

L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE SELON WILLIAM JAMES

Les numéros correspondant à la pagination de la version imprimée sont placés entre crochets dans le texte et composés en gras.

DANIEL FREY

Philosophie et psychologie de la religion

Les numéros correspondant à la pagination de la version imprimée sont placés entre crochets dans le texte et composés en gras.

S'il est un ouvrage qui peut à bon droit figurer parmi les ressources disponibles lorsqu'il s'agit de prendre pour objet l'expérience religieuse, comme nous le faisons ici de manière interdisciplinaire, c'est bien l'ouvrage de William James (1842-1910) intitulé précisément *L'Expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*¹. Fruit des célèbres *Gifford Lectures* données à Édimbourg en 1902, cet ouvrage du psychologue et philosophe pragmatiste américain est l'une des études sur la religion les plus lues au monde², et aujourd'hui encore, plus d'un siècle après sa parution, considérée comme incontournable dans le champ de la psychologie et la philosophie de la religion³. Sans prétendre ici rendre tout à fait justice à la richesse et l'inventivité de l'approche de James, nous chercherons à déterminer ce qui fait l'originalité de son approche psychologique de l'expérience religieuse, laquelle tient selon nous à la prise en considération de la vie subliminale.

1. Le contexte d'un ouvrage fondateur

William James est incontestablement le pionnier de la psychologie aux États-Unis, créant à Harvard, où il est nommé en 1872, le tout premier laboratoire de psychologie expérimentale⁴. C'est lui aussi qui a donné à la psychologie américaine l'autonomie théorique qu'elle n'avait pas encore en publiant, après douze années de préparation, des *Principles of psychology* (1890) d'une grande importance. Toutefois il n'aborda pas d'emblée le champ de la psychologie de la religion : il se pencha d'abord sur la question de la croyance, prise dans sa plus grande

¹ William JAMES, *L'Expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive* [1902], trad. Frank Abauzit, Paris, Librairie Félix Alcan, 1906, 1931³. Le lecteur francophone a tout intérêt à lire ce livre dans la traduction de F. Abauzit, révisée par l'auteur lui-même, qui pour l'occasion a rédigé directement en français des passages inédits.

² Sur le site officiel des Gifford Lectures (<http://www.giffordlectures.org/lecturers/william-james>, consulté le 27 janvier 2016), on lit en effet : « *The Varieties of Religious Experience : A Study in Human Nature has stood the test of time and been republished thirty-six times, while the board of the Modern Library declared it to be the second best nonfiction book of the twentieth century.* »

³ Elle suscite aujourd'hui encore des travaux universitaires, comme par exemple Pierre-Yves BRANDT et Claude-Alexandre FOURNIER (dir.), *Fonctions psychologiques du religieux. Cent ans après Varieties de William James*, Genève, Labor et Fides, 2007. Charles TAYLOR a consacré ses propres *Gifford Lectures* à cet ouvrage de James : *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui. William James revisité*, trad. Jean-Antonin Billard, Paris, Bellarmin, 2003.

⁴ James notait d'ailleurs avec humour : « La première conférence de psychologie à laquelle j'ai assisté, c'est moi qui l'ai donnée (cité par Jean-François DORTIER, « William James. La psychologie en Amérique », dans Jean-François MARMION [dir.], *Histoire de la psychologie*, Paris, Sciences humaines Éditions, 2012, p. 49).

extension, dans *La volonté de croire*⁵. L'ouvrage conteste l'« éthique de la croyance » de W.K. Clifford (1845-1879), selon laquelle « il est mauvais dans tous les cas de croire sur la base d'une preuve insuffisante »⁶. James en attaque le fondement même : l'incertitude n'est pas un mal en soi, car « il n'est pas de victoire, pas d'acte de courage qui n'ait à leur base un "peut-être" ; il n'est pas d'action d'éclat, pas un trait de générosité, pas une expérience ou un manuel scientifiques qui puissent être à l'abri de l'incertitude »⁷. L'essentiel, pour James, n'est donc pas tant de trancher quant à la vérité et la fausseté des croyances que de considérer ce qui découle des croyances du point de vue pratique, puisque, de toute façon, le propre des croyances religieuses est de faire « agir comme si le monde invisible qu'elles indiquent était réel »⁸. Le croyant ne peut donc manquer de parier sur l'existence de cet Invisible prépondérant ; tout comme l'incroyant ne peut manquer d'affirmer – sans preuves irréfutables – que n'existe *pas* ce monde invisible, et de vivre en conséquence. C'est sur cette nouvelle prise en considération pragmatique de la croyance que s'appuiera la description psychologique des diverses expériences religieuses des *Gifford Lectures*.

Cette réorientation de l'attention vers les croyances et la prise en considération de la vie subconsciente font l'originalité de *L'expérience religieuse* (1902) et la spécificité de l'approche jamesienne de l'expérience religieuse. Nous employons à dessein le terme « subconscient », que James préférerait à celui d'« inconscient », comme il le signale explicitement dans *L'expérience religieuse*⁹. Le subconscient de James n'a aucun rapport avec l'inconscient freudien, qui structure le psychisme humain et ne peut qu'être décelé par l'interprétation des rêves, des lapsus et actes manqués. Le « subconscient » est une conscience sous la conscience proprement dite, et donc à proprement parler une conscience subliminale. Par ce terme, Pierre Janet entendait désigner un fait clinique : le fait que chez certains sujets, l'activité subconsciente est plus élevée, ce qui pour lui était le signe d'une régression pathologique¹⁰. C'est de Pierre Janet que William James a repris le terme de « subconscient » ; mais contrairement à lui, James ne voit plus dans les phénomènes subconscients une forme pathologique de la conscience, mais plutôt, comme le note Anthony Feneuil, l'expression d'une « multiplicité de formes de conscience différentes mais égales en dignité. L'irruption du subliminal dans la vie psychique n'est donc pas nécessairement pathologique »¹¹. Et surtout, elle permet selon James de rendre compte des expériences religieuses.

⁵ W. JAMES, *La volonté de croire* [1897], trad. Loÿs Moulin, Paris, Le Seuil – Les Empêcheurs de penser en rond, (1916) 2005. L'ouvrage aurait dû s'intituler, selon James lui-même, *Right to believe* (Le droit de croire) ; voir Michel MEULDERS, *William James. Penseur libre*, Paris, Hermann Éditeurs, 2010, p. 227.

⁶ Voir William Kingdon CLIFFORD, « The ethics of belief », dans *Lectures and Essays*, vol. II., Leslie STEPHEN, Frederick POLLOCK (éd.), Londres, Mac Millan, 1879, p. 211 (nous traduisons).

⁷ W. JAMES, *La volonté de croire*, *op. cit.* [n. 5], p. 87.

⁸ *Ibid.*, p. 85.

⁹ W. JAMES, *L'expérience religieuse*, *op. cit.* [n. 1], p. 176.

¹⁰ Cf. Anthony FENEUIL, « James, William (1842-1910) », dans Stéphane GUMPPER et Franklin RAUSKI (dir.), *Dictionnaire de psychologie et de psychopathologie des religions*, Paris, Bayard, 2013, p. 842.

¹¹ A. FENEUIL, « James, William (1842-1910) », art. cit. [n. 10], p. 843.

2. Le projet de James : l'étude de « la religion comme fait psychologique »¹²

a) Le sujet de l'expérience religieuse

Dès l'entame de *L'expérience religieuse*, James s'excuse auprès de ceux de ses lecteurs que choquerait sa méthode psychologique empiriste¹³ et précise la nature de son projet : étudier les « tendances religieuses de l'homme » du strict point de vue de la psychologie, ce qui suppose de les « étudier uniquement comme des faits de conscience » : « mon étude étant toute psychologique, ce ne sont pas des institutions, mais bien les sentiments et les instincts religieux qui en feront l'objet »¹⁴, écrit-il. Ce sont donc les « phénomènes religieux »¹⁵ à l'échelle individuelle qui priment, en vertu de leur caractère « fondamental »¹⁶ : aussi importantes que soient les institutions, les traditions et les doctrines, c'est toujours un sujet qui, *in fine*, réalise l'expérience religieuse¹⁷. En outre, les sujets de cette étude devront être prioritairement (mais non exclusivement) les individus chez qui l'expérience religieuse se manifeste avec le plus d'intensité : pour James, rien ne sert de se pencher sur les sujets pratiquant la religion par habitude et conformisme. C'est à ceux qui ont fait les « expériences religieuses originales qui ont servi de modèle à tant de sentiments suggérés, à toutes ces pratiques machinalement répétées », qu'il faut se consacrer¹⁸. Ce principe méthodologique présente l'avantage de prendre par le haut les phénomènes religieux, même si la notion de « génies dans l'ordre religieux »¹⁹ est marquée au coin du romantisme.

Cette méthode minimise fatalement le rôle qu'ont pu jouer les traditions et institutions auxquelles se référaient ces génies eux-mêmes, mais elle permet d'élever au rang de ressource documentaire pour la psychologie les écrits autobiographiques des inventeurs et pionniers de l'expérience religieuse. L'ouvrage cite en effet largement les écrits de maîtres spirituels comme saint Augustin ou Al-Ghazali, de mystiques comme Thérèse d'Avila, de réformateurs comme Luther, de fondateurs de groupes religieux comme George Fox, ou de héros missionnaires comme Hudson Taylor. Fort heureusement, James exploite également quantité de documents autobiographiques plus confidentiels, faisant de son ouvrage une véritable mine de renseignements sur la subjectivité religieuse.

Pour James « l'irruption du subliminal dans la vie psychique n'est pas nécessairement pathologique »²⁰, mais puisqu'aux yeux du psychologue les « expériences religieuses originales »²¹ présentent souvent un caractère excentrique, et que ce sont pour lui les états psychologiques les plus extrêmes qui éclairent le mieux le fonctionnement de la conscience religieuse, James prend le taureau par les cornes : « Nous nous proposons d'étudier des faits

¹² W. JAMES, *L'expérience religieuse*, *op.cit.* [n. 1], p. 24 (il s'agit du titre du chapitre II).

¹³ Voir *ibid.*, p. 5.

¹⁴ *Ibid.*, p. 3, pour les deux citations.

¹⁵ *Ibid.*, p. 5.

¹⁶ « La religion personnelle est quelque chose de plus fondamental que les systèmes théologiques et les institutions ecclésiastiques » (*ibid.*, p. 27).

¹⁷ Ce principe méthodologique, découlant indéniablement du champ d'étude lui-même, n'est pas étranger chez James à une forme de méfiance vis-à-vis des institutions, lesquelles, selon lui, tendent à étouffer les expériences nouvelles : novateurs à l'origine, bien des groupes sont devenus des orthodoxies lapidant à leur tour les prophètes (cf. *ibid.*, p. 290).

¹⁸ *Ibid.*, p. 6. Ce choix semble comporter chez James une part de condescendance à l'égard du croyant ordinaire : « Je ne parle pas du croyant vulgaire qui pratique extérieurement, comme tout le monde, la religion de son pays. Que cette religion soit le bouddhisme, le christianisme ou le mahométisme, ce n'est pas lui qui se l'est faite ; d'autres l'ont créée pour lui, il l'a reçue par tradition et conservé par habitude » (*ibid.*, p. 6).

¹⁹ *Ibid.*, p. 6.

²⁰ A. FENEUIL, « James, William (1842-1910) », art. cit. [n. 10], p. 843.

²¹ W. JAMES, *L'expérience religieuse*, *op.cit.* [n. 1], p. 6.

positifs qui conditionnent la vie religieuse ; il est impossible que nous passions sous silence les aspects pathologiques²². » « Pathologique » ne signifie pas nécessairement morbide, mais renvoie plus généralement à une situation psychique hors-norme. James pourra ainsi estimer, à la fin de son ouvrage, que les créateurs de religions et les réformateurs « ne seraient pas ce qu'ils sont s'ils n'avaient plus ou moins un tempérament de névropathe, c'est-à-dire de soudaines illuminations et des impulsions obsédantes »²³.

b) *L'opposition au réductionnisme*

Oser une telle affirmation revient à combattre sur son propre terrain le réductionnisme scientifique, que James appelle le « matérialisme médical », toujours prompt à tirer argument du caractère pathologique de certains états religieux pour discréditer les expériences religieuses dans leur ensemble :

Le matérialisme médical croit avoir dit le dernier mot sur Saint Paul, en qualifiant sa vision sur la route de Damas de décharge épileptiforme dans l'écorce occipitale. Dédaigneusement, il traite Sainte Thérèse d'hystérique et Saint François d'Assise de dégénéré. [...] Reprenons à notre tour la question, d'un point de vue aussi large que possible. La psychologie moderne, ayant constaté la réalité de certaines relations psychophysiques, admet comme une hypothèse commode la dépendance universelle des états de conscience à l'égard des conditions organiques. [...] Saint Paul a certainement eu un accès épileptique ou tout au moins épileptiforme [...]. Mais cette explication positive des faits qui constituent l'histoire d'un esprit peut-elle trancher la question de leur valeur spirituelle ? D'après notre postulat, qui est à la base de toute la psychologie moderne, il n'y a pas un de nos états de conscience, normaux ou pathologiques, depuis les plus vulgaires jusqu'aux plus élevés, qui n'ait pour condition quelque processus organique.²⁴

Autrement dit, on n'a rien expliqué d'un phénomène psychique en arguant qu'il a une origine psycho-physique, car « tous [l]es faits psychiques ont également dans l'organisme leurs conditions immédiates »²⁵. Le réductionnisme n'est pas seulement pour James un procédé douteux dès lors qu'il ne sert qu'à dévaluer une réalité en l'expliquant par des causes inférieures ; il est également un outil que l'on manie de façon inconséquente, car il faudrait, pour être rigoureux, l'employer *aussi* pour les réalités qui ont du prix à nos yeux. En l'occurrence, il serait logique d'expliquer de la même façon les états mentaux qui nous semblent avoir de la valeur par leurs causes physiques. Or, qui se réjouit du fait qu'une pensée est apparemment le fruit d'une bonne hygiène de vie ou d'une santé de fer ?

Le psychologue n'en souligne pas moins notre obsession des racines et des origines. Au fond, « quand quelque chose a pour nous une importance infinie et que notre être s'incline devant elle, il nous semble évident qu'elle doit être unique et *sui generis*²⁶. » S'agissant des expériences religieuses auxquelles nous attribuons de la valeur, nous voudrions tous qu'une origine absolue – en dehors de la causalité physique, historique, psychologique – soit *directement* la cause de l'expérience, qu'elle plaide elle-même pour cette expérience. C'est pourquoi nous croyons devoir scruter les preuves de l'origine divine des expériences religieuses :

L'histoire du dogmatisme nous montre que l'origine a toujours été son critère favori. Toutes les origines possibles ont été tour à tour invoquées pour garantir les diverses opinions religieuses :

²² *Ibid.*, p. 8.

²³ *Ibid.*, p. 403. Psychologie de la religion et psychopathologie vont donc chez lui de pair, comme dans S. GUMPPER et F. RAUSKI (dir.), *Dictionnaire de psychologie et de psychopathologie des religions*, op. cit. [n. 10].

²⁴ W. JAMES, *L'expérience religieuse*, op. cit. [n. 1], p. 13-14.

²⁵ *Ibid.*, p. 14.

²⁶ *Ibid.*, p. 8.

l'intuition immédiate, l'autorité du pape, les révélations surnaturelles (visions, voix, impressions ineffables, possessions, prophéties) ; à quoi n'a-t-on pas recouru ? Le matérialisme médical n'est qu'un dogmatisme à rebours, prenant le contrepied du dogmatisme traditionnel, et se servant du critère d'origine, non plus pour confirmer, mais pour infirmer et pour détruire.²⁷

James sait que la perspective qu'il adopte est en rupture avec cette quête de l'origine, tant dogmatique que réductionniste. Prenant de la hauteur, le psychologue voit s'opposer dos-à-dos deux attitudes symétriques et contraires, cherchant toutes deux à tirer argument d'une insaisissable origine pour confirmer, ou infirmer, l'expérience en question. À quoi bon ? Cela ne pourra convaincre que les publics déjà acquis à la thèse et ne fera guère avancer les autres. James appelle finalement son lecteur à faire le deuil d'une justification *a priori*, absolue. Il n'existe pour le psychologue aucune « marque directe dont la présence serait pour nous une garantie éternelle et absolue contre l'erreur »²⁸. En tant que philosophe, il observe que la raison est impuissante à fonder la religion, comme d'ailleurs à la détruire. En tant que psychologue, il sait qu'il n'a aucun moyen de juger de la réalité des êtres invisibles auxquels renvoient les expériences religieuses. Il est certain dès le départ que toute recherche de l'essence de la religion est vouée à l'échec²⁹.

Le psychologue doit par conséquent se contenter de qualifier de « religieuse » l'expérience que les sujets eux-mêmes désignent comme telle : « Nous entendrons dorénavant par religion [...] *les impressions, les sentiments et les actes de l'individu pris isolément, pour autant qu'il se considère comme étant en rapport avec ce qui lui apparaît comme divin*³⁰. » Pour reprendre les termes mêmes du sujet qu'aborde le présent volume, James considère exclusivement l'expérience religieuse dont font état les acteurs, sans chercher à considérer quelle *connaissance* de Dieu elle induit : cette dernière, en accord avec l'empirisme revendiqué dès l'abord, reste ainsi dans un suspens agnostique.

c) *L'expérience religieuse comme joie*

Tous, les croyants comme les agnostiques, savent que l'expérience religieuse n'est pas universelle, comme peut l'être l'expérience du rêve. James ne surprendra donc pas son lecteur lorsqu'il affirme que l'expérience religieuse n'est pas du tout obligatoire : « Il est possible de n'éprouver jamais ce sentiment [de présence du divin]. Mais pour quiconque en a fait l'expérience précise, c'est une perception vraie »³¹. James cherche sans cesse ce qui caractérise en propre cette expérience sur le plan de sa manifestation, cet « élément essentiel de toute expérience religieuse »³². Il croit le trouver dans la *joie*, non en tant qu'émotion – puisqu'elle se retrouve ailleurs – mais comme affect lié à la certitude que toute chose est bonne sous le regard de Dieu ou dans l'ordre divin, joie de l'acceptation de toutes choses, de l'univers tel qu'il

²⁷ *Ibid.*, p. 17-18 (ponctuation modifiée).

²⁸ *Ibid.*, p. 17.

²⁹ « Admettons dès le début comme très probable que nous n'arriverons pas à découvrir "l'essence même de la religion", et que nous trouverons plutôt une série de traits caractéristiques, dont chacun, suivant le cas, jouera le principal rôle » (*ibid.*, p. 24). Cette affirmation ne laisse pas d'interroger le projet même d'une philosophie de la religion.

³⁰ *Ibid.*, p. 27 (c'est James qui souligne). Cela n'empêche pas James, inversement, de qualifier de *religieuse* une expérience qui pour son auteur ne l'est pas, parce qu'elle renvoie peu ou prou à du divin, même identifié à l'Humain : James cite ainsi des propos du philosophe Emerson (*ibid.*, p. 28 *sq.*), révélateurs de « formes athées ou quasi athées de la croyance » (*ibid.*, p. 30).

³¹ W. JAMES, *L'Expérience religieuse*, *op. cit.* [n. 1], p. 62.

³² *Ibid.*, p. 39 ; cf. *ibid.*, p. 34, 41, etc.

est³³ ; joie de la certitude que le mal, toujours présent, est pourtant vaincu³⁴. La joie elle-même est la victoire définitive sur la crainte, que la morale ne fait jamais qu'écarter³⁵. L'assurance qu'elle offre est source de bonté, car qui ne craint pas d'être dépossédé, peut donner sans peine : « il y a [...] une affinité organique entre la joie et la bienveillance »³⁶. À cet égard, l'expérience religieuse exerce selon James une « fonction consolante et fortifiante »³⁷ tout à fait éminente, qui lui permet de dire que, malgré tous les excès qui sont inhérents à ses manifestations, elle est « du point de vue purement biologique » un « rouage essentiel »³⁸ de notre capacité au bonheur.

Cette joyeuse assurance peut être liée à des croyances : ces dernières, qui sont des objets purement idéels, peuvent en effet générer des réactions aussi sûrement que les objets sensibles :

Ce n'est pas seulement aux Idées de la Raison pure, comme Kant les appelle, qu'il appartient de nous faire vivement sentir des réalités que nous manquons de mots pour décrire. [...] Aucun trait n'est plus important, dans la constitution de notre esprit, que l'irrésistible influence des idées abstraites. Comme les aimants qui groupent autour de leurs pôles des parcelles de fer, les idées abstraites nous attirent et nous repoussent ; nous les recherchons et nous les fuyons, nous les haïssons et nous les aimons comme si c'était des êtres réels.³⁹

Le « sentiment de réalité »⁴⁰ éveillé par les croyances peut aller jusqu'à la sensation ; mais il est également possible que les sujets éprouvent physiquement la présence d'un être invisible à leur côté, dans une forme d'« hallucinations »⁴¹ dont James fournit de nombreux exemples en référence à des expériences religieuses où le sujet atteste de l'indubitable présence même de Dieu, invisible et pourtant perceptible⁴², mais également en dehors de toute croyance religieuse explicite. Ce sont là, aux yeux de James, des expériences de « la réalité de l'invisible », pour reprendre le titre du troisième chapitre de l'ouvrage, qui montrent la limite du rationalisme – malgré ses insignes mérites :

Ces intuitions ont leur source dans des profondeurs où le rationalisme, avec son flux de paroles, ne saurait atteindre. Ma vie subconsciente tout entière, mes impulsions, mes croyances, mes aspirations, ont lentement préparé l'intuition qui affleure aujourd'hui, et qui est plus vraie, quelque chose en moi me l'*assure*, que les plus beaux raisonnements élevés contre elle.⁴³

3. Un vaste parcours à l'intérieur de l'expérience religieuse

L'ouvrage de James maintient de bout en bout l'intérêt du lecteur, en multipliant les angles et les citations de témoignages écrits, au risque, parfois, de paraître quelque peu superficiel. Si cette forme d'échantillonnage des diverses expériences est en partie le fruit des circonstances, et tient à l'oralité première des *Gifford Lectures*, elle exprime aussi le goût de James pour les témoignages de première main à peine commentés.

³³ Avec raison, James fait le parallèle entre cette attitude religieuse et le consentement à toutes choses chez les stoïciens. Mais selon lui, même si ces derniers révèrent l'ordre de la Nature divinisée, ils ne font que l'accepter alors que le chrétien s'y abandonne. Voir *ibid.*, p. 38 *sq.*

³⁴ *Ibid.*, p. 43.

³⁵ *Ibid.*, p. 41. Et James de répéter : « il n'existe aucune autre émotion qui puisse élever l'homme à cette hauteur vertigineuse » (*ibid.*, p. 43).

³⁶ *Ibid.*, p. 236.

³⁷ *Ibid.*, p. 44.

³⁸ *Ibid.*, p. 44 pour ces deux expressions.

³⁹ *Ibid.*, p. 47-48.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 49.

⁴¹ *Ibid.*, p. 50s.

⁴² Cf. le récit anonyme occupant les pages 58 et 59.

⁴³ *Ibid.*, p. 63.

a) Optimisme religieux versus pessimisme

Un *fil directeur* existe néanmoins, puisque James choisit d'abord de caractériser certains « faits » psychologiques religieux (titre de la première partie de l'ouvrage) afin d'en montrer dans une seconde partie les « fruits » (titre de la seconde partie). Une dramatisation du propos se fait jour, qui oppose deux types psychologiques, « l'optimisme religieux » (chapitre IV) et son contraire : le pessimisme⁴⁴ (chapitre V, « Les âmes douloureuses »), qui sont selon James les « deux grandes classes d'états affectifs que l'on retrouve partout dans la vie de l'esprit, mais nulle part avec plus d'intensité que dans la vie spirituelle »⁴⁵.

Chez certains sujets, dans le catholicisme et le protestantisme libéral notamment, l'expérience religieuse est mue par l'assurance *optimiste* de la bonté du monde. « Sans nouvelle naissance, sans crise ni désespoir morbide »⁴⁶, ils feront par « tempérament »⁴⁷ l'expérience de l'harmonie du monde et du pouvoir de l'optimisme sur le bonheur réel. Au-delà du seul christianisme, James se penche sur les mouvements néo-religieux relevant de la *mind cure*. En effet, des nouvelles pratiques religieuses mêlent à une spiritualité d'inspiration chrétienne des techniques psychologiques nouvelles, relatives notamment à l'autosuggestion. Tout en cherchant à maintenir une forme de neutralité à l'égard de la guérison mentale, James ne peut cacher une certaine irritation face à ce qui lui paraît être un « optimisme béat »⁴⁸, ou face au caractère forcé, voire agressif, de l'optimisme affiché dans ses textes par le poète américain Walt Whitman (1819-1892). James tire surtout de son étude la conviction que ce type d'expérience – assez étrange à ses yeux – illustre bien « l'immense variété des formes de vie spirituelle » et le rapport de celle-ci aux divers « besoins moraux des différents individus » et à « leurs capacités d'émotion et de réaction »⁴⁹.

Poursuivant son enquête, James passe de l'optimisme religieux au *pessimisme* des âmes douloureuses. Certes, le désir du bonheur est universel : tous, « nous avons soif d'une santé indéfectible, d'une vie où la mort n'entrerait pour rien »⁵⁰. Mais les mélancoliques et les névrosés témoignent, du fait même de leur existence et du fond de leur inexplicable tristesse, que l'angoisse permet d'atteindre une forme de profondeur spirituelle que n'atteint pas et n'atteindra jamais – James en est convaincu – l'optimisme : « si fugitif que puisse être ce dégoût, on sent bien qu'il vient des profondeurs de l'âme »⁵¹. John Bunyan (1628-1688), l'auteur du célèbre *Pilgrim's Progress*, l'évangéliste de la Nouvelle Écosse Henry Alline (1748-1784), un « français enfermé dans une maison de santé »⁵², Léon Tolstoï (1828-1910) enfin : « quatre exemples [...] suffiront »⁵³ à montrer la valeur spirituelle de l'angoisse religieuse. Elle semble seule pouvoir atteindre⁵⁴ cet « intense besoin de délivrance », dont Luther a témoigné

⁴⁴ Précisons à toutes fins utiles qu'on ne parle pas là de mauvaise humeur : « L'humeur chagrine porte l'âme à l'irrégion : et de fait elle n'a jamais, que je sache, joué le moindre rôle dans aucun système religieux » (*ibid.*, p. 125).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 219.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 70.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 69.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 81.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 92.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 116.

⁵¹ *Ibid.*, p. 112.

⁵² Selon Ch. TAYLOR, *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui*, *op. cit.* [n. 3], p. 36, la critique a montré que le témoignage de ce « Français » anonyme faisait état de sa profonde mélancolie morbide est en réalité autobiographique ; cf. W. JAMES, *L'Expérience religieuse*, *op. cit.* [n. 1], p. 123-125.

⁵³ *Ibid.*, p. 135.

⁵⁴ « La voie la plus directe, pour parvenir aux joies spirituelles que les *régénérés* seuls peuvent connaître, c'est, on peut le constater historiquement, le pessimisme le plus radical. » (*Ibid.*, p. 121 ; c'est James qui souligne).

également, et qui pour James est le « cœur même du problème du religieux »⁵⁵, pour autant que le névrosé de s'abandonne pas à la mélancolie mais qu'il accède, par la conversion, à une nouvelle naissance. Cette dernière est la seule issue positive pour les névrosés, puisque l'optimisme est pour eux incapable de rendre raison des maux dont ils souffrent et qui s'avèrent, pour eux, des « éléments indéniables de la réalité »⁵⁶. À cet égard, il faudrait selon James avancer que « les religions les plus complètes seraient [...] celles où les éléments pessimistes sont les plus développés, c'est-à-dire le bouddhisme et le christianisme, qui sont essentiellement des religions de délivrance : il faut y mourir à la vie naturelle, tout illusoire, pour renaître à la vie réelle et surnaturelle »⁵⁷.

Ce sont précisément les « conditions psychologiques de la nouvelle naissance » qu'abordent les deux chapitres suivants, intitulés respectivement « La volonté partagée et son retour à l'unité » (VI) et « La conversion » (VII). Avant d'en arriver à cette dernière, remarquons que, à la suite de l'analyse de la conversion, James évoquera longuement les fruits de l'expérience religieuse. Le premier d'entre eux est « la sainteté » (VIII), déclinée en dévotion, charité, force d'âme, pureté, ascétisme, obéissance et pauvreté. Il prend soin d'en montrer les ombres dans un chapitre intitulé de façon audacieuse « Critique de la sainteté » (IX) dans lequel, parce qu'il « n'est pas une seule des vertus de l'âme sainte qui ne soit susceptible d'excès »⁵⁸, il se risque par exemple à critiquer les errements de l'ascèse, avant d'aborder cet autre fruit de l'expérience religieuse qu'est le « mysticisme » (chapitre X). James, enfin, discute dans « Spéculation » (XI) le discours onto-théologique, propose que la philosophie religieuse se mue en philosophie de la religion. Le dernier chapitre (« Religion Pratique », XII) aborde notamment l'esthétique religieuse et la prière, qui est « l'élément essentiel de la religion pratique »⁵⁹.

On voit que le fil directeur choisi par James, s'il respecte dans l'ensemble la diversité des expériences religieuses, pourrait malencontreusement donner à penser au lecteur que l'auteur décrit somme toute *une* expérience religieuse. Cette impression pourrait trouver appui dans le fait qu'un des deux types de tempéraments psychologiques – le type mélancolique – peut aboutir à une conversion dont il n'y aurait plus ensuite qu'à étudier les « fruits ».

Par ailleurs, James ne semble pas pleinement conscient de l'influence qu'a exercée sur lui le christianisme : les titres des chapitres qui jalonnent ce parcours attestent à eux seuls de l'influence qu'exerce sur le psychologue la tradition chrétienne dont il est issu. Il est vrai qu'elle s'exerce sur lui comme sur son auditoire écossais et plus largement son lectorat lettré occidental.

b) *L'expérience de la conversion*

La condition psychologique de la conversion, c'est, nous le disions, l'existence au sein du sujet d'une « volonté partagée ». James retrouve bien sûr dans les *Confessions* de saint Augustin (Livre VIII) l'expression classique de cette lutte entre « deux volontés, l'une vieille, l'autre nouvelle, l'une charnelle, l'autre spirituelle »⁶⁰, de ce tourment de l'âme pressentant la possible régénération mais craignant encore de s'y abandonner. Le thème est bien connu des théologiens, et James lui-même signale que « cette mélancolie religieuse, sous le nom de “conviction de péché”, a joué un grand rôle dans la pensée protestante »⁶¹. Même si c'est le plus éminent, la

⁵⁵ *Ibid.*, p. 136 pour les deux citations.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 137.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 138.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 293.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 387.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 143, en référence à Ga 5,17.

⁶¹ *Ibid.*, p. 142.

conversion religieuse n'est ainsi qu'un cas parmi d'autres d'unité recouvrée, où le sujet devient enfin lui-même. James évoque même différents témoignages de sujets convertis à l'*irréligion* dès le moment où ils comprirent que la place où se tenait leur foi « était depuis longtemps vide »⁶², ou à un style de vie sobre et détaché des contingences mondaines, quoique profane, comme chez Henry David Thoreau (1817-1862).

Religieuse ou profane, la conversion est donc un « retour à l'unité » : « C'est toujours le même phénomène psychologique : le passage d'une période d'orages et de brusques revirements à un état d'esprit fait de calme et de stabilité. Ces conversions peuvent être [...] soudaines ou graduelles⁶³. » Reprenant la distinction antique entre « la manière graduelle, *lysis*, et la manière brusque, *crisis* »⁶⁴, James constate en effet que, si la conversion peut être le résultat de l'exacerbation d'une crise et de sa sortie soudaine et pacifiée, elle peut également s'opérer par paliers. Tolstoï lui-même se trouve dans ce dernier cas, lui qui se convertit d'abord à l'idée que l'homme vit par la confiance, puis au bout de deux ans à celle que Dieu et la vie sont identiques⁶⁵.

Qu'elle soit graduelle ou soudaine, la conversion est, aux yeux du psychologue, le résultat d'un processus *subconscient*, c'est-à-dire situé en-dessous et en marge de la conscience proprement dite. James explique en effet que chaque individu est porteur de préoccupations, de goûts, de préférences qui se distribuent en systèmes à peu près indépendants les uns des autres⁶⁶. La vie de l'âme est formée d'une succession de champs de conscience ; des « groupes de préférences » nettement distincts, voire antagonistes, peuvent ainsi coexister simultanément⁶⁷ :

Dans le cours de notre existence, nos groupes de préférences et les faisceaux d'idées qui les accompagnent se déplacent peu à peu du centre à la périphérie et de la périphérie au centre de notre vie consciente. [...] Nous dirons que la conversion d'un homme est le passage de la périphérie au centre d'un groupe d'idées et d'impulsions religieuses qui devient dorénavant son *foyer habituel d'énergie personnelle*.⁶⁸

Ce processus échappe aussi bien à l'observateur extérieur qu'au sujet lui-même en vertu de la « cérébration inconsciente »⁶⁹ dont la psychologie a accumulé les preuves de l'existence depuis la découverte du subconscient, découverte « d'une importance capitale parce qu'elle nous a révélé une particularité de la nature humaine qu'on n'avait jamais soupçonnée auparavant »⁷⁰. La conversion est donc pour James le fruit d'un *processus subliminal* qui permet au sujet de résoudre un état de tension psychique devenu insupportable. Ce n'est pas un hasard si l'abandon joue un si grand rôle dans l'expérience vécue de la conversion :

⁶² *Ibid.*, p. 149 (ce sont les mots de Tolstoï rapportant une telle prise de conscience soudaine et définitive d'une foi morte chez une de ses connaissances).

⁶³ *Ibid.*, p. 147 pour les deux citations.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 154.

⁶⁵ « “Qu'est-ce que je cherche encore”, s'écria une voix en moi. “Le voilà-donc ! Il est ce sans quoi l'on ne peut pas vivre. Connaître Dieu et vivre, c'est une seule et même chose. Dieu, c'est la vie” » (Tolstoï, cité *ibid.*, p. 156). James écrira plus loin : « Il n'y a presque pas eu d'élément théologique dans sa conversion, sa foi, avant tout affective, étant l'intuition retrouvée du sens moral, du sens infini de la vie » (*ibid.*, p. 210).

⁶⁶ Voir *ibid.*, p. 164.

⁶⁷ Cf. *ibid.*, p. 164.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 165 et 166 (c'est James qui souligne).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 176 et 177.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 198. Citons encore, parmi d'autres, ce passage : « On a beau n'y pas prendre garde, tout ce qui se trouve à la marge de la conscience contribue puissamment, en orientant notre attention, à diriger notre conduite. Le trésor immense de nos souvenirs se trouve en arrière de cette périphérie subconsciente : la pensée y puise sans cesse et ramène au jour mille débris du passé ; nos facultés, nos inclinations, nos connaissances sont là dans l'ombre, prêts à surgir quand il faudra. La limite entre l'actuel et le potentiel est toujours tellement incertaine qu'il est malaisé de dire, pour une foule d'idées et d'inclinations, si elles sont conscientes ou inconscientes. » (*ibid.*, p. 197).

Quels que soient les termes employés, il s'agit de s'abandonner avec toutes ses énergies et toutes ses faiblesses conscientes à la merci de puissances dont nous pouvons ignorer la nature, mais qui sont les vraies ouvrières de notre salut. L'abandon de soi-même a toujours été le nœud vital de la vie religieuse vraiment intérieure [...] ; il le sera toujours. La psychologie et la religion sont d'accord pour admettre qu'il existe des forces extérieures à la conscience claire de l'individu, qui jouent dans sa vie un rôle rédempteur. Mais pour la psychologie, ce sont des forces "subconscientes" agissant par une "incubation" ou "cérébration" plus ou moins rapide, ce qui implique qu'elles sont immanentes à l'individu ; tandis que pour la théologie chrétienne, ce sont les manifestations directes et surnaturelles d'un Dieu transcendant. Remettons à plus tard l'examen de cette divergence. Peut-être n'est-elle pas aussi complète et définitive qu'elle en a l'air.⁷¹

L'annoncer, c'est déjà à moitié l'affirmer : pour James, l'intérêt de la psychologie moderne réside précisément dans le fait de proposer une explication qui, tout en étant fidèle à son propre principe d'immanence, n'empêche aucunement qu'une autre explication, d'origine surnaturelle, soit donnée. James ouvre d'ailleurs son chapitre sur la conversion en indiquant que sa définition de la conversion « n'implique pas, mais n'exclut pas non plus l'intervention directe d'une puissance divine »⁷². C'est le génie propre de James de présenter ainsi une élucidation de la conversion – et par là de l'expérience religieuse en son entier – qui se suffit à elle-même mais que la perspective religieuse pourra, si elle le souhaite, mettre en rapport avec ce qu'elle affirme elle-même des réalités divines :

Sans doute les manifestations inférieures de l'activité subconscientes ne dépendent que du sujet lui-même, en ce sens que les impressions produites sur lui par les objets matériels, recueillies, conservées, élaborées à son insu par sa conscience subliminale, suffisent à expliquer chez lui tous les phénomènes ordinaires d'automatisme⁷³. Mais on peut concevoir que la région subconsciente ait un double rôle. S'il existe au-dessus du monde matériel un monde spirituel qui le domine, on peut admettre que la conscience subliminale constitue un champ plus propice aux impressions spirituelles que la conscience ordinaire, tout absorbée, à l'état de veille, par les impressions matérielles vives et abondantes qui lui viennent des sens. Pour que la voix divine ne soit pas étouffée, il faudrait qu'elle retentisse dans une région de notre âme où s'apaise le tumulte grossier du monde sensible. Le sentiment qu'une puissance divine vous domine et vous fait agir, qui tient une si grande place dans l'expérience de la conversion, pourrait, dans cette hypothèse, être regardé comme légitime. Une force transcendante pourrait s'exercer directement sur l'individu, à condition qu'il possède un organe récepteur approprié, c'est-à-dire une conscience subliminale. Mais, cette transcendance fût-elle prouvée, nous n'en resterions pas moins fidèles à notre critère empiriste ; les fruits seuls d'une telle influence nous permettraient de juger si elle est bonne ou mauvaise, divine ou diabolique.⁷⁴

Il existe *assurément* une vie subliminale où se forment des représentations religieuses. Il n'est pas absurde, si Dieu existe, qu'elle serve d'espace de réception à l'influence directe du divin. On le voit, plutôt que d'interpréter la religion comme l'expression des névroses de l'humain, comme le fait Freud, James livre une représentation de l'expérience religieuse qui n'exclut pas la réalité de Dieu. L'immanence se suffit à elle-même, comme de juste dans un schéma explicatif purement rationnel, mais le tour de force ou la trouvaille de James est de faire valoir que cette immanence peut, aux yeux du croyant, être incluse dans le plus grand cercle de la transcendance. Dans la psychologie de la religion de William James, psychologie et religion ne sont pas nécessairement opposées, et le psychologue n'est pas l'arbitre d'un conflit dont lui seul détiendrait la clé. Le peu de connaissance dont il avoue disposer ne lui permet pas de trancher en défaveur de l'interprétation religieuse de l'expérience religieuse.

⁷¹ *Ibid.*, p. 179 (c'est James qui souligne).

⁷² *Ibid.*, p. 160.

⁷³ James semble reprendre ici la notion d'automatisme de Myers, chez qui elle désigne « tout ce qui résulte des incursions de la conscience subliminale dans le champ de la conscience ordinaire » (*ibid.*, p. 199).

⁷⁴ *Ibid.*, p. 205-206 (la traduction d'Abauzit est ici légèrement modifiée).

L'origine subliminale n'est d'ailleurs pas en elle-même un gage d'excellence : aux yeux de James – comme d'ailleurs des psychologues d'aujourd'hui – c'est le « même mécanisme psychologique » qui est à l'œuvre chez le mystique, que ravissent ses visions et révélations ineffables passivement et brièvement ressenties⁷⁵, et chez l'aliéné que ses révélations (voix, visions) terrifient à proprement parler : « dans les deux cas, le mysticisme surgit des profondes régions de la vie subliminale, dont la science admet de plus en plus l'existence, bien qu'elle soit encore si peu connue »⁷⁶.

Si tous ont une vie subliminale, tous ne sont pas également *réceptifs* aux idées religieuses qui se forment (ou transitent) par elle. La conversion, dans cette perspective, suppose un sujet *déjà* disposé à se convertir. Loin d'être un truisme, cette remarque nous semble être de nature à expliquer que, si conversion il y a, ce n'est jamais du tout au tout. Elle ne saurait être une métamorphose totale du sujet, sauf à ne plus pouvoir désigner le sujet comme en étant le *même* sujet, métamorphosé⁷⁷. Il faut, pour qu'elle ait lieu, une certaine forme d'aptitude à la foi religieuse. Ne se convertissent que les sujets inquiets, d'une façon ou d'une autre, de leur état spirituel (au sens large du terme), lorsque les résistances et les inhibitions cèdent, graduellement ou soudainement. Inversement, « certaines personnes ne se convertissent jamais et seraient peut-être incapables de se convertir dans n'importe quelles circonstances⁷⁸. » Car on ne se crée pas soi-même une sensibilité religieuse : « la volonté de croire ne saurait aller jusque-là. Sans doute pouvons-nous développer une croyance dont nous trouvons en nous le germe, mais il nous est impossible d'en créer une de toutes pièces quand tout ce que nous percevons va directement à l'encontre. »⁷⁹

Conclusion

Ce sont toujours des valeurs déjà consacrées qui justifient les pratiques, y compris religieuses. Sans montrer irrespect ni dédain vis-à-vis des justifications proprement religieuses, James se contente de remarquer que, quelle que soit la justification apportée, elle s'appuie elle-même sur des motifs purement humains : si « c'est par des mesures *humaines* que nous apprécierons la valeur de la vie religieuse considérée comme une forme supérieure de l'activité *humaine* », c'est parce que, de mémoire d'homme, « aucune religion n'a jamais été réellement fondée sur une certitude apodictique : sa force est ailleurs »⁸⁰. Elle tient tout simplement à la satisfaction des besoins spirituels : « Une religion porte toujours l'empreinte des besoins profonds qui aspirent par elle à se satisfaire [...]. Les divinités que nous approuvons sont celles dont nous avons besoin, dont nous pouvons nous servir, qui réclament de nous avec plus d'intensité ce que nous réclamions déjà de nous-mêmes et des autres⁸¹. » Nous n'honorons donc que ce qui nous semble devoir être honoré, et si les religions ont incontestablement joué (et jouent toujours) un rôle prépondérant dans la formation des valeurs, elles suscitent l'adhésion pour autant qu'elles répondent à des besoins et des valeurs qu'elles peuvent façonner, mais ne créent pas. Des religions s'effacent des cœurs et des esprits jusqu'à disparaître, sitôt que leur expression ne correspond plus aux valeurs auxquelles nous souhaitons nous soumettre.

⁷⁵ Cf. *ibid.*, p. 324-325.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 361. La fin du dernier extrait cité l'indiquait déjà : James n'exclut pas l'existence d'un surnaturel démoniaque.

⁷⁷ En termes plus philosophiques et en référence au concept de reconnaissance, on dira que, loin d'être *méconnaissable*, il est différent et *reconnaissable* tout à la fois.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 173.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 180.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 285 pour les deux citations (c'est James qui souligne).

⁸¹ *Ibid.*, p. 282 et 285.

Un mot pour finir de la *pensée* religieuse, abordée dans l'avant-dernier chapitre du livre (« Spéculation », XI). On a pu dire que la Réforme s'est démarquée de la théologie scolastique en soulignant l'aspect pratique de la théologie et l'importance de l'expérience. En ce sens, James est plus qu'il ne le croit dans une lignée protestante. Pour lui, le sentiment ou « le cœur est la source de la vie religieuse », mais il n'en demeure pas moins, comme il l'écrit joliment, que « nous raisonnons nos sentiments »⁸². Ce qui est éprouvé dans l'expérience *veut* être relié à une vision cohérente du monde et du divin. Dans ce que James appelle la « spéculation », la raison cherche aux croyances des appuis, car elle doit à ses yeux le faire⁸³, mais elle ne fait en général que « traduire les expériences de l'individu en un langage plus général. [...] Grâce aux concepts, on peut définir et classer les faits : on ne saurait ni les produire, ni marquer leur caractère individuel. Il reste toujours un je ne sais quoi d'intime, que seul le sentiment peut saisir⁸⁴. » Malgré la présence de concepts et d'idées religieuses qui, par définition, sont communs à un groupe religieux, on pourrait interroger, non pas le vœu de James de s'en tenir à l'expérience religieuse *individuelle*, mais le fait qu'il ne semble pas relier cette expérience individuelle à l'expérience collective. Certes, le sujet de la croyance est toujours à un moment ou un autre seul face au divin, et l'on peut accorder sans peine à James, qui dit s'en tenir à « l'expérience religieuse intime, qui naît, s'épanouit et meurt dans une conscience individuelle »⁸⁵, que c'est toujours un *individu* qui expérimente la vie religieuse. Mais l'*enchevêtrement* de nos pensées, de nos idées, de nos pratiques à celles des autres sujets est tel que les mots et les gestes mêmes par lesquels nous tentons de dire le caractère intime de notre expérience sont empruntés au vocabulaire et aux gestes communs. Il n'est de rite, si individuel soit-il, qui n'emprunte ses traits, au moins partiellement, à une pratique plus vaste : comme tout langage, le rite ou le discours religieux suit les règles d'une grammaire qu'il ne crée pas, mais reçoit et transforme.

À la toute fin de l'ouvrage, la question se pose, pour James, de savoir si le secours psychologique qu'apporte la religion, et qui se confond finalement avec sa « valeur immense qu'on pourrait appeler biologique », correspond à quelques *réalités extérieures* à l'esprit humain : « “ce quelque chose de PLUS GRAND, mais de même nature” avec lequel l'esprit est en rapport [...] existe-t-il réellement ou n'est-il qu'une pure idée ? S'il existe, comment existe-t-il ? A-t-il une action réelle sur le monde ? Comment l'âme peut-elle s'unir à lui⁸⁶ ? » On voit ici que James ne craint pas d'adresser la question de la *vérité*, issue du champ spéculatif, à la psychologie de la religion. Ce faisant, il assume ici son rôle de philosophe sans déroger à sa neutralité en optant pour l'une des religions étudiées, ni surtout sans quitter le domaine de ses compétences psychologiques. Car c'est bien encore, pour finir, l'hypothèse d'une conscience subliminale comme lieu d'apparition de l'intuition religieuse qui est avancée, selon une modalité double : soit c'est de la conscience subliminale elle-même, directement, que provient le sentiment du lien du moi avec le divin, soit il en provient indirectement, par perméabilité de cette partie de la conscience au divin extérieur :

Mon hypothèse est donc celle-ci : quel qu'il puisse être *au-delà* des limites de l'être individuel qui est en rapport avec lui dans l'expérience religieuse, le “plus grand” fait partie, *en deçà* de ces limites, de la vie subconsciente. En se fondant ainsi sur un fait psychologique admis de tous, on conserve avec la science positive un point de contact qui manque d'ordinaire au théologien. Mais en même temps on justifie l'affirmation du théologien, que l'homme religieux subit l'action d'un pouvoir extérieur ; car les irrptions du subconscient dans la conscience claire ont pour caractère de s'objectiver et de donner au sujet l'impression qu'il est dominé par une force étrangère. Dans l'expérience religieuse cette force

⁸² *Ibid.*, p. 365.

⁸³ Cf. *ibid.*, p. 368.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 381.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 289.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 425 pour toutes les citations.

apparaît, il est vrai, comme étant d'un ordre *supérieur* ; mais puisque, suivant notre hypothèse, ce sont les facultés les plus hautes du moi subconscient qui interviennent, le sentiment d'une communion avec une puissance supérieure n'est pas une simple apparence, c'est la vérité même.⁸⁷

Le contenu positif et indéniable de l'expérience religieuse, c'est donc « le fait que *le Moi conscient ne fait qu'un avec un Moi plus grand d'où lui vient la délivrance* »⁸⁸. Tout se passe comme si c'était au fond l'expérience mystique – quelle que soit la religion, pourrait-on se risquer à dire – qui transmettait là le cœur de son message propre. Le sentiment de dépendance vis-à-vis du divin tend à se fondre dans le sentiment, éprouvé par le sujet, qu'il est identique au divin – paradoxe de l'analyse psychologique de l'expérience religieuse, qui est d'abord celui de l'expérience mystique elle-même.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 427 (James souligne).

⁸⁸ *Ibid.*, p. 428 (James souligne).