

Article

« L'emprise de la voix magistrale sur les récits d'expérience. William James dans ses *Varieties of Religious Experience* »

Jacques Julien

Laval théologique et philosophique, vol. 56, n° 1, 2000, p. 15-31.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/401271ar>

DOI: 10.7202/401271ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

L'EMPRISE DE LA VOIX MAGISTRALE SUR LES RÉCITS D'EXPÉRIENCE

WILLIAM JAMES DANS SES *VARIETIES OF RELIGIOUS EXPERIENCE*

Jacques Julien

Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie
Université de Sherbrooke

RÉSUMÉ : Dans ses conférences magistrales données dans le cadre des Gifford Lectures, *Varieties of religious experience* (1902), William James s'approprie des récits porteurs d'expériences religieuses. La variété duelle des récits et des expériences est fondue alors dans une voix unique timbrée par son appartenance socio-culturelle. Qu'est-ce que la théologie peut apprendre de cette façon de faire ?

ABSTRACT : When he delivered his Gifford Lectures, William James took upon himself a wide variety of religious experiences, accounted for through many different narratives. The voice of the brilliant scholar thus blended together the "varieties" of the religious experience. What should theologians do when they deal with narratives of experience ?

Ce texte porte sur ce qui se passe à la marge de la théologie. « Dans la tradition occidentale, écrit Jean Greisch, la "question de la marge" se confond en grande partie avec celle de la détermination des rapports entre philosophie et théologie¹. » Des relents persistent encore de cette longue tradition qui faisait autrefois de la philosophie la servante de la théologie. Cependant, soumises aujourd'hui l'une et l'autre à des mutations profondes dans leur propre maison, menacées dans leur existence même comme savoir, ni l'une ni l'autre ne sont plus en position de dominer. Les rapports entre elles, nous suggère entre autres la déconstruction, sont plus profonds et plus vitaux que de « simples problèmes épistémologiques² ». Ils touchent à l'économie et à la dynamique de la théologie.

Un déplacement s'est également produit à l'intérieur même de la philosophie. Il s'agit du passage d'une situation dans laquelle prédominait la logique à cette autre que gouverne maintenant la rhétorique. Avant d'en venir à parler de Jacques Derrida,

1. Jean GREISCH, « Déconstruction et/ou herméneutique », dans Pierre GISEL, Patrick ÉVRARD, *La Théologie en postmodernité*, Lausanne, Labor et Fides, 1997, p. 358.

2. *Ibid.*

Newton Garver cite et commente les apports de Peirce, Royce, Wittgenstein et Austin. Derrida, selon lui, « falls squarely within the movement which regards the role of utterances in actual discourse as the essence of language and meaning, and which therefore regards logic as derivative from rhetorical considerations³ ».

Cet intérêt pour une rhétorique vivifiée et renouvelée par les sciences du langage offre à la théologie l'occasion de prendre place dans une nouvelle formation pluridisciplinaire où elle ferait équipe avec la philosophie et les études littéraires, par le biais de la rhétorique. Alors que nous cherchions à comprendre le travail qui se fait à cette jonction critique entre l'expérience et son assomption par la théologie, il nous a paru utile de démonter la machine rhétorique si évidemment active dans un texte de William James : *Varieties of religious experience*. L'intuition de départ nous en était fournie par la lecture d'un texte de Stephen Webb : « The Rhetoric of and About Excess in William James's *The Varieties of Religious Experience*⁴ ». D'autre part, la situation de l'auteur des *Varieties*, la forme et le contenu de son texte ne sont pas étrangers au métier et à la pratique de la théologie en milieu universitaire.

LA SITUATION DE L'AUTEUR ET DE SON ŒUVRE

William James (1842-1910), deuxième membre du trio des jamesiens célèbres avec son père Henry Sr. et son frère, l'écrivain Henry Jr., était un chercheur, un humaniste, un penseur polyvalent et un grand vulgarisateur. Paul Conkin le situe, avec Edwards, Emerson, Dewey, dans une lignée de Puritains célèbres qui ont façonné l'Amérique blanche contemporaine. Son œuvre principale : *Principles of Psychology*, « possibly the greatest achievement in American scholarship⁵ », publiée en 1890 après douze années de travail, devait nourrir la réflexion de Husserl et celle de Wittgenstein. D'autre part, la diffusion par James du pragmatisme attribué à Peirce trouve écho chez les philosophes Richard Rorty et Cornel West par exemple. Certains⁶ voient même en lui le fondateur de la phénoménologie aux États-Unis, diffuseur et analyste du flot de conscience illustré en littérature par l'*Ulysse* de James Joyce (1922).

Le texte particulier dont traite cet article, *Varieties of Religious Experience*, occupe une place à part dans l'œuvre de James. Nous lisons aujourd'hui la version imprimée de vingt conférences, les *Gifford Lectures on Natural Religion*, prononcées

-
3. Jacques DERRIDA, *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, traduction et introduction par David B. Allison, préface de Newton Garver, Evanston, Northwestern University Press, 1973, p. XXII.
 4. Stephen E. WEBB, « The Rhetoric of and about Excess in William James's *The Varieties of Religious Experience* », *Religion & Literature*, 27, 2 (Summer 1995), p. 27-45.
 5. Paul K. CONKIN, *Puritans and Pragmatists : Eight Eminent American Thinkers*, New York, Dodd, Mead & Company, 1968, p. 274.
 6. John K. ROTH, « Talking about Religion in Public », *American Journal of Theology and Philosophy*, 14, 2 (1993), p. 190-191.

pour un public cultivé à l'Université d'Édimbourg, en 1901 et 1902, et publiées en un volume en 1902⁷.

Les *Varieties* sont un discours magistral dont toute l'autorité appartient au psychologue-conférencier qui fait jouer un rapport dynamique avec tout un flot de citations dont la plupart sont des rappels d'expérience, des récits d'expérience. Mon essai portera peu sur le déploiement, les articulations de ce dont on aurait pu faire la synthèse comme étant la « pensée » de James sur le sujet de l'expérience religieuse. Cette pensée reste d'ailleurs très incomplète dans les *Varieties*. Qu'aurait dit James dans la suite de son texte ? Dans la préface au volume publié, il rapporte que son projet était de donner deux cours de dix conférences chacun. La première série, celle qui devait gonfler jusqu'à vingt conférences au détriment du deuxième sujet, porterait sur « Man's Religious Appetites » (qu'il paraphrase aussi comme « the description of man's religious constitution ») et serait descriptive. La seconde, jamais réalisée, aurait un caractère métaphysique et montrerait comment ces appétits trouveraient « Their Satisfaction through Philosophy ». D'après l'auteur, la vingtième conférence devrait offrir une suggestion (plutôt qu'un exposé) de ses conclusions philosophiques.

James convient lui-même qu'il a été débordé par son sujet et fait allusion à un deuxième livre qu'il ne pourra malheureusement jamais écrire :

But the unexpected growth of the psychological matter as I came to write it out has resulted in the second subject being postponed entirely. [...] In Lecture XX I have suggested rather than stated my own philosophical conclusions [...] I hope to be able at some later day to express them in more explicit form⁸.

Dans le cadre des conférences, James veut parler de ces variétés de l'expérience religieuse qui sont marquées d'un caractère extraordinaire, parfois pathologique, toujours soudain, radical, transformateur. Des caractéristiques qu'on retrouve dans les différentes formes de grands « réveils » à propos desquels le conférencier cite aussi bien Jonathan Edwards que Charles Grandison Finney.

Conférences et livre, chaque mode de présentation, de réalisation du même texte connu, du même contenu des *Varieties* en fait ressortir des aspects particuliers. Les conférences, qui devaient aborder les dimensions psychologiques de la « constitution religieuse » humaine, de façon plus concrète encore, « les appétits religieux », traitèrent des thèmes suivants : « religion and neurology », « circumscription of the topic », « the reality of the unseen », « the religion of healthy-mindedness (IV et V) », « the sick soul (VI et VII) », « the divided self, and the process of its unification », « conversion (IX et X) », « saintliness (XI, XII et XIII) », « the value of saintliness (XIV et XV) », « mysticism (XVI et XVII) », « philosophy », « other characteristics », « conclusions », « postscript ». James n'était pas content du traitement qu'il avait donné à cet éventail de sujets. Il trouvait son livre disproportionné, trop docu-

7. Les références à cette œuvre seront données dans le texte et sont celles de l'édition de la Modern Library, 1929.

8. W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience, A Study in Human Nature*, being the Gifford lectures on natural religion delivered at Edinburgh in 1901-1902 by William James, New York, The Modern Library, 1929, p. xvii.

mentaire et trop descriptif, ne faisant pas assez la part à l'analyse. Puisque la maladie empêcha l'auteur de reprendre son travail et de le terminer à sa satisfaction⁹, il faudra donc garder en mémoire cette imperfection reconnue de l'œuvre.

Au moment des conférences, puisque James avait déjà en main le manuscrit de tout son texte, on ne pourra pas confondre oralité et improvisation : l'orateur fait une lecture vivante d'un écrit soigneusement préparé. Par contre, à la suite de la performance orale, de l'interaction avec les auditeurs et de leur possible rétroaction, y aurait-il eu des retouches à cette première version que l'auteur aurait ensuite livrées à l'imprimeur ? Nous n'en savons rien. Ce n'est donc pas du côté de variantes qu'il faut chercher une divergence, une complémentarité, une progression de la pensée et/ou de la forme d'une version par rapport à l'autre. Il nous faut analyser plutôt les particularités de chacun de ces deux modes de production d'un même texte : la performance orale en direct des conférences et la version en différé qui fut fixée dans le livre.

LA SITUATION DE L'AUDITEUR ET DU LECTEUR

La performance en direct de James était toute dominée, marquée par le jeu de la rhétorique. Nous trouvons encore, déposées dans la matière du texte, les traces de la dynamique à l'œuvre entre le conférencier et son auditoire. Ce texte résonne toujours comme un texte savant, mondain pourtant, parfois divertissant et superficiel, donné dans le contexte de conférences universitaires réputées, de bourgeoisie blanche à dominante mâle. On y entend James parler comme un intellectuel en quête de reconnaissance en milieu étranger, prodiguant les sous-entendus, les clins d'œil, faisant montre de cette légère condescendance de l'entre-soi professoral par rapport à un public plus large, profane. Ces façons de faire ont bien réussi à William James dont Conkin nous dit que « no other American professor ever achieved his degree of confident cosmopolitanism, and no other American philosopher even made such a direct and significant impact upon Europeans¹⁰ ».

William, frère de l'écrivain Henry, appartient également à la marge de l'institution littéraire, ce dont il témoigne par la préciosité de son langage parfois à la limite de la clarté¹¹. Il possède cependant lui aussi toute la maîtrise de la parole et de l'écriture qui font de ses *Varieties* une lecture encore fascinante aujourd'hui. Si l'on devait s'y attarder plus longuement, l'ensemble de ces marques stylistiques contribuerait surtout à la sociologie de ce texte comme événement de la vie universitaire et culturelle au commencement du XX^e siècle. Qu'il nous suffise de noter et de retenir ces diverses appartenances, allégeances même, institutionnelles. Non seulement forment-elles un contexte global qu'on aurait tort de croire lointain et inactif puisqu'il agit au

9. Voir Richard NIEBUHR, « William James on religious experience », dans Ruth Anna PUTNAM, éd., *The Oxford Companion to William James*, New York, Cambridge University Press, 1997, p. 214-236.

10. P.K. CONKIN, *Puritans and Pragmatists*, p. 270.

11. *Ibid.*, p. 279.

contraire dans le texte, le plus souvent en sourdine mais parfois aussi ouvertement pour souligner, préférer, vanter, exclure, dénigrer, ridiculiser.

Ce qui est plus important pour nous, c'est que lors de la performance en direct, tout passe par et tout repose sur la voix de l'orateur. Le texte part d'un seul souffle qui le module, il prend une homogénéité donnée par l'accent, l'intonation, le rythme, toutes les propriétés de la production phonique. L'auditeur en reçoit avant tout l'impression d'une unité quasi théâtrale, l'unité sans faille, sans disruption, de cette voix qui résonne pendant des heures données entre les murs de cette pièce précise où sont rassemblés le conférencier et ses auditeurs. C'est elle, la voix vive, qui crée le mieux l'illusion d'une double présence : celle de l'orateur dont la voix résonne, mais aussi présence de la pensée à la raison, proximité telle que l'on croit entendre, directement et sans filtre, la voix de la raison même.

Cette voix unique, dans ce temps et dans cet espace, étale la matière d'une parole qui est donc toute sienne, sans ruptures autres que celles des arrêts et des reprises imposées par l'horaire. On entend donc, pendant des heures et des jours, une seule voix qui prétend cependant faire parler une foule de témoins. William James cite abondamment, longuement des témoignages. Il emprunte des mots, des phrases, plus que des mots et des phrases : des récits entiers dont il identifie les auteurs. Ces citations sont abondantes, elles sont souvent longues, parfois très longues. Et dans la salle, par la magie de l'éloquence de ce conférencier polyphonique s'élèvent des voix dont les accents remontent le temps, défient l'espace, s'interpellent les unes les autres : « Moreover, even within many of the quotations, there are references to yet other voices, spiritual voices that interrupt the speaker, voices within voices that multiply mystery and defy the understanding¹² ». À un point tel que le conférencier, quand il en revient à parler en partant de lui-même, par lui-même, quand il se redonne la parole en quelque sorte, doit indiquer aux auditeurs cette césure entre la voix prêtée et la voix reprise, entre le récit des autres et le fil de son discours.

Lors de la performance en direct, la voix polyphonique et pourtant homogène de James ne semble porter que deux types de messages : celui d'un commentaire cultivé, psychologie, philosophie ou théologie, qui expose essentiellement le contenu, la matière originale des conférences intitulées *Varieties of Religious Experience*. L'autre message passe par le rôle du conteur et de l'acteur qui prêtent leur voix, de l'avocat qui fait entendre des témoins, de l'universitaire qui en appelle à des autorités, à des textes fondateurs, origines du commentaire et preuves de l'argumentation. Bien qu'ils soient sensibles à cette mobilité du discours, puisqu'ils perçoivent les ruptures, les inflexions qui s'insèrent dans les formules syntaxiques de la citation, les auditeurs restent cependant sous le charme, la magie de cette voix unique qui les séduit. La voix de William James, conférencier des Gifford Lectures, s'empare donc physiquement de la matière expérientielle que d'autres ont fait passer dans la forme de récits, rendant ainsi leur bien propre, substance et forme, susceptible d'appropriation. L'expérience des uns et des autres qui était passée d'abord de bouche à bouche dans

12. Stephen E. WEBB, « The Rhetoric of and about Excess in William James's *The Varieties of Religious Experience* », *Religion & Literature*, 27, 2 (Summer 1995), p. 35.

une circularité de reprises, va maintenant de la bouche du conférencier à l'oreille de ses auditeurs.

La situation du lecteur contemporain est toute différente de celle du public d'alors. Le livre intitulé *Varieties of Religious Experience* se présente comme un imprimé profondément et quasi uniformément traversé, labouré par une division longitudinale qui court du commencement à la fin. Sur les pages, le corps du texte, la matière originale de l'auteur avance ou recule devant l'ampleur des notes. Bien plus, ce corps du texte est incrusté, scarifié par un discours de citations du même ordre que celui des notes dont il partage la même police d'impression. Les caractères de la page, la typographie, donnent à voir deux modes, deux mondes de discours dirait-on un peu précipitamment, parfois en opposition pour occuper l'espace de la page, parfois en rapport d'inclusion lorsque les citations se logent dans le flot du commentaire. Tout ce travail de la citation porte donc les mêmes marques signalétiques syntaxiques, amplifiées, clarifiées, identifiées ici par des jeux de références à des noms d'auteurs, à des titres, des dates, des lieux, des pages. L'imprimé nous donne à voir de façon architecturale la théâtralité qui jouait déjà dans la performance en direct.

Cependant, la voix arrimante de William James s'est tue et l'œil du lecteur dérive librement, sollicité par les ruptures multiples de la page. Libérées de la voix rassembleuse, dominante, magistrale, les citations, en particulier les longues citations de récits retrouvent leur autonomie et le lecteur peut les entendre pour ce qu'elles sont. De plus, puisque les sources sont indiquées, puisque le livre de James (telles les diverses gravures en montre dans une galerie et pourtant enfermées elles-mêmes dans une gravure spécifique : *The Print Gallery* de Maurits Cornelis Escher) ouvre sur d'autres livres eux-mêmes ouverts encore sur d'autres, le lecteur ne peut être que cela, lecteur, tout comme James lui-même l'a été avant lui. Ce lecteur que je suis suivra-t-il l'auteur/lecteur dans ses premières interprétations ou bien, au contraire, va-t-il tout reprendre par le début et proposer sa propre lecture ?

C'est par le biais de l'insertion à l'infini du récit dans le texte grâce à la citation que nous allons travailler plus précisément l'apport de James. Antoine Compagnon, dans la séquence IV de son beau livre *La Seconde Main ou le travail de la citation*¹³ parle, à la suite de Lubac en particulier (*Exégèse médiévale*) du discours de la théologie comme étant le « comble » de la citation. Le traitement qu'a donné autrefois William James à cette forme d'intertextualité est encore instructif pour la théologie d'aujourd'hui.

LES RÉCITS NON CANONIQUES

Les citations sont de deux ordres, selon leur fonction dans le texte. Un premier groupe prolonge la teneur du discours magistral structurant la « thèse » de James dont elles offrent des variantes, des appuis, des renforts chez d'autres auteurs. Ce sont des

13. Antoine COMPAGNON, *La Seconde Main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979, 415 p.

citations d'autorité qui renforcent la valeur argumentative du point de vue développé par James.

L'autre groupe est le plus important, c'est celui dont le texte parallèle ou incrusté vient battre constamment le texte magistral. On pourrait croire que ces citations ont un rôle tout rhétorique, entendu cette fois au sens d'ornemental. Tel un bon orateur, James sait qu'il faut varier son discours, l'illustrer d'exemples qui sauront avant tout plaire au public. William James lui-même nous suggère cette interprétation quand il précède ou accompagne la citation d'un mot d'esprit, d'une remarque piquante, d'un clin d'œil complice à l'auditoire. Les récits et les paroles ainsi rapportés seraient de l'ordre du divertissement, de l'allègement, de la récréation. Cependant, les citations de ce type sont trop nombreuses pour qu'on puisse les traiter toutes et dans leur ensemble comme une simple ornementation de la thèse. Si elles ne sont pas que divertissement, elles sont avant tout des illustrations, des exemples que l'on pourrait dresser en opposition aux autorités. Mais elles ont pourtant aussi un caractère autoritaire, puisqu'elles participent au travail de l'auteur qui tente d'illustrer ce qu'il veut dire, du docteur qui déploie les facettes de son savoir. Dire autrement, faire dire par un autre qui parlerait, lui ou elle, au plus près de son expérience religieuse, possiblement même dans une autre langue. Stephen Webb nous renvoie très justement à l'hétéroglossie dont a traité Mikhaïl Bakhtine. Par conséquent, les citations sont surtout des témoignages qui prennent la forme d'une narration à la première ou à la troisième personne.

Le narratif envahit alors le discursif des conférences

Ces récits rapportés et appropriés de l'expérience religieuse d'autrui sont de deux provenances : le plus grand nombre appartient aux récits canoniques de l'histoire de la religion et les autres sont des récits populaires, parfois anonymes, porteurs d'une expérience dite « ordinaire¹⁴ ». Ces deux types de récit viennent se déposer dans les articulations de la thèse de James.

Attardons-nous d'abord aux récits non canoniques d'expériences religieuses. James en a recueilli quelques-uns lui-même. Surtout, il puise abondamment dans le manuscrit qu'un jeune collègue de l'Université Stanford a mis à sa disposition. Edwin Diller Starbuck, qui avait rendu compte de ses recherches dans deux articles du *American Journal of Psychology*¹⁵ (1897), fera paraître son travail en 1899 sous le titre de *The Psychology of Religion* avec une préface de William James lui-même. Starbuck faisait alors un travail de pionnier, organisant à l'aide de questionnaires une vaste enquête dont il devait travailler la masse en psycho-sociologue de la religion, désireux de faire de la psychologie une « science descriptive ». Sa thèse comporte des

14. « The ordinary "conversion" » (p. 196) ; « conversion narratives of the more commonplace sort » (n. 2, p. 196).

15. Edwin D. STARBUCK, « A Study on Conversion », *The American Journal of Psychology*, VIII (Janu-ary 1897), p. 268-308. Cet article donne suite à deux conférences faites en 1894 et 1895. Le texte se poursuit dans le vol. IX d'octobre 1897, aux pages 70 à 124.

statistiques, des diagrammes. Tout cet appareil scientifique est étranger à James dont le scepticisme prudent transparait même dans sa préface bienveillante.

Cette source la plus abondante est complétée par d'autres témoignages du même genre empruntés cette fois à la thèse de James H. Leuba dont le *American Journal of Psychology* avait donné la première publication en avril¹⁶.

Ce qui intéresse le conférencier des *Varieties* et ce dont il fait largement son profit, ce sont les témoignages anonymes, neufs, contemporains que Starbuck et Leuba ont ramenés dans les mailles de leurs questionnaires. James les cite abondamment, sans vergogne, dirait-on. Le chercheur ne paraît pas troublé par le gauchissement méthodologique qu'il impose, en particulier, à la collection amassée par Starbuck. Celui-ci a situé ses questions et les réponses obtenues dans un cadre psychosociologique bien défini, dont il a communiqué les paramètres aux témoins sollicités et dont il donne une copie dans son article de 1897, aux pages 268-270. Leuba avait fait de même, rappelant aux lecteurs de son article l'importance de cette remise en contexte des citations qu'il donne :

[...] to have a full meaning of the quotations introduced in the following pages, the reader will have to refer to the complete account of the conversions given in the appendix. In them the age, education, state of health, etc., of the subject will be found, together with the circumstances of his conversion. We shall assume [...] that the reader has perused these records¹⁷.

James passe sous silence l'importance accordée au contexte par ses collègues, extrait les témoignages recueillis de leur milieu d'analyse et les traite tout uniformément comme des récits, des exemples qui offrent un cachet de proximité, de première main. Ce que les psycho-sociologues avaient recueilli pour en tirer des généralisations que Starbuck traduit en diagrammes et en statistiques, James le redéploie à son tour et paraît rendre à chaque témoin une valeur incomparable. Pourtant le conférencier ne les fait parler ici qu'en son nom. Ces petites séquences individuelles perdent leurs caractéristiques ou bien elles en reçoivent de nouvelles que le conférencier leur donne. Les auditeurs d'alors et les lecteurs d'aujourd'hui ne peuvent plus passer outre à l'interprétation que James donne, alors qu'ils pouvaient toujours parcourir les témoignages transcrits par Leuba et Starbuck. Nous sommes donc les témoins de deux appropriations du même matériel dont l'une, celle de James, va jusqu'à l'assimilation.

Une attitude qui semble contredire la philosophie même de James, dont le point de vue sur le contexte vivant, donné en conclusion aux Conférences, apparaît mieux dans la célèbre définition, de « a full fact » : « [...] a conscious field plus its object as felt or thought of plus an attitude towards the object plus a sense of a self to which the attitude belongs » (p. 489). D'après John E. Smith, cette proposition même oblige à tenir compte du contexte, « so that experience no longer meant merely a *context* passively received but many *contexts* in which that content could be taken and its full

16. James H. LEUBA, « A Study in the Psychology of Religious Phenomena », *The American Journal of Psychology*, VII (April 1896), p. 309-385.

17. *Ibid.*, n. 1, p. 322 ; cf. *ibid.*, p. 372-385.

meaning developed¹⁸ ». Apparaît donc comme lacune et limite de l'approche adoptée par James, cette violente mise hors contexte, exigée sans doute par la thématization narrative de son exposé, et réalisée en dépit de ses propres exigences éthiques.

James, Starbuck, Leuba et leurs répondants appartiennent tous au même cadre confessionnel de souche protestante, fragmentée dans les sectes les plus importantes alors aux États-Unis. Toutes ces personnes conçoivent la conversion comme le centre de lumière et d'énergie autour duquel toute la vie religieuse se développe. Sans la conversion, la religion n'est qu'une pratique socio-culturelle qui ne possède pas les traits typiques d'une expérience religieuse.

Tous ces récits recueillis et toutes les analyses qui les intègrent font de la conversion la clé de voûte de leur système qui est celui des trois grands « réveils ». Leuba résume bien l'importance de ce motif de la conversion qu'il rattache au revivalisme quand il écrit : « We know the dominant rôle which this motive plays in our modern orthodox churches, particularly in the United States¹⁹. » Un motif dont il reconnaît l'ancienneté et la fixation topologique dès l'âge apostolique : « Christ made the new birth the center of His teaching ; Paul experienced and preached it²⁰. » Jonathan Edwards, dans son livre de 1737, établissait dès le titre de son ouvrage le lien entre la narration et la conversion : *A Faithful Narrative of the Surprising Work of God in the Conversion of Many Hundred Souls in Northampton*. George Lindbeck apporte une confirmation contemporaine à cette façon de faire qu'il propose d'étendre au travail de la théologie : « Intratextual theology redescribes reality within the scriptural framework rather than translating scripture into extra scriptural categories. It is the text, so to speak, which absorbs the world rather than the world the text²¹ ».

Les témoignages non canoniques d'origine surtout protestante se situent donc naturellement presque tous dans cette première moitié des conférences de James qui mène aux chapitres sur la conversion, centre de l'exposé et du livre.

William James affirmait rapporter quelques témoignages qu'il avait recueillis lui-même. Le plus étonnant de ces témoignages est sans doute le sien propre, celui que le conférencier emprunte à l'individu privé et qu'il cite dans sa septième conférence sur l'âme malade pour illustrer « the worst kind of melancholy [...] which takes the form of panic fear » (p. 156). Le contenu de ce témoignage personnel proche des récits fantastiques d'Edgar Poe et de Guy de Maupassant (*Le Horla*) se signale à peine dans la masse de ceux que cite James. Cependant, sa forme révèle une façon de faire qui présente un intérêt pour notre sujet. De quelle façon le conférencier universitaire s'empare-t-il de sa propre expérience privée pour la transposer dans son discours public ? La biographie de James nous apprend que le psychologue avait connu lui-même, d'expérience, une crise de formation de soi, une violente et longue crise

18. John E. SMITH, « Experience, God, and Classical American Philosophy », *American Journal of Theology and Philosophy*, 14, 2 (1993), p. 122.

19. J.H. LEUBA, « A Study in the Psychology of Religious Phenomena », p. 319.

20. *Ibid.*, p. 318.

21. George LINDBECK, *The Nature of Doctrine*, Philadelphia, Westminster Press, 1984, p. 118.

d'identité, appuyée par la maladie physique et qui devait le mener au bord du suicide. Cette crise avait trouvé une sorte d'apaisement en 1873.

Cette importation d'un soi privé, plus cru et plus nu dans le discours que livre un soi très public, est rendue possible, décente, appropriée (« proper »), grâce à plusieurs manipulations. James ne se nomme pas et nous savons qu'il s'agit de lui grâce à une tradition parallèle, externe au texte²². Le conférencier dit même avoir recueilli ce témoignage d'un correspondant « souffrant ». Il est d'ailleurs révélateur que James fasse suivre, en note, son propre témoignage d'âme « malade », d'une référence à un autre cas semblable, publié cette fois par son père. Deuxième phase de cette mise à distance, le texte original, dit James, aurait été écrit en français et c'est, ajoute-t-il, une traduction faite par lui que nous aurions à lire. La langue française n'est pas langue étrangère au James européen, ami de Bergson. Ce qu'il faut noter dans cette manœuvre, c'est que ce texte de son propre témoignage est une traduction d'un texte dont il serait l'auteur dans une langue qui n'est pas la langue maternelle, celle dont on s'attend qu'elle soit la plus disponible, la seule appropriée au dire de l'expérience. Se traduire soi-même pour s'amener au niveau de l'analyse n'est qu'un cas extrême, l'hyperbole d'une manœuvre toujours présente à la fois dans l'expérience et dans la théologie.

Même dans sa propre langue, la mise en mots de l'expérience est déjà une traduction, un enrichissement certes, mais aussi une déperdition. Du moins, c'est ce que l'on est porté à croire. Comme s'il existait un état antérieur au langage, une sorte de cru, de vierge de l'expérience dont le langage serait la souillure, le Babel d'un Paradis perdu. Dans *La Voix et le Phénomène*, son commentaire de la première des *Recherches logiques* de Husserl, Jacques Derrida traite longuement de ce rapport. Il en vient à contester cette prétendue originalité d'une expérience pure, page blanche, suspension de l'existence au regard de laquelle l'irruption du langage ne serait qu'un deuxième temps et toujours l'amorce d'une perte de sens. Au contraire, écrit Derrida, « le soi du présent vivant est originairement une trace²³ ».

La traduction que pratique ici James traduisant William est donc l'indice d'un procédé plus fondamental. La « translation », *translatio* est un trans-fert, un passage, un déplacement. La métaphore et une bonne partie du lexique de l'expérience elle-même expriment le même mouvement. Un indice à la fois signifiant mais trompeur par ce qu'il suggère de distance, d'étrangeté du soi qui se parle, alors que cette première parole est *intimior intimo meo*.

Enfin, le rappel du passage par la traduction est également pertinent pour la théologie et pour la philosophie, ainsi que James le remarque dans son texte : « I do believe that feeling is the deeper source of religion, and that philosophic and theological formulas are secondary products, like translations of a text into another tongue » (p. 422).

22. Richard NIEBUHR, « William James on religious experience », p. 214-236, et Jessica R. FELDMAN, « "A shelter in the mind" : Henry, William, and the domestic scene », p. 300-321, dans Ruth Anna PUTNAM, éd., *The Oxford Companion to William James*.

23. Jacques DERRIDA, *La Voix et le Phénomène*, Paris, PUF, 1967, p. 95.

LES RÉCITS CANONIQUES

La deuxième série de témoignages auxquels James fait appel sont des témoignages qu'on peut dire canoniques. Toujours à propos de la conversion, le conférencier cite des éléments de la biographie de Paul, d'Augustin, de Luther, de Bunyan et de Tolstoï. Ces narrations sont tellement connues, nous apprend Leuba, qu'elles sont passées dans le domaine de l'appropriation populaire, au point où plusieurs récits qu'il a reçus pour son enquête ne sont que des copies conformes qu'il lui a fallu mettre de côté :

It was to be expected that conversion tales would be cut more or less after the classical pattern furnished by such famous conversions as those of St. Augustine, Bunyan, and Wesley (p. 371).

Il est évident que le récit qui se répercute ensuite sur tous les autres, c'est celui de la conversion de Paul :

In the past, many writers have seen in Paul's conversion the genesis of a number of his most characteristic views. Recently a full-scale investigation of the connection between the two has demonstrated how close, both in time and in content, this was and how far-reaching were the theological effects of Paul's encounter with Christ²⁴.

À la fois le récit historique plusieurs fois repris (Ac 9, 22, 26) de l'épisode de Damas et plus largement les conséquences de cet événement dans l'expérience missionnaire de Paul, ainsi qu'il en parle lui-même dans plusieurs épîtres (Ga 1,13-17 ; 1 Co 15,8-11 ; Rm 1,1 ; Ep 3,8-12 ; Col 1,25, et voir 2 Tm 1,11). En particulier, ce paradoxe formulé de façon définitive par l'apôtre de la lutte entre la chair et l'esprit, redoublé par celui de la lettre et de l'esprit. Ce débat intérieur, ce bouillonnement fait la matière de l'épisode turbulent antérieur à la conversion choc, tout comme il impose la nécessité d'une conversion ordinaire toujours à reprendre, à laquelle l'apôtre ne cesse d'appeler ses disciples.

Ce récit scripturaire de la conversion de Paul, le *topos* paulinien, se retrouve ensuite dans le récit que fait Augustin de sa propre conversion, dans plusieurs chapitres (2, 5, 6, 7, 8, 12) du Livre VIII des *Confessions*. Cet ensemble dramatique de textes se donne à lire comme une orchestration personnelle du motif paulinien. Cependant, Augustin en traduit le mouvement de façon très concrète, par le passage métonymique d'une parole qui interpelle à un livre que l'on lit. Dans le contexte d'un débat encore intérieur (on peut anticiper le château de Thérèse d'Avila), plusieurs récits transmis par des discours amicaux viennent assaillir Augustin indécis. Le premier ébranlement, la première banderille, si je poursuis l'évocation thérésienne, avait été posée quand Augustin avait dix-neuf ans par la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron, puis des textes néo-platoniciens avaient poursuivi le travail de sape.

Pour ses lecteurs, Augustin dramatise, met en scène, mime dans un récit de visites et de déplacements sans repos, cet événement intérieur de la conversion. Afin de rompre ses dernières indécisions, Augustin rend d'abord une première visite à Sim-

24. Robert BANKS, « Paul — The Experience Within The Theology », *Evangelical Review of Theology*, 12 (1988), p. 119.

plicianus. On parle des livres lus, mais Simplicianus recourt plutôt au récit de ses souvenirs à propos de Victorinus. Augustin affirme d'entrée de jeu qu'un récit en appelle un autre, en deuxième instance : il ne faut pas taire ce qu'on a entendu. Le récit ramène au livre, à l'Écriture sainte que Victorinus lisait. Autre effet du récit, celui que recherchait précisément Simplicianus (« *ad hoc enim et ille narraverat* » V/10), le désir de l'imitation. L'action passe dans la *mimésis* du récit et la narration de cette *mimésis* provoque à l'action.

Deuxième visite, reçue cette fois. Les récits du visiteur, Ponticianus, se greffent sur les textes de Paul, matériellement offerts dans un codex déposé sur une table de jeu. Double hasard qu'indique la référence au jeu : Ponticianus remarque le livre, ce livre-là et lui seul, qui se trouve inopinément à la place d'un livre quelconque qu'Augustin aurait commenté. L'écriture est ensuite mise de côté, en veilleuse. La conversation porte plutôt sur un autre récit, celui de la conversion de l'abbé Antoine. Le discours semble s'éloigner de son sujet, lorsque la vie d'Antoine revient, cette fois, comme les épîtres de Paul sur la table de jeu, sous la forme matérielle d'un autre livre « *codicem, in quo scripta erat uita Antonii* » (VI/15). On est témoin du même changement : « *et legebat et mutabatur intus* » (*ibid.*) qui frappe le lecteur et son compagnon. Augustin ressent lui-même ce travail intérieur qui se fait à mesure que parle Ponticianus, un travail qu'il attribue au Seigneur. Il se rappelle la lecture initiale, celle de l'*Hortensius* de Cicéron qui avait tout déclenché, l'amour de la sagesse, il y avait douze ans déjà. Au chapitre quatre du troisième livre, anticipant non pas la conversion mais son récit et le préparant adroitement, Augustin avait rapproché la lecture du contenu de l'*Hortensius* du message de l'apôtre Paul (1 Co 2,7-9), inconnu alors. Tout ce travail intérieur de re-lecture des lectures du passé qui se traduit par une synthèse de ce qui est survenu depuis ces douze années, se poursuit à l'intérieur « *cum anima mea in cubiculo nostro, corde meo* », pendant qu'à l'extérieur, Ponticianus, ignorant les effets qu'il produit, poursuit son récit.

Augustin est « hors de lui-même ». En orateur qu'il est, il apostrophe Alypius, un geste de théâtralisation et de transfert du discours intérieur. Puis, l'agir mimétique mis en branle par le récit se poursuit : Augustin passe du logis au petit jardin où plusieurs voix l'interpellent encore. Il s'ensuit une intense agitation corporelle, la gestuelle, la somatisation du *topos* de « ne pas faire ce que l'on veut, mais de faire ce que l'on ne veut pas ». Plusieurs voix se font entendre qui ajoutent à la confusion d'Augustin. On trouve décrit le moment auquel les convertis cités par James ont souvent fait allusion : qu'il faut céder, tout lâcher, se jeter dans le Seigneur.

Au chapitre douze, les larmes se joignent à la voix « *sonu vocis meae jam fletu gravidus* ». De la maison voisine, enfin, une nouvelle voix « *quasi pueri an puellae, nescio* » s'élève qui chante et répète à plusieurs reprises l'injonction : « *tolle, lege ; tolle, lege* ». Et c'est dans le jardin que la genèse se joue : une voix d'enfant, une voix venue de l'enfance, une voix venue du premier récit de soi, s'élève et ordonne : « prends ; lis ». Augustin se rappelle le geste de conversion posé par Antoine et se dit qu'il doit faire de même : « *ut aperire codicem et legerem quod primum caput invenissem* ». Le livre qui se donne à prendre comme partie du tout, c'est de nouveau celui de la table de jeu, celui de Paul dans lequel le doigt s'enfonce au hasard. Toute

la matière de l'Écriture n'est-elle pas dans chacun de ses moindres signes ? Qui pénètre quoi ? Est-ce du texte qu'une flèche se fiche dans le cœur d'Augustin ou est-ce du cœur d'Augustin qu'une brèche, une béance s'ouvre enfin, un appétit qui avale le livre ? Le premier texte sur lequel tombent les yeux d'Augustin est celui de Romains 13,13. Ce passage, Augustin le marque ensuite d'un signe pour pouvoir y revenir à tête reposée. Cette décision personnelle assurera la permanence du signe éphémère donné par la lecture au sort. Quant à Alypius, il lira à son tour dans la même épître un texte (14,1) qui en fait le compagnon d'Augustin. Tous les deux se rendent auprès de Monique, ils remontent le cours de l'histoire à sa source afin d'y ajouter ces nouveaux épisodes : « *narramus quemadmodum gestum sit* ».

Cette manducation, appropriation du livre métonymie de la Parole, deviendra la préoccupation constante d'Augustin converti, la source intarissable de ses commentaires, de tous ses discours. Quand il parlera à son tour « à partir de », « à l'intérieur de », « au sujet de » la Parole, Augustin en parlera comme de lui-même, comme venant de son propre fond. Le théologien Augustin empruntera plusieurs types de discours pour traduire en autant de jeux de langage possibles la soudure, la fusion faite entre son récit d'enfance et la parole assimilée.

Un retournement s'opère donc une fois que les récits chrétiens ont commencé à donner une narration étendue au *topos* de la conversion. Désormais, non seulement la foi chrétienne donne-t-elle une clé qui permette une interprétation, mais elle s'impose comme transfert disponible, traduction offerte de l'expérience. Selon les mots de Conkin, qui se réfère à la tradition calviniste :

The Christian epic, in its Calvinist version, provided a complex, unwieldy, but tremendously rich tool for interpreting and accounting for types of vital experience, for varied feelings and emotions that sprang from the hazards and joys of life. [...] It was, in all the varied personal nuances that could be given it without altering its form, a powerful and viable worldview for very intelligent and gifted people²⁵.

CONCLUSION

Dans cette étude, nous avons suggéré que l'entreprise de James correspond assez bien à ce que la théologie tente de faire elle aussi quand elle s'empare des récits d'expérience.

D'une part, James considère la profondeur comme l'une des caractéristiques de l'expérience religieuse. Il transpose cette image spatiale dans la démarche intellectuelle qui doit creuser son objet pour en trouver les dimensions les plus profondes. Pour y arriver, le chercheur doit entendre des témoignages d'expériences d'événements extraordinaires, subits, radicaux. Ces récits sont eux-mêmes marqués par les figures stylistiques de la profondeur, dont l'hyperbole serait la plus signifiante.

D'autre part, il convient que ce recours aux récits correspond à l'effort laborieux d'articulation qu'il tente au cours de ces conférences : « [...] these very lectures

25. P.K. CONKIN, *Puritans and Pragmatists*, p. 8.

which I am giving are [...] a labourious attempt to extract from the privacies of religious experience some general facts which can be defined in formulas upon which everybody may agree » (p. 423). Cette formulation se rapproche assez des questions posées dans ce recueil collectif. On y décèle le mouvement suivant : d'une accumulation d'expériences religieuses privées, hautement originales, variées, extraire quelques faits d'ordre général. De ces faits d'ordre général on ne retiendra que ceux qui peuvent se définir en formules. « Man strives to conceptualize reality, event in its fullness. [...] The experiential assurance is at least vulnerable ; it may be undercut and forgotten. Then abstractions reign, even in religion » (p. 10). Et de ces formules, on ne retiendra que celles auxquelles tout un chacun pourra s'accorder. Nous sommes toujours dans l'ordre du transfert, de la traduction. Cependant, il apparaît plus clairement ici que c'est la dimension possessive de la traduction qui se déploie par les évacuations progressives du singulier, la réduction quasi alchimique de ce phlogiston vulgaire en un matériau précieux que serait la formule, l'article. De la variété de l'expérience, on est passé aux impératifs réducteurs du modèle scientifique de l'expérimentation.

Ce qui nous pose au moins deux questions qui sont aussi des difficultés. Premièrement, quels sont les types de discours les plus appropriés à l'expérience ? On parle communément de la mise en récits de l'expérience. Comme si le premier rapprochement, la première consonance de la voix et du phénomène devait être la narration, la discursivité. Il est vrai que celle-ci semble correspondre à l'ancrage nécessaire, obligatoire de l'expérience dans un espace et dans un temps, un « *hic et nunc* ». Cependant, la discursivité ne se fait pas autrement que par un étalement du choc expérientiel. Les figures comme la métaphore marquent ce mouvement d'un lieu à un autre. Pourtant, que représentent les autres formes telles que le dialogue marqué par le vocatif — qu'on trouve beaucoup chez Thérèse d'Avila et que Pierre de Labriolle appelle, chez Augustin, des « perpétuels élancements²⁶ » —, et surtout la poésie dont le jeu n'a pas de finalité, de fin. Qu'on pense à tout ce que la philosophie contemporaine doit au commentaire des textes poétiques. Philippe Lacoue-Labarthe dit de la poésie qu'elle est elle-même expérience²⁷. Évidemment, la discursivité du récit est commode, accommodante, pratique : elle convient bien à l'aplatissement, la mise à plat du discours d'exposition, d'analyse, de distanciation.

D'autre part, ces récits dont James dit avoir littéralement « bourré » (*loaded*) son texte sont autant d'exemples concrets choisis parmi les expressions les plus extrêmes du tempérament religieux. Ce choix délibéré de l'extrémité — et la chaîne sémantique de l'adjectif « extrême » : extrémisme, extrémiste, est très présente dans notre culture — cherche, dans le gonflement hyperbolique de la surface l'information « la plus profonde ». Et pourtant, cette profondeur révèle qu'il n'y a pas de fond. Comment alors, et à quel moment de la plongée, se décider à interrompre l'immersion

26. AUGUSTIN, *Les Confessions*, texte établi et traduit par Pierre de Labriolle, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. XII.

27. Philippe LACOUÉ-LABARTHE, *La Poésie comme expérience*, Paris, Christian Bourgois, 1997, 171 p.

pour extraire des « faits généraux », pis encore, « des formules » qui obtiendraient l'assentiment de tout le monde ?

Enfin, James doit convenir que dans l'expérience religieuse, tout ne repose pas que sur le récit, sur cette portion de l'expérience traversée par la conscience. À ce sujet, Bruce Wilshire qualifie les *Varieties* de « strange exploratory book²⁸ ». On y apprend que si James veut vivre une expérience radicale, plongeant jusqu'aux racines, il doit s'enfoncer « in the dark soil of his own primal experiencing ». James parle des marges du conscient, ce lieu fictif, hors d'atteinte mais d'où viennent les pulsions, les désirs les plus profonds. Ce lieu échappe au discours sinon par les traces qu'il laisse dans le discours :

When, in addition to these phenomena of inspiration, we take religious mysticism into the account, when we recall the striking and sudden unification of a discordant self which we saw in conversion, and when we review the extravagant obsessions of tenderness, purity, and self-severity met with in saintliness, we cannot, I think, avoid the conclusion that in religion we have a department of human nature with unusually close relations to the transmarginal or subliminal region (p. 473).

L'une de ces traces, indicatrice du milieu dans lequel baigne l'expérience, c'est l'émotion, dont on ne parlera pas ici. James n'y était pas sensible au premier abord, dans la livraison même des conférences. C'est après coup que cet aspect le frappe : « In re-reading my manuscript, I am almost appalled at the amount of emotionality which I find in it » (p. 476).

L'expérience de William James conférencier invité des Gifford Lectures à Édimbourg en 1901 et 1902, tout comme notre expérience de théologien et de théologien, ces deux expériences sont révélatrices des pressions exercées sur notre discours par les institutions auxquelles nous appartenons, des pressions qui se reconnaissent par les marques qu'elles laissent dans nos textes. Cependant, notre œil, la plupart du temps, ne souffre pas de cette poutre. Le conférencier William James n'était pas troublé par son optimisme américain blanc, protestant, mâle et bourgeois. L'appropriation et le détournement de données, l'imposition d'une perspective et d'une voix magistrales faisaient partie des paramètres convenus et acceptés des Gifford Lectures. Narrateur omniscient et omnipotent, James a conçu le plan de ces vingt conférences. Il en connaît le commencement, les développements et la conclusion. Les auteurs auxquels il fait appel sont au service de ses propres propositions. C'est lui qui fait parler et se taire les narrateurs secondaires. Il extrait leurs textes de leurs contextes originaux pour les plonger dans son contexte à lui. Il force ainsi des mises en rapport intertextuel auxquelles les textes cités, remis dans leur cadre initial, pourraient se refuser. Cependant, James ne fait que reprendre une façon de faire déjà bien établie, à laquelle certains font remonter la modernité et dont les *Confessions* donnent le meilleur exemple.

La question de l'appropriation théologique des textes de James ne se pose pas vraiment. Le travail que fait celui-ci dans cette série de conférences est déjà celui que

28. Bruce WILSHIRE, « The breathtaking intimacy of the material world : William James's last thoughts », dans Ruth Anna PUTNAM, éd., *The Oxford Companion to William James*, p. 110.

pratique traditionnellement le théologien professionnel. Il s'agit donc moins d'entreprendre une appropriation — qui a déjà pris place — que d'établir une distance critique vis-à-vis de cette démarche. En contexte universitaire, par exemple, le discours de la théologie se trouve soumis à la fois aux pressions et aux marques d'au moins deux systèmes de pouvoir identifiés : l'Université et l'Église. Dans les deux cas jouent également d'autres pouvoirs cachés et puissants tels que l'identité sexuelle, la classe sociale, les options politiques, les causes morales.

On constate que les dimensions religieuses de l'expérience humaine ne se perçoivent que dans la mise en parole qu'en font ceux et celles qui les éprouvent. Cette mise en parole n'est jamais une invention totale. Il n'existe pas de degré zéro de la parole. Les religions offrent aux femmes et aux hommes depuis les temps préhistoriques, des paroles qui sont récits, poésie, chants, incantations et ces matériaux font fonction de porte-parole. Le transfert qui se fait, la translation/traduction de certaines dimensions de l'expérience humaine dans le corps, le corpus de ces discours marquant (à la fois impriment un caractère et indiquent) le passage à la foi.

C'est dire que les textes religieux dans leur contexte culturel exercent eux-mêmes un premier encodage inéluctable des dimensions religieuses de l'expérience. Il serait illusoire de chercher le moment pré-textuel de l'expérience. Les mots : transfert, translation, traduction, métaphore ne sont eux-mêmes que des figures qui veulent donner à « voir » ce qui se passe. La théologie (et toute forme d'analyse qui s'y intéresse) intervient donc après le fait. Ce que la théologie peut s'approprier, ce sont les formes de langage qui se sont elles-mêmes approprié les dimensions religieuses de l'expérience.

Toutefois, il est clair que James et ses auditeurs cherchent à entrevoir cette dimension mythique de l'expérience à laquelle on pourrait avoir accès après avoir dépouillé le texte religieux de ses composantes narratives. Dans l'observation faite : « [...] a department of human nature with unusually close relations to the transmarginal or subliminal region [...] » (p. 473), on peut remplacer « subliminal » par tout adjectif qui marque un écart « from the level of full sunlit consciousness » (p. 473). La religion se construirait et se nourrirait du contact avec cette région « subliminale ». Cette suggestion nous mènerait vers un autre sujet de recherche qu'il faut mettre de côté pour le moment.

Tout compte fait, on peut saisir à la fois la séduction qu'exerce la façon de faire de l'auteur des *Varieties* et les dangers qu'elle représente. La séduction apparaît d'abord à la lecture de ces textes. C'est la séduction d'une narration efficace, souple, liante, servie par une éloquence à la fois familière et magistrale, paternelle, savante et mondaine. Nous pourrions tous et toutes dresser plusieurs parallèles avec des façons de faire semblables, même hors du champ universitaire, dans le sermon, l'homélie, l'exhortation pastorale et catéchétique. Les textes de James, porteurs des irritants qui trahissent leur âge, ressemblent encore beaucoup à bien des publications contemporaines. William James serait aujourd'hui un conférencier aussi populaire qu'il l'a été à l'époque, et tout à fait à l'aise dans les *talk-shows* et autres émissions populaires.

Ce liant du discours abolit les aspérités des témoignages cités, réduit les distances géographiques, ramène les chronologies à un seul temps, celui d'un ici et maintenant familier et rassurant. Les expériences variées, diverses et les situations de vie originales sont fondues dans un continuum fictif qui ne tient que par le magnétisme de la parole du narrateur. Péril du charisme, de l'incantation.

Dans l'univers fragmenté qui est le nôtre — et bien que le ronronnement médiatique applique sa pellicule réductrice sur ces cassures — il serait anachronique de parler encore comme le faisait brillamment William James sur le campus de l'Université d'Édimbourg. Je laisse ouverte la question de savoir si cette attitude anachronique a toujours cours dans la pratique théologique contemporaine.

L'auto-citation que fait James et le rapprochement de son « cas » à celui de son père montrent aussi les préoccupations qui viennent de notre propre biographie. Ce texte de Labriolle, en introduction aux *Confessions* le suggère aussi :

La discipline chrétienne, qui invite le fidèle à se scruter lui-même, à se replier sur soi pour démêler la qualité de ses inclinations ne pouvait manquer de favoriser l'épanouissement de l'autobiographie, conçue cette fois, non plus comme le récit de la partie extérieure et active d'une vie, mais comme l'histoire d'une âme, avec ses combats, ses chutes, ses velléités de réforme, sa lutte permanente contre le mal²⁹.

Non seulement nous ne devons pas en faire abstraction, mais au contraire nous devons y recourir davantage et « en vérité », soumettant cette parole incessante que suscite la béance de notre désir de sujet manquant/en manque³⁰ à une critique dont la psychanalyse nous donne un modèle³¹. Recherche inachevée/inachevable d'une harmonisation de sa parole à soi et de la Parole de l'Autre qui la porte, la fonde, la fonde dans le creuset du Souffle.

29. AUGUSTIN, *Les Confessions*, p. VIII.

30. Mark C. TAYLOR, « La dénégation de Dieu », dans Pierre GISEL, Patrick ÉVRARD, *La Théologie en post-modernité*, p. 331-352.

31. Denis VASSE, « Répondre de la parole dans la chair », *Études* (juillet-août 1996), p. 57-69.