette révolte jamesienne contre l'absolu s'opère sous l'impulsion de Renouvier. C'est au contact de ce dernier que l'auteur du pragmatisme s'affranchit de l'emprise des philosophies de l'absolu, notamment du monisme. C'est d'ailleurs ce que James révèle dans son dernier ouvrage – *l'Introduction à la philosophie* – qu'il dédie à la mémoire de Renouvier : sa rencontre (entre 1870 et 1880) avec ce dernier sera déterminante pour la suite de ses idées, puisque c'est au cours de ces échanges avec Renouvier qu'il parviendra à se défaire du dogme du monisme, et défendra la thèse du pluralisme. Tirant ses origines dans la thèse de l'indéterminisme des *Essais* de l'auteur français, le pluralisme affirme l'apparition de la nouveauté, synonyme de liberté chez James. Ainsi les idées du néocriticisme de Renouvier traversent, à des degrés divers, l'œuvre de James. Celui-ci a toujours reconnu le rôle qu'a joué l'œuvre des *Essais* à la fois dans sa vie et dans son œuvre. Quel intérêt Renouvier pouvait bien avoir à l'endroit de James ?

C'est pour des raisons purement intellectuelles que le philosophe français accorde un intérêt aux textes de James. Si Renouvier a un regard particulier sur ce dernier, c'est surtout qu'il découvre dans les textes de celui-ci les positions philosophiques de son néocriticisme. Parmi ces positions se trouve la thèse de la liberté. Les comptes rendus renouviériens des textes philosophiques et psychologiques de James en sont l'illustration : la philosophie de la liberté sera, en dernière instance, le fondement des textes jamesiens. Renouvier voit dans les idées de James, une philosophie de la liberté qu'il a défendue dans son néocriticisme. C'est d'ailleurs cette raison qui le conduit à affirmer, dans son *Esquisse*, que le phénoménisme de sa philosophie néocritique était une pensée qui remplissait les conditions pratiques de la notion jamesienne de rationalité.



James va corroborer, d'une certaine manière, les propos de Renouvier puisque, d'une part, il intègre dans sa *Volonté de croire*, les textes que ce dernier traduit et d'autre part, il affirme dans sa correspondance à Renouvier que cet ouvrage est une reprise des positions néocritiques. Mieux, il recommande aux lecteurs de lire Renouvier qu'il considère comme son Maître. Ainsi on peut affirmer que la pensée néocritique est d'une certaine façon, une transplantation des idées néocritiques en terre anglo-saxonne par James, qui y ajoute, pour l'essentiel, son originalité. Comme l'œuvre de Renouvier, sa pensée est une philosophie de la liberté. Les principes néocritiques de celle-ci transparaissent, par divers endroits, dans l'œuvre de James. La thèse néocritique de la liberté à laquelle il adhère va se retrouver également dans son dernier ouvrage : Renouvier apparaît comme une figure majeure à la fois dans la vie et l'œuvre de James. Quelles leçons pouvons-nous tirer de l'impact de Renouvier sur ce dernier ?

Si la thèse de la liberté a exercé une influence considérable sur James, alors on peut dire que celle-ci peut être un fil conducteur de la lecture de l'œuvre de l'auteur du pragmatisme. La thèse de la liberté fournit, d'une certaine manière, une lecture de compréhension de l'œuvre de James. Par ailleurs, sa philosophie est marquée par les moments décisifs de sa vie : l'œuvre de James est, d'une certaine manière, l'expression de sa vie. Nous pouvons donc lire ses différents ouvrages, comme des épisodes de sa vie et son pragmatisme comme le moment principal parmi ces épisodes qui sont marqués par la thèse de la liberté découverte chez Renouvier. En effet, si toute philosophie, comme le dit James, est l'expression d'un « tempérament », alors nous pouvons soutenir que sa pensée philosophique naît d'un « tempérament » empiriste (ou phénoméniste) qu'on retrouve déjà dans la philosophie de la liberté de Renouvier. Ce tempérament empiriste est marqué par des moments importants de la vie de James, notamment celui de sa crise mentale. Nous l'avons souligné, *Le Traité de Psychologie rationnelle* de Renouvier a été une révélation pour lui, puisqu'elle lui permet de s'affranchir, non seulement du dogme de l'indéterminisme de l'époque mais de découvrir également la théorie de la liberté par laquelle il va lutter contre ses troubles mentaux et les surmonter par la suite. À la sortie de sa crise (1870), il ne sera plus le même : sa conversion à la théorie du libre arbitre apporte des changements considérables dans sa vie. En prenant la décision de croire en la liberté, James prendra également la résolution d'agir de façon à être, non plus un sujet passif qui subit les événements, mais bien l'auteur de sa propre vie, d'agir sur elle par des actions. La pensée de James est une réponse à ses troubles mentaux, une invitation à la liberté, à une réhabilitation des potentialités humaines, des forces actives. Au-delà de l'éducation, des habitudes culturelles, de l'héritage biologique, l'homme est un être libre et donc capable d'agir sur sa vie. James appliquera cette attitude de penser à sa propre vie. Plusieurs chapitres de ses *Principes de*

*psychologiques* peuvent être considérés comme une manière de lutter contre ses états morbides : les chapitres qu'il développe « sur la nature de l'émotion ; sur le sentiment de l'effort ; sur l'attention, la volonté, l'instinct, la raison ; sur la constitution de notre conscience »<sup>1387</sup> en sont l'illustration, puisque ces études psychologiques prennent pour base le postulat de la liberté contre celui du déterminisme. Renouvier a donc eu raison d'affirmer que la psychologie de James trouve tout son sens dans la théorie de la liberté. C'est à partir de celle-ci que James rejette le monisme et la réalité éternelle et idéale du rationalisme dogmatique des intellectualistes. Dans sa version jamesienne, le pragmatisme illustre parfaitement cette attitude de rejet des philosophies des absolus : la réalité pour lui est un univers incomplet, toujours en train de se réaliser, et donc ouvert à des possibilités indéterminées, des offres multiples, à des nouveautés. Si le monde admet des futurs contingents, si l'univers est inachevé et se complète sans cesse, c'est qu'il est « plastique, indéterminé, en voie d'élaboration, susceptible d'être façonné ou repétri selon notre idéal »<sup>1388</sup>. C'est dans cet univers que James peut guérir de ses troubles mentaux. Sa conception pragmatique de la réalité est conforme à ses aspirations, tout comme d'ailleurs l'a été, à un moment donné, les *Essais* de Renouvier. Ainsi la manière dont James conçoit sa philosophie est intimement liée aux événements marquants de sa vie : le degré trouble de son état mental affecte sa façon de penser et sa conduite. Une philosophie spéculative qui n'apporte aucune incidence concrète se verra être rejetée. James n'admet pas qu'on joue avec les mots et les concepts, car ils doivent faire la preuve de leur valeur pratique et donc produire des résultats pratiques. L'affirmation de la dimension pragmatique de nos conceptions du monde est une constante dans sa pensée. Elle apparaît dès ses articles de jeunesse et son œuvre de psychologie. Par son analyse de l'action réflexe, celle-ci posait déjà les jalons du pragmatisme de James. En effet, une action réflexe est celle dirigée en vue d'une finalité informée.

La psychologie de James est donc liée à son pragmatisme et à son œuvre philosophique de manière générale. Sa contestation (en psychologie) du dogme du déterminisme donnera, sur le plan philosophique, sa conception de la réalité indéterminée, de l'univers pluraliste qui tire ses sources chez Renouvier. Cette conception de la réalité incomplète traverse son œuvre pragmatique. Toute sa vie, l'auteur du pragmatisme a constamment défendu sa conception d'un monde indéterminé. Son *Univers pluraliste* l'illustre. Cette pensée est liée à son pragmatisme. Car l'attitude à laquelle conduit le pluralisme est différente de celle du monisme qui conduit l'homme à n'être qu'un éternel spectateur du monde. L'univers absolu d'essence immuable, auquel conduit cette philosophie de l'absolu, se construit sous

---

1387 Théodore Flournoy, *La philosophie de William James*, p.190

1388 William James, *Le pragmatisme*, p.198

fond d'une nécessité qui dépouille totalement l'homme de sa liberté, et le rend entièrement passif face aux événements du monde qu'il subit. Loin de cette attitude, le pluralisme de James donne à l'individu le moyen d'agir et d'influencer l'univers qui l'entoure, de participer par ses efforts à l'amélioration du monde dans lequel il vit. Cette philosophie est conforme aux attentes concrètes de James. Le pragmatisme témoigne, en quelque sorte, de l'héroïsme de James, qui a lutté toute sa vie contre son corps malade. Son tempérament empiriste le portait toujours en avant, vers la réalité concrète des choses, vers l'avenir. La philosophie de James tourne donc le dos aux vaines abstractions, aux raisonnements purement logiques qui n'embrassent pas la réalité concrète des choses. Son pragmatisme est une expression de ce tempérament empiriste qui cherche à penser de façon concrète, à être libre de tout dogme, de toute entité métaphysique qui dirigerait sa vie et l'aborderait dans une totalité absolue. James cherche à être libéré. C'est pourquoi son pragmatisme est fortement lié à une conception de l'expérience souveraine, de la réalité indéterminée, des futurs contingents de Renouvier, qui lui montra le chemin de la liberté. Son originalité apparaît dans l'audace et le courage, bref, l'attitude empiriste avec laquelle il a défendu certaines croyances cardinales, celles qui jouent un rôle charnière dans l'action humaine. Et la première de ses croyances est celle de la liberté : son pragmatisme met au centre l'irréductible individualité des éléments de l'univers. C'est en cela même que, sous l'impulsion de Renouvier, il se révolte contre le monisme, mais également contre les troubles mentaux qui veulent aliéner sa liberté. Toute sa vie James a défendu sa liberté. Les pénibles voyages qu'il effectuait pour sa guérison en sont l'illustration, tout comme son œuvre pragmatique entière le montre : sa psychologie se libère de l'emprise de la doctrine dite de l'associationnisme, sa *Volonté de croire* admet le droit de croire en l'absence des raisonnements logiques coercitifs, et son pragmatisme inaugure une méthode d'évaluation pratique, qui s'affranchit des idées en-soi. Cette révolte transparaît jusque dans son dernier ouvrage qu'il dédie à Renouvier : *Introduction la philosophie*. Pour James, la philosophie est en quelque sorte une expression de la liberté : philosopher c'est s'engager vers le chemin de la liberté, se défaire de la tutelle d'une entité extérieure, pour assumer son individualité en acte. James applique cette attitude empirique, à la fois dans sa vie et dans son œuvre. Loin des illusions métaphysiques, la pensée pragmatique de James est une pensée qui nous confronte à la réalité, à l'expérience dans toute sa crudité : le pragmatisme vit sans la couverture sécuritaire de l'absolu. C'est pourquoi James est un homme qui affronte les événements réels, avec des ressources proprement humaines. Quand bien même il n'a pas d'opinion certaine ou absolue sur l'avènement d'un monde meilleur, il entretient néanmoins une *Volonté de croire* en des possibilités d'une amélioration de son état de santé. Par sa croyance en des possibilités, il peut toujours, même dans les cas les plus tristes, entretenir

un espoir positif et envisager ces situations comme des événements non nécessaires et donc que l'on pourrait changer ou transformer. À ce titre, la philosophie de James a donc une valeur pratique, puisqu'elle n'enferme pas la volonté et l'action humaine dans une entité absolue qui guiderait et dicterait les pensées, les désirs et les actions des individus : la philosophie de James met l'homme en action, au travail, puisqu'il croit que par son action individuelle il peut changer ou transformer les fragments de l'univers qui l'entoure. Le mal, dans cette logique, ne devient plus une fatalité insurmontable : il cesse d'être un problème spéculatif pour devenir un problème pratique et donc qui doit, ou peut être (par l'action humaine), éliminé. Autrement dit, James peut surmonter ses troubles; son mal n'est pas incurable. C'est cette attitude de penser qui se retrouve même dans la conception de son univers pluraliste. « Le pluralisme n'envisage pas le problème du mal à la manière d'un exercice dialectique, mais à la manière d'un problème pratique. Le mal s'il arrive, donne l'occasion d'agir ; il donne naissance à une tâche à accomplir, et un défaut qui doit être supprimé, à une situation à améliorer »<sup>1389</sup>. De ce point de vue « le pluralisme trouve une vérification pragmatique immédiate dans l'expérience morale »<sup>1390</sup>. Celle-ci s'inscrit dans la temporalité et implique la liberté. En effet, le monde de l'auteur du pragmatisme est un monde non clos, indéterminé et donc ouvert à des possibilités : le pluralisme croit aux potentialités de l'homme qui peut toujours envisager, même dans des situations apparemment insurmontables, des possibilités nouvelles. La réalité du pragmatiste est une structure malléable, plastique, ouverte à des possibilités indéterminées.

Conformément à son tempérament empirique, James a défendu, jusqu'à la fin de sa vie, une philosophie pragmatique de la liberté qui était en harmonie avec ses aspirations personnelles. La notion de liberté est donc une clé de compréhension de la vie de James, et son pragmatisme un meilleur moment illustratif de cette philosophie de la liberté qu'il découvre dans les *Essais* de Renouvier.

Si l'œuvre pragmatique de James est redevable au néocriticisme de Renouvier, alors on pourrait envisager des réflexions sur plusieurs domaines. En effet, James fut l'un des premiers penseurs d'université à avoir enseigné la pédagogie, en utilisant pour méthode le pluralisme pragmatique qui a pour philosophie sous-jacente une pensée de la liberté, en ce qu'elle a pour conséquence concrète le respect de l'individu. Par le biais de James, le néocriticisme a donc influencé les théories pédagogiques en Amérique. À ce titre, il serait utile d'envisager une réflexion sur cet impact renouviérien sur le domaine de l'éducation en Amérique.

---

1389 Andrew J. Reck, *William James et l'attitude pragmatiste*, p.73

1390 Andrew J. Reck, p.73

Par ailleurs, James est l'un des précurseurs de la psychologie expérimentale aux États-Unis, il crée d'ailleurs, dès 1875, le premier laboratoire de psychologie expérimentale. Or la psychologie empirique de l'auteur du pragmatisme s'appuie sur l'hypothèse de la thèse de l'indéterminisme de Renouvier. Ainsi il serait judicieux d'entreprendre une étude approfondie sur l'impact des *Essais de critique générale* – notamment de la *Psychologie rationnelle* – sur la psychologie expérimentale en Amérique.

Enfin, dans le domaine de la philosophie, notre étude permet d'étendre notre recherche en interrogeant les filiations du néocriticisme avec d'autres auteurs du pragmatisme tel que Peirce. Comme Renouvier, ce dernier a ouvert une critique de la *Critique de la raison pure*, notamment en proposant une nouvelle « table » de catégories.

## Tableau récapitulatif

Années	Renouvier/James : vie & œuvre	Philosophie	Cadre contextuel	Impact de Renouvier sur James
1854	Publication des <i>Essais de critique générale</i> : (1854-1897)	Néocriticisme	Déterminisme scientifique.  La Présence du pouvoir clérical sur la République	
1868	En janvier de cette année, James voyage en Europe dans l'espoir de se soigner. Il va à Tepliz (Allemagne) et dans le Jura.  En octobre débute une correspondance entre Renouvier et James. Les sujets récurrents de ces échanges sont : la question de la liberté et du déterminisme, et les multiples travaux de l'auteur du pragmatisme que Renouvier traduit et publie dans sa revue française, la <i>Critique philosophique</i> .	Charles Renouvier : « L'infini, la substance, et la liberté » ( <i>L'Année philosophique</i> )		En octobre, James envoie à son père une lettre où il fait allusion pour la première fois à Renouvier.
1870	Lectures des <i>Essais de critique générale</i> de Renouvier par James.	Adhésion de James à la doctrine de la liberté.	Déterminisme, évolutionnisme	Le 30 avril de cette année, James consigne la révélation que fut pour lui la doctrine néocritique de la liberté : ses lectures de la <i>Psychologie rationnelle</i> de Renouvier l'aiderent à sortir de sa sévère crise.
1872	Création de la <i>Critique philosophique</i>		Incertitude constitutionnelle. Retour en force du cléricalisme	Le 2 novembre de cette année James demande à Renouvier de lui envoyer l'ouvrage de Lequier portant sur la <i>Recherche d'une première vérité</i> . Dans cette même lettre, James témoigne également son admiration et sa reconnaissance à l'égard des <i>Essais de critique générale</i> de Renouvier

Années	Renouvier/James : vie & œuvre	Philosophie	Cadre contextuel	Impact de Renouvier sur James
1873	James rédige un article sur « Bain et Renouvier ». Le texte est publié dans <i>The Nation</i> .			James reconnaît la <i>Critique philosophique</i> de Renouvier comme « sans contredit l'effort le plus remarquable de spéculation philosophique auquel la France a donné naissance durant ce siècle ».  Dans sa correspondance du 23 mai de cette même année, Renouvier exprime ses sentiments de satisfaction et d'admiration à l'endroit du remarquable article de James qui a exposé, avec exactitude, les principes du néocriticisme de l'auteur français
1874		La philosophie <i>De la contingence des lois de la nature</i> (thèse soutenue par Boutroux)	Le déterminisme est en discussion	
1875	Publication de la seconde édition, revue et augmentée du <i>Deuxième Essais de critique générale</i> de 1859, sous le Titre d'un <i>Traité de la psychologie rationnelle</i>	Le néocriticisme		
1876	James rédige, en Français, un texte intitulé : « Quelques considérations sur la méthode subjective »	Charles Renouvier : <i>Uchronie (l'utopie dans l'histoire): esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être</i> (Bureau de la « Critique philosophique »)		

Années	Renouvier/James : vie & œuvre	Philosophie	Cadre contextuel	Impact de Renouvier sur James
1877	Renouvier reçoit le texte de James sur « Quelques considérations sur la méthode subjective »			Renouvier modifie l'article (« Quelques considérations sur le méthode subjective ») de James . Ainsi dit-il dans sa lettre du 14 décembre de cette même année à James : « je respecterai vos expressions propres et originales, autant qu'elles seront compatibles avec la correction grammaticale » <sup>1391</sup>
1878	Première publication française de James dans la <i>Critique philosophique</i>	Publication des deux textes majeurs ( de Peirce) qui fondent le pragmatisme : «The fixation of belief » et « How to make our ideas clear » (1877-1878)		Sous l'approbation de James, Renouvier fait paraître le premier article (« Quelques considérations sur la méthode subjective ») de l'auteur américain qu'il a examiné et modifié
1879	Publication de « Sentiment de rationalité » de James dans la <i>Critique philosophique</i>	Publication française des deux textes (de Peirce) fondateurs du pragmatisme : (« Comment se fixe la croyance », et « Comment rendre nos idées claires »)		Traduction du texte ( sur « Le sentiment de rationalité de James») de James par Renouvier.  L'auteur français souligne également à James que les conclusions du « sentiment de rationalité » de ce dernier son aussi celles qu'il développe dans son criticisme

1391 R.-B. Perry, « C. Renouvier and William James » *Revue de Métaphysique et de Morale*, p.8



Années	Renouvier/James : vie & œuvre	Philosophie	Cadre contextuel	Impact de Renouvier sur James
1880	Publication du « Sentiment de l'effort » de James dans <i>la Critique philosophique</i> .			Traduction et modification du texte (« Sentiment de l'effort ») de James par Renouvier.  L'auteur américain est satisfait du travail de Renouvier à l'endroit de son texte, comme en atteste sa lettre du 27 décembre de cette même année adressée à Renouvier : « les passages... que j'ai parcourus m'ont semblé excellentment rendus » <sup>1392</sup>
	James lutte contre les philosophies de l'absolu (notamment le hégélianisme) qui prospèrent dans son milieu intellectuel		Après 1870 l'enseignement philosophique dans les universités anglaises prend pour modèle le monisme idéaliste de la philosophie allemande	Entre 1870-1880 Renouvier va affranchir James du dogme du monisme qu'il va, dès lors, combattre.  D'ailleurs dans sa lettre du 27 décembre, James informe à Renouvier qu'il lutte contre l'hégélianisme - philosophie de l'absolu - qui ne cesse d'envahir son université
	James donne son dernier cours sur les <i>Essais de critique générale</i> de Renouvier			Dans sa correspondance du 1 juin, James informe à Renouvier qu'il a donné son dernier cours sur les <i>Essais de critique générale</i>
	James rencontre Renouvier à Avignon			

<sup>1392</sup> Floris Delattre et Maurice Le Breton, p.76

Années	Renouvier/James : vie & œuvre	Philosophie	Cadre contextuel	Impact de Renouvier sur James
1881	Renouvier reçoit le texte de James sur l' « Action réflexe et théisme ».			<p>James fait un bel hommage à Renouvier et recommande les ouvrages de l'auteur des <i>Essais</i></p> <p>Dans sa lettre du 18 décembre de cette année, Renouvier exprime ses sentiments d'admiration à l'endroit du texte de James sur l' « Action réflexe et théisme ». Par ailleurs, il demande à l'auteur américain s'il ne trouve aucune objection à ce qu'il traduise ce texte pour les lecteurs de la <i>Critique philosophique</i></p> <p>Dans sa correspondance du 27 février, James témoigne sa gratitude à l'endroit de Renouvier : « ma dette de gratitude envers vous, dit-il, grandit chaque jour. Je n'avais pas pensé que vous traduiriez mon article, je pensais seulement que vous en publieriez peut-être quelques extraits »<sup>1393</sup></p>
1882	Renouvier reçoit l'article de James sur la « Rationalité, activité et fait ».			En recevant l'article de James – « Rationalité, activité et fait » – Renouvier, dans sa correspondance du 23 avril, ne manque pas d'exprimer sa satisfaction pour le style de l'auteur américain.

1393 R.-B. Perry, « C. Renouvier and William James » *Revue de Métaphysique et de Morale*, p.17

Années	Renouvier/James : vie & œuvre	Philosophie	Cadre contextuel	Impact de Renouvier sur James
1882	James doit se rendre en Europe pour ses problèmes de santé			En apprenant cette nouvelle, Renouvier, dans sa correspondance du 5 septembre réconforte James en ces termes : « je vous félicite d'avoir résolu et pu exécuter ce grand voyage qui sera, je l'espère, favorable à votre santé générale et, par suite, aussi à votre organe faible : les yeux. Ménagez-les autant que possible, si vous m'en croyez » <sup>1394</sup> .
	Renouvier invite James pour un séjour dans sa maison			Le 28 septembre de cette même année, James envoie une lettre à Renouvier dans laquelle, il répond positivement à l'invitation de l'auteur français : « je crois pouvoir dire maintenant que j'accepterai presque certainement votre très cordiale invitation, et que je passerai quelques jours avec vous au commencement de novembre, à la Verdette » <sup>1395</sup> .
1883	James travail sur sa psychologie			Dans sa correspondance 5 août, James confie à Renouvier ses difficultés au sujet des questions psychologiques
1884	Publication du « Dilemme du déterminisme de James » dans la <i>Critique philosophique</i>			Renouvier reçoit le texte de James et souligne, dans sa lettre du 11 septembre, l'originalité du texte de ce dernier. James, dans sa correspondance du 30 septembre, va se réjouir de la « sympathique » réception de Renouvier à l'égard de son texte.

1394 R.-B. Perry, « C. Renouvier and William James » *Revue de Métaphysique et de Morale*, p.24

1395 R.-B. Perry, « C. Renouvier and William James » , p.27

Années	Renouvier/James : vie & œuvre	Philosophie	Cadre contextuel	Impact de Renouvier sur James
1886	Compte rendu de Renouvier au sujet des premiers articles de James	Charles Renouvier : l' <i>Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques</i> , ( tome second, Bureau de la <i>Critique Philosophique</i> )		Renouvier identifie ses propres idées dans celles des textes de James : la défense d'une philosophie de la liberté, l'affirmation pratique de la rationalité, la légitimité des forces actives de l'homme
1888	Relecture de James de l' <i>Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques</i> de Renouvier			Dans sa correspondance du 29 mars, James affirme à Renouvier ce qui suit : « j'ai relu ces jours derniers des passages de votre <i>Esquisse d'une classification</i> . C'est un livre qui sera plus tard (...) considéré comme appartenant au petit nombre des grands ouvrages fondamentaux de la philosophie » <sup>1396</sup>
	James demande à Renouvier de traduire son article sur « Ce que fait la volonté »			Dans sa lettre du 29 mars, James s'adresse à Renouvier en ces termes : « je serai bien entendu de plus en plus votre obligé, si vous croyez bon de traduire mon article sur « Ce que fait la volonté » ( What the will Effect) » <sup>1397</sup> .

1396 R.-B. Perry, « Correspondance de Charles Renouvier et William James », *Revue de Métaphysique*, T. 36, N° 2 (avril-juin) 1929, P.u.f, p.217 : <https://www.jstor.org/stable/40896665>

1397 R.-B. Perry, p.213

Années	Renouvier/James : vie & œuvre	Philosophie	Cadre contextuel	Impact de Renouvier sur James
1888	Renouvier traduit le texte de James sur « Ce que fait la volonté »			Dans sa correspondance du 26 juillet, James témoigne sa gratitude envers Renouvier : « il faut que je vous remercie encore une fois pour me faire sans vous laisser l'honneur de me traduire et m'assurer de la sorte en Europe une réputation très supérieure à celle dont, selon les vraisemblances, je jouirai jamais dans mon pays natal » <sup>1398</sup>
1889	James assiste au congrès international de psychologie qui devait se tenir à Paris au mois d'août			
1890	Publication d'un ouvrage majeur de James : <i>Les principes de psychologie</i>	James tente de refonder l'empirisme psychologique de son époque, au nom de la défense d'un postulat philosophique : celui de l'indéterminisme	La domination de la doctrine dite de l'associationnisme dans les études de psychologie de l'époque	La thèse de l'indéterminisme à partir de laquelle James entend reformuler sa psychologie est celle que Renouvier a développée dans ses <i>Essais de critique générale</i> .  James intègre dans ses <i>Principes de psychologie</i> , certains articles publiés par Renouvier dans la <i>Critique philosophique</i> . Le texte sur « Le sentiment de l'effort » l'illustre

---

1398 R.-B. Perry, p.217

Années	Renouvier/James : vie & œuvre	Philosophie	Cadre contextuel	Impact de Renouvier sur James
1891	James : publication d'un résumé plus accessible des principes de psychologie en un volume titré : Le précis de psychologie			
1885		Boutroux : <i>De l'idée de lois naturelle dans la science et la philosophie contemporaines</i>		
1896	James publie sous forme d'article sa « Volonté de croire »			James envoie son article à Renouvier, et le 4 août de la même année, il affirme dans sa correspondance que ce texte montre qu'il est un « disciple » de ce dernier
1897	Publication du premier ouvrage de maturité philosophique de l'auteur du pragmatisme : <i>La volonté de croire.</i>	James défend la dimension pragmatique de la volonté, des croyances ou de la foi, notamment religieuse		James insère sous forme de chapitres de cet ouvrage, les textes antérieurs publiés par Renouvier dans les colonnes de la <i>Critique philosophique</i>
		Charles Renouvier : <i>Philosophie analytique de l'Histoire : les idées, les religions, les systèmes</i>		

Années	Renouvier/James : vie & œuvre	Philosophie	Cadre contextuel	Impact de Renouvier sur James
1898	James prononce pour la fois publiquement le terme « pragmatisme » dans sa Conférence intitulé « Conception philosophique et résultats pratiques »	James défend la dimension pratique de nos conceptions philosophiques, de nos idées et de nos concepts		
1901-1902	James est appelé à faire des conférences à l'université d'Edimbourg. Il y discuta des questions de psychologie religieuse et publie ses conférences sous le titre : <i>Les variétés de l'expérience religieuse</i>	Renouvier : <i>Histoire et solution des problèmes métaphysiques (1901)</i>		Application de la dimension pragmatique à la notion de croyance que Renouvier développe dans sa <i>Psychologie rationnelle</i>
		Renouvier : <i>Les dilemmes de la métaphysique pure, (1901)</i>		
1903	Renouvier : <i>Le personnalisme</i>			Compte rendu de Renouvier au sujet des <i>Principes de la psychologie</i> de James
	Décès de Renouvier à Prades à l'âge de 88 ans			
1906	Charles Renouvier : <i>Critique de la doctrine de Kant</i> , (publié par Louis Prat)	Émile Boutroux : <i>L'expérience religieuse : essai de psychologie descriptive</i>		
1907	James publie ses textes sous le titre de <i>Pragmatisme</i>	Le pragmatisme jamesien est une méthode d'évaluation pratique et une théorie génétique de la vérité		James défend sa conception pragmatique dès son texte portant sur « l'action réflexe et le théisme », que Renouvier avait publié.  Reprise de l'affirmation renouviérienne de la dimension pratique de nos croyances
		Émile Boutroux : <i>Science et religion dans la philosophie contemporaine</i>		

Années	Renouvier/James : vie & œuvre	Philosophie	Cadre contextuel	Impact de Renouvier sur James
1909	Publication de la <i>Philosophie de l'expérience : univers pluraliste</i>	Défense du pluralisme par la thèse de l'extériorité des relations		Origines renouviériennes du pluralisme de James : la conception pluraliste de ce dernier tire ses origines de la thèse de l'indéterminisme de l'auteur des <i>Essais</i>
		Émile Boutroux : <i>William James</i>		
1911	Publication à titre posthume de <i>l'Introduction de la philosophie de James</i>	Défense du pluralisme comme affirmation de la nouveauté (dans le temps), synonyme de la liberté		James dédie son ouvrage à Renouvier qui le libère du dogme du monisme qu'il combat dans son <i>Univers pluraliste</i>
		Bergson : Préface de la traduction française du <i>Pragmatisme</i>		
1912	Publication à titre posthume des <i>Essais d'empirisme radical</i>	Empirisme radical		Affirmation jamesienne du principe de relativité de Renouvier ou du phénoménisme des <i>Essais de critique générale</i> - Affirmation de la dimension pratique et humaine de la connaissance



## Bibliographie

### Les œuvres principales de Charles Renouvier classées par ordre de parution

*Manuel de Philosophie moderne*. Un vol., Paris, Paulin, 1842

*Essais de critique générale, Premier Essai : Logique*, Paris : Ladrance, 1854

*Essais de critique générale, Deuxième Essai, L'homme : la raison, la passion, la liberté, la certitude, la probabilité morale*, Paris : Ladrance, 1859

*Essais de critique générale, Troisième Essai : Les principes de la nature*, Paris : Ladrance, 1864 [rééd. Paris : Alcan, 1892 (2 vol.) ; rééd. Paris : Colin, 1912].

*Essais de critique générale, Quatrième Essai : Introduction à la philosophie analytique de l'histoire*, Paris : Ladrance, 1864 [rééd. augmentée de huit chapitres nouveaux, Paris : Ernest Leroux, 1896].

« L'infini, la substance et la liberté », in PILLON François, *L'Année philosophique – études critiques sur le mouvement des idées générales dans les divers ordres de connaissances – Deuxième année* (1868), Paris : Germer-Baillière, 1869

*La Science de la morale*, Paris : Ladrance, 1869 (2 vol.) ; rééd. Paris Félix Alcan, 1908 (<https://gallica.bnf.fr>, consulté le 12/03/2016)

Uchronie (utopie dans l'histoire), esquisse historique du développement de la civilisation européenne, tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être, Paris : Bureau de la Critique philosophique, 1876 (texte publié partiellement dans la *Revue philosophique et religieuse* à partir de 1857) [rééd. Paris : Alcan, 1901 ; rééd. Paris : Fayard, 1988]. (<https://gallica.bnf.fr>, consulté le 12/03/2016)

*La Critique philosophique*, Paris : Bureau de la Critique philosophique, 1872-1884 [publié sous la direction de Ch. Renouvier, 1e série paraissant chaque semaine durant treize années soit vingt-six volumes].

*Traité de logique générale et de logique formelle*, Paris : Bureau de la Critique philosophique, 1875 (3 vol.) ; rééd. Paris : Colin, 1912. (<https://gallica.bnf.fr>, consulté le 12/03/2016)

*Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, Paris : Bureau de la Critique philosophique, 1875 (3 vol.) ; rééd. Paris : Colin, 1912]. (<https://gallica.bnf.fr>, consulté le 12/03/2016)

*Psychologie de Hume. Traité de la nature humaine* (livre premier ou de l'entendement) traduit pour la première fois par MM. Ch. Renouvier et F. Pillon, et *Essais philosophiques sur l'entendement*, traduction de Mérian, corrigée avec une introduction de F. Pillon, Paris : Librairie de la Critique philosophique, 1878.

*Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, Paris : Bureau de la Critique philosophique, 1885 (tome I) et 1886 (tome II). (<https://gallica.bnf.fr>, consulté le 12/03/2016)

*Philosophie analytique de l'histoire ; les idées, les religions, les systèmes*, Paris : Ernest Leroux, 1896 (tomes I & II) et 1897-98 (tomes III & IV). (<https://gallica.bnf.fr>, consulté le 12/03/2016)

*La nouvelle monadologie*, Paris : Colin, 1899 [écrit avec Louis Prat] ; rééd. Paris : Fayard, 2004

*Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, Paris : Alcan, 1901.  
(<https://gallica.bnf.fr>, consulté le 12/03/2016)

*Les dilemmes de la métaphysique pure*, Paris : Alcan, 1901 [rééd. Paris : PUF, 1991].  
<https://gallica.bnf.fr> (consulté le 12/03/2016)

*Le personalisme ; suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force*, Paris : Alcan, 1903  
(<https://gallica.bnf.fr>, consulté le 12/03/2016)

### **Les ouvrages édités après le décès**

*RENOUVIER Charles, Les derniers entretiens* - recueillis par Louis Prat, Paris : Colin, 1904  
[rééd. Paris : Vrin, 1930].

*Critique de la doctrine de Kant*, Paris : Alcan, 1906 [publié par Louis Prat, cet ouvrage a été rédigé par Renouvier à partir de 1902]. (<https://gallica.bnf.fr>, consulté le 12/03/2016)

### **Ouvrages sur Renouvier**

BACOT Jean-François

« Le testament philosophique de Renouvier », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris : Alcan, avril 1904, p. 337-358.

« Renouvier revisité par Marie-Claude Blaise », *Le Philosophoire*, vol. 22, no. 1, 2004, pp. 196-220

FEDI Laurent

*Le Problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, Paris : L'Harmattan, 1998. (<http://livre.prologuenumerique.ca/telechargement/extrait.cfm?ISBN=9782296378933&type=pdf> ,consulté le 10/04/2016)

« Philosopher et républicaniser : la Critique philosophique de Renouvier et Pilon, 1872-1889 » in *Romantisme* n°115, 2002, p. 65-82. ([https://www.persee.fr/doc/roman\\_0048-8593\\_2002\\_num\\_32\\_115\\_1077](https://www.persee.fr/doc/roman_0048-8593_2002_num_32_115_1077), consulté le 10/04/2016)

JANSENS Edgar

« Charles Renouvier », in *Revue néo-scholastique*, 10<sup>e</sup> année, N°40, 1903 pp.390-393  
([https://www.persee.fr/doc/phlou\\_0776-5541\\_1903\\_num\\_10\\_40\\_1813](https://www.persee.fr/doc/phlou_0776-5541_1903_num_10_40_1813), consulté le 10/04/2016)

*Le néo-criticisme de Charles Renouvier. Théorie de la connaissance et de la certitude*, Paris, Félix Alcan, 1904. (<https://archive.org/details/lenocriticisme00jansuoft/page/n6>, consulté le 10/04/2016)

LEQUIER Jules, *La recherche d'une première vérité*, Paris : Colin, 1924.

SÉAILLES Gabriel

*La philosophie de Charles Renouvier ; introduction à l'étude du néo-criticisme*, Paris : Alcan, 1905. (<https://gallica.bnf.fr> , consulté le 12/03/2016)

« Le pluralisme de Renouvier », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, octobre-décembre, 1925. <https://www.jstor.org/stable/40896257>

TURLOT Fernand, *Le personnalisme critique de Charles Renouvier : une philosophie française*, Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 2003. [préface de Gilbert Vincent].

VERNEAUX Roger, *Renouvier disciple et critique de Kant – L'idéalisme de Renouvier*, Paris : Vrin, 1945.

### **Les œuvres principales de William James**

En anglais

(1890). *The Principles of Psychology*, in two volumes. New York, Henry Holt and Company.

(1950). *The Principles of Psychology*, 2 volumes in 1. New York, Dover Publications.

(1983). *The Principles of Psychology*, Volumes I and II. Cambridge, MA, Harvard University Press (with introduction by George A. Miller).

( 1892). *American Science Series, Briefer Course : Psychology*, Henry Holt & Co., New York.

(1904). *Psychology : Briefer Course*, by Macmillan, London .

( 1985) . *Psychology: Briefer Course (The Works of William James)*, Harvard University Press.

(1897). *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, Longmans, Green and Co, New York London and Bombay.

(1979). *The Will to Believe, And Other Essays in Popular Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press.

« Philosophical Conceptions and Practical Results », *The University Chronicle*, Berkeley, vol. I, n°4, september , 1898

(1902) .*The Varieties of Religious Experience : A Study in Human Nature*, Longmans, Green and Co, New York London and Bombay, 1902.

(1985) . *The Varieties of Religious Experience*, Cambridge (Mass.), Harvard university press.

(1994). *The varieties of religious experience a study in human nature*, being the Gifford lectures on natural religion delivered at Edinburgh in 1901-1902. New York, the Modern library.

(2012). *The varieties of religious experience a study in human nature*, Oxford University Press.

(1907). *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Longmans, Green and Co, New York.

(1911). *Pragmatism, a new name for some old ways of thinking, popular lectures on philosophy*, by William James, Longmans, Green and Co, London.

(1975). *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Cambridge, Harvard University Press.

(1909) . *A Pluralistic Universe (Hibbert lectures)* , Longmans, Green and Co, London.

(1977) . *A Pluralistic Universe*, Cambridge, Harvard University Press.

(2008). *A Pluralistic Universe*, edited and introduced by H. G. Callaway, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing.

( 1909). *The Meaning of Truth: A Sequel to « Pragmatism »*, Longmans, Green and Co. New York.

(1975). *The Meaning of Truth: A Sequel to "Pragmatism,"* Cambridge, Harvard University Press.

### **Works edited after death**

(1911) *Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy*, Longmans, Green and Co, New York.

(1912). *Essays in Radical Empiricism*, Longman Green and Co, New York.

(1976) . *The Works of William James: Essays in Radical Empiricism*. Frederick Burkhardt and Fredson Bowers, editors. Harvard University Press 1976

### **Les œuvres principales de William James en français**

*L'expérience religieuse, essai de psychologie descriptive*, traduit, Frank Abauzit Paris, Félix Alcan 1906. ( <https://gallica.bnf.fr>, consulté le 12/03/2016)

*Précis de Psychologie*, Trad. de l'Anglais par E. Baudin et G. Bertier Paris : Marcel Rivière, 1909, collection numérique. Site web : ( <http://classiques.uqac.ca/>, consulté le 12/09/2018)

*Philosophie de l'expérience : un univers pluraliste*, Traduit par E. Le Brun et M. Paris, Paris, Ernest Flammarion, 1910. (<https://gallica.bnf.fr>, consulté le 12/03/2016)

*L'idée de vérité.* Traduit de l'Anglais par Mme L. Veil et Maxime David, 1913 . (<http://classiques.uqac.ca/>, consulté le 12/03/2016)

*La volonté de croire*, traduit par Loÿs Molin, Paris, Ernest Flammarion, 1916.(<https://gallica.bnf.fr> , consulté le 12/03/2016)

*Le pragmatisme*, trad. E. Le Brun, Paris, Flammarion,1968

*Les formes multiples de l'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, Chambéry, Exergue, mars 2011

### **Les ouvrages édités après le décès**

*Essais d'empirisme radical*, trad. Guillaume Garreta et Mathias Girel, Paris, Flammarion, 2007

*Introduction à la Philosophie*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2006

### **Les œuvres principales de Charles Sanders Peirce en Anglais**

*Writings of Charles S. Peirce: a Chronological Edition*, Volume I 1857–1866, Volume II 1867–1871, Volume III 1872–1878, Volume IV 1879 –1884, Volume V 1884 – 1886, Volume VI 1886 –1890, Volume VIII 1890 –1892. Edited by the Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 1982, 1984, 1986, 1989, 1993, 2000, 2010.

*Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 8 vols. Edited by Charles Hartshorne, Paul Weiss, and Arthur W. Burks , Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1931–1958; vols. 1– 6 edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss, 1931–1935; vols. 7–8 edited by Arthur W. Burks, 1958; reissue of the set by Harvard University press, 4ed., 1974.

*The New Elements of Mathematics by Charles S. Peirce*, Volume I Arithmetic, Volume II Algebra and Geometry, Volume III/1 and III/2 Mathematical Miscellanea, Volume IV Mathematical Philosophy. Edited by Carolyn Eisele , Mouton Publishers, The Hague, 1976.

*Semiotic and Signifcifs : The Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby.* Edited by Charles S. Hardwick, Bloomington, Indiana University Press, 1977.

*Historical Perspectives on Peirce's Logic of Science: A History of Science*, 2 Parts. Edited by Carolyn Eisele , de Gruyter & Co., Berlin, 1985.

*Reason and the Logic of Things: The Cambridge Conferences Lectures of 1898.* Edited by Kenneth Laine Ketner, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1992.

*Pragmatism as a Principle and Method of Right Thinking: the 1903 Harvard Lectures on Pragmatism by Charles Sanders Peirce.* Edited, Introduced, and with a Commentary by Patricia Ann Turrisi , State University of New York Press, Albany, New York, 1997.

*The Essential Peirce*, éd. Nathan Houser et Christian Kloesel, Indiana University Press, 2 vol., 1992 et 1998.

## **Les œuvres de Charles Sanders Peirce en français**

*Textes fondamentaux de sémiotique*, trad. par Berthe Fouchier-Axelsen et Clara Fox, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1987

*À la recherche d'une méthode*. Trad. de Michel Balat et Janice Deledalle-Rhodes, sous la dir. de Gérard Deledalle, Presses universitaires de Perpignan, 1993

*Pragmatisme et pragmaticisme, œuvres philosophiques*, vol. I, trad., Claudine Tiercelin et Pierre Thibaud, Paris, Les éditions du Cerf, 2002

*Pragmatisme et sciences normatives, œuvres philosophiques* vol. II, trad., Claudine Tiercelin, Pierre Thibaud et Jean-Pierre Cometti, Paris, Les éditions du Cerf, 2003

## **Les œuvres principales de John Dewey en Anglais**

*The School and Society*, Chicago, The University of Chicago, 1899

« What Pragmatism means by Practical », in *Essays in Experimental Logic*, The University of Chicago Press, 1916

*Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*, New York, Macmillan Company, 1916

*Reconstruction in Philosophy*, New York: Henry Holt and Co., 1920

*Experience and Nature*, Chicago, 1925.

*The Quest for Certainty : A Study of the Relation of Knowledge and Action*, New York, Minton, Balch and Co., 1929.

*Art as Experience*, New York, Minton, Balch and Co., 1934

*Logic: The Theory of Inquiry*, New York, H. Holt, 1938.

*Theory of Valuation*, Chicago: University of Chicago Press, 1939

*Schools of To-Morrow* (with Evelyn Dewey), New York, E. P. Dutton & Company, 1915

## **Les œuvres principales de John Dewey en Français**

« Le développement du pragmatisme » in *Revue de métaphysique et de morale*, 1893 (<https://gallica.bnf.fr>, consulté le 12/03/2016)

*Les Écoles de demain*, trad. R. Duthil, Paris, Flammarion, 1931

*Démocratie et éducation*, trad. Gérard Deledalle, Paris, Armand Colin et Nouveaux Horizons, 1990 (1re éd. 1975)

*Logique : la théorie de l'enquête*, trad. Gérard Deledalle, Presses universitaires de France, coll. « L'interrogation philosophique », 1993, 2e éd. (1re éd. 1967).

*La Formation de valeurs*, La Découverte, 2001

*Reconstruction en philosophie*, traduit de l'anglais et présenté par Patrick Di Mascio, et préfacé par Richard Rorty. Œuvres philosophique I, sous la direction de Jean-Pierre Cometti, Editions Léo Scheer, 2003

*L'art comme expérience*, trad. Jean-Pierre Cometti et al., Gallimard, 2010 (1re éd. 2005)

*Expérience et Nature*, trad. Joëlle Zask, Gallimard, 2012

*La quête de la certitude*, trad. Patrick Savidan, Gallimard, novembre 2014

### **Autres études sur/autour du pragmatisme**

BAIN Alexandre, *Les Émotions et la volonté*, trad, P.-L. Le Monnier, Paris, Félix Alcan, 1885. (<https://gallica.bnf.fr>, consulté le 07/02/2017)

BLAY Michel, *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Larousse- CNRS, éd. 2006,

BOURIAU Christophe, *Kant*, Paris, 2003

BOUTROUX Émile

*De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, Paris, Félix Alcan 1895. (<https://gallica.bnf.fr>, consulté le 19/03/2017)

*Science et religion dans la philosophie contemporaine*, Flammarion, 1908. (<https://gallica.bnf.fr>, consulté le 19/03/2017)

*William James*, Paris, Armand Colin, 1911. (<https://gallica.bnf.fr>, consulté le 12/03/2016)

*De la contingence des lois de la nature* (9e éd.) , Paris, Félix Alcan 1921. (<https://gallica.bnf.fr>, consulté le 19/03/2017)

BOUVERESSE Jacques. *Peut-on ne pas croire ? Sur la vérité, la croyance et la foi*, Marseille, 2007

BRÉHIER Émile, *Histoire de la philosophie*, Paris, P.u.f, 2004, p.1576

CHAUMEIX André « William James », *Revue des Deux Mondes*, 5e période, tome 59, 1910 (p. 836-864). [https://fr.wikisource.org/wiki/William\\_James\\_\(Andr%C3%A9\\_Chaumeix\)](https://fr.wikisource.org/wiki/William_James_(Andr%C3%A9_Chaumeix)) , consulté le 19/03/2017)

CHEVALIER J.M.C « La réception de Charles Sanders Peirce en France (1870-1914) » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, P.u.f, tome 135, 2010/2. (<http://www.cairn.info/revue-philosophique-2010-2-page-179.htm>, consulté le 19/03/2017)

CHENU Joseph, *Peirce textes anticartésiens*, Paris, éditions Aubier, 1984,

COMETTI Jean-Pierre

*Qu'est-ce que le pragmatisme ?* Paris, Gallimard, 2010, pp.19-20

*L'Amérique comme expérience*, publication de l'université de Pau, 1999

DELATTRE Floris et LE BRETON Maurice, *William James. Extrait de sa correspondance*, Paris, Payot, 1924

DELEDALLE Gérard

*Histoire de la philosophie américaine*, P.U.F., Paris, 1954

*Charles Sanders Peirce, Écrits sur le signe* (rassemblés, traduits et commentés par G. Deledalle), Paris, Seuil, 1978

*Théorie et pratique du signe. Introduction à la sémiotique de Charles Sanders Peirce*, Payot, Paris, 1979

*La Philosophie américaine*, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1983. Nouvelle éd. augmentée, De Boeck Universités, Bruxelles/Paris, 1987

*Lire Peirce aujourd'hui*, Bruxelles, De Boeck - Wesmael / Éditions universitaires, 1991

*La philosophie peut-elle être américaine ?* Paris, éd. J. Grancher, 1995

*John Dewey*, P.U.F., 1995

*La philosophie américaine*, De Boeck Universités, Bruxelles/Paris 3ième éditions, 1998

DEKENS Olivier, *Comprendre Kant*, Armand Colin, 2011

ÉCHAUDEMAISON, C.-D., *Dictionnaire d'Economie et de sciences sociales*, Paris, éd. Nation/Vuef, 2003

FLOURNOY Théodore, *La philosophie de William James*, Saint-blaise, 1911 (<https://archive.org/de tails/laphilosophiedew00flou>, consulté le 12/03/2016)

GALETIC Stéphan, *William James, La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, Editions Cécile Defaut, 2010

GAUCHOTTE Pierre, *Le pragmatisme*, Paris, P.u.f, Que sais-je ? 1992

GEORGES Legrand. « L'expérience religieuse » et la philosophie de William James. In: *Revue néo-scholastique de philosophie*, 20 année, n°77, 1913. pp. 69-87 ([https://www.persee.fr/doc/phlou\\_0776-555x\\_1913\\_num\\_20\\_77\\_2048](https://www.persee.fr/doc/phlou_0776-555x_1913_num_20_77_2048), consulté le 12/03/2016)

GILLOT Pascale. « Chapitre IV. William James et la critique de la notion de conscience : monisme et philosophie de l'expérience pure » In : *L'esprit, figures classiques et contemporaines*. Paris : CNRS Éditions, 2007. <<http://books.openedition.org/editions-cnrs/7363>>. ISBN : 9782271091338. Consulté le (19/03/2017)

GIREL Mathias , « William James dans la Critique philosophique de Renouvier ». Texte donné en janvier 2015 dans le cadre du colloque : *la philosophie américaine et ses lecteurs français*. <https://mathiasgirel.com/2015/10/15/william-james-dans-la-critique-philosophique-de-renouvier/>. (19/03/2017)

GUITTON Jean, *Regards sur la pensée française 1870-1940. Leçon de captivité*, Paris, 1968



GUNES Demir Cevriye , *Les idées de loi naturelle et de contingence selon Émile Boutroux* (<http://revistadefilosofia.com/54-03.pdf>. consulté le 19/03/2017)

HATZENBERGER Antoine, *La liberté*, Paris, Flammarion, 1999

HEIDENREICH Felix et SCHAAL Gary, *Introduction à la philosophie*, trad par Claire Saillour, Paris, 2012

HENRY James Leuba , « Leuba James Henry. William James, Les variétés de l'expérience religieuse ». In: *L'année psychologique*.1905 vol. 12. pp. 560-569 ([https://www.persee.fr/doc/psy\\_0003-5033\\_1905\\_num\\_12\\_1\\_5996](https://www.persee.fr/doc/psy_0003-5033_1905_num_12_1_5996), consulté le 12/03/2016)

HUME David, *Enquête sur l'entendement humain*, « De l'association des idées » Trad. Philippe Folliot, 2002 (URL:[http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume\\_david/enquete\\_entendement\\_humain/Enquete\\_entende\\_humain.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume_david/enquete_entendement_humain/Enquete_entende_humain.pdf), consulté le 05/06/2018)

ILDEFONSE Frédérique, *Les stoïciens I. Zénon, Cléanthe, Chrysippe*, Paris, Les belles Lettres, 2004

KANT Emmanuel

*Critique de la Raison Pure*, trad., A. Tremesaygues et B.Pacaud, Paris, Félix Alcan, 1905.

*Fondement pour la métaphysique des mœurs*, trad. Ole Hansen-Løve, Paris, Hatier,2000

KERVÉGAN Jean-François et Hans Jörg SANDKÜHLER (dir.), *Manuel de l'idéalisme allemand*, Paris : les Editions du Cerf 2015

LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 2010

LAPOUJADE David, *William James. Empirisme et pragmatisme*, Paris, Puf, 1997.

LEROUX Emmanuel , *Bibliographie méthodique du pragmatisme américain anglais et italien*, Paris, Félix Alcan, 1922

MADLRIEUX Stéphane

*William James. L'attitude empiriste*, Paris, P.u.f., 2008

« Pluralisme anglais et pluralisme américain : Bertrand Russell et William James », *Archives de Philosophie*, vol. tome 69, no. 3, 2006, pp. 375-393. (<http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2006-3-page-375.htm>, consulté le 19/03/2017)

« Conclusion. Le projet scientifique de la psychologie associationniste ». ( URL <https://journals.openedition.org/asterion/2529>, consulté le 05/062018)

MAIRE Gilbert, *William James et le pragmatisme religieux*, Paris, Les éditions Denoël et Steele, 1933

MINGHERAS-COUTURE Alexandre, « Par-delà l'un et le multiple : l'univers pluraliste de William James », *Phœnix*, 11, no 1 (printemps/été 2016) : 97-118  
( <https://phaenex.uwindsor.ca/index.php/phaenex/article/view/4270/3876>, consulté le 19/03/2017)

MISRAHI Robert, *Qu'est-ce que la liberté ?* Paris, armand colin 1998

MORAND Bernard, *Logique de la conception : Figures de sémiotique générale d'après Charles S. Peirce*, L'Harmattan, 2004

NICOLAS Serge Nicolas et FERRAND Ludovic, *Histoire de la psychologie scientifique*, éd. De Boeck université  
(URL : Web : [www.deboeck.com](http://www.deboeck.com), consulté le 06/06/2018)

NOEL Léon.

« Bulletin d'épistémologie. Le pragmatisme » in *Revue néo-scholastique*, 14<sup>e</sup> année, N°54, 1907, pp.220-243.  
( [https://www.persee.fr/doc/phlou\\_0776-5541\\_1907\\_num\\_14\\_54\\_2104](https://www.persee.fr/doc/phlou_0776-5541_1907_num_14_54_2104), consulté le 06/08/2018)

« Le principe du déterminisme ». In: *Revue néo-scholastique*. 12<sup>e</sup> année, n°45, 1905. pp. 5-26.  
( [https://www.persee.fr/doc/phlou\\_0776-5541\\_1905\\_num\\_12\\_45\\_1869](https://www.persee.fr/doc/phlou_0776-5541_1905_num_12_45_1869), consulté le 02/10/2018)

Numéro spécial consacré à Alexandre Bain, *Revue d'histoire des sciences*, t.60,2, 2007

OLIVIER Michel, *Peirce. La pensée et le réel*, Paris, 2013

PIERRE Thibaud, *La logique de Charles Sanders Peirce : de l'algèbre aux graphes*, Presses universitaires de l'Université de Provence, secrétariat des publications de l'Université Aix-Marseille I, 1976

PERRY R.-B.

« C. Renouvier and William James », *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 36, No. 1 (Janvier-Mars 1929), pp.1-35. <https://www.jstor.org/stable/40896639> (consulté le 19/03/2017)

« Correspondance de Charles Renouvier et William James (suite) », *Revue de Métaphysique*, T. 36, N° 2 (avril-juin) 1929, pp.193-222 P.u.f. <https://www.jstor.org/stable/40896665> (consulté le 19/03/2017)

PUDAL Romain

« Contribution à l'analyse de la circulation internationale des idées : le « moment 1900 » de la philosophie française et la philosophie pragmatiste américaine », *Histoire@Politique* 2011/3 (n° 15), p. 60-89. ( <https://www.histoire-politique.fr>, consulté le 06/06/2018)

« Enjeux et usages du pragmatisme en France (1880-1920). Approche sociologique et historique d'une acculturation philosophique », *Revue française de sociologie*, vol.52, no. 4, 2011, pp. 747-775.

(URL : <https://www.cairn.info/revue-francaise-de-sociologie-1-2011-4-page-747.htm>, consulté le 06/06/2018)

PUTNAM Hilary

*Le Réalisme à visage humain*, trad. de l'anglais par Claudine Tiercelin, Paris, Gallimard, « Tel », 2011

*Fait/Valeur : la fin d'un dogme et autres essais*, trad. Marjorie Caveribère et Jean-Pierre Cometti, Paris-Tel-Aviv, l'Éclat, 2004

QUINE, « Les Deux dogmes de l'empirisme », *De Vienne à Cambridge*, trad. fr. par P. Jacob, Paris, Gallimard, 1980

RADICA Gabrielle, « Le principe de la folie et de la raison. Association des idées et liaison des idées aux XVIIe et XVIIIe siècles ».

(URL : <https://journals.openedition.org/asterion/2473>, consulté le 05/06/2018)

REMAUD Olivier, *La crise du déterminisme. Réflexions sur l'histoire, la sociologie et la philosophie des sciences en France au début du XXe siècle*, in « Laboratorio del l'ISPF » ([www.ispf.cnr.it/ispf-lab](http://www.ispf.cnr.it/ispf-lab)), III, 2006, 1, ISSN 1824-9817, pp.1-19. (Consulté le 06/06/2018)

RECK Andrew J. *William James et l'attitude pragmatiste*, Paris, Éditions Seghers, 1967

RIBOT Th., *La Psychologie Anglaise Contemporaine*, Paris, 1881

RODIS-LEWIS Geneviève, *La morale stoïcienne*, P.U.F, 1970, p116

RORTY Richard

*L'espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*, Paris, Albin Michel, 1995

*Conséquences du pragmatisme*, Paris, Seuil, 1993

*L'homme spéculaire*, traduit de l'anglais par Thierry Marchaisse, Paris, Éditions du Seuil (coll. « L'ordre philosophique »), 1990

ROZIER Émmanuelle, *Le pragmatisme et sa méthode. Interdisciplinarité et observation en philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2011

RUBIO RAMÓN , *William James. Philosophie, Psychologie, Religion*, L'Harmattan, 2007

SOREL Georges, *De l'utilité du Pragmatisme*, Paris, Marcel Rivière, 1928

TIERCELIN Claudine

*La pensée-signé. Études sur Charles Sanders Peirce*, Nîmes, éd. Jacqueline Chambon, 1993

« Comment donner un visage humain à la vérité sans la défigurer ? Sur le pragmatisme de Hilary Putnam » in *Revue internationale de philosophie*, no 207, 1999/1

Hilary Putnam, *l'héritage pragmatiste*, P.U.F, Paris, 2002.

*Le Doute en question*, Paris-Tel-Aviv, Éd . de l'Éclat, 2005

*Charles Sanders Peirce et le pragmatisme*, nouvelle édition [ PDF en ligne],Paris : Collège de France, 2013, p.54 ; (disponible sur internet : <<http://books.openedition.org/cdf/1985>>. Consulté le 06/06/2018)

VAYSSE Jean-Marie, *Dictionnaire Kant*, Paris, Ellipses 2007

VEILLARD Christelle, *Les stoïciens II*, Paris, Les Belles Lettres, 2015

VUILLEMIN Jules , « Le chapitre IX du De Interpretatione d'Aristote : Vers une réhabilitation de l'opinion comme connaissance probable des choses contingentes », *Philosophiques* Vol. 10, n°1, avril 1983, pp.15-52 ( <https://id.erudit.org/iderudit/203211ar>, consulté le 12/9/2017)

WAHL Jean , *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, Seuil, 2005

WILFERT Joël , *La liberté*, Paris, ellipses Marketing, 1998

ZARADER Jean-pierre ( dir.), *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Ellipses, 2007

## TABLE DES MATIÈRES

Remerciements.....	2
Résumé.....	3-4
Sommaire.....	5-7
Introduction générale.....	8
1-Objet d'étude.....	8-10
2-Les raisons d'exploration du sujet.....	10-14
3-Le cadre contextuel.....	14-16
4-Méthodologie et plan.....	16-22

<b>PREMIÈRE PARTIE : LA NAISSANCE DU PRAGMATISME ET LA RÉCEPTION FRANCAISE DE WILLIAM JAMES : LE TOURNANT DES ANNÉES 1870.....</b>	<b>23</b>
--	-----------

<b>Chapitre I : La naissance du mouvement philosophique américain : Le pragmatisme.....</b>	<b>24-29</b>
A-Du « Club de métaphysique » au pragmatisme.....	29-36
B-Le pragmatisme comme logique de l'abduction.....	37-40
C-Le pragmatisme : une méthode de clarification conceptuelle.....	40-52
D-Le pragmatisme : une philosophie anti-dualiste.....	53-61
<b>Chapitre II : Qu'est-ce que le néocriticisme de Charles Renouvier ?.....</b>	<b>62-63</b>
A-La réforme du criticisme kantien : l'avènement du néocriticisme de Charles Renouvier.....	63-78
B-Une philosophie contre le positivisme comtien et l'éclectisme.....	79-89
C-Le néocriticisme : un phénoménisme « a priori ».....	90-94

<b>Chapitre- III : Le néocriticisme de Charles Renouvier et le jeune William</b>	
--	--

<b>James : 1870-1878</b> .....	95-96
A- Le rôle des <i>Essais de critique générale</i> de Renouvier dans la crise mentale et philosophique de William James.....	96-103
B-La thèse néocritique de la liberté : une source d'inspiration pour William James.....	103-105
B1- Le « problème » de la liberté en philosophie.....	105-124
B2- La conception renouviérienne de la liberté.....	125-136
C-L'analyse du « problème » de la certitude chez Renouvier.....	136-151

<b>Chapitre IV : Charles Renouvier et les premiers articles de William James : 1878-1884</b> .....	152-153
A-Le texte Jamesien de 1878 : influence et compte-rendu de Charles Renouvier.....	153-164
B-La réception renouviérienne du « sentiment de la rationalité » de 1879.....	164-166
B1- La détermination de l'attente.....	166-170
B2- La mise en œuvre des facultés actives et émotionnelles.....	170-173
B3- La non-contrainte de la faculté de foi.....	174-186
C-L'influence de Renouvier sur « Le Dilemme du déterminisme » (1884) de James.....	187-188
C1- Le déterminisme et l'indéterminisme : Approche définitionnelle.....	188-197
C2 - Les implications du déterminisme.....	197-202
C3- Les corollaires de l'indéterminisme.....	202-209

<b>Chapitre V- L'influence de Charles Renouvier dans l'œuvre psychologique de William James</b> .....	210-212
A- Le rôle des <i>Essais</i> de Renouvier dans la réforme jamesienne de la psychologie empirique....	212-221
B-La psychologie de William James : une défense de la thèse de la liberté.....	221-232
Résumé de la première partie.....	233-239

## **DEUXIÈME PARTIE : CHARLES RENOUVIER ET L'ŒUVRE**

### **PHILOSOPHIQUE DE WILLIAM JAMES : 1897-1912.....240**

#### **Chapitre I : L'impact de Renouvier dans les textes de maturité de James ...241-242**

A- L'influence de Renouvier dans *La volonté de croire* de James.....242-259

B- Charles Renouvier et le pragmatisme de James.....259-274

C- Charles Renouvier et l'empirisme radical de William James.....274-294

#### **Chapitre II : De la conception moniste d'unité à l'univers pluraliste du**

**pragmatisme.....295-296**

A- La critique du monisme ou de la notion métaphysique d'unité absolue.....296-312

B - L'univers du pluralisme.....312-313

B1- Qu'est-ce que le pluralisme ?.....313-328

B2 -Les sources françaises du pluralisme de James.....329-346

B3- Pluralité et unité chez James.....346-362

Conclusion générale.....363-372

Tableau récapitulatif.....373-383

Bibliographie.....384-395

Table des matières.....396-398