

**ALEXANDER
LIVINGSTON**

**DAMN GREAT
EMPIRES ! WILLIAM
JAMES AND THE
POLITICS OF
PRAGMATISM**

NEW YORK, OXFORD
UNIVERSITY PRESS, 2016

RECENSION PAR DANIEL
CEFAÏ ET JOAN STAVO-
DEBAUGE

POLITIQUE DE WILLIAM JAMES. JAMES ANTI-IMPÉRIALISTE ? JAMES ANARCHISTE ?

Dans cet ouvrage, remarquablement écrit, qui mêle habilement philosophie, théorie politique, histoire et histoire de la philosophie, Alexander Livingston souhaite mettre en valeur la dimension politique de la pensée de William James, dimension qui aurait, selon lui, été négligée en raison de l'ombre portée par la « figure de John Dewey » (Livingston, 2016 : 5 – désormais DGE). Selon Livingston, « le pragmatisme est devenu synonyme de démocratie deweyenne en théorie politique » et les « théoriciens politiques ont eu tendance à considérer la pensée politique de James, lorsqu'ils lui en reconnaissent seulement une, comme n'étant guère plus qu'une forme incomplète et immature de la théorie démocratique de Dewey » (DGE : 6). Contre cette vision commune, qui ferait la part belle à Dewey et minorerait l'apport de James, Livingston veut montrer que « James était un théoricien du politique important et innovateur » (DGE : 4).

Pour faire valoir l'affect proprement politique qui travaillerait la pensée de James, Livingston puise dans les « riches matériaux » de ce qu'il appelle, à la suite d'Horace Kallen, le *Nachlass*¹, soit la collection de notes et de discours, la correspondance, les essais de circonstance et les éditoriaux composés par James en réaction à la guerre hispano-américaine et à son sillage impérial (DGE : 2). Pour Livingston, le « tempérament démocratique » (Miller, 1997) de James se concentre principalement dans son aversion pour l'impérialisme, d'où le titre : « *Damn Great Empires !* » Il s'agit de réexaminer la pensée de James en relation à ses engagements publics, dans une conjoncture historique bien particulière, un tournant dans l'histoire de la politique étrangère des États-Unis (Tompkins, 1970 ; ou Cullinane, 2012).

Rappelons tout d'abord, pour les lecteurs francophones, la diversité des motifs d'indignation eu égard à l'intervention des États-Unis sur des théâtres étrangers et à ses efforts d'occupation et d'annexion

d'autres pays. Pour les uns, cette violence coloniale était à l'opposé des idéaux hérités de la Révolution américaine, née d'une Guerre d'Indépendance ; pour d'autres, elle faisait sortir le pays d'une forme d'isolationnisme et de non-interventionnisme que Thomas Jefferson (1801) avait été le premier à formuler : « Paix, commerce et amitié honnête avec toutes les nations, alliance avec aucune », ou encore « Commerce avec toutes les nations, alliance avec aucune, devrait être la devise des États-Unis ». Ce que le Président James Monroe marquerait dans le marbre en 1823 : « Dans les guerres des puissances européennes, dans les affaires les concernant, nous n'avons jamais pris part. Cela ne va pas dans le sens de notre politique, pour ainsi dire. Ce n'est que lorsque nos droits sont violés ou sérieusement menacés que nous protestons contre les dommages que nous subissons ou que nous préparons notre défense » (par exemple à Hawaii en 1842).

Pour d'autres, encore, le problème était ailleurs : le risque était fort, en accordant la citoyenneté aux Philippins, de créer une situation de concurrence déloyale avec la main-d'œuvre et avec les marchandises américaines et de permettre à ce « peuple tropical » d'envoyer des représentants au Sénat et au Congrès, des créoles, des Noirs et des Orientaux, pour voter les lois de la République (Lasch, 1958 : 328-329). Le problème était économique, mais aussi racial. La défense de la « race anglo-saxonne » était orientée à l'intérieur des frontières contre les Noirs et les migrants et, à l'extérieur, elle devrait prendre la forme de l'expansion raciale – le « trait le plus frappant de l'histoire du monde », écrivait Roosevelt dans *The Winning of the West* (1900). Une expansion virile et sans « mélange racial ». On peut ici citer Charles Francis Adams, qui était alors président de la Société historique du Massachusetts et membre actif du Harvard Board of Overseers et de la Ligue Anti-impérialiste : « En Amérique, avec les Anglo-Saxons, en particulier ceux de Nouvelle Angleterre », « l'amalgame des souches (*stocks*) » ne s'est pas produit. « À la différence du Français au Nord, de l'Espagnol au Sud, l'Anglo-Saxon n'a montré aucune disposition à s'allier avec les aborigènes. Il n'a fait preuve d'aucune faculté à traiter avec les races inférieures, comme on les appelle,

si ce n'est moyennant un processus d'extermination ». « Cela a préservé la souche anglo-saxonne de devenir une nation de métis (*half-breed*) » (Adams, 1899 : 9-10).

Les voies de l'anti-impérialisme étaient parfois inattendues – aussi bien nativistes, racistes, réactionnaires, démocrates, républicaines, *mugwumps*, que pacifistes, anarchistes ou socialistes ! (Coon, 1996 : 82).

JAMES ANTI-IMPÉRIALISTE ?

Tout l'objet de l'ouvrage de Livingston est de « prendre au sérieux l'anti-impérialisme de James » et d'en faire « une loupe pour repenser la signification de son pragmatisme pluraliste » (DGE : 7). Si le *Nachlass* fournit la matière première à la thématisation de l'anti-impérialisme de James, Livingston revient aussi (et en vérité *surtout*) sur ses écrits antérieurs, bien plus connus, mais bien moins explicitement concernés par la politique. Livingston propose donc une relecture des « discours, essais, notes et correspondances de James sur l'empire comme des clés pour déverrouiller la signification politique de ses écrits sur la vérité, la religion et la métaphysique »² (*ibid.*). L'ambition est d'importance. L'enjeu, pour Livingston, est de dresser un portrait de James en « penseur anti-impérialiste » qui était « profondément en syntonie avec les dimensions psychologiques et existentielles de la politique » (*ibid.*). Là où Dewey pensait la « démocratie comme mode de vie, une conception de la politique en tant que renouvellement et réforme perpétuels », James aurait pensé le « problème de *l'empire comme mode de vie* » – une expression que Livingston reprend à William Appleman Williams (2006). Sur quels éléments Livingston se fonde-t-il ?

James est impliqué dans la Ligue anti-impérialiste dès son premier meeting à Faneuil Hall, à Boston, le 15 juin 1898, après que l'infanterie américaine a envahi Porto-Rico et les Philippines – le jour même où le Sénat vote l'annexion de Hawaï (sur les détails de ce meeting, plutôt

favorable à la guerre contre l'Espagne, et sur l'ambiguïté de la situation philippine, où l'amiral George Dewey avait promis son soutien à Emilio Aguinaldo et lui aurait promis l'indépendance, voir Welch, 1979, et Miller, 1982). À vrai dire, Livingston rate une première occurrence, assez trouble, de ce sentiment quand William écrit à son frère Henry au tournant de 1895 à 1896. Alors qu'il avait plutôt été jusque-là un supporter du Président Grover Cleveland, il s'étonne de l'une de ses actions, « absolument énigmatique et inconciliable avec son caractère » (Lettre à Henry James, 23 décembre 1895. *Correspondence* : 2.385). Dans un moment de grande excitation publique, il rejette l'intervention qualifiée de « jingoïste » de Cleveland dans un conflit entre la Grande-Bretagne et le Venezuela, à propos des frontières de la Guyane britannique (incluant ou non le territoire d'Essequibo). Il la rejette, mais tout en disant son penchant pour la position de l'Angleterre. « Il est difficile d'exagérer le mal qui a été fait... » (26 décembre 1895. *Ibid.*).

Cette fois-ci, l'exécutif a été absolument fou en remettant au grand public non instruit une question dont il ne pouvait rien savoir, si ce n'est qu'il s'agissait d'un cas dans lequel il pourrait avoir à se battre pour le bon côté. Le bon côté était bien sûr supposé être le côté vénézuélien, car quelle conception a notre peuple de l'Angleterre, si ce n'est d'un vilain monstre (*bugaboo*) de maternelle, une puissance tyrannique (*bully-coward*) qui s'acharne à occuper tous les coins les plus reculés de la planète ? Cette anglophobie irrationnelle est une calamité nationale. (*Ibid.*)

Il poursuit quelques jours plus tard en disant que « cette menace de guerre [la proclamation de Cleveland selon laquelle les États-Unis ne seraient satisfaits que si la Grande-Bretagne soumettait le différend à l'arbitrage] était l'œuvre du diable, et cinquante ans n'enlèveront pas ses effets de notre histoire » (Lettre à Henry James, 26 janvier 1896. *Correspondence* : 2.388). Mais, à la fin de sa lettre, il formule le vœu d'une intervention des États-Unis contre les attaques

perpétrées à la même époque par les troupes ottomanes contre les Arméniens – les massacres hamidiens, de 1894 à 1896 ; et, à nouveau, le 17 septembre 1896 (*ibid.* : 2.412) contre l’« hideuse bassesse et lâcheté de l’Europe » face au « sanglant Sultan », « je prie le Dieu tout-puissant qu’elle [l’Angleterre] et les U. S. fassent quelque chose ENSEMBLE » (*I wish to the “most high God” she & the U. S. wd. do something TOGETHER*) (un événement non considéré par Livingston dans son livre). L’interventionnisme semble donc n’être pas exclu par principe, à ce moment-là ; il semble même être acceptable si les conséquences escomptées en sont bonnes. Aider un peuple à maintenir son existence et à exercer sa liberté alors qu’un autre peuple menace d’en finir avec lui est une chose désirable – devrait-on en inférer que toute intervention à l’extérieur n’était pas mauvaise en soi, à l’époque, aux yeux de James, et que certaines guerres pouvaient être justes ?

En 1899, James organise un meeting de masse contre la guerre à Cambridge. Il s’insurge contre la vague de chauvinisme qui submerge depuis un temps ses concitoyens. « Nous sommes à présent engagés ouvertement dans l’action d’écraser la chose la plus sacrée de ce grand monde humain – la tentative d’un peuple longtemps réduit à l’esclavage de retrouver la possession de soi, d’organiser ses lois et son gouvernement, d’être libre de suivre sa propre destinée, en accord avec ses propres idéaux. » (*Boston Evening Transcript*, 1^{er} mars 1899). En 1903, James est nommé vice-président de la section (*chapter*) du Massachusetts de la Ligue anti-impérialiste américaine (American Anti-Imperialist League). Il le restera jusqu’à sa mort en 1910. Et de 1905 à 1907, précise Livingston, il est également vice-président de la Filipino Progress Association. La Ligue est fondée en 1898, au moment de la Guerre contre la domination espagnole à Cuba. Le 6 février 1899, Cuba devenait indépendante, tandis que les États-Unis annexaient les Philippines, Porto Rico et l’île de Guam. La « rébellion » des Philippines, la guerre d’indépendance dirigée par Emilio Aquinaldo, allait être matée dans un bain de sang – en comptant les victimes de la violence, la famine, et l’épidémie de choléra, on estime que 200 à 250 000 Philippins y auraient trouvé la mort³. Theodore

Roosevelt était alors l'une des cibles principales : engagé volontaire au sein des Rough Riders en 1898 pendant la guerre à Cuba, puis président de 1901 à 1909, il développe la politique du Big Stick (« Parle gentiment et porte un gros bâton/*Speak softly and carry a big stick* »), et propose une interprétation expansionniste de la doctrine Monroe (1823), renversant le postulat de neutralité des États-Unis en intolérance vis-à-vis de toute nation menaçant ses intérêts : « L'adhésion des États-Unis à la doctrine de Monroe peut contraindre (*force*) les États-Unis, à contrecœur toutefois, dans des cas flagrants de malfaissance (*wrongdoing*) ou d'impuissance (*impotence*), à exercer un pouvoir de police international. » (*Roosevelt Corollary*, 6 décembre 1904). Au moment où James prend les commandes de la Ligue anti-impérialiste à Boston, les États-Unis poursuivent la guerre aux Philippines, au-delà du vote de la Loi organique du 1^{er} juillet 1902, qui devait en marquer la fin officielle, et bataillent contre les groupes de « rebelles » jusqu'en 1913. En parallèle, ils créent leur protectorat de Panama le 18 novembre 1903, après avoir mobilisé la marine contre l'armée colombienne ; ils construisent le port de Pearl Harbor à Hawaii et installent des bases navales à Guam.

Aux côtés de William James, qui retrouve-t-on dans les rangs de cette Ligue anti-impérialiste ? Livingston, plus préoccupé par l'histoire des idées, omet de fouiller dans cette direction. Il mentionne bien la présence de Jane Addams (DGE : 191), qui, très tôt, estime que la « coopération collective dans le mouvement ouvrier » développe les « pouvoirs les plus éminents sans détériorer leur nature morale, comme la guerre le fait constamment » et qui, au-delà, dans *Newer Ideals of Peace* (1907), mène une critique des retombées du militarisme dans l'industrie et le gouvernement. Mark Twain (vice-président de la section de New York de 1901 à 1910 : Dooley, 2009) est à peine signalé dans une note, mais sans insister sur le charisme qui était le sien dans le milieu anti-impérialiste et au-delà. Il écrit « *The War Prayer* » (1905/1923) et montre la contradiction morale au cœur de la guerre : « Comment Dieu, “le Père toujours miséricordieux et bienveillant de nous tous”, peut-il à la fois nous soutenir et nous aider alors qu'il les

vainc et les détruit dans le même temps ? » Ailleurs Twain écrira que « nous pouvons garder notre drapeau habituel, [mais] en peignant les bandes blanches en noir et en remplaçant les étoiles par des têtes de mort et des os croisés ». Un autre militant notable de l'anti-impérialisme, oublié, Edward Atkinson (1898), publie trois pamphlets-enquêtes, documentés statistiquement, adressés au Président William McKinley, sur « Les coûts d'un crime national », « L'enfer de la guerre et ses sanctions », et « Aggression criminelle : par qui commise ? ». Il conclut la brochure par la Déclaration de principes de la Ligue Anti-impérialiste, cosignée de Winslow et Atkinson (19 novembre 1898). On rencontre encore dans ses rangs William Dean Howells, John Dewey et David Starr Jordan (qui rejoignent la Ligue au moment de l'élection de McKinley en 1900), Andrew Carnegie (qui avait proposé de racheter les Philippines pour leur concéder leur indépendance), Josephine Shaw Lowell (fondatrice de la Charity Organization Society, de la Woman's Municipal League ou de la Consumers' League de New York), Fanny Baker Ames (qui deviendra présidente de la Boston Equal Suffrage Association), Fanny Garrison Villard (suffragiste et cofondatrice de la NAACP), Alice Thacher Post (future leader du Woman's Peace Party), et un grand nombre d'universitaires, dont Frederick Starr, Ira W. Howerth, Stanley Hall, William E. Dodd, Jacques Loeb... Albert Bushnell Hart (le grand historien progressiste, collègue de James à Harvard, directeur de thèse de W. E. B. Du Bois et M. P. Follett), par exemple, était farouchement opposé à la politique étrangère de Roosevelt, la constitution d'un empire colonial contredisant, selon lui, l'esprit de la démocratie américaine. C'est un véritable mouvement qui se développe alors et qui compte jusqu'à 30 000 membres. Livingston fait de l'histoire des idées, et pas de la microhistoire sociale et institutionnelle, sinon il aurait pu explorer davantage les archives de cette Ligue anti-impérialiste, qui s'est avérée une pépinière de militants d'envergure. L'impérialisme est un des grands combats du mouvement progressiste et une partie de ses troupes va par la suite nourrir le mouvement pacifiste, au moment de la guerre. Les choix de Roosevelt, à la suite de McKinley, auront des conséquences à plus long terme. Même si beaucoup d'activistes

réformateurs rejoindront le Parti progressiste qu'il créera en 1912, après avoir rompu avec Taft au Congrès du Parti républicain, en raison de ses promesses en matière de démocratie industrielle, de vote des femmes et de programmes sociaux, Roosevelt continuera de cliver pour une bonne part le camp progressiste, en raison de ses positions sur la question noire et sur la politique impérialiste. À Jane Addams qui avait pris le parti de le soutenir, Erving Winslow, le secrétaire de la Ligue anti-impérialiste, enverra ainsi une lettre, le 7 août 1912, où il énumérera les nombreuses remontrances qui lui interdisaient, à lui et à d'autres, de soutenir Roosevelt et de rejoindre son nouveau parti.

POURQUOI, LA GUERRE ?

La formule choc de « *l'empire comme forme de vie* », dont Livingston veut faire un étendard distinctement jamesien, peut prêter à confusion. En effet, Livingston ne prétend pas que James est un penseur de la colonisation, ni qu'il propose une généalogie de l'idée d'empire depuis Rome, ni qu'il élabore une théorie des processus économiques à l'échelle mondiale conduisant à cette projection d'États-nation hors de leurs frontières, ni encore qu'il fournit des outils de description de la vie psychique et matérielle des populations indigènes soumises aux violences de l'impérialisme. Livingston estime plus modestement que James aurait procédé à un examen philosophique des « racines psychiques, affectives et culturelles de l'impérialisme américain à un moment crucial de l'accession de la nation à l'hégémonie globale » (DGE : 7). Selon Livingston, emboîtant les pas de James, une caractéristique saillante de cette expérience de l'impérialisme serait la guerre.

Ainsi, impérialisme rimerait avec guerre de conquête. James avait déjà parlé de la guerre, le 31 mai 1897, dans son discours d'inauguration du monument dédié à Robert Gould Shaw et au 54^e régiment d'infanterie du Massachusetts (DGE : 103 sq.) – nous y reviendrons plus bas. À l'époque, la guerre apparaît comme une ordalie : l'épreuve

par le feu, faute de passer par les mots ou par les urnes, permettait de régler le conflit entre Nord et Sud des États-Unis.

Ce que la loi et la raison étaient incapables d'accomplir, il fallait maintenant le faire par ce redoutable et incertain dispensateur des jugements de Dieu qu'est la Guerre – la Guerre, avec ses méthodes abominables, accidentelles et imprécises, détruisant le bien et le mal tout ensemble, mais finalement, capable, sans conteste, de trouver une issue à des situations intolérables, lorsque, par l'illusion ou la perversité de l'homme, toute meilleure voie est bloquée. (James, 1897 : 41-42)

Ce conflit était inévitable et peut-être, au bout du compte, salutaire. Il était l'expression d'une contradiction insoluble, entre liberté républicaine et déni de cette liberté par l'esclavage.

Notre grande république occidentale avait été, dès son origine, une anomalie singulière. Cette terre de liberté, revendiquée avec fierté, au cœur de laquelle trônait l'esclavage humain, lequel dictait les termes d'une reddition inconditionnelle à tous les autres organes de sa vie, qu'était-elle, au bout du compte, sinon une chose fausse et une horrible contradiction interne ? Pendant trois quarts de siècle, elle avait néanmoins survécu, maintenue ensemble par les politiques, les compromis et les concessions. Mais pour finir, cette république fut déchirée en deux, et c'est sous les drapeaux que la vérité devait être possible. La vérité, Dieu merci, la vérité ! Même si, pour le moment, elle devait être écrite dans les flammes de l'enfer ! (*Ibid.* : 42)

Avec un sens dramatique que la rhétorique politique d'aujourd'hui a perdu, James faisait de la guerre – une guerre civile, précisons-le – la restauratrice de la « religion américaine », au point que les combattants partaient gaiement (*cheerfully*) au combat, refonder leurs idéaux !

Notre nation avait été fondée dans ce que nous pouvons appeler notre religion américaine, baptisée et élevée dans la foi qu'un homme n'a pas besoin d'un maître pour prendre soin de lui, et que les gens ordinaires peuvent assez bien gagner leur salut ensemble si on les laisse suffisamment libres d'essayer. Mais les fondateurs de l'Union n'ont pas osé toucher à la grande exception, insoluble ; et l'esclavage avait progressé et s'était répandu, jusqu'à ce que la seule alternative pour la nation s'avère être de combattre ou de mourir. Ce que Shaw et ses camarades défendent et nous montrent, c'est que dans une telle situation d'urgence, les Américains de toutes les couleurs et de toutes les conditions peuvent aller de l'avant comme des frères, et se confronter gaie-ment à la mort s'il le faut, afin que la religion de notre pays natal ne devienne pas un échec sur la terre. (*Ibid.* : 42-43)

Ô mes compatriotes, Sudistes et Nordistes, ennemis d'hier et frères de demain, maîtres et esclaves, faisons en sorte que ces deux héritages (*heirlooms*) soient préservés. Ainsi, que notre pays racheté, comme la cité de la promesse, repose fermement et à jamais sous les Cieux, et que les chemins de toutes les nations soient éclairés par sa lumière. (*Ibid.* : 53)

En 1904, le 7 octobre, dans son discours de clôture au banquet du 13e Congrès mondial pour la Paix à Boston, sur lequel Livingston revient dans le chapitre 3, le propos se déplace, en direction d'une « psychologie de la guerre » – avec des arguments qui ont dû surprendre l'assistance. Plus de jugement de Dieu, comme à l'horizon de la Guerre de Sécession, plus de perspective de réunion fraternelle, au terme du combat. Le principal coupable devient la « bellicosité de la nature humaine », une sorte d'instinct biologique inscrit aux tréfonds de notre nature. Une impulsion « gladioriale », comme l'appelait T. H. Huxley (1893-94), contre laquelle l'éthique s'évertue.

L'homme, d'un point de vue biologique, et quoi qu'il en soit, est tout simplement la plus formidable de toutes les bêtes de proie,

et, en fait, la seule qui s'attaque systématiquement à sa propre espèce. Nous sommes une fois pour toutes adaptés au statut militaire. Nous devons travailler contre la constitution de la nature humaine. C'est la pure vérité que les gens veulent la guerre. Ils la veulent de toute façon, pour elle-même et sans se soucier de toutes les conséquences possibles et imaginables [...] La guerre, selon eux [soldats et non-combattants], c'est la nature humaine au plus haut point. (James, 1904 : 845-846)

Les humains sont agressifs par nature et ils veulent aller au combat ! La guerre les fascine, ils la réclament et ils y courrent ! « Les humains vivent d'habitudes, certes, mais ce qui les fait vivre, ce sont les excitations et les sensations fortes » (*Man lives by habits, indeed, but what he lives for is thrills and excitements*). Prôner « la paix universelle ou le désarmement général » (*ibid.* : 846) comme « remède radical » est stérile, plutôt faut-il mettre au point « une médecine préventive ». Faute de changer la nature humaine, il faut ruser avec elle. Ce que propose James a sans aucun doute surpris une assistance de pacifistes plus ou moins convaincus.

Que la possibilité générale de la guerre soit laissée ouverte, au nom du Ciel, pour que l'imagination s'en amuse. Que les soldats rêvent de tuer, comme les vieilles filles rêvent de se marier. Mais organisez de toutes les manières imaginables les mécanismes pratiques pour faire avorter chaque nouveau risque de guerre. (*Ibid.*)

La méthode est celle de la dérivation ou de la substitution, même si James n'utilise pas ces termes : mais il s'agit bien de réorienter la même énergie vers des objectifs alternatifs.

Saisissez tous les prétextes, si infimes soient-ils, pour des méthodes d'arbitrage, et multipliez les précédents ; suscitez des excitations rivales et inventez de nouveaux exutoires à l'énergie héroïque ; et d'une génération à l'autre, les chances sont grandes

que les irritations iront en s'atténuant et que les états de tension seront moins périlleux entre les nations. (*Ibid.*)

La guerre finira par devenir insupportable et par être traitée comme un « crime contre la civilisation ».

Les arguments de James contre la guerre ont donc changé au cours du temps. L'impulsion belliqueuse semble bien participer des « racines psychiques, affectives et culturelles de l'impérialisme américain » (DGE : 7). Le désir de guerre est canalisé dans le combat pour l'expansion territoriale et économique d'un peuple d'aventureux « pionniers », courant irrésistiblement à l'assaut de nouvelles « frontières ». Livingston connecte ainsi ce désir de guerre avec le tournant de la politique extérieure et l'idéologie de « l'exceptionnalisme » de la nation américaine. Il ne prend pas toujours la mesure de « lacunes plus profondes » de la pensée de James, quand il accorde une représentation de « la bienfaisance de l'Amérique dans le monde jusqu'à l'éruption soi-disant inattendue de la violence impériale en 1899 » (Pitts, 2017 : 861-862). Quid de la guerre contre les Nations premières, qui ont été décimées et dépossédées de leurs terres, de leurs cultures, de leurs biens et de leurs vies et qui, au terme d'une série de traités, se sont retrouvées enfermées dans des réserves (le moment fort étant l'Indian Appropriations Act de 1851) ? On aurait en tout cas là une des racines de l'impérialisme américain : la fin de l'isolationnisme qui était jusque-là la règle et la réorientation de la violence de la conquête de l'Ouest vers de nouveaux territoires. Un autre élément crucial de la critique de l'impérialisme par James serait, selon Livingston, l'avènement de la *bigness*.

LA DÉTESTATION DE LA *BIGNESS*

Arrêtons-nous un instant sur le chapitre 2, consacré à cette détestation de la *bigness*, tenue pour une pièce essentielle de l'anti-impérialisme de James. « Cravings and Consequences » traite plus généralement de la « modernité politique ». Livingston y thématise en

effet la posture de James face au Gilded Age, « marquée par des expériences d'insécurité et de désorientation, les marqueurs traditionnels de l'autorité s'effritant sous la pression d'une intense modernisation culturelle et sociale » (DGE : 53). Il nous montre un James qui essaye de naviguer entre deux écueils : d'un côté, la nécessité d'éviter la passivité et le désespoir provoqués par l'apparente insignifiance d'un cosmos contingent et sans aucun ordre ; de l'autre, le danger de l'hubris de la pensée qui s'imagine maîtriser et contrôler ce chaos et le façonner à son gré. Tandis que de nombreux commentateurs observent cette « crise culturelle » à partir des crises personnelles traversées par James, Livingston propose un intéressant décalage, qu'il présente comme suit :

En déplaçant le regard de la crise personnelle à la crise culturelle, on obtient une nouvelle perspective précieuse sur James en tant que penseur politique. Au lieu de *psychologiser James*, cela nous permet de considérer James comme *psychologisant la politique* elle-même. James a cherché des moyens philosophiques pour appeler ses voisins à interroger de manière critique leur monde politique et à s'élever contre l'injustice. (DGE : 54-55)

L'auteur invite alors à comprendre le pragmatisme jamesien comme une « *thérapie de la volonté générale* »⁴. Face à l'expérience déconcertante de la « *bigness* », qui recouvre pour les contemporains de James la part toujours plus forte des institutions, des lois et des impôts fédéraux dans la vie publique, la formation d'énormes trusts économiques dans le pétrole, les mines, les banques, l'acier ou le tabac, et la projection impérialiste de l'armée américaine et bientôt de ses entreprises hors des frontières nationales, le « pragmatisme mélioriste cherchait à enseigner à ses lecteurs comment retrouver le sens de leur propre pouvoir individuel et s'élever courageusement contre les injustices de l'empire » (DGE : 54). La puissance d'action personnelle, la capacité à garder le contrôle sur sa propre vie et à faire entendre sa voix individuelle étaient menacées, broyées et étouffées par de colossales forces et de puissants processus impersonnels.

Au lieu de s'en tenir au Nachlass, Livingston reconsidère les façons dont les écrits de James sur la métaphysique (dans des œuvres telles que *Pragmatism* et *A Pluralistic Universe*) préparent sa critique de la modernité américaine, mais il montre aussi les implications de sa psychologie pour la question politique, notamment celle de « l'autorité ». Selon Livingston, ces divers écrits de James offrent un diagnostic autant qu'une réponse à la « soif d'autorité » (*craving for authority*) qui aurait caractérisé la période (DGE : 55). James y éviterait tout à la fois « la résignation » et « un sens exagéré de la souveraineté », « deux pathologies de la volonté », qu'il avait préalablement identifiées dans *The Principles of Psychology* et qui constituerait « deux expressions contradictoires, mais néanmoins imbriquées l'une en l'autre, d'une soif nostalgique de l'autorité perdue » (DGE : 55). Sans rejeter les « affirmations » selon lesquelles James aurait « cherché à retrouver la foi en l'action » et à en faire un « bien politique précieux », Livingston veut « compliquer » le tableau, en montrant que le philosophe aurait également été « soucieux de limiter les excès de l'action » (DGE : 56). De sorte que la « posture normative soutenue par l'anti-impérialisme de James » consisterait en un « difficile double geste » visant « à retrouver un fragile sentiment d'efficacité politique pour résister à l'injustice tout en maîtrisant la tendance au dogmatisme autoritaire qui perpétue l'injustice » (*ibid.*).

Livingston rapporte l'attention de James aux « excès de l'action » et aux risques du « dogmatisme autoritaire » à son rejet de la *bigness*, auquel la section II du chapitre 2 est consacrée. Il ouvre cette section avec une citation d'une lettre que James a adressée en 1899 à Sarah Whyman Withman, après qu'il a lu l'essai « Democracy » de George Edward Woodberry (1899) :

En ce qui me concerne, ma religion est faite : je suis contre la *bigness* et la grandeur sous toutes leurs formes et avec les forces moléculaires invisibles qui travaillent d'un individu à l'autre, s'infiltrant dans les recoins de ce monde comme autant de racines molles ou comme le suintement capillaire de l'eau, et

qui constituent pourtant les monuments les plus robustes de l'orgueil de l'homme, si vous leur en donnez le temps. Plus l'unité à laquelle vous avez affaire est grande, plus la vie qui y est déployée est creuse, brutale et mensongère. C'est pourquoi je suis contre toutes les grandes organisations en tant que telles, les organisations nationales avant tout, contre les grands succès et les grands résultats, et en faveur des forces éternelles de la vérité qui travaillent toujours de manière individuelle et immédiatement infructueuse, des *outsiders* toujours, jusqu'à ce que l'histoire vienne, longtemps après leur mort, les placer au sommet.

(Cité in DGE : 56)

Si l'extrait produit par Livingston témoigne bien que ce rejet de la *bigness* fait fond sur une défense de « l'unité » de petite taille qu'est « l'individu », mais aussi, selon le commentateur, les petits au sens des « *underdogs* » (DGE : 31 et 56), on remarquera que James leur reconnaît néanmoins une capacité à produire de grandes choses (ainsi des « monuments les plus robustes ») et à finir au « sommet » dans le jugement de « l'histoire » – on pourrait s'interroger sur le caractère somme toute assez chrétien de cette citation (i.e. « les derniers seront les premiers »). Livingston fait grand cas de ce « cri du cœur » de James en faveur de l'originalité, de la « liberté » et de l'authenticité de l'individu contre un « phénomène social et institutionnel qu'il appelle “bigness” » (DGE : 57). Pourtant, il note aussitôt que ce lexique de la *bigness* était relativement commun à l'époque : « “*Bigness*” était partie prenante de l'idiome courant de la critique sociale du Gilded Age. Il était utilisé pour désigner la consolidation de l'argent et du pouvoir dans l'économie de grandes firmes alors émergente. » (*Ibid.*). L'originalité ne tiendrait donc pas à l'usage de ce terme pour saisir les transformations du Gilded Age, elle se trouverait dans la « réticence de James à tracer des lignes fermes entre la *bigness* en tant que phénomène politique qui réfère à l'impérialisme américain et la *bigness* en tant que condition économique » (DGE : 58).

Livingston en veut pour preuve que « le spectre de la “bigness” fait son entrée dans les écrits de James à l'hiver 1899, à la suite de la ratification par le Congrès de l'achat des Philippines à l'Espagne » et que le philosophe s'est alors empressé de publier une tribune dans le *Boston Evening Transcript* où il alertait que « l'impérialisme et l'idole du destin national, fondés sur l'excitation martiale et la pure et simple “bigness”, révèlent de plus en plus clairement leur caractère corrupteur » (DGE : 57). Selon Livingston, James en serait ainsi « venu à discerner les contours d'un sens plus large de la *bigness*, la conspiration du business et du gouvernement dans l'empire transformant la société américaine ». Dans une lettre à son frère Henry, il écrit que « le temps (*day*) de la *'big'ness* – grandes destinées nationales, grands partis politiques, grandes coalitions commerciales, grands journaux – est en train d'éliminer du monde tout bon principe et qualité » (Lettre à Henry James, 20 février 1899. *Correspondence* : 3.50). Ainsi, sous sa plume, « la *bigness* était plus qu'une condition économique ou une politique militaire », elle constituait une « affliction qui touchait tous les recoins de la vie américaine » (DGE : 59). « L'infamie nationale de cette affaire philippine » devient le symptôme d'un tournant bien plus ample :

Le calme, l'harmonie et la sincérité ont fui le monde et à la place nous avons des églises « live⁵ », les grandes et hideuses destinées nationales, des partis politiques, des journaux de masse, des associations commerciales. Les principes, la sincérité, l'honnêteté, la délicatesse, tout est écrasé. Il est temps d'organiser une opposition. L'idole vide, qui sonne creux, de la « grandeur » et du « succès » tue toute qualité et tout idéal authentiques. Y a-t-il jamais eu une telle infamie nationale que cette affaire philippine que nous sommes en train de mettre en œuvre ? Et le répugnant jargon, bien gras, de McKinley & Co, que nous devons ingurgiter comme sauce avec elle ! (Lettre à Henry William Rankin, 22 février 1899, *Correspondence* : 8.499)

Livingston ne cache pas que cette dénonciation tous azimuts n'a pas semblé très précise et très originale à de nombreux observateurs et commentateurs : cette critique de la *bigness* et cette déploration de « la diminution du pouvoir de l'individu face à des institutions de plus en plus complexes, massives et impersonnelles » (DGE : 60) s'avèrent très impressionnistes et ne constituent nullement une analyse de l'impérialisme. Livingston le reconnaît, et appelle Deborah Coon à la rescoufse, en notant la chose suivante :

« *Bigness* » n'est pas tant le nom d'un phénomène social objectif que la tentative de James de nommer l'expérience d'une liberté en déclin face aux transformations économiques et politiques de l'Amérique. Pour faire face aux problèmes sociaux, il faut apprendre aux individus à retrouver un sentiment de pouvoir à l'ombre de ces institutions creuses. James s'attaque à la *bigness* en des termes aussi larges afin de « convaincre les gens qu'il est impératif de lutter contre ces forces et contre les maux sociaux et politiques qui en découlent ». (Coon, 1996 : 87)

Mais « comme l'utilisation que James fait de ce terme est très vaste, on ne sait pas exactement contre quelles forces de la *bigness* les individus devraient lutter. Coon a peut-être exagéré sa conclusion, mais elle a certainement raison de souligner que l'expérience de l'acquiescement à la *bigness* est un problème urgent pour quiconque veut mobiliser une opposition populaire contre l'impérialisme » (*ibid.*) – sauf que cette « opposition » devait elle-même être d'une taille suffisante, et donc atteindre elle aussi un genre de *bigness*, pour espérer pouvoir renverser la vapeur... Et si Livingston considère que Coon a peut-être « exagéré », on peut en dire autant le concernant : si l'apport de James à l'anti-impérialisme tient dans cette dénonciation de la *bigness*, alors il est alors très exagéré d'en faire un penseur de premier plan dans ce domaine.

Livingston s'essaye toutefois à rendre le terme plus précis. Il remarque que James l'emploie aussi pour critiquer l'idole américaine

du « succès ». En « dénonçant en conjonction la *bigness* et le succès », il fustigeait ainsi « la mollesse morale née de l'adoration exclusive de la déesse-garce du SUCCÈS [sic]. Cela – avec l'interprétation sordide en espèces sonnantes et trébuchantes qui est conférée au mot succès – est notre maladie nationale. » (Lettre à H. G. Wells. *Correspondence*, 11 : 267 ; DGE : 61-62). Livingston veut croire que James pointerait là une forme de cercle vicieux : « Là où la *bigness* est synonyme de retrait passif et de résignation, le succès désigne la soif de retrouver son individualité par un attachement intime à la réalité. » (DGE : 62). Pour étayer cette interprétation, Livingston se penche notamment sur le manuscrit d'un discours que James avait adressé à des étudiants, où il les enjoignait « à réveiller leurs concitoyens de leur obsession conformiste pour la *bigness* et le succès » (DGE : 63). La série du « succès » et de la *bigness* s'étend à de nouveaux éléments, la « valeur marchande » et le « conformisme », ces « idoles de la tribu » américaine :

Les gens ne se rendent jamais compte à quel point les idoles qu'ils adorent sont des idoles de la tribu, des idéaux imités, provenant de la suggestion, et suivis parce que nous avons honte de nous sentir isolés. Aujourd'hui, l'idole de la nation américaine est ce qu'on appelle le « *big success* ». Pour être grand, un succès doit être immédiat et flamboyant ; et comme le test *immédiat* du succès est toujours la valeur marchande, nous en sommes venus à considérer que le seul succès qui frappe notre imagination nationale et nous apparaît grandiose est celui qui consiste à faire fortune... Si les autres peuples avaient été plus simples, nous l'aurions été aussi ; si aucun d'entre nous n'avait été aussi riche, nous aurions tous été plus heureux ; mais nous sommes à la fois complices et victimes de l'esprit du temps, de l'idole de la tribu. Nous avons suivi aveuglément le troupeau vulgaire et entraîné les autres à notre suite au lieu de donner l'exemple de la distinction. (*Manuscript Lectures*, 1988 : 106 – cité in DGE : 63)

Au fond, avec la *bigness*, James propose simplement une manière de qualifier un certain « esprit du temps », un genre de « mentalité »

assez floue qui mélange l’illimitation de l’appétit commercial, la médiocrité des motifs de réussite, l’avènement d’un univers des grandes organisations, l’idéologie du « toujours plus grand toujours plus fort », peut-être aussi la culture de masse qui s’annonce, et la peur de voir les individus réduits à des espèces de « rouages de l’énorme machine militaro-industrielle » (Coon, 1996 : 87) – une imagerie des « partis politiques », des « journaux de masse » ou des « entreprises commerciales », bientôt du conglomérat technoscientifique, de la planification administrative, etc., et de leur pouvoir de dépossession et d’expropriation du pouvoir personnel des individus, de standardisation et d’uniformisation de leurs vies et de leurs esprits. Mais peut-on considérer qu’un tel geste de rejet de la *bigness* et de ses conséquences esthétiques ou éthiques constitue une analyse détaillée ou une explication éclairante de l’impérialisme ?

UNE PSYCHOLOGIE POLITIQUE

Le chapitre 2 n’est toutefois pas seulement concerné par la *bigness*. Livingston y étaye également l’idée qu’une « psychologie politique » serait au travail dans l’œuvre de James, au-delà des écrits circonstanciels du *Nachlass*. Il décrit cette « psychologie politique » dans les troisième, quatrième et cinquième sections du chapitre 2, sections intitulées respectivement « Psychologizing Philosophy », « Monism, Pluralism, and the Craving for Order » et « Politicizing Psychology, Psychologizing Politics ». S’il est vrai que des œuvres comme *Pragmatism* et *A Pluralistic Universe* témoignent d’une « attitude » proprement pragmatiste (Madelrieux, 2021) qui peut préserver d’un attrait pour l’impérialisme, et même armer un anti-impérialisme, les indices textuels qui plaident pour une continuité avec le *Nachlass* restent néanmoins assez minces, au-delà d’une mise en équivalence, somme toute banale, entre « monisme » et « impérialisme ».

Certes, Livingston repère une mention des « Filipinos » dans *Pragmatism* et veut croire que l’intervention « des événements politiques contemporains dans ces conférences suggère que James voyait

un lien entre les questions de philosophie et les problèmes de politique », considérant alors que « les œuvres philosophiques telles que *Pragmatism* et *A Pluralistic Universe* peuvent être lues avec profit comme poursuivant et développant les arguments fragmentaires de son *Nachlass* anti-impérialiste » (DGE : 74). Mais le problème auquel fait face le lecteur de *Damn Great Empires!* est que les éléments explicitement « politiques » relevés par Livingston sont encore plus « fragmentaires » que ceux que l'on trouve dans le *Nachlass*, qui n'est d'ailleurs jamais vraiment analysé en tant que tel et pour lui-même... Dans *Pragmatism*, la phrase qui arrête Livingston est la suivante et il l'introduit comme suit :

Anticipant les arguments que nous examinerons dans les chapitres suivants, James établit une analogie entre le désaveu autoritaire de la contingence et la rhétorique impérialiste. Parodiant la réaction incrédule du moniste face au monde apparemment anarchique et non systématique du pluraliste, James s'exclame : « Un univers où des gens comme *nous* contribuent à créer sa vérité, un monde livré à *nos* opportunitismes et à nos jugements privés. L'autonomie de l'Irlande serait un millénaire en comparaison. Nous ne sommes pas plus aptes à jouer un tel rôle que les Philippins ne sont “aptes à l'autogouvernement”. » (James, 1907 : 261 ; souligné dans l'original ; cité in DGE : 74)

La citation continue : « Un tel monde ne serait pas *respectable* d'un point de vue philosophique. Ce serait une malle sans étiquette, un chien sans collier aux yeux de la plupart des professeurs de philosophie. » (James, 1907 : 261).

Et dans *A Pluralistic Universe*, elle consiste seulement en ce qui suit : « “Quelque chose échappe toujours” », observe James à propos du profond pluralisme de la modernité. « “Toujours pas tout à fait” (*ever not quite*) est ce qu'il faut dire des meilleures tentatives faites dans l'univers pour atteindre une totale inclusivité. Le monde pluraliste ressemble donc plus à une république fédérale qu'à un empire

ou à un royaume. » (James, 1909 : 321-322). Il y a toujours un reste, écrit James : « Quelque chose d'autre est auto-gouverné, absent, et non-réduit à l'unité. »

Ce que Livingston commente :

Ce n'est pas un monde sans ordre. C'est un ordre en devenir, toujours en train d'être bricolé, à la façon d'un accord diplomatique qui pourrait toujours s'effondrer à la dernière minute plutôt que d'une loi souveraine imposée par décret impérial. Seul un cosmos qui laisse place à la fois à la foi et à la finitude, à l'ordre et à la liberté, peut servir de médiateur et réconcilier les désirs concurrents qui ont façonné l'histoire de la philosophie. (DGE : 75)

Ces remarques sont intéressantes, et elles sont, de fait, mobilisées par les commentateurs friands de cosmologies et d'ontologies alternatives. De nombreux livres sont disponibles qui brodent sur le pluralisme de James à l'encontre du monisme impérial, depuis les tout premiers essais sur le « plurivers » par Benjamin Blood (1920), qui enquête sur la « duplexité de l'Un et du Multiple » et en qui son ami James voyait déjà un « mystique pluraliste » (James, 1910/1978) (cf. aussi commentaires de Perry, 1935 : vol. 2, chap. LXXXIII), aux tentatives plus récentes de repenser le pluralisme religieux ou politique qui revendentiquent James, haut et fort (Connolly, 2005 ; Ferguson, 2007). Mary P. Follett, très tôt, extrapolera : « L'expérience créatrice est un développement fédéraliste » (1924 : 101) et mettra en œuvre l'interrogation de James, étrangement confrontée à l'hégélianisme britannique, dans sa politique du *New State* (1918). En langue française, on pourrait évoquer les multiples relectures de James, dont beaucoup sont débitrices à Deleuze⁶.

Le point de vue de Livingston se distingue néanmoins par son entrée « psychologique ». James aurait montré son originalité en proposant une « psychologie politique » (au détriment d'une sociologie,

pourrait-on ajouter) et en s'attachant à saisir des « affects » aux lourdes et détestables conséquences politiques, en ceci qu'ils imprègnent et arment l'impérialisme américain de son temps. James nous fournirait des moyens de nous prémunir des « affects » impériaux. Livingston peine ici à convaincre le lecteur. La rigueur dans la définition de son objet s'amenuise au fil de l'ouvrage. En effet, en bien des occasions, ce n'est plus tant d'impérialisme et d'anti-impérialisme au sens strict qu'il est question, mais bien plutôt de guerre. La guerre, à nouveau. La chose apparaît nettement au chapitre 4, consacré au discours de Decoration Day, prononcé par James lors de l'inauguration du mémorial de bronze du sculpteur Augustus Saint-Gaudens, le 31 mai 1897, en souvenir de Robert Gould Shaw et du 54^e régiment du Massachusetts dont la plupart des soldats étaient tombés au champ d'honneur⁷. Le choix de commenter aussi longuement ce discours, somme toute très patriotique, peut paraître curieux, tout comme le recours à la métaphore du « bégaiement » empruntée à Deleuze (« un style, c'est arriver à bégayer dans sa propre langue » : Deleuze & Parnet, 1977), qui sied mal à la solennité de l'occasion. Mais Livingston, dans ce chapitre qui reprend l'un de ses articles antérieurs, « Stuttering Conviction » (2013), tient que la « répétition subversive » à laquelle James « soumet les idiomes militaristes et masculinistes du républicanisme du Gilded Age » est le « plus clairement exemplifiée » par ce « discours » (DGE : 103). Livingston entreprend alors de tirer de « la seule pièce d'oraison politique de tout son corpus » – dont Matthew Festenstein (2017) note malicieusement que James « la qualifiait dédaigneusement de composition académique » – « un récit complexe de l'émergence hésitante de la conviction politique à partir de l'expérience sociale et incarnée » de Shaw. Festenstein loue, malgré tout, la capacité de Livingston à faire résonner ce discours avec « The Will to Believe », mais aussi avec les *Varieties*. Livingston tient en effet que

le sacrifice de Shaw enseigne la nécessité du « courage plus solitaire » de la confiance en soi critique dont il a fait preuve lorsqu'il a choisi de risquer l'humiliation et l'exclusion sociale en combattant aux côtés d'hommes africains américains. L'exemplarité

morale de Shaw, comme celle du saint dans *The Varieties of Religious Experience*, ne réside pas dans son dévouement désintéressé à la nation, ni même à un régiment, mais dans son pouvoir de mettre les Américains au défi de faire confiance à leur propre jugement face à l'injustice morale. (DGE : 104-105)

Dans cette oraison, en décrivant un homme qui serait graduellement animé par une incertaine « foi » (civique) plutôt que par l'obéissance à un raide « commandement » (martial), Livingston estime que James retrouve des accents et des schèmes de « The Will to Believe » :

Cette même phénoménologie de l'action soutenue par la foi est au cœur de l'idéal de courage civique que James met en avant dans son oraison en particulier, et dans son anti-impérialisme plus généralement. Alors que le monument de Saint-Gaudens place Shaw au-dessus de ses hommes comme l'image même d'un idéal de commandement, la représentation de Shaw par James est plus ordinaire et profane. L'oraison bouleverse la célébration du culte du héros martial en présentant la conviction morale de Shaw comme une foi qui a bégayé au cours de sa courte et tragique vie. (DGE : 106)

On peut s'étonner avec Eric MacGilvray (2017 : 4) que cette oraison soit devenue « l'objet de l'attention la plus soutenue » de Livingston, au point qu'il en parle davantage que du *Nachlass* lui-même. Pourtant, cette oraison ne traite ni de l'impérialisme ni de la « soif d'autorité », l'un des « affects » majeurs de l'impérialisme américain selon Livingston. Une autre conférence, « The Moral Equivalent of War » (DGE : 99-100), est également commentée et rapprochée de l'oraison. Elles sont l'une comme l'autre des « méditations sur un même thème » et ce thème n'est pas l'impérialisme mais bien plutôt la « guerre contre la guerre » (James, 1911), ainsi que « le pouvoir de séduction de la guerre en tant qu'archétype culturel, l'horreur de la guerre en tant que réalité vécue, et la supériorité de la vertu civique sur la vertu martiale en tant que modèle de la “vie intense” ». De même, ajoute MacGilvray :

Le besoin que ces essais tentent d'apprivoiser n'est pas tant celui de l'autorité ou de l'ordre que celui de la gloire, et aucun des deux ne s'intéresse à l'empire, sinon qu'il fournit l'une des (nombreuses) raisons de s'engager dans la guerre. Les décrire comme faisant partie du « *Nachlass* anti-impérialiste » de James distend donc le sens non seulement du *Nachlass* mais aussi de l'impérialisme lui-même. (2017 : 4)

On peut conjecturer que Livingston insiste sur cette oraison pour donner plus de crédit à sa thèse sur le « double geste » de James, qui appelle à agir tout en se défiant des « excès » de l'action, qui enjoint à affirmer son individualité sans nourrir de fantasmes de « grandeur ». L'héroïsme à la fois « hésitant », contingent et réticent de Shaw serait, en quelque sorte, une illustration de cette thèse, mais au risque d'accorder trop d'importance à un discours de circonstance qui ne concerne pas l'impérialisme et où l'on serait encore plus en peine de déceler une quelconque trace de l'« anarchisme » supposé de James (voir ci-après).

ANALYSES DE L'IMPÉRIALISME

On pourrait aussi bien partir d'une citation de « *The Philippine Tangle* » (1899/1987), qui n'apparaît pas dans le livre de Livingston, et qui nous donne pourtant un accès direct aux sentiments moraux de James :

C'est horrible, tout simplement horrible. Il ne peut certainement pas y avoir beaucoup d'Américains nés et éduqués qui, lorsqu'ils regardent le simple fait de nos actes, le fait pris en lui-même, ne ressentent pas cela, et ne rougissent pas d'une honte brûlante devant la méchanceté et l'ignominie indicibles de ce tour pendable (*trick*) ? Pourrait-il y avoir une accusation plus accablante de cette idole boursouflée que l'on appelle « civilisation moderne » ? La civilisation, c'est donc ce grand torrent vide, retentissant, corrupteur, sophistiquant, déroutant fait d'élangs

brutaux et irrationnels, qui produit ce type de fruits ! On peut affirmer sans crainte de se tromper qu'un seul missionnaire chrétien, qu'il soit primitif, protestant ou catholique, du type missionnaire original, un seul bouddhiste ou mahométan de l'espèce des saints authentiques, un seul réformateur éthique ou philanthrope, ou un seul disciple de Tolstoï ferait plus de bien, pour de bon, dans ces îles que toute notre armée et notre marine ne pourront jamais en faire, avec toute notre civilisation en renfort. Il pourrait édifier des réalités, même à une échelle modeste ; nous ne pouvons que détruire les réalités intérieures et, de fait, nous en détruisons en une année plus que ce qu'une génération peut réparer. C'est par leurs fruits moraux exclusivement que ces gens bruns incultes (*benighted brown people*), « mi-démons et mi-enfants » [sic] qu'ils sont, sont condamnés à juger une civilisation. La nôtre est déjà exécrée par eux pour toujours à cause de ses fruits hideux.

La « civilisation moderne » qui se veut universelle prend la forme d'une attaque militaire, faite de violence abominable, de piraterie et d'infamie, qui précipite la destruction de l'âme d'un peuple et signe du même coup la perte de l'âme américaine ; elle a pour résultats le sentiment de « honte » des citoyens américains au nom de qui l'on prétend agir et leur exécration par les autres peuples soumis à leur tutelle ou à leur occupation. L'indignation de James l'honore, mais là encore, le lien paraît bien tenu entre cette lecture moraliste de la situation – et sa curieuse mise en scène des bienfaiteurs que sont les missionnaires, saints et réformateurs en comparaison avec l'U. S. Army ! – et les enjeux politiques et humains d'une guerre américano-philippine qui aura duré 14 ans ! Et on peine à retrouver dans l'évocation de ces « gens bruns incultes, "mi-démons et mi-enfants" » une interrogation sur le pluralisme culturel ou sur l'égale dignité des peuples – que l'on pourrait faire jouer contre le rouleau compresseur de l'impérialisme et contre l'hypocrite arrogance des « civilisateurs ». Œuvre publiée ou *Nachlass*, la moisson est maigre. Sans rentrer dans les détails, on pourrait rappeler les critiques de l'impérialisme qui provenaient d'autres

milieux nationaux ou d'autres rangs politiques, à la même époque. Livingston évoque très brièvement ces analyses de la « logique du capitalisme global » et de la doctrine Monroe. Il signale quelques travaux sur la politique extérieure, dont Henry Cabot Lodge (1895) que les frères James commentent, et d'autres sur les transformations du capitalisme américain (Adams & Brock, 1986 ; Sklar, 1988), ou d'un contemporain de James, l'article de Charles Conant (1898) sur les fondements de l'impérialisme, qui voit dans la « tendance à l'expansion » une « loi naturelle du développement économique et racial » (1898 : 326). Il parle de la « congestion des capitaux européens » qui, faute d'absorption par la consommation, par la guerre ou par des mesures sociales, doivent s'exporter ; et de la coopération des états qui se taillent des enclaves territoriales en Chine et des entreprises qui exploitent ces concessions commerciales (*ibid.* : 340). Le futur des États-Unis est de devenir une « grande (*big*) puissance globale » (DGE : 58).

Il aurait pu creuser davantage en mettant en regard James avec ses contemporains, pour mieux faire apparaître sa myopie, sinon sa « cécité » (James, 1899a) – une confrontation plus productive, à nos yeux, que celle avec Nietzsche ou Deleuze... Prenons John Atkinson Hobson, un progressiste britannique, ami de Graham Wallas, membre de la South Place Ethical Society, partisan d'un « nouveau libéralisme » au sein de la *Progressive Review*, entre 1896 et 1898. Ce *New Liberalism*, sans renoncer au libéralisme politique, critiquait l'idée d'une autorégulation des marchés, insistait sur la question sociale et prônait des réformes de politique économique en vue d'assurer davantage d'égalité sociale – un programme que Mead ou Dewey auraient pu endosser. Puis Hobson est envoyé en Afrique du Sud et il découvre sur place les exactions de la politique coloniale. Il publie *The War in South Africa* (1900) et *Psychology of Jingoism* (1901) et dans la foulée, l'ouvrage promis à devenir un classique, *Imperialism* (1902) (précédé par un long article dans la *Contemporary Review* en 1900, « Capitalism and Imperialism in South Africa »). Hobson y propose une analyse serrée de l'impérialisme que Lénine (1916) reprendra pour une bonne

part dans son essai sur « l'impérialisme stade ultime du capitalisme », ripostant au passage à Karl Liebknecht et Karl Kautsky. L'âge de l'impérialisme n'est autre que celui du passage du capitalisme marchand au capitalisme financier et du partage du monde entre grands trusts internationaux et grandes puissances capitalistes. Quand les États-Unis tentent de se tailler également une place en s'assurant d'un certain nombre de zones d'influence, de territoires et de marchés, ils ne font que rentrer dans une danse d'annexion de « colonies » ou de « protectorats », d'exploitation de main-d'œuvre et de matières premières, d'implantation sur des sites géopolitiques à intérêt militaire ou d'ouverture de zones réservées d'investissement et de consommation, où Espagnols, Portugais, Français, Britanniques ou Allemands, ou encore Japonais et Russes en Asie, les avaient précédés. Certains processus sont alors devenus déterminants : la concentration de la production et du capital est parvenue à un degré de développement si élevé qu'elle a créé les monopoles, dont le rôle est décisif dans la vie économique ; la fusion du capital bancaire et du capital industriel conduit à l'émergence, sur la base de ce « capital financier », d'une oligarchie financière ; l'exportation des capitaux prend une importance toute particulière, autant que l'importation de matières premières et l'exportation de marchandises ouvragées ; et ainsi de suite – il suffit d'étudier comment les économies de Hawaii, des Philippines ou de Cuba ont été transformées en quelques années et d'y constater l'enjeu majeur de l'installation de bases militaires.

Si l'on compare ces travaux sur l'impérialisme – que l'on soit d'accord ou non avec eux – avec les remarques de James, on ne peut que constater que ce dernier était loin d'avoir amorcé une telle enquête sur les processus économiques et politiques de ce que l'on appelle l'impérialisme, pas plus qu'il ne s'était engagé dans une investigation sur les expériences des colons et des colonisés ou sur les mouvements de résistance ou de rébellion dans les pays annexés. James – pas plus que Livingston – ne s'intéresse à la Conférence de Berlin de 1885 et aux expériences européenne, russe ou ottomane, chinoise ou japonaise de l'impérialisme. Il ne dit rien des colonies belges du Roi Leopold

au Congo qui pourtant faisaient scandale aux États-Unis au début du xx^e siècle, à travers l'action de Booker T. Washington (présent au Congrès de la Paix en 1904), de Robert E. Park et de la Congo Reform Association. Il n'analyse pas véritablement la dynamique d'occupation des Philippines ou de Cuba, à qui elle profite et qui elle dérange, comment elle réorganise les systèmes d'intérêts locaux ou comment elle suscite des mouvements de riposte locale. Et, bien sûr, James ne voit pas dans l'extension vers l'Ouest de l'Empire de la Liberté – l'*Empire of Liberty* de Thomas Jefferson⁸, qui devient un thème récurrent de la politique étrangère des États-Unis, de Monroe et Lincoln à Roosevelt et Wilson – une conquête impériale, d'annexion de territoires étrangers et d'asservissement de peuples autochtones. À aucun moment il ne semble douter de la « destinée manifeste » des États-Unis – cette expression qu'avait forgée John L. O'Sullivan en 1845 pour justifier le bon droit à annexer le Texas et l'Oregon et le sentiment de le faire pour que cette nation vertueuse, à la mission exceptionnelle, guidée par la « divine providence », répande la « grande expérimentation de la liberté » (James se situe plutôt dans le camp de ceux qui regrettent que les guerres impérialistes ont fait perdre ce statut aux États-Unis, de « pays de Dieu (*God's country*) » – Lettre à William Dean Howells, 9 décembre 1900. *Correspondence* : 9.379). Cette « cécité », il est difficile de la lui reprocher en propre : il la partage avec la très grande majorité de ses concitoyens, y compris au sein du mouvement progressiste ! Sa déploration de la *bigness* et de la religion du « succès », sa nostalgie face au péril des idéaux de la Révolution américaine et son retournement du sens de la « vie intense » de Roosevelt, bien analysés par Livingston, sont loin de se substituer à une enquête en bonne et due forme sur l'impérialisme naissant, une enquête qu'il n'a pas faite et qu'il n'a pas vraiment contribué à ouvrir.

JAMES ANARCHISTE ?

Mais n'accablons pas James. Le livre de Livingston a le mérite de ne pas rejoindre les rangs, nombreux aujourd'hui, de ceux qui fustigent le « privilège blanc » des philosophes pragmatistes (Stavo-Debauge,

2021). James est après tout capable de traiter l'intervention américaine aux Philippines comme une « infamie », de constater que « l'«élévation» des Philippines s'est jusque-là limitée à l'ouverture de 300 saloons à Manille » (Lettre à Rosina Hubley Emmet, 21 juin 1899. *Correspondence* : 8.558-9) et d'égrener, de lettre en lettre, les évaluations des dizaines de milliers de morts dont la presse ne se soucie guère. Il est convaincu qu'il faut laisser à « l'âme indigène une chance d'œuvrer à son propre salut par ses propres méthodes » (Lettre à William Cameron Forbes, 24 décembre 1904. *Correspondence* : 10.516). Il a une perception aiguë de l'horreur de ce qui se joue aux Philippines et de l'hypocrisie des versions servies aux Américains par leur gouvernement et leur armée. Et il fait le lien entre l'impulsion impérialiste des États modernes et la quête d'Absolu des philosophes dans la détermination du Vrai, du Bon ou du Beau. « *Damn great empires! -including that of the Absolute!* » (Lettre à Elizabeth G. Evans, 15 février 1901. *Correspondence* : 9.422)⁹.

À l'anti-impérialisme de James, Livingston ajoute une importante qualification, celle d'un « anarchisme », qui reprend de nombreux éléments articulés par Deborah J. Coon dans sa thèse de doctorat, où elle montrait comment le « réveil politique » de James au moment de la guerre hispano-américaine l'avait mis sur la voie de la radicalisation. Sa thèse était condensée dans un puissant article, publié il y a vingt-cinq ans : « “One Moment in the World’s Salvation”: Anarchism and the Radicalization of William James » (Coon, 1996). Livingston le reconnaît, cette qualification ne va pas de soi pour tout le monde. James a servi de surface de projection à toutes sortes de fantasmes politiques : il a été campé plutôt comme un libéral par Horace Kallen dans l'introduction de *Some Problems of Philosophy* (James & Kallen, 1911), comme un social-démocrate par James T. Kloppenberg (1988), un libertarien par Cornel West (1989) et un républicain par Daniel Malachuk (2000), nous dit Livingston. Pour le centenaire de sa naissance, Kallen écrit « Remembering William James » (1942)¹⁰ où, avec des accents dramatiques, il évoque « son appel aux armes dans la guerre immémoriale de la liberté pour tous les hommes » ; mais

Max Eastman, qui avait suivi les conférences de James à Columbia alors qu'il écrivait sa thèse sous la direction de Dewey, projetait d'écrire, semble-t-il, son intervention pour le même événement sur « Pragmatism and the Totalitarian Will to Believe », relançant la thèse de la complicité entre pragmatisme et fascisme. On peut voir encore James comme un adepte du « libéralisme démocratique raffiné si caractéristique de sa classe et de son époque » (DGE : 7), un héritier du sens de la liberté, si fort en Nouvelle-Angleterre au XIX^e siècle, avec une racine transcendentaliste reçue en ligne directe par son père, et une connaissance – à distance – des multiples cercles abolitionnistes, féministes et utopistes de Boston. Mais James n'était pas vraiment impliqué dans ces différents courants. La cause noire le laissait relativement indifférent, et ce même s'il était capable de traiter son étudiant Du Bois d'égal à égal et aimait à dîner à l'Union Club, fondé par les abolitionnistes de Boston qui avaient mené le 54^e régime noir pendant la Guerre de Sécession. Livingston (DGE : 142) rappelle toutefois comment James dénonce l'épidémie de lynchages et la collusion des tribunaux et de la police pour perpétuer la terreur blanche (1903/1987 : 173), allant jusqu'à réclamer le lynchage des meneurs de la foule eux-mêmes pour conjurer un avenir où « nous aurons des nègres brûlés [...] sur les terrains communaux de Cambridge et dans le jardin public de Boston » (*ibid.*). On a pu, par ailleurs, tenter de reconstruire son « féminisme pacifiste » (Foust, 2014) et on l'a mis en parallèle de celui de Jane Addams, mais est-ce que cela suffirait à faire de James un féministe ? Que faire de ses remarques très masculines sur les femmes (Seigfried, 1995 ; Tarver & Sullivan, 2015) et de la quasi-absence de référence aux mouvements de femmes de l'époque ou d'indignation face à l'assujettissement des femmes ? S'il a pu lire ou croiser, dans les années 1890, des leaders progressistes comme Henry Desmarest Lloyd, Henry George et Edward Bellamy, James ne s'est engagé derrière aucune de leurs bannières. Cela a fondé un autre ensemble d'auteurs à reconnaître sans doute le méliorisme de James (Stroud, 2009), mais aussi à lui dénier tout intérêt politique. Ils rejettent ses engagements du côté de l'anecdote à caractère personnel, affirmant que James n'avait « rien de profond ni de provocateur

à dire » (West, 1989 : 60). Ou alors ils vont jusqu'à invoquer « une certaine cécité chez William James ». Max C. Otto (1943) cite un extrait du journal de sa sœur et s'interroge sur l'incapacité de James à se laisser affecter par les situations des plus déshérités, à comprendre ce que ressentent des chômeurs, des « analphabètes, des affamés ou des dénudés », à appréhender les raisons pour lesquelles ils continuent de vivre, « ce qui fait que leur vie est significative » (James, 1899b), justement, et pourquoi et comment ils se battent et s'unissent « fraternellement ». Tout en ayant une réflexion sur la sympathie, et une « aptitude mystérieuse pour saisir l'éclat d'une vie », James était imperméable à l'éthique sociale qui animait à la même époque Addams, Mead ou Dewey (une affaire de milieu ? de génération ? de personnalité ?). Il écrivait sur la cécité, dont nous sommes tous frappés, pour d'autres perspectives, mais lui-même était aveugle à « la signification interne des vies de l'autre moitié » (James, 1899a ; Riis, 1890), ou en tout cas insensible, selon Otto (1943 : 146), au « fonctionnement injuste de la société institutionnalisée » et à l'« impact désastreux d'un environnement mesquin sur les énergies physiques et morales ». En témoigne sa lecture de *The Workers* de Walter Wyckoff (1898), qui avait mené une expérimentation participative en se fondant parmi les masses de travailleurs et montrait que leur travail n'était qu'un « esclavage salarié »¹¹. La fantastique sensibilité de James et sa virtuosité expressive vont de pair avec « une tendance à négliger les circonstances environnementales en réponse auxquelles, ou en dépit desquelles, les meilleures potentialités des êtres humains se réalisent, ou à cause desquelles – comme cela arrive, hélas, trop souvent – elles sont contre-carrées, faussées, ou complètement écrasées » (Otto, 1943 : 187). Ce n'est pas qu'il était indifférent à la souffrance, mais habité « par l'idéal d'une individualité absolument sans attaché et sans limite », il était extrêmement méfiant vis-à-vis de toute forme d'organisation perçue comme un enrégimentement (*ibid.* : 189) et sans doute de l'endoctrinement de certaines théories de la démocratie qui impliquent une version forte de la vie communautaire. En cela James était un libertaire – les libertariens tentent de se l'annexer ! – et il aurait sans doute été réfractaire à des organisations de lutte contre l'injustice sociale

qui risquaient d'atteindre au « caractère sacré de l'intégrité privée » (Emerson, 1842 : 12).

Livingston rejoint néanmoins le groupe des interprètes de James comme étant un anarchiste tardif, à savoir Deborah Coon (1996), Richard Flathman (1998) ou Andrew Fiala (2013), et avant eux Alain Locke. La tentation de croiser pragmatisme et anarchisme est, du reste, forte. Peter Manicas (1982) l'a étendue à Dewey, proposant de « jeter un regard frais sur son œuvre de ce point de vue », contre les visions communes, au début des années 1980, d'un Dewey jeffersonien passéiste ou pluraliste libéral. Dans le cas de James, Livingston le rappelle, données textuelles à l'appui, c'est lui-même qui en était venu à se décrire en « anarchiste », « dans la dernière décennie de sa vie » – un point que Coon (1996) avait établi.

Parmi les diverses étiquettes idéologiques que James lui-même en est venu à embrasser au cours de la dernière décennie de sa vie, celle que ce livre considère comme la plus révélatrice pour aborder sa pensée politique est son auto-identification comme un anarchiste. « Je deviens de plus en plus indiv[id]ualiste et anarchiste », confie-t-il à William Dean Howells depuis Rome, le 16 novembre 1900, « et je crois exclusivement en des *petits* systèmes de choses » (DG : 7).

La citation de Livingston s'arrête là, mais continuons-la. « Les petites choses peuvent être véridiques & innocentes. Dès qu'une chose devient grande – un grand succès – son chemin est fatalement parsemé de faussetés et de crimes ». « Je pense que “les intellectuels” de tous les pays devraient se regrouper en une ligue pour combattre la vague de sauvagerie qui déferle sur le monde » – par où il entend la guerre de conquête des Philippines, qui signe selon lui « la mort de la vieille âme américaine » (Lettre à William Dean Howells, 16 novembre 1900. *Correspondence* : 9.362).

Mais pourquoi qualifier d'anarchistes ce sentiment de fausseté de la *bigness* et cet appel à une internationale d'intellectuels, lancé depuis les terrasses de l'hôtel Hassler, surplombant la Scalinata de Trinità dei Monti à Rome ? Ce qui est vrai, c'est que James, par son implication dans le mouvement anti-impérialiste, est entré en contact avec des activistes anarchistes, des personnalités américaines, aujourd'hui oubliées mais à l'époque centrales, comme le militant syndicaliste de Boston, « le courageux écrivain anarchiste Morrison I. Swift » (James, 1907 : 28 sq.), auteur du pamphlet *Human Submission* (1905), et, avant cela, d'un énorme livre à charge contre le gouvernement américain, les généraux, les journalistes et les entrepreneurs, *Imperialism and Liberty* (1899). « La loi supérieure à toute autre loi est l'obligation de l'homme à être libre. » (Swift, 1905 : 44). De même qu'Aleksander Berkman et Emma Goldman étaient derrière les nombreuses manifestations de chômeurs à New York, Swift était derrière celles de Boston (mais selon Reichert, 1976, dans une invitation à nous interroger sur le sens de ces catégories il y a un siècle aux États-Unis, il était plus « libéral » qu'« anarchiste » ; et il a viré à l'antisémitisme le plus violent – cf. *The Evil Religion Does*, 1927 – et, semble-t-il, au fascisme sur ses vieux jours...). James a encore côtoyé le pacifiste chrétien, disciple de Henry George, tolstoïen et végétarien, Ernest Howard Crosby, auteur de *Swords and Plowshares* (1902), premier président de la Ligue anti-impérialiste de New York. Il lisait des auteurs européens plus connus comme Leon Tolstoï, ou Pierre Kropotkine ; mais ces deux auteurs étaient des phénomènes de mode dans les années 1890 au point qu'ils avaient été invités à venir faire un tour aux États-Unis. Kropotkine avait donné une série de conférences en 1897 et 1901, son second séjour coïncidant avec l'assassinat du président William McKinley des mains de l'anarchiste Leon Czolgosz et suscitant une vague de réprobation contre les anarchistes¹². De Tolstoï, qu'il qualifiait d'« immense » (*Correspondence* : 2.403-4 et 413), James avait lu la *Confession* (6.425) et appréciait en particulier les romans *Guerre et paix*, « le plus grand roman jamais écrit » (8.158) et *Anna Karénine*, « glorieuse » (8.168 et 583), lus en 1896. James écrit à Pauline Goldmark, le 30 janvier 1903 :

Je deviens moi-même de plus en plus anarchiste dans mes idées, mais quand il s'agit de les appliquer à la vie, je suis impuissant. C'est pourquoi je respecte de plus en plus ceux qui sont capables d'agir concrètement et de vivre dans des sphères d'activité non conventionnelles. (*Correspondence* : 10.191)

Il a exprimé « la plus grande sympathie » pour le « tolstoïsme » comme « la meilleure vie », tout en assurant Frances Rollins Morse, depuis Genève, de son admiration pour Kropotkine comme « l'homme le plus idéal », sans doute après avoir lu ses *Mémoires d'un révolutionnaire*, traduits en anglais en 1899 (*Correspondence* : 9.551). Mis à part ces différents éléments, on sait qu'il a lu une biographie allemande de Max Stirner, « cet homme qui a tellement exalté le soi [mais] semble avoir été la plus effacée et la plus nulle des créatures de Dieu, dans la réalité de son incarnation personnelle, si nulle que l'on ne peut presque rien recueillir à son sujet. » (*Correspondence* : 12.209). Et on a retrouvé *La Guerre et la paix* de Pierre-Joseph Proudhon dans sa bibliothèque, et toutes sortes de brochures pacifistes et antimilitaristes, notamment celles de la Bibliothèque pacifiste internationale (William James Additional Papers, « Clippings, 1903-1910 and undated », Folders 2 and 3, Houghton Library, Harvard College Library). Bref, rien de bien convaincant, et certainement pas de quoi inférer l'endossement d'un anarchisme politique. James était hostile à la propagande par le fait. Il a ainsi montré une totale incompréhension des attentats anarchistes de Haymarket à Chicago en 1886. Après que les ouvriers, et parmi eux les anarchistes se révoltent et se font massacrer le 4 mai 1886, William écrit à son frère Henry le 9 mai 1886 :

Ne soyez pas alarmé par les troubles du travail ici. Je suis sûr qu'il s'agit d'une phase très saine de l'évolution, un peu coûteuse, mais normale et qui assurément, fera beaucoup de bien à tous, au bout du compte. Je ne parle pas de l'émeute « anarchiste », insensée, de Chicago, qui n'a rien à voir avec les Knights of Labor, mais qui est l'œuvre de beaucoup d'Allemands et de Polonais pathologiques. Je suis amusé par le capital anti-gladstonien

des journaux anglais qui en font état. Tous les noms irlandais figurent parmi les policiers tués et blessés. Presque tous les noms anarchistes sont continentaux. (*Correspondence* : 2.40)

Un événement « insensé » dû à quelques illuminés allemands et polonais... James aurait refusé de signer la pétition de William Mackintire Salter, son beau-frère, qui dirigeait la Société de Culture éthique à Boston et qui plus tard serait l'une des quelques personnes à lancer un appel à la Lincoln Conference sur la question noire (13 février 1909) qui accouchera de la NAACP. Salter se démenait en faveur d'un nouveau procès des anarchistes de Chicago (Lettre à Salter, 7 novembre 1887 – *Correspondence* : 6.285 sq.). Il avait donné une conférence le 23 octobre 1887 à Grand Opera House de Chicago, « What Shall Be Done with the Anarchists ? », où il avait plaidé contre la peine de mort pour les crimes politiques de trois d'entre eux. Mais James s'était montré insensible à ses arguments. Sauf erreur, Livingston passe cet état de fait sous silence. On pourrait d'ailleurs le mettre au crédit de James, révulsé par la propagande par le fait, mais on pourrait tout autant s'étonner de son manque d'indignation face à cette exécution en règle de militants politiques. Cet événement conduit également à s'interroger sur la nature de son supposé anarchisme et sur sa cohérence. Livingston rappelle, par ailleurs, le « flirt le plus choquant et le plus troublant » de James avec « l'anarchisme », sa célébration, dans une lettre à Katharine Sands Godkin, de l'assassinat du Président William McKinley par Leon Czolgosz : « Czolgosz a été notre grand libérateur ! Vous n'avez pas idée combien cela allège l'atmosphère quand ce type d'être s'en est allé ! Je veux dire le type McK ! » (1^{er} février 1902. *Correspondence* : 10.7). Dans une lettre précédente, il lui avait écrit : « Pauvre McK. ! dont la nouvelle de la mort nous est arrivée hier soir (...) Je ne peux pas exprimer autant d'émotions à propos de ce pauvre âne de Czogolsz que je devrais le faire. Cela assure à McKinley sa place à côté de Washington et de Lincoln ; ce qui, du point de vue de la vérité éthique, est à déplorer » (15 septembre 1901. *Correspondence* : 10.540). Mais de ces remarques personnelles,

à titre privé, on ne peut inférer une quelconque légitimation de l'assassinat politique.

Le portrait de James en anarchiste reste discutable. Et on peut du reste – Livingston s'en inquiète – se demander si « résumer la pensée politique de James sous des qualificatifs tels que “libéral” ou “anarchiste” [ne] risque [pas] de domestiquer la complexité et la nuance de sa pensée politique afin de satisfaire aux exigences intellectuelles de clarté et de précision conceptuelle » (DGE : 9). James semblait avant tout préoccupé par ce que Colin Koopman (2005 et 2017) a appelé une « politique de la liberté personnelle » et une « éthique de la liberté comme transformation de soi ». Livingstone se tourne alors vers ses « attaques dévastatrices contre le dogmatisme et l'absolutisme ». Il estime que James aurait très tôt confectionné des « outils anarchistes » (DGE : 8), avant même de faire valoir « des communautés locales, décentralisées et autonomes », les « petits systèmes » de la lettre à Howells, comme la forme idéale d'association pour pré-munir les individus d'être réduits à de « simples séries de rouages interchangeables dans une vaste machinerie militaro-industrielle ». Si James ne souscrivait sans doute pas à une « idéologie politique particulière, l'anarchisme avec un “A” majuscule inclus » (*ibid.*), son « adoption du titre d'anarchiste [...] est intéressante pour ce qu'elle révèle de sa vision politique plutôt que de sa personnalité ou de ses préférences » (DGE : 10). Par « vision politique », Livingston vise « une perspective articulée, à la fois descriptive et prescriptive, décrivant le monde tel qu'il est et projetant des possibilités qui devraient y exister » (*ibid.*). Selon Livingston, toujours, en « reconstruisant cette vision », il serait possible d'« occuper » une « perspective » qui permette de comprendre à nouveaux frais le « pragmatisme » de James, qui apparaît alors comme « une pratique d'*anti-autoritarisme* » : le « pragmatisme, non comme une doctrine, mais comme une attitude d'orientation anti-intellectualiste » (*ibid.*). Livingston relève une phrase de *Pragmatism* (1907 : 259) où James décrit le « pragmatiste radical » comme « une sorte de créature anarchiste insouciante » (*a happy-go-lucky anarchistic sort of creature*). « S'il devait vivre dans un tonneau

comme Diogène, cela ne le dérangerait pas du tout que les cerceaux soient desserrés et que les douelles laissent entrer le soleil » (*ibid.*). De cette phrase, Livingston tire la caractérisation de « l'anarchisme » de James, que l'on doit entendre comme « une répudiation intellectuelle de la nécessité, du dogmatisme et du rationalisme, plus proche de la moquerie effrontée de l'autorité d'un Diogène dans l'agora que de la ferveur révolutionnaire d'un Bakounine sur les barricades » (*ibid.*). Une attitude de fronde, d'une certaine façon, qui n'a rien d'insurrectionnel, selon Livingston, et qui se tient à distance des expérimentations de vie commune, d'association mutuelle et des milieux progressistes et socialistes.

LE DOSSIER PRAGMATISME & FASCISME

Malgré tout, et même avec les auto-identifications de James, cette qualification d'« anarchiste » n'a pas vraiment réussi à s'imposer et elle reste contestée. Elle se confronte à nombre de portraits singulièrement moins radicaux du philosophe, et d'abord à celui fourni par Ralph Barton Perry, dans sa célèbre et influente biographie, *The Thought and Character of William James* (1935). Une question lancinante, et vitale pour Perry, est celle de la dérive fasciste d'anciens adeptes de James dans les années 1920. Comment comprendre le lien entre cette souche « anarchiste », au cœur de sa philosophie, et cette dérive fasciste – faut-il y voir quelque chose de contingent ou le ver est-il dans le fruit ? Dans le premier chapitre, Livingston consacre d'ailleurs beaucoup de temps et de pages à déconstruire l'entreprise hagiographique de Perry, en montrant ce qu'elle devait à la trajectoire et aux options politiques de ce dernier. Perry a systématiquement gommé la portée des engagements civiques de James, les imputant à son tempérament personnel, avec l'objectif, selon Livingston, de le dissocier du tournant fasciste et totalitaire de certains anciens zélateurs de James (DGE, chap. 1). De fait, Perry consacre un chapitre entier au « Pragmatisme en Italie et en Allemagne » (Perry, 1935 : vol. 2, chap. LXXXIV) en décortiquant plus particulièrement le cas du cercle florentin de Giovanni Papini (on pourra lire les nombreuses lettres

de James à Papini, mais aussi à Giulio Cesare Ferrari, le traducteur en italien, dès 1898, des *Principles of Psychology*, où il est question de Calderoni, Vailati, Prezzolini...). C'était un point capital en un temps où les accusations de collusion entre pragmatisme et fascisme étaient fortes. On peut revenir à la citation de Mussolini dans le *Sunday Times* (11 avril 1926, entretien par André Révesz) (Perry, 1935 : 2.575) – elle n'est pas dans le livre de Livingston, mais elle rejoint son pertinent paragraphe sur « William James : Fascist ? » (chap. premier, §III) :

En avril 1926, Mussolini donne une interview à la presse dans laquelle il a nommé James, avec Nietzsche et Sorel, parmi ses maîtres philosophes. Quand on lui a demandé quelle avait été sa plus forte influence, il a répondu : « Celle de Sorel ! Nietzsche m'a enchanté quand j'avais vingt ans, et a renforcé les éléments anti-démocratiques dans ma nature. Le pragmatisme de William James m'a été d'une grande utilité dans ma carrière politique. James m'a appris qu'une action doit être jugée par ses résultats plutôt que par son fonds doctrinaire. J'ai appris de James cette foi dans l'action, cette volonté ardente de vivre et de lutter, à laquelle le fascisme doit une bonne part de son succès [...] Pour moi, l'essentiel était d'agir. Mais, je le répète, c'est vis-à-vis de Georges Sorel que je suis le plus débiteur. C'est ce maître du syndicalisme qui, par ses robustes théories de la tactique révolutionnaire, a contribué de la façon la plus décisive à la formation de la discipline, de l'énergie et de la puissance des cohortes fascistes. »

Et Perry rajoutait : « Il serait imprudent de prendre cette déclaration trop au pied de la lettre. La liste des maîtres reconnus de Mussolini est déjà longue et s'allonge encore. Ce qu'il a trouvé chez James, il aurait facilement pu le trouver ailleurs... » (Perry, 1935 : 2.575). De même, Lénine rencontrait Sorel à la boutique de Péguy, nous dit Perry (renseigné par Mauss, sans garantie de véracité) – sans doute le repaire des *Cahiers de la Quinzaine*, au 8 rue de la Sorbonne. C'est ainsi que « ces deux révolutionnaires s'imbibaient à la même source de la doctrine anti-intellectualiste », l'« interprétation volonté-de-croire-iste »

(*interpretazione will-to-believe-istica*) du mythe de Sorel (Papini dans la revue *Leonardo*, 1906 : IV, 60). Mais Perry (2.578) insiste sur le fait que l'idée centrale du fascisme, « la subordination de l'individu à la solidarité organique de l'État » qui provient de l'hégélianisme de Gentile, aurait été un « anathème » pour James. Livingston ne reprend pas ces citations, mais il nous aide à comprendre, presque un siècle après, les termes du dossier « pragmatisme et fascisme ». Dans quelques belles pages d'histoire générale autant qu'intellectuelle (DGE : 32-42), il met en regard les tentations, à la fin des années 1920, de rapprocher la « politique énergique » de Roosevelt et celle de Mussolini et la place erronée accordée à l'opérateur qu'en serait James. Il rappelle l'attrait de certains progressistes et libéraux – Kallen, Croly ou Beard – pour « la nature expérimentale, le tempérament anti-dogmatique et l'élan moral » du Duce (Diggins, 1966)¹³.

C'était également la position du collègue de Perry à Harvard, plus connu que Stewart, William Y. Elliott, dans *The Pragmatic Revolt in Politics : Syndicalism, Fascism, and the Constitutional State* (1928) : celui-ci avait une lecture singulière de la théorie du droit objectif de Duguit comme « apologie de l'État syndicaliste-fasciste » et voyait dans la critique récurrente de la souveraineté étatique et l'éloge du socialisme des guildes par Maitland, Figgis ou Laski une racine du fascisme (Elliott, 1928 : 388) (la tentative d'hégélianisation du pluralisme de James par Follett dans *The New State*, 1918, trouve cependant grâce à ses yeux – Elliott, 1928 : 388 et 433). La bataille contre la raison du public et l'État de droit du libéralisme au nom d'un « droit vivant » (que James partagerait avec Burke – Elliott, 1928 : 322 et 465), le rejet de la « superstition bourgeoise » qu'est la démocratie (une conviction partagée par les fascistes et les léninistes), le désir de substituer le flux de la vie aux dispositifs représentatifs et à la division des pouvoirs, cet élan vital qui basculerait facilement dans une violence sorérienne, la répudiation de l'utilitarisme anglais au profit du « pragmatisme psychologique de Machiavel » (*ibid.* : 315) – tous ces éléments, selon Elliott, se retrouvent dans « l'évangile du pragmatisme » selon William James, tel que popularisé par Papini (*ibid.* : 316). « Mussolini,

grand admirateur de l'ardeur (*strenuousity*) et de l'efficacité (*efficiency*) américaines, accepte cette dimension romantique du pragmatisme avec sa répudiation des faux-semblants, s'ils sont ceux du parlementarisme rationnel, et son culte des mythes, s'ils sont créés par une forte volonté de croire. » (*Ibid.* : 233). « Les critiques étrangers devraient se garder de mettre hors la loi une expérimentation politique qui a donné une énergie morale accrue à toute une nation et de la dignité à ses activités en les subordonnant à un objectif commun profondément ressenti. » (Kallen, 1927).

S'il est vrai que James s'est enthousiasmé pour Giovanni Papini et que le fondateur de la revue *Leonardo* (*Correspondence* : 11 : 26 et 28 – lettres à Alice James, 30 avril 1905 ou à Santayana, 2 mai), et auteur du *Crépuscule des philosophes* (1906), a pris par la suite fait et cause pour le fascisme, après avoir d'abord embrassé le pragmatisme jamesien, Livingston veut nous rassurer : James n'aurait, lui, jamais cédé à une telle tentation. Son « pluralisme » anarchisant, son allergie à toute « totalité » et son horreur de la *bigness* l'en auraient préservé. On peut suivre ici Livingston, qui rejoint ce que Perry affirmait avant lui (en prenant une route plutôt « libérale »). Sans négliger le fait que James n'était pas complètement à l'abri d'une révérence pour la « grandeur » : sa philosophie de l'histoire laissait une place conséquente aux « grands hommes » (Madelrieux, 2021), « ferment des grands changements sociaux. Cela vaut pour le génie artistique comme pour le génie scientifique, pour le grand chef politique ou comme pour le saint religieux. » Mais cela ne suffit pas à en faire un fasciste. Pas de trace chez lui d'un État totalitaire, pas de hiérarchie organique, ni de mythe racial, pas de dirigisme économique, ni de faisceaux ni de corporations.

Et il serait absurde de spéculer sur le fait que James serait (ou non) devenu fasciste, tout comme il est absurde de déduire de sa sympathie pour le jeune Papini qu'il l'aurait suivi dans sa fascination pour le Duce. Il est tout aussi absurde d'inférer que certains traits de la pensée de James conduiraient au fascisme – on peut tout aussi bien

démontrer le contraire et développer une pensée démocratique, à partir de ses textes, comme l'a fait Follett (1918 et 1924). Reste l'énigme de cet engouement que d'incontestables démocrates, comme Kallen, ont pu ressentir dans les années 1920 pour l'expérimentation fasciste¹⁴ ; et la leçon à en tirer pour les jamesiens contemporains : la « volonté de croire », sans les garde-fous de l'enquête et de l'expérimentation, au sens où l'entendent Peirce, Mead ou Dewey, peut engendrer le pire comme le meilleur...

VIVRE AVEC ARDEUR, UNE VIE INTENSE

Poursuivant la ligne « psychologique », le chapitre 3 du livre de Livingston prend un tour plus psychanalytique, dans une veine que l'on trouvait antérieurement chez Shannon Sullivan (2006) pour penser le racisme. Livingston analyse la « mélancolie républicaine » comme « désir politique d'ordre qui célèbre les expériences de l'effort, de l'audace et du sacrifice comme sources d'épanouissement personnel et de régénération nationale ». Pour illustrer cette « mélancolie » et son issue dans l'impérialisme, l'auteur s'arrête notamment sur le discours « The Strenuous Life », donné par Theodore Roosevelt devant le Club Hamilton, le 10 avril 1899 :

Je veux prêcher, non pas la doctrine de l'ignoble facilité, mais la doctrine de la vie laborieuse, une vie de travail et d'effort, de peine et de lutte ; prêcher cette forme la plus élevée de succès qui vient, non pas à l'homme qui se contente d'une paix facile, mais à l'homme qui ne recule pas devant le danger, devant les difficultés et le travail acharné, et qui, au terme de toutes ses victoires, remporte le splendide triomphe final. (Roosevelt, 1899 : 1)

Ou encore :

Si nous restons les bras croisés, si nous ne recherchons que l'aisance paresseuse et boursouflée et l'ignoble paix, si nous reculons devant les dures luttes où les hommes doivent vaincre au

péril de leur vie et au risque de perdre tout ce qu'ils ont de plus cher, alors des peuples plus hardis et plus forts nous dépasseront, et gagneront pour eux la domination du monde. (*Ibid.* : 20)

Strenuous est un mot compliqué à traduire, qui signifie aussi bien intense, fatigant, exténuant, pénible, laborieux, acharné, vigoureux, assidu, énergique. Livingston traite alors la rhétorique martiale de la vie intense (*strenuous*) comme une pièce de l'idéologie de l'expansion impériale dans le Pacifique pour reconSIDérer « la signification des métaphores martiales et des désirs d'action dans les travaux majeurs de James, notamment *Principles of Psychology*, *Talks to Teachers*, et *The Varieties of Religious Experience* ». Là où Roosevelt aurait vanté les vertus de la vie intense et du « renouveau viril » (DGE : 84) au service de l'expansion nationale, James aurait retravaillé de façon créative les idiomes républicains afin de « subvertir » plutôt que de satisfaire ces envies de conquête.

Selon Livingston, qui revêt son habit d'historien des idées, ce discours de Roosevelt serait en effet typique de la « mélancolie particulière affectant la pensée politique républicaine du Gilded Age », pour laquelle la « frontière sauvage et violente était devenue un site mythique pour le renouvellement de la vertu civique contre la force corruptrice de la civilisation » (DGE : 78). Si ce républicanisme était devenu « mélancolique », c'est que la « Frontière » interne aux États-Unis ne pouvait plus jouer ce rôle, l'ensemble des terres y ayant été colonisé. D'où la solution d'une projection expansive à l'extérieur. Ainsi, à la place de la « Frontière », les Républicains du Gilded Age auraient imaginé une frontière impériale à l'échelle de la planète. « Cette projection imaginaire d'une frontière mythique au-delà du continent faisait de la vie intense de l'empire le rempart contre le déclin civique » (*ibid.*). Plus loin dans le chapitre, à l'occasion de la discussion d'une intervention de Oliver Wendell Holmes (membre du Metaphysical Club, vétéran de la guerre civile, ami personnel de James et juge à la Cour suprême à partir de 1902), Livingston synthétise en une belle phrase ce transfert des énergies qui avaient jusque-là

trouvé à s'exprimer sur le territoire national, dans l'expansion de la « Frontière » ou dans la Guerre de Sécession :

La clôture de la Frontière et l'éloignement historique du carnage patriotique de la Guerre de Sécession ont créé les conditions culturelles et psychiques permettant d'imaginer l'expansion au-delà des limites du continent comme une opportunité de renouvellement, grâce au pouvoir régénérateur de la vie sauvage. (DGE : 83)

Livingston s'efforce ensuite de montrer que James aurait tenté de subvertir la dimension militaire et impériale logée dans la mise en valeur de cette « vie intense », qu'il prisait lui aussi. « James partageait le sens aigu de Roosevelt quant à la valeur du courage, de l'excitation et de la passion comme essentiels à une bonne vie » (DGE : 86). Mais il réorientait vers des objectifs moins belligènes les désirs virilstes, « l'instinct combatif », l'appétence pour l'exploration et le goût de l'aventure qui s'y exprimaient. Dans ce geste, Livingston voit une autre manifestation de l'effort proprement anti-impérialiste de James : « L'anti-impérialisme de James cherchait à canaliser ces instincts de combat et à les réorienter vers des fins moins destructrices. » (DGE : 79). Selon lui, c'est avec une telle clef de lecture qu'il faut appréhender les écrits tardifs de James qui mettent en valeur la « vie intense » et baignent dans une « mélancolie républicaine » : « Lorsque nous considérons cet anti-impérialisme comme un sous-texte important pour ses écrits de maturité sur la vie intense, les registres politiques de ces œuvres philosophiques sont mis en évidence. Ces textes ressènarisent la vie intense et s'efforcent de subvertir les soifs mélancoliques du public. » (*Ibid.*). Livingston voit dans la réaction de James au discours de Roosevelt (qui avait été son étudiant à Harvard en 1877, alors qu'il enseignait la physiologie) le premier lieu de cette opération de subversion, et le début de sa réponse au problème, qui consiste à poser autrement la « question » : « La question que pose l'anti-impérialisme de James n'est pas de savoir comment purger la passion de

la vie politique. Il s'agit plutôt de savoir comment la maîtriser et la réorienter contre la violence et la guerre. » (DGE : 86).

Dans la troisième section du chapitre 3, avant de s'attacher aux formes de cette réorientation, Livingston revient sur les psychologies de James – au pluriel, puisqu'il s'agit tout autant du psychisme de l'auteur (et notamment de sa sévère dépression en 1870) que des *Principles of Psychology*. En s'appuyant sur Kallen, Livingston met alors en parallèle la situation psychique de James dans les années 1870 et celle de l'Amérique du Gilded Age :

Horace Kallen présente la « lutte et le salut personnels » de James comme représentatifs des luttes morales et intellectuelles plus larges de la société américaine durant son existence. Tout comme James a trouvé le courage de vouloir sa propre thérapie, l'Amérique du Gilded Age a trouvé dans le salut de son esprit pionnier une parade à la stagnation dévitalisante des traditions du Vieux Monde (*European Genteel tradition*). [...] La psychologie de James était profondément liée à l'aspiration mélancolique à la liberté et au renouveau qui définissait l'âge d'or. Mais là où des personnages comme Holmes et Roosevelt voyaient dans la maîtrise du pionnier la source de la régénération après le déclin, James cherchait à infléchir cette mélancolie en une expérience morale de la *strenuousness*. (DGE : 90)

Et c'est à cette « expérience morale originale », qui met « l'accent sur l'effort plutôt que sur la conquête pour apaiser le besoin de renouveau et le mettre au service de la lutte anti-impériale » (*ibid.*), qu'est consacrée la quatrième section, « Two Models of the Strenuous Life ». Sans surprise, la section s'ouvre sur la fameuse intervention de James au World Peace Congress de 1904, que l'on a déjà évoquée, où le philosophe a « risqué » sa célèbre thèse sur la « source du pouvoir de séduction exercé par la guerre » (*ibid.*). Selon Livingston, James reconnaissait par-là que « l'expérience revitalisante » d'une « vie intense »¹⁵, que le philosophe valorisait et tenait pour essentielle à la « vie morale »,

était grosse de « dangereuses conséquences politiques » et qu'il revenait donc au mouvement pacifiste de « nourrir des excitations rivales et d'inventer de nouveaux canaux pour l'énergie héroïque » (DGE : 90). Pour autant, le lecteur n'entre pas encore de plain-pied dans la solution de James à la soif impériale du Gilded Age, soif dans lequel il identifiait (et s'identifiait à) une quête de vigueur, d'ardeur, d'intensité, d'excitation et d'aventure. En effet, Livingston ajourne sa lecture de la conférence de 1904 et se dirige vers les *Varieties*, où le philosophe aurait « désigné le chemin vers de telles nouvelles voies » : « Écrit pendant son éveil à l'empire et son engagement dans la Ligue anti-impérialiste, James a profité de ses conférences sur la religion pour reconcevoir et redéfinir ce que pourrait signifier la pratique de la vie intense dans un esprit anti-impérialiste. » (*Ibid.*).

Aux yeux de Livingston, il n'est ainsi pas anodin que James y traite dans un continuum des engagements à la sainteté et des « rêves utopiques » de nombreux « socialistes et anarchistes », laissant ainsi entendre que « les idées politiques ne sont pas moins l'objet d'un engagement pieux que la foi en une puissance divine » (DGE : 92). Il lui semble également qu'il n'est pas « accidentel » que « la vie intense du soldat serve de contrepoint à celle du saint », tout au long des *Varieties* : « Tous deux illustrent l'excitation énergique et le sentiment de vitalité qui accompagnent la contribution volontaire à une vie plus ample, que ce soit celle de l'État ou celle de Dieu. » (*Ibid.*). Patrick Dooley (2001:162) parle de la « capacité catalytique du défi, du stress, du danger, de l'urgence et des situations à haut risque à élever le comportement et à élargir les horizons » – une expérience qui libère nos « réservoirs d'énergie » et que l'on retrouvera dans « *The Energies of Men* » (1906 : 4). Les idées morales et religieuses ont un tel pouvoir de nous arracher à notre « fatigue ». James joue alors le « saint » contre le « soldat », et valorise la « provocation pré-figurative » du premier contre l'« obéissance à l'autorité » du second (DGE : 94) – tout en étant conscient des excès de certains zélateurs moraux et religieux.

Si les coups de sonde dans les *Principles* et les *Varieties* sont intéressants d'un point de vue exégétique, montrant que le discours de 1904 et « The Moral Equivalent of War » (1910/1911) avaient des précédents, le lecteur reste néanmoins sur sa faim. D'abord parce que « "The Moral Equivalent of War" est sûrement insatisfaisant en tant que proposition politique », comme Livingston (DGE : 100) le reconnaît sans mal (voir aussi Livingston, 2018). On pourrait le lire côté à côté avec « The Political Equivalent of War » de Walter Lippmann (1928) pour s'en rendre compte. Mais on pourrait également confronter ce supposé « instinct » belliqueux aux mises en garde de Dewey contre les explications en termes d'instincts dans *Human Nature and Conduct* :

Parfois, la proposition d'un équivalent de la guerre attire l'attention sur le pot-pourri d'impulsions que l'on regroupe accidentellement sous le titre d'impulsion belliqueuse [...] La pugnacité, la rivalité, la vanité, l'amour du butin, la peur, la suspicion, la colère, le désir de s'affranchir des conventions et des restrictions de la paix, l'amour du pouvoir et la haine de l'oppression, l'occasion de faire des démonstrations inédites, l'amour de la maison et de la terre, l'attachement à son peuple, à l'autel et au foyer, le courage, la loyauté, l'occasion de se faire un nom, de l'argent ou une carrière, l'affection, la piété envers les ancêtres et les dieux ancestraux, toutes ces choses et bien d'autres encore entrent dans la composition de la force guerrière. Supposer qu'il existe une force originelle, immuable, qui engendre la guerre est aussi naïf que l'hypothèse habituelle selon laquelle nos ennemis sont mus uniquement par les tendances les plus viles et nous par les plus nobles. (Dewey, 1922 : 112)

Cette psychologie de l'« instinct » guerrier était donc contestée quelques années plus tard par Dewey. Quant à la solution de « The Moral Equivalent à War », qui participait d'une variété d'écrits où James tentait d'ouvrir de nouveaux « canaux » susceptibles de détourner l'aventurisme impérial, tout en récupérant les désirs virilstes d'une « vie intense », elle suscitera bien des malentendus. John P.

Diggins (1966 : 490) cite un philosophe du Dartmouth College, William K. Stewart, qui était « convaincu » en 1928, « après avoir étudié les origines philosophiques du fascisme », que le « programme » de la « bataille pour le blé » lancé par Mussolini en 1925 (auquel Elliott, 1928 : 332, rajoute la « bataille pour le charbon » dans le programme fasciste de décembre 1921) « était le plus clair exemple du principe de James de “The Moral Equivalent of War” ». Celui-ci aurait fourni, écrivait-il, le modèle d'une « discipline équivalente à l'énergique État fasciste » (Diggins, 1966 : 490). Il est ironique d'observer que « The Moral Equivalent of War » ait pu passer en 1928 pour un modèle du fascisme (DGE : 36) – ce dont James, en aucun cas, ne saurait être incriminé. Pour les pacifistes des années 1900 et 1910, comme Addams, le discours de James au Congrès de la Paix de 1904 était parfaitement intelligible (Fischer, 2018 : 18). Sans doute un peu naïf par son psychologisme, mais appelant au bout du compte à un projet de reconstruction sociale, qui offre de nouveaux exutoires et appelle de nouveaux investissements. Un processus qui prendra du temps : « La guerre contre la guerre ne sera pas une excursion de vacances ou une partie de camping », comme l'énonce la première phrase du discours de James.

Par ailleurs, on peut aussi se demander si la mise en équivalence de l'impérialisme et de la guerre – si prégnante chez James et donc chez Livingston – n'est pas la source d'un certain aveuglement sur le fonctionnement *réel* de l'impérialisme. Tel était en tout cas l'avis de Dewey, qui était loin d'être ignorant de la cause anti-impérialiste, au point d'avoir été vice-président de la Ligue anti-impérialiste de 1910 à 1920, un fait d'armes que Livingston néglige comme pour mieux asseoir son idée (au fond confuse) que James aurait pensé « l'impérialisme comme mode de vie » tandis que Dewey se serait (seulement ?) occupé de la « démocratie comme mode de vie ». En 1927, dans un article intitulé « Imperialism is Easy », Dewey attirait l'attention sur le mode de déploiement non-guerrier de l'impérialisme américain au Mexique, où le philosophe venait de séjourner. En le qualifiant de « facile », il soulignait que l'impérialisme n'avait pas besoin

de s'appuyer « consciemment » sur un « plan » ou sur un « projet » de conquête pour s'installer et subjuger des peuples étrangers :

Comme, j'imagine, un bon nombre de mes compatriotes, j'ai longtemps entretenu de façon vague l'idée que l'impérialisme était une politique plus ou moins consciemment adoptée. Cette idée n'était pas clairement formulée, mais j'avais dans un coin de ma tête l'hypothèse que les nations sont impérialistes parce qu'elles le veulent et le choisissent, eu égard aux avantages qu'elles pourraient en retirer. Une visite au Mexique, un pays où l'impérialisme américain est en progrès, a chassé cette idée de ma tête. La descente vers cet Averne particulier est exceptionnellement facile.

On a, d'une part, une nation qui dispose de capitaux et de compétences techniques, d'ingénierie et de finances à exporter, et des industriels qui ont besoin de matières premières, en particulier de fer et de pétrole, et, d'autre part, un pays en retard sur le plan industriel, doté de beaucoup de ressources naturelles et d'un gouvernement inefficace ou instable, ou les deux. Il n'est alors pas nécessaire d'avoir l'intention ou le désir d'impliquer la première nation dans des politiques impérialistes. Même une forte volonté populaire de faire le contraire ne constitue pas un obstacle sérieux. Le mouvement naturel de l'entreprise d'affaires, combiné aux notions légalistes anglo-américaines des contrats et de leur caractère sacré, et à la coutume internationale qui prévaut quant au devoir d'une nation de protéger la propriété de ses ressortissants, suffit à entraîner des entreprises impérialistes.

(Dewey, 1927 : LW.3.158)

Et pour faire « obstacle » à cette forme-là d'impérialisme (qui n'a pas besoin d'une valorisation forte de la « *strenuous life* »), purger le « public » « de tout désir impérialiste » n'est pas suffisant, notait alors Dewey, en jetant incidemment un doute sur l'entreprise rhéto-réco-psychologique de James selon Livingston :

L'impérialisme est un résultat, pas un projet ou un plan. On ne peut l'empêcher qu'en réglementant les conditions dont il procède. Et l'une des choses qui s'opposent le plus à l'adoption de mesures régulatrices est précisément la conscience d'une partie du public d'être innocent de tout désir impérialiste. Il se sent traité injustement lorsqu'on l'accuse d'un tel dessein, puis il éprouve du ressentiment, et il est confusément précipité dans des antagonismes dangereux, avant même de se rendre compte de ce qui se passe. L'imputation de désirs impérialistes sonne de façon étrange pour le groupe d'hommes qui ont créé la situation dans laquelle ils demandent à leur pays d'origine d'intervenir. Tout ce qu'ils veulent, comme ils l'affirment avec indignation, c'est la protection de leurs vies et de leurs biens. Si leur propre gouvernement ne peut assurer cette protection, à quoi peut-il alors être bon ? (*Ibid.* : LW.3.158-159)

CONCLUSION

Livingston propose un portrait érudit et intelligent de James politique, n'hésitant pas à examiner un certain nombre d'arguments qui lui seraient défavorables. Il parvient à fixer une vision d'ensemble, qui se veut alternative à celle de R. B. Perry. Il n'y a aucun doute que James a eu des indignations anti-impérialistes, qu'il s'est engagé personnellement dans la Ligue de Boston et, oui, il lui est également arrivé de camper un soi « anarchiste » dans sa correspondance. Le livre de Livingston réagence de ce point de vue avec brio des thèmes déjà étudiés par Deborah Coon. Et il tente de relire James sans en faire « un savant apolitique, un signe annonciateur du fascisme ou un démocrate proto-deweyen » (DGE : 7), en y voyant l'explorateur d'une psychologie de l'expérience politique, en particulier de l'expérience impérialiste.

Mais, malgré de très belles pages d'histoire, Livingston ne parvient pas complètement à convaincre le lecteur. L'anarchisme de James est quelque peu de façade. Et si c'est ainsi que l'on devait

qualifier son sens aigu de la liberté, très élite bostonienne, son attachement aux « mythes fondateurs de la nation américaine », mis à mal par la nouvelle politique étrangère de McKinley et Roosevelt, son immense tolérance et son souci de se décentrer pour comprendre les perspectives d'autrui, jusqu'aux plus bizarres et fantaisistes, et sa méfiance pour les énormes puissances industrielles, politiques, financières, militaires en train d'émerger, qui signaient la fin d'une époque, alors les postulants à l'anarchisme deviendraient extrêmement nombreux ! James était tout simplement d'une grande intelligence et d'une grande sensibilité, et d'une grande ouverture d'esprit, comme Walter Lippmann (1910 : 800-801) l'écrivit contre ceux qui l'accusent de « crédulité ». James était curieux et tolérant : « Il avait une écoute respectueuse pour tous les hommes et toutes les croyances, pour quelque idée, théorie ou superstition que ce fût. » « James savait qu'il ne savait pas » et il était ouvert à toutes les options, et, ce faisant, « il ne faisait que tenir la promesse de l'Amérique ». Ouvert à toutes les options, y compris la socialiste quand il rencontre H. G. Wells. « *He listened to the socialist, and, as it happens, he was converted. So he said so* » ! (Lippmann, *ibid.*). En tout cas, « c'est ce qu'il a dit ». Cette « ouverture d'esprit », ce sens de la tolérance, somme toute libéral, cette hantise d'une tyrannie qui en finisse avec la liberté de choix vont de pair avec une certaine allergie à une métaphysique de l'Un que les philosophes retrouvent dans la « bataille de l'Absolu » : mais quelle différence cela fait-il de les qualifier d'anarchistes ? Et de quel anarchisme s'agirait-il, sinon d'une forme de défense extrême de la liberté des individus contre les puissances qui menacent de les étouffer – Dieu, l'État et le Capital ? Jusqu'où le rejet de la *bigness*, l'hostilité aux « grandes organisations nationales », aux « grands succès » et aux « grands résultats » et l'amour des parias et des outsiders de James, relèvent-ils d'une sensibilité anarchiste ? Et, encore une fois, de quel anarchisme parle-t-on ? Certainement pas celui de la propagande par le fait, ni celui d'une insurrection qui du passé ferait table rase. Ni non plus celui d'une violence collective raisonnée, exercée, quand nécessaire, destinée à accoucher d'une nouvelle société, par les anarcho-syndicalistes luttant contre des formes de domination

de classe et d'État – une violence des travailleurs qui organisent la famille, le quartier, la ferme ou l'usine sur un mode autogestionnaire. Mais pas davantage celui de la réappropriation des milieux, des outils et des produits de la vie quotidienne par des démarches associatives, mutuellistes ou coopératives – orientée par le projet politique d'une société libertaire, avec ses variantes écologistes et féministes. James est également éloigné d'un modèle d'auto-apprentissage collectif, par enquête et expérimentation, que Dewey et Mead auraient défendu, et il ne plaide guère pour des mondes communautaires, anti-hiéronymiques et auto-gouvernés. On retrouve difficilement du Proudhon, du Bakounine ou du Kropotkine, du Malatesta ou du Reclus, du Pelloutier ou du Ferrer chez James, et s'il connaît et apprécie Morrison I. Swift et Ernest Howard Crosby, il ne se réfère pas à ses contemporains aux États-Unis, Emma Goldman ou Aleksander Berkman à New York, ou Victor Yarros à Chicago, ainsi qu'à tous les groupements d'anarchistes que l'on rencontrait dans ces villes (Nelson, 1988 ; Goyens, 2007). Des anarchistes déclarés de son temps, James semble avoir été ignorant ou s'être tenu à distance. On peut retrouver chez lui une espèce d'exacerbation de l'autonomie de l'individu. Mais celle-ci semble plutôt hantée par Emerson, l'ami de la famille James (Stafford, 1953), ou par Thoreau, qui fait la connaissance de Henry James Sr. en juin 1843, alors que William et Henry sont encore des bébés. Cette autonomie de l'individu est très différente de celle de Stirner, et, dans les faits, les positions de James sont déconnectées de celles des thuriféraires américains de Stirner, les anarchistes déclarés individualistes ou égoïstes (Brooks, 1994), comme Benjamin Tucker (ou son mentor Josiah Warren), Steven T. Byington, James L. Walker ou Hutchins Hapgood.

Concernant son anti-impérialisme, on ne peut que saluer l'engagement de James dans la Ligue de Boston – encore qu'il aurait été intéressant d'en savoir davantage sur le type d'activités concrètes de militantisme que cela impliquait. Quelles relations y entretenait-il avec ses collègues, dont on a vu qu'ils avaient des visions très variables, en particulier sur la question raciale ? Dans quel type

d'action s'engageaient-ils – une guerre de l'information et de l'influence, semble-t-il, orientée vers l'opinion publique et la représentation parlementaire ? James est le premier à en reconnaître les limites dans les minutes d'une réunion :

M. le Président [WJ] : Je pense que nous devons admettre franchement qu'en ce qui concerne la conquête des Philippines, nous, ici, et nos amis de l'extérieur, n'avons pas réussi à produire beaucoup d'effets immédiats. « *Le Devoir et le Destin* » ont roulé sur nous comme une voiture Juggernaut dont la majorité de nos compatriotes poussaient et tiraient la masse inflexible vers l'avant ; et nos cris et nos tentatives de bloquer les roues de nos personnes n'ont pas du tout agi comme un frein. (William James, 28 novembre 1903, in *Report of the Fifth Meeting of the Anti-Imperialist League*, Boston, The New England Anti-Imperialist League : 25)

Ses prises de position restent limitées. On y sent une fidélité aux idéaux de la Déclaration d'Indépendance et de la république américaine, et une douleur face à ce que celle-ci est en train de devenir avec la fin de son isolationnisme et l'entrée dans une nouvelle époque des relations étrangères des États-Unis.

Nous nous étions accoutumés à croire que nous étions d'une glaise différente de celle des autres nations, qu'il y avait quelque chose au tréfonds du cœur américain qui répondait à notre heureuse naissance, libre de ce fardeau héréditaire que portent les nations d'Europe, et qui les condamne à se développer en s'attaquant à leurs voisins. Rêve oiseux ! Pure fantaisie du Quatre juillet, dispersée en cinq minutes par la première tentation. En chaque âme nationale couvent les potentialités de piraterie la plus éhontée, et notre âme américaine ne fait pas exception à la règle. (« *The Philippine Question* », 1903/1987)

Le même motif apparaît dans « The Philippine Tangle » (1899/1987) : l'impérialisme écrase les individus et si ceux-ci, scandalisés par « l'infamie et l'iniquité d'une guerre de conquête », restent attachés à l'« âme ancienne » (*ancient soul*) de l'Amérique, ils doivent sortir de leur réserve et donner de la voix, jusqu'à ce que « les croyances et les sentiments américains plus anciens reprennent leurs droits ». Mais, tandis que certains de ses collègues et compagnons de la Ligue anti-impérialiste produisent des enquêtes et analysent des faits, James s'en tient à une espèce de plainte morale dont les termes sont, somme toute, assez ordinaires pour l'époque, dans les milieux progressistes ou en dehors de ceux-ci. Si l'on jette un œil sur les analyses des processus socio-politiques et économiques, fourbies à la même époque par plusieurs de ses contemporains, leur pouvoir descriptif, explicatif et prescriptif était bien plus puissant que ce que James articulait de son côté – à commencer par les livres de Hobson sur le jingoïsme et l'impérialisme. James reste pris dans une vision psychologique et moraliste du monde social et une vision individualiste de la politique. Livingston, avec beaucoup de sophistication, de soin et de brio, rassemble un grand nombre de pièces de ce double puzzle pour nous dresser le portrait d'un James anarchiste et anti-impérialiste ; mais lui-même, ici et là, doit reconnaître que les indices sont ténus et que s'il y a une portée politique de la pensée de James, ce n'est pas forcément là qu'elle se joue, ou alors pas avec l'intensité et l'acuité requises.

En quelques façons, l'ultime chapitre, largement consacré à W.E.B. Du Bois, atteste que Livingston doute de la portée de sa propre thèse sur la puissance des outils de James pour faire obstacle à l'impérialisme. Si Livingston insiste sur le lien entre la double conscience des *Âmes du peuple noir* (1903/2007) et la description jamesienne des « *twice born* »¹⁶, on peut aussi voir dans sa convocation de Du Bois une manière de conjurer les faiblesses de l'anti-impérialisme de James. Livingston en appelle à Du Bois car il voit en lui un continuateur autant qu'un héritier du « méliorisme tragique » qui serait à l'œuvre

chez James et s'offrirait en « réponse critique à l'amnésie impériale » (DGE : 22), « méliorisme tragique » qu'il définit de la sorte :

Un méliorisme qui témoigne de la différence entre l'idéal et le réel peut lui-même être la meilleure défense contre l'envie trompeuse de l'histoire fausse et moraliste de l'espoir américain dont nous sommes captifs. James Baldwin, que Rorty présente à tort comme un partisan de sa religion civile, fait preuve d'un tel méliorisme tragique lorsqu'il remarque que le scepticisme des Noirs à l'égard des prétentions de l'exceptionnalisme américain a été une source prudente de force pour les Africains Américains. (DGE : 151)

Rappelant aussi à quel point *The Souls of Black Folk* a dessillé James sur la réalité meurtrière du racisme et de la ségrégation (DGE : 142), Livingston enjoint à repenser le méliorisme dans le « double geste du témoignage de la réalité et de la faim du possible », qui constituerait, selon lui, « notre seule protection contre les séductions de l'idolâtrie, qu'il s'agisse du mythe du succès ou de l'abstraction aveuglante de la nation. Cette seule volonté de méliorisme est le “génie civique” (*civic genius*) que James considère être le “salut” de la démocratie » (DGE : 152), ainsi qu'il l'écrit dans l'ultime paragraphe du dernier chapitre.

Si Du Bois reconnaissait sa dette à l'endroit de James et s'il était indéniablement un anti-impérialiste de première importance, il y a néanmoins deux écueils dans cet appel de à Du Bois, à qui Livingston donne donc le dernier mot, après avoir souligné la « sensibilité pragmatiste qui informe la confrontation de Du Bois au suprématisme blanc comme un mode de vie » (DGE : 145). Le premier écueil tient justement à l'« amnésie impériale », dont Du Bois n'était lui-même pas complètement exempt. En effet, Du Bois n'était pas quitte de « l'exceptionnalisme américain ». Sans conteste, il est l'auteur et le militant qui a très tôt amené ses contemporains à prendre en compte l'expérience des Noirs américains ; et il a également fait beaucoup pour rétablir la vérité historique de l'esclavage et de la Reconstruction, en

se battant avec force et efficacité contre la propagande mensongère des suprématistes blancs. Pour autant, comme le relève Ela Myers, même dans *Black Reconstruction* (1935), que Livingston cite et commente dans le dernier chapitre (DGE : 151), Du Bois « ne reconnaît ni n'étudie jamais les actes de domination colonisatrice qui ont fondé les États-Unis » :

La question de la terre est au centre du récit historique de *Black Reconstruction*, mais elle n'apparaît qu'en relation avec le désir des esclaves affranchis d'obtenir des terres et le refus du gouvernement américain de leur en fournir. [...] L'imposant livre ne fait cependant pas mention de la dépossession de la terre natale qui a fondé le pays. Il ne reconnaît pas le fait que « les esclaves ont été amenés en Amérique comme la propriété des blancs pour travailler la terre qui a été volée aux tribus amérindiennes » [...]. Le récit de Du Bois ne néglige pas simplement cette réalité ; il alimente l'idéologie coloniale des colons en décrivant les colons européens d'Amérique comme les bénéficiaires de « terres inocupées », de « terres inépuisables et de la plus riche fertilité ». (Myers, 2018 : 15-16)

Le second écueil est un problème de cohérence dans le propos de Livingston. Si tranchant et constant qu'il fût, l'anti-impérialisme de Du Bois ne partageait pas la détestation de James à l'endroit de la *bigness*. Alors que *Damn Great Empires !* fait beaucoup pour magnifier les conséquences anti-impérialistes de l'allergie de James à la *bigness*, on peut trouver curieux que Livingston termine son livre sur la figure de Du Bois. Car c'est peu de dire que ce dernier n'avait pas les mêmes préventions que James contre certaines formes de *bigness*. Si Bismarck fut son premier « héros » politique (Appiah, 2014), Du Bois admira fréquemment les gigantesques projets de transformation sociale dirigés par des hommes forts, au risque d'en perdre parfois tout jugement politique et de négliger le sort des peuples qui s'y trouvaient embarqués.

En 1953, il publie une ode funéraire à la gloire de Joseph Staline, dont on ne peut ignorer que le gouvernement et l'administration sont responsables, à partir de 1924, de gigantesques déplacements de populations et assassinats de masse dans les Républiques périphériques – victimes de l'impérialisme russe-soviétique. Du Bois écrit ainsi dans son article du *National Guardian* (16 mars 1953) que « Joseph Staline était un grand homme ; peu d'autres hommes du XX^e siècle approchent de sa stature. Il perdait rarement son sang-froid, réfléchissait lentement à ses problèmes, prenait ses décisions clairement et fermement, n'a jamais cédé à l'ostentation », et ainsi de suite jusqu'à : « Tel était l'homme qui gît mort, encore la cible des chacals bruyants et des hommes mal élevés de certaines parties d'un Occident sans retenue. » Son admiration allait également à un autre dictateur, qui n'était pas vraiment soucieux de ne pas réduire les humains à de simples « rouages ». Invité par Mao Tsé-toung à une longue tournée, entre février et avril 1959, en compagnie de Shirley Graham, alors que quelque dix millions de Chinois périssaient lors de la famine du Grand Bond en Avant, Du Bois écrivait cet autre éloge du régime communiste : « Quinze fois, j'ai traversé l'Atlantique et une fois le Pacifique. J'ai vu le monde. Mais jamais un miracle aussi immense et glorieux que la Chine. » (Wolters, 2002: 251). Du Bois comme caution politique de l'anti-impérialisme de James ? Pas forcément une bonne idée !

BIBLIOGRAPHIE

- ABBOTT Leonard Dalton (1907), *Ernest Howard Crosby : A Valuation and a Tribute*, Westwood, Mass., The Ariel Press.
- ADAMS Charles Francis (1899), « *Imperialism* » and « *The Tracks of Our Forefathers* », Boston, Dana Estes & Company.
- ADAMS Walter & James W. BROCK (1986), *The Bigness Complex : Industry, Labor, and Government in the American Economy*, Stanford, Stanford University Press.
- ADDAMS Jane (1907), *Newer Ideals of Peace*, New York, Macmillan.
- ADDAMS Jane (1910), *Twenty Years at Hull-House With Autobiographical Notes*, New York, The Macmillan Company.
- APPIAH Kwame Anthony (2014), *Lines of Descent : W. E. B. Du Bois and the Emergence of Identity*, Londres, Harvard University Press.
- ATKINSON Edward (1898), *The Coast of a National Crime and The Hell of War and Its Penalties, Two Treatises Suggested by the Appointment of a Day of National Thanksgiving by the President of the United States*, Boston, sans éditeur.
- BLOOD Benjamin (1920), *Pluriverse : An Essay in the Philosophy of Pluralism*, Boston, Marshall Jones Company.
- BOWDEN Sean, BIGNALL Simone & Paul PATTON (eds) (2014), *Deleuze and Pragmatism*, New York et Londres, Routledge.
- BROOKS Frank H. (ed.) (1994), *The Individualist Anarchists : An Anthology of Liberty (1881-1908)*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers.
- CONANT Charles A. (1898), « The Economic Basis of "Imperialism" », *The North American Review*, 167 (502), p. 326-340.
- CONNOLLY William (2005), *Pluralism*, Durham, NC, Duke University Press.
- COON Deborah J. (1996), « "One Moment in the World's Salvation" : Anarchism and the Radicalization of William James », *The Journal of American History*, 83 (1), p. 70-99.
- COTKIN George (1990), *William James : Public Philosopher*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- CROSBY Ernest (1902), *Swords and Plowshares*, New York et Londres, Funk & Wagnalls Company.
- CROSBY Ernest (1902b), *Captain Jinks, Hero*, New York et Londres, Funk & Wagnalls Company.
- CULLINANE Michael Patrick (2012), *Liberty and American Anti-Imperialism : 1898-1909*, New York, Palgrave Macmillan.
- DEBAISE Didier (2008), *Vie et expérimentation : Peirce, James, Dewey*, Paris, Vrin.
- DEWEY John (1922), *Human Nature and Conduct*, New York, Macmillan.
- DEWEY John (1927), « Imperialism is Easy », *The New Republic*, 50, 3 mars, p. 133-134 (LW.3.158-162).
- DIGGINS John P. (1966), « Flirtation with Fascism : American Pragmatic Liberals and Mussolini's Italy », *American Historical Review*, 71 (2), p. 487-506.

- DOOLEY Patrick K. (2001), « Public Policy and Philosophical Critique : The William James and Theodore Roosevelt Dialogue on Strenuousness », *Transactions of the C. S. Peirce Society*, 38, p. 161-177.
- DOOLEY Patrick (2009), « Twain on War and William James on Peace : Shoring up the Platform of the Anti-Imperialist League », *Journal of Transnational American Studies*, 1 (1). En ligne : (<https://escholarship.org/content/qt2s56w8nb/qt2s56w8nb.pdf?t=lnpqmd>).
- DU BOIS William Edward Burghardt (1903/2007), *Les Âmes du peuple noir*, M. Bessone (trad.), Paris, La Découverte.
- DU BOIS William Edward Burghardt (1935), *Black Reconstruction : An Essay Toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880*, New York, Harcourt, Brace and Company.
- ELLIOTT William Yandell (1928), « Mussolini, Prophet of the Pragmatic Era in Politics », in Id., *The Pragmatic Revolt in Politics : Syndicalism, Fascism, and the Constitutional State*, New York, Macmillan, p. 313-350 (édition précédente dans le *Political Science Quarterly*, 1926).
- EMERSON Ralph W. (1842), « Lectures in the Times », *The Dial*, III (1), juillet 1842, p. 1-18.
- EYOT Canning (1904), *The Story of the Lopez Family : A Page from the History of the War in the Philippines*, Boston, James H. West Company.
- FERGUSON Kennan (2007), *William James : Politics in the Pluriverse*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield.
- FERGUSON Kennan (2018), « Review : *Damn Great Empires ! William James and the Politics of Pragmatism*. Alexander Livingston, Oxford University Press, New York, 2016 », *Contemporary Political Theory*, 17, p. 6-8.
- FESTENSTEIN Matthew I. (2017), « Review : *Damn Great Empires ! William James and the Politics of Pragmatism*. By Alexander Livingston. Oxford : Oxford University Press, 2016. 260 p. \$99.00 cloth, \$24.95 paper », *Perspectives on Politics*, 15 (4).
- FIALA Andrew (2013), « Political Skepticism and Anarchist Themes in the American Tradition », *European Journal of Pragmatism and Philosophy*, V (2). En ligne : (<https://doi.org/10.4000/ejlap.545>).
- FISCHER Marilyn (2018), « The Moral Equivalent of War : William James's Minor Variation on Common Themes », *William James Studies*, 14 (1), p. 92-119.
- FLATHMAN Richard (1998), *Reflections of a Would-Be Anarchist*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- FOLLETT Mary P. (1918), *The New State : Group Organisation, the Solution of Popular Government*, New York, Longmans, Green and Co.
- FOLLETT Mary P. (1924), *Creative Experience*, New York, Longmans, Green and Co.
- FOUST Matthew A. (2014), « The Feminist Pacifism of William James and Mary Whiton Calkins », *Hypatia*, 29 (4), p. 889-905.

- GOUREVITCH Alex (2014), *From Slavery to the Cooperative Commonwealth : Labor and Republican Liberty in the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GOYENS Tom (2007), *Beer and Revolution : The German Anarchist Movement in New York City, 1880-1914*, Urbana, University of Illinois Press.
- HENNION Antoine (2015), « Enquêter sur nos attachements. Comment hériter de William James », *SociologieS* (numéro spécial « Pragmatisme et sciences sociales : explorations, enquêtes, expérimentations »). En ligne : (<https://journals.openedition.org/sociologies/4911>).
- HOBSON John Atkinson (1901), *Psychology of Jingoism*, Londres, Grant Richards.
- HOBSON John Atkinson (1902), *Imperialism : A Study*, New York, James Pott & Company.
- HUXLEY Thomas Henry (1893-94), « Evolution and Ethics », *Romanes Lecture in Collected Essays*, Londres, Macmillan, Vol. 9, p. 46-116.
- JAMES William (1897), « Oration by Professor William James », in Boston Mass. City Council, *Exercises at the Dedication of the Monument to Robert Gould Shaw and the Fifty-Fourth Regiment of Massachusetts Infantry, May 31, 1897*, Boston, Municipal Printing Office, p. 39-56.
- JAMES William (1899a), « On a Certain Blindness in Human Beings », in *Id., Talks to Teachers on Psychology : and to Students on Some of Life's Ideals*, New York, Henry Holt, p. 229-264.
- JAMES William (1899b), *Talk to Teachers on Psychology : and to Students on Some of Life's Ideals*, New York, Henry Holt and Company.
- JAMES William (1899/1987), « The Philippine Tangle » (*Boston Evening Transcript*, 1^{er} mars 1899), repris in *Essays, Comments, and Reviews*, I. K. Skrupskelis (ed.), Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- JAMES William (1902), *Varieties of Religious Experience : A Study in Human Nature*, New York, Longmans, Greens and Co.
- JAMES William (1903), « Address to the Anti-Imperialist League, November 28, 1903 », *Report of the Fifth Meeting of the Anti-Imperialist League*, Boston, The New England Anti-Imperialist League, p. 25.
- JAMES William (1903/1987), « The Philippine Question », repris in *Essays, Comments, and Reviews*, I. K. Skrupskelis (ed.), Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- JAMES William (1904), « Remarks at the Peace Banquet » (7 octobre 1904), *Atlantic Monthly*, 94 (décembre 1904), p. 845-847.
- JAMES William (1906), « The Energies of Men », *Proceedings of the Meeting of the American Philosophical Association*, Columbia University, December 27-28, p. 1-20.
- JAMES William (1907), *Pragmatism : A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Londres, Longmans, Green, and Co.
- JAMES William (1909), *A Pluralistic Universe*, Londres, Longmans, Green, and Co.

- JAMES William (1910/1978), « A Pluralistic Mystic », in F. Bowers, F. H. Burkhardt, I. K. Skrupskelis (eds), *Essays in Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- JAMES William (1911), « On The Moral Equivalent of War », *McClure's Magazine*, repris in Id., *Memories and Studies*, New York, Longmans, Green & Co, p. 265-296 (écrit en 1910 pour l'Association for International Conciliation).
- JAMES William (1912), *Some Problems of Philosophy*, New York, Longmans, Green, and Co.
- JAMES William (1912/2005), *Essais d'empirisme radical*, G. Garreta & M. Girel (trad.), Marseille, Éditions Agone.
- JAMES William (1987), *Essays, Comments, and Reviews*, I. K. Skrupskelis (ed.), Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- JAMES William (1988), *Lectures*, Ignas K. Skrupskelis (ed.), Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- JAMES William (1992-2004), *The Correspondence of William James*, Ignas K. Skrupskelis & Elizabeth M. Berkeley (eds), 12 vols., Charlottesville, University Press of Virginia.
- JAMES William & Horace KALLEN (1911), *Some Problems of Philosophy : a Beginning of an Introduction to Philosophy*, London, Longmans, Green, and Co
- JOAS Hans (1993), *Pragmatism and Social Theory*, Chicago, The University of Chicago Press.
- JOSEPH Isaac (1984), *Le Passant considérable. Essais sur la dispersion de l'espace public*, Paris, Librairie des Méridiens.
- JOSEPH Isaac (2007), *L'Athlète moral et l'enquêteur modeste*, Paris, Economica.
- KALLEN Horace (1927), « Fascism : For the Italians », *New Republic*, 49 (12 janvier 1927), p. 207-213.
- KLOPPENBERG James T. (1988), *Uncertain Victory : Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920*, Oxford, Oxford University Press.
- KLOPPENBERG James T. (1998), *The Virtues of Liberalism*, Oxford, Oxford University Press.
- KOOPMAN Colin (2005), « William James's Politics of Personal Freedom », *Journal of Speculative Philosophy*, 19 (2), p. 175-186.
- KOOPMAN Colin (2017), « The Will, the Will to Believe, and William James : An Ethics of Freedom as Self-Transformation », *Journal of the History of Philosophy*, 55 (3), p. 491-512.
- LAPOUJADE David (1997), *William James, empirisme et pragmatisme*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.
- LASCH Christopher (1958), « The Anti-Imperialists, the Philippines, and the Inequality of Man », *Journal of Southern History*, 24 (3), p. 319-331.
- LIPPmann Walter (1910), « An Open Mind : William James », *Everybody's Magazine*, 23 (décembre 1910), p. 800-801.

- LIPPmann Walter (1928), « The Political Equivalent of War », *The Atlantic Monthly*, 142 (2) (août 1928), p. 181-187.
- LIVINGSTON Alexander (2012), « Excited Subjects : William James and the Politics of Radical Empiricism », *Theory & Event*, 15 (4). En ligne : (http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/summary/v015/15.4.livingston.html).
- LIVINGSTON Alexander (2013), « Stuttering Conviction : Commitment and Hesitation in James's Oration to Robert Gould Shaw », *Contemporary Political Theory*, 12 (4), p. 255-276.
- LIVINGSTON Alexander (2016), *Damn Great Empires ! William James and the Politics of Pragmatism*, New York, Oxford University Press.
- LIVINGSTON Alexander (2018), « In Search of a Moral Equivalent of War », *William James Studies*, 14 (1), p. 84-91.
- LODGE Henry Cabot (1895), « England, Venezuela, and the Monroe Doctrine », *North American Review*, 160, p. 651-658.
- MACGILVRAY Eric (2005), *Reconstructing Public Reason*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- MACGILVRAY Eric (2017), « Book Review : *Damn Great Empires ! William James and the Politics of Pragmatism*, by Alexander Livingston. New York : Oxford University Press, 2016 », *Political Theory*, 47 (1), p. 138-141.
- MADELRIEUX Stéphane (2014), « Pluralism without Pragmatism : Deleuze and the Ambiguities of the French Reception of James », in S. Bowden, S. Bignall & P. Patton (eds), *Deleuze and Pragmatism*, New York et Londres, Routledge, p. 89-104.
- MADELRIEUX Stéphane (2022), *La Philosophie comme attitude*, à paraître.
- MALACHUK Daniel S. (2000), « "Loyal to a Dream Country" : Republicanism and the Pragmatism of William James and Richard Rorty », *Journal of American Studies*, 34, p. 89-113.
- MANICAS Peter T. (1982), « John Dewey : Anarchism and the Political State », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 18 (2), p. 133-158.
- MAROUPAS Nikos (2015), *Pragmatisme : une philosophie anarchiste ? Une généalogie : Proudhon, Bakounine, James, Dewey*, Thèse de doctorat en philosophie, Université Paris Ouest Nanterre La Défense.
- MILLER Joshua (1997), *Democratic Temperament : The Legacy of William James*, Wichita, University Press of Kansas.
- MILLER Stuart Creighton (1982), « *Benevolent Assimilation* » : *The American Conquest of the Philippines, 1899-1903*, New Haven, Yale University Press.
- MYERS Ella (2018), « Beyond the Psychological Wage : Du Bois on White Dominion », *Political Theory*, 47 (1), p. 6-31.
- NELSON Bruce C. (1988), *Beyond the Martyrs : A Social History of Chicago's Anarchists, 1870-1900*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.
- OTTO Max C. (1943), « On a Certain Blindness in William James », *Ethics*, 53 (3), p. 184-191.

- PEREIRA Irène (2016), *Le Pragmatisme critique. Action collective et rapports sociaux*, Paris, L'Harmattan.
- PERRY Ralph Barton (1935), *The Thought and Character of William James*, Londres, Humphrey Milford et Oxford University Press.
- PITTS Jennifer (2017), « “That Hippopotamus the American People” : Livingston’s *Damn Great Empires !* », *Theory & Event*, 20 (3), p. 861-866.
- REICHERT William O. (1976), « The Melancholy Political Thought of Morrison I. Swift », *The New England Quarterly*, 49 (4), p. 542-558.
- RICHARDSON Robert D. (2007), *William James : In the Maelstrom of American Modernism*, New York, Houghton Mifflin Company.
- RIIS Jacob A. (1890), *How the Other Half Lives : Studies Among the Tenements of New York*, New York, Charles Scribner’s Sons.
- ROOSEVELT Theodore (1899), *The Strenuous Life : Essays and Addresses*, New York, The S. S. McClure Co/The Century Co (il existe une traduction ancienne de ce livre sous le titre *La Vie intense*, Paris, Flammarion, 1903).
- ROOSEVELT Theodore (1900), *The Winning of the West*, New York, G. P. Putnam’s Sons.
- SEIGFRIED Charlene Haddock (1995), « The Feminine-Mystical Threat to Masculine-Scientific Order », in Id., *Pragmatism and Feminism : Reweaving the Social Fabric*, Chicago The University of Chicago Press, p. 111-141.
- SKLAR Martin J. (1988), *The Corporate Reconstruction of American Capitalism, 1890-1916 : The Market, the Law, and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- STAFFORD William T. (1953), « Emerson and the James Family », *American Literature*, 24 (4), p. 433-461.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2021), « John Dewey et les questions raciales. À propos de la controverse actuelle sur “Racial Prejudice and Friction” » (et quelques autres textes) », *Pragmata*, 5 (à par.)
- STEWART William K. (1928), « The Mentors of Mussolini », *American Political Science Review*, 22, p. 843-869.
- STROUD Scott R. (2009), « William James on Meliorism, Moral Ideals, and Business Ethics », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 45 (3), p. 378-401.
- SULLIVAN Shannon (2006), *Revealing Whiteness*, Bloomington, Indiana University Press.
- SWIFT Morrison I. (1899), *Imperialism and Liberty*, Los Angeles, The Ronbroke Press.
- SWIFT Morrison I. (1905), *Human Submission*, Philadelphie, The Liberty Press.
- SWIFT Morrison I. (1927), *The Evil Religion Does*, Boston, The Liberty Press.
- TALISSE Robert B. (2013), *Pluralism and Liberal Politics*, New York et Londres, Routledge.

- TARVER Erin C. & Shannon SULLIVAN (eds) (2015), *Feminist Interpretations of William James*, University Park, Penn., The Pennsylvania State University Press.
- THRONTVEIT Trygve (2014), *William James and the Quest for an Ethical Republic*, New York, Palgrave Macmillan.
- TOMPKINS E. Berkeley (1970), *Anti-Imperialism in the United States : The Great Debate, 1890-1920*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press.
- TWAIN Mark (1905/1923), « The War Prayer », repris in Id., *Europe and Elsewhere*, New York, Harper & Brothers Publishers.
- WACHTELL Cynthia (2013), « Ernest Howard Crosby's "Swords and Plowshares" : A Lost Anti-Imperialism, AntiMilitarism, and Anti-War Classic », *South Central Review*, 30 (1) (numéro spécial « Anti-Imperialist Traditions in U.S. Literature and Culture »), p. 133-154.
- WELCH Richard E. Jr. (1979), *Response to Imperialism : The United States and the Philippine-American War, 1899-1902*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- WELLS Herbert George (1898), *The War of the Worlds*, Londres, William Heinemann.
- WEST Cornel (1989), *The American Evasion of Philosophy : A Genealogy of Pragmatism*, Madison, University of Wisconsin Press.
- WEYL Walter (1921), *Tired Radicals & Other Papers*, New York, B. W. Huebsch, Inc.
- WILLIAMS William Appleman (2006), *Empire as a Way of Life : An Essay on the Causes and Character of America's Present Predicament Along with a Few Thoughts about an Alternative*, Brooklyn, IG Publishing (1^{re} édition, 1980).
- WOLTERS Raymond (2002), *Du Bois and His Rivals*, Columbia, University of Missouri Press.
- WOODBERRY George Edward (1899), « Democracy », in Id., *Heart of Man*, New York, Macmillan, p. 211-262.
- WOODCOCK George & Ivan AVAKUMOVIC (1949), *The Anarchist Prince : A Biographical Study of Peter Kropotkin*, Londres, T. V. Boardman.
- WYCKHOFF Walter A. (1898), *The Workers : An Experiment in Reality*, New York, Charles Scribner's Sons.
- ZWICK Jim (2013), *Confronting Imperialism : Essays on Mark Twain and the Anti-Imperialist League*, West Conshohocken, Pa., Infinity Publishing.

NOTES

1 Depuis, les œuvres de William James ont été rassemblées aux Presses de l’Université de Harvard, dans la collection *The Works of William James*, voir en particulier les *Essays, Comments, and Reviews* (1987) ou les *Manuscript Lectures* (1988), édités par Ignas K. Skrupskelis, lequel est également responsable, avec Elizabeth M. Berkeley, de la *Correspondence of William James* (1992-2004).

2 On retrouve un argument similaire, d’intégration des préoccupations sociales et politiques de James avec sa métaphysique et son épistémologie dans le livre de George Cotkin, *William James : Public Philosopher* (1990), dans le chapitre « The Politics of Pragmatism ». Cotkin développe également une réflexion sur le discours de l’héroïsme de James, à l’encontre du risque d’une féminisation de la société américaine.

3 Le programme (*platform*) de l’American Anti-Imperialist League (1899) contenait la profession de foi suivante : « Nous estimons que la politique dite impérialiste est hostile à la liberté et tend vers le militarisme, un mal dont nous avons eu la gloire d’être libres. Nous regrettons qu’il soit devenu nécessaire dans le pays de Washington et de Lincoln de réaffirmer que tous les hommes, quelle que soit leur race ou leur couleur, ont droit à la vie, à la liberté et à la poursuite du bonheur. Nous soutenons que les

gouvernements tirent leurs justes pouvoirs du consentement des gouvernés. Nous insistons sur le fait que l’assujettissement de tout peuple est une “agression criminelle” et une déloyauté ouverte envers les principes distinctifs de notre gouvernement. Nous condamnons sincèrement la politique de l’actuelle Administration Nationale dans les Philippines. Elle cherche à éteindre l’esprit de 1776 dans ces îles. Nous déplorons le sacrifice de nos soldats et marins, dont la bravoure mérite l’admiration, même dans une guerre injuste. Nous dénonçons le massacre des Philippins comme une horreur inutile. Nous protestons contre l’extension de la souveraineté américaine par des méthodes espagnoles. »

4 L’expression « thérapie de la volonté générale » n’est sans doute pas très bien choisie, elle a un accent rousseauïste et unanimiste qui sied mal à James.

5 L’usage du mot « live » par James renvoie vraisemblablement au « revival » évangélique, et à ses pasteurs friands de cérémonies religieuses qu’ils tenaient en plein air ou sous chapiteau.

6 On a ainsi le James d’Isaac Joseph qui a fait le lien entre pluralisme du patchwork du monde (Lapoujade, 1997) et hybridation des expériences urbaines, scrutées par la sociologie de Chicago, et qui a cultivé le « caractère ambulatoire » d’une pensée de

l'inachevé et de l'incertitude (Joseph, 1984). On peut invoquer le James des réseaux latouriens qui entre en résonance avec Gabriel Tarde, Alfred North Whitehead ou Étienne Souriau, celui, par exemple, qu'Antoine Hennion (2015) met à l'œuvre dans sa réflexion sur les attachements et les engagements vis-à-vis de « *pragmata in the making* ». Ou encore, le James des revues *Cosmopolitiques* et *Multitudes*, ou enfin, le James du Groupe d'études constructivistes, le GECo de Bruxelles, autour d'Isabelle Stengers ou de Didier Debaise (2008). Et plus récemment, différentes tentatives francophones, toujours, de tricoter ensemble pragmatisme et anarchisme et d'élaborer une politique à partir de James, Nikos Maroupas (2015) qui s'y est attaché dans une thèse de philosophie et Irène Pereira (2016) dans un petit livre sur le pragmatisme critique.

7 Il s'agissait de la première sculpture à la mémoire de la Guerre civile, qui représentait une unité en son entier. Le 54^e était exclusivement noir, mis à part le colonel Shaw, abolitionniste notoire, qui le menait au combat. Il était célèbre pour avoir encouragé ses hommes à refuser leur solde tant qu'elle n'était pas égale à celle des soldats blancs. Il avait été tué, avec plusieurs dizaines de soldats, lors de l'assaut de Fort Wagner qui gardait le port de Charleston, Caroline du Sud, le 18 juillet 1863. Le général Johnson Hagood avait, par représailles, fait enterrer le corps de Shaw dans la tombe collective, au lieu de le remettre à sa famille, mais

son père avait écrit au chirurgien du régiment : « Nous ne voudrions pas que son corps soit retiré de l'endroit où il repose, entouré de ses braves et dévoués soldats. [...] Nous ne pouvons pas imaginer un lieu plus saint que celui où il repose, parmi ses hommes, braves et dévoués, ni lui souhaiter une meilleure compagnie – quelle garde rapprochée il a ! » James, dont le jeune frère, Garth Wilkinson, avait servi comme officier au 54^e, avec deux des fils de Frederick Douglass, et avait été blessé à la bataille, fut invité à prononcer une oraison lors de l'inauguration du monument au Boston Music Hall – juste avant une intervention de Booker T. Washington.

8 La première occurrence en serait dans une lettre de Jefferson à George Rogers Clark, le 25 décembre 1780 : « Nous réaffecterons par notre propre Pays une branche du commerce que les États européens ont jugé digne des luttes et des sacrifices les plus importants, et dans l'éventualité d'une paix [soit la fin à la Révolution américaine] [...] nous formerons pour l'Union américaine une barrière contre l'extension dangereuse de la Province britannique du Canada et ajouterais à l'Empire de la Liberté un pays étendu et fertile [à commencer par l'achat de la Louisiane en 1803], convertissant ainsi de dangereux Ennemis en amis précieux. »

9 Ce rejet de l'absolutisme a des implications sur la recherche d'informations en marge de la propagande gouvernementale et

médiatique. Elizabeth (Bessie) Glendower Evans, à qui James écrit « Damn Great Empires! », deviendrait une leader nationale des milieux réformateurs : membre de la Boston Women's Trade Union League, de la Commission du Massachusetts pour un salaire minimum, de la Ligue des consommateurs, à l'avant-garde de la réforme des écoles, elle est surtout connue comme militante pour le suffrage féminin, déléguée au Congrès des femmes pour la Paix de La Haye, fondatrice du Woman's Peace Party et plus tard de l'American Civil Liberties Union. Evans et son amie Lucy Fuller, responsable de la Société d'information sur les Philippines (Philippine Information Society), s'inscriraient par la suite aux cours de James et sans doute de Royce. On découvre dans une lettre adressée à James le 2 mars 1901 (*Correspondence* : 9.429-430) que celle-ci projette un voyage aux Philippines, où elle compte retrouver « mon petit ami philippin, Sixto Lopez, qui, je l'espère, sera de retour cet été » et dont « la sœur [Clemencia] viendrait à Manille et resterait avec moi. Je suppose que je pourrai l'accompagner et rendre visite aux gens de son peuple dans leur propre maison [sous-entendu : et pas seulement à des « spécimens sélectionnés qui ont été européanisés »]. »

Ce Señor López est absent du livre de Livingston et des commentaires de James auxquels nous avons eu accès. C'est pourtant un personnage intéressant, qui a eu une place clef dans la sensibilisation des milieux

anti-impérialistes à la situation philippine. Sixto López, proche de José Rizal (héros de la Révolution philippine, exécuté par les Espagnols en 1896), était exilé à Boston où il invitait les membres de la Ligue anti-impérialiste à ne pas voir la politique impérialiste du seul point de vue des États-Unis, mais aussi de celui des Philippins. Un exercice de pluralisme politique. López, après la mort de Rizal, avait été nommé secrétaire de la commission diplomatique de la République des Philippines. Il était l'émissaire du président Emilio Aguinaldo chargé d'obtenir de Washington la reconnaissance de son nouvel État (les Philippines avaient été cédées par l'Espagne aux États-Unis par le Traité de Paris du 6 février 1899). Trois de ses frères (Lorenzo, Cipriano et Manuel) sont emprisonnés le 13 décembre 1901, et leur jeune sœur Clemencia López vient aux États-Unis en 1902 pour défendre leur cause (elle séjourne chez la sœur de Fiske Warren, Cornelia Lyman Warren, qui crée la College Settlement Association en 1889 avec Emily Greene Balch, Katharine Coman et Vida Scudder et qui achète le lieu qui deviendra Denison House en 1892). Avec son frère, ils enrôlent Louis Brandeis contre le risque de déportation de Sixto vers l'île de Guam par le Général Arthur MacArthur (Eyet, 1904). Frances Rollins Morse, une amie commune d'Evans et de James, raconte à ce dernier un dîner en compagnie du même Lopez à la maison de Henry Lee Higginson (lettre du 15 novembre 1900).

Correspondence : 9.359). Elle le décrit comme un « gentleman philippin », l'un de ses principaux « informateurs » qui dément tout ce que les « naturalistes, ethnologues & marchands » ont pu dire sur le niveau d'éducation des Philippins. « Il semblait presque incroyable que quelqu'un pût avoir assez de *self control* pour venir dans le pays même qui abattait ses compatriotes et en parler sans indignation (visible). » Morse décrit le malaise du dîner de ce 15 novembre 1900 : « D'une certaine façon, c'était une soirée plutôt pénible (et je crains qu'elle n'ait été pénible à la fois pour le Señor Lopez et pour Henry). On aurait dit que, d'un seul coup, notre cher pays, confronté à l'humiliation & au déshonneur de ses méfaits, persistait après qu'ils eurent été mis en lumière ; et qu'un homme seul, parlant à un groupe d'étrangers, dans leur propre maison, & prospères au point d'en être un peu sourds et aveugles, qu'un homme parlant dans une langue étrangère, difficile, sentait, à mesure qu'il avançait, ce frisson de doute dans son auditoire... »

« On a Certain Blindness in Human Beings » (James, 1899a) ! Ce que ces personnes entrevoient, à l'encontre de la politique impérialiste, à une époque où l'ethnographie est encore balbutiante, c'est la possibilité d'accéder à l'expérience d'étrangers et de découvrir ce qui compte pour eux, leurs joies et leurs peines, la possibilité de respecter aussi leur désir de liberté. Dans les interactions entre Morse ou Evans et Lopez s'éprouve le droit des peuples à

disposer d'eux-mêmes, contre les exhortations d'un Rudyard Kipling (il publie « The White Man's Burden », paru dans *The Times* le 4 février 1899 et rapidement repris, en particulier par le *McClure's Magazine*, à quoi Mark Twain réplique par « To the Person Sitting in Darkness », dans la *North American Review*, en février 1901). Elizabeth G. Evans se réjouit dans sa lettre du 2 mars 1901 « des opportunités plutôt inhabituelles de me rapprocher des Philippins. Je pense vraiment que le plus grand risque que je cours serait, comme tant d'autres Américains, de succomber à la doctrine du fardeau de l'homme blanc (*White Man's Burden doctrine*). Jouer le rôle de la Divine Providence vis-à-vis de ceux que nous nous plaisons à appeler un peuple inférieur semble captiver tous les Anglo-Saxons. » Ces diverses expériences de ses proches ont dû compter dans l'enrichissement de la sensibilité pluraliste de James.

10 Horace Kallen, « Remembering William James » (1942) in *Commemoration of William James 1842-1942* – essais écrits en vue d'un panel de l'American Political Science Association en 1943, qui finalement n'a jamais eu lieu (DGE : 4).

11 James, dans « What Makes a Life Significant » (1899), cite Wyckoff pour « tester par les faits la déification par Tolstoï du simple travailleur manuel ». Il le cite : « Nous sommes des hommes ignorants, mais il y a une chose que nous voyons clairement, c'est que nous avons vendu notre

travail là où nous pouvions le vendre le plus cher, et que notre employeur l'a acheté là où il pouvait l'acheter le moins cher. Il a payé cher, et il doit obtenir tout le travail qu'il peut ; et, par un instinct puissant qui nous tient, nous lui en donnerons le moins possible. Dans un travail comme le nôtre, il nous semble que tous les éléments qui constituent la noblesse du travail ont été éliminés. Nous ne ressentons aucune fierté personnelle à son progrès, ni aucune communauté d'intérêts avec notre employeur. Il n'y a rien de la joie de la responsabilité, aucun sens de réalisation, juste la terne monotonie d'un labeur accablant, l'attente du signal de fin de travail et de notre salaire à la fin de la journée. » Il a conscience de la réduction de ceux que l'on ne comprend pas au statut d'« automates gesticulants », mais a du mal à rapporter les préjugés croisés entre riches et pauvres à des dynamiques sociales plus générales.

12 Kropotkine avait eu pour points de chute Harvard à Boston et Hull House à Chicago. Sur Kropotkine à Harvard, cf. Woodcock & Avakumovic (1949 : 274-284) ; et sur sa venue à Hull House : Addams (1910 : 402-404).

13 *The New Republic*, qui avait été le phare de la conscience progressiste, accueillait ce type d'interprétations à la fin des années 1920 : Charles Beard, 1929, « Review of *Making the Fascist State* by Herbert W. Schneider », *New Republic* (23 janvier 1929), p. 277-278 – où Beard parle d'« expérimentation fascinante » à propos du fascisme ;

Anonymous, « An Apology for Fascism », *New Republic*, 49 (12 janvier 1927), p. 207-209 – éditorial probablement rédigé par Herbert Croly (Diggins, 1966 : 497, note 442) – et qui accompagne un court texte d'Horace Kallen : « Fascism : For the Italians », *New Republic*, 49 (12 janvier 1927), p. 207-213. Lothrop Stoddard, dans *Harper's Magazine*, « Realism : The True Challenge of Fascism », CLV, p. 578-583 (octobre 1927), voyait dans le « réalisme politique » du fascisme une extension de l'attitude expérimentale du pragmatisme américain. En 1938, Kallen est revenu depuis longtemps de ses enthousiasmes et écrit « Mussolini, William James, and the Rationalists », *Social Frontier*, 4, 35, p. 253-256 – où il cite Sidney Hook parlant de « légende qui a complètement explosé ». Perry lui-même avait mené l'enquête en écrivant directement à Mussolini, Papini et Prezzolini et était arrivé à la même conclusion. On peut noter que Dewey s'est très tôt démarqué par sa lecture en termes d'absolutisme social (« Social Absolutism », 1921, *New Republic*, 25, p. 315-318, repris in MW.13.314-315) : « Les variétés d'absolutisme social ne sont pas épuisées dans le droit divin des rois, ni dans le prussianisme dont nous nous étions dits que nous nous battions pour le détruire. Les idées sont capables d'être protéiformes. À l'heure actuelle, il existe une forme militante active de cette philosophie d'un seul mouvement dans l'histoire et d'une seule loi dans la société, ancrée en Russie. » Il se démarquait aussi des conceptions fasciste et

léniniste de la planification dans *Le Public et ses problèmes* (Dewey, 1927 : LW.2.360) : « Les disciples de Lénine et de Mussolini rivalisent avec les capitaines de la société capitaliste en s'efforçant de susciter une formation de dispositions et d'idées qui conduiront à un but préconçu. S'il y a une différence, c'est que les premiers procèdent de manière plus consciente. Une méthode sociale expérimentale se manifestera probablement en premier lieu par l'abandon de cette notion. »

14 On pourra lire « American Pragmatism and German Thought : A History of Misunderstandings » de Hans Joas (1993, chap. 4) sur la réception nationale-socialiste du pragmatisme par Arnold Gehlen ou Eduard Baumgarten, dont l'interprétation par ce dernier de la croyance (*Glaube*) ou du leadership (*Führung*) selon James (Joas, 1993 : 110).

15 Livingston mentionne l'espèce d'ennui et de dégoût que James a ressenti dans « l'atmosphère de succès » de Chautauqua, lors de sa visite en 1896 (DGE : 95-97). Chautauqua était un haut-lieu de l'éducation, de la culture et du loisir, un énorme camp d'été annuel de formation, de réflexion et développement de soi pour progressistes. Le commentaire de James en dit long sur son désir d'intensité : « Ouf ! quel soulagement ! Maintenant, vite, quelque chose de primordial et de sauvage, même si c'est aussi grave qu'un massacre

arménien [sic], pour remettre les pendules à l'heure ! Cet ordre est trop apprivoisé, cette culture de second ordre, cette bonté trop peu inspirante. Ce drame humain sans méchant, ni sensation, cette communauté si raffinée que la crème glacée à l'eau gazeuse est la plus grande offrande qu'elle puisse faire à la brute animale en l'homme ; cette ville qui mijote sous le soleil tiède du bord du lac, cette atroce innocuité de toutes choses [y compris les « fontaines d'eau de Seltz »], je ne peux les supporter. Laissez-moi tenter à nouveau ma chance dans le grand monde extérieur, avec tous ses péchés et ses souffrances. Il y a là des gouffres et des sommets, des précipices et des idéaux abrupts, les lueurs du terrible et de l'infini ; et il y a mille fois plus d'espoir et d'aide qu'à ce degré zéro, dans cette quintessence de toute médiocrité. » (James, 1899b : 270-271). L'Utopie d'une civilisation faite de « sécurité, d'intelligence, d'humanité et d'ordre » n'est pas du goût de James...

16 Ces « personnes dont l'existence n'est guère plus qu'une série de zigzags, car c'est tantôt une tendance, tantôt une autre qui prend le dessus. Leur esprit est en guerre avec leur chair, ils souhaitent des choses incompatibles, leurs pulsions rebelles interrompent leurs plans les plus délibérés, et leur vie est un long drame de repentances et d'efforts pour réparer délits et erreurs. » (James, 1902 : 169).