

Thierry DRUMM

La vie publique des choses. Objets et choses de William James

Introduction : une pratique pauvre en objets

La philosophie comparée à d'autres pratiques se présente immédiatement comme pauvre en objets, alors que la technique, l'art et même la science ou la religion se présentent, au contraire, tout aussi immédiatement comme riches en objets. Imagine-t-on un informaticien sans ordinateur, un musicien sans instrument, et même un géomètre sans compas, un fidèle sans fétiche ? On imagine pourtant sans difficulté le philosophe seulement vêtu de ce qu'exige la pudeur. Cependant, à y regarder de plus près, les objets moutonnent aussi autour du berger de l'être : qu'est-ce que l'inspection de l'esprit sans le morceau de cire, l'imagination sans le cinabre, la durée sans le sucre, le *Geviert* sans la cruche ? N'en doutons pas : les philosophes aussi font parler les objets, et leur demandent de les faire penser¹.

Il faut néanmoins convenir que, plutôt que d'une présence, c'est d'une survie de l'objet dont il faudrait parler à propos des conditions qui lui sont réservées par le discours philosophique. Ce n'est pas seulement le morceau de cire, le sucre et même (pourquoi pas) le cinabre qui fondent, ce n'est pas seulement le contenu de la cruche qui s'écoule, mais c'est tout objet que semble dissoudre la présence du seul esprit ou de la pensée « pure », pour autant que ce n'est jamais tel ou tel *étant* particulier mais la pensée elle-même ou l'*être* (son double) qui sont dignes d'être pensés. Autrement dit (dans une version plus épistémologique), c'est une recherche des conditions de l'*objectivité* qui finit par se substituer à tout questionnement se rapportant à un *objet* capable de forcer à penser. On a remplacé

¹ Plusieurs auteurs s'y exercent admirablement dans l'ouvrage dirigé par Lorraine Daston (DASTON, 2008) et qui porte précisément sur cette question, mais dans les domaines de l'art et de la science plutôt que de la philosophie. Dans son introduction, Lorraine Daston écrit : « Sans les choses, nous arrêterions de parler. Nous deviendrions aussi muets que les choses sont prétendues l'être. » (DASTON, 2008 : 9, ma traduction). Voir également le récent livre coordonné par Sophie Houdart et Olivier Thiery (HOUDART, THIERY, 2011).

l'objet par l'objectivité¹. Il ne reste plus alors qu'à s'émerveiller que d'aucuns puissent perdre leur temps à penser *quelque chose*, au lieu de s'efforcer d'être adéquats aux révolutions absolues de la pensée. N'y a-t-il pas lieu pourtant de s'étonner qu'une pensée soit tenue pour d'autant plus « objective » qu'elle ne dérive d'aucun commerce avec un objet particulier ?

1. Porte d'entrée et porte de service

Le pragmatisme constitue, à cet égard, une exception notable, en particulier chez William James où la philosophie se peuple de molécules et de fantômes, de cactus mexicains et d'alpinistes, d'écureuils et de tremblements de terre. On peut dire plus précisément que l'objet importe à un double titre, car il passe aussi bien par la *porte d'entrée* que par la *porte de service* (JAMES, 1981 : 1223 *sq.*), et la liste qui précède illustre bien ce double rapport de la pensée aux objets, correspondant au deux sens de l'expérience. Il y a deux formes de rapport de la pensée aux objets et deux façons dont nous faisons une expérience, une porte d'entrée et une porte de service.

Il y a une porte de service parce que nous ne pensons jamais que grâce à certains objets qui rendent la pensée possible et la *permettent*. Il y a une porte d'entrée parce que même quand ces conditions sont diversement remplies, la pensée demande encore d'être confrontée à des objets qui *exigent* qu'on les pense. Penserions-nous, par exemple, sans langage et sans cerveaux ? Ces objets permettent la pensée. Penserions-nous, par exemple, sans crise économique et sans discours philosophiques ? Ces objets confrontent la pensée. En généralisant la proposition jamesienne, on pourrait appeler « objet permettant » celui qui, à telle occasion, sert de support concret à l'exercice de la pensée, comme on pourrait appeler « objet confrontant » celui qui, à telle occasion également, présente une résistance capable de nous forcer à penser.

« La nature a de nombreuses méthodes pour produire le même effet » (JAMES, 1981 : 1223, ma traduction). Il semble donc que nous puissions regrouper ces méthodes sous deux aspects.

¹ Nous verrons plus loin que cette substitution ne se comprend sans doute elle-même qu'en fonction d'une substitution plus générale suivant laquelle c'est l'objectivité et l'objet d'une part qui se substituent aux expériences et aux choses d'autre part.

« Elle peut faire sonner nos oreilles au son d'une cloche ou par une dose de quinine, nous faire voir jaune en étalant un champ de boutons d'or sous nos yeux ou en mélangeant un peu de poudre de santoline à notre nourriture. » (JAMES 1981 : 1223, ma traduction).

Ce qui distingue les agents passant par la porte d'entrée de ceux qui passent par l'escalier de service, c'est que les premiers, en même temps qu'ils affectent notre pensée, « deviennent immédiatement les *objets* de l'esprit » (JAMES, 1981 : 1225, ma traduction), tandis que les seconds, au moment d'entrer en relation avec notre pensée, « ne sont pas les *objets* directs des effets qu'ils produisent » (JAMES, 1981 : 1225, ma traduction). Les deux catégories n'en sont pas moins constituées d'objets (directs ou indirects) sans lesquels la pensée ne serait rien (voir aussi JAMES, 1981 : 417). Pour le dire encore autrement : il n'y a guère de sens à s'interroger sur la présence, la position ou la situation de la pensée en soi, mais on peut dire qu'elle est *cognitivement mais non dynamiquement* présente à la constellation d'Orion au moment où je la perçois, tandis qu'elle est *dynamiquement mais non cognitivement* en relation à mon cerveau ou plutôt à tout ce qui le constitue (JAMES, 1981 : 210).

La composition des *Principles of Psychology* se caractérise par la présence des nombreux « schémas » qui, en regard du texte, visent à montrer ce dont il est question. La distinction entre les objets « *front door* » et les objets « *back door* » est ainsi donnée à voir dans la figure 94, où l'on comprend que les « x » valent pour les objets qui permettent la pensée, tandis que les « o » valent pour les éléments qui confrontent la pensée. Comme tout modèle, le schéma est bien sûr beaucoup trop simple, mais présente déjà l'intérêt de rappeler que nous ne pensons pas sans cet objet si particulier qu'est le cerveau, même s'il faut *beaucoup d'autres choses* pour penser et que la relation de la pensée au cerveau ne saurait se comprendre en aucun sens intelligible comme une simple réduction.

Nous ne manquerons d'ailleurs pas de voir combien la distinction entre les objets « *front door* » et les objets « *back door* » n'est qu'une première approximation fonctionnelle visant à dramatiser diversement la façon dont les objets requièrent la pensée.

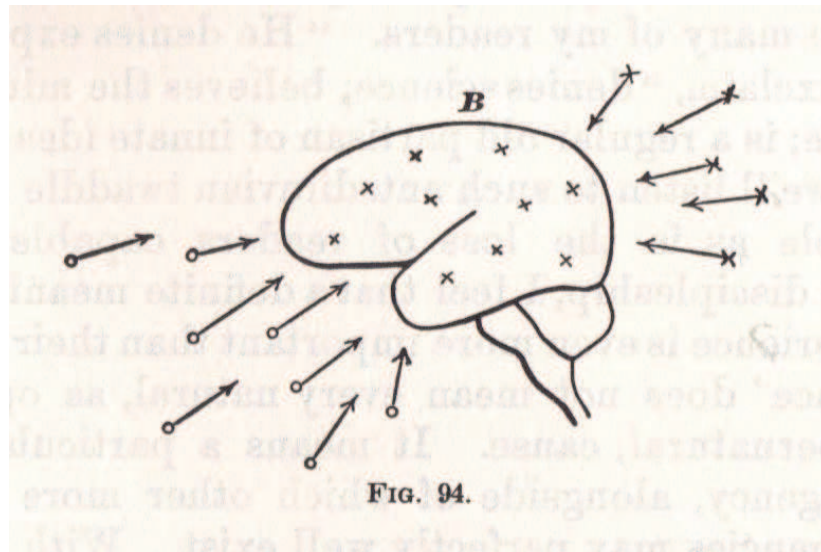


Figure 1 : Les nombreuses méthodes de la nature

2. Ce qui permet la pensée

Reprenons le fil de l'interrogation en commençant par considérer la « porte de service » et les objets qui permettent la pensée. On constate qu'il y a là toute une tradition philosophique et scientifique très présente à l'époque de James, et, à bien des égards, triomphante aujourd'hui, qui se montre parfaitement prête à concevoir la pensée en rapport à des objets à condition de comprendre ce rapport comme une réduction. S'il nous faut un cerveau pour penser, ne s'agit-il pas alors de dire que la pensée *n'est que* du cerveau ? Si nous ne pensons pas sans être équipés d'une langue, ne s'agit-il pas de dire que la pensée *n'est que* discours, seulement discours ? Quitte à allonger autant qu'on veut la liste des objets *que la pensée « n'est que »*, car dès l'instant où le principe est acquis, peu importe finalement qu'il n'y ait qu'un objet (la « matière » ?) ou mille objets (les « conditions matérielles » ?), de toute façon vous ne pensez plus quand vous croyez penser.

C'est au contraire un parti pris constant chez James que d'appeler ses lecteurs à résister au mot d'ordre réductionniste pour lequel « le supérieur s'explique par l'inférieur et *n'est jamais que* quelque chose de très inférieur » (JAMES, 2007b : 93). C'est comme si un certain discours philosophique et scientifique avait réussi à associer le renoncement à nos illusions et la découverte de la vérité, à tel point que tout discours conduisant à renoncer à ce qui nous importe ne peut être tenu sans produire sur nous une sorte d'« effet de réel », et comme le dit James ironiquement :

« [...] un véritable amant de la vérité doit discourir sur le mode héroïque [...], et avoir l'impression que, pour que la vérité soit la vérité réelle, il faut qu'elle apporte finalement des messages de mort à toutes nos satisfactions. » (JAMES, 1998 : 109)

James n'aura de cesse de dénoncer ce raisonnement vain et nihiliste en son fond. Rien ne saurait justifier la réduction de ce que nous pensons aux conditions qui permettent à la pensée de se produire. À de très nombreuses reprises, mais particulièrement dans le premier chapitre des *Variétés de l'expérience religieuse* intitulé « Religion et neurologie » (JAMES, 1985 : 11-29), James insistera sur les préférences secrètes qui, dans ces cas, guident ce que nous acceptons aussi bien que ce que nous rejetons. Ainsi n'attribuera-t-on une pensée à un engorgement du foie, qu'à condition de désapprouver dès le départ cette pensée, ainsi réduite à néant par sa supposée « basse origine ». Mais personne ne rejetterait pour les mêmes raisons les idées du penseur qu'il approuve, quand bien même celui-ci serait affligé des pires maux organiques.

On ne peut d'ailleurs disqualifier une pensée pour s'être produite en rapport à des objets qu'en admettant qu'il lui soit possible de se présenter comme un surgissement absolu. Un tel présupposé apparaît pourtant comme un non-sens manifeste : quelqu'un a-t-il déjà vu une idée se produire sans relation à rien¹ ? Ou bien encore, est-on victime du pire mélange des genres, en demandant que ne soit tenue pour légitime que la pensée qui aura germé dans un corps où règne le « silence des organes » : on moralise la pensée en exigeant qu'elle corresponde à un mode de vie « sain » et à un état « normal ». En réalité, et selon la logique pragmatiste, ce n'est donc jamais l'origine d'une pensée qui témoigne pour sa vérité et sa fiabilité, mais seulement les conséquences satisfaisantes auxquelles elle conduit.

Si la pensée n'a pas à rendre compte des conditions qui lui ont permis de se produire, elle se peuple alors tout à coup de cerveaux et de systèmes nerveux, de langues et de maladies, de désirs et d'émotions, mais aussi de molécules. Du phosphore au protoxyde d'azote en passant par le mescal, James s'est régulièrement intoxiqué sans parvenir, pour sa part et par ce biais² (contraire-

¹ Ou comme dit J. Dewey de façon plus générale : « On n'a jamais rien découvert qui agisse en complète isolation. » DEWEY, 2003 : 68.

² Il faudrait nuancer cette affirmation car James estime, par exemple, que l'influence du chloroforme lui permet de mieux saisir les relations de ressemblance et de différence telles qu'elles se constituent dans l'esprit. Voir la

ment à son ami Benjamin Paul Blood (1874 : 33)), à des résultats aussi intéressants que ceux obtenus par le simple épuisement physique de la marche conduisant à la libération de ressources insoupçonnées (le « second souffle » (JAMES, 1982a et JAMES, 1982b)), ou obtenus par la rencontre fortuite et exaltante d'un tremblement de terre dévastateur (JAMES 1983b). Le traitement de texte par exemple, et peut-être le café, ont sans doute changé la façon d'écrire et de puiser des idées ou de fabriquer des conceptions, mais c'est le cas aussi de manières de faire plus expérimentales encore (du moins en apparence) comme l'écriture automatique ou la « planchette¹ ». Tous ceux qui écrivent convoquent un monde d'objets d'autant plus insensibles qu'ils sont plus présents et plus impliqués dans la pensée qui les suppose.

3. Ce qui confronte la pensée

Il n'y a donc pas de pensée sans un monde de choses qui la permettent et sans lesquelles elle ne serait rien, bien qu'il n'y ait aucun sens à affirmer qu'elle n'est rien qu'elles. Mais la pensée ne se produirait pas non plus sans d'autres objets, les objets « *front door* », qui la confrontent. C'est une autre tradition qu'il faut invoquer ici à l'origine du pragmatisme et qui contribue à faire de celui-ci non pas une philosophie de l'action, mais plutôt du suspens ou de l'empêchement de l'action.

Il ne semble pas exagéré de considérer le pragmatisme comme une façon de tirer les conséquences de la proposition invitant à se représenter le mental sur le modèle de l'action réflexe plutôt que sur un modèle dualiste. On peut sommairement caractériser l'action réflexe comme consistant à traduire notre expérience selon une tripartition fonctionnelle distinguant sensation, conception et action (ce que James appelle « les trois départements de l'esprit » (JAMES, 2005b :

note 38 de JAMES, 1981 : 501 (ma traduction), où l'on peut lire : « J'ai tendance à suspecter, sur la base de certaines données, que la philosophie ultime de la différence et de la ressemblance devra être construite sur des expériences d'intoxication, particulièrement au protoxyde d'azote, qui nous permet des intuitions dont la subtilité est refusée à l'état de veille. »

¹ Voir par exemple : JAMES, 1981 : 1213. La « planchette » est une sorte de petit trépied. À l'un des pieds est fixé un crayon, aux deux autres sont fixées des roulettes. Ce dispositif facilite ainsi l'écriture d'un sujet préalablement plongé dans un état de transe hypnotique et dont la main repose sur la planchette. Celle-ci, en obéissant aux moindres sollicitations, permet selon James aux régions subconscientes du psychisme de s'exprimer plus facilement.

141)). L'enjeu est en effet de taille. On se représente habituellement la pensée et le monde dans un face à face énigmatique, tout l'enjeu de l'épistémologie se réduisant alors à distribuer à l'une et à l'autre les mérites respectifs dans la constitution de la connaissance : dans quelle mesure celle-ci dépend-elle de l'expérience ? Dans quelle mesure dépend-elle, au contraire, de la pensée « pure » ?

À l'opposé d'une telle mise en scène, le pragmatisme nous invite, pour sa part, à réinscrire la conception dans une réalité sensible et active dont il n'aurait jamais fallu la séparer. La conception se comprend alors fonctionnellement comme une manière d'agencer, de mêler, de compliquer, de supposer des objets de telle sorte que nous puissions agir ou plutôt inventer ce que notre action pourra être. La conception n'est plus en position de spectatrice par rapport à une réalité « extérieure » qu'elle contemple, mais elle apparaît comme un moment intermédiaire en continuité avec l'action et la sensation. Nous concevons et nous sentons pour agir, en négociant avec l'expérience la possibilité d'avoir confiance, sans garantie définitive, en ce qui va se produire. C'est à cette condition et quand cela marche que nous pouvons considérer notre conception comme rationnelle : elle a créé un lien qui tient et qui fait tenir notre action.

Nous sommes donc rationnels seulement pour autant que nous ne pensons pas. Nous sommes tous rationalistes à chaque fois qu'il ne s'agit pas de penser, parce que nos conceptions suffisent à nous permettre d'agir dans la situation qui se présente et en fonction de buts que nous nous proposons. Le sentiment de rationalité (JAMES, 2005b : 91-129 ; JAMES, 1981 : 253) est le sentiment même de l'absence de pensée, non pas en réalité parce que nous ne pensons pas, mais parce que nos moindres gestes sont équipés de croyances qui sont comme des pensées enveloppées et embarquées par notre conduite qui les justifie aussi longtemps qu'elle réussit.

Si nous sommes rationalistes à chaque fois que nous sommes mécaniques (c'est-à-dire dans les trois quart de nos actions¹), nous sommes empiristes pour de bon à chaque fois que défaille notre sentiment de rationalité, à chaque fois que nous sentons que la situation exige qu'on y réponde d'une façon moins rapide que d'ordinaire, on pourrait presque dire : à chaque fois que nous faisons l'épreuve de notre bêtise. On sait l'intérêt de James pour Walt Whitman, le premier à

¹ Selon l'expression de Leibniz (*Monadologie*, § 28), qui y voit au contraire un mode d'être « empirique ».

avoir donné au poète les traits du Répondant (WHITMAN, 1990). On pourrait dire, en un sens, que c'est non seulement le poète mais plus encore le penseur en général que le pragmatisme va concevoir sous ces traits. Le penseur n'est pas alors à comprendre comme celui qui serait capable de *répondre de et à* la situation (et qui aurait ainsi « réponse à tout »), mais comme celui qui se laisse affecter par la situation telle qu'elle recèle une question exigeant l'invention de ce qui sera sa réponse. Si la pensée se comprend elle-même comme réponse, c'est que jamais elle ne correspond (JAMES, 1978a) à l'avance ou par simple adaptation à ce qui nous confronte et à quoi rien ne nous prépare tout à fait.

La pensée et la philosophie ne sont donc, en ce sens, pas elles-mêmes concevables sans rapport aux objets, il n'y a de pensée qu'en rapport avec des objets, jamais généraux, qui exigent qu'on les pense, non pas en fonction de notions prédéfinies, mais à condition de produire les concepts qui sauront, le mieux possible, inventer une réponse. Il n'y a pas en ce sens de pensée générale ou en soi qui puisse fournir à l'avance de quoi se saisir de l'objet nouveau qui nous confronte. De ce point de vue, la philosophie se met alors à résonner de termes qui n'y ont pas habituellement droit de cité, comme la prudence ou le tact. Aucun concept, aussi particulières soient les conséquences auxquelles il conduit, ne sera « jamais tout à fait » (JAMES, 1978b : 189) le dernier mot de ce qu'il s'agit de penser : « Que nous ayons l'esprit délicat ou l'esprit endurci, aucun de nous n'est à la hauteur » (JAMES, 2007b : 105).

Inventer une réponse au lieu de contempler le monde engage bien la pensée tout entière dans la dimension de l'éthique et de la politique. C'est la pensée qui dépend de l'action, au lieu de la traditionnelle soumission de l'action à la réflexion. Mais de là ne dérive aucune « responsabilité » générale des humains, situant toujours ces derniers en-dehors du monde. Il n'y a pas de responsabilité infinie ouvrant les humains sur une tragique dignité supérieure, mais seulement une réponse dont il faut veiller à ce qu'elle ne soit ni trop rapide ni trop sommaire.

Et l'on s'aperçoit en ce sens qu'il s'est toujours agi pour James non pas de révéler une vérité générale, mais de penser en rapport à son époque¹, de construire une conception qui puisse répondre aux sollicita-

¹ Ainsi par exemple la première leçon du livre de James *Le Pragmatisme* (1907) (JAMES, 2007b) porte sur « Le Dilemme de la Philosophie contemporaine », et le titre original et complet de *Philosophie de l'expérience* (1909) (JAMES, 2007a) se

tions de son temps, et particulièrement à celles auxquelles rien, dans notre pensée, ne nous prédispose à répondre. Il faut nous déprendre du récit construisant une rupture épistémologique, ou un gouffre infranchissable, entre le sujet connaissant et l'objet connu, comme dans l'histoire (nullement métaphorique) de Ruskin (s. d. : 421-422) rapportée par James, selon laquelle c'est finalement le refus de concevoir le rapport de nos idées à leurs objets qui permet de maintenir debout les cloisons de notre pensée :

« Supposez, dit Ruskin, qu'à Londres, pendant un festin où les jouissances du palais s'allient à la légèreté du cœur, les murailles de la salle s'abattent soudain et que, pénétrant par la brèche ouverte, des créatures humaines du voisinage viennent mêler leur famine et leur misère à la gaieté de l'assemblée ; que tous ces êtres blêmis par la mort, rendus hideux par le dénuement, anéantis par le désespoir, envahissent tour à tour les tapis moelleux, et s'approchent chacun du siège de chaque convive : leur jetterait-on seulement les miettes du souper ? Leur ferait-on seulement l'aumône passagère d'un regard ou d'une pensée ? Et pourtant, en dépit des faits, la simple interposition d'une muraille entre la table de l'un et le lit de douleur de l'autre ne change rien au rapport réel qui unit chaque Riche à chaque Lazare – non plus que les quelques pieds de terre qui constituent au surplus la seule frontière entre le bonheur et la misère. » (JAMES, 2005b : 69-70¹)

On pourrait caractériser ce passage comme un effort de dramatisation, apte à rendre sensibles les enjeux et les conséquences qui accompagnent l'exercice de la pensée. C'est au rationalisme qu'il faut, selon James, attribuer le projet contraire, celui d'une définition de la pensée l'isolant de ses conditions et de ses conséquences : une fois monté en haut du mur, le penseur repousse l'échelle du pied (selon la formule wittgensteinienne). Mais l'erreur la plus profonde consisterait à comprendre la dramatisation de la pensée que propose ici James (en l'empruntant à Ruskin) comme une métaphore illustrant un procès d'ordre strictement épistémologique. Il s'agit au contraire, d'une part, d'accepter de nous exposer concrètement à tout ce qui proteste contre la façon dont nous pensons. Il s'agit également, d'autre part, de nous confronter à l'histoire qui a permis que notre pensée se constitue au prix de la relégation d'un nombre incalculable d'êtres

lit : *A Pluralistic Universe. Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy.*

¹ Ce passage est commenté dans STENGERS, 2007 : 156.

parmi les vaincus. Aussi faut-il penser la guerre aux Philippines, les épidémies de lynchage, le rapport à nos morts¹.

4. La chose publique

On peut aller plus loin et affirmer que tant qu'on s'en tient à une distinction entre, d'un côté, les objets qui permettent la pensée et, de l'autre, ceux qui la confrontent, on en reste, en réalité, à une première approximation qui n'est que peu satisfaisante (voir DEWEY, 1896), dans la mesure où elle repose encore, au fond, sur un dualisme qui semble définir des objets soumis en droit à l'inspection de notre esprit. On a déjà montré que la pensée ne se comprend plus guère, chez James et parmi ces objets permettant et ces objets confrontants, que comme une activité liante, un *passage* entre ces objets. Ou plutôt, c'est comme si les objets « *back door* » n'étaient qu'un autre nom pour ces relations qui se pratiquent entre les objets. En un mot, la pensée est avant tout un commerce, non pas *avec*, mais *entre* des objets. On s'aperçoit d'autant mieux que, même dans les *Principles of Psychology* où James adopte un dualisme de méthode, il est très peu question de pensée en soi, même et surtout quand il s'agit de courant de conscience ou d'« idées », dont James rappelle constamment qu'on devrait plutôt les appeler des choses ou des objets. On parle en effet toujours, et depuis les empiristes classiques², d'association des idées. Mais d'une part, le terme d'« idée » convient très mal pour l'expérience à la fois complexe et globale que constitue notre courant de pensée. Et, d'autre part, si l'on conçoit la pensée comme une négociation buissonnante entre des objets « *front door* » et les objets « *back door* », alors la pensée disparaît d'une certaine façon elle-même en tant qu'objet.

Reprenons pas à pas ces différents points. À y regarder de près, les relations constitutives de la pensée ne sauraient se décrire

¹ On pourrait rappeler, à cet égard, la proposition deleuzienne d'après laquelle si l'on « voit quelque chose qui traverse la vie, mais qui répugne à la pensée, alors il faut forcer la pensée à le penser, en faire le point d'hallucination de la pensée, une expérimentation qui fait violence à la pensée. Les empiristes ne sont pas des théoriciens, ce sont des expérimentateurs : ils n'interprètent jamais, ils n'ont pas de principes. » DELEUZE, PARNET, 1996 : 69.

² Voir en particulier : LOCKE, 2001 : Livre II, chap. 33 ; HUME, 1991-1995 : Livre I « De l'entendement », Première partie, Section IV, et HUME, 2008 : Section III.

adéquatement, ni du point de vue des causes ni du point de vue des effets, comme des associations d'idées.

« *L'association, pour autant que le mot renvoie à un effet, est entre des CHOSES PENSÉES – ce sont des CHOSES, et non des idées, qui sont associées dans l'esprit. Nous devrions parler de l'association des objets, non de l'association des idées. Et pour autant que l'association renvoie à une cause, elle a lieu entre des processus dans le cerveau – ce sont ceux-ci qui, en étant associés de certaines façons, déterminent quels objets suivants doivent être pensés.* » (JAMES, 1981 : 522-523, ma traduction)

Le terme d'idée laisse supposer l'existence d'entités absolument simples comme composants ultimes de la pensée et dont on interrogera toujours le rapport au monde « objectif », quand au contraire notre expérience se donne immédiatement comme une masse et une nasse, un complexe de choses hétérogènes mais qui ne sauraient exister isolément. De ces choses senties qui se mêlent les unes aux autres, nous ne faisons des objets distincts ou des « choses pensées » que secondairement et par abstraction. Et quand James se permet d'utiliser, par facilité, le concept d'idée, il précise alors :

« Je me sers ici de la phraséologie commune pour de pures raisons de commodité. Le lecteur qui s'est familiarisé avec le Chapitre IX comprendra toujours, quand il entend parler de nombreuses idées simultanément présentes à l'esprit et agissant les unes sur les autres, que ce qu'on entend véritablement c'est un esprit avec une seule idée devant lui, idée de nombreux objets, projets, raisons, motifs, reliés les uns aux autres, certains d'une façon harmonieuse et d'autres d'une façon antagoniste. Avec cet avertissement je n'hésiterai plus à tomber de temps en temps dans le langage lockéen populaire, bien que je le considère comme tout à fait erroné. » (JAMES, 1981 : 1136, ma traduction)

Un soupçon se constitue même alors : la pensée comme entité séparée n'est-elle pas partie prenante d'une mise en scène dans laquelle tout est joué d'avance, c'est-à-dire où l'on va s'efforcer soit de rendre peu à peu à la matière ce qu'on avait réservé à l'esprit, soit de montrer que l'esprit obéit en fait à la matière ? La pensée « pure » n'est-elle pas ce que doivent concéder, pour la réduire ou, au contraire, pour la séparer, ceux qui ont des comptes à rendre à son sujet pour l'avoir dès le départ admise comme une exception surnaturelle ?

Deuxième soupçon : l'« objet » qui nous semble si familier n'est-il pas le produit *très rare et très exquis* d'une pratique particulière de mise en scène des choses, pratique coûteuse, patiente et incertaine visant à obtenir d'elles un témoignage muet quant à tout ce qui n'intéresse pas l'expérimentateur ? L'objectivité en ce sens ne se comprendrait pas sans une élaboration délicate des choses visant à les faire parler d'une façon qui réponde à des intérêts particuliers (DASTON, GALISON, 2010). Mieux vaudrait alors nous servir du terme de « chose » pour désigner de façon plus générale cet emmêlement actif dont témoigne l'expérience : la chose, c'est ce qui cause ou ce qui agit, tandis que l'objet ne se comprend pas sans un sujet auquel nous ne croyons plus tout à fait...

Ce sont ces considérations dont on peut supposer qu'elles auront conduit James à proposer, dans ses recherches proprement métaphysiques et sous le nom d'empirisme radical, une nouvelle philosophie de l'expérience. Dans celle-ci, les « objets » ou plutôt les « choses », ou plus simplement les *expériences*, ne sont plus ni des substances étrangères à un esprit qui les contemple, ni des impressions mentales. Les expériences sont simplement ce qu'elles sont... ni mentales ni physiques. Les choses acquièrent, dans ces conditions, une vie beaucoup plus intense, car les relations qui les parcourent et dont elles ne sont pas dissociables ne renvoient plus alors ni aux formes transcendantales d'un esprit ni aux lois d'une nature, mais sont elles-mêmes des fragments de l'expérience.

C'est ainsi cette volonté de se confronter à la philosophie de son temps comme à une chose qui avait fini par produire ses propres conséquences insatisfaisantes et même désastreuses pour certains¹, qui aboutit donc à la formulation d'une nouvelle métaphysique dans laquelle les choses ne sont plus les projections privées d'une réalité inconnaissable mais des expériences se déployant au grand air.

« Et, quoi que l'on veuille penser de la vie absente, cachée, et pour ainsi dire privée, des choses, et quelles que soient les constructions hypothétiques qu'on en fasse, il reste vrai que la vie publique des choses, cette actualité présente par laquelle elles nous confrontent, d'où dérivent toutes nos constructions théoriques, et à laquelle elles doivent toutes revenir et se rattacher sous peine de flotter dans l'air et dans l'irréel ; cette actualité, dis-je, est homogène, et non pas

¹ Comme James lui-même, dont la grave dépression qu'il connut au début de sa vie peut, sans aucun doute, être rattachée à l'influence de cette chose étrange : une théorie philosophique, en l'occurrence déterministe.

seulement homogène, mais numériquement une, avec une certaine partie de notre vie intérieure. » (JAMES, 2005a : 162)

Rien ne nous contraint à attribuer aux choses une existence privée tant que nous ne condamnons pas notre propre pensée à vivre recluse entre les parois d'un crâne. Ce n'est pas le moindre coup de génie du sens commun, que d'admettre la publicité de toutes ces choses qui agitent notre pensée. D'ailleurs plus que d'« existence », il faut parler de « vie » publique, les choses devenant dès maintenant les principaux personnages de nos biographies.

5. La chose politique

Les choses sont rendues à leur vie publique, et deux esprits peuvent ainsi connaître la même chose¹, car ils n'en seraient empêchés que si nous commettions encore l'erreur de distinguer l'esprit et son objet, comme s'il s'agissait de deux choses... Mais si les choses sont rendues à leur vie publique, nous sommes alors conduits à affronter des questions plus politiques².

On trouvera dans les *Principles of Psychology*, bien avant que James ne développe sa métaphysique et dans le cadre même du dualisme méthodologique qu'il maintient alors (donc dans un cadre où la distinction méthodologique sujet/objet est provisoirement maintenue), toute une série de remarques visant à « périphériser » la conscience, à l'immerger, à nouveau, dans les choses, au lieu de l'en séparer par le fossé à jamais infranchissable de la référence objective. La tâche n'est pas mince car après la critique kantienne il s'agit de redonner à notre expérience non seulement un corps mais même un monde, un monde spatial, temporel et rempli d'objets. La « périphérisation » de la conscience que James met en place dans les *Principles of Psychology* sera certes poussée à une puissance supérieure dans les écrits métaphysiques. Mais dans la mesure où cette opération de périphérisation peut être rattachée à la même ligne théorique, il semble utile de revenir à certains développements présents dans les *Principles of Psychology*. Ces développements, s'ils n'apparaîtront plus

¹ Cf. JAMES, 2005a, essai 4 : « Comment deux esprits peuvent connaître une même chose. »

² Bruno Latour a plaidé pour que nous prenions au sérieux l'expression « *Res-publica* ». Voir notamment LATOUR, 2005. On lit également dans LATOUR, 2004 : 88, à propos de « République » : « Ce mot vénérable convient admirablement si l'on accepte de faire résonner plus fortement le mot *res*, le mot chose. »

par la suite, semblent rester tout à fait pertinents dans le cadre de la cohérence supérieure produite par la construction de l'empirisme radical. Il importe donc dans ce qui suit de ne pas oublier de transposer aux *choses* ce que James dit des *objets*, de façon à obtenir une version moins « thématique¹ », c'est-à-dire un schème métaphysique plus général pour une politique susceptible de n'accueillir rien que l'expérience, mais toute l'expérience (JAMES, 2005a : 58).

On pourrait appeler « périphérisation » l'ensemble des constructions théoriques par lesquelles James rattache des modes d'expériences traditionnellement conçus comme « mentaux » à des parties de notre expérience traditionnellement conçues comme « physiques ». C'est ainsi en fonction d'une telle opération théorique que James va renégocier la signification de ce qu'on entend d'ordinaire par amour de soi et même par conscience de soi.

La conscience de soi est habituellement rattachée à une entité purement mentale, qui serait au fondement de notre expérience². La proposition jamesienne se caractérise au contraire par un renversement direct de la mise en scène :

« Notre premier, plus instinctif et moins développé type de conscience est le type objectif ; et c'est seulement à mesure que la réflexion se développe que nous devenons conscients d'un monde intérieur. [...] [l]a conscience subjective, se connaissant elle-même comme subjective, n'existe d'abord pas. » (JAMES, 1981 : 679, ma traduction)

Sans doute Descartes, en posant le sujet comme premier, ne se situe-t-il pas au niveau de la conscience psychologique, il n'en demeure pas moins que nous disposons là de toutes les conditions pour un renversement de perspective si nous acceptons que nos conceptions soient mises à l'épreuve par la proposition de l'empirisme radical selon laquelle les expériences sont *au moins* ce qu'elles paraissent être. Mais en quel sens cette conscience se développe-t-elle *en plus* ? Au fond seulement au sens où la familiarité et la chaleur de certains objets au sein de notre expérience nous habituent à leur compagnie. Mon corps se caractérise par un certain nombre de sensations qui sont presque toujours là, mais même la chaise sur laquelle j'étais

¹ Sur le « thème » (par opposition à la version) comme absorption des mondes des autres dans un idiome dont la valeur est tenue pour universelle, voir DESPRET, 2001 : 327.

² On peut attribuer à Descartes la conception d'une telle mise en scène.

assis garde un peu de ma chaleur. Mes habits, mes habitats, mes habitudes (*habeo* : j'ai), mais aussi mes amis, mes souvenirs, tout cela c'est un peu moi. *Moi*, c'est tout ce que je peux, à des degrés divers, considérer comme *mien*, mais ce que je peux considérer comme mien, ce sont toujours des *objets* (ou plutôt des choses).

Aussi la conscience de soi ne devrait-elle jamais être définie comme la perception d'une entité *purement* mentale, mais seulement en fonction de certains objets que je tiens pour miens. C'est un ressaisissement de tout instant qui est nécessaire pour continuer à peu près d'être soi. Ressaisissement dans lequel les objets sont pour tout, tant c'est la seule chaleur de leur vieille camaraderie qui les rappelle à nous : ce bon vieux pull, cette bonne vieille jambe. Même et surtout les troubles de la personnalité devraient être envisagés de cette façon, et s'il n'est pas rare que certains d'entre nous, appelés amnésiques, se contentent d'oublier leur pull, d'autres, qu'on appelle hystériques, oublient parfois leur jambe¹.

Si la conscience de soi se rapporte concrètement à certains objets considérés comme miens, alors l'amour de soi est en réalité une réaction émotionnelle particulièrement chaleureuse vis-à-vis de ces objets.

« Ainsi les mots MOI et SOI, pour autant qu'ils éveillent un sentiment et connotent une valeur émotionnelle, sont des désignations OBJECTIVES, signifiant TOUTES LES CHOSES qui ont le pouvoir de produire, dans un courant de conscience, une excitation d'une certaine sorte particulière. »
(JAMES, 1981 : 304, ma traduction)

D'un point de vue pragmatiste ce sont toujours les conséquences d'une idée qui donnent la mesure de sa signification et de sa vérité. Or, on peut tirer de cette nouvelle caractérisation de l'amour de soi des conséquences politiques de première importance, dont il s'agit d'évaluer la portée. On pourrait résumer ces conséquences de la façon

¹ « [...] je pense que nous ne devrions pas parler du dédoublement du soi comme s'il consistait dans l'échec à se combiner de la part de certains systèmes d'idées qui le font habituellement. Il vaut mieux parler d'*objets* habituellement combinés, et qui sont maintenant divisés entre les deux « soi », dans les cas hystériques et automatiques en question. Chacun des soi est dû à un système de voies cérébrales agissant par lui-même. Si le cerveau agissait normalement et que les systèmes dissociés vinssent à se réunir à nouveau, nous obtiendrions pour résultat une nouvelle affection de conscience sous la forme d'un troisième « Soi » différent des deux autres, mais connaissant leurs objets conjointement. » (JAMES, 1981 : 377-378, ma traduction.)

suivante : tant que l'amour de soi était considéré, dans une perspective dualiste, comme l'amour pour un principe différant en nature des objets et définissant l'individu comme un sujet, alors la composition des sociétés pouvait être rapportée à une théorie du contrat dans laquelle des sujets de droits conviennent de limiter leurs égoïsmes. Le contrat est alors dit « social », mais au sens où il se conclut entre des sujets étrangers au monde.

Ce sont ces conditions toutes entières dans lesquelles est pensée l'opération politique qui paraissent pourtant dramatiquement abstraites, et d'une abstraction qui n'est pas sans conséquences, lorsqu'elle autorise à *s'entendre* en général, et derrière un « voile d'ignorance », sur ce qu'on aura ensuite perdu les moyens *d'entendre* en particulier. Mais si la conscience de soi et même l'amour de soi se rapportent à des objets et seulement de façon dérivée à des sujets, alors une telle opération n'est plus possible et le contrat fait place à des affaires qui ne supposent plus du tout de limiter l'égoïsme de purs « sujets », mais de manipuler et d'agencer autrement nos objets.

Il n'est en ce sens plus envisageable de constituer de façon satisfaisante une vie collective sans impliquer constamment les revendications nouvelles. Mais ces revendications à leur tour ne correspondent d'aucune façon à de purs surgissements subjectifs (d'où viendraient-ils ?), mais traduisent plutôt la fabrication (du moins faisons-en le pari) de relations nouvelles aux choses, inventant ce que nous sommes. « De quoi je me mêle » ne s'adresse plus à celui ou celle qui fait preuve d'une indiscretion toute intellectuelle, mais renvoie à l'exploration constitutive d'un tissu social constamment rapiécé. Une telle proposition philosophique invite ainsi à de nouvelles pratiques politiques écologiques où les objets sont parties prenantes de nos conventions, non pas au sens où il faudrait tenir compte d'eux, mais radicalement au sens où nous ne sommes rien sans ces objets qui nous intéressent¹.

En transposant pour finir ces résultats en fonction du modèle plus cohérent que fournit l'empirisme radical et en rapport aux exigences qu'ils visent à satisfaire, on pourrait s'exprimer ainsi : *il est temps de rendre aux choses non seulement la vie publique mais également la politique confisquée par les sujets*².

¹ « S'il ne fallait avoir qu'un terme unique pour désigner la condition dont dépend la qualité impulsive ou inhibitrice des objets, on devrait l'appeler leur *intérêt*. » (JAMES, 1981 : 1164, ma traduction.)

² On ne saurait conclure cet article sans évoquer une dernière fois le travail de B. Latour qui, en réclamant un « parlement des choses » (LATOUR, 1997 :

Bibliographie

- BLOOD B. P., 1874, *The Anaesthetic Revelation and The Gist of Philosophy*, Amsterdam (NY), 1874.
- BURKHARDT F. H., BOWERS F. et SKRUPSKELIS I. (éd.), 1975-1988, *The Works of William James*, 17 vol., Cambridge : Massachusetts and London, England, Harvard University Press (en l'absence de traductions françaises récentes, les références à W. James renvoient à cette édition).
- DASTON L. (éd.), 2008 [2004], *Things That Talk*, New York : Zone Books.
- DASTON L., GALISON P., 2010, *Objectivity*, New York : Zone Books.
- DELEUZE G., PARNET C., 1996, *Dialogues*, Paris : Flammarion.
- DESPRET V., 2001, *Ces émotions qui nous fabriquent. Ethnopsychologie de l'authenticité*, Paris : Les Empêcheurs de penser en rond – Le Seuil.
- DEWEY J., 1896, « The Reflex Arc Concept in Psychology », *The Psychological Review*, vol. III, n° 4, p. 357-370.
- DEWEY J., 2003 [1927], *Le public et ses problèmes*, trad. J. Zask, Publications de l'Université de Pau, Tours, Farrago, Paris : Éd. Léo Scheer.
- HOUDART S., THIERY O., 2011, *Humains, non-humains – Comment repeupler les sciences sociales*, Paris : La Découverte.
- HUME D., 1991-1995 [1739-1740], *Traité de la nature humaine*, trad. Ph. Saltel, Ph. Baranger, J.-P. Cléro, Paris : Flammarion, coll. « GF ».
- HUME D., 2008 [1748], *Enquête sur l'entendement humain*, introduction, trad. et notes par M. Malherbe, Paris : Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques ».
- JAMES W., 1978a, « Remarks on Spencer's Definition of Mind as Correspondence » (1878), dans *The Works of William James : Essays in Philosophy*, p. 7-22.
- JAMES W., 1978b, « A Pluralistic Mystic » (1910), dans *The Works of William James : Essays in Philosophy*, p. 172-190.
- JAMES W., 1981 [1890], *The Works of William James : The Principles of Psychology*.
- JAMES W., 1982a, « The Energies of Men » (1907), dans *The Works of William James : Essays in Religion and Morality*, p. 129-146.
- JAMES W., 1982b, « The Powers of Men » (1907), dans *The Works of William James : Essays in Religion and Morality*, p. 147-161.
- JAMES W., 1983a, « Consciousness Under Nitrous Oxide » (1898), dans *The Works of William James : Essays in Psychology*, p. 322-324.

194-197) et en faisant appel aux « collectifs d'humains et de non-humains » (LATOUR, 2004 : 98), donne une nouvelle importance au pragmatisme.

- JAMES W., 1983b, « On Some Mental Effects of the Earthquake » (1906), dans *The Works of William James : Essays in Psychology*, p. 331-338.
- JAMES W., 1985 [1902], *The Works of William James : The Varieties of Religious Experience*.
- JAMES W., 1998, *La signification de la vérité*, Lausanne : Antipodes.
- JAMES W., 2005a, *Essais d'empirisme radical*, Marseille : Agone.
- JAMES W., 2005b, *La Volonté de croire*, Paris : Les Empêcheurs de penser en rond – Le Seuil.
- JAMES W., 2007a, *Philosophie de l'expérience. Un univers pluraliste*, Paris : Les Empêcheurs de penser en rond – Le Seuil.
- JAMES W., 2007b, *Le Pragmatisme*, Paris : Flammarion.
- LATOUR B., 1997, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris : La Découverte & Syros.
- LATOUR B., 2004, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris : La Découverte.
- LATOUR B., 2005, « From Realpolitik to Dingpolitik – or How to Make Things Public », dans B. LATOUR et P. WEIBEL (éd.), *Making Things Public – Atmospheres of Democracy*, Cambridge (Mass.) : MIT Press.
- LOCKE J., 2001 [1689], *Essai sur l'entendement humain*, trad. J.-M. Vienne, Paris : Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques ».
- RUSKIN J., s. d., *Proserpina ; Ariadne Florentina ; The Opening of the Crystal Palace*, Boston : Dana Estes & Company.
- STENGERS I., 2007, « William James : une éthique de la pensée », dans D. DEBAISE (éd.), *Vie et expérimentation – Peirce, James, Dewey*, Paris : Vrin, coll. « Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences Morales » (Université Libre de Bruxelles), p. 147-174.
- WHITMAN W., 1990, « Song of the Answerer », dans *Leaves of Grass*, London : Penguin Books, p. 129-132.