Par-delà l'un et le multiple : l'univers pluraliste de William James

ALEXANDRE COUTURE-MINGHERAS

On connaît le conte d'Andersen où deux escrocs promettent à un empereur de tisser une précieuse étoffe magique, censée rester invisible aux yeux de ceux qui remplissent mal leur fonction au sein de l'État. Ainsi l'empereur se montre-t-il, nu comme un ver, et ses sujets, de crainte de perdre leur place, demeurent muets : seul un petit enfant candide ose voir ce qu'il a devant lui — à savoir rien du tout — et prendre la parole. Revenant sur ce conte dans son article publié en 1953, « Realismo ontologico e senso comune », Giulio Preti oppose à la *auctoritas*, dont la logique est celle du mythe et de l'obéissance aveugle, la voix du sens commun qui ne veut voir qu'à travers ses propres yeux : celle, précisément, qui refuse que quelqu'un d'autre s'arroge l'intuition de la vérité et de l'être véritable, l'*apprehensio simplex*, et qui, plutôt que de livrer la vérité au commandement d'un tiers, de se laisser *représenter*, ne croit que ce qu'elle voit (ou ne voit pas) par elle-même.

Cette « philosophie libératrice », ainsi que l'héritier de Banfi la qualifie, est bien évidemment en partie celle du pragmatisme tel que James l'a élaboré. Par essence pluraliste, il s'oppose à la pensée de l'absolu, dont on connaît la structure logique notamment depuis l'exposé remarquablement clair de Russell dans son *Histoire de mes idées philosophiques* et, plus proche de nous, par la thèse de Jean Wahl, récemment rééditée, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* : celle de l'internalité des relations par rapport à leurs termes, qui se traduit méréologiquement par l'opération de totalisation, c'est-à-dire le processus par lequel une partie se prend pour le tout.

Il est certain qu'à notre époque, le fini a conquis sa place et plus d'une voix de chérubin résonne dans l'espace démocratique de la pensée : l'empereur peut se rhabiller, plus personne n'est dupe. Pour le dire vite, la phénoménologie rompt avec la surenchère dans l'originaire et la rhétorique de l'*archi* et, contournant la quête de l'être en tant qu'être, exhibe les divers modes de donation que l'on veut irréductibles les uns aux autres. En site dit « analytique », la philosophie connaît un devenir similaire avec l'irréductibilité des modes par lesquels on symbolise, à la différence près que, ayant pris acte de la dénonciation du « mythe du donné » par Sellars et

McDowell, elle substitue au lexique de la donation celui de la symbolisation. Nelson Goodman, par exemple, défend une position proprement *irréaliste*, au sens où elle récusé le réalisme dit « naïf » qui nourrit la croyance en un monde déjà-là, antérieur à toute configuration (Goodman, *Manières* 22) : si tout est « symbolique », c'est parce qu'il n'y a pas plus de sens à parler d'un être qui devancerait sa mise en symbole qu'à soutenir que la pensée git en deçà du langage, qui s'y adjoindrait comme de l'extérieur, si ce n'est à rester arrimé au concept-limite de *Ding an sich*. Il y a là sans nul doute un héritage assumé du pragmatisme de James, dans le passage d'une perspective du *ready-made* au point de vue de ce qui *se fait*, ce qu'atteste le remplacement symptomatique de la question essentialiste de ce qu'est l'art, par celle, fonctionnaliste, du « quand y-a-t-il art? » — question qui commande l'aussi provocatrice que stimulante affirmation dans *Langages de l'art* selon laquelle une toile de Rembrandt pourrait cesser de *fonctionner* comme œuvre esthétique « si l'on s'en servait pour boucher une vitre cassée ou pour s'abriter. » (*Langages* 101)

Mais tout en même temps, ce nouveau type de pragmatisme a tant tiré sur la corde quiniennne des *Deux dogmes de l'empirisme*, qu'il s'est retourné comme un gant : ce que l'on doit déceler dans ce constructivisme généralisé, c'est bien l'attaque qui est menée contre tout ce qui pourrait faire figure d'infra-symbolique et de non-construit, d'immédiat et de brut, c'est-à-dire le donné, ce en quoi le passage du lexique du donné à celui du symbole est tout à fait significatif. En effet, pour Goodman, maintenir le donné revient en un certain sens à reconduire une forme de métaphysique (qui serait celle de l'expérience), comme s'il y avait quelque chose avant que d'être configuré, comme si le monde pouvait se soustraire aux structures symboliques et être dit sans faire le jeu du dire. Le constructivisme, dans son souci de montrer qu'aucun fait n'est dissociable de la valeur dont il est porteur, qu'aucune description ne peut se prévaloir d'être unique et seule légitime en la matière, aboutit à un pluralisme radicalisé. Radicalisé, il faut le comprendre, dans la mesure où il enterre définitivement le monisme qui est latent dans tout pluralisme timoré et qui constitue un reste métaphysique, un dépôt que la pensée de survol a laissé sur son passage : « le » monde, ce serait, dans cette optique, déjà trop concéder au monisme.

En d'autres termes, si le pragmatisme était empiriste, il paraît aujourd'hui, sous cette forme radicalisée du moins, avoir tant critiqué son père qu'il a été conduit au parricide : il s'agit en l'état d'un *empirisme inversé*. Car qu'est-ce qu'un empirisme qui a renoncé au primat de l'expérience si ce n'est ce qui indique la gauche mais va à droite et qui, en dépit de ses déclarations de bonne intention, converge, avec l'idée de

préséance de la connaissance de l'objet sur son existence¹, avec l'idéalisme qui fut à ses origines son adversaire? De là le nouveau visage que présente le pluralisme. S'il constituait, au début du xx^e siècle, un cri de ralliement contre les philosophies néo-hégéliennes et l'idée que la multiplicité était illusoire, qu'elle pouvait être résorbée dans une unité d'ordre supérieur, c'était bien pourtant *au nom* de l'expérience. Or, n'a-t-on pas désormais affaire à une forme de pluralisme qui s'est tant extrémisée qu'elle a éliminé ce par quoi elle avait conquis, pour les modes finis, leur légitimité et leur indépendance, et qui aujourd'hui inquiète la pluralité, c'est-à-dire le donné, marquant le passage d'une ère du pluriel *par* l'expérience à l'ère du pluriel *sans* l'expérience?

Là-dessus, le pluralisme *radical* nous paraît autocontradictoire du point de vue de sa forme : pluralité de mondes ou, comme l'écrit Goodman (*Manières* 19) afin de conjurer tout risque substantialiste, pluralité irréductible de versions « du » (sans que le génitif n'ait de signification ontologique) monde, il s'agit de penser une multiplicité pure. Or, là où plus aucun noyau sémantique ne fédère ces systèmes incommensurables, on voit mal de quoi il est question dans ce geste global de pluralisation : car *que* pluraliser? À se radicaliser, il faudrait que le pluralisme renonce à son nom : plus rien ne permet de parler de « monde » dans cette « pluralisation » des mondes qui n'est pas tant pluralisation qu'atomisation et recours à une logique de l'énumération et à la rhétorique de l'incommensurabilité des schèmes conceptuels. Bref, le pluriel suppose l'unité pour se dire pluriel. On pluralise pour autant qu'il y a comme un « reste » (dont le statut reste à élucider) qui doit passer au tamis de la pluralisation. En un sens, cette dichotomie rejoue en termes contemporains l'aporie que posait Aristote dans la circonscription d'une science de l'être en tant qu'être dans sa *Métaphysique*, d'une *ontologia generalis* à laquelle se subordonnent les ontologies régionales. En effet, si l'être peut être atteint directement, s'il se trouve en dehors des catégories, il constitue alors un genre, et cette option renoue avec l'éléatisme. Si, au contraire, il reflue sur les catégories, comme dans la sophistique, s'il coïncide avec les manières de le dire, alors plus rien ne permet de qualifier les premières d'ontologiques. Perdre l'unité de l'être revient en effet à dissoudre ce qu'il y a de commun dans la pluralité des sens de l'être : les sens de l'être, *sans* l'être, cessent d'être ce qu'ils sont. L'exigence est donc pour le moins épineuse, puisqu'il s'agit de concevoir l'être de telle sorte qu'il ne se confonde pas avec les catégories ni n'existe en dehors d'elles : qu'il ne soit, en un mot, ni dedans ni dehors.

Il nous faudra donc (1) revenir sur les objections que James adresse au monisme qui pense le monde comme un tout clos et policé, puis (2)

¹ Pas d'étoile sans système symbolique dans lequel elle est nommée étoile : le débat avec Scheffler est à cet égard instructif (Pouivet 15-19).

exposer la reconception pragmatique et fonctionnelle de l'unité : se demander si le monde est un ou multiple, c'est supposer que le monde *est*, alors qu'il s'agit de voir comment il *devient*. L'expression oxymorique d'univers pluraliste n'est rien moins qu'une manière de dépasser les présupposés (substantialistes) de la *metaphysica specialis* en son versant cosmologique que Kant avait condamnée. (3) De là une réévaluation de ce que Wahl appelait le « polysystématisme » de James : la multiplicité des schèmes descriptifs n'a de sens qu'à conserver la notion de « donné », à condition, toutefois, de la déprendre de la problématique transcendantale dont elle était issue.

L'univers clos : la pensée absolutiste

Le geste constitutif de l'empirisme, qui signe son acte de renaissance au tournant du siècle, est tout d'abord celui de son opposition à ce que James et Russell ont appelé, visant le néo-hégélianisme alors triomphant dans les universités anglo-saxonnes, la pensée de l'absolu. L'absolu 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*.

Pour James, la vérité de l'absolu réside donc dans l'opération d'absolutisation, dans sa « processualité », c'est-à-dire dans l'acte qui consiste à totaliser, à ériger une partie du réel en tout : la totalité, par définition, est sans reste, et elle exclut tout dehors. Un tout n'est tel qu'à condition d'être inclusif en un sens maximal et d'avoir pour contrainte interne de reposer *sr soi* : si la pluralité y est relative, c'est parce qu'elle a sa vérité hors d'elle (en accord avec la redéfinition hégélienne de la vérité). 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. Le multiple, au fond, n'est pas réellement multiple : il *paraît* tel, mais il n'est fondamentalement rien du tout, pour autant qu'on le rapporte à son fondement. En d'autres termes, rien n'arrive que ce qui a toujours déjà eu lieu, ce qui change ne change pas *réellement*, ce qui est contradictoire n'est pas *réellement* contradictoire : inclure la *relatio* dans les *relata* eux-mêmes revient à dire que la liaison est de toute éternité effectuée et que rien ne peut se faire. Le devenir résulte d'une illusion rétrospective que fournit le point de vue fini. Rien n'arrive : le monde est un *ready-made*, l'événement, le spectacle éternel qu'offre l'absolu au fini, tout comme le mal dans la théodicée, n'est tel qu'au regard de la créature qui n'est que le signe de l'impossibilité, pour elle, de dépasser sa condition : en eût-elle été capable, elle aurait compris que, dans l'œil de Dieu, du « point de vue » du tout, le mal n'est qu'un mirage. Dans cette

perspective, toute rencontre est illusoire, puisque la liaison doit se précéder elle-même dans les termes et que leur mise en relation *effective* ne fait que redoubler la liaison *latente* qui y était comprise. La relation se dit au carré, dans une logique de précession d'elle-même : l'effectif est ici une déclinaison du possible, une manière pour la conscience finie de rater ce qui la reliait, sans qu'elle le sache et comme à son insu, à l'objet. Toute nouvelle fois est le masque qu'emprunte pour la finitude un déjà-toujours-été.

Ainsi chez Lotze, comme James le comprend dans *L'univers pluraliste*, l'influence entre les termes A et B n'est pensable que sur fond d'une pré-influence, que sur le terrain d'une rencontre qui se méconnaît comme telle : si la relation se pense comme un *ajout*, comme ce qui vient se surajouter, alors on voit mal comment ses *relata* peuvent jamais venir à interagir, pareilles qu'elles seraient à deux monades closes sur elles-mêmes — si ce n'est à convoquer le *deus ex machina* de l'harmonie préétablie. En d'autres termes, la rencontre n'advient que si les conditions d'une pré-rencontre sont données, qu'un espace commun leur est réservé, de même qu'ici et là-bas se contredisent en vertu de leur participation à une catégorie commune, celle du lieu. La vérité de l'interaction réside non dans les termes eux-mêmes, mais dans l'*inter*, dans l'entre-deux de leur rapport. Cette précession de la relation sur son effectuation entraîne, outre l'idée d'un monde policé et déjà fait qu'il faudrait se contenter de cueillir, deux conséquences majeures que l'empirisme jamesien ne cessera de démontrer : d'une part, la dévaluation de l'effectif au regard du virtuel (à cet égard, James critique l'à priori et fait redescendre le possible dans le tissu de l'expérience, dans la perspective de ce qu'il a appelé le « méliorisme » [cf. James, *Volonté*]) et, d'autre part, la subordination du sujet à la relation qui en constitue la vérité (à cet égard, James réhabilite le sujet fini).

Ces deux conséquences s'avèrent d'ailleurs solidaires d'une philosophie du sujet exhaussée à sa majuscule, sous la forme théologique de l'absolu. En effet, la relation étant interne à ses termes, il faut pourtant que de l'extérieur la mise en relation soit effectuée : le lien n'est jamais autofondé, et il requiert de ce fait qu'un agent puisse le tisser de l'extérieur, sans quoi on régresserait *ad libitum* de relation en relation. Le Sujet suprême constitue à ce titre ce qui était dévolu à Dieu : à lui et à son regard omniscient revient la charge de dire ce qui est et d'avoir le dernier mot. En effet, si A est grand *par rapport* à B et petit *par rapport* à C, que sera-t-il, finalement : grand ou petit ? Là où Platon dépassait les contradictions du sensible par l'*eidos*, le néo-hégélianisme résout les tensions qui parcourent les phénomènes grâce à l'idée d'absolu : lui seul saura quelle est la nature véritable de A, petit ou grand.

Pourtant, remarque James, si l'internalité des relations permet de résoudre le problème de la relation effective, c'est sans doute parce qu'il s'agit là d'une solution qui part d'une prémisse ininterrogée, à savoir celle

d'une séparation radicale entre les termes, au sens d'une clôture métaphysique. Or, cette clôture tire son efficace théorique du drame que l'on fait jouer au terme de séparation et de la teneur métaphysique dont on le gonfle. Il s'agit là d'un raisonnement *apagogique* qui fonctionne par l'absurde : l'*ego* et son *alter-ego* sont séparés par toute l'épaisseur du corps, et rien ne garantit que le corps étranger ne soit autre chose qu'une machine complexe montée sur ressorts² ; or, nous sommes de toute évidence en contact ; donc il faut qu'en amont la relation entre les deux se précède et que ce contact soit assuré de l'extérieur. L'absolu y pourvoira. Mais d'où avons-nous légitimé le recours à l'absolu comme colle métaphysique, si ce n'est à partir du présupposé que les termes sont *radicalement* séparés ? Qui dit, d'ailleurs, que nous le sommes ? Tout se passe comme si l'absolutiste creusait une distance irréductible entre les termes, pour ajouter immédiatement après qu'au fond, cette distance est illusoire et que tout est lié, et ce en vertu d'une précession de la relation sur elle-même. Le système apparaît ainsi monté sur pilotis, reposant sur une prémisse fausse — l'expérience n'est pas en effet celle d'une séparation métaphysique entre les êtres —, de la négation de laquelle il tire sa justification.

En somme, pour James, le problème de l'absolu ne réside pas dans son contenu, mais bel et bien dans sa *forme*, dans l'exacte mesure où il procède d'un *processus* de totalisation. Sur ce point, James remonte à la source empirique de ce processus qui apparaît dès lors comme un acte : *qui*, question éminemment nietzschéenne, parle en lieu et place du réel et légifère au nom d'un tout dont il se persuade d'avoir trouvé le chiffre secret ? C'est à cet endroit qu'apparaît la contradiction manifeste de la pensée de l'absolu, contradiction qui procède des termes mêmes qu'elle emploie : la partie n'est qu'un morceau de l'absolu. Cependant, le penseur se contredit en légiférant pour le tout à partir de sa perspective. En d'autres termes, la partie n'est pas censée se dépasser vers le tout, sauf à s'annuler en tant que partie : une partie qui parle la langue de la totalité n'est guère plus une partie.

Ce point de vue qui s'oublie comme tel et qui biffe son caractère situé est précisément ce que Merleau-Ponty appellera plus tard, dans sa *Phénoménologie de la perception*, une « pensée de survol », laquelle n'est bien entendu pas une pensée qui survole le tout, mais bien une pensée qui est victime de l'illusion qu'elle en est capable. L'absolu constitue l'envers d'un point de vue qui ne se veut plus point de vue, c'est la réalisation

² Au demeurant, le problème classique du solipsisme, repris par la phénoménologie husserlienne avec le concept d'*Einfühlung* (ou intropathie), se pose dans le cadre d'une philosophie du *sujet* : en se donnant d'emblée une égologie, on voit mal comment en sortir, c'est-à-dire produire du transcendant à partir de l'immanent, dont tout le sens est de transcender ce dont il est issu.

philosophique du rêve du sujet, qui est celui d'être tout. 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. En effet, dans le second cas, le processus s'appuie sur une image déterminée qui prend une valeur paradigmatique : chacun prend les accidents de sa vision personnelle pour les nécessités d'une raison universelle. En guise d'illustration, James mentionne pêle-mêle (ce qui constitue en soi déjà une manière de délégitimer la pensée absolutiste : à chacun son absolu, ce qui déjà n'est plus l'absolu) l'image de la croissance, de l'ordre du schème biologique, pour le panthéisme, et l'image de la manufacture, de l'ordre du schème mécaniste, pour le théisme. Pour l'un, le monde est une parole, une phrase grammaticale divine; tandis que l'autre, moins friand de choses célestes, ne s'expliquera pas l'animalité et la lutte pour la survie.

Le pragmatisme, pourrait-on dire, héritant de la perspective darwinienne d'un renversement du rapport hiérarchique entre l'entendement et la vie, conçoit la pensée comme l'expression d'un type de tempérament, c'est-à-dire d'un rapport (vital et affectif) au monde³. À bien des égards, écrit James, l'histoire de la philosophie ressemble à un album photographique. Elle est « dans une large mesure celle d'un conflit entre des tempéraments humains » (James, *Pragmatisme* 86). La pensée qui se sépare de la *vie* de la pensée se trouve au cœur de l'acte par lequel la partie se totalise, c'est-à-dire de la pensée devenue pensée de l'absolu, au double sens du génitif, comme ce qui porte *sur* ce qu'elle a constitué comme un objet pensable et totalisable (l'absolu saisissable dans la pensée), immanente à la totalité, mais également comme ce qui procède *de* l'absolu, transcendante à ses conditions d'effectuation.

Au fond, le penseur de l'absolu ne cesse de parler du tout du monde que parce qu'il a oublié qu'il était homme — il se prend, dira-t-on, pour Dieu. La pensée de l'absolu méconnaît le fait qu'elle constitue *une* pensée.

³ Ainsi Merleau-Ponty écrit-il : « J'ai reçu avec m'existence une manière d'exister, un style. Toutes mes actions et mes pensées sont en rapport avec cette structure, et même la pensée d'un philosophe n'est qu'une manière d'explicitier sa prise sur le monde, cela qu'il est. » (519)

Telle est l'injonction que formule l'empirisme, celle de démasquer l'article indéfini⁴ qui se tapit derrière chaque article défini⁵. Mais si James exhibe la multiplicité des goûts dont les principes spéculatifs constituent les symptômes, c'est parce qu'il s'agit pour lui d'arriver à un *accord*. Cet accord ne se fera néanmoins pas au niveau des thèses, mais en-deçà, au niveau où l'on surpasse les discordes esthétiques, ces « luttes du cœur [...] traduites dans le jargon conceptuel et rendues dialectiques » (*Univers pluraliste* 25). Autrement dit, l'ambition de la philosophie, celle de trouver une forme d'unité en-deçà *du plan* des thèses (de la conscience thétique), là où la pensée germe et s'élabore, encore à l'état de chrysalide, n'est réalisable qu'à la condition expresse d'être modeste, c'est-à-dire de tendre à la pensée un miroir qui lui en fasse contempler les limites. À charge du sujet de ne pas se perdre dans son rêve de sujet du monde (*cf.* Lamberth, « Interpreting »).

Pluralité et unité : une question d'expérience

Ayant montré de quelle procédure logique le monde clos procédait, celle de l'internalité des relations, du fait que tout est relié à tout, James, au nom précisément de l'expérience, propose un 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.

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 : « Les relations sont extérieures à leurs termes : quand James se dit pluraliste, il ne dit pas autre chose en principe; de même, quand Russell se dit réaliste. Nous devons voir dans cette proposition le point commun de tous les empiristes. » Il est vrai que chez James, il suffit qu'une seule chose excède les relations pour ruiner l'idée de tout. Ce qui compte, en effet, pour James, ainsi qu'il le développe dans son texte inachevé, *Introduction à la philosophie*, c'est l'opposition au déterminisme : 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 » (James, *Introduction* 140) 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

⁴ Qui pluralise : l'un n'est un que parce qu'il n'est pas autre — sa logique est celle du particulier.

⁵ Qui unifie : le cheval, ce n'est pas un cheval — sa logique, platonicienne, est celle de l'idée.

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.

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 Renouvier⁶, 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.

Si l'absolu exige une logique grossière du tout ou rien, alors reconnaître plusieurs degrés de cohérence suffit à en ruiner le projet. En effet, ou bien tout est dans le tout, ou bien ne serait-ce qu'une partie s'en sépare et alors le tout se casse la figure⁷. Cette finitude qui *s'assume* accompagne ainsi la thèse de l'externalité des relations, dans la mesure où si une chose n'en inclut pas une autre, cela signifie en dernière instance que l'on ne peut chasser l'ombre, l'opacité, la négativité de l'existence en les résorbant dialectiquement dans une unité qui serait comme porteuse de leur vérité dans leur autodépassement. Comme l'écrit James dans un essai contre John S. Haldane, publié en 1884 dans *Mind* : « Dans tout système, comme tel, les membres ne sont que les *membres* du système. Abolissez le système et vous abolissez ses membres, car vous ne les avez conçus que par l'entremise de la propriété abstraite de membre. Pas de gauche ni de droite sans bilatéralité. Pas de créancier ni de débiteur sans hypothèque. La logique de tous ces cas est la suivante : *si* A, alors B; mais *si* B, alors A; donc *si* l'un des deux existe, les Deux existent; et si les Deux n'existent pas, Rien n'existe. » (James, *Essais* 195)

⁶ L'analyse de la correspondance de James est très éclairante. Cf. l'analyse de Wahl, aussi belle et humaine que stimulante, dans *Vers le concret*.

⁷ James se moque de la logique absolutiste : « L'unité absolue ne connaît pas de degrés. Autant vaudrait dire que l'eau contenue dans un verre est pure parce qu'elle ne contient qu'un seul petit germe de choléra! » (*Pragmatisme* 197)

Mais c'est annoncer une chose essentielle : ce n'est pas le monisme qui pose problème, l'idée qu'il y a un monde, mais la forme méréologique 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. En effet, comme le remarque très justement Madelrieux (« Pluralisme » 382), cette thèse de l'extériorité de Russell — qui refuse de réduire les jugements de relation en jugements d'attribution et qui substitue la logique prédicative « S est P » par celle de proposition de la forme « xRy » — repose en dernière instance sur un *pluralisme ontologique* : celui des particuliers sensibles, atomes sensibles que viennent unifier les universaux (cf. Russell, *Théorie*).

Or, James procède quant à lui 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 conscience). La détermination de l'extériorité ou non des relations, de façon à priori, n'a pas de sens pour James : il faut que la réponse procède d'une enquête empirique. En effet, là où Russell pense la relation en termes d'addition — le fait résulte de la conjonction de deux particuliers sensibles au moins —, James fait droit à la multiplicité de la manière d'être lié ou délié : les relations disjonctives contre le néo-hégélianisme et les relations conjonctives contre le *patchwork* de l'empirisme classique, et ce en faisant droit aussi bien aux relations qui relient qu'aux relations qui délient. Si Deleuze, dans son essai sur Hume, érigeait la pensée du « et » en principe définitoire de l'empirisme dans cette fascination par le Dehors qu'elle avalise et dans sa supplantation de l'intériorité du verbe « est » (*Empirisme* 122 sq.), c'est qu'il insistait sur la structure additive du réel. Or, cette promotion du « et » n'est-elle pas une manière de rejouer le jeu de la métaphysique par l'oubli des manières concrètes dont les relations se font ? Et ne repose-t-elle pas sur une conception atomiste du réel, comme grains de sable impressionnels autonomes que les principes d'association viendraient souder de l'extérieur ? À cet égard, James tient compte de la multiplicité des particules grammaticales qui sont autant de modalisations de l'être-ensemble, mais il n'en privilégie aucune. « La philosophie s'est toujours jouée sur les particules grammaticales. “Avec”, “près de”, “à côté de”, “comme”, “depuis”, “vers”, “contre”, “parce que”, “pour”, “à travers”, “mon” — ces mots désignent des types de relations conjonctives rangés selon un ordre (globalement) croissant d'intimité et d'inclusion. » (James, *Essais* 58 sq.) Cet écart entre les deux auteurs, qui est celui de l'adoption ou non d'une forme d'atomisme ontologique, signifie que chez James l'extériorité des relations n'équivaut pas à une séparation métaphysique. *Être extérieur à*, ce n'est pas *être séparé de*.

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 ». En effet, dès le célèbre

chapitre IX des *Principles* sur le courant de conscience, James critique autant les absolutistes que les empiristes. 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. Il s'agit de la thèse, bien connue, de la continuité *de* l'expérience (le génitif est ici essentiel) qui ne doit rien à une prestation égologique de synthèse.

L'image de la compénétration se distingue donc 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. En somme, 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. On le voit, le premier court-circuite le monisme intégral, mais le second, d'un même geste, invalide le pluralisme qui se voudrait lui aussi intégral. En d'autres termes, James refuse tant l'*univers* que le *plurivers*, en tenant les deux bouts, l'extériorité et la continuité. Affleure ici l'idée fondamentale, dans sa philosophie, d'un monde *se faisant*, et dont le gain graduel en unité(s) est rendu possible par l'extériorisation des relations *et* leur nouveau statut expérientiel. Ce passage de l'univers abstrait de la pensée de l'absolu à l'univers pluraliste dans l'expérience repose en dernière instance sur le fait qu'il s'agit là pour James d'un faux problème. Le monde n'est pas un, 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*.

Il est clair que la critique de l'absolu enterre définitivement l'idée de « monde » comme totalité autofondée et monotone, où tout est relié à tout. Mais elle ne conduit pas pour autant à un pluralisme intégral, dans la mesure où ce dernier s'adosse également à une conception réifiante du donné. Elle engage en revanche une analyse de ce qu'« unir » signifie et de ce que recouvre l'idée d'unité. À cet endroit apparaissent des totalités concrètes, totalisées selon un *type* d'unité et des *degrés* variables d'union. 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. C'est de là du moins que provient le modèle social à partir duquel James pense à nouveaux frais l'unité, c'est-à-dire en la déboutant de toute une métaphysique de la substance, ce qui permet d'opposer à l'absolutisme le fait que tout n'est pas rationnel ou irrationnel, que le réel achoppe sur une disjonction exclusive qui l'excède, que les choses, en somme, ne sont pas aussi simples qu'on le voudrait.

S'il suffit, en effet, de montrer qu'une partie au moins se désolidarise du 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, ce que le langage nous ferait manquer si l'on ne reconduisait cette unité au processus d'*unification* qui la porte : l'unité n'est jamais en amont du processus par lequel elle se constitue. Autrement dit, l'unité est moins *archéologique* que *prospective* : le monde n'est pas un, mais il peut le devenir, et ce, de bien des manières. C'est qu'en effet, le débat entre monistes et pluralistes est faussé d'avance, et seule une désubstantialisation de ses termes permet de le résoudre, c'est-à-dire de le dissoudre, selon une filiation pour le moins évidente entre le pragmatisme et la philosophie dudit « second » Wittgenstein, celui des *Investigations philosophiques*.

Qu'est-ce qu'en effet *unir*? On unit sous un certain regard, d'une certaine manière déterminée, c'est-à-dire de manière relative et non de manière absolue. L'unification peut se faire selon le but, le genre, l'origine, le discours — autrement dit, elle se fait de façon empiriquement déterminée, comme ceci ou cela, et non de façon abstraite, comme ce qui serait indépendant des conditions concrètes d'unification. Cette pluralité modale de l'unification suffit en tout cas à miner l'idée absolutiste qu'il serait possible de dominer le tout, de se donner un tout par un *seul* biais. Le pluralisme n'est donc pas un pluralisme de l'être, mais une pluralité possible d'unifier. Dans les termes du Stagirite, cela revient à refuser que l'on réduise l'être à l'une de ses catégories, que l'être-ici soit porteur de la vérité intégrale de l'être tout court. De même, qu'il y ait plusieurs manières d'unifier revient à avaliser un pluralisme téléologique (aucun but n'est donné d'avance), moral (aucun idéal normatif ne vaut pour tous) et politique (aucune voix ne compte plus qu'une autre).

Il est de fait évident qu'il y a un lien profond entre le pragmatisme et la politique, et que le démocratisme n'est pas tant l'application de la méthode pragmatiste à un domaine spécifique que ce qui s'avère indissociable de son entreprise. En témoigne le modèle sociopolitique qui traverse les exemples que donne James — colonial, ferroviaire, postal, consulaire, commercial —, lui qui insiste sur le statut processuel et

conclusif de l'unité et sur ses limites. Cette pluralité modale est de surcroît perspective, et James semble aller si loin dans la désubstantialisation des termes du débat qu'il écarte la distinction entre l'objet et la manière de le prendre à parti. « Les mêmes choses disjointes sous un aspect apparaissent comme conjointes sous un autre. » (James, *Philosophie* 54) Ce qui est uni selon le but (une communauté politique) ne l'est pas selon les lois de la physique (les corps restent distincts). James en conclut que l'unité et la totalité concrètes, dans leur pluralité, permettent de contrecarrer l'absolu abstrait. Aucune relation ne permet de parcourir le monde : les lignes que nous suivons dans l'expérience se constituent d'intermédiaires tantôt conducteurs tantôt isolateurs, tout comme l'électricité se propage tant qu'elle ne rencontre pas de corps caoutchouteux. 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.

En somme, s'interroger sur l'existence « d'un » monde revient à concevoir l'unité par-delà la multiplicité des phénomènes. Or, une telle interrogation demeure indexée sur l'exclusion des formes d'union et de désunion de l'expérience et, partant, sur la problématique transcendantale de la constitution : si, chez Kant, le monde est une idée régulatrice, c'est parce qu'il constitue un principe d'unité qui, comme tel, contrevient aux conditions de possibilité de l'expérience. En témoigne le chapitre 4 du *Pragmatisme*, consacré à l'un et le multiple, qui déclare que l'idée de multiplicité absolue n'est pas moins métaphysique que celle d'unité absolue : « Ce qui importe ici, c'est de ne pas oublier que l'un et le multiple sont exactement sur un pied d'égalité. » (179)

Or, le monde est un et multiple, selon que l'on considère dans un cas les relations conjonctives ou selon que l'on tienne compte, dans un autre cas, des relations disjonctives. Il n'est, poursuit James, « ni un univers pur et simple ni un plurivers pur et simple. » (187) Pour cette raison, le panpsychisme de son texte testamentaire (1909) conserve une forme pluraliste Car il est vrai que James applique les résultats des *Principles*, ceux précisément des marges et des halos qui entourent chaque point focal de la conscience, à l'expérience en général, et que la continuité qu'il y repère pourrait donner l'impression qu'il reprend d'une main ce qu'il a accordé de l'autre. En effet, il soutient que l'expérience est invasive et que ses pulsations concrètes « n'apparaissent nullement emprisonnées dans des limites déterminées » (*Univers pluraliste* 188 sq.), mais qu'elles s'interpénètrent et que, partant, leur séparation résulte de l'effet objectivant et réifiant du concept, qui dresse des prisons là où il n'y a que le réel sauvage dans sa surabondance et son irrespect de toute frontière, dans son débordement permanent. Mais il n'en reste pas moins que l'imbrication des

champs de conscience, dont il fait état dans l'éloge vibrant qu'il rend à Fechner, n'équivaut pas à une intégration exclusive dans une unité.

En d'autres termes, la logique de l'interpénétration ne coïncide nullement avec celle de l'inhérence. S'il est mal aisé de dire où commence une chose et où elle finit, il n'en reste pas moins que la conscience du minéral n'est pas celle de l'homme ni même celle de la Terre, comparée à un ange gardien pour ses occupants et qu'il s'agit toujours pour James de penser à *partir* de la partie, quelles que soient les bornes qui lui sont fixées : il y a en effet plusieurs manières et degrés d'être fini. Il y a bien une *extension* plus ou moins grande du « champ » d'expérience, au sens où le champ de l'homme est plus englobant que celui des cellules qui composent son corps ou des bactéries qui y séjournent, mais nul sujet d'expérience qui soit en l'état omni-englobant et totalisant. On rappellera, dans cette perspective, que contre l'infinité irréductible de l'idée qui, chez Descartes, présentifie (sur le modèle non de l'objet, mais de l'excès) Dieu, et par rapport à laquelle le sujet prend conscience de sa finitude du fait qu'il est manque *parce qu'il* y a un plein qui le déborde, James soutient au contraire une conception qui demeure profondément pluraliste : celle d'un dieu fini, qui croît à mesure que les consciences inférieures en extension évoluent, dieu qui n'est pas hors de l'expérience, mais hors de l'expérience *ordinaire*.

Il ne faudrait donc pas se précipiter sur son aveu panpsychiste, dont on pourrait du reste trouver des germes dans des écrits antérieurs, ainsi que le soutient Sprigge, et crier au loup sous prétexte que James adopte un langage pour le moins aussi déroutant qu'il est d'une beauté qui à bien des égards évoque les terres sauvages et les unions camarades des poèmes de Whitman. Car que l'on parle de couleurs ou de consciences, que le lexique soit celui d'un tempérament endurci ou celui d'un spiritualiste, le pluralisme, qui est *formel* (il ne statue pas sur la nature des choses), au sens où il lui suffit qu'il y ait de la disjonction, une seule au moins, pour être justifié, demeure ici éminemment opératoire : il y a plus grand que moi, mais « plus » grand sans jamais de Très-Haut. Inutile sur ce point d'aller du côté des cas de possession et de médiumnité : déjà dans sa *Volonté de croire*, James rendait hommage aux grands hommes, ces héros qui se font le miroir de ce qui gronde sous la vase, qui plongent dans les bas-fonds et qui osent aller à contre courant du *Zeitgeist* pour faire remonter à la surface ce dont leurs contemporains avaient une conscience sourde sans pouvoir opérer ce geste par lequel de l'expérience nouvelle s'ajoute : marquer son temps au sceau d'une idée nouvelle, faire bouger l'histoire, plutôt que d'en être le spectateur passif.

L'univers pluraliste, à ce titre, est moins un organisme qui constitue une totalité dont les parties sont interdépendantes, qu'une vaste étendue d'eau. « Nous émergeons sur la terre comme les vaguelettes à la surface de l'océan. Nous poussons de son sol comme les feuilles sur l'arbre. Les

vaguelettes saisissent les rayons du soleil séparément, les feuilles s'agitent alors que les branches sont immobiles. » (*Univers pluraliste* 120) Aucun regard ne saurait embrasser la mer, et chaque conscience y est comme une pulsation du rythme du monde qui se fond, par transitions continues, dans d'autres courants d'expérience.

Bref, le dispositif panpsychiste final de James fait varier la logique du vague et de l'interpénétration qui fut déjà celle des *Principles*, mais il demeure structurellement pluraliste :

Notre « multivers » forme toujours un « univers »; car chaque partie, bien qu'elle ne puisse être en relation réelle ou immédiate avec chaque autre partie, est néanmoins en relation possible ou médiate avec elles, aussi éloignées soient-elles, en raison du fait que chaque partie s'accroche à ses proches voisines dans une fusion mutuelle inextricable. Il est vrai que le mode d'union est ici très différent du type moniste de l'*all-einheit*. Ce n'est pas une co-implication universelle ou une intégration *durcheinander* de toutes choses. C'est ce que j'appelle le type de l'enfilade, le type de la continuité, de la contiguïté ou de la concaténation. Si vous avez une préférence pour les mots grecs, vous pouvez l'appeler le type synectique. (215)

Cet univers, qui est un et multiple sans n'être que l'un ou l'autre, sans doute est-ce cette formule magique que cherchait Deleuze dans sa quête de dépassement des dualismes et d'affranchissement de la pensée des modèles dont elle est lestée, qu'il formule dans *Mille Plateaux* — « Arriver à la formule magique que nous cherchons tous PLURALISME = MONISME, en passant par tous les dualismes qui sont l'ennemi, mais l'ennemi tout à fait nécessaire, le meuble que nous ne cessons pas de déplacer » (31) — et que James parvient à réaliser, dans ce surmontement de l'antinomie substantialiste entre *un* monde et *des* mondes.

Modes de description : vers un pluralisme *de* l'expérience

Il y a de toute évidence un gain indéniable à cesser d'aborder la cosmologie en termes hypostasiant, dans la mesure où il s'agit moins de savoir ce qu'*est* le monde que la manière dont il *se fait*, en accord avec le principe de l'empirisme radical qui suspend en un certain sens l'approche *ontologique*, telle qu'elle conditionne l'interrogation que nous avons posée au départ, au profit d'une approche *pragmatique*, à savoir une approche qui substitue au régime de l'être celui du faire.

Or, un problème subsiste du point de vue de la nature de la perception : peut-on parler d'une multiplicité de réalités et, si tel est le cas, ne débouche-t-on pas alors sur une multiplicité de mondes? Russell B. Goodman établit une liste de six caractéristiques du pluralisme, parmi lesquelles il compte l'irréductibilité des schèmes entre eux (ordre vertical), comme l'art et la science, ainsi que l'irréductibilité des modes descriptifs

entre eux (ordre horizontal). Cette corrélation entre le mode de symbolisation et la réalité risque pourtant de conduire à la forme paradoxale de pluralisme qui a aujourd'hui rompu, au nom du mythe du donné, avec l'exigence empiriste d'un retour à l'expérience et qui, par souci de démocratisme descriptif, ne pense plus le donné, mais ce qui est décrit comme le corrélat de la description : si voir c'est voir « comme », ne risque-t-on pas de ressusciter l'idée d'une multiplicité de mondes, c'est-à-dire d'une détermination de l'objet par le discours qui le prend en charge en accord avec ses normes et son principe différenciant? En d'autres termes, le pluralisme épistémique s'accompagne d'un « polyréalisme » (Wahl), au sens où la multiplicité des systèmes descriptifs ne prospère que d'être indexée sur une pluralité de réalités. Le perspectivisme radical conduit en effet à amender l'idée d'un donné dans lequel il s'agirait de redescendre : si tout est contextualisé, ce n'est pas tant que l'araignée a une vue sur « un » monde, que le fait qu'elle a son propre monde, tandis que je vis dans le mien, par exemple dans ce qui pour moi constitue une soirée (cf. Gabriel).

Assurément, la théorie soustractive de la perception de James paraît conduire à poser plusieurs réalités, celle selon laquelle le percept consiste en une excision du donné anonyme, procédant d'une sélection de ce qui intéresse le sujet percevant, selon toute une application du darwinisme à la philosophie de la perception : la thèse est bien connue, la perception ne consiste pas à saisir un objet *plus* un sens que la subjectivité lui imposerait de l'extérieur, mais à percevoir l'objet *moins* ce qui intéresse et qui, ce faisant, est indigne de sélection. Si à chaque sujet correspond un type de réalité, alors il faudrait en conclure que différentes espèces animales jouissent de sphères de réalité diverses.

La perception est en effet significative, au sens où elle accorde un sens précisément parce que pour le sujet cela « fait » sens. Dans un article fort éclairant, Stéphan Galetic compare l'approche d'Uexküll avec celle de James. Le problème qui se pose en effet est le suivant : si à chaque espèce correspond un monde d'intérêt qui se traduit par une sphère de perception, c'est-à-dire une *Umwelt*, que la tique aveugle dont le monde se réduit à des sensations thermiques et qui se laisse tomber de l'arbre diffère du chien avec son monde d'odeurs, doit-on pour autant en conclure que chaque percevant est corrélat à un monde différent? L'objet « forêt » ne veut rien dire en tant que tel : il y a une forêt pour le forestier, pour le chasseur, pour le botaniste, pour le promeneur, tout comme Dewey dans son article « Le postulat de l'empirisme immédiat » soutient qu'il n'y a pas d'expérience sans signification, que le cheval est un objet abstrait et qu'en réalité, il faudrait parler du cheval du maquignon, de celui du jockey ou encore de celui du zoologue, et que nous n'avons pas tant une réalité sous-jacente qui se diffracterait en une multitude de représentations phénoménales, que différents réels de l'expérience. Pour conjurer l'éparpillement de monde

divers, Uexküll postule une unité transcendante, celle de la nature, porteuse des milieux qu'elle transcende dans leur particularité spécifique, monde objectif qui garantit en dernière instance l'unité de tous les milieux. Bien sûr, ce recours à un *deus ex machina* entre en contradiction avec le fait qu'avoir un objet engage une attitude intéressée et que rien ne se donne à proprement parler, eu égard aux lois de la perception, selon une attitude désaffectée et désengagée. Du reste, cette solution, on l'a compris, n'est pas envisageable pour James, car l'unité postulée n'est autre que celle de la totalité absolutiste qui permet d'unifier le divers.

Ce faisant, on se retrouve amené, sans donner crédit à ce postulat du monde objectif, à une conception du réel comme notion d'ajustement, que l'on a tendance à réifier et à universaliser. Il est certain, pour James, que le réel est calibré sur les structures de la perception, de sorte que chaque espèce jouit d'un réel qui lui est propre. Ce n'est pas la manière de percevoir qui diffère, mais cela même que l'on perçoit, tant et si bien que l'homme qui prend son percept pour la vérité de l'être, celle d'un mode objectal de donation, est pareil à celui que fustigeait James qui prend son point de vue particulier pour l'expression de la raison universelle — la partie se prend pour le tout.

À ce niveau du moins, cette « relativité » du réel est celle qui se trouve au fondement du respect de ce que nous appellerions aujourd'hui les diverses « formes de vie ». Dans « On a Certain Blindness in Human Beings » (1899) (*Talks to Teachers* ch. 2), James fait l'éloge de la tolérance, sur la base de cette pluralité de réalités perceptives, condamnant notre aveuglement à ceux qui sont différents de nous, aveuglement qui tire déjà son origine de la manière dont nous nous comportons avec les animaux (l'irrespect de l'humain pour l'animal annonce l'irrespect envers l'autre humain). Si le maître est insensible au monde d'odeurs et d'os enterrés, le chien, quant à lui, est insensible au monde de l'art et de la littérature. Mais, poursuit James, si nous lui reprochons son insensibilité à ce qui nous préoccupe, n'est-ce pas faire de l'humain le centre du tout et agir en absolutiste, alors que lui-même pourrait s'étonner de nous voir agir d'une manière qui lui paraît pour le moins ridicule, à savoir de rester assis des heures durant à contempler un objet (un livre) comme une statue dépourvue de sensibilité et de vie, alors que nous pourrions le promener et nous amuser avec lui (thèse qui préfigure celle de Nagel dans son célèbre article de 1974)? La thèse soustractive de la perception a donc essentiellement un objectif moral : celui de l'interdiction de se prononcer sur l'insignifiance des autres existences. Jamais la vérité ne m'est totalement donnée et, comme l'écrit James, même les prisons et les chambres de malades ont leurs propres révélations.

De là le saut — injustifié, semble-t-il — du fait qu'il y a plusieurs manières de conceptualiser à la thèse selon laquelle à chaque discours (ou mode de symbolisation) correspond un type de réalité ou un monde, et qui

sur ce point a l'inconvénient d'être auto-réfutée : il faudrait en effet tabler sur une forme de transcendance, n'être pas à ce que nous sommes, sortir du cadre de l'immanence qu'il se donne pourtant, pour savoir qu'il y a bien plusieurs mondes, c'est-à-dire interroger le réel depuis le lieu d'une pensée qui voudrait outrepasser ses bornes et qui ferait comme si elle était *utopique*, au sens étymologique de ce qui n'est nulle part. L'interrogation sur le ou les mondes suppose — du moins, telle qu'elle est posée — que l'on soit hors-monde pour pouvoir la formuler.

Or, si le percept représente du donné *moins* ce qui n'intéresse pas, s'il y a de la négativité intrinsèque dans le processus perceptif, au sens où il traîne derrière lui tout ce qu'il a exclu, que son ombre est plus touffue et surabondante que sa propre présence, c'est qu'il résulte d'une excision à même le matériau de l'expérience « pure⁸ » — qui est celle avant toute projection des dualismes de l'intellect et avant la distinction entre intériorité et extériorité —, à savoir d'une reconception de la notion de donné qui la déboute de la problématique transcendantale qui lui a donné le jour. En d'autres termes, s'il y a une pluralité de manières de concevoir, c'est-à-dire de conceptualiser et donc d'abstraire ce qui intéresse — et dans cette optique, la perception est une forme d'abstraction, au premier sens du terme —, c'est parce que James fait droit à la richesse *inépuisable* du sensible : le but n'est pas de multiplier les mondes, mais de montrer que la perception n'obéit à aucune légalité à priori, et que c'est en vertu de cette *indifférence* catégoriale (de cette neutralité) qu'une infinité de modes de donation et de symbolisation est rendue possible.

En effet, aux yeux de James, le tort de la notion de donné (*Gegebenheit*) est de proposer une conception intellectualiste et théorétique de l'expérience comme connaissance d'objet (le donné figure le point de compénétration des catégories de l'entendement et de la matière impressionnelle : il n'y a pas de donné qui ne soit donné tel ou tel, c'est-à-dire comme un objet), car si l'entendement est par lui-même incapable de produire le donné, il n'y a pas de donné cependant avant de configuration catégoriale du divers sensible. Le donné est un concept typiquement transcendantal, dont l'idée est suscitée par la réflexion. En effet, la question de savoir d'où vient l'unité de sens qui constitue l'expérience met en jeu une décision métaphysique qui paraît comme telle irrecevable : le passage de la juxtaposition d'éléments à la cohésion, de l'agrégat à la totalité, se trouve ratifié par l'entendement, par quoi se révèle ici la fidélité de Kant au rationalisme classique, selon lequel la perception équivaut au jugement.

⁸ David C. Lamberth a mené une brillante analyse du statut de l'expérience pure chez James et en a retracé la genèse dans son œuvre, montrant, textes à l'appui et manuscrits comme adjuvants, que la notion était bien antérieure au supposé virage vers la métaphysique de « l'empirisme radical ».

En cela, la problématique axiale de James tranche avec celle de la constitution en retournant à un champ originaire, horizon d'évènementialité auquel aucun entendement ne peut plus assigner de bornes. Cette illimitation de l'expérience, qui conditionne son ouverture aux *relations*, est donc moins fonction de l'élimination de la philosophie du sujet, de l'agent méta-empirique de synthèse, que de toute une pensée rationaliste qui inféode le réel à la puissance catégoriale de l'entendement. Autrement dit, le passage à l'empirisme radical s'appuie non tant sur la *fin* du sujet, que sur la thématique du *dépassement* de l'entendement : tel est le sens du naturalisme d'inspiration darwinienne qui donne son *la* à l'empirisme postkantien, en ce que plutôt que d'interroger le primat ou du sensible, ou de l'intelligible, il renverse radicalement l'entendement. L'entendement, ce n'est plus ce qui rend possible l'expérience et en constitue le sens : c'est ce qui, au contraire, provient de l'expérience. Plus encore, l'entendement ne surgit pas seulement, selon une entente empiriste, de la sensation : il perd l'unité qui était celle dont il jouissait dans le cadre de la psychologie des facultés (*Vermögenspsychologie*), et se dissout dans une multiplicité de catégories. L'à priori, c'est du sédimenté, c'est du temps qui, à force de durer, s'est comme tel oublié et s'est cru relever de l'éternité.

Par conséquent, le geste saisissant de James, qui consiste à dépouiller le donné du schème hylémorphique, à *désintellectualiser* le sensible, et dont le concept épineux d'expérience pure fait office de solution de rechange, est ce qui permet de penser une multiplicité de « niveaux » de réalité perceptifs et symboliques. Sa pureté est celle de son *évènementialité*, irréductible à ce que nous voudrions lui faire dire, pareille à ces déictiques que Russell retrouve dans les noms propres. L'expérience pure n'est donc pas en *amont*, dans une lointaine origine perdue, mais *partout* où l'idée desserre sa prise et la laisse s'offrir dans son innocence conceptuelle, et il serait aberrant, de ce point de vue, de croire qu'il y a comme un noyau pur de la perception avant son enrégimentement dans une histoire, et qu'une science descriptive pourrait s'y appliquer, alors que décrire suppose que l'on soit dans l'ordre symbolique où les concepts s'appliquent. L'expérience ne dénote plus, comme c'est le cas traditionnellement, un contenu sensible basal, soustrait à l'erreur, mais ce qui *se fait* : il y a une plasticité du réel qui va à l'encontre de la propension conservatrice à délimiter l'espace de ce qui est expérimentable. L'empirisme est à cet égard radical, dans la mesure il n'asservit pas le donné à des formes à priori qu'il viendrait remplir de sa matière — en accord avec une conception statique de ce dernier — et où il ouvre sur des expériences inconnues où le sens, à l'épreuve du réel, est susceptible d'être amendé.

In nuce, l'univers pluraliste présente une fécondité indéniable dans le renvoi dos à dos de l'univers clos de l'absolutiste et de la multiplicité

pure : il ne s'agit pas tant de prendre parti que de surmonter l'antinomie elle-même à titre de faux problème né d'une conception réifiante des termes mis en jeu. Il est vrai que la nature soustractive de la perception pouvait laisser présager le pire : un retour en arrière, après le gain acquis de l'analyse dès le *Pragmatisme*, c'est-à-dire l'idée d'une pluralité de mondes corrélatrice de la pluralité des manières de percevoir, dans l'indissociabilité entre le perçu et le mode sur lequel cela est perçu, et dont l'empirisme est porteur dans son report de l'*esse* sur le *percipi*. Or, si l'on peut prêter un sens au pluralisme (qu'il soit catégoriel, épistémique, moral — selon une prolifération des qualificatifs qu'il est à se demander *de quoi* on a peur), c'est à la condition expresse de faire fond sur une reconception du donné, que l'on dissocie de la problématique kantienne de la constitution, et que James appelle « l'expérience pure », comme donné pensé sur le mode de l'événement, de ce qui se fait, et qui parce qu'il est catégorialement neutre, suscite, *de lui-même*, la multiplicité foisonnante des niveaux de réalité qui ne sont autres que les modes de donation et de symbolisation. Il nous semble que le pluralisme aujourd'hui ne peut subsister qu'à une condition : renouer avec le « donné » dont il n'a cessé de dénoncer le caractère fictif (et de fuir comme la peste) et qu'il reconduit tout en même temps, sous une certaine forme contemporaine de néokantisme analytique. Après tout, c'est un beau mot.

Textes cités

DELEUZE, Gilles, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993.

—, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, P.U.F., 1953.

DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, vol. 2, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1980.

DEWEY, John, « Le postulat de l'empirisme immédiat », *Critique*, 2012, n° 787, p. 1014-1025.

GABRIEL, Markus, *Pourquoi le monde n'existe pas*, trad. G. Sturm avec la coll. de S. Sturm, Paris, Lattès, 2014.

GALETIC, Stéphan et DESPRET Vinciane, « Faire de James un "lecteur anachronique" de von Uexküll. Esquisse d'un perspectivisme radical », *Vie et expérimentation. Peirce, James, Dewey*, Paris, Vrin, 2007, p. 45-75.

GOODMAN, Nelson, *Langages de l'art. Une approche de la théorie des symboles*, trad. et prés. J. Morizot, Paris, Chambon, 1990.

—, *Manières de faire des mondes*, trad. M.-D. Popelard, Paris, Chambon, 1992.

GOODMAN, Russell B., « William James's Pluralisms », *Revue internationale de philosophie*, n° 2, 2012, p. 155-176.

JAMES, William, *Essais d'empirisme radical* [1912], trad. et préfacé par Guillaume Garreta et Mathias Girel, Marseille, Agone, 2005.

—, *Introduction à la philosophie*, trad. S. Galetic, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2006.

—, *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste* [1909], Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2007.

—, *Le pragmatisme. Un nouveau nom pour d'anciennes manières de penser* [1907], trad. N. Ferron, préf. et notes S. Madelrieux, Paris, Flammarion, 2007.

—, *The Principles of Psychology* [1890], 2 vol., New York, Dover, 1957.

—, « Subjective Effects of Nitrous Oxide », *Mind*, vol. 7, 1882, p. 186-208.

—, *Talks to Teachers on Psychology. And to Students on Some of Life's Ideals*, New York, Henry Holt and Company, 1899.

—, *La volonté de croire* [1897], trad. L. Moulin, prés. S. Galetic, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2005.

LAMBERTH, David, « Interpreting the Universe after a Social Analogy. Intimacy, Panpsychism, and a Finite God in a Pluralistic Universe », in R. A. Putnam (dir.), *Cambridge Companion to William James*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 237-259.

—, *William James and the Metaphysics of Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

MADELRIEUX, Stéphane, « Pluralisme anglais et pluralisme américain. Bertrand Russell et William James », *Archives de Philosophie*, vol. 69, n° 3, 2006, p. 375-393.

—, *William James. L'attitude empiriste*, Paris, P.U.F., 2008.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *La phénoménologie de la perception*, Paris, P.U.F., 1942.

NAGEL, Thomas, « What Is It Like to Be a Bat? », *The Philosophical Review*, vol. 83, n° 4, 1974, p. 435-450.

POUIVET, Roger (dir.), *Lire Goodman. Les voies de la référence*, Combas, éd. de l'Éclat, 1992.

PRETI, Giulio, *Écrits philosophiques. Les lumières du rationalisme italien*, trad. M. Raïola, en coll. avec T. Loisel et L. M. Scarantino, préf. J. Petitot, Paris, Cerf, 2002.

RUSSELL, Bertrand, *Histoire de mes idées philosophiques*, trad. G. Auclair, Paris, Gallimard, 1989.

—, *Théorie de la connaissance. Le manuscrit de 1913*, éd. E. Rasmsden Eames, avec la coll. de K. Blackwell, trad. J.-M. Roy, Paris, Vrin, 2002.

SOLHDJU, Katrin, « L'expérience pure et l'âme des plantes. James lecteur de Fechner », in D. Debaise (dir.), *Vie et expérimentation. Peirce, James, Dewey*, Paris, Vrin, 2007, p. 77-99.

SPRIGGE, Timothy, *James and Bradley. American Truth and British Reality*, Peru, Open Court Publishing Company, 1993.

WAHL, Jean, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, préf. T. Trochu, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2005.

—, *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine. William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Paris, Vrin, 2010.