

**LES ANGLES DE L'ACTE.  
USAGES D'EMERSON DANS LA PHILOSOPHIE  
DE WILLIAM JAMES**

Mathias GIREL\*

Il n'est pas certain que les débats récents autour du lien entre Emerson et le pragmatisme aient grandement contribué à clarifier la discussion : l'étude d'Emerson faisant souvent office de « préhistoire utile du pragmatisme américain » (West ; in Emerson 2001, 758), sans pour autant que l'on prenne la précaution de clarifier le concept de pragmatisme. Symétriquement, la question de savoir si un héritage d'Emerson pouvait être lu dans les œuvres de Peirce, James et Dewey, ailleurs que dans leur « pragmatisme », n'est souvent qu'effleurée. Stanley Cavell a bien pris acte, depuis longtemps, du malaise que provoquait toute cette confusion conceptuelle, et si, de son point de vue, cet « enrégimentement » d'Emerson ne fait que pousser à son paroxysme la dénégaration de sa voix philosophique, on peut avoir le sentiment que la distance qu'il établit entre ces penseurs, Emerson et les pragmatistes, est elle-même plus grande que nécessaire :

Le fait de voir essentiellement en Emerson le précurseur du pragmatisme (ce qui peut-être implique de considérer que le

---

\* CEPPA, UFR de Philosophie, Université Paris I – Panthéon-Sorbonne.

Certains éléments de cette réflexion ont été présentés sous une forme très condensée dans F. BRUNET & A. WICKE (éd.), *L'œuvre en prose d'Emerson*, Paris, Armand Colin, 2002, et d'autres ont fait l'objet de communications orales dans le cadre du Séminaire sur les pragmatismes et la philosophie américaine (Paris 1) et de rencontres organisées par le Professeur Jaworski à l'Institut Charles V (Paris 7 – Denis Diderot). Je remercie vivement les auditeurs pour leurs suggestions.

pragmatisme représente plus efficacement ou plus rationnellement ce qu'Emerson a entrepris d'amener jusqu'aux rivages de l'Amérique) est le dernier en date des refoulements successifs de la singularité de la pensée d'Emerson, par la culture même qu'il a contribué à fonder. (Cavell 1998, 50)

Cavell oppose Emerson et les pragmatistes selon trois fronts : il pense que le pragmatisme consiste à jouer « l'appel à la science » contre « l'appel au langage ordinaire » (Cavell 1998, 44) ; il pense également que le pragmatisme se caractérise par une valorisation de l'« esprit pratique » (Cavell 1998, 47) ; il pense enfin que le pragmatisme n'a pas pris au sérieux la menace du scepticisme (Cavell 1998, 48). Mais on peut lire aussi, dans le même article, à plusieurs reprises, une hésitation sur le cas de James (voir Chauviré 1992)<sup>1</sup>. Il semble en effet que Cavell critique surtout certaines réactivations contemporaines du pragmatisme plutôt que des arguments que l'on trouverait chez l'auteur des *Variétés de l'expérience religieuse* (1902). Il ne s'agit pas ici de reconstruire abstraitement l'histoire de la philosophie autour du pragmatisme, et d'éventuels proto et néo-pragmatismes, mais bien de voir comment James a, et comment il n'a pas, hérité d'Emerson (voir Goodman 1991 et 1996).

Après avoir indiqué pourquoi, s'il y a « un refoulement de la singularité de la pensée d'Emerson », selon les mots de Cavell (Cavell 1998, 50), il n'est pas le fait de William James lui-même, je montrerai que l'idée répandue selon laquelle James a peut-être lu Emerson comme un philosophe, mais que c'est justement pour cette raison qu'il y a rencontré des éléments qui disqualifiaient la position émersonnienne, est erro-

---

<sup>1</sup> Anderson a répondu aux analyses que Cavell propose de Dewey, mais cette dernière analyse reproduit de façon étrange l'oubli de James qu'elle stigmatise elle-même, ce qui lui ôte une grande partie de sa force critique. Il est surprenant que Cavell commette ce même « oubli » (Cavell 1998). Sur la question voir Colapietro.

née : la prétendue condamnation par William James du monisme d'Emerson et du volet éthique de son œuvre sont pour le moins à nuancer. Il est d'ailleurs possible que le rapport singulier qui se joue entre James et Emerson nous aide en retour à préciser le pragmatisme de James. Aussi, dans une troisième section, je propose un cadre interprétatif qui devrait permettre de rendre lisible la façon dont James prélève chez Emerson non une philosophie de l'action, qui ferait de la pensée un moment de l'action, et qui resterait somme toute plus carlylienne qu'émersonnienne, mais une philosophie de l'acte, en tant que ce dernier exprime, qu'il interprète, qu'il rend public, la singularité d'une voix.

### **Dimensions de l'héritage émersonien chez James.**

Une lecture qui, comme celle de Cavell, s'intéresse aux signes d'une dénégarion/répression de l'importance philosophique des textes d'Emerson aurait sans doute des raisons de s'intéresser à la famille James, pas en priorité à William. En effet, il peut être intéressant de voir que, si le trait que dénonce Cavell semble particulièrement adapté à la lecture que font Henry Sr et Henry Jr, William défend contre eux une « approche » philosophique des *Essais*<sup>2</sup>. En quelques années, les échanges au sein de la famille James semblent déjà annoncer les grands types de réception de l'œuvre d'Emerson. Lorsque William propose sa propre lecture, il a déjà rencontré le « refus d'hériter » de son père théologien et de son frère romancier. Cette double façon de refuser un héritage intellectuel présente une caractéristique commune : elle consiste à cristalliser une pensée autour de la singularité d'une attitude, elle-même non transmissible car profondément contradictoire.

---

<sup>2</sup> Sur le concept d' « approche », voir Cavell 1989 (*passim*), et Laugier (1999, 23-25). Du point de vue des matériaux, toute cette section s'appuie sur la monographie de Matthiessen et sur l'article de Stafford.

*Le théologien, le détective et l'homme.*

Des rapports entre Emerson et la famille James, on connaît surtout des images d'Epinal, qui nous décrivent Emerson, lors de la première rencontre avec la famille James, bénissant William, qui a deux mois (Menand 82-83). Si tous ces détails peuvent offrir au biographe l'occasion de décrire les quarante ans d'une amitié, il reste que Henry Sr, tout en appréciant le personnage, est très critique par rapport aux écrits d'Emerson. On trouve chez lui le même reproche, des premières lettres au dernier article : le défaut d'Emerson serait de s'arrêter au seuil de la théologie et de la métaphysique, de produire des écrits qui n'ont aucune portée intellectuelle. L'expérience d'Emerson — qu'il s'agisse de l'homme ou de ses écrits — apparaît comme un « bridage » inconfortable et déroutant de l'intellect, sentiment qui a été exposé dans une lettre célèbre, qui fait sans doute beaucoup pour conforter l'idée qu'une certaine philosophie américaine a « réprimé » la voix d'Emerson en lui refusant la qualité de « philosophe », bien avant les moments pragmatiste et analytique :

Emerson's unreality to me grows evermore. You have got to deal with him as with a child, making all manner of allowances for his ignorance of everything above the senses, and putting such a restraint upon your intellect as tires you to death. I can't find anything but a pedantic intention in him. He has no sympathy with nature, but is a sort of police-spy upon it, chasing it into its hiding-places, and noting its subtlest features, for the purpose of reporting them to the public; that's all. He is an uncommonly sharp detective, but a detective he is and nothing more. He never for a moment drops his office, loses sight of himself, and becomes drowned in the beautiful illusion, but is sure always to appear as a fisherman with his fish upon the hook. The proof of all this is that he breeds no love of nature in his intellectual offspring, but only the love of imitating him & saying similar cute things about nature & man. I love the man very much, he is such a born natural; but his books are to me wholly destitute of spiritual flavour, being at most

carbonic acid gas & water. (James 1994 —, vol. 4, 267-268, 18 mars 1868)<sup>3</sup>

Cette lettre montre bien dans quel cadre Henry Sr cherche à enfermer Emerson. Ce n'est pas même un écrivain, encore moins un « Scholar », mais tout au plus un détective, voire un indicateur, c'est-à-dire quelqu'un qui collecte les faits sans en avoir lui-même l'usage, avec la duplicité que cela implique. L'homme est ici d'autant plus intéressant que l'auteur ne l'est pas : il déçoit en ce qu'il refuse de donner une teneur spirituelle à ses écrits, et omet de développer la théologie spéculative que Henry Sr attend en vain. C'est ici toujours la même structure de déception qui se dessine : Emerson serait un intellect « qui ne tient pas les promesses de ses manières », autrement dit une présence dont on attend une révélation, qui ne vient jamais autrement que par l'ordinaire de ce qui a déjà été dit. Le statut ambigu d'Emerson semble donc tenir ici, à ce que l'on exige de lui exactement ce qu'il ne souhaite pas donner : loin de fournir un système, il ne fait que renvoyer Henry Sr à un domaine qui ne dépasse pas les sens (« n'importe quelle vieille dame dans une diligence aurait satisfait ma rapacité intellectuelle aussi bien qu'Emerson » (cité dans Matthiessen 436), mais qui dérange.

Si Emerson, pour Henry Sr, est si difficile à « approcher », c'est en fait parce qu'il contrevient dans ses écrits aux deux principes cardinaux de sa théologie : la rédemption, et la société comme lieu de cette dernière. Il n'y a pour James Sr de rédemption que collective, dans un mélange original de thèses de Swedenborg et de celles de Fourier (James 1879). Or, toute la pensée d'Emerson est construite contre la théologie du « twice born », et « l'individualisme » si particulier d'Emerson, tel qu'il est exprimé dans la doctrine de la « self-

---

<sup>3</sup> Voir à peu près la même chose au sujet de Thoreau in Warren (182-183).

reliance », va contre la seconde thèse<sup>4</sup>. Pourquoi ne pas rejeter purement et simplement le sage de Concord ? Le problème est qu'Emerson incarne exactement le type d'homme dont Henry Sr pense qu'il représente la prochaine étape de l'humanité — par sa personne et non par ses écrits (voir West, in Emerson 2001, 742) — d'où la tentation permanente de jouer l'homme contre l'auteur, un peu comme s'il y avait un rapport inverse entre le statut d'Emerson comme auteur et sa valeur comme individu : « Je ne vous ai jamais lu comme un auteur » écrit Henry Sr à Emerson, « vos livres ne sont pas de la littérature mais de la vie, et la critique me paraît infiniment risible quand elle s'applique à vous » (cité dans Matthiessen 44 ; voir Menand 83). Mais, sur un autre plan, on ne peut pas plus se réclamer de l'attitude d'Emerson, car la personnalité de ce dernier est encore pour Henry Sr un paradoxe théologique : si la conscience de soi, comme le veut Henry Sr, est avant tout conscience du mal, comment une telle ignorance du mal est-elle possible ?

Emerson comme expérience personnelle et spirituelle (comme « symbole d'une Humanité innocente à venir »), telle est donc l'image qui se cristallise dans les lettres et les articles qu'avant William et Henry Jr, il consacre à Emerson. On trouverait là un bon exemple du premier des deux griefs adressés à Emerson et relevés par Cavell dans *Une nouvelle Amérique encore inapprochable* (Cavell 1991, 80-81) : le déni pur et simple du titre de philosophe. Le deuxième grief, qui consiste à décrire la prose d'Emerson comme « une brume et un brouillard », dans une adéquation jamais trouvée entre l'expression et la pensée serait, lui, présent dans l'interprétation d'Emerson que donne Henry James Jr.

---

<sup>4</sup> Cf. le texte d'Emerson : « Fourierism and the Socialists » ([1842] ; Library of America, 1984: 1205-1209), et les violentes critiques du conformisme — qui est très exactement le contraire de la publicité qu'il contient.

*L'écrivain sans style et le moraliste.*

Il n'est pas étonnant que Henry considère plus l'aspect littéraire<sup>5</sup>. Ses deux pièces les plus fournies sont écrites, dans les années 1880, à l'occasion de la publication d'ouvrages sur Emerson : la *Correspondance* entre Carlyle et Emerson (H. James 1984), et la biographie de Cabot (H. James 1888 ; Emerson 2001, 615-628). Les deux articles manifestent une connaissance de détail d'Emerson, du point de vue des écrits pour la première, du point de vue de leur contexte social pour la seconde, mais ici encore, tout conspire à faire d'Emerson un auteur ambigu.

Emerson est cette fois un paradoxe littéraire. Ce serait le seul auteur illustre à n'avoir pas poussé à la perfection un *style* ; c'est-à-dire, selon les critères de Henry, le seul grand écrivain à n'avoir pas produit ce qui caractérise un grand écrivain :

He is a striking exception to the general rule that writings live in the last resort by their form; that they owe a large part of their fortune to the art with which they have been composed. It is hardly too much, or too little, to say of Emerson's writings that they were not composed at all [...] He differs from most men of letters of the same degree in failing to strike us as having achieved a style. (Cité dans Emerson 2001, 628)

Si les choses devaient se présenter ainsi, il deviendrait bien difficile « d'hériter » des écrits d'Emerson, puisqu'en l'occurrence l'héritage serait dépourvu de ce qui fait sa substance : une forme.

Or, au-delà même de ses livres, Emerson est aux yeux d'Henry un homme de lettres paradoxal : c'est un homme dont toute la vie tient dans les lettres, mais qui s'intéresse fort peu à

---

<sup>5</sup> Je n'examine ici que les écrits critiques de James et ne rentre pas dans une étude des rapports éventuels entre les esthétiques jame-sienne et émersonienne.

la vie des lettres<sup>6</sup>, et qui ne lit pas ses contemporains. Henry revient sans cesse, comme à un fait extraordinaire, et peut-être scandaleux, à l'ignorance délibérée, de la part d'Emerson, des écrits de Hawthorne, qui était son voisin, et dont Emerson pensait que ses livres « n'étaient pas dignes de lui » (cité dans Emerson 2001, 627). Or, il est intéressant que pour expliquer ce fait, Henry ressente le besoin de mobiliser des raisons non-littéraires, et de déplacer ce paradoxe sur le plan moral :

Hawthorne's vision was all for the evil and sin of the world; a side of life as to which Emerson's eyes were thickly bandaged. (Cité dans Emerson 2001, 627)

De ce point de vue, Henry est au seuil de s'engager dans une discussion capitale de l'apport d'Emerson comme moraliste : son génie serait d'avoir tenu le caractère pour une chose « réelle et suprême » (H. James 1984, 254), et c'est à partir de cette piste qu'il faudrait chercher son point commun avec Carlyle : « Both of them looked, instinctively, at the world, at life, as a great total, full of far-reaching relations ; both of them set above everything else the importance of conduct—of what Carlyle called veracity and Emerson called harmony with the universe » (H. James 1984, 242). Il y a là un enjeu de lecture intéressant, mais Henry ne le suit pas car il retombe finalement, pour leur donner raison, sur les objections que son père avait adressées à Emerson : celui-ci est un moraliste, certes, mais paradoxal et incomplet : « He had a high and noble conception of good, without having, as it would appear, a definite conception of evil » (H. James 1984, 243), raison pour laquelle il ne parviendrait pas, aux yeux d'Henry, à égaler Carlyle, dans leur échange épistolaire.

---

<sup>6</sup> Il faudrait selon lui poursuivre cette remarque pour l'ensemble des beaux-arts. Henry James raconte de façon saisissante la visite commune du Louvre, en compagnie d'Emerson, et l'absence de réactions particulières de ce dernier, ce qui le conduira à le comparer à un instrument « auquel il manquerait des cordes » (James, 1888, 627).



On voit donc que pour permettre un usage philosophique d'Emerson, il va falloir arriver à lever trois types d'hypothèses : il faut montrer en quoi Emerson n'est pas un philosophe inconséquent, se prononcer sur la portée éthique de ses textes, et enfin arriver à dire en quoi sa voix ne saurait être réduite à la singularité d'une attitude. Il nous semble que c'est exactement ce que fait William James.

### *Le prophète, l'artiste et le philosophe.*

William James, qui se penche le dernier par écrit sur la question, dispose à la fois des textes d'Emerson et des interprétations de Henry Sr et Jr, et c'est, semble-t-il, à partir du contexte que fournissent ces dernières que l'on peut mieux comprendre sa propre approche des premiers, un peu comme si, ayant lui-même à évaluer les écrits d'Emerson, il avait justement cru bon de répondre à la « répression » dont souffrait le sage de Concord chez ses prédécesseurs<sup>7</sup>.

Certes, en un sens, il reconduit bon nombre de réserves faites avant lui : tout en affirmant son admiration pour Emerson, il avouera, dans une lettre de 1903, ressentir « nettement en lui une lacune : il a trop peu compris le côté morbide de la vie » (lettre à Rankin, 10 juin 1903). Il dira également parfois être désorienté devant les écrits d'Emerson : « He was both a moralist and a literary man, both a seer and a sayer. He also passes for a metaphysician ; and has written paragraphs which are very oracles of platonizing idealism » (James 1988b, 315-316).

Il ne serait guère difficile, à partir de là, de faire apparaître une tension entre trois postures : le moraliste, l'artiste, le philosophe, mais l'intérêt de la lecture de William James tient à ce qu'il ne se presse pas pour se prononcer sur d'éventuelles

---

<sup>7</sup> Pour les matériaux, voir Carpenter. L'interprétation philosophique qu'il donne du rapport entre les deux auteurs nous semble cependant discutable. Voir notamment son étonnement devant le jugement de James qui tient Emerson pour un philosophe.

contradictions. S'il est toujours possible de retrouver chez William des critiques « familiales », elles sont toujours atténuées et déplacées. Comme l'avait dit Henry Sr, le « Scholar » est avant tout un reporter, et c'est un peu comme cela que William restitue au départ le geste d'Emerson en le paraphrasant :

The mission [of the scholar] was that of the reporter in the worthy form of each perception [...] Let me mind my own charge, then, walk alone, consult the sky, the field and the forest, sedulously waiting every morning for the news concerning the structure of the universe which the good Spirit will give me. (James 1903 ; repris dans Emerson 2001, 640)

Si l'on veut ramener Emerson au « fantôme d'une attitude » (Emerson 2001, 639), c'est bien ainsi que l'on peut décrire l'homme, mais ici, il n'est plus question que cette attitude soit un échec de l'intellect. De plus, cette attitude n'est qu'une moitié d'Emerson, et il faut reconnaître à ce dernier d'avoir su *dire* cette attitude, ce qui amène William à nuancer le jugement d'Henry, en étant moins négatif :

The style is the man, it has been said; the man Emerson's mission culminated in his style, and if we must define him in one word, we have to call him Artist. (James 1903 ; Emerson 2001, 640)

Mais ce qui frappe, lors d'une première lecture de ces passages, c'est l'insistance de James à envisager Emerson comme un interlocuteur philosophique à part entière : là où les autres insistent sur les paradoxes et les contradictions, lui décrit la « combinaison singulièrement harmonieuse » des dons d'Emerson (James 1903 ; Emerson 2001, 639), ce qui le conduit à être beaucoup plus enthousiaste à son égard que son père et son frère, et à « rouvrir » la succession.

Il y a bien, contrairement à ce qu'affirme Cavell, un *effet* philosophique de la lecture d'Emerson, que William consigne, au moment de la rédaction de son « Address » pour le centenaire de la naissance d'Emerson dans une lettre à son frère Henry, le 3 mai 1903 :

The reading of the divine Emerson, volume after volume, has done me a lot of good, and, strange to say, has thrown a strong practical light on my own path [...] I see now with absolute clearness, that greatly as I have been helped and enlarged by my university business hitherto, the time has come when the remnant of my life must be passed in a different manner, contemplatively namely, and with leisure and simplification for the one main thing, which is to report in one book, at least, such impression as my own intellect has received from the Universe. (James 1994, vol. 3, 234)

James court déjà devant la maladie et brûle d'achever le livre de philosophie qui consignera l'essentiel de sa position. « Recueillir les impressions que [s]on esprit a pu recevoir de l'univers », tel sera exactement le propos de la première des leçons sur le pragmatisme (James 1975a, 25)<sup>8</sup>. Retenons donc pour l'instant qu'Emerson représente une *attitude* possible, et que c'est un tel type d'attitude que James semble mettre au fondement de sa réorientation philosophique après 1900. Toute la difficulté consiste à décrire les principales dimensions de cet héritage philosophique : il ne s'agit plus alors d'un problème purement historique, mais bien conceptuel. Il n'engage pas seulement Emerson, mais ce que l'on peut entendre par « pragmatisme ».

C'est ici que l'on rencontre des approches trop schématiques, auxquelles pense sans doute Cavell, et l'on a parfois l'impression que l'histoire des idées n'a d'autres ressources que d'opposer ou de confondre : tantôt on oppose une position platonisante, celle du transcendantalisme, au pragmatisme qui serait précisément une tentative pour sortir de ce dispositif, et on tente de marquer par là une distinction, entre la « genteel tradition » (Santayana) et l'émergence d'un type de philosophie plus « robuste », mais alors on ne parvient pas à comprendre l'intérêt que James pouvait avoir pour Emerson. Ou, à l'inverse, de façon tout aussi excessive, on écrase toutes les

---

<sup>8</sup> Une exception notable est Goodman (1991).

différences en affirmant que le pragmatisme est déjà présent chez Emerson, et peu importe alors que l'on fasse d'Emerson le premier pragmatiste ou de James le dernier transcendantaliste, en reconstruisant hâtivement une histoire de la philosophie simplifiée. Cavell s'élève à juste titre contre cette caricature.

En revanche, une stratégie un peu plus nuancée mérite discussion : elle a consisté à essayer de distinguer au sein de l'œuvre d'Emerson entre une tendance néoplatonicienne, consistant principalement en une philosophie de la nature, et une autre tendance qui annoncerait le pragmatisme et ébaucherait une philosophie de l'action. On pourrait donc, pour la tester, formuler ainsi cette double hypothèse : le pragmatisme de James se construirait en critiquant le monisme et la philosophie de la nature d'Emerson tout en accueillant les éléments qui relèveraient d'une philosophie de l'action. S'il faut s'y attarder un peu plus, c'est pour deux séries de raisons : tout d'abord parce qu'elle aurait été adoptée par James lui-même ; ensuite parce que, d'un point de vue heuristique, elle permettrait bien de distinguer entre les deux formes principales de pragmatisme : celui de Peirce et celui de James, qui fourniraient deux interprétations complémentaires du transcendantalisme, et que l'on pourrait dès lors classer d'après ce qu'ils empruntent à Emerson.

Sur le premier point, il n'est que de lire les écrits publiés de James pour voir que dans l'ensemble, ils semblent présenter une lecture assez contrastée d'Emerson : d'un côté, il condamnerait les idées d'Emerson sur « l'Un » et sur le mal (en particulier dans les *Variétés de l'expérience religieuse*), de l'autre il s'inspirerait des essais qui traitent de l'action (dans les *Principles of Psychology* [1890], dans les *Talks to Teachers* [1899] notamment). Cela reviendrait à séparer un Emerson « philosophiquement fréquentable » du transcendantaliste. Cette tentative de distinction semble attestée par les propres notes de lecture de James sur les œuvres d'Emerson, que Carpenter a analysées sur la totalité des ouvrages d'Emerson, lus

dès le début des années 1870 (en particulier : *Miscellanies : Nature and Addresses* [1868] et *Essays: First Series* [1869]), et relus très attentivement pour la conférence de 1903 (« Address at the Emerson Centenary in Concord »). Or, ces notes se répartissaient selon trois grandes catégories : « R.W.E. » désignant ce qui était typique de l'individu Emerson, « contre ma philosophie », et enfin « pragmatisme », pour désigner les éléments les plus proches. La première catégorie est logiquement mobilisée pour l'« Address » de 1903, qui est avant tout un portrait, la deuxième se distribue, elle, entre les entrées « Monisme », « unité abstraite », « L'Un », « transcendantal », qui correspondent bien souvent aux arguments monistes du chapitre sur l'idéalisme dans *Nature* (Emerson 2001, 43-49), et de certains passages de « Self Reliance » et de « The Over-Soul ». La troisième est la plus riche : elle regroupe, ce qui est au cœur de notre interrogation, des arguments sur l'action, sur le présent, sur les pauvres, sur le caractère expansif du moi ; aussi n'est-il pas étonnant que les textes les plus surchargés d'annotations soient *Discipline, Prospects*, et la fin de *Nature* (qui affirmait « la nature n'est pas fixe mais fluide »), ainsi que la section sur l'action de « The American Scholar » (Emerson 2001, 61-63). Tout se passe donc comme s'il fallait à tout prix extraire une philosophie de l'action de sa gangue transcendantaliste, cette dernière étant à repousser définitivement ; mais il n'est pas sûr que ce soit ce que James a fait dans ses écrits.

Deuxièmement, même si cette hypothèse, comme nous allons le voir, est à nuancer, il reste qu'elle est séduisante d'un point de vue heuristique. Partant de la proximité évidente entre certains thèmes émersoniens et la pensée de James, on pourrait soutenir l'idée que la pensée d'Emerson aurait donné lieu, dans la nébuleuse pragmatiste, à deux sortes d'héritages : une forme qui s'inspirerait du versant transcendantaliste d'Emerson, et qui culminerait dans les écrits de Peirce des années 1890, dans une métaphysique également nourrie de Kant et de Schelling ; un versant « activiste » et politique, chez Ja-

mes. Une telle division est bien pratique, dans la mesure où elle permet de donner un socle commun à ces deux philosophies, celle de Peirce et celle de James, et d'énoncer clairement une ligne de partage. Ici encore, cette interprétation semble rejoindre celle des auteurs eux-mêmes : Peirce, dans le seul passage où il évoque clairement Emerson, fait bien référence à cet aspect métaphysique du transcendantalisme :

I may mention, for the benefit of those who are curious in studying mental biographies, that I was born and reared in the neighborhood of Concord—I mean in Cambridge—at the time when Emerson, Hedge, and their friends were disseminating the ideas that they had caught from Schelling, and Schelling from Plotinus, from Boehm, or from God knows what minds stricken with the monstrous mysticism of the East. But the atmosphere of Cambridge held many an antiseptic against Concord transcendentalism ; and I am not conscious of having contracted any of that virus. Nevertheless, it is probable that some cultured bacilli, some benignant form of the disease was implanted in my soul, unawares, and that now, after long incubation, it comes to the surface, modified by mathematical conceptions and by training in physical investigations. (Peirce, vol. 6, § 102)

Aussi tentante que soit cette partition, nous montrerons, dans la suite, que la réduction de la philosophie d'Emerson à une philosophie de l'action qui annoncerait le pragmatisme de James n'est pas tenable. Outre que les textes d'Emerson sur l'action annoncent tout aussi bien les passages de Peirce sur le même sujet, les thèmes activistes, dans les écrits du jeune James, s'il fallait leur trouver un ancêtre, seraient plutôt reductibles à Carlyle et à une tentative pour sortir en force du scepticisme. La perspective habituelle sur ce problème serait sans doute infléchie si l'on montrait que l'emprunt de James à Emerson ne se joue pas tant selon le premier type de présupposés que selon le second : il lui prélève les linéaments d'une philosophie de l'acte en tant qu'il exprime la croyance, et non de l'action en tant qu'elle est le but de la pensée. Mais il nous faut auparavant comprendre pourquoi la position émer-

sonienne ne se trouve pas disqualifiée en bloc par la critique jamesienne du monisme.

## Le monisme et les « angles »

On pourrait, en effet, croire que la pensée d'Emerson correspond très bien à ce que James a critiqué avec toujours plus de force : le monisme abstrait, et qu'il n'y aurait rien à retirer de cette pensée de son point de vue. Il est vrai que cette tendance est perceptible dans les écrits d'Emerson, et qu'elle a été dénoncée par James, dans la plupart de ses écrits majeurs. Dans les *Variétés de l'expérience religieuse*, c'est en tant qu'« intellectueliste » qu'Emerson était critiqué, et les disciples d'Emerson, au lieu de s'en tenir à l'expérience religieuse, étaient accusés de laisser « Dieu s'évaporer dans l'idéalité abstraite » (James 1902, 31). Dès le premier chapitre des *Variétés*, James repoussait en effet cette attitude : « Ce n'est pas une déité *in concreto*, ni un être surhumain, mais la divinité immanente aux choses, la structure spirituelle essentielle de l'univers, qui est l'objet du culte transcendantaliste » (James 1902, 31-32). L'erreur du transcendantaliste serait de confondre « l'adoration de lois purement abstraites » (James 1902, 31-32) et la relation à ce qui est tenu pour divin, sous ses différentes figures psychologiques et anthropologiques, relation que James place au centre de ses conférences<sup>9</sup>. Pour James, les

---

<sup>9</sup> On retrouve ces critiques dans les ouvrages suivants. Dans l'*Univers Pluraliste*, c'est ce point de vue de nulle part qui incarnera encore la tendance foncière de l'idéalisme moniste : « À quoi bon me dire que la voie absolue est la vraie voie, et m'exhorter, comme le dit Emerson, à élever mes yeux jusqu'au style de l'absolu, et jusqu'aux mœurs du ciel, si une telle prouesse est impossible par définition » (trad. fr. : 44 ; James 1977, 37-38). C'est encore en tant que « rationaliste abstrait » qu'Emerson est convoqué dans le dernier livre inachevé de James, *Some Problems of Philosophy* : « La connaissance conceptuelle doit être tenue pour une révélation auto-suffisante ; et elle a toujours été traitée par les auteurs rationalistes

tendances platonisantes d'Emerson vont dans ce sens, il serait stupide de le nier, mais il serait tout aussi réducteur de penser que sa lecture se limite à cet aspect. Dans les *Variétés*, justement, si l'on juge cette fois l'ensemble des conférences, on voit que la critique d'Emerson est loin d'être univoque : Emerson semble donner ailleurs ses pleins droits à une « Compensation » qui ne peut pas être purement abstraite (James 1902, 56). Mais, surtout, il y a bien chez lui un usage immanent de ces abstractions qui interdit de le ranger dans le camp des intellectualistes : « Tout l'univers des objets concrets, comme nous les connaissons, baigne, non seulement pour l'auteur transcendantaliste, mais aussi pour nous tous, dans un univers d'idées abstraites plus élevé et plus vaste » (James 1902, 56), qui sont comme la source et l'arrière-plan de « toutes les possibilités que nous pouvons concevoir » (James 1902, 56). De même, dans l'essai célèbre sur l'*Immortalité humaine* (1898), tout en condamnant l'unicité de la sur-âme émersonnienne, James rejoignait Emerson pour admettre la nécessité de « quelque chose de mental qui préexiste, et qui est plus vaste que nous » (James 1982, 89)<sup>10</sup>. James est donc loin de condamner comme métaphysiques certaines des affirmations les plus massives d'Emerson.

En effet, ce qu'il diagnostique comme étant central à la position philosophique d'Emerson, et que jamais James ne

---

comme nous introduisant dans un monde plus divin, le monde de l'universel plutôt que celui des faits qui périssent, des qualités essentielles, les relations immuables, les principes éternels de la vérité et du bien. Emerson écrit : « La généralisation est toujours un nouvel influx de la divinité dans l'esprit : de là l'excitation qui s'y joint » (James 1979b, 57 ; cf. aussi 73).

<sup>10</sup> James cite à ce propos le passage de « Self reliance » : « We lie in the lap of immense intelligence, which makes us receivers of its truth and organs of its activity. When we discern justice, when we discern truth, we do nothing of ourselves, but allow a passage to its beams » (Emerson 2001, 128)



condamne de la même façon que les positions monistes, c'est en fait un double principe, moniste et individualiste, c'est une tension :

His metaphysics consisted in the platonic belief that the foundation of all things is an overarching Reason. Sometimes he calls this divine principle the Intellect, sometimes « the Soul, » sometimes the One. Whatever we call it, we are one with it so far as our moments of insight go. But no one moment can go very far, and no one man can lay down the law for others, for their angles of vision may be as sacred as his own. Hence two tendencies in Emerson, one towards absolute Monism, the other towards radical individualism. They sound contradictory enough; but he held to each of them in its extremest form. (James 1988b, 318)

L'originalité de la lecture de James est de ne pas s'arrêter à cette contradiction apparente, comme le croient certains commentateurs, mais d'avoir perçu la solidarité de ces moments dans les textes d'Emerson, tout en faisant le pari que le moment individualiste n'était pas annulé. Tout est affaire d'instant :

But it was only at its best and in its ecstasies that Life was thus One ; for Emerson never drew a consequence from the Oneness that made him any the less willing to acknowledge the rank diversity of individual facts. (James 1988b, 319)

La position d'Emerson a ceci d'intéressant pour James qu'il s'agit d'un monisme qui laisse subsister à côté de lui l'individu car il s'y enracine. S'il y a bien quelque chose comme le sentiment d'unité dont parle Emerson, ce ne peut être que de façon fugitive et précaire, et cela ne peut jamais se faire au détriment du particulier :

For the great Cosmic intellect terminates and houses itself not only in individual men, but in separate moments of their lives. Each of us is an angle, each moment in us a refracted ray of its vision [...] It follows from all this that there is something in even the lowliest of us that ought not to consent. (James 1988b, 319)

C'est parce qu'il débouche sur le mouvant et la multiplicité des instants que le monisme d'Emerson n'est pas réellement un adversaire philosophique, et qu'en ce sens c'est peut-être la seule forme de monisme compatible avec l'empirisme radical de James. C'est cette forme de rapport qui fait se correspondre le perspectivisme émersonien (les « angles »), et le perfectionnisme en matière de morale (la « self-reliance »). Pas plus que son monisme n'annule l'individu, le perfectionnisme qui se dessine ici n'est synonyme d'optimisme béat. Beaucoup mieux que ses contemporains, William James a en effet su voir dans les écrits d'Emerson le « sens de la différence » qui interdit d'écraser toutes les perspectives : l'important ici n'est pas de tracer des oppositions entre le bien et le mal, mais d'énoncer des distinctions entre des situations, et c'est ici que se jouerait un rapport aussi paradoxal que profond entre le James de « l'âme divisée » et Emerson : « Emerson, in short, was a once-born man; he lived in moral distinctions, and recognized no need of a redemptive process » (James 1982, 218). De la même façon que l'absolu n'écrase pas les différences individuelles, il n'aplanit pas les distinctions morales :

Such a conviction that Divinity is everywhere may easily make of one an optimist of the sentimental type that refuses to speak ill of anything. Emerson's drastic perception of differences kept him at the opposite pole from this weakness [...] His optimism had nothing in common with that indiscriminate hurrahing for the Universe with which Walt Whitman has made us familiar. (James 1903; Emerson 2001, 642)

Cette attention aux distinctions est le fruit d'un travail, d'une éducation du regard : tel est l'enjeu de l'optimisme, qui ne consiste pas à nier le mal, mais à envisager chaque individu dans la perspective du bien auquel il peut aspirer.

Il ne faut donc pas confondre absence du mal — ce que James reprocherait volontiers à Whitman — et refus délibéré de faire entrer la référence au mal ou à la faute dans une maxime de conduite. C'est pour cette raison que James mobi-

lise souvent un personnage philosophique forgé par Emerson, le « Crump » des *Spiritual Laws* :

When we see a soul whose acts are all regal, graceful, and pleasant as roses, we must thank God that such things can be and are, and not turn sourly on the angel, and say, "Crump is a better man with his grunting resistance to all his native devils." (Emerson 2001, 151)

On n'est ni ne devient bon en luttant contre le mal, comme l'affirmaient déjà les *Discours aux enseignants*, qui s'achevaient eux aussi avec ce précepte moral emprunté à Emerson :

It is clear that in general we ought, whenever we can, to employ the method of inhibition by substitution. He whose life is based upon the word "no," who tells the truth because a lie is wicked, and who has constantly to grapple with his envious and cowardly and mean propensities, is in an inferior situation in every respect to what he would be if the love of truth and magnanimity positively possessed him from the outset, and he felt no inferior temptations. Your born gentleman is certainly, for this world's purposes, a more valuable being than your "Crump, with his grunting resistance to his native devils," even though in God's sight the latter may, as the Catholic theologians say, be rolling up great stores of "merit." (James 1983a, *fine*)

Si James peut parfois regretter qu'Emerson n'ait pas assez considéré le « côté morbide » de la vie (et les chapitres centraux des *Variétés de l'expérience religieuse* ne sont-ils pas censés remédier à ce défaut ?), il est tout à fait conscient du fait que cette « discrétion » est le signe du perfectionnisme émersonien, que l'on ne peut enfermer à nouveau dans les catégories du bien et du mal.

Le perfectionnisme d'Emerson le conduit à s'opposer à toutes les morales de la faute et du péché, précisément en ce qu'il reconnaît les « petites différences » entre deux situations éthiques. C'est en ce sens que le perfectionnisme émersonien est démocratique et profondément compatible avec l'idéal pluraliste de James : quand son père et son frère s'arrêtent au seuil de l'œuvre d'Emerson en raison de ce qui semble être

une contradiction morale, William James montre de quelle façon le perfectionnisme d'Emerson le conduit à s'opposer à toutes les morales de la faute et du péché, précisément en ce qu'il reconnaît les « petites différences » entre deux situations éthiques. C'est d'ailleurs cette veine que James a suivie avec le plus de persévérance en matière de morale : l'important n'est pas de formuler une morale — qui en aurait le droit ? —, mais d'indiquer les différences de perspectives, de retracer les différents cercles dans lesquels s'inscrit une situation. Le rôle du philosophe est descriptif :

Il n'y a pas plus de raisons de supposer que toutes nos demandes puissent être dictées par un même motif universel sous-jacent, qu'il n'y en a de croire que tous les phénomènes physiques soient des manifestations de la même loi. Il est probable que les forces élémentaires de l'éthique sont nombreuses, comme celles de la physique. (James 1979a ; trad. fr., 216)

L'éthique n'est pas tant affaire d'injonction que de description<sup>11</sup>.

### **Pragmatisme, action et acte.**

Si l'on convient qu'après cet examen du monisme d'Emerson, l'opposition entre philosophie de la nature et philosophie de l'action a déjà perdu beaucoup de sa force, puisque la première, bien comprise, menait au perfectionnisme moral, il est tout aussi clair que la réduction de la philosophie d'Emerson à une philosophie de l'action qui annoncerait le pragmatisme de James n'est pas tenable. Il y a là derrière une ambiguïté, qui est au fond celle du terme de « pratique », et qui constitue un obstacle à la lecture de ce rapport. Si l'on essaie de préciser ce que voudrait dire ce terme chez James, on trouve au moins deux grandes dimensions, qui vont nous per-

---

<sup>11</sup> voir Laugier 2002, 2003, 2004

mettre de mieux situer le véritable moment émersonien chez James.

Il y aurait tout d'abord dans certains textes une dimension prométhéenne qui engage une certaine conception de l'esprit (la croyance existe en vue de l'action), et dans laquelle la fin de la pensée serait l'action. Elle dominerait dans tous les textes « activistes » de James, qui donnent, aujourd'hui encore, une impression de décisionnisme philosophique ; elle correspond assez bien à la vision caricaturale du pragmatisme. Il nous semble que si l'on s'arrête uniquement à ce premier type de présuppositions, on manque ce qui distingue véritablement et Emerson et James d'une pure et simple réactivation de la racine pratique du kantisme, éventuellement naturalisée.

Il y aurait également une autre dimension reposant sur une notion plus large et plus riche, qui a trait à la signification d'un acte, et le problème n'est alors plus celui de la nature de la pensée, mais celui de l'expression (pourquoi telles tendances d'activités seraient-elles de bons interprétants de nos croyances ?).

Or, ce qui gêne Cavell, c'est sans doute l'identification possible d'Emerson et de James sous la première rubrique. Les passages qui permettraient une telle lecture des écrits d'Emerson ne résistent d'ailleurs en général pas à une seconde lecture qui prend en compte leur contexte immédiat. Ainsi, on monte souvent en épingle le passage suivant de « *The American Scholar* » : « Action is with the scholar subordinate, but it is essential. Without it, he is not yet man » (Emerson 2001, 61). Mais il suffit de lire quelques lignes pour voir que ce primat de l'action est en fait un cercle :

The final value of action, like that of books, and better than books, is, that it is a resource [...] The mind now thinks; now acts; and each fit reproduces the other. (Emerson 2001, 62)

Cette loi de polarité, d'« ondulation », développée plus en détail dans l'essai « *Compensation* », interdit toute démarca-

tion nette qui conduirait à ranger Emerson dans la première division évoquée. Or, cette première branche du pragmatisme, pas forcément la plus originale, remonterait certainement, s'il fallait lui trouver une racine transcendantaliste, aux moments où James se rapproche le plus de Carlyle. Il nous semble important d'y insister, car elle marque précisément la distinction entre une voie sans issue, qui remonterait vers Carlyle, et une approche incomparablement plus riche, qui s'ouvrirait sur Emerson.

En effet, le héros des écrits de jeunesse de James, qui représentent davantage la tendance activiste que nous avons évoquée, n'est pas tant Emerson, ou Whitman, que Carlyle<sup>12</sup>, qui intervient dans des moments décisifs de la *Volonté de Croire*, et notamment dans les essais qui en forment la strate la plus ancienne (« La vie vaut-elle d'être vécue », « Le sentiment de rationalité », « Le dilemme du déterminisme »). Des passages entiers de *Sartor Resartus*, le roman philosophique de Carlyle, sont cités dans plusieurs essais de la *Volonté de croire*, précisément dans les moments où James tente de montrer qu'il existe une issue pratique à des problèmes devant lesquels la spéculation reste impuissante (James 1979 ; trad. fr., 62, 64, 93, 107, 190), c'est-à-dire dans le contexte même qui appellera plus tard l'arbitrage de la maxime pragmatiste.

La troisième section de « La vie vaut-elle d'être vécue ? » (James 1979 ; trad. fr. 61-70) est une longue glose sur le thème de l'« Unheimlichkeit » (*Ibid.*) et de l'« Éternelle négation » dans le *Sartor Resartus* de Carlyle. Les citations abondantes renvoient à un passage de l'ouvrage, le chapitre VII, dans lequel le personnage Teufelsdröckh décrit l'état de mélancolie spéculative, dans des termes qui ressemblent à s'y méprendre à ceux qu'utilisera James pour décrire la crise

---

<sup>12</sup> Jean Wahl, dans *Les Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, avait bien perçu les analogies entre le monde « patchwork » de James et celui de *Sartor Resartus*.

du début des années 1870, dans les *Variétés de l'expérience religieuse*.<sup>13</sup> Or, l'intérêt de cette convergence ne réside pas dans son caractère biographique, dans cette ressemblance entre un ouvrage littéraire et la vie de James, mais dans l'issue qui est donnée à cette situation : dans le *Sartor Resartus* comme dans la philosophie du jeune James, la seule voie hors de « l'éternelle négation » réside dans la construction d'une philosophie pratique, qui reconnaît ses limites dans le champ spéculatif. La conduite est censée permettre de trancher des nœuds spéculatifs. En fait, c'est précisément — comme chez Kant — la reconnaissance de cette limitation qui a des conséquences pratiques, ou, autrement dit, qui permet de donner un statut philosophique à la pratique. L'unique fonction de la philosophie, fonction pratique, serait donc de laisser active « l'émotion du mystère ontologique », ce qui ne signifie pas qu'il faille renoncer à toute croyance, mais qu'il faut renoncer à croire qu'elles pourront trouver un fondement spéculatif. Refuser de trouver une solution rationnelle à « l'éternelle Négation », c'est opérer une conversion du regard, qui se détourne du fondement, des origines, pour examiner les issues pratiques, les conséquences.

---

<sup>13</sup> Comparer le passage cité in extenso par James (1979a), trad. fr., p. 62 : « Je vivais, écrit le pauvre Teufelsdröck, dans une angoisse continuelle, indéfinie, languissante ; tremblant, pusillanime, inquiet de je ne savais quoi ; il me semblait que toutes choses au ciel comme sur terre m'étaient hostiles ; que les cieux et la terre n'étaient que les mâchoires immenses d'un monstre dévorant, entre lesquels j'attendais palpitant le moment d'être dévoré », et le témoignage du « correspondant français », qui n'est autre que James lui-même, dans le chapitre « The Sick Soul » : « Alors que j'étais dans cet état de pessimisme philosophique et de dépression générale des esprits envers mon avenir, j'allai dans un soir dans la pénombre dans un *dressing-room* pour chercher quelque objet qui s'y trouvait, quand soudain me tomba dessus sans le moindre avertissement, comme si elle sortait de l'obscurité, une peur horrible de ma propre existence » (1902 : 160-161).

De ce point de vue, il est notable, mais peu remarqué, que Carlyle ait formulé, toujours dans *Sartor Resartus*, des propos sur la croyance, auxquels ceux de James font remarquablement écho. Connaître un homme, dit Carlyle, c'est connaître ses croyances, non celles qui relèvent « de la pure région argumentative, mais celles qui engagent sa pratique » (Carlyle 1974, 3)<sup>14</sup>. Or, de telles croyances ne sauraient se limiter à un sentiment privé, dans un cadre solipsiste ; elles ne peuvent être exprimées que par une conduite :

But indeed Conviction, were it never so excellent, is worthless till it convert itself into Conduct. Nay properly Conviction is not possible till then ; inasmuch as all Speculation is by nature endless, formless, a vortex amid vortices, only by a felt indubitable certainty of Experience does it find any centre to revolve round, and so fashion itself into a system. Most true is it, as a wise man teaches us, that "Doubt of any sort cannot be removed except by Action. (Carlyle 1913, Livre II, ch IX, 140)

À vrai dire, peu importe ici que l'action interprète la croyance, qu'elle permette de déployer le sens de cette dernière : on a l'impression que la simple activité va pouvoir résoudre le problème du scepticisme, et que pour s'affranchir de ce dernier, il suffirait de sortir du domaine de la spéculation, dans une sorte de geste prométhéen, tout à fait distinct de la tentative d'Emerson. Il suffit ici que l'action soit un pur index

---

<sup>14</sup> « Ce n'est pas là ce que j'appelle religion, cette profession ou affirmation ; laquelle n'est souvent que profession de foi ou affirmation relevant des ouvrages extérieurs de l'homme, de sa pure région argumentative, si même elle est aussi profonde que cela. Mais la chose qu'un homme croit réellement et pratiquement et cela assez fréquemment sans l'affirmer même à lui, encore moins aux autres ; la chose qu'un homme prend réellement et pratiquement à cœur, et tient pour certaine, en ce qui concerne ses relations vitales avec ce mystérieux univers, et son devoir et sa destinée, là, telle est dans tous les cas la chose première pour lui, et celle qui crée et détermine tout le reste » (Carlyle , 5).



de la croyance, qu'elle prouve que le croyant croit vraiment assez fort à ce qu'il croit, qu'il ne reste pas dans un état de mélancolie spéculative de nature romantique. Si l'on veut dire qu'il y a un rapport entre le pragmatisme et le transcendantalisme, sous la rubrique d'une philosophie de l'action, c'est sans doute celui-là, et on voit qu'il n'est nul besoin de convoquer Emerson pour en rendre compte. Les essais de la *Volonté de croire* tentent une sortie forcée — condamnée d'avance ? — hors du scepticisme par une voie pratique, alors que les derniers ouvrages, à partir des années 1890, reprendront le problème à nouveaux frais : avec quoi sommes-nous vraiment intimes ? Peut-on vraiment recouvrer cette intimité que les sophismes de la psychologie et les tentations monistes de la philosophie ne cessent de nous voiler ? Quelles transfigurations peuvent changer pour nous la face de l'univers ? Alors que la philosophie du jeune James se fonde sur la première approche dans les années de formation, et il y a bien un « moment-Carlyle » dans *La Volonté de croire*, tout se passe comme si l'œuvre de James, en allant dans le second sens, opérerait en elle la transition qui va de Carlyle à Emerson. L'héritage le plus profond d'Emerson se traduirait alors sans doute par une philosophie de l'acte, et non de l'action, et c'est bien ce à quoi James ramène la révélation d'Emerson :

The commonest person's act, if genuinely actuated, can lay hold on eternity. This vision is the headspring of all his outpourings. (James 1903 ; Emerson 2001, 643)

Alors que dans la section précédente, nous avons vu comment la pensée pouvait être une phase de l'action, ou encore comment l'action pouvait être un index de la croyance, mais à partir d'une approche de l'action qui n'avait en elle-même rien de véritablement nouveau, c'est tout autre chose que de proposer une nouvelle approche de l'acte, en tant qu'il exprime, qu'il interprète, qu'il déploie la signification, la voix particulière d'un individu. À lire minutieusement les textes de James après 1890, on se rend compte d'une chose frappante : James ne cesse de multiplier les tentatives de description de l'acte et

de l'activité, comme si celle-ci échappait sans cesse. C'est le problème des *Talks to Teachers* : quelles doivent être les habitudes des élèves pour qu'ils puissent former le plus librement leurs idées ? C'est le problème des *Conférences aux étudiants* : comment lire les actes d'autrui et le sens qu'ils revêtent pour lui ? Ce sera enfin l'épée de Damoclès qui planera sur l'empirisme radical : ce dernier permet-il de décrire quelque chose comme l'expérience de l'activité ? (« The Experience of Activity », in James 1976). À ce titre, les ressources que peut offrir Emerson sont primordiales, ce qui explique sans doute l'accent mis par James sur cette révélation dans son éloge d'Emerson.

Loin d'avoir substitué aux ambiguïtés de l'intuition et des épisodes privés la transparence de l'action, le pragmatisme a peut-être rencontré, en dessous d'une difficulté bien connue, un problème autrement plus profond : comment décrire un acte ? Qui engage-t-il ?

L'acte rend bien public un caractère :

Hide your thoughts!—hide the sun and the moon. They publish themselves to the universe. They will speak through you though you were dumb. They will flow out of your actions, your manners and your face. (James 1903, Emerson 2001, 641)<sup>15</sup>.

Mais cette publicité n'est en rien transparente, ce que l'on peut éprouver en suivant trois dimensions majeures de l'acte, s'il est vrai que l'acte est l'acte (1) d'un individu, à condition de comprendre que rien n'est plus difficile que d'être un individu (Doctrine de la « self-reliance »), (2) au temps présent (« the present man is the aboriginal reality »), qui est (3) irréductiblement redescrivable.

---

<sup>15</sup> James suit le texte *Literary Ethics*.

### *Self-reliance*

Il ne suffit pas de chercher ce trait commun à James et Emerson dans la *Volonté de croire*, ou encore dans les écrits sur le pragmatisme ; il semble bien que cet effort pour revenir au principe de la « self-reliance » soit un aspect important des *Principles*, et notamment du chapitre sur *La Perception de la Réalité* (Ch. 21) : ce n'est pas seulement contre le conformisme qu'il faut se battre ici, mais contre toutes les images de la pensée que le psychologue ne cesse de construire, et qu'il faut briser à chaque fois pour revenir à la source de toute réalité :

The *fons et origo* of all reality, whether from the absolute or the practical point of view, is thus subjective, is ourselves. As bare logical thinkers, without emotional reaction, we give reality to whatever objects we think of, for they are really phenomena, or objects of our pausing thought, if nothing more. But, as thinkers with emotional reaction, we give what seems to us a still higher degree of reality to whatever things we select and emphasize and turn to WITH A WILL. These are our living realities; and not only these, but all the other things which are intimately connected with these. Reality, starting from our Ego, thus sheds itself from point to point—first, upon all objects which have an immediate sting of interest for our Ego in them, and next, upon the objects most continuously related with these. It only fails when the connecting thread is lost. (James 1890, vol. 1, 296-97)

Nous passons notre temps à construire des mécanismes étranges — des « mythologies psychologiques », dit James — pour expliquer l'esprit, et devenons par là incompréhensibles à nous-mêmes. Nous imaginons des dualismes, nous demandons où peut bien se « trouver » la conscience, où sont nos sensations, et suscitons des séries de faux problèmes, car nous ne cessons de passer des descriptions des objets aux propriétés de ces descriptions. James ne dit pas qu'il sera possible de revenir à ces pures expériences par connaissance directe : il est obligé de forger pour cela les personnages philosophiques du

comateux, de l'hystérique (Lapoujade). En revanche, c'est seulement dans et par la critique des différents sophismes du psychologue qu'il est possible de se demander comment nous nous comprenons nous mêmes, et dans quels cercles le *Self* s'inscrit, parce qu'ils nous font apparaître cette intimité qui reste souvent voilée, si bien que James retrouve ici, de façon frappante et presque textuelle, les accents d'Emerson dans l'essai « Self-Reliance » :

The inquiry leads us to that source, at once the essence of genius, of virtue, and of life, which we call Spontaneity or Instinct. We denote this primary wisdom as Intuition, whilst all later teachings are tuitions. In that deep force, the last fact behind which analysis cannot go, all things find their common origin. For, the sense of being which in calm hours rises, we know not how, in the soul, is not diverse from things, from space, from light, from time, from man, but one with them, and proceeds obviously from the same source whence their life and being also proceed. We first share the life by which things exist, and afterwards see them as appearances in nature, and forget that we have shared their cause. Here is the fountain of action and of thought. (Emerson 2001, 127-128)

Dans les deux cas, il s'agit de répondre à la question cruciale : « Qui pense ? ». « There is a great responsible Thinker and Actor working wherever a man works; that a true man belongs to no other time or place, but is the centre of things » (Emerson 2001, 126) ; nous sommes sans cesse divertis de ce centre, par les récits historiques, par l'émulation, par les voyages. Rien n'est plus difficile que de d'isoler celui qu'Emerson appelle le « Gérant » de la confiance en soi.

Au cœur de ce rapport se pose la question de la possibilité d'une passivité. Dans la citation de James, on pourrait avoir l'impression d'un retour de la tonalité prométhéenne, mais qu'il suffise d'observer que la volonté (« the Will ») survient pour sanctionner des dimensions qui ont été appelées par l'émotion ; dans la citation d'Emerson, il s'agit de se rendre sensible à cette source de l'action et de la pensée qu'est cette

« immense intelligence » qui nous perce de ses rayons. Comme le remarque James en plusieurs endroits, il n'y a pas tant de donné que des surprises :

The occasion and the experience, then, are nothing. It all depends on the capacity of the soul to be grasped, to have its life-currents absorbed by what is given. "Crossing a bare common," says Emerson, "in snow puddles, at twilight, under a clouded sky, without having in my thoughts any occurrence of special good fortune, I have enjoyed a perfect exhilaration. I am glad to the brink of fear." (James 1983a, 146)

Une deuxième façon d'attester cette étroite analogie serait de suivre une des façons de déterminer ce centre à partir de la notion du « maintenant ».

### *Le présent éthique*

Sous la doctrine de la « self-reliance » se dessine une approche éthique des différentes dimensions temporelles. Chez les deux auteurs, le présent est intrinsèquement inachevé, tendu vers un acte qui va en façonner le visage. Mais son sens est légèrement différent chez James et chez Emerson : alors qu'il s'agit clairement pour Emerson de deviner la tendance d'aujourd'hui (cf. le début de *Conduct of Life*, Emerson 2001, 261-62), il s'agit plus pour James de l'imminence et de l'épaisseur du présent, de son caractère décisif dans le façonnement du visage du monde, ce qui est conforté pour lui par l'idée darwinienne que la moindre des « variations spontanées » peut avoir une postérité considérable. Pourtant, au-delà de ces divergences, le primat éthique du présent historique est un des traits qui a le plus tôt attiré James chez Emerson :

Je suis certain qu'un temps viendra où notre dévotion présente envers l'histoire, et l'attention scrupuleuse à ce que les hommes ont fait avant nous, comme simple fait, semblera incompréhensible ; où la fréquentation des livres ne sera plus un devoir, mais un plaisir pour individus

bizarres, où la philosophie d'Emerson sera dans nos os et non dans notre imagination (cité dans Allen 186-87)<sup>16</sup>.

C'est encore ce même aspect que James relèvera trente ans plus tard en citant Emerson : « The present hour is the decisive hour, and every day is doomsday » (Emerson 2001, 642). L'analogie ne se cantonne pas à une simple position envers l'histoire mais engage bien la réflexion sur le concept de temps lui-même.

Comme le présent des *Principles*, qui retient en lui les deux autres dimensions du temps, le présent émersonien a une épaisseur qui a très tôt intéressé James :

Emerson's creed that everything that ever was or will be is here in the enveloping Now; that man has but to obey himself [...] is in like manner nothing but an exorcism of all skepticism as to the pertinency of one's faculties. (James 1890, vol. 2, 315)

De ce point de vue, il serait tentant d'avancer que dans les *Principles*, le thème du présent, si important dans le chapitre sur la perception du temps, n'est pas tant une anticipation de Husserl qu'une réminiscence d'Emerson. Pour ces deux penseurs, en tout cas, le présent n'est pas confondu avec l'instant ; il ne s'agit pas tant de pointer une limite infinitésimale que d'éclairer la réalité en train de se faire, de dire la réalité du devenir. Le maintenant éthique se détache sur un devenir du monde. La réalité du devenir :

We can point nowhere to anything final ; but tendency appears on all hands : planet, system, constellation, total nature is growing like a field of maize in July. (Emerson 2001, 85)

---

<sup>16</sup> C'est un William James très émersonien qui visite l'Italie en 1873 : « I can't imagine how, unless one is earnestly studying history in some way, it can in the long run help injuring all one's active powers. The weight of the past world here is fatal,—one ends by becoming its mere parasite instead of its equivalent" (Perry 220).

James approfondira cette idée dans sa psychologie (« The Stream of Thought »), mais de façon plus décisive, à travers le thème de la nouveauté, qui constitue l'essentiel de *Some Problems of Philosophy*, lorsqu'il s'agira de retrouver dans le processus la réalité du nouveau en dessous du conceptualisme (voir aussi James 1979 : tr. fr. 63).

### *Franges et cercles*

Un socle supplémentaire pour un rapprochement entre James et Emerson, sur le problème de la description de l'acte, serait fourni par un ensemble de deux textes : « On a Certain Blindness in Some Human Beings » et « What Makes a Life Significant », textes écrits entre la psychologie et les écrits ultérieurs sur le pragmatisme, et qui traitent du problème des re-descriptions dont est susceptible une situation (voir James 1983a).

Un des aspects les plus frappants de la psychologie jame-sienne tient aux franges de la perception : les sensations ne sont pas atomiques, mais portent les halos de relations qui entrent dans la signification finale, si bien que la moindre de nos sensations est toujours lue au sein d'un monde, ou d'un ordre qui n'est pas tant un ordre dans le monde qu'un ordre du monde qui se déploie à partir d'elle. Mais de même qu'il y a différents « seigneurs de la vie » chez Emerson, il y a différents principes d'ordre qui informent notre perception de la réalité<sup>17</sup>. Il y a ainsi une réalité des perspectives et l'expérience peut sans cesse être transfigurée par ses nouvelles franges. Or, chez James, tout se passe comme si, après 1890, la même chose s'appliquait à l'acte, qui devient de plus en plus difficile à décrire : c'est un problème que James rencontre plusieurs fois dans ses écrits intermédiaires entre la psychologie et le pragmatisme ; je n'ai pas décrit une scène quand j'ai dé-

---

<sup>17</sup> Même si les seigneurs de la vie ne peuvent être confondus avec les catégories classiques.

crit ses éléments, il faut encore arriver à dire comment j'en perçois la signification.

Il faut donc parvenir à se donner les bons contextes pour lire la signification d'un acte, ce que James appelle parfois, suivant Emerson, sa « transfiguration » (James 1982, 114). À partir de la fin des années 1880, on trouve dans les différentes dimensions de la philosophie de James un patient relevé de l'étrange réalité qu'acquièrent certains aspects du monde :

This higher vision of an inner significance in what, until then, we had realized only in the dead external way, often comes over a person suddenly; and, when it does so, it makes an epoch in his history. As Emerson says, there is a depth in those moments that constrains us to ascribe more reality to them than to all other experiences. The passion of love will shake one like an explosion, or some act will awaken a remorseful compunction that hangs like a cloud over all one's later day. (James 1983a, 139)<sup>18</sup>

Du point de vue des moyens, chez les deux auteurs, cette redescription implique une multiplication des récits pour saisir les enjeux de situations que leurs acteurs tiennent pour morales. James s'interroge, à plusieurs reprises, dans les années 1890, sur les capacités du récit à nous donner la bonne pers-

---

<sup>18</sup> Il ne s'agissait pas là uniquement d'une remarque « littéraire », mais d'un constat que James avait placé au centre du chapitre sur la Perception de la réalité dans les *Principles* : “Speaking generally, the more a conceived object *excites* us, the more reality it has. The same object excites us differently at different times. Moral and religious truths come ‘home’ to us far more on some occasions than on others. As Emerson says, ‘There is a difference between one and another hour of life in their authority and subsequent effect. Our faith comes in moments, [...] yet there is a depth in those brief moments which constrains us to ascribe more reality to them than to all other experiences.’ The ‘depth’ is partly, no doubt, the insight into wider systems of unified relation, but far more often than that it is the emotional thrill” (2:307).



pective sur ce que c'est qu'être un sujet, qui se trouverait ainsi compris à partir d'un centre de gravité narrative :

The spectator's judgment is sure to miss the root of the matter, and to possess no truth. The subject judged knows a part of the world of reality which the judging spectator fails to see, knows more while the spectator knows less; and, wherever there is conflict of opinion and difference of vision, we are bound to believe that the truer side is the side that feels the more, and not the side that feels the less. (James 1983a, 133)

C'est ici sans doute un double aspect de tout acte qui se révèle pleinement. Il suppose deux types de décentrement : pour toute situation donnée, le spectateur doit pouvoir déceler une autre perspective ; tout type de perspective peut à nouveau être décentré, comme les cercles qui d'Emerson, qui peuvent toujours à nouveau être réinscrits. Un moyen essentiel de ce décentrement est bien entendu pour les deux auteurs la littérature :

Literature is a point outside of our hodiernal circle, through which a new one may be described. The use of literature is to afford us a platform whence we may command a view of our present life, a purchase by which we may move it. (Emerson 2001, 178)

De même, James dira :

This is the sort of thing the presence of which inspires us, and the reality of which it seems to be the function of all the higher forms of literature and fine art to bring home to us and suggest. (James 1983a, 149)

Il y a donc bien, ici aussi, une profonde continuité entre les deux œuvres : Emerson, annonçant et accomplissant cette « transfiguration », James en poursuivant le diagnostic dans la psychologie, et surtout l'expérience religieuse, allant jusqu'à affirmer, dans son texte sur « Le philosophe et la vie morale » :

[L]es ouvrages d'éthique, dans la mesure où ils intéressent la vie morale, doivent s'allier de plus en plus à une

littérature qui cherche volontairement à être expérimentale et féconde qu'à demeurer dogmatique — j'entends parler des romans et des drames appartenant à la forme la plus profonde, des sermons, des écrits touchant la politique, la philanthropie, les réformes sociales et économiques. (James 1979 ; trad. fr., 225)

Là encore, il ne s'agit pas de fonder une morale sur de nouveaux supports, mais de multiplier les descriptions de situations signifiantes, de préciser la distinction entre deux situations, d'explicitier le rôle que chacun entend jouer et de quoi il se prétend le centre, dans un mouvement qui culmine dans les *Variétés*. Le problème n'est pas tant d'avoir acquis un point de vue ultime sur les autres cercles, que d'apprendre à vivre avec cette absence de point d'arrêt, de la même façon qu'il n'est peut-être pas tant question de repousser le scepticisme que d'apprendre à l'appriivoiser. Il n'y a pas d'action définitive, mais toujours des approximations, des tentatives finies susceptibles d'être dépassées :

Every action admits of being outdone. Our life is an apprenticeship to the truth, that around every circle another can be drawn; that there is no end in nature, but every end is a beginning; that there is always another dawn risen on mid-noon, and under every deep a lower deep opens. (Emerson 2001, 174)

Or, c'est exactement ce mouvement que semble entreprendre James dans « On a Certain Blindness ». Rencontrant sur ce point le problème du multiple qui ne cessera de hanter l'empirisme radical, James accueillerait ainsi Emerson au sein de son œuvre et au principe même de l'inflexion qu'il lui donne après 1890 :

Hands off: neither the whole of truth, nor the whole of good, is revealed to any one single observer, although each observer gains a partial superiority of insight from the peculiar position in which he stands. Even prisons and sick-rooms have their special revelations. It is enough to ask of each of us that he should be faithful to his own opportunities and make the most of his own blessings. (James 1983a, 149)

En ce sens, les deux penseurs sont des expérimentateurs en matière de morale, à condition de comprendre que l'expérience en question n'est pas ici expérimentation scientifique, mais bien épreuve, révélation (James 1979a ; trad. fr. 225).

\* \* \*

Il nous semble donc que les deux composantes de l'hypothèse évoquée à la fin de la première section ne résistent pas à une lecture attentive des textes de William James : sa critique du « platonisme » d'Emerson est plus subtile qu'on ne le croit — elle aboutit à une compréhension renouvelée de la « self-reliance » — et l'on a vu pour quelles raisons le véritable héritage ne se situe pas où on le place habituellement, dans une philosophie de l'action qui ne saurait résumer ni la position d'Emerson ni celle de James. Il fallait donc prendre acte de la position atypique de James par rapport au refoulement de la voix d'Emerson que Cavell dessine. Il est possible qu'un examen approfondi de la thèse selon laquelle « le pragmatisme semble conçu pour refuser de prendre le scepticisme au sérieux » (Cavell 1998 ; trad. fr. 49), fasse apparaître une même singularité de James, comme Cavell semble parfois lui-même l'envisager, mais cette enquête — dont une pièce capitale serait fournie par les *Variétés de l'expérience religieuse* et le traitement de « l'âme malade » — conduirait à dépasser le cadre proprement émersonien pour interroger la façon dont Cavell hérite, ou n'hérite pas, du moment pragmatiste dans la pensée américaine. Il est en revanche certain qu'une étude attentive de la notion d'acte, chez les deux penseurs, jette une lumière nouvelle sur la notion même de pragmatisme.

## BIBLIOGRAPHIE

ALLEN, Gay Wilson (1976), *William James: A Biography*, New York, Viking.

ANDERSON, Douglas R. (1993), "American Loss in Cavell's Emerson," *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 29, no. 1: 69-89

CARLYLE, Thomas [1833-34] (1913), *Sartor Resartus*, Oxford, Clarendon Press.

——— [1841] (1974), *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*. New York, AMS Press.

CAVELL, Stanley (1989), *This New Yet Unapproachable America*. Albuquerque, Living Batch Press ; tr. fr. par S. LAUGIER, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, Combas, L'éclat, 1991.

——— (1998), "What's the Use of Calling Emerson a Pragmatist?", *The Revival of Pragmatism*, M. DICKSTEIN (ed.), Durham, Duke University Press, 72-80 ; trad. fr. O. Bonis et C. Fournier, *L'Aventure humaine* 9, 1999, 41-52..

COLAPIETRO, Vincent (2004), "The Question of Voice and the Limits of Pragmatism: Emerson, Dewey and Cavell", *Metaphilosophy*, v. 35, 1-2, 178-201.

CARPENTER, F.I. (1939), « William James and Emerson », *Am. Lit.*, vol. 11, n° 1, Mars, 39-57.

CHAUVIRÉ, Christiane (1992), « De la difficulté d'hériter en philosophie », *Critique sur La Nouvelle Angleterre*, Paris, Édition de Minuit, n° 541-542.

EMERSON, Ralph Waldo (1990), *Essays, First and Second Series*, J. PORTE (ed.), New York, The Library of America.

——— (2001), *Emerson's Prose and Poetry*, J. PORTE & S. MORRIS (eds.), New York, Norton.

GIREL, Mathias (2003), « Héritages philosophiques d'Emerson I », in *L'œuvre en prose de R.W. Emerson*, F. BRUNET et A. WICKE (eds.), Paris, Armand Colin.

GOODMAN, Russell B. (1991), *American Philosophy and the Romantic Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

——— 1996, "Reconstructing American Philosophy: Emerson and Dewey," in *Frontiers in American Philosophy Volume II*, Robert W. BURCH (ed), College Station, Texas University Press.

JAMES, Henry [1883] (1984), "The Correspondence of Thomas Carlyle and Ralph Waldo Emerson," in *Essays in literature, American writers, English writers*, New York, Library of America, 233-249.

——— [1888], "Emerson," in *Emerson's Prose and Poetry*, 615-628.

JAMES, Henry Sr (1879), *Society, The Redeemed Form of Man*, Boston, Houghton.

JAMES, William (1890), *Principles of Psychology*, New York, Holt.

——— (1902), *Varieties of Religious Experience*, Londres, Longman.

——— (1903), "Address at the Emerson Centenary in Concord," in *Emerson's Prose and Poetry*, 639-643.

——— (1975-1988), *The Works of William James*, Frederick BURCKHARDT (ed.), Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

——— (1975a), Volume 1, *Pragmatism*

——— (1975b), Volume 2, *The Meaning of Truth*

——— (1976), Volume 3, *Essays in Radical Empiricism*

——— (1977), Volume 4, *A Pluralistic Universe*

——— (1978), Volume 5, *Essays in Philosophy*

——— (1979a), Volume 6, *The Will To Believe*; trad. fr. Loÿs Moulin, Paris, 1916;

——— (1979b), Volume 7, *Some Problems of Philosophy*

——— (1982), Volume 9, *Essays in Religion and Morality*

——— (1983a), Volume 10, *Talks to Teachers on Psychology*

——— (1983b), Volume 11, *Essays in Psychology*

——— (1984), Volume 12, *Psychology : The Briefer Course*

——— (1985), Volume 13, *The Varieties of Religious Experience*

——— (1986), Volume 14, *Essays in Psychological Research*

——— (1987), Volume 15, *Essays, Comments and Reviews*

——— (1988a), Volume 16, *Manuscript Lectures*

——— (1988b), Volume 17, *Manuscripts, Essays and Notes*

——— (1994 —), *The Correspondence of William James*, Elizabeth M. BERKELEY, and Ignas K. SKRUPSKELIS (eds.), 10 vol., Charlottesville, University Press of Virginia.

LAPOUJADE, David (1999), « De la psychologie à l'empirisme radical », *Philosophie*, n° 64.

LAUGIER, Sandra (1999), *Recommencer la philosophie : la philosophie américaine aujourd'hui*, Paris, PUF.

——— (ed.) (2002), *Ralph Waldo Emerson : L'autorité du scepticisme*, *Revue Française d'Études Américaines*, n° 91.

——— (2003), *Faut-il encore écouter les intellectuels ?*, Paris, Bayard.

MATTHIESSEN, F.O. (1947), *The James Family*, New York, Knopf.

MENAND, Louis (2001), *The Metaphysical Club*, New York, Farrar Straus & Giroux.

PEIRCE, Charles Sanders (1931-1935), *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, C. HARTSHORNE et P. WEISS (eds.), Cambridge (Mass.), Harvard University Press, vols. 1-6.

PERRY, Ralph Barton [1947] (1996), *The Thought and Character of William James*, Nashville, Vanderbilt University Press.

STAFFORD (1953), "Emerson and the James Family," *American Literature*, vol. 24, n° 4.

WAHL, Jean (1920), *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, Alcan.

WARREN, Austin (1934), *The Elder Henry James*, New York, Macmillan.

WEST, Cornel (1989), "The Emersonian Prehistory of American Pragmatism," in *Emerson's Prose and Poetry*, 742-758.

### **Abstract**

*This article deals with William James' use of Emerson's thought. It argues that James' would-be criticism of Emerson's monism and ethics should be qualified, and that, more generally, James' special relation to Emerson should help provide a more accurate definition of James' pragmatism. In fact, what James' appropriates in Emerson for his own use is not so much a Carlylean philosophy of action, as a philosophy of the act, in which the latter interprets and publicly exposes the uniqueness of a voice.*

### **Résumé**

Après avoir indiqué pourquoi, s'il y a « un refoulement de la singularité de la pensée d'Emerson », selon les mots de Cavell, il n'est pas le fait de William James lui-même, je montrerai que l'idée répandue selon laquelle James a peut-être lu Emerson comme un philosophe, mais que c'est justement pour cette raison qu'il y a rencontré des éléments qui disqualifiaient la position émersonnienne, est erronée : la prétendue condamnation par William James du monisme d'Emerson et du volet éthique de son œuvre est pour le moins à nuancer. Il est d'ailleurs possible que le rapport singulier qui se joue entre James et Emerson nous aide en retour à préciser le pragmatisme de James. Aussi, dans une troisième section, je propose un cadre interprétatif qui devrait permettre de rendre lisible la façon dont James prélève chez Emerson non une *philosophie de l'action*, qui ferait de la pensée un moment de l'action, et qui resterait somme toute plus Carlylienne qu'émersonnienne, mais une *philosophie de l'acte*, en tant que ce dernier exprime, qu'il interprète, qu'il rend publique, la singularité d'une voix.