

**LA PORTÉE
SOCIOLOGIQUE DE
LA CONSCIENCE
SUBLIMINALE CHEZ
WILLIAM JAMES**

LECTURE CROISÉE AVEC
ÉMILE DURKHEIM

JULIE ARNAUD

Cette étude entend réaliser une lecture croisée entre les traitements que proposent William James de la « conscience subliminale » et Émile Durkheim de la « conscience collective », dans le cadre de leur analyse respective de l'expérience religieuse. L'objectif est ainsi d'interroger l'hypothèse d'une potentielle portée sociologique de la psychologie jamesienne, autour de la question de l'articulation de l'individuel et du social. Notre hypothèse est que la description psychologique de l'expérience religieuse fournie par le pragmatiste pourrait se traduire sociologiquement comme, d'une part, l'impulsion créatrice d'un individu transformée en action vectrice de changement social qui, d'autre part, se pérennise en habitudes collectives en tant qu'elle s'inscrit de manière ajustée dans un ordre social existant (ensemble de conduites déjà régulées), engendrant ainsi un sentiment d'appartenance collective cristallisé autour d'un même type de pratiques.

MOTS-CLEFS: PRAGMATISME; JAMES; DURKHEIM; EXPÉRIENCE; SUBLIMINAL; CONSCIENCE COLLECTIVE.

* Julie Arnaud est normalienne (ENS, Lyon), agrégée de philosophie, doctorante en philosophie contemporaine à l'Université Jean Moulin – Lyon3, IRPhiL [julie.arnaud12@univ-lyon3.fr].

INTRODUCTION

Relire la conception psychologique que propose le philosophe pragmatiste américain William James (1842-1910) de la « conscience subliminale » en prenant comme angle de lecture les réflexions sociologiques que le Français Émile Durkheim (1858-1917) développe autour du concept de « conscience collective » ne semble pas aller de soi. C'est renvoyer d'abord à deux types d'analyse qui paraissent incommensurables. La conscience subliminale jamesienne fait écho au travail réalisé par le psychologue Frederic W. H. Myers, contemporain du pragmatiste, sur la « division de la personnalité » (Myers, 1905/1919), et relève donc du domaine de la psychologie individuelle. Ainsi est-elle une instance parmi d'autres du « courant de conscience » (James, 1890 : 224-290) à travers lequel le pragmatiste opère une requalification de ce qu'il entend par le terme « conscience ». Selon ses « principes de psychologie » (James, 1890-1899/1981), cette dernière est à comprendre, selon lui, comme une fonction relationnelle (James, 1892 : 179) : elle est la mise en relation particulière de l'ensemble des éléments rattachables à un champ de conscience, à la fois synchroniquement (ensemble de tous les états interagissant à un instant t), et diachroniquement (superposition d'instant t , de fragments d'expérience où chaque fragment ultérieur complexifie le fragment antérieur qui se continue en lui)¹. Presque par opposition, Émile Durkheim élabore le concept de conscience collective dans un cadre qui est sociologique. Formulé dès 1893 dans son ouvrage *De la division du travail social*, il désigne « l'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société »² (Durkheim, 1893/1971 : 46). Cela semble donc d'emblée faire obstacle à la pertinence de toute lecture croisée entre les deux auteurs, celle-ci apparaissant même *a priori* comme impossible si l'on prend en compte le problème du solipsisme soulevé par les critiques adressées à la conception jamesienne de l'« expérience pure »³, découlant des conséquences de sa définition du champ de conscience.

Mais, surtout, une telle démarche s'inscrit paradoxalement au sein d'un contexte intellectuel dans lequel le sociologue, lecteur manifeste de James, critique explicitement ce dernier. C'est par exemple le cas de manière évidente dans le cours qu'il donne en 1913-1914 sur les rapports entre *Pragmatisme et sociologie* (publié en 1955). Au nom du rationalisme qu'il porte en héritage, il commente, pour la discréditer, la conception jamesienne de la vérité, qu'il considère comme une attaque irrecevable à son encontre⁴. C'est aussi le cas, de manière plus diffuse, dans d'autres de ses écrits. En 1898 dans son article « Représentations individuelles, représentations collectives », le Français évoque James et ses *Principes de psychologie* (1890), ce qui renseigne en même temps sur sa connaissance des conceptions psychologiques de l'Américain. Plus intéressant encore, puisque ces deux ouvrages forment le support principal des développements que les deux auteurs proposent des deux concepts à l'étude, on trouve trace de ce rapport critique dans ses *Formes élémentaires de la vie religieuse* (FEVR) de 1912, où il cite l'ouvrage jamesien *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (VRE) de 1902, afin de montrer ce qu'il conserve, et ce qu'il rejette. Enfin, concernant le pan plus « moral » de sa philosophie, James se réfère davantage à Gabriel Tarde, dont il décrit l'ouvrage *Les Lois de l'imitation: étude sociologique* (1890) comme « remarquable » (James, 1897/2005 : 255). Or, l'on sait que ce sociologue, contemporain de Durkheim, était le grand adversaire de ce dernier. Ainsi, comme le résume Bruno Karsenti dans la mise « à l'épreuve » qu'il propose de la sociologie durkheimienne par le pragmatisme : « Pour Durkheim, une sociologie pragmatique est un monstre logique, une contradiction dans les termes. » (Karsenti, 2004 : § 2).

Pourtant, plusieurs éléments tendent à rendre plus légitime qu'elle n'y paraît la proposition d'une telle lecture croisée. Premièrement, malgré leurs différences de sensibilité théorique, les deux auteurs semblent marquer un profond intérêt pour les sciences, en tout cas d'un point de vue méthodologique. Ils partent d'un même héritage scientifique : celui du positivisme comtien, ainsi que du naturalisme

darwinien, et de leur ancrage expérimental⁵. Plus précisément, ils sont tous deux intéressés par la démarche positive adoptée par les sciences naturelles, qui constitue le fondement même de la connaissance dite scientifique, donc légitime. Il s'agit pour l'un comme pour l'autre de sortir du laboratoire et d'accorder une place fondamentale dans leurs analyses à la notion d'expérience. Ces références trahissent ainsi une ambition commune, d'ailleurs explicitement revendiquée, qui est celle d'obtenir pour leur étude respective et les résultats qui en découleront ce même statut de légitimité scientifique. Dès lors, et c'est le second point, les réflexions des deux auteurs peuvent se caractériser communément comme toutes deux tournées « vers l'action » (Karsenti, 2004 : § 1), par opposition à toute tendance doctrinale dans laquelle peut tomber chacune de leur discipline. Karsenti, dans le texte déjà cité, indique d'ailleurs que ce point, reconnu par Durkheim à propos du pragmatisme, a suffisamment « captivé » le sociologue pour voir en ce dernier, bien qu'il le critique vivement donc, « le seul concurrent sérieux de la sociologie » (*ibid.* : § 6).

Ce dernier point est important puisqu'il indique, en cohérence avec le premier, que la critique fournie par Durkheim à l'encontre de James, dans son cours de 1913-1914, ne semble pas totalement rendre caduc tout rapprochement effectué entre les deux auteurs. En effet, elle vise principalement les « thèses » proposées par James, pour l'essentiel identifiées dans son ouvrage *Pragmatism* (1907). Or, selon la méthode adoptée par Karsenti lui-même, mieux vaut « partir d'un problème commun » (Karsenti, 2004 : § 7), d'une même expérience que les deux auteurs, selon leur approche respective, auraient analysée, et cela pour comprendre plus fidèlement ce qui les différencie mais aussi, peut-être, ce que chacune révèle de l'autre. Et c'est précisément le cas de l'expérience religieuse, dont l'analyse constitue justement, pour le philosophe comme pour le sociologue, l'occasion de développer leurs concepts de « courant de conscience » et de « conscience collective », reprenant ainsi leurs présupposés (psychologiques ou sociologiques), mais dans le cadre nouveau d'une étude détaillée portant sur la question religieuse. Cela nous indique deux

choses. D'une part, puisque c'est finalement le sujet central des deux ouvrages concernés (*VRE* et *FEVR*), que ces deux concepts ont d'une certaine manière trait, tant pour James que pour Durkheim, à une réflexion plus vaste qui porte sur la nature humaine⁶. Et d'autre part, cela nous indique que les deux auteurs ont la commune particularité de trouver dans l'expérience religieuse un *medium* privilégié pour mener leur enquête. Non seulement ils inscrivent leurs réflexions dans le même champ d'étude : la question de la religion, mais plus encore, car plus original⁷ dans le cadre spécifique de ce dernier, en recourant à l'expérience, même si le type d'expérience alors utilisé⁸ et le type spécifique de méthode adopté vis-à-vis d'elle ne sont pas exactement les mêmes⁹. Ainsi la démarche générale déployée par les deux auteurs est-elle la même : que ce soit en se focalisant sur les expériences religieuses jugées les plus intenses, donc présentant un écart suffisamment remarquable vis-à-vis de l'expérience quotidienne (chez James), ou en s'attachant davantage aux formes religieuses dites « primitives » afin de revenir à un ensemble de structures « élémentaires » (chez Durkheim), tous deux voient dans l'expérience religieuse une manière de manifester un fonctionnement humain, psychologique ou social, ordinaire et passant de ce fait inaperçu. Or, ce dernier est caractérisé par les deux auteurs, pourtant dans deux cadres d'étude différents, par un champ sémantique similaire et une structure descriptive très proche.

Dès lors, une fois établie la légitimité épistémologique de cette mise en regard, le problème que souhaite traiter cette lecture croisée est le suivant : à la lumière de l'analyse durkheimienne de l'expérience religieuse, très proche des présupposés posés par celle de James, n'est-il pas possible de conférer au fonctionnement psychologique que met alors en évidence le pragmatiste une potentielle portée sociologique ? Autrement dit, n'est-il pas possible de voir dans la conception que James propose du « subliminal » un potentiel outil de compréhension des interactions possibles entre l'individuel et le social et de leur mode de fonctionnement¹⁰ ? En somme, l'objectif est de réaliser pour le pragmatisme jamesien ce que Karsenti a proposé pour

la sociologie durkheimienne : une « confrontation » (Karsenti, 2004) entre le traitement que propose chacun des deux auteurs afin d'analyser ce qu'elle révèle de l'approche jamesienne, notamment quant à sa pertinence en termes de théorie sociale.

Il s'agit donc, d'abord, de légitimer textuellement la comparaison de ces deux concepts par une analyse détaillée des conceptions de la nature humaine que chaque auteur propose dans les deux ouvrages à l'étude. Ainsi, à partir de la mise en évidence du rôle joué, dans la description sociologique proposée par Durkheim de l'expérience religieuse, par le concept de « conscience collective », nous nous demanderons s'il n'est pas possible de nuancer l'identification de l'angle de vue (individuel) à partir duquel James semble pourtant se placer, et d'interpréter cela comme la possibilité d'une ouverture, au sein de sa conception du « subliminal », vers la dimension collective. Notre hypothèse est que le mécanisme strictement psychologique que le pragmatiste décrit pourrait se traduire sociologiquement comme une façon de penser l'articulation entre les dimensions individuelle et sociale, et cela non pas en apportant une solution extérieure (comme le font les représentations collectives durkheimiennes), mais en dissolvant de l'intérieur l'opposition, posant ainsi les bases d'une logique transactionnelle telle qu'on la trouvera ultérieurement développée chez un autre pragmatiste, mais de manière plus explicite, dans le cadre de ce qu'il nomme philosophie sociale : John Dewey.

QUELLE CONCEPTION DE LA NATURE HUMAINE ?

MOI ORDINAIRE/MOI IDÉAL : LA DUALITÉ ESSENTIELLE DE L'INDIVIDU

Dans les *FEVR*, Durkheim semble mettre en place, malgré la différence d'orientation initiale qui est la sienne, le même schéma interprétatif de l'expérience religieuse que celui présenté par le pragmatiste. Cela invite à penser qu'il trouve dans celui-ci les éléments

nécessaires pour servir la lecture sociologique qu'il en propose, soit en tant qu'il les puise explicitement chez lui parce qu'ils présentent un intérêt pour sa propre lecture, soit accidentellement, en tant qu'une telle lecture requiert l'emploi de tels éléments. Il attribue notamment à ladite expérience la même fonction paradigmatique que celle conférée par James¹¹, lui permettant de rendre compte d'un fonctionnement inhérent à la nature humaine mais non visible ordinairement. D'abord, elle lui permet de mettre en évidence ce qu'il caractérise comme la dualité constitutive de la nature humaine. Or, cela rappelle fortement les termes, bien que psychologiques, dans lesquels le pragmatiste analyse lui aussi cette expérience. Le philosophe affirme que « l'homme intérieur est comme un champ clos où deux adversaires luttent jusqu'à la mort : l'un est le moi réel, l'autre est le moi idéal » (James, 1902/2001 : 186). L'expérience religieuse met donc en évidence une dualité d'ordre psychologique (« l'homme *intérieur*») qui consiste en une division brutale et exclusive du moi conscient :

La psychologie anglaise contemporaine représente volontiers la vie de l'âme comme une succession de « champs de conscience ». Chacun d'eux a son centre de perspective, qui dépend des intérêts momentanés ou des tendances permanentes du sujet, et que nous désignons par les mots : « ici, ceci, maintenant, mien, moi » ; de ce qui s'en éloigne, nous disons : « là-bas, cela, alors, tien ou sien, chose, non-moi ». (*Ibid.* : 207)

Cette division est à comprendre élémentairement comme la séparation du moi conscient entre états virtuel et actuel, entre « centre » et « périphérie » de l'attention. À partir de ceux-ci se distribuent alors différents groupes, au minimum deux, de contenus, différents centres d'« intérêt » (*ibid.* : 206) auxquels le pragmatiste donne le nom de « moi réel » ou moi ordinaire, et « moi idéal ». En cela, il faut comprendre le moi conscient, à ce stade d'un point de vue horizontal, davantage comme un ensemble de « champs de conscience », donc comme un ensemble de groupes d'états mentaux (sentiments, idées regroupés autour de tel type de préoccupations), plutôt que comme un bloc

monolithique. Ces deux moi sont ainsi pensés par James comme deux agents qui se caractérisent en fonction des actions («*pré-occupations*») qu'ils engendrent. Plus généralement, le moi «réel» peut se définir comme celui des préoccupations quotidiennes. Il est ressenti comme vain, honteux et intimement lié aux passions négatives (pessimisme, mélancolie). Le moi idéal, lui, se définit alors comme un autre centre possible de préoccupations, un autre état possible qui, à l'état virtuel, et donc à venir, est jugé plus digne, plus respectable et ainsi meilleur. Il n'est certes pas à comprendre comme une idée régulatrice, au sens où il n'est pas actif et n'a aucun pouvoir moteur : bien qu'il soit conçu comme un agent, cette conception s'applique dans une situation à venir, alors que, dans le présent, il ne peut en aucun cas motiver l'action du sujet en vue d'être atteint. Mais ce dernier a tout de même l'espoir de l'atteindre. Car, bien que virtuel, le moi idéal reste conscient, et c'est justement ce qui explique la douleur mélancolique du sujet à l'état habituel. Si ce dernier se trouve dans une telle disposition psychologique, c'est qu'il a conscience à la fois d'un moi meilleur possible et de sa non actualisation. Cette dualité est ainsi caractérisée comme une «*hétérogénéité native*» (*ibid.* : 183), ses deux membres étant bien pensés comme s'excluant mutuellement.

Or, il est frappant de voir que dans l'analyse durkheimienne de l'expérience religieuse, ce sont dans des termes très similaires que le sociologue décrit la nature humaine, bien que sociologiques cette fois. Dans ses deux articles «*Le problème religieux et la dualité de la nature humaine*» et «*Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales*», il indique s'intéresser précisément à la «*dualité constitutionnelle de la nature humaine*» (Durkheim, 1914), faisant sensiblement écho à la formule jamesienne. Plus précisément, sa description rejoint l'opposition établie par le pragmatiste entre une forme de moi ordinaire et une forme de moi idéal :

[...] l'homme est double. En lui, il y a deux êtres : un être individuel qui a sa base dans l'organisme et dont le cercle d'action se

trouve, par cela même, étroitement limité, et un être social qui représente en nous la plus haute réalité, dans l'ordre intellectuel et moral, que nous puissions connaître par l'observation, j'entends la société. (Durkheim, 1912/1968 : 23)

Ainsi, lui aussi prend acte de l'existence d'une dualité essentielle à chaque être, puisque « l'homme est double ». Comme chez James, il s'agit d'une séparation entre différents centres d'intérêt, desquels se dégagent plus spécifiquement deux types majeurs qui oscillent entre actualité et virtualité, même si le contenu qui leur est attribué et, *in fine*, qui est attribué aux deux moi, n'est pas exactement le même que chez l'Américain. En effet, le moi ordinaire est ici à comprendre comme le moi « individuel » : celui des sensations et des appétits sensibles, donc des fins personnelles. Par opposition, le moi idéal (ressenti par le sujet comme étant « la plus haute réalité ») est identifié au moi « social » : celui de la pensée conceptuelle et de l'activité morale, donc de l'altruisme, des fins impersonnelles à accomplir. De surcroît, comme chez le pragmatiste, ce moi social est tout aussi conscient que le moi ordinaire pour l'individu, mais il est non actuellement réalisé, ce qui explique la souffrance attribuée au moi individuel. Il n'est pas non plus moteur des actions réalisées effectivement dans le présent : il n'est pas la source d'actions réalisées en vue de l'atteindre. Cependant, contrairement à l'Américain, les deux moi, ou « systèmes d'états de conscience » (*ibid.* : 453), sont d'abord pensés chez Durkheim en termes de « représent[ation] » (Durkheim, 1898), et non d'abord d'action. Cela ne veut pas dire qu'ils ne doivent pas être considérés, lorsqu'ils se trouvent actualisés, comme des agents engendrant un certain type d'actions. Mais cela signifie que le sentiment éprouvé par le sujet d'être intrinsèquement divisé, à partir duquel le sociologue fonde son analyse, a pour origine non pas les activités qu'il va mener en fonction de ces deux centres d'intérêt mais la manière dont ceux-ci organisent sa perception de la réalité. Il a donc pour origine les représentations individuelles qui sont élaborées par des processus psychophysiologiques propres à l'individu, au fur et à mesure d'expériences personnelles (par exemple les perceptions des

objets de la réalité en termes de menace ou de bienfait), et les représentations collectives élaborées au cours d'expériences collectives auxquelles l'individu participe, au même titre que les autres individus de la collectivité, de telle sorte que, d'une part, il prend part à cette élaboration et en garde une trace en lui et, d'autre part, cette élaboration constituant en même temps un processus qui le dépasse, la trace en question n'épuise pas la représentation et n'a pas la vivacité requise pour demeurer d'elle-même actuelle¹² (par exemple les légendes, les mythes, etc.). Aussi ces deux types de représentation sont-ils intériorisés par le sujet.

Ainsi, à partir de la description de ces deux conceptions, plusieurs éléments montrent qu'il y a à la fois proximité et écart entre les deux auteurs. Premièrement, dans les deux cas, cette dualité implique deux instances qui ne sont pas substantialisées. En effet, les deux auteurs parlent en termes « d'états de conscience ». De plus, elle s'exprime sous la forme d'une lutte : James parle d'« un champ clos où deux adversaires luttent jusqu'à la mort », lorsque Durkheim évoque « deux pôles contraires » (Durkheim, 1912 : 453). Il s'agit donc davantage d'un antagonisme qui donne lieu à un affrontement entre deux instances qui ne peuvent pas cohabiter en même temps, précisément parce qu'il oppose une actualité et une virtualité : l'actualité de l'un implique nécessairement la virtualité de l'autre. Deuxièmement, cette dualité semble constituer dans les deux cas un rejeu du dualisme classique opposant l'âme (entourée d'une forme d'aura sacrée) et le corps (prosaïque, de l'ordre du profane). Toutefois, ce rejeu manifeste surtout la volonté de trouver une voie médiane entre les monistes (empiristes classiques et idéalistes) qui nient le dualisme – contre ceux-ci, ils maintiennent ce dernier –, et les rationalistes qui en font deux substances hypostasiées et hiérarchisées – contre ceux-là, ils déplacent le point de vue à partir duquel le dualisme est interprété en identifiant simplement deux attitudes fonctionnelles et en en donnant l'origine, les conditions, puis en interrogeant une communication possible entre les deux. Troisièmement, sur cette structure commune se dessine un écart. En effet, nous voyons ici que les présupposés

méthodologiques adoptés par les deux auteurs (et notamment le type d'expérience choisi) influencent leur réflexion. Faire du matériau de son analyse l'expérience religieuse *collective* (dimension institutionnalisée), voire considérer cette dernière comme la seule possible, comme c'est le cas pour Durkheim, implique corollairement de trouver un point d'appel au sein même de la nature humaine rendant compte de cette dimension sociale. Alors que chez James, l'effet (l'expérience religieuse) étant strictement d'ordre individuel (religion personnelle), les formes de moi mises en évidence semblent rester d'ordre individuel.

Le sociologue témoigne donc d'une très grande proximité avec les présupposés de la conception jamesienne. Comme lui, il met en évidence une constitution duelle de la nature humaine, et semble même se placer sous l'angle de l'individualité, puisque l'exacerbation touche certes l'humanité dans sa globalité, mais reste à l'échelle individuelle. Pourtant, une différence fondamentale apparaît : James se place du côté de la psychologie, tandis que Durkheim oriente sociologiquement son interprétation, montrant que le moi tend d'emblée vers la communauté.

LE MÉCANISME DU MOI NON-CONSCIENT

Cependant chez James, l'expérience religieuse n'exacerbe pas seulement une constitution essentielle de la nature humaine, mais aussi et surtout un « mécanisme » fondé sur elle :

Cependant, le mécanisme élémentaire de la vie mentale étant vraisemblablement le même partout, ce qui est vrai d'une manière frappante pour quelques-uns peut être vrai pour tout le monde, mais se réaliser chez certains individus avec une extraordinaire intensité. (James, 1902/2001 : 239)

Dans ce passage, il est question d'un « mécanisme élémentaire de la vie mentale », ce qui fait écho à la volonté durkheimienne de saisir,

à travers l'expérience religieuse, des « formes élémentaires ». Cette mention doit être mise en relation avec ce que James nomme plus loin « mécanisme psychologique » (*ibid.* : 397), indiquant par là qu'il est à comprendre en lien avec la dualité psychologique mise en évidence précédemment. Puisque l'expérience religieuse sert à exacerber la dualité essentielle de l'individu, c'est que cette dernière est la plupart du temps masquée. Or, le moi ordinaire est, de fait, ordinairement vécu. Donc ce que l'expérience religieuse exacerberait et permettrait de décrire en réalité, c'est l'existence latente du moi idéal, et plus spécifiquement le processus qui entraîne la modification du contenu actuel du centre de l'attention. Ce « mécanisme » consiste ainsi dans l'actualisation du moi profond dans ce centre et la mise en périphérie du moi ordinaire, donc dans l'action d'une troisième instance au sein du champ de conscience, nommée alors « conscience » ou « moi subliminal(e) » :

De ces changements [changements d'intérêts, d'activités, donc de ce qui fait l'objet de l'attention] résultent les divisions les plus profondes dans la continuité du moi normal. Une opposition moins complète découle de la présence simultanée dans l'esprit de deux ou de plusieurs groupes de préférences, dont l'un à la haute main sur toute l'activité pratique, tandis que les autres se résolvent en désirs chimériques. (*Ibid.* : 207-208)

À la division strictement exclusive (« profonde ») qui affecte le champ de conscience d'un point de vue « horizontal » s'ajoute une autre division, plus perméable (« opposition moins complète »), relative à une conception « verticale » du « champ de conscience » telle que l'expression est employée par James (*ibid.* : 237), et qui diffère des « champs de conscience » cités précédemment. En effet, cette seconde division fait intervenir « des régions si vagues que leurs limites dernières sont indiscernables », et « implique l'indétermination de la périphérie mentale » (*ibid.* : 237-238), cette fois non plus au sein du moi conscient, mais entre moi conscient (comprenant donc moi ordinaire et moi idéal) et moi subliminal. Elle ajoute à la distribution des centres

d'intérêt entre actuel et virtuel la notion de potentiel, à comprendre ici comme « ressource » :

Il existe, au moins chez certains sujets, un certain nombre de souvenirs, d'idées et de sentiments tout à fait en dehors de la conscience ordinaire, et même de sa périphérie, qui cependant doivent être comptés comme des faits conscients, et qui se manifestent au-dehors par des signes irrécusables. (*Ibid.* : 239)

Ce moi subliminal ne doit pas être confondu avec le moi idéal (Madelrieux, 2008 : 438-439), puisqu'il ne s'agit plus de l'état désiré et encore passif (car virtuel) à atteindre, mais du processus désirant¹³ qui va justement permettre d'atteindre ce dernier. Comme cela est précisé dans le passage cité, il est à comprendre « en dehors de la conscience ordinaire, et même de sa périphérie ». Il échappe à la division entre centre et périphérie de l'attention consciente car la « périphérie » que lui met en jeu est d'un autre ordre. Ce moi subliminal désigne en fait le lieu où se concentrent les désirs, aspirations, attentes ou ce que le pragmatiste nomme le « trésor immense de nos souvenirs » (James, 1902/2001 : 239), résultant de l'ensemble des expériences personnelles vécues par le sujet et qui travaillent de façon latente sous le seuil de la conscience¹⁴. Il s'agit donc bien de mettre en évidence un « mécanisme », comme l'indique la métaphore de la force telle que l'entend la physique mécanique employée par l'Américain :

Lorsque la conscience subliminale est fortement développée, il en résulte pour le sujet cette conséquence très importante, que certains éléments de cette conscience peuvent subitement faire irruption dans le champ de la conscience ordinaire. (*Ibid.*)

Pour la physique, toute action est mécaniquement causée par un déséquilibre, issu de l'intervention d'une nouvelle force, du bilan des forces qui s'appliquent sur un système au repos et dont les forces se compensaient. C'est sur le modèle d'une telle force ajoutée qu'est comprise l'action du subliminal, décrite comme une « irruption » subite,

puisque la dualité du moi conscient est pensée comme un «équilibre mécanique entre plusieurs forces» (*ibid.* : 209), donc comme un système stable. Ce n'est donc pas le moi idéal qui surgit pour prendre la place du moi ordinaire, mais l'ensemble du contenu du subliminal qui, de ce fait, agit directement sur la distribution du champ de conscience, donc sur le rapport de forces entre centre et périphérie :

(1) La cause de ces déplacements, c'est la variation de l'excitation, de ce qu'on pourrait appeler la tension émotive. [...] Tandis que les régions froides du champ de conscience nous laissent passifs et indifférents, il y a des foyers de chaleur dans chaque panorama psychique, des centres de lumière et de perspective d'où tout le reste se voit comme un raccourci, centres d'énergie et d'action d'où rayonnent nos désirs, nos volitions et nos inclinations les plus personnelles. (*Ibid.* : 207-208)

(2) Nous dirons que la conversion d'un homme est le passage de la périphérie au centre d'un groupe d'idées et d'impulsions religieuses qui devient dorénavant son foyer habituel d'énergie personnelle. (*Ibid.* : 208)⁴⁵

Il y a ainsi redistribution car le subliminal est à l'origine d'un «déplacement» : il fait varier le contenu actuel du centre du champ de conscience (ce qui retient l'attention) en déplaçant la focalisation de l'« excitation », *i.e.* le moi sur lequel le désir (« foyer de chaleur » ou « centre de lumière ») porte. Concrètement, l'excitation qui portait jusque-là sur le moi ordinaire et qui concentrait toute l'attention du sujet se déplace sur le moi idéal, cette autre région du champ de conscience laissée de côté et devenant le nouveau «*foyer habituel d'énergie personnelle*». Auparavant « passif et indifférent », il devient un véritable agent qui engendre des actions autres que celles issues du moi ordinaire. Autrement dit, si le moi idéal est l'état atteint au terme de l'expérience religieuse, le moi subliminal correspond à la *venue de l'idée* d'atteindre cet état parce que l'autre état, actuel, est ressenti comme vain. Il s'agit donc d'une « tendance vers l'idéal » (*ibid.* : 467),

d'une propension qu'a l'homme à se diriger vers ce qu'il juge meilleur, et non d'un contenu qui est, lui, le propre du moi idéal. D'où sa capacité causale : il n'est pas en soi l'état de délivrance mais ce qui la cause. Le subliminal est donc défini comme « la puissance secourable » (*ibid.* : 462), mais non le moi sauvé atteint par le sujet converti. Plus concrètement, le champ de conscience est caractérisé par une hétérogénéité constitutive que l'individu, d'une certaine manière, ressent comme telle. En effet, il a conscience à la fois de l'existence de l'état idéal et de son absence dans le contenu du moi actuel, *i.e.* de sa non actualisation. Cet aspect douloureux du moi conscient peut, dans l'affairement quotidien, ne pas être perçu comme tel, puisque l'esprit trop occupé peut ne pas y faire attention. Mais il ne disparaît pas pour autant. Or, ce qui caractérise pour James le sujet de l'expérience religieuse, et plus spécifiquement mystique, c'est une sensibilité exacerbée à la dimension douloureuse accompagnant ce moi ordinaire, et la conscience accrue qu'un moi jugé meilleur fait aussi partie de lui sans qu'il n'arrive à l'exprimer. En termes jamesiens, la « conversion » peut alors se décrire comme le triomphe de ce moi idéal sur le moi ordinaire, comme une unification du moi au cours de laquelle le contenu du moi idéal s'empare de l'actualité du moi ordinaire grâce à l'action du subliminal qui vient inverser le rapport de forces entre les deux moi.

Ainsi, l'expérience religieuse a bien un caractère paradigmatique chez James puisqu'elle exacerbe et permet de décrire un processus psychologique présent dans nombre de phénomènes (*ibid.* : 241). Le pragmatiste semble même aller plus loin en trouvant ce processus dans toutes les expériences quotidiennes, en tant que mécanisme psychologique quotidien mais peu visible, car peu intense. Or, il est symptomatique de constater que la description de l'expérience religieuse proposée par Durkheim semble aussi vouloir mettre en évidence un mécanisme similaire, comme le montre la forme qu'il attribue à ce qui, dans la conception jamesienne, prend la forme de l'expérience mystique et que lui trouve dans l'extase collective. En effet, l'*ex-stase*, c'est littéralement une sortie de soi où le *soi* est considéré comme un état

de référence stable, statique. Employer ce terme consiste donc bien à penser qu'il se passe quelque chose dans l'expérience religieuse, que celle-ci n'est pas simplement la mise en visibilité d'une dualité intrinsèque mais la manifestation d'un mécanisme, suffisamment brusque et intense pour produire une expérience extraordinaire. Et précisément, il a recours à la même métaphore mécanique que celle employée par James :

Quand nous disons de ces principes que ce sont des forces, nous ne prenons pas le mot dans une acception métaphorique ; ils agissent comme des forces véritables. Ce sont même, en un sens, des forces matérielles qui engendrent mécaniquement des effets physiques. (Durkheim, 1912/1968 : 270-271)

Mais de manière cohérente, de même que le contenu attribué au moi idéal présentait un écart, social, par rapport à celui développé par James, le mécanisme ainsi mis en évidence est également doté d'une tonalité collective puisque c'est précisément la société qui est en jeu. Le sociologue semble effectuer à la fois une véritable reprise (consciente ou non) et transposition sociale à partir du modèle jamesien. En effet, comme James, son analyse de l'expérience religieuse est structurée par trois composantes élémentaires : le moi individuel, le moi social, et la société. Il y a donc bien ajout d'un troisième élément à la dualité essentielle initiale. Et, de même que chez l'Américain le subliminal ne se confond pas avec le moi idéal mais lui est cependant intimement lié, la société chez le Français est intimement liée au moi social sans pour autant s'y réduire. Elle constitue également une « force », résultant d'un ensemble de désirs, à la différence que ceux-ci ne sont pas issus de l'ensemble des expériences personnelles du sujet mais de celles de la collectivité et agissent sur l'individu en tant qu'ils sont intériorisés par lui à travers les représentations collectives, ce moi social correspondant donc à un contenu. Qui plus est, si le moi social à atteindre est toujours à venir (effectuation et actualisation des représentations collectives au sein d'une expérience

collective qui est toujours à reformer), la société, elle, est bien une force travaillée par le passé (nostalgie de la communion originelle).

Dès lors, une première lecture croisée semble possible entre les deux auteurs. En effet, le moi individuel durkheimien est tout aussi douloureux que le moi ordinaire jamesien : c'est celui qui est attaché à la chair, ce qui est conventionnellement donc socialement décrié. Surtout, c'est le corps qu'il est possible de meurtrir¹⁶ au profit d'un ensemble d'idéaux et de représentations *partagé par tous* et perçu comme un principe supérieur dont l'individu a le sentiment, et qui pourrait se caractériser comme le social s'exprimant de manière virtuelle en lui. Or, chez le Français également, l'expérience religieuse traduit et se traduit par un triomphe de telles représentations sur le moi individuel : c'est l'harmonisation de ses représentations avec celles des autres membres de la communauté, donc le triomphe des représentations collectives sur ses représentations individuelles. Là encore, il s'agit d'une unification : l'individu devient temporairement un être strictement social. D'ailleurs, la forme même que prend l'expérience religieuse selon lui est celle du rite, et ce pour deux raisons : d'une part, du point de vue formel, le rite est le lieu de gestuelles mimétiques, effectuées synchroniquement, signe d'une harmonisation totale des membres de la société. D'autre part, du point de vue du contenu, le rite est toujours pratiqué à l'attention du totem, chose sacrée par excellence qui *tient en respect* tous les individus de la communauté (Durkheim, 1912 : 294-295), que ce rite soit positif (offrande au totem) ou négatif (interdits, ascétisme à l'adresse du totem).

Le totem est à la fois le principe sacré auquel s'adresse l'expérience religieuse, et la *représentation* de la société ou du clan, ce qui explique d'ailleurs la possible variation de cette représentation selon les sociétés. Il s'agit d'une projection non consciente de celle-ci sur un objet, ou plutôt de la représentation d'une « force subconsciente » qui agirait sur un contenu dont le sujet a, cette fois-ci, conscience. Le fait que cette représentation soit matérialisée vient ainsi mettre en évidence ce qui se passe du point de vue mental. La société, ici

communauté originelle, éprouvant le désir de se reformer (parce qu'elle est menacée, etc.), doit pour cela mobiliser ce à partir de quoi elle est faite : les individus, ce qu'elle parvient à faire *via* les représentations collectives intériorisées par eux. En somme, la société prend bien la forme de cette force qui est nommée le subliminal chez James, puisqu'elle redynamise ces représentations et boude hors du centre de l'attention de l'individu les représentations individuelles uniquement utiles à son activité quotidienne et focalisées sur ses intérêts personnels. L'actualisation du moi social, donc des représentations collectives, coïncide alors précisément avec la reconstitution effective de la communauté, qui prend la forme d'un rassemblement du groupe lors de l'expérience religieuse. Cette dernière consiste à « rajeunir les représentations collectives » (Durkheim, 1912: 494). Confronté à la matérialisation que représente symboliquement le totem, il apparaît clairement que l'excitation qui anime le sujet ne porte plus sur sa personne mais sur sa présence effective au sein d'un groupe. C'est cette excitation que le sociologue nomme « effervescence collective » (*ibid.* : 323-324). En cela, l'expérience religieuse ainsi considérée met bien en jeu un déplacement de l'excitation parmi les régions constitutives de la conscience individuelle durant lequel le sujet prend *pleinement* conscience qu'il est un être social et appartient à une communauté.

Comme chez le pragmatiste, l'expérience religieuse possède donc une valeur paradigmatique puisque le processus mis en évidence de manière exacerbée a lieu dans nombre de phénomènes également. Par exemple, l'utilisation du langage codifié, selon la grammaire socialement instituée et reconnue, marque bien le surgissement du moi social sur le moi ordinaire individuel qui pourrait tout à fait se comprendre selon des signes qu'il a inventés lui-même et que lui seul comprend, sans avoir besoin de recourir au langage conventionnel. Mais ce fait étant tellement fréquent et quotidien, il manque d'intensité pour retenir l'attention et être questionné. À partir de là, l'impression d'une continuité mêlée d'une certaine extériorité ressentie par le sujet au cours de l'expérience religieuse, donc à la fois d'une

« immanen[c]e » et d'une « transcendance », reste tout à fait cohérente dans le schéma interprétatif durkheimien également :

Mais le clan, comme toute espèce de société, ne peut vivre que dans et par les consciences individuelles qui le composent. Si donc, en tant qu'elle est conçue comme incorporée à l'emblème totémique, la force religieuse apparaît comme extérieure aux individus et comme douée, par rapport à eux, d'une sorte de transcendance, d'un autre côté, comme le clan dont elle est le symbole, elle ne peut se réaliser qu'en eux et par eux ; en ce sens, elle leur est donc immanente et ils se la représentent nécessairement comme telle. Ils la sentent présente et agissante en eux, puisque c'est elle qui les élève à une vie supérieure. (*Ibid.* : 607)

En effet, le sujet est bien membre d'une société, donc en continuité avec elle : « le clan [...] ne peut vivre que dans et par les consciences individuelles qui le composent » et « ne peut se réaliser qu'en eux et par eux [les individus] ». Mais, en même temps, il est subsumé par ce tout qu'elle constitue, exactement à la manière dont se présente le subliminal : « elle [la société] apparaît comme extérieure aux individus ». L'individu se sent dépassé par un groupe, qui aura nécessairement plus de force que lui seul, force qu'il va intérioriser et symboliquement se représenter comme une autorité sacrée.

Ainsi, à partir d'un même schéma explicatif fondé sur la dualité de la nature humaine, donc de l'individu, se dessine l'écart sociologique opéré par Durkheim. Certes, cela semble logique puisqu'il prend comme matière de son étude des expériences religieuses collectives (rites). Mais en réalité cela ne constitue pas un facteur déterminant pour lui, puisque l'expérience religieuse individuelle suit strictement le même schéma : la forme d'expression diffère (forme individualisée d'un facteur social), mais l'origine (le facteur social en question) est la même (*ibid.* : 607).

LA CONSCIENCE COLLECTIVE DURKHEIMIENNE

Finalement, l'analyse que Durkheim propose de l'expérience religieuse semble lui permettre de problématiser la question de l'articulation entre l'individuel et le collectif. Elle lui permet d'une part d'exacerber le caractère problématique de cette articulation : comment passer d'une entité isolée (l'individu) à un groupe qui ne soit pas une simple juxtaposition de ces différents isolats, mais une réelle entité collective à part entière ? Et d'autre part, elle lui permet de rendre compte des conditions d'une telle articulation : de clarifier en même temps ce problème et, partant, de proposer un modèle de compréhension sociologique des interactions possibles entre l'individuel et le social, notamment de leur mode de fonctionnement. C'est ce qu'il entreprend à travers le concept de « conscience collective », qu'il reprend de ses écrits antérieurs et rend opérant dans le cadre de réflexion spécifique offert par les *FEVR* :

En résumé, la société n'est nullement l'être illogique ou alogique, incohérent et fantasque qu'on se plaît trop souvent à voir en elle. Tout au contraire, la conscience collective est la forme la plus haute de la vie psychique, puisque c'est une conscience de consciences. Placée en dehors et au-dessus des contingences individuelles et locales, elle ne voit les choses que par leur aspect permanent et essentiel qu'elle fixe en des notions communicables. (Durkheim, 1912 : 633-634)

Cette conscience collective est conçue comme une fonction relationnelle. En effet, comme pour la conception jamesienne de la conscience individuelle, il refuse pour la comprendre la thèse substantialiste (Durkheim, 1895/2013 : XI). Il s'agit plutôt d'un ensemble de phénomènes *sui generis* assurant la mise en œuvre et le maintien des liens sociaux, donc du réseau de relations que constitue la communauté. Et par « *sui generis* », il semble falloir entendre ici un ensemble de mécanismes *autonomes* relatifs uniquement au mode

de fonctionnement collectif. Il faut donc comprendre l'expression d'un point de vue fonctionnel : cet ensemble n'est pas la somme ou moyenne de ce qui se passe à l'échelle individuelle mais relève d'un ordre de compréhension absolument spécifique, l'ordre collectif, séparé de l'ordre individuel en tant que ce sont deux réalités et ce faisant deux types de substrat différents. De plus, la conscience collective est ici définie comme une mise en relation des consciences individuelles, puisqu'elle est une « conscience de consciences ». Pour comprendre la forme que prend chez Durkheim ce réseau, il faut voir au préalable que conscience collective et société correspondent à une même réalité. Cela corrobore de façon cohérente sa conception de l'expérience (du fait social) qui contient deux aspects : les « états de l'opinion », relatifs à la « pensée » (dimension mentale), et les « modes d'action déterminés » (dimension physique ou spectaculaire), qui ne sont que deux expressions différentes de la même expérience. Conscience collective et société ne seraient donc de même que deux traductions, renvoyant respectivement à ces deux dimensions, d'un même élément : l'ordre collectif. Ce point nous permet ainsi de mieux établir la forme qui lui est donnée. En effet, elle correspond à une « fusion de tous les sentiments particuliers en un sentiment commun » (Durkheim, 1912 : 330), ce qui traduit sur le plan mental une forme d'homogénéisation effective de tous les individus atomiques en un corps social unifié. La notion de « fusion » suggère ici qu'il ne s'agit pas d'une simple juxtaposition des individus mais d'un processus dyadique qui associe dissolution ou hypotrophie d'un état (l'état individuel) et formation ou hypertrophie d'un nouvel état (celui collectif). Autrement dit, du point de vue de la société, il ne s'agit pas de dire que chaque individu s'ajoute à un groupe d'autres individus, mais qu'il fait corps au sein d'une unité sociale. Et de même sur le plan mental : le « sentiment commun » n'est pas une somme juxtaposée de tous les sentiments individuels à laquelle celui du sujet de l'expérience s'ajouterait, mais un sentiment nouveau, un tout autonome qui prend la place du sentiment personnel du sujet et place ainsi ce dernier, du point de vue de ce dont il a actuellement conscience, dans un nouvel ordre de fonctionnement et d'intelligibilité du réel. De plus, la

nouveauté en question ne concerne pas ici sa création mais son actualisation dans le centre d'attention du sujet, pour reprendre un terme jamesien. En effet, l'analyse menée par Durkheim, si elle part certes de l'étude des peuples dits primitifs, a pour vocation d'expliquer le fonctionnement de toute communauté, y compris contemporaine. Si les individus issus de ces peuples peuvent effectivement être à l'origine de la constitution de leur communauté, la conscience collective relative aux communautés contemporaines est quant à elle héritée. Dès lors, c'est exactement à partir de cette conception que celle-ci est déployée dans l'analyse de l'expérience religieuse du sociologue puisque, comme il l'affirme :

Quand la société traverse des circonstances qui l'attristent, l'angoissent ou l'irritent, elle exerce sur ses membres une pression pour qu'ils témoignent, par des actes significatifs, de leur tristesse, de leur angoisse ou de leur colère. Elle leur impose comme un devoir de pleurer, de gémir, de s'infliger des blessures ou d'en infliger à autrui, car ces manifestations collectives et la communion morale qu'elles attestent et qu'elles renforcent restituent au groupe l'énergie que les événements menaçaient de lui soustraire, et elles lui permettent ainsi de se ressaisir. (Durkheim, 1912 : 592)

L'expérience religieuse met en jeu la conscience (« puisqu'elle exerce une pression ») que le collectif se désagrège, apparaissant alors dans la conception durkheimienne comme une réaction contre cette désagrégation par un appel inconscient de cette conscience collective intériorisée en chaque individu à restaurer la « communion » sociale initiale, donc l'effectivité de la communauté. Ainsi, nous comprenons mieux ici cette idée d'une *force* qui viendrait dynamiser une partie du moi (sociale) au détriment de la seconde (individuelle), ce qu'illustre exemplairement le « rite », qui n'est donc que la forme spectaculaire du fonctionnement mental de la conscience collective. Il consiste en une cérémonie en l'honneur du totem, *symbolisant* explicitement le clan et constituant en cela un intermédiaire : la vision

de ce symbole réactualise l'effervescence sociale (énergie) et *in fine* le rassemblement de l'ensemble des individus.

L'expérience religieuse pointe donc bien chez Durkheim le problème de l'articulation entre les dimensions individuelle et sociale, et la conscience collective ainsi mise en évidence consiste justement à rendre possible et effective une articulation entre ces deux dimensions. Ainsi, l'analyse que le sociologue propose de l'expérience religieuse ne semble pas simplement descriptive, mais également prescriptive :

Comme l'âme sociale n'est faite que d'un petit nombre d'idées et de sentiments, elle s'incarne aisément tout entière dans chaque conscience individuelle. L'individu la porte toute en soi ; elle fait partie de lui-même, et par suite, quand il cède aux impulsions qu'elle lui imprime, il ne croit pas céder à une contrainte, mais aller là où l'appelle sa nature. (*Ibid.* : 321)

Cette possible articulation entre l'individuel et le collectif est posée par Durkheim en termes de représentation (Durkheim & Mauss, 1902 ; Durkheim, 1898) : c'est précisément à travers les représentations collectives que la conscience collective agit sur les individus (« conscience individuelle »), et exerce la « pression » dont il est question dans la citation précédente. Par « représentations collectives », il faut entendre un ensemble de schèmes de perception (« idées », « sentiments ») intériorisés par l'individu (localisables, sur le plan de la nature humaine, dans le « moi idéal », social) qui structurent sa perception de la réalité, la hiérarchisent en termes de genre, de temps, d'espace, et autres catégories. De plus, comme pour la conscience collective, elles ne sont pas à comprendre comme la somme des représentations individuelles, mais comme de nouvelles représentations, autonomes et relatives au mode de fonctionnement et d'intelligibilité du réel spécifique à l'ordre collectif. Ces représentations ont deux rôles. Elles permettent l'identification de la société, c'est-à-dire l'identification d'une force qui, premièrement, dépasse la simple individualité, mais qui, deuxièmement, inclut cette dernière. En effet, ce sont ces représentations,

parce qu'elles sont *collectives*, qui font que chaque individu peut prendre conscience de son appartenance à ce corps social qui certes le dépasse (transcendance), mais à la constitution duquel il a œuvré, au moins par héritage (immanence). L'intériorisation de ces représentations lui donne le sentiment intime d'avoir participé, collectivement, à la création des idéaux collectifs pour lesquels l'action sociale se déploie, ce qui est nécessaire à la potentielle effectivité de cette « pression » (« l'individu la porte toute en soi ; elle fait partie de lui-même »). Mais elles permettent également l'attribution à cette force d'une « autorité morale », qui permettra effectivement d'obtenir la déférence des individus envers elle, la force physique n'étant pas suffisante pour cela puisqu'elle serait alors perçue comme une contrainte, non comme une force à la fois bienveillante et menaçante qu'il faut donc respecter (Durkheim, 1912 : 295-296). Il est d'ailleurs notable que l'action de cette autorité morale soit décrite comme une « énergie psychique » (*ibid.* : 296) s'exerçant sur le sujet individuel au sein du corps social. D'abord, cela indique que ces représentations sont bien un intermédiaire à travers lequel l'énergie de la conscience collective est diffusée. Mais surtout, cela confirme que l'effectivité de la conscience collective, donc ce qui articule les dimensions individuelle et collective, est bien posée en termes de représentation. Cette mention est d'ailleurs à mettre en parallèle avec la mise en évidence par le sociologue du caractère pathologique de la « nature » humaine, allant ainsi dans le même sens. En effet, il fait état de « facultés émotives et passionnelles » (*ibid.* : 308), présentant une certaine autonomie vis-à-vis de la faculté rationnelle. Il s'agit par là de souligner que la conscience individuelle est facilement impressionnable et donc impressionnée par la conscience collective, *i.e.* que la *pression* qu'elle exerce passe par le biais d'une *impression* (« impulsions qu'elle lui imprime »), ce qui connote la dimension visuelle justement caractéristique de la représentation. C'est pour cette raison que le rite illustre parfaitement l'opérativité de la conscience collective en tant qu'instrument efficace pour résoudre le problème de l'articulation entre l'individuel et le collectif, précisément parce qu'il s'articule autour du totem qui constitue la représentation collective

par excellence car matérialisée. Et c'est pour cette raison qu'*in fine*, l'expérience religieuse constitue le paradigme d'une telle résolution, puisque comme Durkheim l'affirme : « les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives. » (*Ibid.* : 13).

VERS UNE PHILOSOPHIE SOCIALE CHEZ JAMES

Dès lors, l'interprétation sociologique fournie par Durkheim, en tant qu'elle repose sur une conception de la nature humaine très proche de celle, psychologique, proposée par James, nous invite alors à relire cette dernière, et plus spécifiquement le rôle qu'y joue le « subliminal », dans son analyse de l'expérience religieuse en faisant l'hypothèse de sa potentielle portée sociale.

LA CONCEPTION JAMESIENNE DE L'INDIVIDU

Notre hypothèse n'est pas formulée *ex nihilo*. En effet, à la lumière de l'analyse durkheimienne, la description psychologique que propose le pragmatiste dans son analyse de l'expérience religieuse semble faire écho à sa conception de l'individu, telle qu'il la développe notamment dans *The Will to Believe* (WB) en 1897 :

Le spécialiste de la philosophie sociale doit simplement accepter les génies comme des données, de la même manière que Darwin accepte ce qu'il nomme « variations spontanées ». Pour lui comme pour Darwin, le seul problème qui se pose une fois ces données admises est le suivant : comment l'environnement les affecte et comment elles affectent l'environnement ? Or, j'affirme que dans l'ensemble, la relation de l'environnement visible est exactement pour le grand homme ce qu'elle constitue pour la « variation » dans la philosophie darwinienne. Elle a principalement pour rôle de l'adopter ou de le rejeter, de le préserver ou de le supprimer, en bref de le *sélectionner*. Et chaque fois qu'elle adopte

ou préserve le grand homme, elle se trouve en retour modifiée par son influence d'une manière totalement originale et particulière. Celui-ci agit comme un ferment, et change sa constitution, exactement comme l'avènement d'une espèce zoologique nouvelle change l'équilibre de la faune et de la flore dans la région dans laquelle elle apparaît. (James, 1897/2005 : 225 ; trad. mod.)

Ce passage montre que la conception jamesienne de l'individu doit être comprise à partir de la théorie darwinienne de l'évolution, qui identifie deux sources d'explication causale pour rendre compte de l'évolution d'une espèce : d'une part, les « variations spontanées » résultant d'une tendance créatrice qui « produisent » la particularité au sein de l'espèce, comme par exemple les « caractère[s] » bien distincts, *i.e.* les personnalités ; d'autre part, l'« environnement », qui lui a une tendance davantage conservatrice, et notamment assure le « maintien » (*ibid.* : 221) de ces particularités au sein de l'ensemble que constitue l'espèce. Or, ce dédoublement de l'origine causale ne doit pas être compris comme une distinction radicale. Son but est plutôt de lutter contre une tendance explicative qui consiste à résorber l'ensemble des facteurs de changement au sein d'une même origine causale déterminante, et notamment la cause sociale. C'est ce qui est reproché aux philosophies « prédarwinistes » par James, et reproduit selon ce dernier par Herbert Spencer¹⁷. Car *in fine*, cette résorption n'est autre que celle, opérée sur le plan conceptuel, du terme d'« ajustement » dans celui d'« adaptation », comme le montre la citation en note. Mais en revalorisant justement le premier terme, la conception darwinienne semble ainsi adopter une pensée de l'*interaction* effective entre ces deux causes. En effet, si le milieu environnant agit sur les variations spontanées, réciproquement ces dernières agissent sur lui.

Or, comme le montre l'extrait cité, la référence jamesienne à Charles Darwin ne semble mobilisée par l'auteur qu'en vue de proposer une analogie avec sa propre conception de l'individu, puisque selon lui « la relation de l'environnement visible est exactement pour le grand homme ce qu'elle constitue pour la “variation” dans la philosophie

darwinienne». En effet, si l'individu (ici identifié par le terme «génie») consiste en une simple transposition, sur le plan social, de ce que sont les variations spontanées darwiniennes dans sa théorie naturaliste, cela signifie qu'il considère cet individu comme inséré au sein d'une véritable interaction avec son milieu environnant, à comprendre ici comme un ensemble de «conditions» (James, 1897/2005 : 218), de facteurs eux-mêmes en interaction. Il semble ainsi, de manière conséquente, transposer sur le plan social les présupposés de sa psychologie. Concrètement, de même que les états mentaux ne doivent pas être considérés comme des atomes séparés les uns des autres qui seraient associés entre eux de manière extérieure et superficielle par la faculté de penser individuelle, les individus ne doivent pas être considérés comme des atomes séparés les uns des autres et du milieu environnant dans lequel ils s'insèrent, y compris de la communauté. La rupture que sa philosophie opère vis-à-vis des empiristes anglais classiques (notamment John Locke) ne concerne donc pas uniquement leur théorie psychologique, mais également individualiste. En effet, cette conception de l'individu comme un atome séparé bien distinct est précisément celle de la théorie contractualiste lockéenne (et des libéraux anglais des XVIII^e et XIX^e siècles) : l'individu préexiste à la société civile et détermine les termes du contrat par lequel il la constitue. Ce contrat est ainsi un troisième élément strictement extérieur à ces composantes, venant d'ailleurs arbitrer cette relation. En cela il s'agit d'une articulation artificielle (créée de l'extérieur) et superficielle (ne permettant qu'une faible relation entre les deux). Par opposition, s'il y a bien dans l'individualisme jame-sien interaction entre l'individuel et le social, celle-ci est au contraire pensée de manière «intérieure». Dès lors, il s'agit d'identifier en quoi elle consiste précisément. Or, comme il l'affirme :

Par conséquent, l'évolution sociale est la résultante de l'interaction de deux facteurs entièrement distincts : l'individu, qui tire ses propres dons du jeu de forces physiologiques et infra-sociales mais qui tient dans ses mains tout le pouvoir d'initiative et de création, et d'autre part l'environnement social, à travers son

pouvoir de l'adopter et de le rejeter ainsi que ses dons. Ces deux facteurs sont tout autant essentiels pour qu'il y ait changement. La communauté stagne sans l'impulsion de l'individu. Cette impulsion s'éteint sans la sympathie de la communauté. (*Ibid.* : 230 ; trad. mod.)

C'est ici que la notion de « génie », à partir de laquelle nous avons considéré jusqu'à présent l'individu, devient éclairante. Le génie, c'est celui qui a la « pouvoir d'initiative et de création », qui est caractérisé par son « énergie individuelle » (*ibid.* : 241). C'est celui, d'une part, qui est à l'origine d'une action nouvelle (« impulsion »), vecteur de changement, mais d'autre part qui est capable de faire de son action le commencement de véritables habitudes ou conduites collectives, et en cela d'engendrer un sentiment d'appartenance collective cristallisé autour d'un même type de pratique. En outre, « cette indétermination n'est pas absolue. Tout "homme" ne convient pas à toute "heure". Il existe à cet égard des incompatibilités. Un génie donné peut naître trop tôt ou trop tard. » (*Ibid.* : 228). Le social agit donc réciproquement sur le génie puisqu'il détermine la possibilité ou non de son expression. En effet, ces nouvelles initiatives s'insèrent dans un ensemble de pratiques sociales déjà existantes et régulées : face à celles-ci, soit elles parviennent à s'insérer voire à modifier l'ordre existant, soit elles sont rejetées (*ibid.* : 229). Ainsi, penser une telle interaction permet, semble-t-il, de solutionner l'articulation entre l'individuel et le collectif (ou le social), non pas en apportant une solution extérieure, mais en dissolvant de l'intérieur l'opposition.

Mais il faut ici aller plus loin. Si ce qui précède signifie que l'individuel n'est pas séparé du social, cela indique en même temps qu'au sein de chaque dimension les facteurs d'explication (psychologiques, sociologiques) ne sont pas strictement distincts non plus, mais en interaction : il y a interaction entre l'individuel et le collectif, entre les facteurs constituant l'individuel et entre les facteurs constituant le collectif. En termes méthodologiques, c'est dire qu'il ne faut pas identifier un facteur parmi tous ceux qui interagissent et l'hypostasier

comme étant la cause unique du changement, mais penser une multiplicité de facteurs en relations réciproques. L'action individuelle, cette impulsion géniale, si elle est influencée par le social, trouve aussi une explication psychologique relative à la distribution de différents centres d'intérêt au sein du champ de conscience individuelle¹⁸. Autrement dit, dans la présentation de sa conception de l'individu James évoque la division du champ de conscience en différents centres, et ce qui semble s'apparenter au subliminal. L'action créatrice coïnciderait ainsi avec l'advenue, dans le centre de l'attention du sujet, d'un moi jugé meilleur, lié à ce qui s'apparente être la région subconsciente de ce champ de conscience (« bas-fonds de l'entendement », James, 1897/2005 : 243). C'est le subliminal. Cela signifie que lorsque l'individu agit sur le milieu environnant, c'est aussi, d'une certaine manière, le psychologique qui agit sur le social. Ainsi, toute action individuelle qui permet, sur le plan psychologique, d'approprier un fragment d'expérience antérieure est en même temps une impulsion affectant le milieu environnant sur le plan sociologique. Réciproquement, toute affection d'un objet sur le sujet (compris comme incluse au sein d'un flux continu d'impressions non délimitées) constitue en même temps une ingérence du milieu environnant sur l'individu.

POTENTIEL D'ACTIONS

Reste alors à comprendre plus en détail en quoi consiste ce modèle, posé en termes d'action, en reprenant l'analyse jamesienne de l'expérience religieuse à partir de la figure du « génie » (James, 1902/2001 : 63), puisque c'est à elle que le pragmatiste rapporte celle du « saint ». C'est sans doute là le signe que ce qui l'intéresse dans cette expérience n'est peut-être pas tant l'aspect individuel (la personnalité de ces individus, bien que stéréotypique), mais les conséquences de leur action extraordinaire sur le milieu dans lequel ils s'inscrivent :

Nous chercherons plutôt les expériences religieuses originales
qui ont servi de modèle à tous ces sentiments suggérés, à toutes

ces pratiques machinalement répétées. [...] Ce sont des génies dans l'ordre religieux [...]. (*Ibid.* : 48)

Les expériences religieuses sont posées par le pragmatiste à la fois comme « originales », donc créatrices : en cela l'individu qui en est le sujet va affecter le milieu environnant dans lequel il est pris, et comme des « modèle[s] » : le sujet religieux va initier quelque chose qui va *in fine* devenir une habitude reprise collectivement, donc dans l'ordre social, en étant par exemple à l'origine de la constitution de nouvelles communautés religieuses cristallisées autour de nouvelles pratiques bien spécifiques. Ainsi, le potentiel d'actions auquel aboutit la « conversion » psychologique dans la conception de James, s'il apparaissait en première lecture comme personnel, peut très bien être considéré comme ayant en réalité une portée collective. Concrètement, les actions du saint suscitées par la transfiguration de sa disposition psychologique ont selon lui pour finalité ce qu'il nomme le « bien-être social » (*ibid.* : 361). Cela semble pouvoir se comprendre de deux manières. Premièrement, rien n'empêche de penser que le moi idéal à atteindre soit un moi socialisé, en harmonie avec la communauté, dont l'atteinte serait motivée par une tendance idéalisatrice subliminale alimentée par des idéaux collectifs (par exemple l'idéal démocratique deweyen). Il semble que James ne l'interdit pas, et le processus de conversion individuelle resterait le même. Pris comme tel, ce dernier se confondrait bien avec l'avènement d'une forme de conscience en quelque chose de collectif. Ce serait alors cet avènement que l'expérience religieuse exacerberait : l'individu se trouverait libéré d'une forme d'égoïsme, qui en réalité le répugne, au profit d'un partage collectif de valeurs. Deuxièmement, mais cela n'est pas incompatible avec ce qui précède, il désignerait le bon fonctionnement de la société lorsque chacun exerce ce qu'il doit faire. Même sans considérer une aspiration, un idéal collectif, mais individuel, un individu qui a le sentiment de réaliser son destin, et qui en cela présente un certain épanouissement personnel, aura une incidence positive sur la collectivité. *A fortiori*, un individu qui agit le fait toujours nécessairement au sein d'une société. Or si, comme

l'indique James, la croyance favorise l'action (c'est le propos principal de *WB*, et notamment dans cet ouvrage du chapitre intitulé de la même manière), et que la conversion augmente la confiance de l'individu (donc étymologiquement, la croyance), alors cette conversion augmente le nombre d'actions qu'il peut potentiellement réaliser et ainsi son incidence dans la sphère sociale. Cela fait écho à ce qu'il affirme par ailleurs dans *WB*: « un organisme social quelconque, petit ou grand, est ce qu'il est, parce que chaque membre accomplit son devoir avec la conviction que les autres en font autant. » (James, 1897/2005 : 58). Autrement dit, le bon fonctionnement social repose dans son analyse sur la confiance que chaque membre individuellement porte quant à l'action individuelle de ses contemporains, fondée sur la conviction, alors inductivement amplifiée, qui accompagne sa propre action d'accomplir par elle son devoir envers eux. C'est la confiance en ce que chacun réalise ce qu'il a à faire, permettant ainsi le bon fonctionnement du tout (forme de division sociale du travail ici). Et cette croyance est nécessaire dans la mesure où l'esprit humain est fait de telle sorte qu'il ne peut rationnellement prendre en compte au sein de son expérience que quelques éléments, de surcroît proches de lui (*ibid.* : 219), ce qui semble un obstacle pour la conscience d'un collectif.

CONCLUSION

Ainsi, la confrontation de la caractérisation que James propose de la conscience subliminale à l'occasion de son analyse de l'expérience religieuse avec la lecture que Durkheim réalise de cette dernière la fait apparaître comme un processus ordinaire inaperçu dans l'expérience quotidienne, subjectivement ressenti par le sujet comme une « manière particulière » d'être « affect[é] » (Madelrieux, 2012 : 2), et qui se traduit objectivement, en termes de conséquences pratiques, par l'institution d'une pratique, potentiellement future habitude collective, dans l'espace social. Déjà chez lui, elle semble donc renvoyer à une « qualité d'expérience » désignant une fonction, psychologique, d'ajustement entre l'individu et le social, compris ici plus étroitement

comme communauté. Et en cela, elle semble faire signe vers ce que développera plus tard Dewey, dans le cadre d'une philosophie cette fois explicitement sociale. En effet, dans *A Common Faith* (1934), ce dernier s'appuie de manière manifeste sur les résultats de son prédécesseur (Dewey, 1934, LW.9: 14). Notamment, il part de cette distinction faite par James entre ce qui relève de l'expérience (que lui nomme « le religieux ») et ce qui relève de l'ordre institutionnel (« la religion ») et, s'attachant à qualifier le premier terme qui constitue le véritable objet de sa réflexion, il en déploie les implications d'un point de vue social¹⁹. Si les « facteurs inconscients » mis en évidence chez James sont réinterprétés par Dewey comme processus émotionnel (LW9: 16; 38-39), selon les principes de sa psychologie biologique plus naturaliste encore que celle de son prédécesseur, il attribue à ce dernier la même fonction que celle identifiée pour la conscience subliminale: une fonction d'ajustement (LW.9: 12-13), puisqu'il définit l'émotion dans sa « Theory of Emotion » (1894) en ces termes :

[...] l'émotion est, *psychologiquement parlant*, l'ajustement ou la tension entre l'habitude et l'idéal, et les modifications organiques qui ont lieu dans le corps correspondent littéralement à la mise au point, en termes concrets, d'une lutte pour l'ajustement. (Dewey, 1894, EW.4: 186)

Plus précisément, à travers ce concept, Dewey s'attache à penser une possible articulation fonctionnelle entre les dimensions individuelle et sociale non pas en apportant une solution extérieure (comme le font les représentations collectives durkheimiennes), mais en dissolvant de l'intérieur l'opposition, posant ainsi les bases d'une logique transactionnelle. Cela nous indique alors réciproquement que Durkheim semble lui concevoir la relation en termes d'adaptation: le social est le point fixe avec lequel l'individu doit s'harmoniser (comme l'illustrent les représentations, et plus encore le totem) et, par conséquent, à partir duquel ce dernier est pensé. Et si, comme nous l'avons vu, l'expérience religieuse durkheimienne ne consiste pas à créer une communion entre les individus, mais à retrouver une

communion originelle, c'est bien que celle-ci est posée comme un référent constant, voire immuable. Or, si l'idée d'une telle conscience collective originelle permet d'identifier l'origine de la présence du social au sein de l'individu, en réalité cela fait apparaître un autre problème, qui est celui de l'origine : c'est alors la question de l'identification du « substrat » qui se pose ici. En somme, le subterfuge du « moi social » n'est pas suffisant : comment est-il possible que la société préexiste à l'individu si celle-ci est en même temps constituée par et à partir des individus ?

Autrement dit, une telle lecture croisée, si elle ne cherche pas à lisser les différences entre les conceptions jamesienne et durkheimienne, semble permettre deux choses. D'une part, elle permettrait de remettre en perspective la lecture que propose James de la « conscience subliminale », en lui conférant une portée plus sociale. Mais d'autre part, si l'on identifie là les prémisses des réflexions deweyennes ultérieures, elle permettrait de mettre en évidence ce que la pensée pragmatiste dite transactionnelle peut alors apporter à la sociologie, et cela dès James.

BIBLIOGRAPHIE

- BODE Boyd (1905), « “Pure experience” and the external world », *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, vol. 2, p. 128-133.
- DEWEY John (1893), « Christianity and Democracy », in *The Collected Works of John Dewey, The Early Works, 1882-1898*, (1969-1972), vol. 4, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1894), « Theory of Emotion », in *The Collected Works of John Dewey, The Early Works, 1882-1898* (1969-1972), vol. 4, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1934), *A Common Faith*, in *The Collected Works of John Dewey, The Later Works, 1925-1953* (1981-1990), vol. 9, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.
- DURKHEIM Émile (1887), « De l'irréligion de l'avenir », *Revue philosophique*, 23, p. 299-311.
- DURKHEIM Émile (1893/1971), *De la division du travail social*, Paris, Presses universitaires de France.
- DURKHEIM Émile (1895/2013), *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses universitaires de France (« Quadrige », 14^e édition).
- DURKHEIM Émile (1897-1898), « De la définition des phénomènes religieux », *L'Année sociologique*, vol. II, rubrique « Mémoires originaux », p. 1-28.
- DURKHEIM Émile (1898), « Représentations individuelles et représentations collectives », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. VI, p. 273-302.
- DURKHEIM Émile (1912/1968), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Presses universitaires de France (« Bibliothèque de philosophie contemporaine »).
- DURKHEIM Émile (1913), « Le problème religieux et la dualité de la nature humaine », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 13, p. 63-100.
- DURKHEIM Émile (1914), « Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales », *Scientia*, vol. XV, p. 206-221.
- DURKHEIM Émile (1955), *Pragmatisme et sociologie : cours inédit prononcé à la Sorbonne en 1913-1914*, Paris, J. Vrin.
- DURKHEIM Émile & Marcel MAUSS (1901-1902), « De quelques formes de classification Contribution à l'étude des représentations collectives », *L'Année sociologique*, vol. VI, rubrique « Mémoires originaux », p. 1-72.
- JAMES William (1890), *Principles of Psychology, volume I*, New York, Holt.
- JAMES William (1890-1899/1981), *Principles of Psychology volume II, The Works of William James*, vol. 9, éd. Frederick H. Burkhardt, Fredson Bowers & Ignas K. Skrupskelis, Cambridge, Mass., & Londres, Harvard University Press.
- JAMES William (1892), *Psychology (Briefer Course)*, New York, Holt.
- JAMES William (1897/2005), *La Volonté de croire*, trad. Loÿs Moulin, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.

- JAMES William (1902/2001), *Les Formes multiples de l'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, trad. Franck Abauzit, Paris, Éditions Exergue (« Les essentiels de la métapsychique »).
- JAMES William (1907/2007), *Le Pragmatisme*, trad. Nathalie Ferron, Paris, Flammarion.
- JAMES William (1912/2005), *Essais d'empirisme radical*, trad. Guillaume Garreta & Mathias Girel, Marseille, Agone.
- JOAS Hans (2013), « Durkheim et l'extase collective », *Trivium*, 13. En ligne : <https://doi.org/10.4000/trivium.4420>.
- JOAS Hans & Marc SAGNOL (1984), « Durkheim et le pragmatisme. La psychologie de la conscience et la constitution sociale des catégories », *Revue française de sociologie*, 25 (4), p. 560-581.
- KARSENTI Bruno (2004), « La sociologie à l'épreuve du pragmatisme. Réaction durkheimienne. », in Bruno Karsenti & Louis Quéré (dir.), *La Croyance et l'enquête. Aux sources du pragmatisme*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 15), p. 317-349. En ligne : <https://books.openedition.org/editionsehess/11239>.
- MADLRIEUX Stéphane (2008), *William James : l'attitude empiriste*, Paris, Presses universitaires de France (« Science, histoire et société »).
- MADLRIEUX Stéphane (2012), « La conversion sans la religion », *ThéoRème*, 3. En ligne : <https://doi.org/10.4000/theoremes.376>.
- MYERS Frederic W. H. (1905/1919), *La Personnalité humaine, sa survivance, ses manifestations supranormales*, trad. Dr. Samuel Jankelevitch, Paris, Félix Alcan.
- TARDE Gabriel (1890), *Les Lois de l'imitation : étude sociologique*, Paris, Felix Alcan.

NOTES

1 Cela renvoie à la conception jamesienne de l'« expérience » comme flux continu de sensations qui, poussée à son extrême, aboutit à la notion d'« expérience pure » telle qu'elle est définie dans les *Essays in Radical Empiricism* (James, 1912/2005 : 76) : une expérience au sein de laquelle il n'y a pas un sujet connaissant bien défini qui se trouve en face d'un objet connu et serait passivement affecté par lui, comme c'est le cas dans les « théories “représentationnelles” » de l'empirisme classique qu'il critique (*ibid.* : 41). Le sujet participe plutôt d'un même flux avec cela même qui l'affecte, et ce sont les fragments d'expérience ultérieurs qui, en contextualisant les fragments d'expérience antérieurs, viennent caractériser le contenu de ce flux comme objectif (objet connu) ou subjectif (sujet connaissant).

2 Pour Durkheim, la « conscience collective » ne renvoie pas à la somme des croyances et sentiments, ou encore des représentations individuels (de l'ordre des consciences individuelles), mais aux croyances, sentiments, représentations que les individus partagent communément.

3 Par problème solipsiste, il faut entendre l'interrogation quant à la possibilité, pour le sujet, de prendre en compte autre chose que son moi, même compris par James de manière non substantielle comme un

ensemble d'interactions rattachables à un champ de conscience particulier. C'est donc le problème de la possible considération d'une altérité : la possibilité de communiquer avec elle, mais aussi et avant tout de prendre conscience de son existence. Voir la critique que Boyd Bode adresse au pragmatiste à propos de sa conception de l'« expérience pure », dans son article « “Pure experience” and the External World » (Bode, 1905 : 133).

4 Cette critique s'appuie sur une lecture qui n'est pas toujours fidèle des propositions jamesiennes.

5 Selon Hans Joas, Durkheim lui-même voit entre la sociologie et le pragmatisme « des enfants d'une même époque » (Joas & Sagnol, 1984 : 562), quant à l'arrière-plan intellectuel qu'ils semblent partager.

6 En effet, l'ouvrage *VRE* a pour sous-titre : « *A Study in Human Nature* ». James cherche à mettre en évidence la nature humaine profonde des individus, *i.e.* une composante universelle, mais comprise d'un point de vue individuel. De même, il est frappant de voir que cet intérêt pour la nature humaine est également présent dans l'ouvrage du sociologue, comme cela est explicité dans deux articles ultérieurs aux *FEVR* : « Le problème religieux et la dualité de la nature humaine » (1913) et « Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales » (1914), constituant des gloses apportant

des précisions et surtout répondant aux critiques qui ont été adressées à l'ouvrage étudié.

7 Joas qualifie cette démarche de « révolution » (Joas, 2013 : §13).

8 Conformément aux cadres de réflexion choisis par chacun, James se focalise sur des expériences strictement individuelles, intégrant à la fois l'aspect subjectif ou mental (états de conscience) et l'aspect pratique (les conséquences effectives qui en découlent). En effet, il « enten[d] dorénavant par religion (définition arbitraire, je le répète) *les impressions, les sentiments et les actes de l'individu pris isolément, pour autant qu'il se considère comme étant en rapport avec ce qui lui apparaît comme divin* » (James, 1902/2001 : 70). À ce titre, l'expérience dite mystique occupe une place privilégiée dans son analyse, en tant qu'elle exacerbe les dimensions individuelles et intérieures. Durkheim, lui, entend par expérience religieuse l'ensemble des représentations et des pratiques collectives, articulées au dualisme antagoniste absolument exclusif entre sacré (ce qui est proscrié : les représentations collectives) et profane (ce à quoi la proscription s'applique, les représentations individuelles), participant ainsi à la division et à l'attribution de tout ce qui est (tant dans l'ordre du réel que de l'imaginaire) entre ces deux catégories.

9 Il s'agit pour chaque auteur d'ajuster la manière de traiter ladite expérience choisie, parce qu'elle doit être ajustée à son matériau : elle doit atteindre l'objectivité sans qu'il n'y ait besoin pour cela de remettre en cause la spécificité de l'expérience dont elle s'occupe. Ainsi, dans le cadre d'une prise en compte de la dimension subjective, James utilise la méthode introspective, bien que non comprise dans son sens traditionnel sur un mode spiritualiste, mais en renvoyant à celle utilisée par la psychologie expérimentale de H. von Helmholtz et W. Wundt par exemple, donc sur un mode empirique (James, 1890 : 190). Durkheim, lui, insiste davantage sur l'extériorité du mode de traitement à adopter (Durkheim, 1912/1968 : 597), conformément à ce qu'il présenta dans les *Règles de la méthode sociologique* (Durkheim, 1895/2013 : 43-44). Il étudie son matériau *via* les représentations objectives qu'il manifeste, et réciproquement le manifestent donc.

10 Il s'agit notamment dans ce travail d'étoffer une suggestion de Stéphane Madelrieux, dans son ouvrage *William James : l'attitude empiriste*, portant sur une possible transposition sociale de la structure d'interprétation jamesienne de l'expérience religieuse (Madelrieux, 2008 : 435-438).

11 Dans *VRE*, l'expérience religieuse constitue méthodologiquement pour James une forme de « loupe » (Madelrieux, 2008 : 424) à l'effet grossissant (James, 1902/2001 : 62-63). Or, Durkheim semble adopter

la même démarche : « en cherchant à étudier sociologiquement les phénomènes religieux, nous avons été amenés à entrevoir une façon d'expliquer scientifiquement une des particularités les plus caractéristiques de notre nature. » (Durkheim, 1914).

12 Voir : « les représentations collectives, produites par les actions et les réactions échangées entre les consciences élémentaires dont est faite la société, ne dérivent pas directement de ces dernières et, par suite, les débordent. » (Durkheim, 1898 : 17).

13 James parle de « désirs chimériques ».

14 Il est question de « maturation subconsciente d'idées » (James, 1902/2001 : 237).

15 Voir également : « on est forcé de reconnaître que la vie religieuse a des rapports étroits avec la conscience subliminale, réservoir des idées insoupçonnées et des énergies latentes. » (James, 1902/2001 : 440).

16 Voir tous les sacrifices décrits par le sociologue.

17 « Ces modifications prennent aujourd'hui le nom d'adaptations ; elles veulent que toute propriété du milieu environnant à laquelle s'ajuste la nature de l'animal soit considérée comme la cause même de cet ajustement. La relation "intérieure", pour emprunter l'expression de Spencer, "se conforme" à sa propre cause efficiente. » (James, 1897/2005 : 222). Il s'agit d'une critique d'une forme de matérialisme.

18 « Dans les premiers temps, il [celui qui a accompli l'action créatrice] peut encore se demander parfois si le *moi* qu'il a tué en cette heure décisive n'eût pas été le meilleur des deux ; mais avec les années, de telles questions expirent d'elles-mêmes, et l'autre moi, autrefois si vivant pâlit et devient plus immatériel qu'un songe. » (James, 1897/2005 : 226).

19 Voir le chapitre 3 de l'ouvrage *A Common Faith*, qui explicite cet ancrage social. Voir aussi « Christianity and Democracy » (Dewey, 1893, EW.4 : 3).