



HAL
open science

Sur le mouvement volontaire en tant que réflexion ou création : essai sur la philosophie de Maine de Biran par l'entremise de Félix Ravaisson et de Kitarô Nishida

Mika Imono

► **To cite this version:**

Mika Imono. Sur le mouvement volontaire en tant que réflexion ou création : essai sur la philosophie de Maine de Biran par l'entremise de Félix Ravaisson et de Kitarô Nishida. Philosophie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2013. Français. NNT : 2013TOU20019 . tel-00878832

HAL Id: tel-00878832

<https://theses.hal.science/tel-00878832>

Submitted on 31 Oct 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Université
de Toulouse

THÈSE

En vue de l'obtention du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par :

Université Toulouse 2 Le Mirail (UT2 Le Mirail)

Présentée et soutenue par :

Mika IMONO

le 21 mai 2013

Titre :

Sur le mouvement volontaire en tant que réflexion ou création :
essai sur la philosophie de Maine de Biran
par l'entremise de Félix Ravaisson et de Kitarô Nishida

École doctorale et discipline ou spécialité :

ED ALLPH@ : Philosophie

Unité de recherche :

ERRAPHIS : Équipe de Recherche sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs

Directeur(s) de Thèse :

Pierre MONTEBELL, Professeur Université de Toulouse 2 - Le Mirail

Jury :

Précisez les nom, prénom et qualité des membres du jury

Luís António UMBELINO, Professeur Université de Coimbra (Rapporteur)

Anne DEVARIEUX, Maître de conférences, Université de Caen - Basse-Normandie

Akinobu KURODA, Maître de conférences, Université de Cergy-Pontoise

Université Toulouse II - le Mirail
UFR de Lettres, Philosophie et Musique

**Sur le mouvement volontaire
en tant que réflexion ou création**

Essai sur la philosophie de Maine de Biran par
l'entremise de Félix Ravaisson et de Kitarô Nishida

Thèse de doctorat de philosophie

Présentée par Mika IMONO

Sous la direction de Monsieur le Professeur Pierre MONTEBELLO

Année académique 2012-2013

Au professeur Yorihiro Yamagata

REMERCIEMENTS

Je tiens à exprimer mes vifs remerciements à mes deux professeurs, Pierre Montebello et Yorihiro Yamagata pour leurs directions attentives et soigneuses. Je voudrais exprimer ma gratitude aux professeurs qui ont accepté de faire partie du jury. Je remercie également les équipes de la philosophie de l'Université Doshisha et de l'Université de Toulouse II. Aussi, je suis très reconnaissante des lectures et des commentaires critiques de Shigeyoshi Niwata, Bin Kimura, Yasuhiko Sugimura, Masataka Muramatsu et Jacynthe Tremblay. Je tiens à exprimer mes remerciements chaleureux à Jeanine Hortonedo et Hélène Simonneau pour leurs relectures attentives, qui m'ont permis de réduire les défauts. Je remercie sincèrement le groupe d'étude de la philosophie japonaise à l'Inalco. Je remercie la Fondation de Rotary et Horst Hombourg et sa femme pour tous leurs soutiens.

Merci à ma famille qui m'a encouragé patiemment et m'a permis de suivre ce long chemin de recherche. Merci à mes amis qui m'ont toujours soutenu. Tout particulièrement, je souhaite exprimer mes remerciements profonds à Pierre-Jean Doumergue pour son soutien généreux et chaleureux.

Enfin, je souhaite dédier ce travail à mon professeur Yorihiro Yamagata, dont je regrette toujours le décès précipité. J'ai écrit les deux derniers chapitres après sa mort, mais j'avoue que j'ai toujours senti sa présence quand je me suis référée à ses livres.

RESUME

Le propos de cette thèse est de réfléchir sur la notion philosophique de Maine de Biran : l'« aperception immédiate ». L'aperception immédiate, c'est le moment où je m'aperçois de moi, où je saisis immédiatement l'évidence de mon existence. Biran a relié ce moment au mouvement volontaire, le mouvement dont le but est le mouvement lui-même. Quelle est la signification philosophique de cette corrélation ? Dans cette thèse, à l'entremise de Félix Ravaisson et de Kitarô Nishida, nous trouverons que le mouvement volontaire chez Biran est d'abord la réflexion, qui nous fait reconnaître nous-même, et puis il est ultimement considéré comme création, l'acte de s'engager dans le monde réel et historique.

Mot-clé : Maine de Biran, Félix Ravaisson, Kitarô Nishida, l'aperception immédiate, le mouvement volontaire, la spontanéité, la réflexion, l'auto-éveil, création

ABSTRACT

The aim of this thesis is to prove a philosophical notion of Maine de Biran : the “immediate apperception (*aperception immédiate*)”. The immediate apperception is the moment when I know myself, or when I grab immediately the evidence of my existence. Biran links this moment to voluntary movement, a movement which has its purpose in itself. What is a philosophical signification of this connection ? In this thesis, with the study of Félix Ravaisson and of Kitaro Nishida, we will find that the voluntary movement in Biran is, at first, a reflection (*réflexion*), which lets us know ourselves. We will also find that it should be considered as a creation, an act of taking part in the real and historical world.

Keywords : Maine de Biran, Félix Ravaisson, Kitaro Nishida, immediate apperception, voluntary movement, spontaneity, reflection, self-consciousness, creation,

要旨

本論文の目的は、メーヌ・ド・ビランにおける概念「直接的覚知 (*aperception immédiate*)」について考察することにある。直接的覚知とは、私が私に気付く瞬間、あるいは私が直接的に私の存在を確信する瞬間である。ビランはこの瞬間を、意志的運動に見出した。意志的運動とは運動それ自体が目的である運動である。この連結は何を意味しているのか。本論文は、フェリックス・ラヴェッソン、西田幾多郎を經由して、この問いに答える。すなわち、意志的運動とはまず、自分自身を知る反省として考えられる。次いで、それは究極的には創造として考えられるべきであることを明らかにする。創造とは、現実的歴史的世界へ参与する行為である。

キーワード： メーヌ・ド・ビラン、フェリックス・ラヴェッソン、西田幾多郎、直接的覚知、意志的運動、自然発生性（自発性）、反省、自覚、創造

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS	5
RESUME	6
ABSTRACT	7
要旨	8
Introduction	13
PREMIERE PARTIE	
LE MOUVEMENT VOLONTAIRE EST LA REFLEXION	25
Chap.I	
Maine de Biran et le vitalisme	27
Introduction.....	27
§1. Le Vitalisme	28
1-1. Les vitalistes au miroir des autres écoles de pensée médicale	30
1-2. L'Ecole de Montpellier	34
1-3. Bichat	38
§2. L'apport du vitalisme chez Biran	50
2-1. Biran et le courant physiologique.....	51
2-2. Ce que Biran doit à Barthez et à Bichat	55
§3. Le dépassement du vitalisme par Biran	62
Conclusion du Chapitre I.....	69
Chap.II	
L'apport de Tracy : l'effort et la résistance	71
Introduction.....	71
§1. Critique de Condillac par Tracy	76
§2. L'auto-critique de Tracy.....	85
§3. La confrontation entre Biran et Tracy.....	91
Conclusion du Chapitre II.....	98
Chapitre III	
Les systèmes du moi chez Biran	101
Introduction.....	101
§1. La caractéristique du mouvement volontaire chez Biran	104
§2. Les quatre systèmes du <i>moi</i>	119

2-1. Système affectif.....	123
2-2. Système sensitif composé	127
2-3. Système perceptif	132
2-4. Système réflexif	137
Conclusion du Chapitre III	143
Chapitre IV	
La causalité : entre Hume et Engel, la critique de Biran	145
Introduction.....	145
§1. L'Abandon de la causalité chez Hume.....	145
§2-1. Critique de Hume par Engel.....	157
§2-2. Réponse de Hume à la critique d'Engel.....	163
§3-1. L'apport de Biran dans cette controverse : en quoi permet-il de dépasser ces difficultés	165
§3-2. Quelles conséquences peut-on tirer d' l'apport de Biran sur la question de la causalité.....	172
Conclusion du Chapitre IV.....	175
Chapitre V	
L'Aperception et la Réflexion.....	177
Introduction.....	177
§1. L'Aperception immédiate	178
§2. La Structure de la Réflexion	184
§3. L'Aperception et la Réflexion	194
Conclusion du Chapitre V	209
DEUXIEME PARTIE	
LE MOUVEMENT VOLONTAIRE EST LA CREATION.....	211
Chapitre VI	
Entre la passivité et l'activité : de l'inconscience à la conscience	213
Introduction.....	213
§1 Les difficultés du biranisme	216
§2 L'Habitude chez Biran	225
§3. L'Habitude chez Ravaisson	234
§4. Les difficultés de Ravaisson vues par Biran	244
Conclusion du Chapitre VI.....	248
Chap.VII	
Nishida, lecteur de Ravaisson	
: relation entre l'aperception et la spontanéité	251
Introduction.....	251

§1. Introduction à la dernière pensée de Nishida	252
§2. Lecture de Ravaisson par Nishida sur l'auto-éveil.....	264
§3. Lecture de Ravaisson par Nishida sur la formation de l'habitude	274
§4. Critique de Ravaisson par Nishida.....	277
Conclusion du Chapitre VII	281
Chap.VIII	
L'Aperception immédiate et l'auto-éveil	
: Biran au miroir de Nishida.....	283
Introduction.....	283
§1. Lecture de Biran par Nishida.....	284
§2. Le problème de la première activité, résolu par la théorie de la continuité de Ravaisson et de Nishida	290
§3. L'Aperception immédiate biranienne et l'auto-éveil nishidien	297
Conclusion du Chapitre VIII.....	308
Conclusion	311
Bibliographie.....	319

Introduction

*« Il faut donc un philosophe
qui descende dans le monde ordinaire
où nous vivons. »¹*

« Moi, je suis moi. »

Généralement, l'homme sait qu'il est lui, et qu'il n'est pas une autre personne. Cette connaissance de soi-même chez l'homme est si naturelle et si immédiate qu'il n'y réfléchit pas dans son quotidien. Certes, il ne serait pas empêché de vivre, même s'il ne se posait pas de question sur l'évidence de son existence. Qu'il s'interroge ou non, le fait est qu'il continue de vivre. Mais peut-on dire qu'il vit *sa* vie ?

L'évidence de l'existence, n'est-elle pas alors importante pour la vie de chaque homme ? Tant s'en faut. Le plupart n'y réfléchissent pas, mais elle joue un rôle important à tous les niveaux dans notre vie. La vie nous impose toujours des choix : qu'est-ce que je fais, qu'est-ce que je dois faire, comment je me nourris, qu'est-ce que je mange, comment je travaille, en vue de quoi, qu'est-ce que je partage avec les autres, etc. Ces choix comportent une part de liberté, ils font appel à ma liberté, et donc ils sont sous ma responsabilité ; le choix dépend du *moi*. Même s'il y a une part d'ombre et de prédétermination qui rentre dans tout choix. Cet énoncé « le choix dépend du *moi* » doit être sous-tendu par « je suis moi », puisque celui-ci me donne l'assurance que c'est moi qui fait telle ou telle chose. Il garantit la liaison inhérente à l'être entre le je-sujet et le moi-prédicat. Il me sert d'identité

¹ Maine de Biran, *Journal*, tome III, éd., Henri Gouhier, La Bacconière, 1957, p.209

personnelle.

L'importance de l'évidence de « je suis moi » se prouve par le fait que sa perte peut engendrer des crises essentielles dans la vie, comme le montre la psychopathologie. Par exemple, Selon Blankenburg (1928-2002)², la schizophrénie est causée par la perte de l'évidence de la connexion entre « je » et « moi ». « Je suis moi » n'est plus une évidence chez les schizophrènes. C'est pour cette raison qu'ils ont l'illusion que les autres leur prennent leur propre expérience, et pénètrent dans leur propre champ de conscience. Ce vécu pathologique est clair *à contrario* l'importance de la proposition « Je suis moi », qui sert d'identité personnelle, c'est-à-dire qu'il délimite la sphère de la conscience et lui donne son autonomie propre.

Ainsi, bien qu'elle soit peu réfléchie, l'évidence de « je suis moi » semble jouer un rôle éminemment critique pour notre vie. Mais d'où vient cette évidence ? Comment puis-je savoir que je sais que je suis moi ?

Ici encore, la psychopathologie peut nous fournir des exemples remarquables. La dépersonnalisation nous dévoile l'importance de la différence entre ce qui est perçu et ce qui est ressenti. Le patient de cette maladie ne peut pas éprouver la réalité de ce qu'il vit. Il peut percevoir des choses, raisonner correctement, mais il ne peut pas ressentir immédiatement ce qu'il vit et ce qu'il perçoit. Ainsi, une patiente de cette maladie témoigne la monotonie de ses expériences :

« Il n'y a plus de *moi*. Quoi que je fasse, je ne ressens pas que c'est moi qui le fais. Je n'ai plus d'émotion, je ne suis ni contente, ni triste. Mon corps

² Wolfgang Blankenburg, *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*, Ferdinand Enke, 1971 ; nelle éd. Parodos, 2012

Voir aussi, Bin Kimura 木村敏, *Jikaku no seishin byôri* 自覚の精神病理 (La Psychopathologie de l'auto-éveil), Kinokuniya shoten, 1978

lui même n'est plus le mien, c'est comme si je portais le corps de quelqu'un d'autre. [...] Le cours du temps est très bizarre aussi. Le temps se disperse et n'avance pas. « Maintenant » est infini sans connexion, il apparaît brutalement comme « maintenant, maintenant, maintenant, maintenant ». [...] La façon dont l'espace apparaît est bizarre aussi. Il n'y a plus de profondeur, ni distance, ni proximité, tout est juxtaposé sur un même plan. Quand je regarde quelque chose en fer, je ne perçois pas sa lourdeur. Quand je regarde un papier, je ne perçois pas sa légèreté. Enfin, je ne comprends pas qu'une chose soit là. »³

A partir de ce témoignage, Bin Kimura (1931-), le psychiatre de cette patiente, explicite le mot « dépersonnalisation (*depersonalization, Depersonalisation*) ». Tout d'abord, cela signifie la perte de la « *person* », selon le terme anglais utilisé par Kimura qui ne recouvre pas tout à fait ce qu'on nomme la « personne » en français. Mais ce terme « *person* » fait référence avant tout au *moi*. Ce qui est perdu ici, ce n'est pas la personnalité, ni la perception de l'existence d'autres personnes, mais le *moi*. Ainsi, Kimura indique que le mot « dépersonnalisation » signifie « la perte du *moi* ». Cependant, précise Kimura, ce qui est perdu n'est pas ce qu'on appelle *reality* en anglais, mais c'est l'*actuality* ; les sentiments du réel et du vivant, en effet, explique-t-il, cette patiente, alors qu'elle a perdu complètement la sensation du temps qui passe, est toujours capable de dire quelle heure il est en regardant une

³ 「自分というものがなくなってしまった。なにをしても、自分がしているという感じがしない。感情というものがいっさいなくなって、嬉しくも悲しくもない。からだも別の人のからだをつけて歩いているみたい。(…)時間の流れもひどくおかしい。時間がばらばらになってしまって先へ進んで行かない。つながりのない無数のいまが、いま、いま、いま、いまと無茶苦茶でてくるだけ。(…)空間の見え方もとてもおかしい。奥行きとか、遠さ、近さとかがなくなって、なにもかもひとつの平面に並んでいる。鉄のものを見ても重そうな感じがしないし、紙切れを見ても軽そうだと思う。とにかく、ものがそこにあるということがわからない。」 Bin Kimura 木村敏, “*Seishin igaku kara rinshô tetsugaku e*”, 精神医学から臨床哲学へ (*De la médecine mentale à la philosophie clinique*), Minerva shobô, 2010, pp.85-86

horloge. Elle ne s'est jamais heurtée contre les objets, alors qu'elle dit qu'elle ne comprend pas que les choses soient là. Ce qu'elle a perdu n'est donc pas la perception des choses, mais le sentiment que les choses font partie de son monde, participe à sa vie et qu'elles vivent avec elle⁴. Ainsi, dans ce que nous attribuons à « réel », il faut distinguer ce qui est perçu et ce qui est ressenti. Lorsque la patiente a dit : « il n'y a plus de *moi* », c'est le sentiment réel du *moi* vivant qu'elle a perdu.

Pour notre part, ce qui va nous intéresser dans notre recherche maintenant, c'est de comprendre la façon dont je ressens que je suis *moi*. Il ne s'agit plus du *moi* perçu, mais du *moi* vivant. Kimura, à partir de ses observations, lui aussi admet que : « nous ne possédons pas quelque chose qui s'appelle *moi*, mais nous devons devenir chaque fois nous-même. Etre *moi*, c'est devenir *moi*. »⁵ Comment puis-je alors devenir *moi*, et saisir immédiatement l'évidence de ce *moi* vivant ?

Toujours en suivant le travail clinique de Kimura, il nous est apparu que la psychothérapie corporelle et la danse-thérapie étaient des voies intéressantes pour apporter des éléments de réponse à cette question. Bien qu'elles ne soient pas les seuls moyens pour ressentir le *moi* vivant, et que la cause génératrice de la dépersonnalisation ne soit pas encore éclaircie, il est reconnu que le mouvement volontaire joue un rôle important dans le rétablissement du *moi* vivant⁶. L'importance que l'on peut accorder au mouvement pour ressentir son existence se comprend aussi par le fait que le *moi* perdu n'est pas le *moi* perçu ou pensé, mais est

⁴ Kimura, *op.cit.*, pp.86-87

⁵ 「われわれは自己というものを所有しているのではなくて、絶えずそのつど自己自身にならねばならぬ。自己ということは自己になるということである。」 Bin Kimura 木村敏, “*Seishin bunretsubyô ron eno seiinron teki genshōgaku no kiyo*” 精神分裂病論への成因論的現象学の寄与 (Contribution de la phénoménologie générative à la théorie de schizophrénie) Kimura Bin *choakushū* 木村敏著作集 (Les œuvres de Bin Kimura), tome I, Kōbundō, 2001, p.325

⁶ La cause générative de la dépersonnalisation n'est pas encore éclaircie comme nous l'avons indiqué au dessus. Mais c'est significatif aussi que certains médicaments comme les benzodiazépines qui peuvent s'utiliser comme myorelaxant peuvent évoquer également la dépersonnalisation comme effets secondaires. Néanmoins, la relation entre l'effet myorelaxant et la dépersonnalisation reste à examiner.

le *moi* qui me caractérise en tant que vivant, c'est-à-dire mon activité propre. Ainsi, ce n'est pas tout à fait par hasard que le mouvement volontaire fondé sur l'activité du *moi* peut aider à rétablir le *moi* vivant.

Or, ce qui est remarquable à propos de la danse, c'est qu'elle se situe au croisement du *moi* se mouvant et du *moi* mu ou vu. Le mouvement volontaire que nous examinerons dans cette thèse aussi, est le mouvement dont le but est le mouvement lui-même. Quel est le rapport entre cette caractéristique entrelacée du *moi* se mouvant et du *moi* mu et comment cela peut-il contribuer au rétablissement du *moi* vivant ? Comment le mouvement volontaire peut-il rattraper le *moi* perdu ?

Pour répondre à ces questions et réfléchir sur cette problématique de l'évidence de l'existence et du mouvement, la philosophie de Maine de Biran est totalement pertinente au vue de sa thématique. En effet, puisque dans sa philosophie, il accorde une place décisive au moment crucial où je m'aperçois de *moi* (l'« aperception immédiate » dans la terminologie de Biran) et au mouvement volontaire. Le corps joue un rôle déterminant pour former une conscience. C'est toujours le rapport entre le corps propre et la volonté du *moi* qui détermine l'état de la conscience. A partir de cette philosophie qui intègre le corps dans la pensée, nous pouvons espérer décrire d'une façon dynamique le ressenti du *moi* vivant.

Le but de cette thèse est d'examiner les implications et la signification philosophique de la corrélation entre l'aperception immédiate et le mouvement volontaire dans la philosophie biranienne.

Cependant, la philosophie biranienne reste heureusement ou malheureusement *dans* la conscience, c'est-à-dire qu'elle ne s'interroge que sur les phénomènes qui apparaissent sur la conscience. Pourtant le mouvement volontaire, aussi longtemps qu'il est effectué dans le monde, et parce qu'il tient à l'activité, comporte un côté créatif. Que le *moi* s'aperçoive de lui-même, comment doit-on

situer cette aperception dans le monde concret ? Voici la nouvelle question à examiner. Puisque le *moi* devient *moi* dans le monde, il faut réfléchir sur le rapport entre cette reconnaissance du *moi* dans son rapport avec le monde. Cette question pourrait nous permettre aussi de dépasser une difficulté intrinsèque de la philosophie biranienne, et d'ouvrir de nouvelles perspectives.

Dans cette intention, il sera significatif de se référer à un philosophe japonais, Nishida Kitarô 西田幾多郎 (1870-1945). La référence à Nishida, qui s'est intéressé au moment où je m'aperçois de moi, nous est apparu efficace et féconde. En effet, il a posé cette question dans le monde, au lieu de se limiter à la conscience, pour examiner éventuellement les aspects créatifs du mouvement volontaire. Au Japon, c'est à partir de l'époque de *Meiji* 明治 (1868-1912) qu'on peut parler de la « philosophie » dans le sens qu'on lui donne en Occident depuis son origine grecque. Ainsi Nishida est un des philosophes de l'aube de la philosophie occidentale reçue au Japon. Assidûment, Nishida a étudié la philosophie occidentale. A propos de Biran, il s'y est intéressé depuis sa jeunesse jusqu'à sa mort, quoiqu'il n'ait pas laissé de texte exhaustif pour traiter de Biran. Dans une de ses lettres, on peut trouver cette déclaration sans ambiguïté qu'il a écrit : « J'aime Biran. Ma pensée rejoint la sienne. » ⁷ Comment Nishida a reçu la philosophie biranienne, et comment a-t-il réformé la philosophie biranienne ? En suivant la possibilité de la corrélation entre l'aperception immédiate et le mouvement volontaire dans la philosophie nishidienne, nous pouvons trouver une piste pour l'approfondissement de la philosophie biranienne. En faisant cela, nous

⁷ 「私はビランが好きになった。思想が共鳴するところがあって面白い。」 Kitarô Nishida 西田幾多郎, *Nishida Kitarô Zenshû* 西田幾多郎全集 (Les œuvres complètes de Kitarô Nishida), tome XIX, Iwanami, 2006, p.4 Nous trouvons cette lettre dans la nouvelle édition de *Nishida Kitarô Zenshû*, puisque cette lettre n'est pas contenue dans l'ancien édition. Cependant, toutes les autres citations de texte de Nishida seront faites sur son ancienne édition. Voir bibliographie.

ne perdons pas de vue notre problème initial : mettre au jour ce que c'est que de devenir *moi*, et éclairer les deux côtés du mouvement volontaire : l'un qui nous fait retourner à nous-même (réflexion), et l'autre qui nous fait créer une chose dans le monde (création).

Or, pour passer de la philosophie de Biran à celle de Nishida, il nous faudra faire appel à un « passeur » dont la philosophie puisse faire le lien entre celle de Biran et celle de Nishida. Ce passeur existe en effet et il s'appelle Félix Ravaisson (1813-1900). Il nous servira de pont solide. Ravaisson est donc un autre philosophe important pour notre travail, car c'est lui qui amène un des éléments complémentaires à la philosophie biranienne : la spontanéité ou l'habitude. L'habitude est quelque chose qui influence la conscience, bien que cette manière d'influencer soit inconsciente. C'est par l'habitude que les objets extérieurs pénètrent dans la conscience et la conscience peut se retrouver dans les objets extérieurs. Biran n'a pas ignoré ce phénomène, mais il n'a pas suivi jusqu'à son terme cette piste. C'est Nishida qui a repris l'idée de Ravaisson ainsi que celle de Biran pour les intégrer dans sa propre philosophie, faisant en quelque sorte une synthèse.

Ce que la philosophie de Maine de Biran a mis en lumière n'est pas la vie pensée, mais c'est la vie dynamique et subjective que nous vivons. Or, on pourrait dire que ce sujet de la recherche biranienne reflète bien l'esprit de cette époque. Nous trouvons par exemple une parfaite résonnance entre Biran et son prédécesseur, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) :

« Vivre, ce n'est pas respirer, c'est agir ; c'est faire usage de nos organes, de nos sens, de nos facultés, de toutes les parties de nous-mêmes, qui nous donnent le sentiment de notre existence. L'homme qui a le plus vécu n'est pas celui qui a compté le plus d'années, mais celui qui a le plus senti la

vie. »⁸

Comment nous saisissons notre vie vivante par le mouvement volontaire, et qu'est-ce que cela veut dire de vivre par le mouvement volontaire ? C'est ce que notre thèse se propose d'éclaircir.

A propos de notre stratégie dans cette thèse, nous précisons d'abord que notre travail n'est pas une étude philologique, ni une étude historique sur la philosophie biranienne. En effet, il y a déjà de grands travaux sur Biran auxquels nous pouvons accorder notre confiance⁹. Notre but est, comme nous l'avons précisé, de réfléchir à la signification philosophique de l'aperception immédiate biranienne. Ainsi, pour atteindre ce but, nous allons d'abord préciser cette notion, pour ensuite montrer ses limites, et la développer selon d'autres perspectives. Cependant, nous ne voulons pas ajouter des éléments complètement étrangers à la philosophie biranienne. Nous voulons faire émerger ses possibilités intimes, en restant fidèle à l'esprit de Biran. Ainsi, nous allons faire dialoguer notre philosophe avec d'autres philosophes, qui l'ont plus ou moins influencé. Parce que, au fond, nous pensons qu'une vraie notion philosophique ne se limite pas au philosophe qui l'a d'abord inventée. Elle peut se développer et s'affiner au cours du temps, par les acceptations, les contradictions et les modifications de ses successeurs. Cela ne veut pas dire que l'auteur ait eu tort, mais seulement que nous croyons à la puissance du développement global de la philosophie. Ainsi, notre conclusion contiendra sans doute ce que Biran n'a pas écrit. Mais notre travail sera abouti si nous parvenons à déployer de nouvelles perspectives de la philosophie biranienne, tout en restant fidèle à l'esprit de Biran.

⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, GF Flammarion, 2009, p.53

⁹ Voir la bibliographie

Voici des résumés brefs des chapitres que nous suivrons.

Notre thèse se divise en deux parties. La première partie est composée de cinq chapitres (Chap.I – Chap.V), la deuxième de trois chapitres (Chap.VI – Chap.VIII). Dans la première partie, nous étudierons la philosophie biranienne, surtout la période intitulée « le biranisme »¹⁰. Dans la deuxième partie, nous examinerons le dialogue entre Biran, Ravaisson et Nishida.

Les deux premiers chapitres sont consacrés à préciser le contexte historique et conceptuel. Dans le premier chapitre comme dans le deuxième, nous étudierons les précurseurs de Biran pour savoir sur quel héritage conceptuel Biran s'appuie et ce qu'il a renouvelé à la fois dans le domaine de la physiologie et de la philosophie. Dans le premier chapitre, nous allons étudier le vitalisme, une des écoles de physiologie qui est bien répandue au dix-huitième siècle en France. A travers notre étude, nous verrons que Biran suppose, comme les vitalistes, l'existence d'une force irréductible à l'énergie mécanique, et qu'il suppose aussi l'opposition de l'organique et de l'hyper-organique, et qu'enfin il privilégie ce dernier en lui attribuant la source de l'activité. En comparant sa philosophie avec le vitalisme, nous montrerons que la force hyper-organique chez Biran n'est pas une force mystérieuse, et qu'elle a un fondement solide. Dans le deuxième chapitre, nous étudierons la philosophie de Destutt de Tracy (1754-1836) pour faire émerger les caractéristiques de la philosophie biranienne. Nous mettrons en évidence que Biran doit beaucoup à la théorie de la motilité de Tracy, et plus particulièrement à son idée sur le rapport réciproque entre l'effort et la résistance qui constituent le mouvement. Nous savons que pour ces deux philosophes le mouvement est une

¹⁰ La formation de la pensée biranienne se divise en trois périodes. Le biranisme signifie la moyenne période qui dure de 1804 à 1813, ou du *Mémoire sur la décomposition de la pensée* à l'*Essai sur les fondements de la psychologie*. Cette période est caractérisée par l'intérêt que Biran porte à l'aperception immédiate, et par sa méthode dualistique. Cf : Henri Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, J.VRIN, 1947

occasion unique de se reconnaître. Cependant, nous confirmerons que Tracy a étouffé lui-même sa propre théorie et que c'est Biran qui l'a sauvée et qui l'a même développée. Nous étudierons la modification que Biran apporte à la démarcation entre l'effort et la résistance. Chez Tracy, l'effort réside dans le sujet, et la résistance est attribuée à l'objet extérieur qui s'oppose au sujet. Mais pour Biran, la résistance est dans le corps organique. Ainsi, nous verrons que pour lui le mouvement volontaire et corporel suffit pour se connaître soi-même, et que ce mouvement a de ce fait un primat sur l'expérience de la sensation.

Le troisième chapitre est consacré à la compréhension globale du biranisme. En nous référant à *l'Essai sur les fondements de la psychologie*, une des grandes œuvres de Biran, nous confirmerons les quatre systèmes du développement du *moi*. Le développement du *moi* signifie la procédure par laquelle la conscience du *moi* devient plus claire et finit par se reconnaître. Nous verrons que ces systèmes sont définis par le rapport entre l'activité et la passivité : plus l'activité augmente, plus la conscience est claire. Dans le système réflexif, qui est le système le plus élevé, l'homme se reconnaît, en saisissant la causalité par laquelle la cause et l'effet sont au même degré lui-même. L'aperception immédiate, accomplie dans le mouvement volontaire est ce qui se trouve au fond de toutes les expériences du *moi*. Elle peut nous être accessible par la réflexion.

Le quatrième chapitre nous permettra d'appréhender la notion de causalité chez Biran. Nous nous référerons à la discussion sur la causalité entre Hume, Engel et Biran. Par cela, nous verrons que le principe de causalité se trouve chez Biran dans le mouvement volontaire, puisque dans le mouvement volontaire, l'effort du *moi* et le mouvement corporel sont saisis à la fois comme la cause et l'effet. Dans un seul mouvement volontaire, nous saisissons immédiatement la liaison étroite entre la cause et l'effet.

Ainsi, dans le cinquième chapitre, nous nous efforcerons de comprendre la relation entre l'aperception immédiate et la réflexion, puisque les deux semblent concerner la saisie de la causalité. En analysant la structure de réflexion, nous verrons qu'elle consiste en l'aperception redoublée, et que l'aperception immédiate est la réflexion originaire (le mouvement volontaire en tant que réflexion). Nous constaterons que plus nous maîtrisons le mouvement, plus nous sommes rendus à nous mêmes. Cette thèse nous amènera à réfléchir sur la signification de l'attribution de l'aperception immédiate au mouvement volontaire. Qu'est-ce qui se passe dans le mouvement volontaire de l'aperception immédiate ? Pourquoi cela-t-il possible ? Qu'est-ce qu'il se cache derrière ce mécanisme ?

Cependant, pour y répondre, la philosophie biranienne n'est pas suffisante, car Biran n'a pas vraiment traité de manière approfondie la place qu'occupe la spontanéité. Nous commencerons donc la deuxième partie en constatant les limites des explications que donne Biran au sujet du dualisme de l'activité et de la passivité. Si Biran suppose la transformation graduelle de l'activité et de la passivité, il faut une force qui dépasse ce dualisme et qui permette sa transformation. D'après Ravaisson, c'est la spontanéité qui forme l'habitude. Cependant Biran n'a pas suivi cette problématique, elle n'est pas centrale dans la philosophie de Biran. Nous nous référerons ainsi à la théorie de l'habitude de Ravaisson. Nous verrons qu'on peut considérer la théorie ravaissonienne a fourni un élément complémentaire à la philosophie biranienne. Mais en même temps, nous trouverons aussi que dans la métaphysique ravaissonienne, le moment d'aperception immédiate fait défaut. Ainsi, la difficulté se pose en d'autres termes : comment la continuité ravaissonienne et la discontinuité biranienne peuvent-elles s'appeler l'une l'autre.

Pour résoudre cette nouvelle difficulté, nous étudierons la lecture de

Ravaisson par Nishida dans notre septième chapitre. Nishida, dans ses dernières années, s'intéresse à la théorie de l'habitude de Ravaisson. Il la présente dans son article "La vie", en traduisant le texte ravaissonien. Nous y trouvons la relation possible entre la spontanéité et l'aperception immédiate. L'aperception immédiate est appelée l'« auto-éveil (自覚, *jikaku*) » et l'habitude est considérée comme la « formation du monde historique (歴史的世界の形成作用, *rekishi teki sekai no keisei sayou*) » dans la terminologie de Nishida. L'habitude active jouera un rôle important pour les lier.

Dans le huitième chapitre, nous nous interrogeons sur le rapport entre l'aperception immédiate biranienne et l'auto-éveil nishidien. Nous constaterons que Nishida a introduit le monde historique dans la philosophie biranienne, et qu'il a même apporté le sens de création à l'aperception immédiate (le mouvement volontaire en tant que création). Cependant, nous verrons aussi que la philosophie biranienne, tout en étant théorisée par Nishida, conserve toujours la caractéristique initiale du corps propre intérieurement senti.

Dans cette progression, nous trouverons une confirmation dans le fait que le mouvement volontaire chez Biran est la réflexion. Cette réflexion apporte l'aperception immédiate, celle-ci sera considérée ultérieurement comme création. Ainsi, la finalité de cette thèse est de prolonger la philosophie de Biran, tout en respectant l'essence du biranisme, pour l'intégrer ensuite dans les domaines de la psychopathologie et de la création esthétique.

PREMIERE PARTIE

LE MOUVEMENT VOLONTAIRE EST LA REFLEXION

Chap.I

Maine de Biran et le vitalisme

Introduction

Selon Maine de Biran, le mouvement volontaire, ou l'aperception immédiate est exercé lorsque la volonté agit sur le corps propre. Mais qu'est-ce qui est signifié par ce terme assez usuel, la « volonté », qui reçoit dans les autres textes de Biran le nom de « force hyper-organique » ? Quelle qualité doit-on entendre par ces mots ? L'étude de la philosophie de Biran impose que l'on comprenne d'abord clairement la signification du mot « volonté », et qu'on constate nettement qu'il ne s'agit pas des choses abstraites ou spirituelles, malgré le fait que ce philosophe est de temps en temps considéré comme le fondateur du « spiritualisme français ». Ce que Biran nomme la « volonté » est en fait une notion assez claire et concrète. Comprendre cette notion est donc notre première tâche de la thèse, et est le propos de ce premier chapitre.

Pour atteindre ce but, nous nous référerons au courant physiologique de son temps. Il n'est pas arbitraire de comprendre la notion biranienne au miroir du courant de physiologie en dix-huitième siècle. Au contraire, cette étude nous montrera le caractère concret de la philosophie biranienne. Elle nous aidera aussi à comprendre la notion de la « volonté » par rapport au corps humain. Le courant physiologique auquel nous nous référerons principalement, c'est le vitalisme.

§1. Le Vitalisme

◇ *Biran et la pensée médicale*

Commençons par faire une constatation qui s'impose : il y a une affinité manifeste entre le philosophe et la pensée médicale de son temps.

Maine de Biran, bien qu'il n'ait pas été lui-même médecin, a été beaucoup influencé par les physiologistes ou les médecins de son époque. Nous savons que le père du philosophe a été docteur en médecine et que notre philosophe lui aussi a établi la société médicale à Bergerac en 1806¹¹, et même qu'il a été élu président de cette société.

Dans ses textes philosophiques, il cite souvent la phrase de Hermann Boerhaave (1668-1739), un médecin hollandais : « *homo est duplex in humanitate, simplex in vitalitate* ». Celle-ci concerne la structure essentielle de la compréhension de l'homme chez Biran, que nous étudierons plus tard. De plus, le philosophe s'est intéressé aux études de Marie François Xavier de Bichat (1771-1802). On peut dire que le germe de l'étude biranienne sur l'habitude est déjà contenu dans les textes de Bichat. Nous trouverons aussi que la distinction entre deux vies chez Bichat est reprise par Biran. Les observations d'un médecin de l'école Montpellier, qui s'appelle Rey Régis (Cazillac) ont joué également un rôle important dans la philosophie biranienne. Or, Bichat et Régis, nous pouvons les compter parmi les « vitalistes ».

Dans les études sur Biran jusqu'à maintenant, l'influence de la pensée

¹¹ Selon Paul Marx, « Cette date est importante à souligner, car la Société de Médecine de Rouen, qui revendique son ancienneté, ne fut créée qu'en 1822. » Paul Marx, « Maine de Biran (1766-1824), fondateur de la Société médicale de Bergerac », *Histoire des sciences médicales*, Tome XXXII, No4, 1998, pp.385-386

médicale a été signalée depuis longtemps¹², mais il y a peu d'étude consacrée à son influence.

◇ *Qui sont les vitalistes ?*

Ce sont surtout des vitalistes qui ont laissé des traces dans la philosophie biranienne. Ainsi, dans ce chapitre, nous allons étudier la pensée des vitalistes, leurs influences sur la pensée biranienne, ainsi que la différence entre les vitalistes et la philosophie biranienne. Cela nous permettra finalement de comprendre la notion de la volonté chez Biran. A quoi correspond le vitalisme ? André Pichot le définit comme suit :

« Tout d'abord, il [le vitalisme] est limité dans le temps : il commence à la fin du XVIIe siècle et s'achève dans la seconde moitié du XIXe siècle. Deuxièmement, il affirme clairement que le principe vital, auquel il a recours, est irréductible aux principes physiques, qu'il leur est même opposé, et qu'il doit combattre l'effet destructeur qu'ils sont supposés avoir sur l'être vivant. »¹³

Roselyne Rey le définit sous un autre point de vue :

« Le vitalisme a été le mouvement qui historiquement au dix-huitième siècle a cristallisé les oppositions à l'iatio-mécanisme et à l'iatio-chimisme, qui lui a porté les coups les plus décisifs, par l'intermédiaire notamment de l'*Encyclopédie*. »¹⁴

¹² - Gabriel Madinier, *Conscience et Mouvement*, Félix Alcan, 1938. « C'est dans le cadre du vitalisme que le spiritualisme de Maine de Biran se constitua. » (p.75)

- H.Gouhier, *Les conversions de...* Paradoxalement, « [...] il est même curieux de remarquer dans le *Cahier-journal* que les ouvrages de pure physiologie sont complètement absents. » (p.85)

- François Azouvi, *Maine de Biran La Science de L'Homme*, J.VRIN, 1995. Dans ce livre, une section est consacrée à l'étude de la lecture de Bichat par Biran.

¹³ André Pichot, dans la présentation de *Recherches Physiologiques sur la vie et la mort* de Bichat, GF Flammarion, 1994, p.10

¹⁴ Roselyne Rey, *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du 18e*

Selon ces remarques, nous voyons que la limitation du temps du vitalisme est déjà ambiguë : la limitation de Pichot est plus grande que celle de Rey. Mais nous n'entrerons pas dans la vérification chronologique de cette école. Comme nous suivons le lien de la pensée entre cette école et Biran, ce qui nous intéresse, c'est l'affirmation de ce que Pichot appelle le « principe vital ». Cette notion émergera à partir des oppositions à l'iatro-mécanisme, à l'iatro-chimisme, que Rey rapporte, puisque ce sont ces critiques qui donnent la raison à la notion du principe vital.

Les études de Roselyne Rey et de Jacques Roger¹⁵ nous aideront beaucoup pour la compréhension théorique. Et parallèlement à ces études, l'article de 'Économie Animale'¹⁶ dans l'*Encyclopédie*, écrit par un médecin montpelliérain, Jean-Joseph Ménuret de Chambaud(1739-1815) nous fournira des exemples. L'économie animale est « l'ordre, le mécanisme [*sic*], l'ensemble des fonctions et des mouvements qui entretiennent la vie des animaux »¹⁷

1-1. Les vitalistes au miroir des autres écoles de pensée médicale

◇ Critiques contre l'iatro-mécanisme

Voici l'arrière-plan de la formation du vitalisme. D'abord, il y avait la domination du mécanisme vers 1740. Celui-ci, selon Rey, tenant au cartésianisme,

siècle à la fin du Premier Empire, Voltaire Foundation, 2000, p.403

¹⁵ Jaques Roger, *Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle*, 1963 ; nelle éd. Albin Michel, 1993

¹⁶ Ménuret de Chambaud, article de "Économie Animale" de *l'Encyclopédie*. xi. pp. 360-383.

¹⁷ l'article de "Économie Animale", p.360a

consiste en trois points fondamentaux : « la représentation du corps humain comme machine, l'emprunt du modèle mécanique et la méthode géométrique »¹⁸. Cependant, Rey ajoute, qu'entre 1741 et 1754, durant lesquelles de multiples dictionnaires de médecine et encyclopédies sont publiés, « il faudrait parler d'un ensemble de forces qui affirment l'insuffisance du mécanisme et la spécificité des lois vitales. »¹⁹ Sans doute, on peut considérer l'échec de *l'Homme-Machine* de La Mettrie (1709-1751), publié en 1739, comme le commencement de la chute du mécanisme.

C'est dans ce contexte que le vitalisme s'est formé, c'est-à-dire, en critiquant contre l'iatro-mécanisme, le vitalisme a réussi à se caractériser. Examinons ce point dans les textes de Ménéret. En tant que vitaliste, Ménéret le critique dans l'article de '*Œconomie animale*',

« On crut que le mouvement s'y faisait, suivant les lois ordinaires qui ont lieu dans toutes les machines *inorganique*, on traita géométriquement le corps humain ; on calcula avec la dernière sévérité tous les degrés de force requis pour les différentes actions, les dépenses qui s'en faisaient, etc. mais tous ces calculs qui ne pouvaient que varier prodigieusement, n'éclaircissent point *l'économie animale*. »²⁰

Dans le même article, Ménéret condamne Boerhaave aussi, en disant que celui-ci « sentit que la constitution de *l'économie animale* tenait essentiellement à un ensemble de lois d'action nécessairement dépendantes les unes des autres ; mais il trouva ce cercle, [...] comme il l'avoue lui-même, ni commencement, ni fin ; [...] il a négligé d'entrer dans l'examen des premiers lois de la vie. »²¹ La théorie de Boerhaave est « isolée, nue, et comme *inanimée*, manquant de cette *vie* qui ne peut se trouver que

¹⁸ Rey, *op.cit.*, p.97

¹⁹ Rey, *op.cit.*, p.99

²⁰ Ménéret, article de "Œconomie Animale" de *l'Encyclopédie*. xi. p.364b.

²¹ *ibidem*

dans la connexion, ce rapport et l'appui mutuel des différentes parties.»²².

Ce qui est opposé à la vie apparaît ici comme « inorganique » et « inanimé ». La critique de Ménuret contre l'iatro-mécanisme est le manque de considération sur la source de la vie. S'occuper uniquement des phénomènes en apparence sans demander leur source est une recherche sans base, car la médecine ou la physiologie doit être d'abord la science de la vie.

Selon Ménuret, on peut trouver la vie seulement « dans la connexion, ce rapport et l'appui mutuel des différentes parties ». Il ne s'agit pas de tel ou tel groupe de partie corporelle, mais il s'agit de la force qui apparaît seulement dans l'ensemble du corps vivant. Au-delà des parties visibles, Ménuret tente de voir la force invisible, et c'est par cette force que le corps est vivant, *organisé* et *animé*. Ménuret cite Hippocrate très positivement : « *tout concourt, tout consent, tout conspire ensemble dans le corps* »²³. Selon eux, l'ensemble du corps est l'apparition de la force de la vie, que les mécanistes ignorent inévitablement à cause de leur méthode.

Il en est de même pour l'iatro-chimisme, qui tente d'expliquer la vie avec la chimie. Il est vrai néanmoins que les vitalistes apprécient certaines découvertes chimiques de leur temps, comme celle de Lavoisier, mais c'est seulement dans un but pratique, pour rendre compte des phénomènes naturels, et non dans le but de remplacer la médecine.

◇ Critique contre l'animisme

Étudions maintenant la critique de l'animisme par le vitalisme, pour mieux comprendre le vitalisme. Dans l'article de '*Économie Animale*', on voit que Ménuret développe son opinion en contredisant l'animisme de Georg Ernst Stahl

²² *ibidem*

²³ Ménuret, l'article "Économie animale", xi. 363b.

(1659-1734), ou des « *stabliens, éclectiques ou animistes* ». ²⁴ Sa critique contre l'animisme n'est pas aussi attendue que celle contre l'iatro-mécanisme ou l'iatro-chimisme : d'une part, Ménuret estime Stahl, parce que celui-ci est « le premier qui ait fait revivre cet ancien système [d'Hippocrate] ». ²⁵ Mais d'autre part, il le condamne, parce que Stahl a accordé trop de priorité à l'âme, et nié que le corps existe pour le corps lui-même. Stahl écrit :

« C'est l'âme qui dirige, excite et meut directement et immédiatement ce même corps sans l'intervention ni le concours d'un autre agent. » ²⁶

A propos de cette thèse, Ménuret écrit :

« Il nous suffira de remarquer qu'en remontant à l'âme, pour expliquer la vie et rechercher les lois de l'*économie animale*, c'est couper le nœud et non pas le résoudre, c'est éloigner la question et l'envelopper dans l'obscurité, où est plongé par rapport à nous cet être spirituel. » ²⁷

Le problème de Stahl est qu'il a attribué la finalité à l'âme. Mais supposer la finalité au-delà du corps est en fait mettre en parenthèse ce qui est en question. C'est « couper le nœud ».

L'animisme cherche une force autre que mécanique ou chimique. Dans ce cas, il peut être accepté. Cependant, il la suppose, cette force, trop loin du corps vivant. Comment doit-on alors aborder la vie ? Etudions maintenant le principe vital chez les vitalistes.

²⁴ Ménuret, l'article "Économie animale", xi. 364b.

²⁵ *ibidem*

²⁶ Stahl, *Vraie théorie médicale*, in *Œuvres médico-philosophiques et pratiques de G-E Stahl*, trad. et éd. T Blondin, Paris, 1864(2e éd). iii. p.30

²⁷ Ménuret, l'article de "Économie animale", xi. 364b. Ménuret souligne.

1-2. L'École de Montpellier

◇ *La supposition du principe vital par Barthez*

Le commencement du vitalisme, on peut le trouver dans l'école de Montpellier. Pour expliquer la vie, qui apparaît dans l'ensemble du corps, et qui n'apparaît qu'avec le corps vivant, les médecins de l'école de Montpellier ont supposé un principe vital. Nous pouvons trouver une confirmation claire de cette notion dans le livre de Paul-Joseph Barthez (1734-1806), intitulé "*Nouveaux Eléments de la Science de l'Homme*", publié en 1778 :

« Je donne le nom de Principes aux causes expérimentales des phénomènes du mouvement et de la vie. Ainsi j'appelle Principe Vital de l'homme, la cause qui produit tous les phénomènes de la vie dans le corps humain. »²⁸

« La cause qui produit tous les phénomènes de la vie dans le corps humain », qu'est-ce que cela veut dire ? Barthez commence son explication en introduisant les différents principes du mouvement. Il les classifie en force d'impulsion et d'attraction, examine les « forces vivantes des animaux et celles des végétaux ; dont les fonctions ne peuvent s'expliquer par des lois de Statique, d'Hydraulique ou de Chimie »²⁹. C'est un troisième ordre qu'il appelle le principe vital de l'homme. Selon Barthez, il faut bien distinguer le principe vital des deux premiers.

Comment peut-on admettre le principe vital ? Où est-il possible de le trouver ? Barthez évite de le préciser.

« On voit qu'il est de nombreuses probabilités en faveur de l'opinion qui fait du Principe Vital, un être séparé de l'âme et du corps. Mais je

²⁸ Paul-Joseph Barthez, *Nouveaux Eléments de la Science de l'Homme*, Montpellier, 1778, p.1

²⁹ Barthez, *op.cit.*, p.4

crois devoir répéter qu'il est de même possible que ce Principe ne soit qu'une faculté innée, et qui gouverne toutes les chaînes des mouvements compliqués dont le corps animal est susceptible. »³⁰

On voit que s'il évoque une multitude de probabilités ; il n'est pas assuré de savoir où se situe exactement le principe vital. Cependant, il est sûr qu'il existe.

« C'est un être dont on voit l'unité et les parties ; et dont on ignore la manière d'exister, quoique son existence soit manifestée par un nombre infini de faits. »³¹

Le principe vital est une force qui fonctionne, et qui rend le vivant, vivant précisément. Mais qu'est-ce à dire ? Il anime le corps, mais *on ignore sa manière d'exister*. Pour Barthez, la cause ou le fondement du Principe a été toujours caché, et c'est pour cela qu'il critique Stahl et les animistes puisqu' « ils y supposent ce qui est en question »³². Le principe vital est pour Barthez quelque chose à penser et à présumer d'après les phénomènes ; les phénomènes sont les effets, cela veut dire qu'il faut qu'il y ait la cause qui les produit. Mais il ne faut pas substantialiser non plus cette cause, selon Barthez. Il faut au contraire la considérer comme quelque chose qui se meut et qui apparaît sans cesse, comme énergie. C'est la base de la vie, qui différencie les vivants des machines, et qu'on ne peut que le déduire selon les divers phénomènes du corps vivant. Ainsi, Barthez s'est intéressé à la fois à la cause des phénomènes du vivant, comme l'a fait Stahl, mais aussi il a tenté de comprendre le vivant dans la vie elle-même. Cette notion de « principe vital » d'abord annoncé par Barthez est reprise par les vitalistes.

³⁰ Barthez, *op.cit.*, p.40

³¹ Barthez, *op.cit.*, p.41

³² Barthez, *op.cit.*, p.29

◇ *Les différents points de vue sur le principe vital : entre Barthez et Bordeu*

Les vitalistes ont tous partagé l'idée d'un principe vital ; ils font tous des recherches sur la source de la vie, et sa manière d'apparaître. Cependant, leurs points de vue sont différents. Afin de comparer leurs positions et de comprendre finalement la position que Biran prend par rapport aux différents vitalistes, analysons ce principe vital.

Il y a deux aspects cruciaux : la supposition de l'idée d'une force vitale irréductible aux lois physiques d'une part, et sa localisation ou spécification, savoir où il faut trouver l'apparition minimum de cette force d'autre part. Le deuxième aspect se rattache à l'organe minimum qui pourrait former la vie. C'est lui qui nous montre les différentes compréhensions de la vie chez les vitalistes. Afin de simplifier cette problématique, nous appellerons ce deuxième aspect « l'unité de la vie »³³. Regardons les cas de Barthez, Bordeu, et Bichat.

Quant à Barthez, remarquons que son Principe Vital ne se rattache pas à la matière. Nettement, il constate que « le Principe de vie dans les animaux peut être détruit sans aucune altération sensible dans l'intégrité et dans les conditions physiques des organes »³⁴. Cela veut dire que les conditions physiques n'ont aucune influence sur le principe vital, et par conséquent, ce principe ne peut pas être attribué à la matière. Pour Barthez, le Principe Vital est une force *en masse* dont les bornes ne sont pas manifestes. L'unité de la vie pour lui est donc l'individu. Ménuret pense de la même manière³⁵. Pour eux, la vie est définie en tant qu'ensemble de fonctions.

Théophile de Bordeu (1722-1776) fait aussi mention de ce principe, mais

³³ Mais bien sûr nous ne substantialisons pas la vie. Si nous utilisons ce terme, c'est seulement pour faire émerger les différences de la localisation de la propriété vitale.

³⁴ Barthez, *op.cit.*, p.37

³⁵ « L'économie animale, c'est l'ordre, le mécanisme, l'ensemble des fonctions qui entretiennent la vie. » Ménuret, l'article "Économie animale", xi. 362a.

le contenu est un peu modifié. Suivons l'écrit de Bordeu, dans son *Recherches sur les Maladies Chroniques*, originairement publié en 1775, trois ans plus tôt que les *Nouveaux Eléments* de Barthez.

Vérifions d'abord ce qui est commun à Barthez et Bordeu. Dans ce livre, Bordeu met également l'accent sur la recherche du rapport du physique et du moral.

« La connaissance de l'homme physique et moral nous paraît être le but auquel doivent tendre tous les efforts et toutes les études d'un médecin philosophe. »³⁶

Et comme Barthez, il reconnaît la nécessité d'introduire un nouveau moyen de rechercher les phénomènes des vivants, autre que les lois mécaniques ou chimiques. Il suppose certainement la loi de principe vital :

« Il règne dans les lois de l'économie animale un art merveilleux qu'on n'imitera jamais. Le chimiste et le mécanicien ont beau le rechercher ou se flatter de le connaître[...]. Il y a donc trop loin des lois de la chimie et de la mécanique, à celles de la nature. »³⁷

Mais ce qui le distingue de Barthez est qu'il trouve la vie dans chaque *organe* du corps.

« Le corps vivant est un assemblage de plusieurs organes *qui vivent chacun à leur manière, qui sentent plus ou moins*, et qui se meuvent, agissent ou se reposent dans des temps marqués ; car, suivant Hippocrate, toutes les parties des animaux sont animées. »³⁸

Tandis que l'unité de la vie pour Barthez est l'individu qui vit, c'est plutôt à chaque organe, aux yeux de Bordeu, qu'il faut trouver l'apparition du principe vital.

³⁶ Bordeu, *Recherches sur les Maladies Chroniques*, Paris, 2^e édition, 1800 (originairement publié en 1775) pp.65-66

³⁷ Bordeu, *op.cit.*, pp.74-75

³⁸ Bordeu, *op.cit.*, p.70 Nous soulignons

Pour lui, chaque organe est l'effet du principe vital, tandis que pour Barthez, c'est l'individu qui l'est.

Contrairement à Barthez, qui a considéré le principe vital en masse et comme immatériel, Bordeu le trouve dans *la sensibilité* ; les manières de vivre de chacune des organes, sont dirigées par la sensibilité.

« [...]sans cesse le corps tremble, frémit, s'agite, jusque dans le plus profond de ses moindres parcelles ; ces frémissements sont sans cesse gradués et dirigés pour entretenir la régularité et l'ordre des fonctions, et ils sont foncièrement soumis au principe de sensibilité qui dirige tout par des lois fort différentes de celles qui président aux mouvements des corps morts et sans âme. »³⁹

Les effets du principe vital recoupe le principe de sensibilité, ils se manifestent dans chacun des organes ; les organes ont leurs manières d'être dirigés par la sensibilité ; chacun d'eux est porteur de la sensibilité. Voilà la position de Bordeu.

Mais, comme Rey le remarque, nous ne devons pas manquer que, dès qu'ils admettent la vie dans les organes, ils risquent de tomber dans le matérialisme.

1-3. Bichat

◇ *La définition de la vie selon Bichat*

Marie François Xavier Bichat est né en 1771, c'est-à-dire presque cinquante ans après Bordeu, et trente ans après Ménéuret. C'est cet écart d'âge qui a préparé la nouvelle génération du vitalisme dans la pensée de Bichat. Bichat, pourtant lui-même médecin parisien, a succédé au courant vitaliste de l'école

³⁹ Bordeu, *op.cit.*, p.12

montpelliéraine. Tout en gardant l'idée de la force vitale qui rend possible des phénomènes vitaux, et qui est irréductible aux lois de la physique, il y a ajouté son propre point de vue. Regardons d'abord ce qui est différent chez lui des vitalistes antécédents, et puis confirmons brièvement sa pensée. Ceci est important parce que c'est surtout en critiquant Bichat que la caractéristique de la philosophie biranienne émerge.

Une des grandes différences entre Bichat et les vitalistes antécédents se trouve dans la définition de la vie. Son livre intitulé *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* publié en 1800, qui avait fait l'objet de plusieurs impressions, c'est-à-dire qui avait un grand succès en ce temps-là, commence avec sa célèbre définition sur la vie :

« *La vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort.* »⁴⁰

Cette définition est prégnante ; on reconnaît tout de suite que la vie est définie ici en opposition avec la mort, tandis que les vitalistes montpelliérains l'ont définie par la comparaison avec des choses inorganiques. Cette opposition est plus antagonique et plus conflictuelle que la comparaison des montpelliérains. Car tout d'abord, Bichat définit non seulement les deux termes, mais aussi leur *relation réciproque*. Cette relation est fondamentale car en fait, c'est elle qui définit les deux termes. La vie ne peut exister qu'en résistant à la mort, et la mort ne peut exister qu'en menaçant la vie. Elles sont deux forces qui s'opposent en apparence, mais qui s'appuient ontologiquement. L'opposition des montpelliérains est, en revanche, statique. Or, il existe encore un autre aspect de cette définition de la vie. Sous un autre angle, définir la vie par les fonctions qui résistent à la mort suppose en même temps que la mort est déjà dans la vie⁴¹. Pendant qu'on vit, la mort déjà menace la

⁴⁰ Marie François Xavier Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, BiblioBazaar, Charleston, (Reproduction de la version publiée en 1866 à Paris. La première publication est en 1800), p.1 Bichat souligne.

⁴¹ Cf : Michel Foucault, *Naissance de la Clinique*, PUF., 1963 ; nouvelle éd. 2009, pp.147-148

vie, c'est-à-dire que la mort existe déjà dans la vie. Il faut qu'il y ait la mort pour que la vie puisse y résister.

◇ *L'ambiguïté de la définition*

Cependant, « l'ensemble des fonctions » est aussi une expression ambiguë, puisque la relation entre la vie et ces fonctions n'est pas claire. Si on considère que la vie est l'ensemble des fonctions, la vie elle-même est une fonction qui se réalise par l'assemblage des fonctions. Elle est donc une seule force qui résiste à la mort. Cependant, le verbe 'résister' dans sa définition n'est pas singulier, mais pluriel (« qui *résistent* à la mort »). L'antécédent est donc les « fonctions », non pas « l'ensemble », c'est-à-dire que chaque fonction résiste à la mort. La résistance n'est pas donc quelque chose réalisée après l'assemblage ; elle préexiste dans chaque fonction. Mais par quoi ces fonctions résistent à la mort ? Bien sûr que c'est par la vie, puisqu'il y a la relation antagonique de la vie et de la mort. En ce sens, contrairement à l'individualité des fonctions, la vie réside dans chacune des fonctions, et c'est elle qui résiste à la mort.

De ces deux aspects différents, il résulte en fait la discordance sur la définition de la vie : la vie qui est une force s'oppose à la mort, et la vie qui réside dans chacune des organes. La relation fondamentale entre la vie et la mort reste toujours la même, mais sa localisation n'est pas cohérente. Cette discordance nous amènera à la distinction célèbre de Bichat entre la vie organique et la vie animale. Etudions d'abord ces deux vies, et nous retournerons à ce problème à la fin de cette section.

◇ *La vie organique et la vie animale*

Ainsi, il y a deux sortes de vie chez Bichat : la vie organique et la vie

animale. La vie organique est la vie selon laquelle s'exécutent l'assimilation et l'excrétion, tout ce qui maintient le corps vivant sans l'intermédiaire de la conscience, comme la digestion, la circulation, la respiration et la nutrition. C'est la vie interne, qui ne vit qu'en elle. On peut trouver cette vie dans les végétaux ainsi que les animaux. La vie animale est au contraire la vie dans le monde, la vie avec les autres, c'est par elle que les animaux peuvent sentir, réfléchir, se mouvoir volontairement et communiquer avec les autres. Elle est la vie avec la conscience, que l'on ne voit que chez les animaux. Dans son livre, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* », Bichat tente d'éclaircir la différence entre ces deux vies par rapport aux formes des organes, au mode d'action des organes, à la durée de leur action, à l'habitude ou au moral, etc. Effectivement, il semble que le sujet du livre ne soit pas la résistance de la vie contre la mort, mais la division entre les deux vies par rapport à la vie et à la mort. La division des deux vies est évidemment ce qu'on ne peut pas trouver dans ses prédécesseurs.

◇ *Deux propriétés des vivants*

Ce qui rapproche Bichat de Biran, c'est que Bichat suppose les propriétés des vivants, et surtout qu'il a traité de la « contractilité » parmi ces propriétés.

Selon Bichat, il y a ainsi des propriétés des vivants, et que c'est par leurs apparitions que les deux vies se diffèrent. Comme propriété vitale, « la sensibilité » et « la contractilité » sont citées. La sensibilité est la faculté de sentir le monde extérieur, la contractilité est la faculté de réagir ou de se mouvoir contre ce que la vie sent. Ces propriétés réagissent aux stimuli qui viennent de l'extérieur de la vie, étrangers à elle⁴². Bichat écrit :

⁴² Elles proviennent évidemment des observations de Haller sur l'irritabilité et la sensibilité, mais tout en modifiant les contenus des notions. Pour l'histoire des notions passant de Haller à Bichat, voir l'article de Matsunaga. MATSUNAGA Sumio 松永澄夫,

« La faculté de sentir, celle de se contracter spontanément, sont des propriétés vitales. »⁴³

Plus loin :

« Il est facile de voir que les propriétés vitales se réduisent à celles de sentir et de se mouvoir. »⁴⁴

Ici, les deux aspects sont mis sur le même plan. Il n'y a aucun doute que la faculté de sentir est la sensibilité. Mais le problème se pose quant à la contractilité. Si nous comparons les deux citations assez proches dans l'écrit de Bichat, nous ne pouvons pas manquer de remarquer que Bichat confond le fait de se contracter spontanément et le fait de se mouvoir, pour ainsi dire volontairement. Ce sera cette confusion que Biran reprochera à Bichat. Mais attardons-nous encore sur les deux propriétés de Bichat.

Nous avons dit que c'est par leurs apparitions que les deux vies diffèrent. Confirmons-le à présent en suivant la classification de Bichat. Ces deux propriétés, la sensibilité et la contractilité sont encore divisées selon la division des deux vies.

« Dans la vie organique, la sensibilité est la faculté de recevoir une impression ; dans la vie animale, c'est la faculté de recevoir une impression, plus, de la rapporter à un centre commun. »⁴⁵

Il s'agit ici, selon les termes de Bichat, de la « sensibilité organique » et de la « sensibilité animale ». La différence se situe dans le fait qu'une sensation soit transmise au cerveau ou qu'elle reste dans l'organe pour qu'elle puisse être sentie. Pour la sensibilité organique, Bichat cite les exemples de l'estomac, le cœur, ou le conduit excréteur, qui sont sensibles à la présence des aliments, à l'abord du sang,

Tetsugakushi wo Yomu 哲学史を読む (Mélanges d'histoire de la philosophie), Tome II, Toshindo, 2008. Seizième article.

⁴³ Bichat, *op.cit.*, p.60

⁴⁴ *ibidem*

⁴⁵ *ibidem*

ou au contact du fluide qui leur est propre. Dans ces cas, « le terme de cette sensibilité est dans l'organe même »⁴⁶. Par contre, la sensation qui arrive à la peau, aux yeux, aux oreilles, aux membranes du nez ou de la bouche, doit être transmise au cerveau pour qu'elle puisse être sentie. C'est la sensibilité animale. Ainsi se distinguent la sensibilité animale et la sensibilité organique.

Néanmoins, Bichat remarque que « leur nature paraît être essentiellement la même [...] C'est toujours la même force qui, plus ou moins intense, se présente sous divers caractères »⁴⁷. Car « il y a diverses parties dans l'économie où ces deux facultés s'enchaînent et se succèdent d'une manière insensible »⁴⁸. La nourriture qui est sentie dans la bouche dans laquelle la sensibilité animale est en fonction, peut devenir insensible dans l'œsophage ou dans l'estomac, où il s'agit évidemment de la sensibilité organique. Ainsi Bichat conclut que la différence entre les deux ne se fait que par degré.

◇ *La contractilité organique et la contractilité animale*

Il n'en est pas de même pour les deux contractilités. Comme les deux sensibilités, Bichat distingue les deux contractilités, organique et animale. Mais cette distinction est plus complexe que celle de la sensibilité.

La contractilité est également concernée par la différence entre la vie animale et la vie organique. Comme il l'a fait sur la sensibilité, Bichat suppose deux contractilités : la contractilité animale et la contractilité organique. La contractilité animale est « essentiellement soumise à l'influence de la volonté »⁴⁹, et « a exclusivement son siège dans les muscles qu'on nomme *volontaires* »⁵⁰. Bichat

⁴⁶ *ibidem*

⁴⁷ Bichat, *op.cit.*, p.61

⁴⁸ *ibidem*

⁴⁹ Bichat, *op.cit.*, p.68

⁵⁰ Bichat, *op.cit.*, p.69, Bichat souligne.

cite les exemples dans la locomotion, la voix, les mouvements généraux de la tête, du thorax, de l'abdomen, etc. En revanche, la contractilité organique est « indépendante d'un centre commun, trouve son principe dans l'organe même qui se meut, échappe à tous les actes volontaires »⁵¹. Ce sont, par exemple les phénomènes digestifs, circulatoires, sécrétoires, absorbants, nutritifs, etc. Ici encore, comme dans le cas de la sensibilité, la différence réside dans le fait que la contraction passe par le cerveau ou pas.

Les deux contractilités sont « une suite » de chaque sensibilité⁵² : la contractilité organique est évoquée par la suite de la sensibilité organique, et la contractilité animale est suscitée par la sensibilité animale. Mais la correspondance entre la contractilité et la sensibilité animales n'est pas la même sorte que celle entre la contractilité et la sensibilité organiques.

« La sensibilité animale peut isolément s'exercer, sans que la contractilité analogue entre nécessairement pour cela en exercice : il y a un rapport général entre la sensation et la locomotion ; mais ce rapport n'est pas direct et actuel. Au contraire, la contractilité organique ne se sépare jamais de la sensibilité de même espèce. »⁵³

Pour la sensibilité et la contractilité animales, il peut y avoir dissociation, tandis que la sensibilité et la contractilité organiques s'effectuent toujours ensemble. En voici la raison :

« Il n'y a dans la vie organique aucun intermédiaire dans l'exercice des deux facultés. Le même organe est le terme où l'aboutit la sensation, et le principe d'où part la contraction. Dans la vie animale, au contraire, il y a entre ces deux actes des fonctions moyennes, celles des nerfs et

⁵¹ *ibidem*

⁵² « L'une et l'autre espèce de contractilité se lient à l'espèce correspondante de sensibilité ; elles en sont, pour ainsi dire, une suite. » *ibidem*

⁵³ Bichat, *ibidem*

du cerveau, fonctions qui peuvent, en s'interrompant, interrompre le rapport. »⁵⁴

C'est donc l'intervention des nerfs et du cerveau, qui pourrait être la cause de l'interruption. Dans la vie animale, quand un stimulus arrive à un organe, cette stimulation est ensuite transmise au cerveau par les nerfs, de sorte qu'elle est sentie (la sensibilité animale). La réaction à cette stimulation commence avec la décision du cerveau. Celle-ci est transmise par nerfs aux organes que le sujet souhaite mouvoir, et puis ils agissent (la contractilité animale).

Clairement, y-a-t-il un déséquilibre entre les deux vies ? Alors que Bichat a tenté d'expliquer les phénomènes vivants par la distinction de deux vies et il y a réussi jusqu'ici, c'est-à-dire qu'il a montré l'analogie entre les phénomènes de deux vies, nous ne la voyons pas dans le cas de la transformation de la contractilité organique à la contractilité animale ; bien que l'auteur ait admis le passage progressif de la sensibilité organique à la sensibilité animale, on ne peut pas l'admettre dans le cas de la contractilité organique à la contractilité animale. La distinction de deux vies sur la sensibilité est seulement une question de degré, mais celle sur la contractilité est absolue. La contractilité organique ne peut jamais se transformer en animale. Sur les organes de la contractilité organique, c'est-à-dire des organes *non-volontaires*, on ne peut jamais exercer notre décision sur le cerveau ou la volonté. C'est l'organe qui divise la contractilité animale et la contractilité organique.

Pour compléter tous les types des propriétés vitales chez Bichat, arrêtons nous brièvement sur les autres propriétés que nous n'avons pas vues jusqu'ici. D'abord il y a ce que Bicha appelle l'extensibilité active et l'extensibilité passive. A

⁵⁴ Bichat, *op.cit.*, p.70

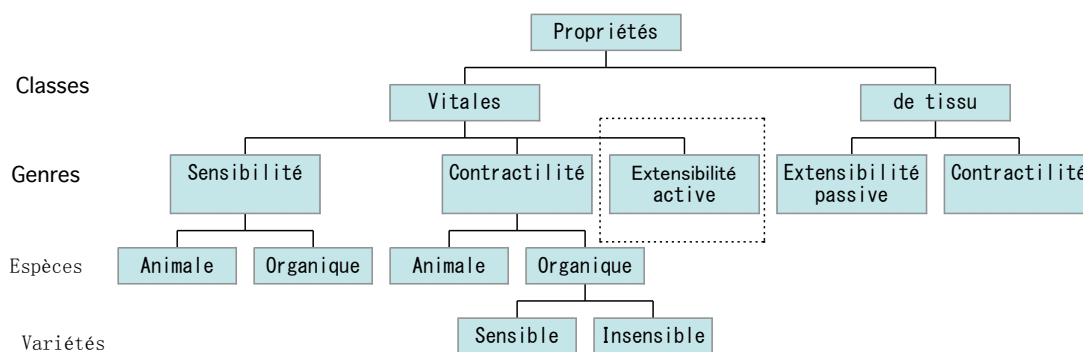
l'extensibilité active, Bichat ne lui donne pas une position positive⁵⁵. L'extensibilité passive semble être une des propriétés de tissu, qui n'est pas non plus donnée comme une explication claire.⁵⁶ Il y a aussi une subdivision dans la contractilité organique : la contractilité organique sensible et la contractilité organique insensible.⁵⁷ La première s'exerce sur les masses considérables de fluides animaux, et s'observe dans l'estomac, le cœur, les intestins, etc., tandis que la deuxième est celle en vertu de laquelle l'excrétion, la sécrétion, la nutrition réagissent sur leur fluides respectif (le sang, la salive, etc.) Voilà l'ensemble du système corporel chez Bichat.

⁵⁵ « [...] trop peu de données existent encore sur la nature et le mode de mouvement qui résulte de la première [l'extensibilité active] » (Bichat, *op.cit.*, p.68). Ainsi, Bichat n'a « point encore d'idées claires et précises sur les rapports qui l'unissent aux autres espèces de motilité, ni sur les différences qui l'en distinguent. » (Bichat, *op.cit.*, p.80)

⁵⁶ Qu'est-ce que c'est la différence entre la propriété vitale et la propriété de tissu ? Bichat n'est pas assez clair sur ce point. Sans doute, on peut voir la raison pour laquelle il l'a distinguée de la propriété vitale dans l'expression suivante ; « on doit choisir la tonicité ou contractilité organique insensible pour le caractère général de toutes les parties qui vivent, et la contractilité de tissu pour attribut commun à toutes les parties vivantes *ou mortes* qui sont organiquement tissues. » (Bichat, *op.cit.*, p.79. Nous soulignons) Parle-t-il du courant galvanique, qui a été découvert en 1786 ? A partir de l'expression « vivantes ou mortes », on peut en déduire que la propriété de tissu perdure après la mort, tandis que les propriétés vitales sont effectives uniquement pendant la durée de la vie. Mais comme nous allons le voir, c'est seulement valable pour la vie animale. Nous voyons ici la confusion de Bichat.

⁵⁷ « Il existe dans la contractilité organique deux modifications essentielles, qui sembleraient y indiquer une différence de nature, quoiqu'il n'y ait que diversité dans l'apparence extérieure : tantôt, en effet, elle se manifeste d'une manière apparente [contractilité organique sensible] ; d'autre fois, quoique très réelle, elle est absolument impossible à apprécier par l'inspection [contractilité organique insensible]. » (Bichat, *op.cit.*, p.70)

Résumons les propriétés de corps vivant dans le tableau⁵⁸ :



◇ *Domaine de l'application de chaque contractilité*

Maintenant, regardons dans le domaine de l'application de chaque contractilité. Le texte suivant de Bichat nous montre la différence des domaines de l'application de la contractilité animale, de la contractilité organique sensible, de la contractilité organique insensible, et la propriété de tissu.

« [...]comme dans le cœur, les intestins, où il y a contractilité organique sensible, organique insensible et de tissu, l'animale étant de moins ; dans les organes blancs, les tendons, les aponévroses, les os, etc., où les contractilités animale et organique sensible manquent, l'organique insensible et celle de tissu restant seules. »⁵⁹.

La contractilité animale est la plus limitée. Elle arrive uniquement lors de l'intervention des nerfs et du cerveau au passage de la réception d'un stimulus à la réaction. Elle est « moins » dans le cœur et les intestins. Les organes auxquelles elle s'applique nettement sont des muscles volontaires. La deuxième contractilité plus limitée est celle d'organique sensible. Elle ne se manifeste plus dans les organes blancs. La troisième plus limitée et donc la plus étendue des contractilités

⁵⁸ Le tableau que Bichat lui-même montre manque l'extensibilité active. Bichat, *op.cit.*, p.80

⁵⁹ Bichat, *op.cit.*, pp.78-79

est la contractilité organique insensible. Elle est « le caractère général de toutes les parties qui vivent »⁶⁰. Si nous ignorons la démarcation ambiguë de la propriété vitale et la propriété de tissu, cette dernière pourrait être juxtaposée avec la contractilité insensible. Parce que, selon Bichat, elle est aussi l'« attribut commun à toutes les parties vivantes ou mortes qui sont organiquement tissues »⁶¹.

◇ *L'unité de la vie chez Bichat*

Or, la différence entre Barthez et Bordeu était la localisation ou la spécification de principe vital. Comment Bichat définit-il son unité de la vie ? Est-ce qu'il voit la vie dans l'individu ou dans chaque organe ? La réponse n'est pas simple, puisqu'il y a déjà discordance sur la définition de la vie, comme nous l'avons vu : la vie comme une seule force d'origine de la résistance des fonctions, et la vie de chaque organe.

Il y a une partie du texte de Bichat qui manifeste ce problème brièvement mais clairement ; c'est l'étude sur la distinction des deux vies à propos de la mort naturelle. Bichat indique que la vie animale s'arrête immédiatement avec la mort tandis que la vie organique subsiste assez longtemps après la mort, comme la digestion⁶². Le problème concret qui en résulte est le suivant : *comment définir cette vie qui vit après la mort, si la mort est définie comme une force opposante à la vie ?* Sur ce point, on doit répondre que la vie ici est considérée comme *fonction*. La vie peut donc être divisée et partiellement subsister après la mort (ici se cache l'obscurité de la propriété de tissu, car celle-ci est aussi la propriété qui vit après la mort). Mais encore un nouveau problème arrive : *qui est mort ici ?* Si la vie est la fonction, comment peut-on qualifier cette situation *d'après la mort*, alors qu'il y a encore des

⁶⁰ Bichat, *op.cit.*, p.79

⁶¹ *ibidem*

⁶² Bichat, *op.cit.*, dixième article

fonctions qui vivent, donc la vie ? Cette fois-ci, il faut dire que c'est la mort de la vie animale, en un mot, de la conscience, qui fait la vie en tant qu'individu.

En conséquent, les deux vies chez Bichat signifient *les deux points de vue* différents pour envisager la vie. Cela semble en effet inévitable dès qu'il admet que la mort existe dans la vie, même si Bichat lui-même semble n'avoir pas la conscience de la signification ample de sa définition. Si on prend le point de vue de la vie animale, c'est dans l'individu qu'on doit trouver l'unité de la vie, *dont l'essence est la conscience*. Mais si on prend celui de la vie organique, c'est plutôt chaque organe dans lequel la vie se trouve. Dans ce cas, même les organes voisins doivent être considérés comme étrangers. Ce que Bichat distingue est en fait la vie qui supporte la fonction nécessaire pour maintenir la vie, et la vie qui supporte la conscience de l'homme. Ce sont les significations de la vie des organes et de la vie de la conscience.

◇ *La signification du vitalisme et leur chute*

Nous avons vu jusqu'ici le courant du vitalisme, qui a influencé la pensée biranienne. Le vitalisme a perdu graduellement de son influence à la première moitié du dix-neuvième siècle. Les opposants comme François Magendie (1783-1855) et son disciple Claude Bernard (1813-1878) ont posé la critique que leur force vitale était une force illusoire qui ne pouvait pas être vérifiée par l'observation. Le développement des sciences comme la bactériologie a rapidement expulsé la force invisible dont la cause est toujours inconnue.

Mais il nous semble que le vitalisme est significatif même pour nous d'aujourd'hui, car il questionne la vie et son fondement. Son option de ne pas matérialiser la vie, quoique naïve, semble juste et suggestive pour nous, qui avons des techniques plus développées, mais qui nous trouvons en face de la

problématique contemporaine de la vie et de l'éthique comme la mort cérébrale ou le clonage de gène, etc. Le développement de la science du cerveau, par exemple, nous montre seulement quelle partie du cerveau s'occupe de telle ou telle fonction vitale, mais il ne nous dévoile jamais la raison pour laquelle cette fonction s'effectue. Sans aucun doute, avec la médecine contemporaine, nous avons une connaissance plus ample sur *comment* la vie fonctionne, mais jamais sur *pourquoi* elle fonctionne. Nous n'avons pas l'intention de nier ici les profits que la médecine moderne nous a apportés, mais le vitalisme a tenté de s'approcher de ce *pourquoi*.

Cependant, est-ce que leur point de vue était juste pour demander ce *pourquoi* de la vie ? Aussi longtemps qu'il importe à la médecine d'observer le symptôme, de faire un diagnostic et de prescrire un remède selon le diagnostic, il est normal que le vitalisme ait perdu petit à petit son siège dans la médecine, et qu'on ait abandonné la recherche sur la force inconnue. Mais Biran s'est considéré comme un médecin philosophe, la recherche sur la source de la vie exige une réflexion philosophique, c'est-à-dire un point de vue qui n'est plus objectif et représentatif. Cela n'est plus le point de vue de la médecine ou de la physiologie, qui s'occupe de ce qui est visible. Maine de Biran a partagé une certaine problématique avec les vitalistes, et réfléchi sur un nouveau point de vue pour traiter des questions qu'ils posent. Avec cette étude préparatoire sur les vitalistes, nous pourrions mieux comprendre la position spécifique de Biran.

§2. L'apport du vitalisme chez Biran

Nous avons brièvement vu le contexte scientifique dans lequel Maine de Biran a formé sa pensée. La chute du mécanisme a posé à Biran, comme aux

vitalistes, le problème du rapport du moral et du physique. Nous n'avons aucun moyen de savoir si c'est parce qu'il a voulu connaître ce rapport que Biran s'est référé aux vitalistes ou si c'est pendant sa lecture des vitalistes qu'il est intéressé à ce rapport. Mais ce qui est certain, c'est qu'il a cherché à résoudre ce problème avec eux.

Jusqu'à quel point Biran a-t-il été influencé par les pensées vitalistes ? Certes, nous ne pouvons pas trouver de texte consacré au « principe vital » dans la pensée biranienne, mais il est possible d'en trouver des variantes. Nous allons donc examiner dans les passages suivants, la lecture des vitalistes par Biran pour saisir ces variations.

Ce que nous allons étudier est que Biran relève deux points importants dans la lecture des vitalistes ; l'un est positif, en trouvant l'importance du sentiment immédiat. L'autre est critique ; Biran relève les défauts de la théorie vitaliste, notamment celle de Bichat. Mais cela n'est pas pour la refuser, mais pour mieux la compléter, avec sa notion de « volonté » ou la « force *hyper-organique* ».

2-1. Biran et le courant physiologique

◇ *Stahl comme celui qui s'approche à la métaphysique*

Examinons d'abord une section dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* dans laquelle nous pouvons trouver le point de vue spécifique de Biran sur le courant physiologique.

A propos du rapport du moral et du physique, Biran résume dans ce texte les avancées physiologiques de son temps. Il remarque d'abord la tendance des physiologistes à l'étude de *la sensibilité*. Selon lui, la sensibilité est maintenant

« l'expression des propriétés les plus générales des corps vivants, et tient, parmi les phénomènes de la matière organisée, la place de l'*attraction* dans les lois de la matière morte. »⁶³ Pour étudier la sensibilité, selon Biran, il faut l'aborder d'une autre manière qu'avec la physique, car les formules fondées sur les lois physiques traitent uniquement des effets expérimentaux de la combinaison et de la succession. Le parti que les vitalistes ont pris est, aux yeux de Biran, le rapprochement avec les métaphysiciens. Biran considère que cette science mixte de physiologie et de métaphysique trouve son origine dans Stahl.

« C'est à Stahl qu'il faut rapporter la première union contractée entre les deux sciences. Entraîné par un génie impatient, hors de la sphère trop circonscrite des faits, ce physiologiste célèbre semble vouloir pénétrer jusqu'à la cause première qui réalise les phénomènes de la vie. »⁶⁴

Biran introduit la théorie de Stahl, l'animiste. Il estime que si Stahl s'approche de

⁶³ Maine de Biran, *Œuvres*. Tome III. *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. Paris, J.VRIN, 1988, p.318. Biran souligne.

Nous nous référons aux *Œuvres complètes de Maine de Biran*, publiées sous la direction de François Azouvi, qui ont été publiées entre 1984-2001 en 13 tomes, 19 volumes, par J.VRIN. Nous indiquerons la source de la citation en mettant « Biran, le numéro de volume, le numéro de page ». Par exemple pour la citation au-dessus, Biran, III, p.318

En voici la liste

Biran, I, *Écrits de jeunesse*

Biran, II, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*

Biran, III, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*

Biran, IV, *De l'aperception immédiate*

Biran, V, *Discours à la société médicale de Bergerac*

Biran, VI, *Rapports du physique et du moral de l'homme*

Biran, VII-1-2, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*

Biran, VIII, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*

Biran, IX, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*

Biran, X-1, *Dernière philosophie : morale et religion*

Biran, X-2, *Dernière philosophie : existence et anthropologie*

Biran, XI-1, *Commentaires et marginalia : XVIIe siècle*

Biran, XI-2, *Commentaires et marginalia : XVIIIe siècle*

Biran, XI-3, *Commentaires et marginalia : XIXe siècle*

Biran, XII, *L'homme public*

Biran, XIII, *Correspondance*

⁶⁴ Biran, III, p.319

la métaphysique, ce n'est pas seulement par l'utilisation de mot métaphysique de l'âme, mais aussi par son intention d'éclaircir la cause première de la vie. Mais le problème de Stahl selon Biran est, comme les vitalistes l'affirment, la réalisation de la substance de l'âme hors du *moi*. Aussi longtemps qu'elle est hors du *moi*, « le rapport de causalité est donc pris dans un sens purement imaginaire »⁶⁵, et on ne peut pas connaître l'efficacité de la force du *moi*, parce qu'au « dehors », « il n'y a plus aucun moyen réel de le concevoir »⁶⁶. Nous trouvons ici une résonance entre les vitalistes et Biran. Voici la critique de Ménuret envers Stahl, que nous avons évoquée : « couper le nœud et non pas le résoudre, c'est éloigner la question et l'envelopper dans l'obscurité, où est plongé par rapport à nous cet être spirituel. »⁶⁷ Nous pouvons y ajouter celle de Barthez aussi : « ils y supposent ce qui est en question »⁶⁸. Leurs critiques sont exactement dirigées vers le même point. Pour Biran aussi, comme les vitalistes l'ont pensé, Stahl est celui qui l'a initié, et sur ce point il est apprécié, mais ce qu'il a fait n'est pas encore suffisant.

◇ *Les vitalistes comme « les successeurs de Stahl »*

Ainsi, Biran introduit les vitalistes comme « les physiologistes, les successeurs de Stahl, mais en même temps disciples de Bacon et sectateurs fidèles de sa méthode »⁶⁹. Ceux-ci « ont écarté [...] la notion obscure et systématique d'une cause première qui n'entre jamais [...] dans l'observation et le calcul des phénomènes. »⁷⁰ La manière qu'a Biran de les introduire se rattache à sa compréhension des vitalistes. Biran confirme d'abord qu'ils ont « déchargé l'âme

⁶⁵ Biran, *op.cit.*, p.320

⁶⁶ Biran, *op.cit.*, p.321

⁶⁷ Ménuret, l'article "Économie animale", xi. 364b.

⁶⁸ Barthez, *op.cit.*, p.29

⁶⁹ Biran, *op.cit.*, p.322 *infra*.

⁷⁰ *ibidem*

considérée comme sujet de la pensée, de toutes ces fonctions obscures »⁷¹. Mais parmi ces « successeurs », il y a deux groupes, selon leur manière de surmonter le problème de Stahl.

D'abord, Biran cite ceux qui conservent « l'idée de semblables fonctions » et qui « en ont attribué l'exercice à un agent inférieur particulier »⁷². Ce groupe trouve l'âme dans les phénomènes du corps vivant. Barthez et Ménuret se comptent dans ce groupe, sans doute. Puis, Biran cite un autre groupe qui « se tenant plus près des résultats sensibles de l'observation ou de l'expérience, ont cru devoir rejeter tout intermédiaire, tout agent mystérieux » et « ne trouvent aucune difficulté d'attribuer immédiatement et exclusivement *au jeu des organes* tout cet ensemble d'actes, de fonctions et de résultats »⁷³. Quoique Biran ne cite pas les noms de ces derniers, nous apercevons sans doute ici les ombres de Bordeu et Bichat. Dans ces deux groupes, c'est le dernier qui suggère à Biran la nécessité de « l'intervention d'une cause ou force *hyper-organique* »⁷⁴. C'est lui qui conduit à la conception fondamentale de la pensée biranienne.

Ce bref rappel des positions de Biran nous aide à comprendre son avis sur le courant physiologique. Ce que Biran tente de mettre en relief ici est, premièrement, la tendance au rapprochement entre la physiologie et la métaphysique. Mais que veut-il nous montrer par cette tendance ? En situant Stahl à l'origine, et surtout en considérant Barthez comme son successeur et sans doute Bordeu ou Bichat comme *plus favorables* que Barthez, Biran voit ici la descendance de la force mystérieuse, la tendance de l'intérêt physiologiques vers l'intérieur ou le corps de l'homme. Ce corps n'est plus semblable au corps des mécanistes. Il faut admettre une force irréductible aux lois de la physique. Mais contrairement à Stahl

⁷¹ Biran, *op.cit.*, p.322

⁷² *ibidem*

⁷³ *ibidem*. Biran souligne

⁷⁴ Biran, *op.cit.*, p.323 Biran souligne.

qui l'a supposée hors du *moi*, il faut la trouver dans le corps. Ce corps doit être donc le corps vivant. Si Biran estime Barthez plus avancé que Stahl, et le deuxième groupe des vitalistes plus avancés que Barthez, c'est parce qu'il apprécie ceux qui supposent que la force vitale est plus proche du corps de l'homme. Et si Biran apprécie ces doctrines, c'est parce qu'il y a pour lui la nécessité d'introduire la force *hyper-organique*, en tant qu'origine de la sensation et de la volition. Ici commence l'originalité de Biran. Mais pourquoi a-t-il besoin d'introduire cette force ? Qu'est-ce qui manque à la théorie vitaliste ? Afin de comprendre ce point, analysons la lecture de Barthez et de Bichat par Biran.

2-2. Ce que Biran doit à Barthez et à Bichat

◇ *Principe vital est transformé en la force organique chez Biran*

Il faut maintenant réfléchir sur la raison pour laquelle Biran mentionne d'abord Barthez et ensuite Bichat⁷⁵. Selon sa *note sur Barthez*⁷⁶ en 1806 et ses *Notes psychologiques*⁷⁷ qui sont écrites entre 1805 et 1811⁷⁸, Biran semble d'accord avec Barthez sur l'affirmation du principe vital, tandis que sa critique porte sur l'impossibilité de la réduction à une seule cause vitale, parce que Barthez ne tenait pas compte de la distinction entre la vie et la conscience. Biran, insiste donc sur la nécessité de la distinction des deux vies comme l'a fait Bichat. Mais le principe vital de Barthez n'en est pas moins transmis au système biranien.

« Il est des physiologistes, tel que Barthez, qui nommant principe vital

⁷⁵ Nous laissons Bordeu à côté, car il existe beaucoup plus de texte concernant Bichat que Bordeu chez Biran.

⁷⁶ Biran, XI-2, pp.109-112

⁷⁷ Biran, *op.cit.*, pp.113-129

⁷⁸ Selon l'introduction du Tome XI-2, il est impossible de savoir quand ce texte est rédigé. Biran, *op.cit.*, pp.XXIV-XXV

ce que nous appelons force organique, considèrent ce principe comme exécutant tous les mouvements internes de l'organisation, de même que ceux que la volonté s'attribue [...] »⁷⁹

Le principe vital de Barthez est encore vivant dans la pensée biranienne, *tout en étant remplacé par la force organique*. Après l'avoir soigneusement étudié, ce principe est défini comme étant la base de la vie des organes, et à la base de l'affection.

Biran écrit :

« La force organique est inhérente à toutes les parties du système vivant qu'elle anime, elle détermine leurs fonctions nutritives et les modes de leur impressionnalité [*sic*] d'où dépendent les affections correspondantes de l'animal, mais son domaine propre et exclusif se circonscrit dans les organes intérieurs, qui n'ont d'autres fonctions que les nutritives [...] La force organique a une influence bien plus étendue que la volontaire, car celle-ci est limitée à certains organes particuliers. »⁸⁰

Que la force organique soit à la base de l'affection, est répété dans *la Décomposition*. Dans ce livre, Biran écrit que les affections peuvent « être considérées comme les résultats les plus immédiats de fonctions, qui concourent et conspirent dans une vie générale organique. »⁸¹

Le principe vital de Barthez est alors transformé en force organique pour Biran ; il sert de base à la vie organique, qui est différente, et doit être donc séparée de la vie volontaire. La raison de la transformation est claire : il faut distinguer la conscience de la vie. Or dans la théorie de Barthez, l'extension de la notion de vivant est identique à celle de la conscience : voici sa limite. Biran

⁷⁹ Biran, *op.cit.*, p.117

⁸⁰ Biran, *op.cit.*, p.114

⁸¹ Biran, III, p.330

souligne la nécessité de la distinction : « Le moi réfléchi qui distingue ses affections intérieures en les rapportant aux organes qui sont simultanément ou successivement affectés, ne *juge* ainsi qu'en tant qu'il ne s'identifie point avec les affections ou qu'il est en dehors d'elles. »⁸² Le jugement sur les affections exige que la conscience qui juge soit autre que l'organisme. Mais si le principe vital est transformé en la force organique, il faut introduire une autre force qui soutient la vie de la conscience. C'est ainsi qu'il se réfère à Bichat qui suppose les deux vies.

◇ *Deux vies de Bichat chez Biran*

Suivons la lecture de Bichat par Biran. La première lecture date de 1802⁸³. En cette année-là, Biran fut couronné pour son mémoire sur *l'influence de l'habitude sur la faculté de penser*. C'était lorsqu'il a été appelé à Paris sans doute pour la publication, qu'il a trouvé l'œuvre de Bichat. Il existe une note de Biran qui nous raconte cette rencontre, intitulée '*Note au citoyen B*'⁸⁴, écrite en août 1803. Dans cette note, Biran exprime son étonnement et sa satisfaction de trouver quelqu'un qui lui ressemble dans l'œuvre de Bichat.

« Quelle fut ma satisfaction en apercevant dans cet ouvrage le germe de mes opinions et le fonds même d'une théorie dont je croyais être exclusivement l'auteur et dont pour cette raison même j'étais disposé à me méfier. Combien je regrettai de ne l'avoir pas connu avant la composition et la publication de mon mémoire ».⁸⁵

Il a trouvé une résonance entre la théorie de Bichat et la sienne, « dont il croyait être exclusivement l'auteur ». Cela ne l'a pas déçu, bien au contraire.

⁸² Biran, XI-2, p.125 Biran souligne.

⁸³ Sur cet historique en détail, voyez le travail de Azouvi. Azouvi, *Maine de Biran...* Chapitre II.

⁸⁴ Biran, XIII-2, pp.236-249

⁸⁵ Biran, *op.cit.*, p.237

C'est surtout, la division des deux vies qui a frappé Biran. Biran considère en effet que la différence entre les deux vies correspond à celle entre la faculté active et la faculté passive.

« La division que fait Bichat des phénomènes de la vie générale en deux grandes classes, dont il rapporte l'une à ce qu'il appelle vie organique et l'autre à ce qu'il nomme vie animale, correspond à la distinction que j'avais moi-même établie entre les facultés passives et les facultés actives. »⁸⁶

En 1807, Biran estime que cette division est « pressentie [...] par le génie de Boerhaave, indiquée depuis par d'autres médecins célèbres tels que Bordeu, Grimaud, etc., mais prouvée par celui-la [Bichat] seul »⁸⁷. Par cette phrase, nous pouvons être assurés que la distinction de deux vies qui est latente déjà dans Boerhaave, est considérée par Biran comme complétée par Bichat. La vie organique de Bichat semble donc signifier la vie *simplex in vitalitate*, la vie animale signifier la vie *duplex in humanitate*.

Ce n'est pas seulement sur la distinction mais aussi sur son schème de hiérarchie que Biran est d'accord avec Bichat. L'expression de *simplex* et de *duplex* est un exemple typique pour signifier que le dernier se superpose au premier, comme on le voit avec Bichat lorsqu'il affirme celle de la vie animale sur la vie organique, en disant que le végétal est « l'ébauche, le canevas de l'animal »⁸⁸. Le philosophe et le physiologiste ont partagé le même schème de la structure de la conscience de l'homme. C'est ce qui fait dire à Biran qu'il a trouvé « le fonds même de sa théorie ». Tous deux ont affirmé la nécessité de la distinction de deux vies.

⁸⁶ *ibidem*

⁸⁷ Biran, V, p.26

⁸⁸ Bichat, *op.cit.*, p.2

◇ *Critique de Bichat par Biran : la confusion entre la contractilité animale avec la contractilité volontaire*

Cependant, Biran se sépare de Bichat en introduisant finalement sa notion de la force hyper-organique. Demandons-nous maintenant, pourquoi la séparation de deux vies n'était pas suffisante pour Biran ?

Nous allons nous référer à la note de *l'Essai sur les fondements de la psychologie*⁸⁹ en 1813, dans laquelle sa critique contre Bichat apparaît plus claire dix ans après "la note au citoyen B". La critique de Biran se tourne ici vers la confusion entre la contractilité animale et la contractilité volontaire.

Voici la critique : d'abord, il introduit les trois sortes de contractilités que Bichat a trouvées : la contractilité animale, organique sensible, et organique insensible. Comme nous l'avons déjà vu, l'intermédiaire du cerveau distingue l'animal de l'organique, et la contractilité organique peut être encore nuancée selon leur sensibilité. Biran doute de la contractilité animale. Selon la remarque de Biran, et comme Bichat lui-même l'indique, il y a deux voies différentes pour qu'une décision arrive au cerveau ; par la volonté, et par les nerfs sympathiques. Bichat ne l'a pas développé profondément, mais pour Biran, c'est la différence essentielle, qui ne permet pas à ces deux manières de rester dans une même classification, parce que

« [...]d'une côté c'est une impression transmise au centre, et de l'autre, une action voulue et un mouvement transféré *en sens inverse*, du centre moteur au muscle qui reçoit de ce centre seul le principe de la contraction. La sensibilité et la volonté ainsi considérées sous deux symboles physiologiques opposés, sont donc des éléments hétérogènes et incomparables. »⁹⁰

⁸⁹ Biran, VII, pp.481-482

⁹⁰ Biran, *op.cit.*, p.482 Nous soulignons.

L'action des nerfs sympathiques commence dans l'organe et est transmise au cerveau, tandis que la volonté est transmise par le cerveau aux organes. Elles vont en sens inverse. Ce qui suscite l'action sympathique est une chose extérieure qui arrive aux organes. Alors quelle est l'origine de la volonté ? Il faut trouver l'agent, d'où vient cette volonté. Biran indique que cela n'est pas le cerveau lui-même qui effectue la volonté, parce que la décision volontaire ne peut pas être rendue aux organes, donc à la matière. Si le cerveau était la cause de la volonté, celle-ci ne serait qu'une fonction subordonnée à l'organe de cerveau. Le mouvement volontaire doit être l'effet visible de la cause invisible, et doit être l'apparition de la vie conscience séparée de la vie organique. C'est ainsi que Biran introduit la force *hyper-organique*, la force qui dépasse l'organique.

« Nous sommes conduits, écrit-il, « donc à admettre, par l'hypothèse, l'existence d'une cause ou force qui met en jeu le centre de motilité et agit sur lui dans ce mouvement accompagné d'effort, comme il agit lui-même sur les organes mobiles »⁹¹.

Ainsi, la division entre les deux vies de Bichat était pour Biran juste, quant à sa conception, mais n'était pas suffisante au niveau de la délimitation de la conscience. Il faut encore distinguer la volonté de la vie sympathique ou spontanée, et trouver dans la première l'essence de la conscience.

◇ *La force organique et la force hyper-organique*

Rappelons l'influence et la critique des vitalistes par Biran. Le philosophe a hérité de l'idée de la force vitale, mais cela n'était pas suffisant pour lui. Il a d'abord distingué les deux sortes de vies, l'organique et la conscience (contre Barthez, comme Bichat) pour envisager la conscience de l'homme. Nous pouvons

⁹¹ Biran, III, p.417

même dire que Biran et Bichat ont posé *le principe de la conscience* au-delà du principe vital. Tout en gardant le principe vital dans les phénomènes organiques, en suivant le principe de la conscience, Biran complète Bichat en distinguant encore la volonté de la spontanéité. Aux yeux de Biran, Bichat ne distingue pas parfaitement la vie et la conscience. Il en résulte que les unités de chaque vie sont différentes chez Biran. Le philosophe voit dans la matière corporelle le principe vital en tant que force organique, et dans la force hyper-organique le principe de la conscience.

L'importance pour Biran est que le principe vital des physiologistes soit du côté du corps ; c'était la raison pour laquelle il considère les vitalistes comme plus avancés par rapport à Stahl et aux autres tendances médicales. Mais il faut aussi que la force *hyper-organique* se trouve au fond du principe de la conscience quand il s'agit de l'homme. Cette force doit être si proche du corps qu'elle en soit seulement *distinguable, mais non pas séparable*.

◇ *De la méthode physiologique à la méthode philosophique*

Mais c'est exactement sur ce point de la division de la volonté et de la spontanéité que Biran voit la limite de *la méthode physiologique*. C'est ce qui fait de Biran un philosophe non pas un physiologiste : les physiologistes n'ont pas d'autre moyen que l'observation pour avancer leur recherche, tandis que la volonté n'est sentie qu'intérieurement. Par exemple, il n'est pas possible par l'observation de distinguer le mouvement exécuté par la volonté de celui qui est forcé, soit par les autres personnes, soit par le stimulus. Les physiologistes doivent faire le raisonnement à partir des faits observés, et il n'y a pas de preuves immédiates pour eux qui permettent de savoir si le muscle posé devant eux réagit par la volonté ou par une autre cause. Le mouvement volontaire ne pourrait être reconnu que si le

physiologiste devenait le sujet de l'expérience. Leur objet est, comme l'indique le mot, quelque chose posée devant eux. Leur méthode les empêche de traiter la conscience comme sujet. Ce que Biran critique de la méthode physiologique est cette limitation de l'observation.

En revanche, Biran se prend lui-même pour objet de l'expérience. Voici le point de vue dit subjectif, qui permet la vraie science intérieure. Sa méthode doit être la réflexion. Par la réflexion, il essaye d'éclairer la boîte noire de la cause du principe vital que les vitalistes ont tenté d'éclaircir par les effets. Si c'est possible pour le philosophe, c'est parce qu'il se connaît comme l'homme vivant, homme qu'il est lui-même. Poser le corps propre en tant qu'objet de l'observation, ou devenir un sujet du problème, demande dans le sens rigoureux la disparation de la distinction entre sujet et objet, car il n'y a plus de séparation qui la rend possible. C'est donc remonter avant cette distinction. Si Biran critique l'abstraction des métaphysiciens, c'est parce que leur âme est dans l'ordre de la pensée, et s'il critique l'objectivation des physiologistes, c'est parce qu'ils posent le corps devant eux et attribuent encore objectivement le principe vital à ce corps. La science de la réflexion doit donc se trouver à l'origine de la distinction sujet-objet.

§3. Le dépassement du vitalisme par Biran

◇ Que la volonté agisse sur le corps propre signifie que la force hyper-organique agit sur les muscles volontaires.

A partir de ce point de vue de la science de la réflexion, on peut discerner les muscles volontaires des muscles involontaires. Les muscles volontaires sont les muscles qu'on peut mouvoir par la volonté, comme les membres. En revanche, les

muscles involontaires sont les muscles qu'on ne peut pas mouvoir par la volonté, comme les viscères.

Pour notre part, remarquons que *le corps sur quoi la volonté agit ne concerne que le système musculaire*. Pour que le mouvement volontaire puisse s'exécuter, il faut que le muscle soit capable de subir l'influence de la volonté. Personne ne peut remuer les os avec la volonté, ni les viscères, ni la graisse, ni les muscles involontaires. C'est uniquement avec les muscles volontaires que nous pouvons exercer le mouvement volontaire.

Selon Bichat, cela correspond au domaine d'application de la contractilité animale. Cependant, même si le domaine de l'application est identique, quand il s'agit du mouvement volontaire, il faut encore faire appel à la volonté. Il y a donc deux limitations : d'abord cela doit avoir lieu dans les muscles volontaire, et puis il faut que la volonté soit en acte. Voilà la spécificité du corps du mouvement volontaire. La deuxième limitation distingue Biran de Bichat.

Quand l'aperception immédiate est dite s'exécuter au moment où la volonté agit sur le corps propre, cela doit être le moment où la force hyper-organique, comme nous l'avons vu, agit sur le corps musculaire.

◇ *Analogie entre le corps et la pensée*

Biran étudie le développement du *moi*. Il y voit quatre étapes : l'affection, la sensation, la perception, et la réflexion. La conscience est plus vague et ambiguë au niveau de l'affection. Plus le *moi* s'approche de la réflexion, plus sa conscience devient claire. La réflexion a son origine dans le mouvement volontaire, comme nous le verrons en détail dans les chapitres suivants.

Pour l'instant, nous nous occupons de *l'analogie entre l'étendue des parties efficaces du corps et la clarté de la conscience*. Le corps en état d'affection, quand la conscience n'est pas encore née, a la plus grande extension, tandis que le corps qui

s'oppose à la volonté lors de l'aperception immédiate est le plus circonscrit. Plus la volonté articule et choisit les parties corporelles, plus la conscience devient claire. La force organique est la base de l'affection, comme nous l'avons vu. C'est l'effet de la vie de l'ensemble des organes, qui dure pendant que nous vivons. Dans ce cas, le corps propre apparaît au *moi* (s'il existe) comme corps étendu, presque sans limites. En revanche, le corps du mouvement volontaire apparaît comme corps des muscles volontaires, pour le *moi* qui effectue la volonté. Le corps ici n'est plus vague, au contraire, il est déterminé et précisé. Plus le corps propre apparaît déterminé, plus la conscience est claire.

Il faut alors distinguer plusieurs modalités du corps dans la pensée biranienne selon le système (que nous verrons dans les chapitres suivants) auquel le *moi* appartient, et noter que la conscience a une liaison intime avec la modalité du corps propre. En un mot, il y a un rapport analogique entre la précision du corps propre et la clarté de la conscience.

◇ *Biran met son axe de pensée dans la volonté, pas dans la distinction des deux vies*

Or, l'intérêt de Biran, différemment de Bichat, se trouve dans la volonté, plutôt que dans la distinction des deux vies. Cela se rattache au motif de sa philosophie. Au départ, Biran a reconnu par son expérience que les affections sont incontrôlables. Il y a beaucoup d'affects ou d'humeurs qui flottent, agissent sans cesse, à l'encontre de la volonté humaine. Ainsi, le jeune philosophe a voulu délimiter la sphère de la volonté. Déjà, il est incontestable que l'affection menace l'homme à chaque instant. Biran voulait donc connaître jusqu'où la volonté pouvait déployer ses compétences. Il a entamé sa philosophie au début avec cette ambition. Son journal nous raconte cette histoire :

« Ainsi cette malheureuse existence n'est qu'une suite de moments hétérogènes qui n'ont aucune stabilité ; ils vont flottants, fuyants

rapidement, sans qu'il soit jamais en notre pouvoir de les fixer. »⁹²

« Je voudrais, si jamais je pouvais entreprendre quelque chose de suivi, rechercher jusqu'à quel point l'âme est active, jusqu'à quel point elle peut modifier les impressions extérieures, augmenter ou diminuer leur intensité par l'attention qu'elle leur donne, examiner jusqu'où elle est maîtresse de cette attention. »⁹³

Ainsi, il est naturel pour Biran que sa philosophie s'attache à un principe de la volonté, puisque son questionnement est déjà sur la puissance de la volonté contre l'affection. Biran, en gardant la distinction, a son pivot dans un seul principe : la force hyper-organique. Sa position se fixe sur l'ordre de l'apparition des phénomènes dans la conscience et leur relation avec la volonté.

◇ *Priorité de la vie volontaire*

Cependant, remarquons maintenant que l'axe central unique pour Biran est *l'hyper-organique plutôt que le cerveau*. Cela tient à la différence de la définition de la vie entre Bichat et Biran. Pour Bichat, comme nous l'avons déjà vu, la vie animale est la vie du centre commun qu'est le *cerveau*.

Certes, c'est Biran lui-même qui admet la correspondance entre la vie organique et animale de Bichat et la faculté passive et active de sa pensée⁹⁴ dans sa "note sur le citoyen B". Mais remarquons que c'était en 1803 quand il a admis cette correspondance, et qu'en ce temps-là, il était encore en train de former sa pensée qu'on appelle biranisme, qui commence en 1804⁹⁵. Le biranisme est considéré comme la moyenne période de la philosophie biranienne. C'est à cette

⁹² Biran, *Journal*, III, p.3

⁹³ Biran, *op.cit.*, p.6

⁹⁴ Biran, XIII-2, "Note au Citoyen B", p.237

⁹⁵ Gouhier précise, en se référant à la lettre et à la note de Biran, que « c'est donc entre le 23 mars et le 25 avril 1804 que Maine de Biran est devenu biranien. » H.Gouhier, *op.cit.*, p.169

période que se forme sa philosophie, et c'est celle que nous plaçons principalement dans notre travail. Si le biranisme a commencé en 1804, c'est parce que Biran a modifié sa notion de l'activité. Il l'a attribué nettement à la force hyper-organique qui agit sur le corps propre. Ainsi, en 1803, la notion de l'activité était en cours de modification. La correspondance entre les deux vies de Bichat et les deux facultés de Biran est ce qui a frappé Biran dès le début. La vie animale pour Biran après sa *Décomposition* n'est donc plus la même chose qu'en 1803 ; à partir de cette œuvre, il a commencé à insister sur la nécessité de distinguer la contractilité volontaire de la contractilité animale, que Bichat a appelées simplement la « contractilité animale ».

Pendant la période du biranisme, Biran a établi une subdivision, et il prend comme activité seulement la vie volontaire. Mais où est allée la vie animale qui ne se réduit pas à la contractilité volontaire, c'est-à-dire la contractilité via le cerveau sans volonté ? Celle-ci est chez Biran attribuée plutôt à la vie organique, seulement parce qu'elle ne contient pas la volonté. Par conséquent, ce qui est ambiguë chez Biran est le corps dans la vie organique. Puisqu'il contient au moins *deux modalités* différentes, le corps de la vie organique et de la vie animale sans la vie volontaire.

◇ *Position ambiguë de la spontanéité chez Biran*

Ainsi, apparaît-il souvent une confusion de l'organique et de l'instinct chez Biran :

« Tant que le centre organique n'exerce qu'une fonction sympathique ou que [...] il ne fait que réagir, effectuer les déterminations ou mouvements de l'instinct ... »⁹⁶

⁹⁶ Biran, III, p.418

Biran confirme ici que le centre organique (en sens de Bichat) est susceptible d'exercer une fonction sympathique, qui n'est autre chose que réagir, effectuer les déterminations ou mouvements de l'instinct. Mais selon la terminologie de Bichat, la sympathie n'est pas comptée dans la vie organique, mais est déjà la vie animale, puisqu'elle passe par le cerveau.

La raison de la confusion biranienne est que ce qu'il suppose ici par « le centre organique » est en fait une simple force opposante de la force *hyper-organique*. Nous pouvons le constater dans une phrase, quelques lignes après, Biran écrit que c'est quand « elle [la force motrice] commence à agir sur son centre organique » que « le premier effort » est senti⁹⁷. Dans ce cas, le « centre organique » est synonyme du corps organique ; il signifie le corps qui demeure au niveau de l'organique, et qui collabore avec la force hyper-organique. Mais le rôle des nerfs sympathiques de ce corps est peu important ici.

Il faut donc voir la différence de l'utilisation du terme « organique » entre Biran et Bichat. Ce que Biran entend par « organique » est, selon la terminologie de Bichat, la vie organique *et* animale sans la fonction de la volonté. Cette confusion se manifeste souvent dans les écrits de Biran. Ce qui est important pour lui est la force hyper-organique ; le reste peut être donc ramené au terme « organique ». La spontanéité ou la sympathie chez Biran est différente de la vie organique de Bichat, en même temps qu'elle est séparée de la contractilité volontaire. Elle n'est plus ni passivité ni activité, mais entre les deux⁹⁸.

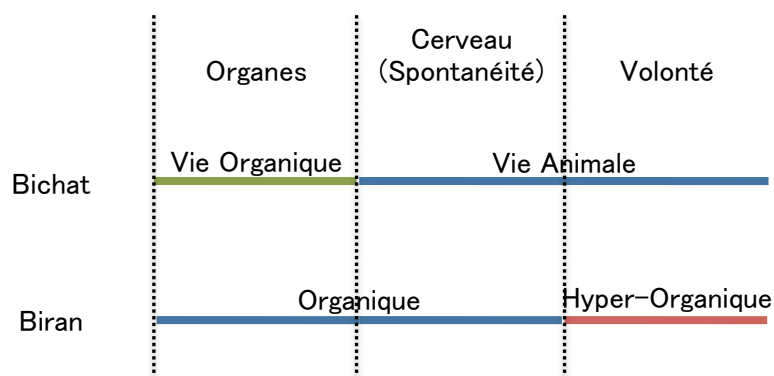
◇ *Trois sortes de vie*

Biran a modifié le schème de Bichat. Pour la simplicité, définissons maintenant trois sortes de vie. D'abord il y a « la vie des organes » comme la vie

⁹⁷ *ibidem*

⁹⁸ Nous nous occuperons de la spontanéité dans notre sixième chapitre.

qui tient à la fonction des organes ; c'est la vie qui ne passe pas par le cerveau. Ce qui soutient cette vie est la force organique en laquelle Biran a transformé la force vitale de Barthez. Puis, il y a « la vie du cerveau », qui est comme la vie qui reçoit les stimuli des organes, réagissant par la décision du cerveau, mais spontanément, sans volonté. C'est la vie animale de Bichat mais sans son caractère volontaire. Enfin il y a « la vie de la volonté » qui réagit par la décision de la volonté, et qui est la vie soutenue par la force hyper-organique de Biran. Avec ces définitions, nous pouvons formuler que ce que Bichat nomme la vie organique est « la vie des organes », tandis que sa vie animale est la combinaison de « la vie du cerveau » et de « la vie de la volonté ». En revanche, ce que Biran appelle la vie organique ou l'ordre organique consiste en « la vie des organes » et « la vie du cerveau », et sa force *hyper-organique* est seulement applicable à « la vie de la volonté ».



Il y a une hiérarchie de « la vie des organes », la plus inférieure et la plus répandue, jusqu'à « la vie de la volonté », la plus supérieure et limitée. L'inférieure est la condition de la supérieure. Pourtant chaque division est stricte. Il y a certainement un moment où la vie supérieure se distingue de l'inférieure. Cette hiérarchie apparaît doublement, dans le corps et dans la conscience. Sur le corps, comme nous l'avons déjà vu, la vie des organes s'étend sur les viscères et les muscles involontaires ; la vie du cerveau sur le muscle volontaire mais seulement sous l'empire de la spontanéité ; enfin la vie de la volonté est sur les muscles

volontaires en tant qu'agents de la volonté. Au niveau de la conscience, la vie des organes est la cause de l'affection ; la vie du cerveau est la base de la sensation sans volonté, à laquelle le *moi* assiste uniquement sans activité positive ; la vie de la volonté fournit le mouvement volontaire, l'aperception immédiate, la base de l'activité positive.

Bichat a insisté sur la transformation de 'la vie des organes' vers 'la vie du cerveau', mais l'importance pour Biran est d'avantage celle du passage de 'la vie du cerveau' à 'la vie de la volonté'. En conséquence, chacun d'entre eux est resté focalisé sur une définition de la transformation, qui leur semble la plus importante.

Conclusion du Chapitre I

Biran a hérité d'un des problèmes des vitalistes, à savoir la recherche sur le rapport entre le physique et le moral. Toutefois, il a senti la nécessité de réformer le schème vitaliste. Contre Barthez, il remarque qu'il faut définir deux vies afin d'envisager la naissance de la conscience. Il distingue le principe de la conscience du principe vital, en accord avec Bichat. Quant à la théorie de Bichat, notamment sur la vie animale, le philosophe y ajoute la distinction entre la volonté et la spontanéité. Pour Biran, seule la force *hyper-organique* ou la volonté peut être le principe de la conscience. Ce qui est important pour Biran, c'est la différence entre l'être conscient et l'être non-conscient, à la place de celle entre l'organique et l'animale. Entre Bichat et Biran, il y a un déplacement d'accent.

Il en résulte ainsi que Biran suppose clairement deux forces différentes qui soutiennent la vie et la conscience. L'une apparaît dans les organes et l'autre

dans l'exécution de la volonté. La volonté est une force qui dépasse l'ordre organique, et qui agit sur lui. Elle est concrète, puisqu'elle n'existe qu'en agissant sur le corps organique, c'est-à-dire qu'elle existe seulement par rapport au corps organique. Quand elle apparaît, le corps est délimité, la conscience est claire. Il faut comprendre la notion de la « volonté » biranienne dans ce contexte avec le corps. Mais il ne s'agit jamais d'une force qui se situe au-delà de l'être, et qui le dirigerait.

Cependant, il y a aussi un oubli de la vie du cerveau chez Biran. Cet oubli est un des risques de la philosophie biranienne, et comme nous le verrons, ce risque va prendre une forme concrète quand on examinera la spontanéité. Pour le moment, contentons-nous d'indiquer cet oubli, dont nous allons parler plus tard.

Chap.II

L'apport de Tracy : l'effort et la résistance

Introduction

Afin de faire émerger la caractéristique de la philosophie de Maine de Biran, nous avons étudié, dans le premier chapitre, le contenu de la notion de « volonté » chez Biran, en constatant l'influence du vitalisme sur lui et sa manière de surmonter la difficulté du vitalisme. Dans le présent chapitre, nous étudierons sa controverse avec Destutt de Tracy (1754-1836), pour saisir l'apparition de la volonté chez Biran. La destination de ces deux premiers chapitres nous permettra de mieux comprendre le point essentiel et l'amorce de la philosophie biranienne.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, le fait de tenir compte du corps organique pour traiter les phénomènes de la conscience, ou admettre le rapport intime entre le corps et la pensée est certainement une des caractéristiques de la pensée biranienne. La notion de la force vitale (la volonté dans la terminologie biranienne), dont l'existence est exigée dès qu'on est vivant, et qui est la cause des phénomènes corporels visibles, est la marque de l'influence manifeste du vitalisme. C'est ce qui distingue Biran des philosophies purement spéculatives. Mais en même temps, il prend de la distance face au vitalisme en lui reprochant d'avoir objectivé les faits intérieurs et subjectifs. Nous avons déjà vu,

pour ainsi dire, quelles sont les présuppositions inévitables ainsi que les conditions nécessaires à la formation de la pensée biranienne.

Dans ce chapitre, nous allons poursuivre la même stratégie, et préciser le dernier pas et critique que Biran a accompli, cela va se manifester dans la controverse avec Tracy. Tracy se distingue du vitalisme en prenant le point de vue intérieur du sujet. S'il a pris ce point, c'est pour traiter de la motilité dans sa philosophie. Ce point de vue a permis à Biran d'arriver définitivement au biranisme, et a fini de le persuader du bien-fondé de sa critique contre l'objectivation du vitalisme. Nous avons étudié la doctrine physiologique de Biran dans le précédent chapitre, et nous allons voir son côté philosophique dans le présent chapitre. Autrement dit, nous allons appliquer l'analyse philosophique à ce que nous avons trouvé dans le précédent chapitre. Par ces deux chemins, nous mettrons en relief la caractéristique essentielle du biranisme, ce qui fait précisément du biranisme « le biranisme ».

Or, ce mot « biranisme » qui semble aller de soi maintenant, signifie la période de la pensée biranienne de 1804 jusqu'à 1812 ou 1813, c'est-à-dire du *Mémoire sur la décomposition de la pensée* à *l'Essai sur les fondements de la psychologie*. Dans cette période, l'intérêt principal de Biran se concentre sur le moment de l'« aperception immédiate », un moment crucial dans lequel le *moi* se reconnaît, s'aperçoit de lui-même en tant qu'être conscient et volontaire. Mais ce n'est pas seulement son intérêt mais aussi bien sa méthode qui définit la période du biranisme. La recherche de fondement du *moi* est ce dont Biran a hérité à travers la tradition de l'empirisme anglais ainsi que du sensualisme de Condillac.

Ce fondement, Biran l'a trouvé dans le mouvement volontaire, c'est-à-dire le mouvement effectué quand la volonté agit sur le corps propre. Pourquoi ? Parce que la reconnaissance du *moi* dépend du rapport dialectique entre l'effort et la

résistance. L'effort n'existe pas s'il n'y a pas de résistance, et *vice versa*. Parce que, par définition, l'effort est une force qui tente de surmonter un obstacle, et la résistance est une force qui empêche une autre force, en l'occurrence, notre effort. La simple juxtaposition de deux termes ne suffit pas pour qu'ils existent, mais il faut qu'il y ait un conflit dynamique entre ces deux forces. Dans le sentiment de l'effort, il y a une relation, entre le *moi* qui fait l'effort et la résistance. Cette relation se manifeste avant tout dans le mouvement volontaire, entre la force hyper-organique (volonté) et le corps organique, comme nous l'avons vu dans le précédent chapitre. Ainsi, le mouvement volontaire nous amène à la reconnaissance du *moi*, en le distinguant (mais non en le séparant) de la résistance.

Mais cette assignation de la dialectique de l'effort et de la résistance à l'origine de la reconnaissance du *moi* et de l'être qui n'est pas *moi*⁹⁹ n'est pas la découverte de Maine de Biran lui-même. C'est celle de Tracy. Il est certain que Biran doit à Tracy le fondement de sa considération sur la motricité. Cependant, il y a une différence importante entre les deux. Et c'est cette différence qui fait émerger le biranisme. Nous allons étudier donc ce qui les distingue, et qui constitue le dernier pas pour atteindre le biranisme.

Tracy, quant à lui, a vu ce rapport de l'effort et de la résistance (dans ses termes, du « mouvement » et de la « résistance ») dans le mouvement que nous effectuons sur les objets extérieurs. Ainsi, lorsqu'il écrit sur la connaissance du *moi* et de l'être qui n'est pas *moi*, il suppose toujours l'opposition entre nous en tant qu'homme entier et les choses extérieures existant à part de nous. C'est la peau qui nous entoure, si l'on veut, qui distingue l'intériorité de l'extériorité, ou le *moi* de l'être qui n'est pas *moi*.

Biran est plus précis. Il procède différemment de Tracy, le terme

⁹⁹ Pourtant, comme nous le verrons dans les chapitres suivants, la résistance ne se lie pas dans le sens rigoureux directement à l'être non *moi*.

corrélatif au *moi* chez Biran ne désigne pas nécessairement les objets extérieurs mais il concerne avant tout mon propre corps. Il s'agit ainsi de mon effort voulu et de la résistance organique du corps propre. La façon dont mon corps apparaît au *moi*, ou la relation entre le *moi* et le corps propre définit mon état actuel de conscience, qui peut varier entre l'affectif et le réflexif : plus j'apprivoise la résistance organique, plus ma conscience devient claire.

Ainsi pour Biran, la rencontre avec un objet extérieur n'est pas nécessaire pour nous faire connaître nous-mêmes, mais il suffit simplement de mouvoir volontairement, par exemple, notre bras, pour que nous sachions que nous existons ; le muscle volontaire répond plus ou moins à notre volonté. Quoique le *moi* réussisse à se mouvoir ou non, il y a toujours un conflit entre notre effort voulu et l'inertie corporelle. Le degré de l'accomplissement du mouvement dépend de ce conflit. En tout cas, par la rencontre avec la résistance, le *moi*, retourné sur lui-même, finit de se reconnaître. La découverte de ce caractère du mouvement volontaire est le génie de Biran, ce qui distingue le biranisme des autres philosophes.

Nous allons donc examiner cette découverte ci-dessous. Mais cela n'est pas uniquement pour une simple confirmation de circonstance, mais aussi pour étudier sur le schème de pensée ou la conception du monde (*die Weltanschauung*) qui s'étend en arrière-plan de la pensée biranienne, qui fait que Biran choisit son propre chemin. Cela nous permettra d'examiner la portée philosophique de Biran.

Voici donc le contexte. Il faut admettre d'abord que les deux philosophes étaient sous l'influence de la théorie sensualiste d'Etienne Bonnot de Condillac (1715-80), qui s'est largement répandue au dix-huitième siècle en France. C'est en surmontant ce philosophe sensualiste qu'ils sont arrivés à leurs propres pensées. Leurs points de critique contre Condillac sont presque identiques dans l'essence.

Et cela veut dire qu'ils ont partagé le même point de vue quand ils sentent l'insuffisance de la théorie condillacienne : le manque de la motilité. C'est ce que Tracy a mis en évidence dans son *Mémoire sur la faculté de penser*, publié en 1798.

Cependant, Tracy a modifié son avis entre son *Mémoire* et son *Projet d'éléments d'idéologie* en 1801. Dans le dernier ouvrage, il reprend le projet qu'il avait proposé dans le premier. Il pense en 1801 que la sensibilité seule suffit pour la connaissance du *moi*. Il distingue la connaissance de l'être qui n'est pas *moi*, fondée toujours sur la motilité, de la connaissance du *moi*, fondée sur la sensibilité.

Mais c'est le premier projet de Tracy qui a inspiré Maine de Biran, ce qui explique que lorsque Tracy a renoncé son premier projet, cela a provoqué alors la déception de Biran. Le plus important ici, c'est que Biran pense que c'est lui qui est plus fidèle au premier projet de Tracy. Il croit qu'il a suivi le Tracy-*Mémoire* avec plus de soin, et qu'il a même approfondi la théorie et en a complété les insuffisances. Le biranisme n'est pas autre chose en un sens que cette théorie approfondie. Comme ses lettres à Tracy nous le montrent, et comme Henri Gouhier en fait la remarque, il est très probable que le biranisme s'est établi entre le 23 mars et le 25 avril en 1804¹⁰⁰.

Ainsi, pour atteindre notre but, qui est de comprendre où commence le biranisme, il nous faut éclaircir 1° la critique de Condillac par Tracy, et l'alternative que Tracy a proposée dans son *Mémoire*, et 2° la réforme de Tracy par lui-même, pour faire un contraste avec 3° le point approfondi par Biran sur la théorie de Tracy.

¹⁰⁰ H.Gouhier, *Les Conversions...*, pp.168-169

§1. Critique de Condillac par Tracy

◇ *Condillac et la découverte de la sensibilité originaires*

Etudions la critique de Condillac par Tracy. Sous l'influence de l'empirisme anglais, Condillac a proposé un modèle de la genèse du *moi*. Il a supposé d'abord le *moi* primitif ou le germe du *moi* comme l'origine de toutes les facultés humaines, et observé dans son expérimentation imaginaire comment ces facultés se développent et comment le *moi* arrive dans la succession du temps au niveau élevé de l'humanité¹⁰¹. Ce modèle de développement est aussi partagé plus ou moins par Tracy et Biran. Pour tous les trois, la recherche du fondement du *moi* est la recherche de la personnalité, qui doit être bien distinguée de la recherche de la certitude de l'existence du *moi* chez Descartes.

Quel est ce fondement ? Quel est le fait primitif et incontestable qui pourrait former la personnalité, en tant qu'elle se distingue des autres êtres comme les animaux ? Voyons la réponse de Condillac. Dans son *Traité des Sensations*¹⁰², il déclare que ce fondement se trouve dans la sensation. En montrant que toutes les facultés humaines sont déjà contenues dans la sensation, ce philosophe sensualiste a tenté d'abandonner toutes les idées prétendument innées comme c'est le cas notamment chez Locke. Selon Condillac, elles ne sont que des habitudes acquises. Citons ses propres mots. Il commence d'abord par supposer une statue qui est bornée à l'odorat.

« Les connaissances de notre statue bornée au sens de l'odorat, ne peuvent s'étendre qu'à des odeurs. [...] Elle sera donc odeur de rose,

¹⁰¹ Remarquons bien que ce modèle cache déjà une vision progressiste ainsi que la problématique de la formation de l'Histoire, que nous verrons dans les chapitres suivants.

¹⁰² Etienne Bonnot, Abbé de Condillac, *Traité des Sensations*, Fayard, 1984

d'œillet, de jasmin, de violette, suivant les objets qui agiront sur son organe. En un mot, les odeurs ne sont à son égard que ses propres modifications ou manières d'être »¹⁰³

Etant douée du seul sens de l'odorat, il n'y a pas de *moi* ou conscience du *moi* dans la statue, et par conséquent, ni d'intériorité ni d'extériorité pour elle. L'odeur n'est qu'une modification de son être. Or, cet état primitivement sensitif est repris par Tracy et Biran. Tracy nous demande « qu'est-ce qu'exister, si ce n'est le sentir ? »¹⁰⁴, ou Biran déclare que « l'homme commence à sentir, avant d'*apercevoir* et de *connaître*. »¹⁰⁵ Tous les trois ont supposé qu'il n'y a aucun moment où on n'éprouve pas de la sensibilité aussi longtemps qu'on vit.

Mais il faut discerner ici l'état primitif, de l'origine de la personnalité. Bien que ce soit la sensibilité qui se trouve dans l'état primitif, cela ne signifie pas que ce soit directement la personnalité, car il n'y a pas encore conscience du *moi*. Cet état sensitif est quelque chose qui sera reconnu après l'aperception, qui n'est donc connu que rétrospectivement. Au milieu de la sensibilité sans personnalité, nous n'apercevons rien. Or, il s'agit de décrire l'origine de la *personnalité*, et c'est sur ce point que tous les trois se différent.

◇ *Confusion entre le toucher et la motilité : Tracy critique de Condillac*

Retournons à la critique de Condillac par Tracy. En commençant par l'odorat, Condillac déduit de sa statue plusieurs facultés : l'attention, le plaisir ou la douleur, le désir, et la mémoire en suivant l'ordre. Jusqu'ici, Tracy est d'accord. Mais c'est lorsque Condillac attribue au sens du toucher notre connaissance du corps que Tracy diverge. Et, pour notre part, il est assez important de noter qu'il

¹⁰³ Condillac, *op.cit.*, p.15

¹⁰⁴ Destutt de Tracy, *Mémoire sur la Faculté de penser*, Fayard, 1992, p.69

¹⁰⁵ Biran, IV, p.71 Biran souligne.

s'agit ici essentiellement de la connaissance d'un *corps étranger*, qui existe à part du *moi*, et que mon corps rencontre, mais non pas de la connaissance de ce dernier. Alors, sur cette connaissance du corps étranger, quel est le sens de l'objection menée par Tracy ? Voyons d'abord ce qu'écrit Condillac. Il suppose cette fois une statue bornée au sens du toucher. Il écrit :

« Tant que la statue ne porte les mains que sur elle-même, elle est à son égard comme si elle était tout ce qui existe. Mais si elle touche un corps étranger, le *moi*, qui se sent modifié dans la main, ne se sent pas modifié dans ce corps. Si la main dit *moi*, elle ne reçoit pas la même réponse. La statue juge par là ses manières d'être tout-à-fait hors d'elle. »¹⁰⁶

C'est donc la sensation de la résistance, selon Condillac, qui amène la connaissance des corps. Ainsi, *puisqu'il l'a déduite du sens du toucher, il l'a attribuée au tact*. C'est exactement cette partie qui est inacceptable pour Tracy. Tracy reconnaît aussi l'importance de la résistance, mais il pense que Condillac n'a pas suffisamment analysé son observation. Selon Tracy, c'est plutôt à la motilité qu'il aurait fallu attribuer la connaissance des corps, et non au sens du toucher.

« La faculté de faire du mouvement et d'en avoir la conscience nous apprend seule qu'il existe ce que nous appelons des corps, et elle nous l'apprend par la résistance que ces corps opposent à nos mouvements. Cette faculté, que, pour abréger, je nommerai la *motilité*, est donc le seul lien entre notre *moi* et l'univers sensible. »¹⁰⁷

La raison de l'objection est claire. Comme nous le savons par l'expérience, ce qui est essentiel pour sentir la résistance est que nous exerçons notre effort pour la surmonter ; la sensation tactile est en effet secondaire par rapport à cet effort, car elle n'en est qu'un résultat.

¹⁰⁶ Condillac, *op.cit.*, p.105

¹⁰⁷ Tracy, *op.cit.*, p.52 Tracy souligne.

Quant à l'inertie, elle n'amène aucune lutte. Par exemple, supposons que nous posons notre main sur une table. Plus nous poussons la table, plus nous sentons la résistance, moins nous la poussons, moins nous sentons la résistance. Ce qui varie ici n'est pas le tact, car la sensation de la surface ne change jamais, mais c'est plutôt l'intensité de l'effort qui change, à proportion duquel celle de la résistance change. Il est donc assez juste de dire que Tracy propose la motilité au lieu du sens du toucher. Voilà un premier décalage entre Condillac et Tracy.

◇ *La motilité nous assure l'existence de la cause des représentations qui viennent des cinq sens*

Essayons de réfléchir sur la signification de cette découverte de la motilité. Il ne s'agit pas d'un simple remplacement de mot. Il est évident que la motilité dépasse les cinq sens. Tracy explique le rapport entre les cinq sens et la « motilité » qu'il pense comme un sixième sens :

«[...] elle [la motilité] est, pour ainsi dire, à elle seule une moitié de notre faculté générale de sentir, dont tous nos sens réunis composent l'autre moitié ; c'est-à-dire que tous nos sens ensemble composent la faculté de recevoir différentes impressions de la part des corps extérieurs sans les apercevoir, et que la motilité est la faculté d'aller tirer de ces mêmes corps une impression de résistance à nos mouvements qui nous fait connaître leur existence. »¹⁰⁸

« Ainsi, la faculté de faire du mouvement et d'en avoir la conscience, est une espèce de sixième sens, et le seul qui nous fasse sentir le rapport qui existe entre notre *moi* et les objets extérieurs. »¹⁰⁹

A la motilité, Tracy assigne la connaissance de la cause de toutes les autres sensations, qui dérive d'une existence autre que le *moi* sentant. Pour constater cela,

¹⁰⁸ Tracy, *op.cit.*, p.53

¹⁰⁹ Tracy, *op.cit.*, p.63

Tracy écrit que la motilité est « le seul lien entre notre *moi* et l'univers sensible. » Si les cinq sens s'occupent de la représentation de l'univers sur notre conscience, la motilité nous certifie que cet univers existe en tant que cause de la représentation, mais en dehors de la représentation, en d'autres termes, elle nous assure de la transcendance de l'univers. Ainsi, Tracy affirme que « *sans la faculté de nous mouvoir, nous n'aurions, à proprement parler, aucun jugement.* »¹¹⁰ Car, répétons que la motilité est la seule faculté qui nous assure de l'existence de corps étrangers. Sans elle, nous ne pourrions pas distinguer les sensations des fantômes, nous n'en aurions pas les moyens.

La portée philosophique de cette découverte de la motilité, et surtout le fait que Tracy l'ait trouvée dans la dialectique du mouvement et de la résistance est plus immense que Tracy ne l'a lui-même imaginée.

◇ *La motilité chez Tracy est une espèce de sensation.*

L'écriture de Tracy commence à perdre de sa clarté. Mais ce qui est certain est que, quoique Tracy ait trouvé la motilité en tant que fondement de la connaissance de l'objet extérieur, il considère qu'elle est une espèce de la sensation, et par conséquent, il la juxtapose avec les autres sensations (comme celle des cinq sens). C'est ce que nous avons déjà pressenti dans la citation ci-dessus sur les deux moitiés de la faculté de sentir, car l'expression comme « une moitié » signifie qu'elle est contenue dans la faculté de sentir.

Cela devient plus manifeste dans le deuxième chapitre de la seconde partie du *Mémoire*, lorsqu'il aborde « la sensibilité ». Ici, il analyse cinq facultés qui composent la faculté de penser. La sensibilité est la première parmi des cinq. D'abord il déclare que « la sensibilité est la première partie de la pensée ; ou, en

¹¹⁰ Tracy, *op.cit.*, p.64 Tracy souligne.

d'autres termes, la faculté de percevoir des sensations est la première des facultés qui composent la faculté générale d'avoir des perceptions. »¹¹¹ La sensibilité, selon Tracy, est la perception des sensations. Or, pour Tracy, le mot « pensée » est synonyme de perception¹¹², et ce mot « perception » contient toutes les représentations qui se passent dans la conscience, comme dans la terminologie de Leibniz. Selon Tracy, la perception est distinguée de la sensation seulement par son caractère intellectuel. Il énumère trois types de sensations ; les sensations des cinq sens (ceux qui concernent l'objet extérieur), la sensation de la douleur ou du plaisir (à l'intérieur), et la sensation du mouvement (qui peut s'attacher à l'intérieur ainsi qu'à l'extérieur). Toutes les trois sont juxtaposées au titre de la « sensibilité », alors qu'il admet tout de suite que c'est seulement la dernière sensation qui se développe pour composer la pensée. Cette juxtaposition nous montre que ce que Tracy a fait par rapport à Condillac ne consiste qu'en l'ajout d'une nouvelle sensation. Autrement dit, la sensation du mouvement n'est d'autre chose que ce que la motilité nous amène. Ici, la motilité annule complètement son rôle fondamental, elle consiste dans un sixième sens, qui est simplement ajouté aux autres. Elle perd sa caractéristique distinguée des autres. Elle n'est qu'une simple amplification de la sensation.

En fait, Tracy pense qu'il ne s'éloigne pas de la théorie de Condillac, mais qu'il l'approfondit, en y étant plus fidèle. Si Condillac avait considéré plus soigneusement ce fait, Tracy pense qu'il aurait pu trouver cette motilité. *La modification apportée par Tracy est donc simplement une précision dans la classification des sensations.* Tracy a distingué « la motilité » du sens de toucher, mais tous les deux sont des sensations. Même si Tracy admet que la motilité amène le jugement, cette

¹¹¹ Tracy, *op.cit.*, p.75

¹¹² « J'aimerais donc mieux qu'on la [pensée] nommait du nom plus général *perceptivité* ou faculté de percevoir ; cependant je n'oserai pas rejeter le mot *pensée* » Cf : Tracy, *op.cit.*, p.69

motilité doit être comprise dans le cadre de la sensation. « Il fallait donc reconnaître la génération de ces idées [qui dérivent de la sensation du mouvement], pour être réellement en droit de dire qu'il n'y a d'idées simples que nos sensation, et que toutes les autres dérivent de celles-là. »¹¹³ Tracy ne suppose donc que la sensation au commencement de la génération des idées.

◇ *Les désordres de cinq facultés*

Si les textes suivants de Tracy nous montrent une impasse, c'est parce que l'auteur n'a pas saisi pleinement la spécificité de la motilité. Voici son impasse. Nous avons dit que Tracy a compté la sensibilité comme la première faculté qui compose la faculté de penser. Son impasse apparaît tout de suite quand il considère les quatre autres facultés qui découlent de la sensibilité. Suivons d'abord les cinq facultés. La première partie, c'est donc la sensibilité, qui est dite aussi « la faculté de percevoir des sensations. »¹¹⁴ Il faut noter que, parmi la sensibilité, Tracy compte la sensation du mouvement, cela amènera un problème. La seconde partie est la mémoire ; une faculté de percevoir des souvenirs de la sensation que le sujet a déjà éprouvée. La troisième est le jugement ; c'est pour percevoir des rapports entre les plusieurs sensations. La quatrième est la volonté, qui est la perception des désirs. Cela veut dire que le jugement prépare la comparaison, et la comparaison amène des désirs de répétition du plaisir et d'éloignement de la douleur. Enfin la cinquième est la motilité, qui succède à la volonté. Tracy la définit comme la perception du mouvement et de la résistance. Il écrit qu'elle est « la première perception qui ne soit pas une simple affection de plaisir ou de peine, mais une véritable connaissance. »¹¹⁵ La raison en est claire. Comme nous l'avons

¹¹³ Tracy, *op.cit.*, pp.63-64

¹¹⁴ Tracy, *op.cit.*, p.75

¹¹⁵ Tracy, *op.cit.*, p.79

déjà vu, c'est seulement lorsque le mouvement s'exerce contre un obstacle, que naît la sensation du mouvement et avec elle le jugement d'extériorité. Ainsi la motilité est dite « la première perception qui ne soit pas une simple affection, mais une véritable connaissance ». Voilà les cinq facultés, dans l'ordre que Tracy établit.

Clairement, il y a là une confusion de Tracy. Nous ne pouvons pas nous empêcher de nous demander dans quel sens la « motilité » est différente de la « sensation du mouvement », comptée parmi la sensibilité ? Quelle est la différence entre la perception de la sensation du mouvement et la perception du mouvement ? Il semble que Tracy lui-même ne soit pas très clair sur ce point. Vérifions dans son texte l'explication de ce qu'est la sensibilité :

« Sans cette sensation [du mouvement] le mouvement ne serait rien pour nous ; car nous n'en serions pas avertis, nous n'en aurions pas la conscience. Ainsi je pourrais attribuer tous les effets du mouvement en nous à la sensibilité ; mais comme, d'un autre côté, cette sensation n'aurait pas lieu si nous n'avions pas la faculté de nous mouvoir, je rapporterai à cette faculté toutes les conséquences de la sensation de mouvement que nous lui devons. »¹¹⁶

Nous voyons ici son hésitation, entre attribuer les effets du mouvement à la sensation du mouvement, et rapporter les conséquences de la sensation de mouvement à la faculté de se mouvoir. En un mot, il hésite à assigner une priorité entre la sensation du mouvement et le mouvement, entre la première faculté et la cinquième faculté. Et, il ne donne pas de réponse.

Essayons d'abord pour notre part de résoudre ce nœud de difficulté emmêlée. Peut-être, ne faudrait-il pas voir de succession temporelle entre ces cinq facultés ? Car Tracy affirme d'autre part, que « sans la faculté de nous mouvoir,

¹¹⁶ Tracy, *op.cit.*, p.76

nous n'aurions, à proprement parler, aucun jugement.»¹¹⁷ Si nous suivons cet écrit, le problème ne serait pas seulement la confusion entre la sensation du mouvement et la perception du mouvement, mais aussi la confusion des ordres de jugement et de la motilité. L'ordre des cinq facultés, nous l'avons vu, suppose que le jugement précède la motilité, tandis que la citation ci-dessus nous enseigne le contraire.

Pour arriver à plus de cohérence, il nous reste donc une possibilité de considérer que ces cinq facultés sont rangées simplement pour l'énumération, qu'il n'y a pas d'ordre de succession ou de développement entre elles, et qu'elles se rapportent réciproquement. Dans ce sens, nous pourrions dire que la sensibilité est une manière de sentir la motilité, donc un autre aspect de la motilité.

Cependant, nous ne pouvons pas pousser cette idée jusqu'au bout ; d'autres écrits de Tracy nous empêchent de la défendre. Par exemple sur la sensibilité, il écrit que : « c'est ce qui se développera à mesure que nous avancerons »¹¹⁸, ou sur la volonté et la motilité, « *elle ne peut naître que de l'usage du jugement*, et celui-ci que de sensations simultanées et distinctes. *Enfin vient* la cinquième partie de la faculté de percevoir : c'est la motilité [...] »¹¹⁹ etc. « Se développer », « naître de... », et « enfin vient... », toutes ces expressions nous montrent bien que l'auteur suppose un développement temporel. De plus, dans cette citation, nous trouvons cette fois-ci encore la confusion de l'ordre du jugement et de la motilité. Car cette assertion est contradictoire avec le texte précédant ; « *sans la faculté de nous mouvoir, nous n'aurions, à proprement parler, aucun jugement* »¹²⁰. Entre la sensation du mouvement et la perception du mouvement, ou entre le jugement et la motilité, les ordres qui sont apparus si clairs au début,

¹¹⁷ Tracy, *op.cit.*, p.64

¹¹⁸ Tracy, *op.cit.*, p.76

¹¹⁹ Tracy, *op.cit.*, p.79 Nous soulignons.

¹²⁰ Tracy, *op.cit.*, p.64 Tracy souligne.

perdent leur clarté et deviennent maintenant confondus. Force est d'admettre qu'il y a des contradictions dans ces écrits sur les cinq facultés.

Il nous semble que tout cela résulte de la division de la motilité, d'une part en la sensation du mouvement, et d'autre part en l'exercice du mouvement. La question est de savoir si c'est le mouvement qui vient avant la sensation ou si c'est la sensation qui vient avant le mouvement. Quoique Tracy lui-même ne s'en soit pas aperçu, remarquons bien qu'il existe potentiellement deux possibilités pour résoudre cette impasse ; soit considérer le mouvement comme ce qui suit les autres facultés, soit le poser comme l'origine des autres facultés. C'est la première que Tracy a choisie, tandis que Biran a choisi la deuxième.

§2. L'auto-critique de Tracy

◇ *Entre la sensation du mouvement et le jugement d'extériorité, comment placer la volonté et le désir ?*

En réaction contre le désordre intrinsèque de sa théorie en 1798, Tracy, en 1801, a abandonné son idée de poser la motilité au niveau fondamental de la faculté de penser.

Examinons son *Projet d'élément d'Idéologie*. Dans le deuxième, le troisième, le quatrième et le cinquième chapitre, il cite les différentes espèces de la faculté de sentir. Elles sont d'abord la sensibilité qui est la modification actuelle de l'être, puis la mémoire, le jugement et la volonté. Toutes ces expériences viennent avant le mouvement. Il n'admet donc plus que le mouvement précède le jugement, comme il l'a considéré dans son *Mémoire*. C'est le point essentiel de cette réforme. Selon Tracy en 1801, c'est le mouvement qui vient antérieurement au jugement,

ainsi qu'à la sensibilité.

Dans l'appendice de son *Projet d'élément d'Idéologie*, qui a bien des choses en commun avec le septième chapitre, il réfléchit sur sa dernière œuvre, son *Mémoire*.

« Autrefois j'ai été plus loin ; j'ai soutenu que si nous ne connaissions d'existence que celle de notre vertu sentante [*sic*], si nous ne connaissions pas les corps, nous ne ferions éternellement que sentir des impressions et nous ne parviendrions jamais à sentir des rapports et des désirs : ainsi notre jugement et notre volonté n'auraient jamais commencé à agir. *Je crois que j'avais tort.* »¹²¹

Il nie son ancienne théorie de 1798, qu'il avait admis jadis : « sans la faculté de nous mouvoir, nous n'aurions, à proprement parler, aucun jugement ».

En 1801 comme en 1798, Tracy admet l'existence de la sensation du mouvement, une sensation qui arrive lorsque mon mouvement est arrêté par quelque obstacle. En 1798, il en a déduit la connaissance des corps. Mais en 1801, il change d'idée :

« En effet, mon bras s'agite, je ne sais pas encore que c'est mon bras ni même que j'ai un bras ; mais j'éprouve quelque chose qui est la sensation du mouvement : mon bras rencontre un corps qui l'arrête, je ne sais point qu'il y a des corps ; ma sensation de mouvement cesse, je n'éprouve plus cette manière d'être [...]

du moins il n'est pas prouvé que je sois nécessairement conduit par ce changement de sensation à reconnaître que ce qui cause la cessation de ma sensation de mouvement est un être étranger à mon *moi*. J'ai pensé jadis que cela était ainsi ; mais je crois que je m'étais trop avancé. »¹²²

¹²¹ Destutt de Tracy, *Eléments d'Idéologie*, tome I, (Projet d'Eléments d'Idéologie), éd. Henri Gouhier, J.VRIN, 1970. p.432 Nous soulignons.

¹²² Tracy, *op.cit.*, p.428

Il ne pense pas qu'il avait fait une faute, mais qu'il s'était « trop avancé ». Donc en 1801, il n'assigne plus immédiatement la cause de l'interruption de la sensation du mouvement à une existence étrangère au *moi*. Alors qu'est-ce qui est encore nécessaire pour arriver à l'extériorité ? C'est la faculté de vouloir, qui vient après l'expérience du désir, et qui est la tension pour atteindre ce désir. Lorsque le corps se meut avec la volonté et que son mouvement s'arrête,

«[...] j'apprends nécessairement une autre existence que la mienne, celle qui s'oppose à l'accomplissement de mon désir ; ce désir est en moi, est *moi* : ce qui lui résiste, ce qui lui est contraire est hors de moi, en est distinct. »¹²³

Selon lui, un simple mouvement est encore flottant sans destination. Même s'il est arrêté par un obstacle, cela n'amène pas la reconnaissance d'extériorité, car il n'y a pas d'orientation dans le simple mouvement. Ce sont la volonté et le désir qui forment une direction du mouvement, allant du *moi* qui veut vers l'objet désiré. D'abord par l'attraction de la chose désirée, puis par la volonté qui y est tendue, le mouvement acquiert l'orientation ; il sait maintenant d'où il est venu, et vers où il va. Le lien entre la volonté et le désir nous assure l'appartenance de la sensation du mouvement au *moi*, et celle de la résistance à l'objet extérieur, tandis que la seule sensation du mouvement est sans attribution. C'est ainsi qu'il pose maintenant la volonté et le désir avant le jugement de l'extériorité.

Sans aucun doute, c'est un recul par rapport au biranisme. Biran, lui, aurait considéré le jugement comme ce qui succède à la motilité ou au mouvement, car il aurait deviné l'effort, même dans le moindre germe de sensation. La sensation sans effort n'existerait pas pour lui.

Mais attardons-nous sur cette modification et sur ce que Tracy entend. S'il

¹²³ Tracy, *op.cit.*, p.429

pense que la seule sensation du mouvement seule n'est pas suffisante pour connaître les corps extérieurs, c'est parce que ce qu'il considère nécessaire pour les connaître est uniquement le mouvement vers l'objet extérieur, pas le mouvement de mon corps. Pour lui, uniquement la rencontre de mon mouvement avec des obstacles peut rendre compte de la dualité de la volonté et la résistance. Ainsi, avant cette rencontre, il existe simplement un mouvement sans la volonté, qui nous amène une simple sensation de mouvement, flottant en attendant une occasion de trouver son appartenance.

◇ *Motif de l'auto-critique : le corps pour Tracy est toujours un corps extérieur.*

La différence est claire. Pour Tracy, la résistance est seulement ce qu'on rencontre objectivement, cela n'est jamais l'inertie du mon corps. Nous pouvons également trouver cette opinion dans son *Mémoire*. La dialectique du mouvement et de la résistance qu'il suppose se fait toujours quand le mouvement rencontre l'objet extérieur. Parce qu'il ne suppose le mouvement qu'entre le *moi* et l'objet extérieur, il juge que le mouvement qui ne tend pas à l'extérieur n'appartient pas au *moi*, que ce mouvement n'est pas suffisant pour le jugement d'extériorité, et il considère qu'il faut qu'il y ait la volonté et le désir pour viser l'extérieur. Que si cela concernait le processus par lequel l'effort agit sur la résistance du corps propre, Tracy aurait découvert que cette dualité de la volonté et de la résistance constituent l'aperception immédiate, antérieurement à la reconnaissance du corps extérieur. Mais aussi longtemps qu'il ne prend pas en compte ce type de mouvement, la motilité devait inévitablement reculée.

Connaissait-il l'existence de la résistance du corps propre ? La réponse est ambiguë, mais peut-être que non. Comme Azouvi l'indique¹²⁴, dans l'appendice

¹²⁴ Azouvi, *Maine de Biran ...* pp.77-78

ainsi que dans le septième chapitre de *Eléments d'Idéologie*, Tracy écrit sur la force d'inertie, et constate que « c'est la résistance de la matière de nos membres au mouvement, qui nous occasionne cette sensation de mouvement. »¹²⁵ Mais il est très raisonnable de penser que Tracy ne suppose ici que la résistance que nous sentons dans notre corps *seulement lorsque nous faisons un mouvement vers le corps extérieur*. Il s'agit toujours de l'opposition entre le nous qui agit et les corps extérieurs sur lesquels nous agissons. Voici notre raison : si nous pensons ainsi, c'est parce qu'il écrit que « si la matière avait pu être non résistante, nous n'aurions jamais rien connu *que nous*, et nous n'aurions connu de nous que notre vertu sentante [*sic*]. »¹²⁶ L'assertion peut être critiquée à son tour. Si Tracy avait supposé l'opposition entre l'effort et la résistance organique, nous ne pourrions pas nous connaître non plus, quand la matière est non résistante ; nous n'aurions connu ni les corps étrangers, *ni nous-mêmes*. Mais si Tracy considère que c'est encore possible de nous connaître sans la résistance de la matière, c'est parce que la résistance n'est pas nécessaire pour connaître notre existence. Si Tracy pense que du moins nous nous connaissons, c'est parce qu'il ne tient pas compte de l'effort sur notre propre corps. Est-ce que c'était une approximation, regardée du point de vue biraniste ? Cela nous semble douteux, puisqu'au fond, l'idée de Tracy reste cohérente. Le corps est toujours un corps étranger pour lui, il n'est rien d'autre.

◇ *L'absolutisation de la sensibilité*

Cela révèle en définitive le problème essentiel de Tracy : l'absolutisation de la sensibilité. Si Tracy a pensé que nous pouvons nous connaître nous-mêmes sans le mouvement, et s'il a posé la mémoire, le jugement, la volonté

¹²⁵ Tracy, *op.cit.*, p.140, p.432

¹²⁶ *ibidem*. Nous soulignons.

antérieurement au mouvement, c'est parce qu'il a admis la sensibilité absolue comme le commencement de notre faculté.

L'erreur critique (du moins pour les yeux biranistes) de Tracy est qu'il a distingué la connaissance de notre être de celle du corps extérieur. Dans sa lettre à Biran, il écrit que :

« [...] je vois bien que j'ai besoin d'un *mode relatif* pour connaître autre chose que moi ; mais je ne vois pas pourquoi j'ai besoin d'autre chose que d'un *mode absolu* pour connaître *moi*, puisque c'est connaître une chose que d'en connaître un mode. »¹²⁷

Ici il est clair que Tracy commence par la connaissance du *moi*, fondée sur le mode absolu qui est la sensibilité.

Il a privilégié le mouvement orienté vers l'extérieur et il a trouvé les deux termes composants la direction dans le *moi* et le corps extérieur. Le jugement d'extériorité se perfectionne par la sensation du mouvement tendu vers l'extérieur. C'est un effet prévu et inévitable pour la théorie de Tracy dès qu'elle a enlevé le mouvement du commencement de l'ordre des facultés.

Pourquoi alors Tracy a-t-il pensé que la sensibilité peut être la seule origine de la connaissance du *moi* ? Remarquons bien que la sensation signifie pour Tracy la modification de l'être, comme la statue de Condillac qui est devenu l'odeur de la rose. Cette sensation est toujours agréable ou désagréable, il n'y a jamais une sensation neutre, car ce serait ne rien sentir. Ainsi, Tracy admet une sorte de jugement dans l'expérience sensible, car ce n'est que *moi* qui juge qu'une sensation est agréable ou désagréable. « Toutes ces opérations [le jugement et la réaction qui en tient] peuvent donc se trouver et se trouvent réellement réunies

¹²⁷ Nous référons ici l'édition de Tisserand. *Œuvres de Maine de Biran*, éditées par Pierre Tisserand, Tome VII, Félix Alcan, 1930, p.299

dans un seul fait, dans la perception d'une seule sensation quelconque. »¹²⁸ C'est ainsi qu'il a déduit de la sensibilité la connaissance du *moi*. Dans ce sens, Tracy n'est pas différent de Condillac, car tous les deux ont, en effet, admis la sensation *absolue* comme origine. Cependant, c'est ce que Biran va refuser.

§3. La confrontation entre Biran et Tracy

◇ *Déception*

Beaucoup de commentateurs remarquent que c'est pendant sa controverse avec Tracy que Biran a élaboré sa propre doctrine et sa méthode philosophique, qu'on appelle le biranisme¹²⁹. Le jeune Biran a été d'abord frappé par la théorie de la motilité de Tracy en 1798. Sa lettre à Tracy, en 1804, commençait par exprimer son admiration pour Tracy :

« Dans votre 1er travail [*Mémoire sur la faculté de penser*] vous avés [*sic*] fait un pas de plus que tous ceux qui vous avient[*sic*] précédé dans la carrière, et ce pas me paraît très grand, puisqu'il rattachait le fil de l'analyse bien près de l'origine réelle de nos facultés. »¹³⁰

Cette admiration s'adresse à la théorie de la motilité de Tracy. Biran continue :

« Vous nous enseignâtes alors en résultat que le *jugement* prend sa source dans la sensation de mouvement, dans un 1er *effort essentiellement relatif*, que hors de cette sensation particulière, aucune de nos facultés intellectuelles ne pouvait commencer à entrer en exercice ; d'où il suivait

¹²⁸ Tracy, *Elements d'idéologie...*, p.149

¹²⁹ H.Gouhier, *Les Conversions...*, pp.168-169

F.Azouvi, *Maine de Biran...*, Paris, p.71 infra. etc.

¹³⁰ Biran, XIII-2, p.271

contre l'autorité de Condillac qu'un être borné à des sensations purement affectives et privé de loco-mobilité (et là me paraît être la source de la difficulté) qui exercerait cette faculté locomobile sans éprouver la résistance d'un obstacle étranger ne pourrait rien *connaître* que sa propre *existence actuelle*, sans souvenir réel qui en prolongeât l'exercice par conséquent sans *désir*, et avant tout, sans *jugement* etc... »¹³¹

Biran a certainement partagé avec Tracy sa critique de Condillac, en constatant que « le *jugement* prend sa source dans la sensation de mouvement, dans un premier *effort* essentiellement relatif ». Mais comme nous l'avons déjà vu, cette thèse est réfutée chez Tracy en 1801, ce qui suscite une déception de Biran :

« J'étais à la fin du dernier de ces mémoires [*Mémoire sur la faculté de penser* de Tracy], lorsque vos *Eléments d'idéologie* me parvinrent dans ma retraite. Je vis avec étonnement et *une sorte de chagrin* que vous abandonniez ou du moins que vous circonscriviez beaucoup votre principe relatif à la motilité, pour vous rapprocher de la théorie de la sensation exclusive professée par Condillac. »¹³²

La déception est d'autant plus profonde que Biran a été fasciné par la théorie de Tracy. Comme Azouvi l'indique, c'était « un certain recul par rapport à celle de 1798, au moins dans la perspective du biranisme »¹³³, parce qu'en 1801, la motilité chez Tracy cède son primat à la sensation, alors que c'est la motilité qui a été importante pour Biran.

◇ *Confusion des points de vue*

En fait, Tracy en 1798 avait aussi quelques assertions inacceptables aux

¹³¹ *ibidem* « 1er effort essentiellement relative » souligné par nous.

¹³² Biran, *op.cit.*, p.269 Nous soulignons.

¹³³ Azouvi, *op.cit.*, p.72

yeux de Biran. Certes, Biran pense que Tracy en 1798 a marqué « un pas très grand » par sa théorie de motilité, ou de l' « effort essentiellement relatif ». Mais en critiquant le *Projet*, Biran nous avertit d'une erreur qui était déjà contenue dans le *Mémoire*. C'est que Tracy considère que les termes corrélatifs qui forment le mouvement sont le *moi* et l'objet extérieur. Or, Biran les trouve lui dans le *moi* qui fait effort et le corps propre. C'est en essayant d'être plus fidèle à la théorie de la motilité du « *Mémoire* » que Biran a surmonté enfin Tracy et est arrivé au biranisme. Suivons d'abord la modification de Tracy par Biran.

Dans nos considérations jusqu'ici, nous avons déjà entrevu les points principaux de la critique de Tracy par Biran, c'est-à-dire, 1° que Tracy a supposé la sensibilité exclusive et absolue, et 2° que son mouvement est celui qui agit sur les objets extérieurs, mais jamais sur le corps propre.

La raison de ses critiques est expliquée par Biran comme résultant de la confusion de différentes méthodes. Dans sa lettre à Tracy autour de la fin d'avril 1804, Biran distingue d'abord trois méthodes pour rechercher le point de départ de la science de l'homme. La première est la méthode de Locke, qui est la réflexion, ou l'observation sur notre fait intérieur. La deuxième est la méthode physiologique, qui part d' « un point de vue en quelque sorte extérieur à notre être actuel », et qui observe, cette fois-ci, les effets représentatifs. Enfin la troisième est la méthode de Condillac, qui *suppose*, au lieu d'observer, « une condition simple telle qu'on puisse en déduire, par une suite d'analyses toutes les opérations ou facultés du sujet pensant, telles que nous connaissons les nôtres par l'examen de leurs produits. »¹³⁴ Cette tripartition des méthodes est essentiellement liée aux objets que chaque méthode concerne ; la réflexion, la représentation des objets, et le sentiment immédiat ou l'affection¹³⁵. Les deux premiers sont des faits qu'on

¹³⁴ Biran, *op.cit.*, p.355

¹³⁵ Cf: Azouvi, *op.cit.*, pp.92-101

observe sur l'être conscient. Or, la conscience est un rapport : s'il s'agit du rapport entre le *moi* et mon état intérieur, il faut prendre le premier point de vue réflexif ; s'il s'agit du rapport entre le *moi* et les choses extérieures, c'est le deuxième point de vue représentatif qu'on doit prendre. Mais s'il n'y a pas encore deux termes relatifs, s'il n'y a donc qu'un mode absolu et général, il faut prendre le troisième point de vue pour l'aborder. Il s'agit du sentiment immédiat, sans conscience, comme Condillac l'a proposé. C'est le sentiment général qui précède la conscience. Ainsi, pour le traiter, il ne nous reste qu'à le présupposer, puisqu'il n'y a pas de conscience qui puisse observer cet état absolu. Voilà la tripartition des points de vue.

Ce qui est important, c'est ne pas confondre l'un d'eux avec les autres.

Ainsi, Biran écrit :

« On peut s'en servir tour à tour et les faire converger jusqu'à un certain point à la connaissance la plus exacte possible des diverses parties qui composent la science de l'homme : mais je crois qu'il est dangereux d'attribuer à l'une d'elles une prédominance trop exclusive, de ne pas bien distinguer les idées, qui se trouvent formées d'après l'une ou l'autre méthode, de vouloir combattre les unes par les autres, enfin de prétendre les opposer ou les concilier dans l'explication d'une seule et même espèce de phénomènes, car chacune a sa manière particulière d'envisager, d'expliquer ces phénomènes et quoiqu'elles se servent souvent des mêmes mots, elles n'embrassent point réellement le même ordre de faits ni de conceptions. »¹³⁶

Etant donné que la distinction absolue entre les points de vue est ce qu'il faut impérativement garder, c'est pourtant ce que Tracy a confondu en 1798, à savoir, il

¹³⁶ Biran, *op.cit.*, p.356

a confondu la méthode réfléchie de Locke avec la méthode hypothétique de Condillac. Pour preuve, citons le texte de Biran, malgré la longueur :

« Dans votre 1er travail vous partez des *faits*, tels que l'observation actuelle de nous-mêmes peut nous les apprendre [...] Mais antérieurement à ce fait qui est bien le 1er dans l'ordre de l'expérience et de la *connaissance* proprement dite, vous en *supposez* un autre qui est en dehors de ce système d'idées *réfléchies*, lui est hétérogène, et se trouve appartenir à des conceptions toutes différentes, quoique revêtues de la même formule. Je m'explique : on trouve dans votre premier ouvrage, cette assertion qui est ensuite reproduite partout : une sensation pure et simple ne nous *apprend* rien que notre existence ; dans ses modifications intérieures, sans aucune relation au dehors ni aux organes, est comprise seulement la *connaissance* du *moi* et de ses *modes successifs* ». ¹³⁷

C'est en prenant le premier point de vue que nous pouvons nous connaître. Cependant, Tracy a supposé que c'est le troisième point de vue qui nous apprend notre existence. Ainsi, selon Biran, Tracy a confondu « la sensation pure et simple » avec la sensation, que Biran aurait considérée comme composée. La sensation composée doit être unie auparavant avec le *moi*, tandis que la sensation pure ne contient jamais le *moi*. Elle ne nous apprend jamais notre existence, car dans l'expérience de l'affection, il n'y a pas d'activité du *moi*, ce qui est le fondement de la reconnaissance du *moi*. Tracy a confondu ces deux plans d'analyse, il pense que la sensation pure appartient au *moi*.

« Cette erreur, pardonnez-moi le terme, la voici : c'est de supposer que le sentiment d'*existence personnelle* est identique avec l'affection sensitive ; qu'un être dénué de toute *motilité*, purement sentant ou affectible,

¹³⁷ *ibidem* Biran souligne.

connaîtrait son existence quoiqu'il n'y eût encore en lui aucun jugement ou aucun sentiment de rapport [...] ». ¹³⁸

C'est *l'impersonnalité* qui caractérise l'affection, et l'erreur de Tracy est d'en faire l'origine de la personnalité.

Ainsi, dans ce sens, cette discussion sur les points de vue est liée à celle sur le point de départ de la personnalité. Souvenons-nous bien qu'au début de ce chapitre, nous avons mentionné la différence entre l'origine primitivement sensitive et le commencement de la personnalité. Si Tracy n'a pas réussi à comprendre l'essence de l'affection, comme le dit Biran, c'est parce qu'il s'est trompé sur le point de départ de la personnalité. Pour Biran, Tracy avait le même problème que Condillac : ils ont fait glisser la personnalité dans la sensibilité, ou dans l'affectivité selon les termes de Biran. Voilà en quoi consiste la critique de Tracy par Biran.

◇ *Le mouvement entre l'affection et la sensation*

Alors, sur quoi s'appuie la critique de Biran ? Nous venons de voir se nouer les deux points de critique : 1° que Tracy a supposé une sensibilité exclusive et absolue, et 2° que son mouvement est celui qui agit sur les objets extérieurs.

Dans sa réflexion, Biran a d'abord supposé le mouvement comme point d'origine, ou plus exactement, il a découvert une autre espèce de mouvement. Puis, il lui a accordé d'être une preuve incontestable de la personnalité, qu'il appelle l'« aperception immédiate ». Ce nouveau type de mouvement est celui que notre volonté exerce sur notre propre corps, avant qu'il rencontre un objet extérieur. Ce mouvement est le *mouvement volontaire*, dont le but est le mouvement lui-même. Alors, dans ce schème, « le mouvement » n'est pas quelque chose qu'on atteint

¹³⁸ Biran, *op.cit.*, pp.273-274, Biran souligne.

après plusieurs expériences, comme la mémoire, le jugement, le désir, etc. mais c'est le point de départ pour y arriver. Biran a attribué à la dualité de notre volonté et de la résistance organique, les termes corrélatifs originaires qui constituent le *moi*.

Par conséquent, il lui est impossible de penser la sensibilité absolue comme l'origine de la personnalité ; l'affection est impersonnelle et purement passive (non relative). Chez Biran, l'affection, étant pure, est distinguée de la sensation qui est composée de l'activité et de la passivité. Entre eux, il y a le mouvement volontaire. La sensation et la perception sont déjà des composés, les expériences de la sensation ou de la perception supposent qu'il y a la personnalité, qui est déjà soutenues par le mouvement volontaire.

Il est possible qu'il y ait la réfutation suivante contre la théorie de Biran : nous n'exerçons pas toujours le mouvement volontaire. Nous ne sentons pas toujours l'effort, car nous sommes parfois au repos. Comment pourtant le mouvement peut-il être le fondement de notre personnalité ? Comment peut-il nous assurer de notre personnalité quand nous ne nous mouvons pas ? Nous allons voir la réponse détaillée dans le prochain chapitre, mais disons déjà que Biran suppose deux modes de l'effort. Outre l'effort voulu, il suppose l'effort *non intentionné*, qui fonctionne tout le temps. C'est un effort qui maintient l'état de veille du *moi*. Ainsi, le mouvement qui supporte la conscience n'est pas toujours le mouvement manifeste et express : il contient aussi le mouvement sous-jacent. La notion de l'effort chez Biran est donc très étendue.

Biran a assigné l'occasion de la reconnaissance du *moi* au rapport dialectique de la volonté et de la résistance dans la motilité. Ce rapport est originalement de Tracy, mais Tracy n'a pas poussé jusqu'au bout la signification de la corrélation, comme origine de la connaissance. Si la motilité nous amène la

connaissance du *moi*, c'est parce qu'il y a dans le mouvement une force qui appartient au *moi*, qui est la volonté. Supposer qu'il y a une force qui appartient au *moi* et qui vient du *moi* est déjà admettre que *le moi est essentiellement activité*. C'est un effet inévitable de la structure dialectique de la connaissance telle que Tracy l'a pensée, mais Tracy ne s'en est pas aperçu. C'est ce que Biran a su développer après Tracy.

Conclusion du Chapitre II

Les points forts que Tracy a inspirés à Biran sont les suivants. 1° poser le point de vue intérieur du *moi* au lieu de le situer objectivement sur le *moi*. 2° le *moi* est essentiellement relatif. 3° ces termes corrélatifs sont pris dans la motilité. Cependant, comme Tracy n'a trouvé les termes corrélatifs que dans le *moi* et l'objet extérieur, il a reculé en 1801. Il a même posé la sensation comme étant absolue. Biran, par son observation éminente sur le corps, a trouvé les corrélatifs, composant le *moi* dans le mouvement volontaire : c'est-à-dire la force volontaire et le corps propre qui y résiste. Si Tracy a trouvé le cadre de la reconnaissance du *moi*, qui est la corrélativité, Biran a trouvé qu'elle était son application propre. C'est bien parce qu'il a supposé le mouvement entre le *moi* et l'objet extérieur, que Tracy a considéré la sensibilité comme étant absolue ainsi que les autres facultés (la mémoire, le jugement, le désir et la volonté) avant le mouvement, tandis que Biran est arrivé à la distinction entre l'affection et la sensation composée, parce qu'il a posé le mouvement volontaire comme suffisant pour l'origine de la personnalité.

L'affection est dès lors pour Biran, un autre effet inévitable de sa conception du mouvement volontaire :

« [...] cette sensation que j'appelle *affective* n'est pas encore la perception. Tous les philosophes suivants y compris Condillac ont confondu ces deux choses. Pourquoi ? Parce qu'ils considèrent la 1^{ère} sensation comme un *mode* d'une *substance* particulière, séparée, qui a la propriété inhérente à elle-même de sentir ». ¹³⁹

Pour Biran, l'expérience de la sensation ne peut pas être séparée du monde. Elle est composée, différemment de l'affection, et elle contient déjà une relation. En revanche, l'affection est impersonnelle. Elle est une modification de l'être comme l'ont dit Condillac et Tracy, ou plus exactement, c'est de l'être qui n'est pas encore un être. Cette distinction entre l'affection et la sensation est importante, et il faut bien noter que le mouvement volontaire se situe entre elles. Dans le prochain chapitre, nous allons étudier le biranisme et voir comment le mouvement volontaire va servir de fondement au *moi* entre l'affection et la sensation et comment le *moi* se développe chez Biran.

¹³⁹ Biran, *op.cit.*, p.270

Chapitre III

Les systèmes du moi chez Biran

Introduction

Dans les deux premiers chapitres, nous avons mis en relief les contours du biranisme, en analysant les influences de ses prédécesseurs, tel que les vitalistes et Destutt de Tracy. Ils ont certainement influencé la formation de la pensée biranienne, mais c'est toujours en les dépassant que Biran est arrivé à sa propre philosophie.

Par les vitalistes, Biran a hérité de la conception de la force vitale, qui se manifeste en agissant sur le corps organique. Dans la philosophie biranienne, c'est la force hyper-organique ou la volonté, qui agit sur le corps propre. Biran a repris *subjectivement* les forces que les vitalistes ont considérées *objectivement*.

La théorie de Tracy a servi à Biran pour préciser l'apparaître de cette force hyper-organique, et par conséquent pour faire le dernier pas du biranisme. Tracy a montré à Biran l'importance de la motilité ainsi que celle du rapport dialectique de l'effort et la résistance pour connaître le *moi*. Si Biran est arrivé au biranisme, c'est parce qu'il a modifié la démarcation entre l'effort et la résistance ; cette démarcation s'est trouvée chez Tracy entre le *moi* en tant qu'individu physique et les objets qui existent dehors de moi, tandis que chez Biran elle est entre le *moi* qui fait d'effort et l'inertie organique du mon corps qui résiste à mon effort. Pour cette raison, Biran a accordé le primat au mouvement sur la sensation.

Avec ces études préparatoires, nous allons engager dans ce chapitre la compréhension du biranisme, et la saisie de sa structure. Sans doute, cela

impliquera plus ou moins la reprise de ce que nous avons vu dans les derniers chapitres, mais cela nous permettra aussi de comprendre la position du mouvement volontaire dans la pensée du biranisme dans son entier ; en effet, c'est cette position qui supporte toutes les autres expériences personnelles de la conscience, et qui fait que nous nous reconnaissons nous-mêmes. Nous verrons aussi que la liaison causale joue un rôle remarquable dans la philosophie biranienne. Nous allons examiner d'abord comment le mouvement volontaire peut fonder la sensation, et puis les quatre systèmes du *moi* dans *l'Essai sur les fondements de la psychologie*.

Quelques remarques liminaires sur ce texte auquel nous allons nous référer principalement. *L'Essai sur les fondements de la psychologie* est sans doute le chef d'œuvre du biranisme. F.C.T.Moore écrit dans l'édition actuelle des œuvres complètes que :

« L'ouvrage [*l'Essai*] conclut la deuxième grande étape de la philosophie de notre auteur, l'étape proprement biranienne, qui commence avec le Mémoire sur la *Décomposition de la pensée*, et se poursuit avec le Mémoire sur *l'Aperception immédiate*, les discours à la Société médicale de Bergerac, le mémoire sur les *Rapports du physique et du moral de l'homme*. »¹⁴⁰

Ces trois mémoires sont tous couronnés par les sociétés savantes : *la Décomposition de la pensée* par l'Institut de France, dans la classe des sciences morales et politiques (le 6 juillet, 1802), *l'Aperception immédiate* par l'Académie de Berlin (le 6 août, 1807), enfin *Sur les rapports du physique et du moral de l'homme* par l'Académie de Copenhague (le 1 juillet, 1811). Mais tous les trois n'ont pas été publiés après leur couronnement. Maine de Biran lui-même a toujours senti le besoin de retoucher chaque mémoire en gardant la même idée, et il ne voulait pas publier ces trois

¹⁴⁰ Biran, VII, p.IX

mémoires séparément.

En retournant sur la période pendant laquelle il a travaillé sur *l'Aperception immédiate*, Biran écrit d'abord que :

« [...] je crus n'avoir besoin que de changer la forme de mon dernier mémoire [*la Décomposition*] en conservant absolument le même fond d'idées pour être en état de répondre aux vues de la société savante étrangère. »¹⁴¹

Mais quand l'Académie de Berlin lui a proposé la publication de son mémoire, il l'a refusé, en donnant ses raisons :

« Malgré une invitation aussi obligeante, je ne pus me déterminer à publier mon mémoire. Je sentais le besoin de le retoucher encore. »¹⁴²

Ainsi, il a retravaillé sur son mémoire de Copenhague, toujours en gardant la même idée de fond. Mais lorsque cette société savante lui accorde le prix et l'invite à publier son travail, il décline encore :

« Je n'avais cette fois aucun motif d'ajournement. [...] mais j'avais des dettes plus anciennes à acquitter. Les deux mémoires de l'Institut de France et de l'Académie de Berlin n'étaient point susceptibles d'être imprimés séparément puisqu'ils ne formaient presque, comme je l'ai dit, qu'un seul thème fait de deux façons. [...] Mais le dernier travail, couronné par l'Académie de Copenhague, avait été aussi jeté dans le même moule que les deux autres, et se composait d'un fond d'idées commun ; il devait donc rentrer aussi dans le même plan. »¹⁴³

Ainsi, *l'Essai* est un travail de synthèse. C'est probablement après son retrait à Grateloup en 1811 qu'il a commencé à travailler sur cet ouvrage :

« J'étais donc appelé enfin à réunir ces trois mémoires dans une seule

¹⁴¹ Biran, *op.cit.*, p.436

¹⁴² Biran, *ibidem*

¹⁴³ Biran, *op.cit.*, p.440

composition, que je présente aujourd'hui au public sous le titre d'*Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, titre qui embrasse ou résume les questions proposées par les trois sociétés savantes qui ont daigné m'accorder leurs suffrages. »¹⁴⁴

Ainsi, nous pouvons considérer *l'Essai* comme le point d'arrivée du biranisme, car à partir de l'hiver 1812-1813, à travers ses correspondances avec Ampère, l'intérêt de Biran se tourne dans une autre direction : l'existence absolue. Pour faire cela, il a abandonné « le fond d'idées » qu'il avait gardé jusque-là. Selon Gouhier, c'est la fin du biranisme¹⁴⁵. C'est la raison pour laquelle nous choisissons *l'Essai* comme référence principale.

Or, *l'Essai* n'a pas été publié avant sa mort, et on n'en sait pas la raison. Biran parle « des circonstances accidentelles qu'il serait trop long et bien inutile de rapporter ». ¹⁴⁶ Grâce aux œuvres complètes de l'édition actuelle de François Azouvi, nous pouvons consulter la version presque parfaite, accompagné de notes et d'écrits marginaux.

§1. La caractéristique du mouvement volontaire chez Biran

◇ *Reprise de la critique de Tracy par Biran*

Comme nous l'avons déjà mentionné dans le chapitre précédent, la juxtaposition de la motilité et de la sensation chez Tracy n'était pas acceptable

¹⁴⁴ Biran, *ibidem*

¹⁴⁵ Cf : H.Gouhier, *Les Conversions...* Notamment la section III, « 1813 » du Chapitre IV.

¹⁴⁶ Dans le journal d'octobre 1823. Biran, *Journal* II, Editions de la Baconnière, 1955, p.403

pour Biran, parce que Biran voit dans le mouvement un niveau plus fondamental que la sensation. Si le mouvement et la sensation ne sont pas rangés au même niveau chez Biran, c'est parce que le mouvement est placé à la base de la sensation : le mouvement fonde toutes les autres expériences de l'être conscient, *y compris la sensation*.

Le schème proposé par Biran est alors le suivant : il y a deux choses bien distinctes dans ce que Tracy nomme « sensation » : l'une est purement passive, l'« affection ». L'autre est un effet du concours de l'activité et de la passivité, la « sensation ». Puis, il faut insérer le « mouvement volontaire » entre les deux. Le mouvement ne peut pas fonder l'affection, car celle-ci tient à la vie *simplex*, la passivité fondamentale qui tient à l'organique. Mais le mouvement donne au contraire un fondement pour l'expérience composée comme la sensation.

Le mouvement volontaire fournit la dualité primitive qui stabilise une variété d'expériences dans la conscience. Les expériences composées obtiennent leurs stabilités quand elles sont attribuées aux deux termes de la dualité primitive, c'est-à-dire l'une au *moi* ou ma volonté, et l'autre à la résistance organique de mon propre corps. Autrement dit, *avant* le mouvement volontaire, l'expérience sensible est absolue, indifférenciée.

Les défauts relevés chez Tracy et Condillac expliquent que la sensation pure ne peut pas être le fondement de l'être humain. Entre la sensation pure et la sensation composée, Biran voit trois instances : l'affection à l'état primitif, le mouvement à l'origine de l'être humain, et la sensation qui est composée du mouvement et de la sensibilité. Mais reste à savoir comment le mouvement volontaire s'insère exactement entre la passivité absolue de l'affection et l'expérience composée de l'activité et de la passivité ?

Il importe de souligner ici l'ambiguïté du corps propre. Lorsque Biran a

découvert le mouvement volontaire qui se situe entre ma volonté et mon corps propre, il a mis sur le devant de la scène le corps intérieurement vécu, qui se distingue du corps qui sert simplement à connaître le monde extérieur. C'est donc dans ce corps propre intérieurement vécu, que nous devons chercher la raison du primat du mouvement volontaire sur la sensation.

Pour examiner ce point, il nous faudra maintenant étudier ce que Biran appelle le « fait primitif », ce qui constitue le mouvement volontaire, et ce qui lui donne ce privilège.

◇ *Le fait primitif*

Le fait primitif prend une position délicate chez Biran. La structure de *l'Essai* nous le dit. Cet ouvrage consiste en deux volumes. Le premier volume commence avec les analyses des philosophes antécédents, et puis l'auteur nous expose sa propre base d'analyse ou le fait primitif, c'est-à-dire le fondement de la constitution du *moi* humain, en tant qu'être conscient. C'est donc ce que nous avons à l'origine de notre expérience personnelle, même si nous ne nous en apercevons pas toujours. Ce fait est « primitif » et sous-jacent. Ainsi, en exposant ce « fait primitif » dans le premier volume, Biran veut montrer d'abord ce qui doit se situer à l'origine ; retrouver ce fait est une autre histoire, qui sera l'objet du deuxième volume. Ce processus est le développement du *moi* dans les quatre systèmes.

L'ordre d'exposition de Biran semble tout à fait convaincant. Dès le commencement, l'origine est posée bien sûr, mais elle est voilée, et elle sera retrouvée rétrospectivement quand le *moi* sera plus développé.

Constatons d'abord ce qu'est le fait primitif, en nous référant à la deuxième section du premier volume de *l'Essai*, intitulé "Exposition des bases

d'une analyse des faits du sens intime". Le premier chapitre de cette section nous montre "l'effort considéré comme le fait primitif". Au début, Biran écrit que le mode fondamental du *moi*, ou le fait primitif est « l'effort voulu » :

« Pour procéder régulièrement à cette analyse, je reprends le principe de Descartes *je pense, j'existe*, et descendant en moi-même, je cherche à caractériser plus expressément quelle est cette pensée primitive substantielle qui est censée constituer toute mon existence individuelle, et *je la trouve identifiée dans sa source avec le sentiment d'une action ou d'un effort voulu. Cet effort sera donc pour moi le fait primitif, ou le mode fondamental que je cherche, et dont je suis appelé à analyser les caractères ou les signes.* »¹⁴⁷

Le fait primitif est dit, pour le moment, l'effort voulu. Il est connu par « le sentiment d'une action ou d'un effort voulu. » Le sentiment chez Biran est une manière immédiate pour le sujet de connaître son existence¹⁴⁸. Le fait primitif est donc connu par cette connaissance immédiate. Or, tandis qu'il est dit d'abord comme effort voulu, il doit pourtant être considéré comme le rapport entre l'effort et la résistance. Nous en trouverons la raison dans le texte suivant, qui déclare comment l'effort peut constituer le *moi* :

« Je dis aussi que l'effort voulu et immédiatement aperçu constitue expressément [*sic*] l'individualité, le *moi*, ou le fait primitif du *sens intime*. Je caractériserai dès à présent ce sens intime d'une manière plus expressive sous le titre de *sens de l'effort, dont la cause ou force productive devient moi par le seul fait de la distinction qui s'établit entre le sujet de cet effort libre, et le terme qui résiste immédiatement par son inertie propre.* »¹⁴⁹

La première moitié de la citation concerne le caractère intime du sens de l'effort.

¹⁴⁷ Biran, VII, p.117 Nous soulignons

¹⁴⁸ Cf : Biran, *op.cit.*, p.2

¹⁴⁹ Biran, *op.cit.*, p.118

Comme il est intime, l'effort est senti immédiatement. La deuxième moitié de la citation nous précise ce « fait primitif du sens intime » : trouver le fondement du *moi* dans la dualité. La dualité entre l'effort voulu et la résistance avait été déjà soulignée par Tracy. L'effort et la résistance sont deux forces qui s'opposent, et qui émergent simultanément.

Biran souligne que c'est parce qu'une démarcation émerge que les deux termes apparaissent. Il ne faut pas commencer par considérer les termes individuellement, mais il faut partir du *moment de l'individuation*, faute de quoi nous tomberions dans un cercle vicieux. Ainsi, le fait primitif chez Biran n'est pas seulement l'effort mais le *rapport* entre l'effort et la résistance. Dans le sentiment de l'effort, il y a essentiellement une relation entre le sentiment du moi qui fait l'effort et le sentiment de la résistance.

Précisons maintenant de quelle nature est la résistance en question. Biran précise soigneusement qu'il s'agit ici de la résistance *organique*.

« 1° Le fait primitif du sens intime n'étant autre que celui d'un effort voulu inséparable d'une résistance organique, consiste généralement dans un rapport ou dans une véritable *dualité*, dont il est d'une importance première de constater la nature ou de caractériser les véritables éléments constitutifs. »¹⁵⁰

Ainsi, le fait primitif est la dualité primitive entre l'effort et la résistance, il se trouve dans le mouvement volontaire dans lequel ma volonté agit sur mon corps propre. Dès qu'il y a une distinction entre ces deux termes, le *moi* se reconnaît lui-même : nous avons l'aperception immédiate, dite aussi interne¹⁵¹. Bien sûr, le

¹⁵⁰ Biran, *op.cit.*, p.125

¹⁵¹ Il nous semble que Biran n'a pas de critère manifeste pour distinguer les deux adjectifs, immédiat et interne. Puisque pour lui, si l'aperception est immédiatement sentie, c'est parce qu'elle est interne, et *vice versa*. Cependant, il y a deux aspects de l'aperception immédiate interne. Nous le verrons dans le cinquième chapitre.

fil conducteur pour Biran est le mouvement : dans le mouvement volontaire, le *moi* se reconnaît lui-même, comme étant essentiellement l'effort, distingué de la résistance.

Les deux termes qui constituent le fait primitif sont donc les deux termes qui constituent le mouvement volontaire. Ainsi, selon Biran, l'aperception immédiate est indépendante du monde extérieur,¹⁵² comme il est dit dans clairement le texte suivant :

« 2° Ce caractère essentiel [la dualité du fait primitif] consiste en ce que ni l'un ni l'autre des termes du rapport fondamental n'est constitué en dépendance nécessaire d'une impression extérieure. Ainsi la connaissance du moi peut être séparée dans son principe de celle de l'univers extérieur. 3° Identifié avec l'effort cause, le moi a l'aperception interne de son existence dès qu'il peut se distinguer de la sensation musculaire effet. L'effort est en lui ou est lui-même. La sensation musculaire n'est pas lui, et il la laisse en dehors. »¹⁵³

Voilà en quoi consiste le fait primitif du sens intime. S'il est dit « primitif » c'est parce que, selon Biran, il est à l'origine de la conscience. C'est le fait primitif *de la conscience*. Comment cette primitivité est-elle assurée alors ? Evidemment, la réponse à cette question nous renvoie à la justification du primat du mouvement sur la sensation, puisque c'est par l'aperception immédiate que nous saisissons le fait primitif, et l'aperception immédiate, c'est le mouvement corporel.

◇ *D'où vient la connaissance que nous avons de notre propre corps ?*

Le fait primitif concerne le primat du mouvement sur la sensation. Mais comment se justifie ce primat ?

¹⁵² Mais cette thèse sera modifiée à la fin de notre travail.

¹⁵³ Biran, *op.cit.*, p.125

L'observation selon laquelle le mouvement est plus fondamental que la sensation, est subtile, et décisive pour comprendre le biranisme. Le troisième chapitre du premier volume de *l'Essai*, intitulé "Origine de la connaissance que nous avons de notre propre corps", montre le primat du mouvement volontaire sur la sensation¹⁵⁴.

Biran distingue d'abord deux sortes de « dehors », dont l'un est relatif à l'aperception immédiate interne, et l'autre relatif à l'intuition ou la perception extérieure. Cela tient aussi à la distinction entre l'inertie organique du corps propre et l'inertie absolue des choses extérieures. L'un peut être vaincu, tandis que l'autre ne l'est jamais.

Notons qu'à l'arrière-plan de cette remarque, il y a une « dualité du corps », tantôt le corps est sur quoi mon effort agit, tantôt il est ce qui me permet de connaître les objets extérieurs. C'est cette dualité du corps qui distingue les deux sortes de dehors. Le premier dehors apparaît comme une force résistante contre le *moi*, le deuxième dehors est ce que je trouve avec mon corps qui obéit au *moi*. Si l'inertie absolue est impénétrable, c'est parce qu'elle n'est pas mon corps, et qu'elle est plutôt la frontière où se termine mon effort.

Dans la vie quotidienne, c'est l'inertie absolue qui retient notre attention, et on ne fait pas attention à l'inertie organique, qui apparaît seulement lorsque nous concentrons sur ce qui se passe dans le mouvement volontaire. Mais les deux sortes de dehors ainsi que les deux aspects du corps propre sont importants pour Biran, ou encore plus important est le fait qu'il y ait la dualité du corps propre chez Biran.

Pour expliquer l'origine de la connaissance que nous avons de notre corps,

¹⁵⁴ Cf : Anne Devarieux, *Maine de Biran, l'individualité persévérante*, Jérôme Millon, 2004. Chapitre II de la deuxième partie est consacrée à l'étude sur l'idée de l'étendue intérieure.

Biran nous invite à remarquer le côté intérieurement senti du corps propre. Il attire notre attention surtout sur la multiplicité de l'inertie organique, puisqu'il en déduit la première spatialisation, ainsi que son origine :

« Le sujet de cet effort est un et simple, ou individuel, mais, un terme immédiat résistant étant multiple par sa nature ou composé de parties contigües *juxtaposées*, le sentiment général de cette résistance dont le *moi* se distingue, *ne renferme-t-il pas déjà nécessairement celui d'une sorte d'étendue vague sans limites ni figures, ou d'un mode d'espace purement intérieur* qui est comme la forme inhérente à l'objet propre de l'aperception immédiate ou la condition même de cette aperception ? »¹⁵⁵

Bien avant la sensation tactile et la rencontre avec les objets extérieurs, Biran essaye de trouver « une sorte d'étendue vague » dans le mouvement corporel et volontaire, qui est le résultat d'exercice de la volonté sur mon corps propre. Il continue :

« Leibniz a supérieurement défini l'étendue : *la continuité de ce qui résiste (continuatio resistentis)*. Cette définition qui, dans l'esprit de l'auteur s'appliquait au phénomène d'étendue extérieure, telle qu'elle se manifeste aux sens du toucher et de la vue réunis, *embrasse de plus l'objet de l'aperception interne et immédiate*. Elle exprime même parfaitement le point de vue tout à fait nouveau sous lequel je considère la connaissance première du corps propre. »¹⁵⁶

Selon Biran, la résistance peut être sentie intérieurement. Mais si cette résistance est « juxtaposée », à cause de sa multiplicité, elle forme tout de même une sorte de « continuité », donc nous avons déjà une forme de spatialisation *avant* nos sensations extérieures. Si l'effort agit sur le corps propre pendant quelque temps,

¹⁵⁵ Biran, *op.cit*, p.141. Nous soulignons, sauf le mot « juxtaposées ».

¹⁵⁶ *ibidem* Nous soulignons, sauf « *la continuité de ce qui résiste (continuatio resistentis)* »

« une sorte d'étendue vague » se produit.

Interrogeons-nous maintenant sur la signification de l'application de « *continuatio resistantis* » de Leibniz à la sensation intérieure du mouvement. Comment pénétrer dans le fonctionnement de la résistance organique ? Comment sert-elle à la formation de la conscience ? S'il y a une étendue, cela veut dire qu'il y a la distinction entre le *moi* qui sent et l'étendue sentie. Le *moi* se sépare. Ici le corps propre joue un rôle important. Supposons que je remue mon doigt librement dans l'air, sans qu'il y ait de résistance des objets extérieurs. Je sens intérieurement que mon doigt change le lieu. Et s'il y a un changement de lieu, c'est donc que je sens mon doigt dans un certain espace. Voici ce qui se passe dans la spatialisation. Or, tout cela, je le sens intérieurement. Mais d'où vient cette certitude de mon sentiment intérieur que mon doigt change le lieu ? De la spatialité du corps propre. Tous mes muscles et nerfs constituent mon corps *spatialement*. Cette constitution est déjà faite hors de ma conscience. Autrement dit, *mon corps est un espace déjà donné, mais cette spatialité n'est sentie que lorsque j'exerce mon effort*. Puisque tous mes muscles et nerfs sont organisés et entrelacés réciproquement dans un espace, si je tente de remuer le bout de mon doigt, je sens que tous les muscles et les nerfs qui y sont liés (tel les muscles lombricaux) sont nécessairement remués. Cette liaison est déjà construite dans l'espace, elle m'assure que mon doigt change de lieu. Le changement est rapporté aux coordinations spatiales de mes organes, ceux-ci dévoilent la spatialité intérieure de mon corps. La spatialité intérieurement sentie est fondée sur la spatialité organique, elle pourrait être objectivée si on le souhaitait. Pourtant, en partant du point de vue intérieur du *moi*, cette spatialité est d'abord trouvée intérieurement dans la conscience, bien qu'elle dépende de la spatialité organique. Dans ce sens, celle-ci est déjà donnée, en tant que fondement de la spatialité intérieure. Dans le mouvement volontaire, s'unissent déjà la

subjectivité et l'objectivité.¹⁵⁷

En tout cas, voilà la première spatialisation pour le *moi*, sentie intérieurement. Retenons bien que mon corps est un espace déjà donné, qui est senti seulement lorsque j'exerce un effort qui rencontre la résistance organique de mon corps. Cette spatialité du corps, et sa manière d'apparaître sont les grandes découvertes de Biran.

Or, si l'étendue est sentie intérieurement, cela implique qu'il y a le *moi* qui sent, distingué de ce qui est senti. Ainsi, dans le mouvement volontaire et corporel, il y a déjà la distinction entre la résistance continue et le *moi*, qui tient à la spatialité du corps propre. Dès que je sens l'étendue de mon propre corps, je m'en distingue. Voilà l'origine de la connaissance que nous avons de notre propre corps. Nous n'en sommes pas conscients, mais elle est déjà là, donnée, dès que nous nous mouvons par nous-mêmes.

Jusqu'ici, nous avons vu le premier chapitre et le troisième chapitre dans le premier volume de *l'Essai*. Le premier chapitre expose la dualité primitive, et le troisième explique l'origine de la connaissance que nous avons notre corps propre. Le troisième chapitre donne l'explication du premier, en précisant la manière dont la dualité primitive nous apparaît au niveau de la conscience. Ce qui a été conçu comme effort dans le fait primitif est reconnu comme le *moi* ou l'intellection même s'il est infiniment faible et vague, tandis que la résistance organique est reconnue comme l'étendue dans la succession temporelle. Ainsi, quelques pages après, il affirme que :

« [...] le sujet de l'effort actuel se distinguant de ce composé qui résiste

¹⁵⁷ Le germe du concept d'étendue comme tel a été déjà compris dans la théorie de Tracy. Car, ce que celui-ci a supposé est, comme remarque Madinier, que l'étendue est l'objectivation de notre conscience motrice. Mais la distinction essentielle entre Biran et Tracy est, comme nous répétons plusieurs fois, que Biran a découvert le mouvement corporel.

Cf : Gabriel Madinier, *Conscience et mouvement...* p.55

par son inertie et obéit à la puissance motrice, aura l'aperception de ce *continu résistant*, c'est-à-dire d'une étendue intérieure mais encore sans limites ni distinction de parties. »¹⁵⁸

Se distinguer de la résistance signifie avoir l'aperception de cette résistance. La démarcation émerge, et par cela, chacun d'eux commence à se distinguer de l'autre, comme le premier chapitre nous a montré.

◇ *L'articulation de l'étendue intérieure*

Cette étendue qui a été d'abord connue vaguement, devient morcelée et précise, en un mot, elle est articulée. Cette articulation tient à l'effort, dont le sens « s'étend à toutes les parties du système musculaire ou locomobile, soumises à l'action de la volonté. »¹⁵⁹ Mais bien sûr, il y a des différences d'intensité.

Le *moi* va pouvoir attribuer son expérience du monde extérieur à cette étendue précisée.

« En se mettant hors de chacun [des termes mobiles], le moi apprend à les mettre les uns hors des autres, à connaître leurs limites communes et à y rapporter les impressions. »¹⁶⁰

Les sièges de l'impression sont préparés par le morcellement de ce que Biran a appelé « une sorte de l'étendue vague ». Ce morcellement est fait par l'application de l'effort sur le corps propre, quoique vaguement. Avec l'éclaircissement petit à petit de l'aperception interne, *le moi devient susceptible de rapporter la cause des éléments sensibles à la résistance organique*. Ces éléments sensibles sont, dans ce cas, les impressions. Ainsi, le *moi* qui fait le mouvement volontaire se connecte à la connaissance du monde extérieur. Ce *moi* moteur devient le *moi* mobile et sensible.

¹⁵⁸ Biran, *op.cit.*, pp.142-143

¹⁵⁹ Biran, *op.cit.*, p.139

¹⁶⁰ Biran, *op.cit.*, p.143 Nous soulignons.

C'est le mouvement qui donne, à juste titre, la base de l'expérience du monde extérieur.

« A mesure que les points de division se multiplient et que le sujet de l'effort demeure *un* et le même, les termes varient par les modes et la qualité, l'aperception immédiate interne s'éclaire et se confirme, *les deux éléments constitutifs se développent l'un par l'autre* et l'individualité ou l'unité du sujet résulte plus clairement par son opposition même avec la pluralité des termes mobiles. »¹⁶¹

Plus l'effort se renforce, plus la distinction devient précise et plus l'aperception immédiate interne s'éclaire et se confirme, ce qui renforce l'individualisation. Plus la volonté se renforce, plus la partie corporelle se précise, et la conscience s'éclaircit. C'est ce que nous avons déjà entr'aperçu ailleurs dans sa lecture du vitalisme. Mais Biran va aller beaucoup plus loin dans cette direction, en subordonnant les sensations aux mouvements.

« C'est ainsi que ce premier rapport des sensations aux différentes parties du corps, réputé inné dans l'école de Descartes et confondu avec le rapport d'extériorité dans celle de Condillac peut n'être qu'*un résultat direct et immédiat de l'exercice du sens de l'effort, et avoir tout son mobile ou son point d'appui, dans l'expérience intérieure.* »¹⁶²

S'agit-il d'une simple hypothèse ? Sur quoi se fonde l'insistance de la théorie biranienne ?

◇ *L'observation de Rey Régis*

Pour valider sa théorie sur le primat du mouvement sur la sensation, Biran présente une observation de Rey Régis (Cazillac), un médecin « de la Faculté de

¹⁶¹ *ibidem* Nous soulignons.

¹⁶² Biran, *op.cit.*, p.144 Nous soulignons.

Montpellier, habitant avant sa mort au Bugue, département de la Dordogne. »¹⁶³

C'est une observation sur un malade paralysé de la moitié du corps. Biran écrit :

« Curieux, dit ce médecin, de savoir si le malade conservait encore en partie le sentiment et les mouvements dans les organes affectés pour le mouvement, je pris sa main sous la couverture du lit et pressai fortement un de ses doigts, ce qui lui fit jeter un cri, et en ayant fait autant à chaque doigt successivement, j'obtins toujours les signes d'une vive douleur, mais qui n'était rapportée nulle part.

Je m'assurai ensuite que cet homme avait entièrement perdu la faculté du mouvement en ce qu'il ne put me serrer la main.

Le malade fut plusieurs jours à se remettre et à apprendre à se servir de sa main, à remuer les doigts à volonté les uns après les autres, et ce ne fut qu'après cet exercice et à mesure que le mouvement revint qu'il apprit à localiser les impressions dans les sièges qu'elles affectaient. »¹⁶⁴

Dans cette observation, nous trouvons une preuve de la théorie de Biran ; c'est le mouvement qui localise l'impression dans les organes particuliers. D'abord le fait que le patient a senti une douleur lorsque ses doigts ont été fortement pressés hors de sa vue, signifie que l'affection générale n'était pas encore localisée, en raison de la privation de la motricité. Cela prouve par conséquent que « les organes peuvent donc recevoir et transmettre les impressions affectives à un assez haut degré, mais qui ne se localisent point dans des sièges déterminés, ne sont pas vraiment perçues par le moi, qui ne saurait les distinguer les unes des autres, tant qu'ils s'identifient avec chacune d'elles. »¹⁶⁵ L'affection générale par laquelle le patient est affecté est un mélange de l'affection générale comme humeur et de

¹⁶³ *ibidem* Voir aussi la note 80 de *l'Essai*.

¹⁶⁴ Biran, *op.cit.*, pp.144-145

¹⁶⁵ Biran, *op.cit.*, p.144

l'affection qui pourrait être localisée s'il avait la motricité. Pourtant comme il est privé de la motricité, tout cela se confond en une affection générale ; « l'affection générale ou la modification résultante de tout le système sensitif. »¹⁶⁶ L'affection générale doit donc être reçue par le corps entier vivant, mais ce corps n'a pas besoin d'être distingué en parties. « [...] car commencer à *vivre* c'est commencer à recevoir des impressions, à en être affecté et à réagir en conséquence. »¹⁶⁷

Mais quelle est cette affection qui se trouve *avant* le mouvement et *avant* l'affection localisée ? Quelles sont les impressions reçues par l'homme privé de la motricité ? Sans doute, comme Biran l'admet, c'est une sensation absolue, « cette affection sera agréable ou douloureuse absolument ou par elle-même. »¹⁶⁸ Souvenons-nous bien qu'il arrive de temps en temps que l'homme réduit à l'état végétatif montre une certaine réaction expressive, triste ou gaie.

Pourtant cela se distingue complètement de la sensation qui est composée de l'activité et de la passivité. Pour avoir une sensation, il faut qu'on puisse spécifier l'organe qui la prend en charge. Il y a un ordre entre l'affection, le mouvement et la sensation. Le fait que « ce ne fut qu'après cet exercice et à mesure que le mouvement revint qu'il apprit à localiser les impressions dans les sièges qu'elles affectaient » signifie décidément que c'est le mouvement qui localise les impressions sur tel ou tel organe. Nous voyons une preuve que le mouvement se trouve entre l'affection et la sensation. Que l'affection générale ou la sensibilité générale existe, cela est clair par l'observation de Rey Régis. Il faut la distinguer de la sensibilité localisée. Selon Biran, cette localisation se fonde sur la spatialisation et l'articulation de l'étendue intérieurement sentie. Nous retrouvons ici le fond de la critique contre Tracy. Ainsi, il n'y a pas de sensation innée chez Biran.

¹⁶⁶ Biran, *op.cit.*, p.211

¹⁶⁷ Biran, *op.cit.*, p.210

¹⁶⁸ Biran, *op.cit.*, p.212

◇ *L'erreur de Descartes et de Condillac*

L'erreur de l'école de Descartes et de celle de Condillac, que Biran voulait dénoncer, était qu'ils ont considéré le rapport des sensations aux différentes parties du corps comme inné. Nous voyons maintenant pourquoi ces deux écoles sont arrivées à la même erreur. D'abord c'est parce qu'ils n'ont pas bien distingué la sensibilité générale de la sensibilité localisée. Puis, c'est parce qu'ils n'ont pas distingué le mouvement corporel qui agit sur mon propre corps, du mouvement qui se porte vers les objets étrangers. Il en résulte qu'ils n'ont pas remarqué qu'il y a déjà une spatialisation dans le mouvement corporel qui agit sur mon propre corps. La confusion provient du manque de distinction entre la sensibilité et le mouvement.

Il a été nécessaire pour Biran de supposer deux forces : l'affection qui commence avec la vie générale, et la volonté qui commence avec la vie humaine¹⁶⁹.

« Il y a donc deux puissances ou deux forces, l'une complètement aveugle et fatale dans ses déterminations instinctives, l'autre éclairée et prévoyante dans ses actions libres. Chacune d'elles a son domaine propre, elles prédominent et cèdent tour à tour. Tantôt elles conspirent, tantôt elles sont en opposition, luttent ensemble ou cèdent, mais demeurent toujours. Elles sont deux et ne peuvent s'identifier ni se transformer l'une dans l'autre. Cette sorte de dualité est elle-même un fait de sens intime, mais on voit bien ici combien les deux éléments sont hétérogènes ; comment aussi ils peuvent s'exclure l'un l'autre ; comment enfin, dans leur association accidentelle, ils sont toujours prêts à se séparer. »¹⁷⁰

¹⁶⁹ Concernant cela, nous avons déjà indiqué l'influence du vitalisme chez Biran. Voir notre chapitre I.

¹⁷⁰ Biran, *op.cit.*, p.214

Jusqu'ici, nous avons rencontré le fait primitif ainsi que sa manière délicate d'être sentie intérieurement et le primat du mouvement sur la sensation. Cependant, cette base de la conscience est souvent ignorée dans les expériences quotidiennes. Les rapports entre le mouvement et la sensation sont assez subtils. C'est à cause de cette délicatesse que plusieurs débats sur la naissance de la conscience et la primitivité de la sensation ou du mouvement existent.

Le fait primitif est ce que nous avons à l'origine, pourtant c'est ce qui sera retrouvé au terme d'un processus quand nous arriverons à nous reconnaître. Ce qui est intéressant à propos de la structure de la philosophie biranienne, c'est qu'il justifie le fait primitif deux fois : en l'exposant d'abord, et puis en le mettant dans un rapport avec le *moi* développé. Comment l'homme retrouve-t-il le fait primitif lorsqu'il se reconnaît ? Cette question est au centre des systèmes du *moi*.

§2. Les quatre systèmes du *moi*

◇ *La vue générale sur les quatre systèmes*

Dans la philosophie biranienne, il y a d'abord le mouvement volontaire qui amène l'aperception interne et immédiate, et qui apporte pour ainsi dire une base à laquelle le *moi* rapporte les impressions. C'est par cela seul que nous pouvons avoir l'expérience de la sensation.

De ce schème, il résulte que les qualités sensibles qui viennent du dehors sont aussi celles qui viennent voiler la dualité originaire de l'effort et de la résistance, ainsi que l'aperception interne et immédiate. Les qualités sensibles sont celles qui sont rapportées à la résistance continue, et celles qui ne regardent pas le *moi*, c'est-à-dire que le *moi* n'en est pas la cause. Or, la causalité est la notion clef

pour suivre le développement du *moi*. La saisie complète de la causalité est la caractéristique du système réflexif qui est le plus élevé. C'est seulement par elle que nous retrouvons l'aperception immédiate. Ainsi, le processus par lequel le *moi* arrive à avoir la conscience claire, s'est effectué par la saisie progressive de la causalité. Quand il saisit pleinement la liaison causale, il se reconnaît lui-même, il a l'évidence de son existence.

Comme notre intérêt est autour de cette évidence, il est nécessaire maintenant d'examiner ce processus. Comment le *moi* arrive-t-il à se reconnaître clairement ? Jusqu'ici, nous avons vu le fait primitif de la conscience. Il est à l'origine, mais *nous n'en sommes pas toujours conscients*. C'est-à-dire que ce fait primitif n'est pas nécessairement la base de la conscience claire. C'est dans cette perspective que nous allons examiner le processus de développement du *moi*, décrit dans les quatre systèmes.

Les quatre systèmes du *moi* dans le biranisme sont indiqués dans le titre des quatre sections du second volume de *l'Essai* : 1° « le système affectif ou sensitif simple », 2° « le système sensitif composé par l'union du moi avec les affections, les intuitions et leurs traces, sans concours exprès d'activité », 3° « Système perceptif actif ou système de l'attention », et 4° « Système réflexif ».

Il faut noter d'abord que le point de vue de la description est toujours intérieur au *moi*. C'est-à-dire que Biran présente la manière dont les phénomènes du monde extérieur apparaissent au *moi* qui les regarde à partir de son propre point de vue. Il prend donc en vue le côté du *moi* qui expérimente le monde. Ce point de vue intérieur chez Biran est différent du point de vue objectif qui observe le *moi* à partir de l'extérieur du *moi*, comme le font Condillac et les vitalistes. Mais en même temps, si le *moi* appartenait complètement au niveau de l'affection, il ne serait pas possible non plus pour lui de décrire son état affectif. Puisque décrire

son état, nécessite une clarté de la conscience qui observe cet état. Il en est de même pour la sensation et la perception, car la claire connaissance de soi-même est un fruit de la réflexion. Il y a là une difficulté. Comme Muramatsu le fait remarquer¹⁷¹, Biran prend le point de vue intérieur du *moi*, mais ce regard de Biran qui décrit et observe les phénomènes appartient, en fait, au système réflexif.

La connaissance du *moi* se rapporte à la saisie de la causalité. Se rapportant à la saisie de la causalité, les quatre systèmes se distinguent par la clarté de cette saisie, qui va évoluer progressivement. Le système affectif concerne le *moi* dans l'affection, et montre comment les affections laissent leurs traces. A strictement parler, le *moi* dans ce système ne s'aperçoit jamais. Comme il est « *simplex* », il n'y a pas encore les deux termes qui pourraient constituer la causalité. C'est le plus bas degré de prise de conscience. Ce système ne sera connu que rétrospectivement.

Le système sensitif concerne le *moi* dans l'état de l'intuition, et le *moi* dans l'état de l'effort *non intentionné*. Ce système implique la spatialisation, c'est-à-dire que le *moi* rapporte les impressions aux organes localisés. Mais par leur vivacité, ces impressions voilent presque complètement l'aperception interne. Bien sûr, dès qu'il y a la localisation des impressions, il faut qu'il y ait l'aperception interne, et c'est vrai qu'elle existe originellement. Pourtant, elle n'est presque pas reconnue.

Le système perceptif est un système du *moi* qui localise les impressions avec l'attention. Le seul élément qui distingue donc ce système perceptif du système sensitif est que celui-là contient l'attention. Le *moi* perceptif localise les impressions avec certitude. Mais d'où vient cette certitude ? Si nous pouvons rapporter avec certitude une certaine sorte de sensation auditive à la présence

¹⁷¹ MURAMATSU Masataka 村松正隆, *Araware to sono chitsujo, Maine de Biran kenkyū* (現われ) とその秩序 メーヌ・ド・ビラン研究 (Maine de Biran un philosophe du monde ordinaire), Toshindo, 2007, pp.132-133

d'une certaine sorte d'oiseau, par exemple la voix de merle noir à la présence de cet oiseau, c'est parce que nous croyons et sommes sûrs qu'une telle sensation auditive est un effet de l'émission de la voix par cet oiseau. En entendant la voix et en voyant l'oiseau, nous attribuons l'effet, la voix à sa cause vue, l'oiseau. Dans ce cas, nous savons très bien que cet effet est produit par une cause tel acte de l'oiseau peut amener tel effet. Cette croyance en la causalité nous amène la certitude, elle peut même servir à reconnaître la présence du merle noir par sa voix parmi les autres. Ici, nous savons bien harmoniser notre acte corporel qui est d'écouter avec une reconnaissance du monde extérieur, et nous pouvons délimiter l'impression et notre acte. L'aperception interne est presque retrouvée. Mais, à strictement parler, nous ne pouvons pas pleinement la saisir. Car, il y a encore un élément inconnu : la cause de l'impression n'est pas nous.

Le système réflexif est au contraire le recouvrement parfait de l'aperception immédiate. Biran présente d'abord le cas de la voix unie avec l'ouïe, c'est-à-dire le cas où nous écoutons ce que nous disons. Dans ce cas, il n'y a rien d'inconnu, car la cause de l'impression et l'impression sont également *moi*. Dans la réflexion, nous trouvons la pleine causalité. Et, par cela seul, nous retrouvons complètement l'aperception immédiate. L'aperception interne est ce que nous connaissons intérieurement, indépendant du monde extérieur. La motricité seule nous suffit. Mais la réflexion est une découverte de la causalité chez un être mobile *et sensible*. Par cette découverte, le *moi* retrouve la causalité originaire¹⁷². Les quatre systèmes de développement du *moi* montrent le processus par lequel le *moi* s'aperçoit de lui-même. C'est ce que nous allons développer dans la suite de notre travail.

¹⁷² Nous examinerons le rapport de l'aperception immédiate et de la réflexion dans le chapitre V.

2-1. Système affectif

◇ *L'affection générale et l'affection partielle*

Commençons par le premier système, qui est le système affectif. Biran définit l'affection comme suit :

« Nous comprenons sous le titre général *affections* tous les modes simples et *absolus* du plaisir ou de la douleur, qui constituent une vie purement sensitive ou animale, hors de toute participation du *moi* et par suite de toute relation connue avec des existences *étrangères*. »¹⁷³

Les affections sont « tous les modes *simples et absolus* ... », parce qu'elles concernent la vie *simplex*, et elles sont hors de l'activité humaine, « sans aucun concours de l'effort ou de l'activité du moi »¹⁷⁴. Autrement dit, elles sont hors de l'intellectualité.

« Mais ce n'est point ici une abstraction, une vaine hypothèse que nous voulons exprimer sous le titre d'affection ; c'est un mode positif et complet dans son genre d'existence, qui a formé dans l'origine notre existence toute entière, et qui constitue celle d'une multitude d'êtres vivants, de l'état desquels nous nous rapprochons toutes les fois que notre nature intellectuelle s'affaiblit ou se dégrade [...] toutes les fois enfin que l'être mixte, double dans l'humanité, redevient *simple* dans la vitalité »¹⁷⁵

Nous trouvons cet état de l'affection : « Toutes les fois que notre nature intellectuelle s'affaiblit », « toutes les fois que l'être mixte redevient simple ». Car

¹⁷³ Biran, *op.cit.*, p.201 Biran souligne.

¹⁷⁴ Biran, *op.cit.*, p.203

¹⁷⁵ Biran, *op.cit.*, p.209. Biran souligne.

Biran considère que l'origine de l'affection est la vie. Même si notre vie intellectuelle est affaiblie, notre vie fondamentale continue de se manifester.

« [...] car commencer à *vivre* c'est commencer à recevoir des impressions, à en être affecté et à réagir en conséquence. »¹⁷⁶

« C'est donc peut-être en effet jusqu'au germe organisé, jusqu'au point vivant qu'il faudrait remonter, pour atteindre les limites ou l'origine de cette capacité réceptive des affections les plus simples. »¹⁷⁷

L'affection est donc, un effet de la vie. Nous n'avons qu'à les subir, nous ne pouvons jamais y échapper. Par définition, seule la mort correspond à l'absence totale d'affections.

Or, selon Biran, il y a deux types d'affection :

« 1° l'affection immédiate et partielle de l'organe ou la modification qu'en éprouve sa vie propre ; et 2° l'affection générale ou la modification résultante de tout le système sensitif »¹⁷⁸

L'affection générale est un sentiment vague et général. Elle ne donne que le sentiment vague d'une sorte d'existence, mais ce sentiment est impersonnel, et reste intérieur. Une affection partielle se produit quand une impression extérieure vient affecter le *moi*. Si elle est partielle, c'est parce que c'est l'organe qui est affecté d'abord. L'affection partielle s'absorbe bientôt dans l'affection générale, et cela contribue à produire le plaisir ou la douleur.

« C'est en effet du concours de ces passions ou affections partielles, [...] c'est, dis-je, du concours de ces affections que résulte chacun des modes de notre existence *sensitive*. »¹⁷⁹

Ces modes d'existence sensitive sont complètement hors de notre contrôle.

¹⁷⁶ Biran, *op.cit.*, p.210

¹⁷⁷ *ibidem*

¹⁷⁸ Biran, *op.cit.*, p.211

¹⁷⁹ Biran, *op.cit.*, p.213 Biran souligne.

Personne ne peut échapper plus ou moins au sentiment profond du plaisir ou de la douleur. (Etant physiquement faible, Biran était bien placé pour le savoir.)

« N'est-il pas en effet comme le destin, cet agent invisible de la vie qui opère en nous, sans nous et dont nous subirions toujours les lois, alors même que ce qui est le *fatum* dans le physique deviendrait prévoyance dans le moral ? ». ¹⁸⁰

Au passage, nous reconnaissons là la structure de l'humeur.

◇ *Le moi enveloppé*

L'expérience de l'affection elle-même est purement passive, c'est-à-dire qu'elle n'a aucun germe d'intellectualité qui pourrait rendre compte d'elle-même. Si elle peut être reconnue, cela n'est donc que rétrospectivement par un autre élément qui est actif.

Biran fait subrepticement une remarque importante :

« Chacun de ces modes n'est point la conscience, car aucun ne s'aperçoit ou ne se sent lui-même, et pendant qu'ils changent incessamment, il y a *quelque chose qui reste et qui le sait.* » ¹⁸¹

Mais que peut être ce « quelque chose » ? C'est le *moi* enveloppé comme le montre la citation suivante :

« Sous l'empire de l'instinct, l'être organisé vivant, réduit à un état purement affectif devient donc toutes les modifications qu'il éprouve, et le moi, identifié avec chacune d'elles, *y demeurerait toujours enveloppé*, s'il ne survenait un autre ordre de conditions ou de moyens propres à le développer ou à féconder le germe dans lequel il est enfermé. » ¹⁸²

¹⁸⁰ Biran, *op.cit.*, p.214

¹⁸¹ Biran, *op.cit.*, P.213 Nous soulignons.

¹⁸² Biran, *op.cit.*, p.214 Nous soulignons.

Le *moi* existe, mais il est enveloppé. C'est par cela seul qu'il peut nous témoigner son état affectif, ce qu'il a vécu. Ainsi :

« Parvenu à la personnalité individuelle, l'être assistera sans doute comme témoin à ces scènes intérieures mais sans que la force du vouloir qui la constitue, puisse en distraire ou en arrêter le cours. »¹⁸³

Quand Biran décrit l'état affectif, il prend donc une position rétrospective. Mais à part la description, il faut expliquer comment ce *moi* enveloppé se développe. Comment l'affection passive peut-elle amener l'activité ? Biran trouve le chemin dans les « lois de l'organisme »¹⁸⁴, c'est-à-dire l'autonomie organique.

Nous avons vu la différence entre l'affection partielle et l'affection générale. C'est la première qui prépare l'étape suivante pour le développement du *moi*. Il s'agit surtout des affections visuelles et auditives. Grâce aux « lois de l'organisme », dans ces deux affections partielles, se produit une « intuition immédiate »¹⁸⁵ : l'intuition sensible, mais non intellectuelle.

Dans le cas d'une vision passive, ou d'une écoute passive, si elles ne nous frappent qu'une seule fois, il n'y a qu'une sorte de vibration, soit dans les organes visuels, soit dans les organes auditifs. Mais si elles nous frappent plusieurs fois, notre organe auditif « sert aussi à conserver les impressions, après que leur cause a cessé d'agir, à lier dans les différents instants du temps les termes d'une suite mélodieuse, et enfin à les reproduire spontanément en l'absence de toute cause extérieure, comme sans le concours de la volonté »¹⁸⁶. Il s'agit du son rémanent dans l'oreille.

Les affections ici n'ont toujours pas le concours de la volonté, mais *grâce aux lois d'organisme*, elles se reproduisent spontanément. Les organes ici sont

¹⁸³ *ibidem*

¹⁸⁴ Biran, *op.cit.*, p.219

¹⁸⁵ Biran, *op.cit.*, p.218

¹⁸⁶ Biran, *op.cit.*, pp.220-221

considérés comme des machines qui fonctionnent automatiquement. C'est la première occasion dans laquelle le corps propre apparaît au *moi*.

2-2. Système sensitif composé

◇ *La sensation est la coïncidence accidentelle du moi et des affections localisées*

L'affection est une expérience sans activité. Si la sensation en est distinguée, c'est parce qu'elle est composée de l'impression et du *moi*. Mais ce *moi* n'est pourtant qu'un « simple spectateur »¹⁸⁷.

« [...] j'appellerai *sensations* ces premiers modes composés où le *moi* s'unit à une impression sensible, et participe comme spectateur intéressé, sans concourir par son action propre [...] »¹⁸⁸

« Le *moi* s'unit à une impression sensible, sans concourir par son action propre ». Mais comment cela est possible « sans concourir par son action » ? C'est, écrit Biran, par une « simple coïncidence » de l'effort et des impressions. Cet effort, c'est du *moi* enveloppé.

« Les impressions purement affectives, qui se confondent d'abord avec un sentiment confus de la vie générale absolue, prennent un caractère de relation *en s'unissant par simple coïncidence avec l'effort ou le moi.* »¹⁸⁹

Pendant il faut distinguer l'affection générale de l'affection partielle. Puisque l'affection générale, même si elle prend un caractère de relation par une coïncidence avec le *moi* enveloppé, perd très vite cette relation¹⁹⁰. En revanche, l'affection partielle a une possibilité d'être attribuée aux organes :

¹⁸⁷ Biran, *op.cit.*, p.203

¹⁸⁸ Biran, *op.cit.*, p.204 Biran souligne.

¹⁸⁹ Biran, *op.cit.*, p.231 Nous soulignons.

¹⁹⁰ « Aussi l'union du *moi* avec une affection générale *n'a-t-elle aucune fixité.* » *ibidem* Nous soulignons.

« Dans le second cas où l'impression vient affecter une partie déterminée du corps, mobile à volonté, le *moi* rapporte l'affection là où il sent une résistance partielle et il perçoit l'impression sensible comme occupant le même lieu que la résistance organique, sans confondre l'une avec l'autre. »¹⁹¹

« Le moi rapporte l'affection là où il sent une résistance partielle ». Cela est exactement ce que Biran a écrit sur le primat du mouvement sur la sensation : « en se mettant hors de chacun [des termes mobiles], le moi apprend à les mettre les uns hors des autres, à connaître leurs limites communes et à y rapporter les impressions. »¹⁹² Il attribue les impressions aux résistances organiques là où il trouve qu'elles se passent.

Ici encore, Biran recourt à la spatialité déjà donnée du corps propre. Avant que le *moi* ne rapporte les impressions, il faut qu'il y ait déjà une sorte de spatialité. Et cette spatialité doit être hors de la connaissance du *moi* ; elle doit être antécédente au *moi*. Voici un autre exemple qui nous atteste que Biran suppose le corps propre comme un espace déjà donné. Il est important de souligner que *le moi agit sur le corps propre* qui lui apparaît comme une étendue, même si son activité n'est pas manifeste. C'est cette relation entre le *moi* et le corps propre qui forme la sensation. C'est donc sur la spatialité du corps que le *moi* localise les impressions, et trouve son point d'appui pour son développement.

Pour pouvoir savoir que telle impression occupe le même lieu que la résistance organique, il faut que le *moi* ait pu d'abord localiser cette impression. Mais dans ce sens, nous ne considérons pas que l'affection rapportée au corps en masse n'a pas le droit de s'élever au rang de la sensation, et que c'est l'affection partielle, ou plus précisément, la trace de l'affection partielle seule, qui peut devenir la sensation.

¹⁹¹ *ibidem* Nous soulignons.

¹⁹² Biran, *op.cit.*, p.143 Nous soulignons.

◇ *L'intuition et l'habitude*

Ainsi, le *moi* rapporte l'affection là où il sent une résistance partielle. Mais comment cela se fait-il ? C'est par la distinction faite grâce à l'habitude, entre la partie affective et de la partie perceptive dans l'affection partielle. Dans la répétition, la partie perceptive devient une intuition (sensible, et non intellectuelle).

« Mais nous avons vu que ces sensations particulières renferment en plus une partie perceptive que nous avons distinguée sous le titre d'intuition [...]

Cet élément intuitif ressort de l'impression générale, à mesure que celle-ci perd son caractère affectif ou excitatif par l'influence de l'habitude, et l'on voit bien ici combien est réelle la distinction que nous avons établie entre l'affection et l'intuition, puisque toute sensation bornée à la première peut s'évanouir entièrement par effet de l'habitude sans qu'il en reste aucune trace sensible [...], tandis que toute sensation qui renferme une partie intuitive prédominante s'éclaircit et se distingue de plus en plus à mesure que l'affection diminue. »¹⁹³

Par l'influence de l'habitude, les éléments affectifs, qui sont donc excitants, peuvent s'atténuer. Par contre, l'intuition « s'éclaircit et se distingue de plus en plus à mesure que l'affection diminue ». Puisqu'il y a moins de partie excitante, il nous sera aisé de reconnaître cette « partie perceptive ». L'habitude distingue donc les deux parties de l'impression.

Ainsi, avec l'intuition formée comme telle, le *moi* ne sympathise point comme avec il l'a fait avec les affections.¹⁹⁴ Il y a deux raisons. D'abord parce

¹⁹³ Biran, *op.cit.*, p.233

¹⁹⁴ « Le *moi* ne sympathise point avec les intuitions comme avec les affections. » Biran, *op.cit.*, p.234

qu'il n'y a plus de partie affective. Et aussi parce que l'intuition contient la spatialité, que le *moi* ne possède pas :

« [...] elle [intuition] conserve avec plus d'uniformité et de constance le nouveau caractère de relation qui lui est ajouté, puisqu'il y a un mode primitif de coordination dans l'espace [...] »¹⁹⁵

Comme l'intuition tient à l'affection partielle, elle garde toujours la coordination dans l'espace. Puisque l'affection partielle est limitée dans tel ou tel organe, la répétition de cette affection se produit toujours dans un même endroit. Or, le *moi* n'occupe point d'espace. Non seulement le *moi* n'est plus affecté, mais aussi il se détache de l'intuition.

Ce *moi* n'est encore ici « qu'un témoin passif »¹⁹⁶. « Il la [l'intuition] reçoit pour ainsi dire toute formée, et, en vertu des lois de l'organisme, étrangères à la puissance du vouloir. »¹⁹⁷ Mais, le *moi* est là, la sensation résulte de la simple coïncidence entre le *moi* et le sensible.

Ainsi, toujours sans activité expresse, dans le système sensitif, il y a un élément neutre, qui n'excite plus, mais qui tient à l'affection. De cette intuition, le *moi* atteste, sans activité expresse. Nous trouvons ici deux termes qui forment le rapport de la conscience.

◇ L'effort non intentionné

Or, avant d'entrer dans le système perceptif, il faut éclaircir « l'effort » qui fait notre *moi* durable, et qui rend susceptible l'expérience de sensation que nous venons de voir. C'est ce que Biran appelle « l'effort non intentionné ».

« Il importe d'avoir présente ici une distinction que nous avons établie

¹⁹⁵ *ibidem*

¹⁹⁶ *ibidem*

¹⁹⁷ *ibidem*

déjà d'une manière générale, entre *deux modes d'exercice de l'effort qui diffèrent l'un de l'autre, non par le principe ou la cause une, mais par les résultats ou les effets*. En vertu du premier mode, tous les organes sur lesquels la volonté peut agir ou qui font partie du sens de l'effort commun, *sont rendus aptes à percevoir leurs objets propres, quoiqu'il n'y ait point de perception actuelle*. Cet effort non *intentionné* qui s'étend à tous les muscles volontaires, constitue, avec le durable du *moi* ou de la personne identique, l'état de veille de ces sens divers qui concourent à la vie de relation ou de conscience. »¹⁹⁸

Le domaine de cet effort est différent que celui de la vie organique. La vie organique dure aussi longtemps que nous vivons. A cette vie, c'est la mort absolue qui s'oppose. L'effort non intentionné, dont le sens « s'étend à tous les muscles volontaires », donc qui ne s'étend pas à tous les muscles *non-volontaires*, constitue « l'état de veille de ces sens », et rend les organes « aptes à percevoir ». Souvenons-nous que la volonté biranienne agit uniquement sur les muscles volontaires. L'effort non intentionné et l'effort voulu ne sont pas deux efforts différents, ils sont « deux modes d'exercice de l'effort ». Ainsi, comme nous le verrons plus tard, quand l'effort d'abord non intentionné change son mode et devient intentionné et voulu, l'activité se manifeste. Seulement pendant le système sensitif, il n'est pas encore intentionné (mais il existe).

Comme l'effort est non intentionné, le *moi* dans ce système est souvent rattrapé par un désir dont il ne connaît pas la cause :

« Lorsque nous sentons qu'une action est en notre pouvoir, nous ne la désirons pas, nous l'exécutons immédiatement par un effort constamment disponible. Nous désirons au contraire les choses ou les modifications dont nous ne disposons en aucune manière ; nous les souhaitons comme

¹⁹⁸ Biran, *op.cit.*, p.239 Nous soulignons.

événements étrangers sur lesquels nous ne pouvons rien [...] »¹⁹⁹

Selon Biran, nous exécutons le pouvoir par la volonté quand nous saisissons l'action. Nous ne désirons que quand nous ne connaissons pas les objets. Tracy, quant à lui, ne distinguait pas le désir de la volonté. C'est ainsi qu'il a pu supposer le jugement et l'effort avant la motilité. Il a pensé que l'effort peut être tendu vers l'inconnu, chez Biran, c'est le cas du désir, pas de la volonté.

« Celui dont nous sortons [le système sensitif] représente l'enfance de l'homme et des peuples, qui sont encore sous l'empire exclusif de la sensibilité, ou sous le charme de l'imagination et des passions. Nous allons voir succéder l'âge de la raison [le système perceptif], appliquée à l'étude et à la classification des phénomènes naturels, et plus tard, à celui de la réflexion, où l'homme crée les sciences abstraites et apprend à se connaître lui-même [le système réflexif]. »²⁰⁰

2-3. Système perceptif

◇ *Un système de l'attention*

Le système perceptif est caractérisé par l'attention. Comme la sympathie ou l'assimilation distingue l'affection de la sensation, l'attention distingue la perception de la sensation. Biran écrit :

« *L'attention*, telle que nous la considérons ici, est la base du nouveau système de faits psychologiques dont nous entreprenons l'analyse, et c'est par elle seule que ces phénomènes se distinguent de ceux qui

¹⁹⁹ Biran, *op.cit.*, p.257

²⁰⁰ Biran, *op.cit.*, p.261

appartiennent au système précédent. »²⁰¹

Comment l'attention, peut-elle être définie ? Dans le système sensitif, nous avons vu la naissance de l'intuition par l'habitude. C'est que l'affection partielle, en perdant sa partie affective, devient susceptible d'être reproduite spontanément, et commence à renforcer sa « partie perceptive ». Tout cela grâce aux « lois de l'organisme ». Mais cette intuition n'est encore qu'un élément neutre. Le *moi* est là, mais il ne participe pas avec la volonté. Il est « un simple spectateur ». Quand on passe de la sensation à la perception, il y a une participation active du *moi*.

« J'appellerai *perception*, toute impression non affective à laquelle le *moi* participe par son action consécutive à celle d'un objet extérieur [...]

Ce système comprendra aussi les phénomènes de l'ordre sensitif, cependant que le *moi* qui y était spectateur passif pourra y prendre *une part active*. »²⁰²

Ce qui rend possible cette part active, c'est l'attention du *moi*, comme nous pouvons le constater comme suit :

« J'appelle *attention* ce degré de l'effort supérieur à celui qui constitue l'état de veille des divers sens externes, et les rend simplement *aptés* à percevoir ou à représenter confusément les objets qui viennent les frapper. Le degré supérieur dont il s'agit est déterminé par une volonté positive et expresse qui s'applique à rendre plus distincte une perception d'abord confuse, en l'isolant, pour ainsi dire, de toutes les impressions collatérales qui tendent à l'obscurcir. »²⁰³

Rappelons-nous qu'il y a deux modes de l'effort : l'effort voulu et l'effort non

²⁰¹ Biran, *op.cit.*, p.263 Biran souligne.

²⁰² Biran, *op.cit.*, p.205 Nous soulignons.

²⁰³ Biarn, *op.cit.*, p.265 Biran souligne.

intentionné. L'effort mentionné ici comme ce « qui constitue l'état de veille », est l'effort non intentionné. Et l'autre qui est « supérieur » à cet effort non intentionné est l'effort voulu. L'attention, est dans ce cas, effort voulu et intentionné. Mais intentionné vers quoi ? :

« L'attention ne s'applique donc spécialement qu'aux sensations représentatives déjà coordonnées dans l'espace et le temps, et ayant pour siège des organes qui rentrent dans le sens de l'effort, tandis qu'elle n'exerce aucune influence directe sur des impressions affectives, qui s'exaltent où s'obscurcissent d'elles-mêmes suivant les lois d'une sensibilité spontanée. »²⁰⁴

Les sensations « coordonnées dans l'espace et le temps, et ayant pour siège des organes », ne sont autre chose que les intuitions. Comme Biran écrit que l'attention « n'exerce aucune influence sur des impressions affectives », l'attention ne concerne que la partie perceptive de l'impression. Cela est assez juste car elle existe pour « rendre plus distincte une perception d'abord confuse, en l'isolant de toutes les impressions collatérales qui tendent à l'obscurcir ». La partie affective de l'impression est celle qui vient pour voiler et obscurcir la perception, en excitant et irritant le *moi*. Dès qu'on a un élément neutre parmi les affections qui sont purement passives, le *moi* peut exercer son activité vers cet élément. Ici encore, le *moi* agit sur le corps propre qui apparaît comme étendu, mais plus manifestement et plus expressément que dans le cas de la sensation. La relation entre le *moi* et le corps propre contient maintenant davantage d'activité du *moi*. C'est ainsi qu'on peut dire que c'est avec l'attention seule que la perception se distingue de la sensation.

C'est en agissant sur les organes que l'attention tente d'éclaircir la

²⁰⁴ Biran, *op.cit.*, p.266

perception.

« Observons bien ici que l'influence de l'attention ne consiste point, comme on l'a dit souvent, à rendre l'impression plus vive. On peut s'assurer, dans tous les cas, qu'il n'y a point d'action directe de la volonté sur les organes sensitifs, dont les dispositions propres et bien indépendantes de tout exercice de la volonté, donnent à toutes les impressions reçues ces caractères si variables de vivacité ou de langueur, d'énergie ou de faiblesse.

Tout le pouvoir de l'attention consiste donc à fixer les organes mobiles à volonté [...]»²⁰⁵.

L'effort « s'étend à tous les muscles volontaires »²⁰⁶, c'est-à-dire qu'il concerne les organes mobiles dépendants de la volonté. Cela est nécessaire pour saisir le corps propre et l'utiliser comme un moyen de connaître le monde extérieur. Le chemin vers l'activité expresse, comme l'affection partielle et l'intuition, passe toujours par les muscles volontaires. Et c'est toujours par la prise de contrôle sur ces organes que le *moi* prend sa part active, qu'il se développe. En contrôlant son corps, qui est l'espace déjà donné, il assure son point d'appui.

Le sens de l'attention est donc, affirme Biran, celui de l'effort :

«[...] il n'y a point une faculté générale d'attention qui s'applique également à toutes les espèces de modes vaguement compris dans le genre sensation, mais que l'attention est une faculté spéciale, qui s'exerce pour un sens propre *qui est celui de l'effort même [...]»²⁰⁷*

Voici quelques exemples. Nous savons bien, en effet, distinguer dans la vie quotidienne les deux cas de la sensation et de la perception. Comme Biran le

²⁰⁵ *ibidem* Nous soulignons.

²⁰⁶ Biran, *op.cit.*, p.239 « Cet effort non intentionné, qui s'étend à tous les muscles volontaires... »

²⁰⁷ Biran, *op.cit.*, p.267

fait remarquer, nous employons des mots différents pour distinguer les deux cas. « Sentir » l'odeur signifie l'expérience de sensation, tandis que le verbe « flairer » est un acte actif et perceptif. De même, nous avons le verbe « savourer » pour souligner l'activité du goût, « écouter » au lieu de « entendre », et « regarder » au lieu de « voir ». Si un amateur de musique écoute avec beaucoup plus de délicatesse musicale, c'est parce qu'il est attentif, et son attention est le fruit de ses expériences passées qui l'ont habitué à écouter une certaine sorte de musique. Plus il écoute, plus il apprend à écouter les détails ; il éduque son attention. Même si nous avons plus ou moins de différence entre nous selon la vie de chacun, notre conscience de la vie quotidienne appartient en principe au système perceptif.

◇ *La perception tactile et l'extériorité*

Or, il faut remarquer une chose concernant ce système. C'est que la perception tactile ou le toucher actif comporte une spécificité par rapport aux autres. Parce que, c'est seulement par le toucher actif que nous pouvons avoir le jugement d'extériorité. Dans le toucher actif, s'unissent complètement le sentiment de résistance et celui de l'étendue tactile ou de la *pression tactile*. Si nous avons seulement le *sentiment* de résistance par rapport à notre effort, nous ne connaissons jamais si cette résistance tient au corps propre ou au corps étranger. Il faut qu'il s'y ajoute une *étendue* tactile, qui est perçue par notre corps, soit la peau, soit l'ongle, pour arriver au jugement d'extériorité.

« L'existence de la force étrangère a besoin d'un signe pour se manifester. Ce signe naturel est la représentation d'étendue tactile, associée au surcroît d'inertie ou de résistance invincible, que l'individu ne peut attribuer à ses organes, ni sentir comme le résultat direct de son *effort*.

En effet, dans l'exercice du toucher actif, le sens même de l'effort, le seul

par qui se manifeste une résistance, est le même qui reçoit l'impression [...] »²⁰⁸

« Cette identité de force impersonnelle et résistante, ou plutôt cette association ou union intime de la résistance avec l'étendue *tactile*, ne peut évidemment être primitivement reconnue que par le sens du toucher »²⁰⁹

Voilà ce qu'il en est de la dualité du toucher actif. Il sert à connaître une résistance irréductible à l'effort du *moi*, en même temps qu'il nous apprend que cette résistance occupe une certaine étendue. De l'union de ces deux connaissances, il résulte le jugement d'extériorité.

A partir du jugement d'extériorité, non seulement nous attribuons différentes qualités à l'existence extérieure, mais aussi nous comparons les objets.

« Dans l'exercice de la faculté d'attention, l'être actif qui compare apprend à connaître ce que les objets perçus sont entre eux et par rapport à lui »²¹⁰.

Dans le système perceptif, le *moi* reconnaît certainement les objets extérieurs, et leurs rapports « entre eux et par rapport à lui », mais il ne se reconnaît pas encore lui-même. Ainsi, il nous reste à examiner le dernier système, qui est le système réflexif.

2-4. Système réflexif

◇ *La réflexion : un acte d'abstraction*

Demandons-nous d'abord pourquoi le système perceptif n'est pas le plus

²⁰⁸ Biran, *op.cit.*, pp.282-283

²⁰⁹ Biran, *op.cit.*, p.283

²¹⁰ Biran, *op.cit.*, p.363

élevé dans la structure du développement du *moi*. Puisque, de toute façon, il nous suffit d'avoir l'expérience de la perception pour la vie quotidienne. Avec la perception, nous connaissons le monde qui nous entoure. Cependant, le système perceptif comprend encore des éléments passifs, d'où son insuffisance. Même si c'est la perception qui constitue la plupart de nos expériences quotidiennes, ce que nous faisons au niveau de la perception est l'attribution des impressions à l'objet extérieur, c'est-à-dire que nous avons toujours des éléments inconnus qui viennent de l'extérieur. Dans ce sens, nous ne pouvons pas être complètement actifs dans la perception. Même dans la perception tactile, nous ne pouvons pas produire la qualité tactile elle-même alors même que nous touchons. Quand nous touchons la table, nous sentons bien la résistance ainsi que la pression, mais c'est la table qui nous donne ces qualités. Elles sont toutes dépendantes de l'objet extérieur, et nous ne pouvons jamais modifier la sensation qui nous vient de la table, par exemple, le fait d'être polie ou d'être rugueuse : si la surface de la table est polie, la sensation est inévitablement polie. Nous n'avons donc jamais de contrôle sur la *cause* de la perception.

Au début du système réflexif, Biran écrit qu'il y a dans toutes les analyses antérieures « une partie variable et une partie qui ne l'est pas. »²¹¹ Ce qui est variable tient aux impressions, et ce qui demeure est le *moi*. Ce que Biran veut abstraire par la réflexion n'est ni l'un ni l'autre, mais « le rapport commun d'attribution à l'unité de résistance »²¹², « le rapport d'attribution à la cause *moi*, force productive unique. »²¹³

« J'appelle *réflexion* cette faculté par laquelle l'esprit aperçoit, dans un groupe de sensations ou dans une combinaison de phénomènes

²¹¹ Biran, *op.cit.*, p.365

²¹² *ibidem*

²¹³ Biran, *op.cit.*, p.366

quelconques, les rapports communs de tous les éléments à une unité fondamentale, comme de plusieurs modes ou qualités à l'unité de résistance, de plusieurs effets divers à une même cause, des modifications variables au même moi, sujet d'inhérence, et, *avant tout, des mouvements répétés à la même force productive ou à la même volonté moi.* »²¹⁴

La réflexion est l'acte de retrouver ce rapport commun, « les rapports communs de tous les éléments à une unité fondamentale ». Mais comme il y a le primat du mouvement, il doit y avoir toujours ce rapport dans l'expérience consciente. Ainsi, même dans la sensation ou la perception, l'unité du *moi* « ne nous est pas moins donné nécessairement dans le concret »²¹⁵, car c'est toujours à la résistance organique fondée sur ce rapport, que le *moi* rapporte les impressions variables. Il faut donc qu'il y ait ce rapport fondamental, avant toutes les expériences sensibles. En droit, peut-être, mais en fait, ce rapport est voilé par les impressions extérieures. Si nous n'en avons pas la conscience, c'est parce que la sensation ou la perception comprend des éléments passifs et inconnus. L'origine est enveloppée :

« La réflexion a son origine dans cette aperception interne de l'effort ou des mouvements que la volonté détermine ; elle commence avec le premier effort *voulu*, c'est-à-dire avec le fait primitif de conscience. Mais cette conscience de l'effort *s'enveloppe* dans les affections passives avec qui elle se trouve unie dès l'*origine*. »²¹⁶

Ainsi, la réflexion est l'acte d'abstraire le rapport voilé des éléments passifs, en éliminant la passivité. Dans les systèmes précédents, si le *moi* agit sur le corps propre, c'est dans le but de bien connaître le monde extérieur. Son activité est

²¹⁴ Biran, *op.cit.*, p.367 Nous soulignons.

²¹⁵ Biran, *op.cit.*, p.366

²¹⁶ Biran, *op.cit.*, p.367Biran souligne.

tendue vers l'extérieur. Au contraire, dans le système réflexif, l'attention est tendue sur soi-même. Le *moi* tente de saisir son activité sur le corps propre. Il se concentre sur lui-même, ou si l'on veut, il ressaisit son activité dans le corps senti intérieurement.

◇ *Un modèle de réflexion : l'ouïe unie à la voix*

Si le toucher actif est insuffisant, selon Biran, c'est parce que ses fonctions, l'une sensitive et l'autre motrice, « se trouvent réunies dans le même organe »²¹⁷. Puisqu'il y a des éléments passifs qui se confondent avec des éléments actifs, le *moi*, qui est l'activité ne peut pas se séparer de la passivité.²¹⁸

Donc, Biran va privilégier « le sens de l'ouïe, considéré dans son union intime avec la voix » qui « réunit aussi éminemment les deux fonctions sensitive et motrice, mais ici elles se trouvent naturellement séparées »²¹⁹. Le sens de l'ouïe intimement uni avec la voix, cela veut dire que *j'écoute la voix que je prononce*. Dans ce cas, les deux fonctions sont « naturellement séparées ». La fonction motrice se trouve dans l'organe vocal, et la fonction sensitive se trouve dans l'organe de l'ouïe. Je ne les confonds jamais. Je reconnais pleinement la cause comme cause, l'effet comme effet. Cette reconnaissance n'est pas du tout hypothétique.

De cela suivent « deux circonstances qui favorisent également l'exercice de la réflexion »²²⁰. L'une est la séparation des organes, que nous venons d'indiquer, l'autre est la communication intérieure des deux sens malgré la séparation. Voyons ce qui nous est dit sur la « communication intérieure » :

²¹⁷ Biran, *op.cit.*, p.369 Nous avons une réfutation contre cette thèse, mais nous la constatons dans le chapitre V. En ce moment, suivons l'écrit de Biran.

²¹⁸ Comme nous le discuterons dans le cinquième chapitre, nous pensons que la séparation spatiale n'est pas essentielle à la réflexion. Mais nous suivrons la manière de Biran dans ce chapitre.

²¹⁹ *ibidem*

²²⁰ Biran, *op.cit.*, p.370

« A chaque impression de son reçue par l'ouïe extérieure correspond une détermination motrice instantanée qui va mettre en jeu la touche correspondante de l'instrument vocal : *le son du dehors est imité, redoublé.* Pendant que l'ouïe externe est frappée d'une sensation directe, l'ouïe intérieure est frappée d'une impression réfléchie, comme par un *écho* animé. [...] L'être doué de la faculté de rendre des sons, d'articuler et de s'entendre dans cette libre répétition, emploie un organe ou un instrument dont il dispose pour impressionner un sens passif en lui-même. Il se donne une suite de perceptions dont sa volonté motrice tire du dedans la matière en même temps que la forme. C'est ici la harpe animée qui se pince elle-même. Les autres sens sont comme ces harpes éoliennes qui attendent que les vents fassent frémir et vibrer leurs cordes sensibles. »²²¹

« [...] dans l'exercice simultané de l'ouïe et de la voix, le mouvement et le son qui en est le produit émanent bien de la même source, et s'adressent au même sujet qui les approprie également *comme un double effet dont il est cause.* »²²²

L'être qui écoute sa voix a donc « un double effet dont il est cause ». Puisque les deux fonctions sont séparées, le *moi* ne confond jamais les deux, même si elles « émanent bien de la même source ». En même temps, puisqu'il y a une communication interne, je sais que le son prononcé tient à ma volonté, je ne le confonds jamais avec la voix de quelqu'un d'autre, car, dans *De l'aperception immédiate*, entendre, c'est imiter les sons qui viennent du dehors, et les reproduire²²³. Par ailleurs, si nous pouvons entendre et comprendre ce que les

²²¹ Biran, *op.cit.*, p.370 Nous soulignons.

²²² *ibidem*

²²³ « On ne connaît point d'être de notre espèce qui, étant doués de la faculté d'entendre, n'aient bien en même temps celle d'imiter les sons qui les frappent ou d'en reproduire eux-mêmes ».Biran, IV, p.163

autres disent, c'est parce que nous répétons intérieurement ce qu'ils disent. Même si nous n'émettons aucun son réel, nous ne participons pas moins au son écouté, avec notre activité. C'est la perception auditive. Ecouter, c'est déjà redoubler le son, imiter le son, et parler intérieurement. Dans le cas d'écoute de ma voix, j'ai donc deux activités exécutées simultanément. Les deux facultés que nous avons mentionnées dessus, doivent être reformulées. Il faut supposer l'une comme, parler à l'extérieur, l'autre, comme parler intérieurement, au lieu d'écouter simplement. C'est par la concordance de deux activités que nous avons la pleine saisie de la causalité, ce qui s'appelle réflexion. Ces deux activités seront étudiées en détail dans le cinquième chapitre, lorsque nous examinerons le rapport entre l'aperception immédiate et la réflexion.

◇ *La causalité dans la réflexion*

En distinguant l'écoute du son articulé par suite de la volonté du *moi*, de l'écoute d'un son étranger, Biran écrit que « dans le premier cas, c'est le *moi* qui est cause ; dans l'autre, c'est une cause non-moi, sous laquelle l'individu est ou se sent passif »²²⁴. Cela est assez évident, car si l'expérience active est active, c'est parce que sa cause est le *moi*, tandis que l'expérience passive est dite passive car sa cause n'est pas *moi*. Ainsi, la réflexion qui abstrait le rapport en question, doit venir d'une expérience dont la cause est tout à fait *moi*.

C'est bien pour cela que l'ouïe unie avec la voix est éminemment un modèle de la réflexion. En écoutant sa propre voix, écrit-Biran, le *moi* « est ou se sent cause de ses perception »²²⁵, « l'individu qui émet le son et s'écoute, a la perception redoublée de son activité. »²²⁶ Il aperçoit maintenant la cause dans

²²⁴ Biran, VII. p.371

²²⁵ *ibidem*

²²⁶ Biran, *op.cit.*, p.372

l'effet senti, en même temps qu'il a la conscience d'un effort voulu. C'est « un premier acte de réflexion »²²⁷.

L'acte qui suit, c'est la modification et l'institution des signes volontaires. En modifiant son acte comme cause pour avoir un effet souhaité, le *moi* modifie la voix, en un mot, le *moi* institue des signes. Puisque le signe dans le langage est un indice disponible qui permet d'évoquer un signifié. L'intuition des signes nous introduit à une autre question concernant le rapport entre l'aperception immédiate et la réflexion. Cependant, comme cela exige encore une autre étude sur la causalité, n'anticipons pas ce moment, nous le verrons ultérieurement. Contentons-nous ici seulement de dire que les signes volontaires se rangent dans le système réflexif. En produisant une qualité sensible qui est sa voix, en l'écoutant, et en la modifiant, le *moi* saisit la causalité de production du *moi*. Il sent l'effet dans la cause, et la cause dans l'effet.

Conclusion du Chapitre III

Les quatre systèmes du développement du *moi* sont un chemin qui va de la passivité à l'activité, en ayant pour but de retrouver le rapport fondamental du *moi* et de la résistance que le *moi* a eu originairement dans le mouvement volontaire. Lorsque l'homme est dit simple et passif, il est purement affectif, lié à son corps affectif. Mais quand il est dit double et actif, c'est parce qu'il agit sur son corps. Le corps propre nous montre une dualité. Il se tourne tantôt vers l'extérieur, tantôt vers l'intérieur. L'aperception interne se forme par le *moi* et le corps intérieurement senti. Cela est d'abord supposé hypothétiquement, car le corps

²²⁷ Biran, *op.cit.*, p.375

humain dans le monde concret est plus ou moins affecté par l'extérieur ou se tourne vers l'extérieur. Mais quand il arrive à la réflexion, le *moi* retrouve ce rapport fondamental de l'effort et de la résistance, avec le corps intérieurement et extérieurement senti ; il appartient à un cycle plus grand. Le corps de réflexion est tendu vers l'intérieur comme vers l'extérieur, ou plus exactement dit, c'est parce que ce corps est double que l'homme peut arriver à saisir la causalité dans la réflexion.

Arrivé à la réflexion, je saisis immédiatement l'évidence de mon existence. Or, la saisie de mon existence, n'était-elle pas nommée l'« aperception immédiate » du mouvement volontaire ? Quelle est la relation entre la réflexion et l'aperception immédiate ? Si c'est la réflexion telle que nous avons vue dans ce chapitre qui donne l'évidence de l'existence, comment pourrions-nous suivre la possibilité pour la philosophie biranienne de penser la pensée dans le mouvement ? Pour pouvoir examiner cette relation, il est utile d'étudier la notion de causalité chez Biran. Car la réflexion est, comme nous venons de le voir, la saisie complète de la causalité.

Chapitre IV

La causalité : entre Hume et Engel, la critique de Biran

Introduction

Il y a une série d'arguments assez significatifs pour nous, qui concernent l'abandon de la causalité par Hume. Comme la réflexion est la saisie complète de la causalité, il est important de préciser ce qu'est la causalité chez Biran, ainsi que sa relation avec le mouvement volontaire.

Il nous faut donc traiter de cette question à la fois pour compléter ce que nous avons vu dans le chapitre précédent et pour préparer l'examen de la relation entre l'aperception immédiate et la réflexion.

§1. L'Abandon de la causalité chez Hume

◇Hume abandonne l'existence de la causalité

Le débat est initié par David Hume (1711-1776). Il a, comme on le sait bien, abandonné la notion de causalité. Contre cet abandon, il y a beaucoup de réfutations possibles. Biran lui aussi s'est intéressé à cette idée de Hume. Chez Biran, il existe une série de notes autour de l'abandon de la causalité. A partir de sa manière de réfuter l'abandon de causalité, nous voyons se dessiner la philosophie biranienne. Constatons d'abord l'abandon de la causalité chez Hume.

Puis, référerons-nous aux notes de Biran, qui nous fait découvrir la réfutation de Hume par un philosophe allemand, Engel, puis la contre-critique de Hume, et enfin la reprise de Biran et la reconstitution de la notion de causalité chez Biran.

Voici le raisonnement de Hume. Hume était un empiriste. Il a essayé d'expliquer tous les phénomènes de la conscience de l'homme à partir de l'expérience. Selon lui, même une « notion » ou une « idée » provient de l'expérience. Le rationalisme moderne l'a conduit à considérer que le point de départ est l'homme et en particulier ses expériences. Parce que, selon lui, l'homme n'est fait que de ses propres expériences. Pour examiner une notion, il faut donc examiner l'expérience originale d'où cette notion dérive. C'est le seul moyen de s'assurer des notions métaphysiques, et de contribuer au développement de cette science.

Dans ses œuvres *A Treatise of Human Nature (Traité de la nature humain)*²²⁸ et *An Enquiry Concerning Human Understanding (Enquête sur l'entendement humain)*²²⁹, il expose sa doctrine, et examine la certitude que contiennent les notions métaphysiques. Lors de son enquête, il découvre une notion dont il ne peut affirmer l'existence, c'est la causalité. Hume a donc nié l'existence de la causalité, en insistant sur le fait qu'elle n'a pas de fondement solide. Ce que nous considérons comme causal n'est pas autre chose qu'une fiction de l'esprit. Si nous examinons les phénomènes avec soin, écrit-il, nous ne trouverons pas de liaison nécessaire entre la cause et l'effet.

²²⁸ David Hume, *A Treatise of Human Nature* premièrement publié en 1739-40. Nous nous référons ici à la version de Dover Philosophical Classics, publiée en 2003. Sur la traduction en français, nous nous référons à la version GF-Flammarion. *Traité de la nature humaine, livre I. L'Entendement*, traduit par Philippe Baranger et Philippe Saltel, édition 1995

²²⁹ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, premièrement publié en 1758. La version référée ici est celle de Dover Philosophical Classics, publiée en 2004. Sur la traduction française, nous nous référons à *Enquête sur l'entendement humain* traduit par André Leroy, GF-Flammarion, 1947 ; neel éd. 2006

Dans cette section, nous suivrons les arguments de Hume, pour confirmer sa doctrine et pour voir comment il est arrivé à sa déclaration.

◇ *Deux espèces de perception*

Hume distingue d'abord deux espèces de « perception ». La perception signifie pour lui ce qui se passe dans la conscience de l'être humain, lorsqu'il a une expérience quelconque. On peut y voir la même signification que dans la perception leibnizienne. Cela dit, elle ne contient pas nécessairement l'activité manifeste de la volonté comme la perception biranienne.

« Toutes les perceptions de l'esprit humain se ramènent à deux espèces distinctes que j'appellerai *impressions* et *idées*. La différence entre elles se trouve dans le degré de force et de vivacité avec lequel elles frappent l'esprit et se frayent un chemin dans notre pensée ou notre conscience. Les perceptions qui entrent avec le plus de force et de violence, nous pouvons les appeler *impressions* ; et sous ce nom, je réunis toutes nos sensations, passions et émotions telles qu'elles se présentent d'abord à l'âme. Par *idées*, j'entends leurs images affaiblies dans la pensée et le raisonnement [...] »²³⁰

Les idées (que Hume appelle aussi « les pensées » dans son *Enquête*) sont les perceptions « les moins fortes et les moins vives »²³¹, tandis que les « impressions » sont vives.

Mais que veut-il signifier en affirmant que c'est « le degré de force et de vivacité » qui distingue les deux espèces de perceptions ? Il s'agit pour lui, de l'assurance que donne la perception. En disant que les impressions sont les plus vives, Hume présuppose que ces impressions existent indiscutablement, et que

²³⁰ Hume, *Traité*, p.41

²³¹ Hume, *Enquête*, p.64

l'entendement humain les reçoit. L'homme ne peut pas être trompé sur ce point. Par exemple, quand il écoute une mélodie, celle-ci est tellement vive que l'homme dans l'immédiateté de sa conscience, a de la difficulté à se rappeler une autre mélodie que celle qu'il écoute actuellement. La mélodie actuelle existe plus fortement et vivement que la mélodie dans sa mémoire. Comme elle est immédiate et vive, il est manifeste qu'elle existe. La vivacité, qui tient à l'immédiateté, nous donne donc toutes les assurances que ces impressions existent. Ainsi, les impressions sont pour ainsi dire les perceptions vécues. Elles sont accompagnées d'une certitude entière.

En revanche, en disant que les idées ou les pensées sont des perceptions « moins fortes et moins vives », Hume fait remarquer qu'elles ont moins de vivacité, d'immédiateté, et par conséquent que leur existence est moins assurée. Les idées ou les pensées sont formées à partir de nos expériences, ce sont des « impressions ». Si nous avons une notion d'une certaine mélodie, c'est parce que nous avons déjà écouté cette mélodie, et que nous en avons formé la notion.

« Quand nous réfléchissons à nos affections et sentiments passés, notre pensée est un miroir fidèle et elle copie ses objets avec vérité ; mais les couleurs qu'elle emploie sont pâles et ternes en comparaison de celles qui habillent nos perceptions originelles. »²³²

La mélodie est plus vive quand on en fait l'expérience que quand on s'en souvient après l'expérience. Dans ce sens, l'idée ou la pensée est toujours moins vive que l'impression.

Voilà comment nous arrivons à former des idées ou des pensées, qui servent de termes métaphysiques pour toutes les opérations intellectuelles. Parce que si nous pensons une montagne d'or, nous joignons deux idées de « montagne »

²³² *ibidem*

et d'« or », que nous connaissions auparavant. Nous ne faisons qu'une composition des idées. Autrement dit, toutes nos opérations intellectuelles sont un puzzle de nos idées simples, qui dérivent originairement des « impressions ». Ainsi, nous entendons la déclaration fameuse de Hume :

« Bref, tous les matériaux de la pensée sont tirés de nos sens, externes ou internes ; c'est seulement leur mélange et leur composition qui dépendent de l'esprit et de la volonté. Ou, pour m'exprimer en langage philosophique, *toutes nos idées ou perceptions plus faibles sont des copies de nos impressions, ou perceptions plus vives.* »²³³

« *A leur première apparition, toutes nos idées simples dérivent d'impressions simples qui leur correspondent et qu'elles représentent exactement.* »²³⁴

◇ *L'homme peut former une nouvelle idée sans se référer à une nouvelle impression, cependant cette idée tend à se confondre avec les autres idées à cause de son manque de vivacité.*

Jusqu'ici, nous avons vu la doctrine principale de Hume : les impressions sont ce qui apparaît à l'esprit immédiatement, tandis que les idées sont les images vagues que notre esprit actuel évoque chez nous. A propos du rapport entre elles, les idées sont les copies des impressions ; personne ne peut penser quelque chose dont il n'a jamais eu l'expérience.

Mais contre cette proposition, il peut y avoir la réfutation qui suit : toutes les idées n'ont pas nécessairement les impressions qui leur correspondent. Parce que, à partir d'une idée, on peut former une autre idée sans se référer à une nouvelle impression. Dans ce cas, la première idée a son impression originale, tandis que la deuxième ne l'a pas. Cette remarque doit être admise. Cependant, il faut aussi noter que la nouvelle idée formée ainsi perd facilement sa clarté et tend

²³³ Hume, *op.cit.*, p.65 Nous soulignons

²³⁴ Hume, *Traité*, p.44 Hume souligne

à se confondre avec les autres idées. Ainsi, Hume ajoute un complément à la proposition ci-dessus : il est possible qu'une nouvelle idée formée par abstraction des idées n'ait pas d'impression qui lui corresponde. Pourtant elle a souvent tendance à être confondue avec les autres idées qui y ressemblent. Cette confusion provient de ce que cette nouvelle idée n'a pas d'impression originale. Puisque c'est la vivacité qui donne de la sûreté.

« Toutes les idées, spécialement les idées abstraites, sont par nature vagues et obscures ; l'esprit n'a sur elles qu'une faible prise ; il est porté à les confondre avec d'autres idées semblables [...] Au contraire, toutes les impressions, c'est-à-dire toutes les sensations, externes ou internes, sont fortes et vives ; leurs limites sont plus exactement déterminées ; il n'est pas facile de tomber dans l'erreur ou de se méprendre à leur sujet. »²³⁵

Ainsi, si nous rencontrons une idée vague et obscure, et si nous souhaitons donner une clarté à cette idée, il nous faut d'abord décomposer l'idée en idées simples et puis vérifier chaque impression originale.

« Quand donc nous soupçonnons qu'un terme philosophique est employé sans aucun sens ni aucune idée correspondante (comme cela se fait trop fréquemment), nous n'avons qu'à rechercher de *quelle impression dérive cette idée supposée*. Si l'on ne peut en désigner une, cela servira à confirmer notre soupçon. En portant les idées sous une lumière aussi claire, nous pouvons raisonnablement espérer écarter toute discussion qui pourrait surgir au sujet de leur nature et de leur réalité. »²³⁶

Selon Hume, cette vérification fournirait à la discussion philosophique plus de clarté et de précision. Voilà un bref rappel de la doctrine de Hume.

²³⁵ Hume, *Enquête*, pp.67-68

²³⁶ Hume, *op.cit.*, p.68, Hume souligne

◇ *Quelques examens sur le principe de causalité*

Appuyé sur sa doctrine, Hume vérifie les fondements des notions philosophiques. D'abord la causalité. La septième section de *Enquête*, intitulée *l'Idée de connexion nécessaire*²³⁷, commence par une remarque de Hume :

« Il n'y a pas d'idée, de celles qui se présentent en métaphysique, qui soit plus obscure et plus incertaine que celles de *pouvoir*, de *force*, d'*énergie*, et de *connexion nécessaire*, dont il nous faut, à tout moment, traiter dans toutes nos recherches. »²³⁸

Cependant, il est vrai quand même que toutes nos recherches scientifiques reposent sur ces idées. Il nous faut donc, écrit Hume, leur donner de la clarté. Comme nous l'avons déjà vu, il nous suffit de nous référer à l'impression originale dont l'idée est une copie, pour éclaircir une idée. Car, comme une seule expérience de l'impression produit immédiatement l'idée correspondante, il n'y a ainsi aucune possibilité pour qu'une obscurité ou une polysémie puisse s'y glisser. Mais quelle impression sert d'original à ces idées ?

« Donc, pour connaître pleinement l'idée de pouvoir ou de connexion nécessaire, examinons son impression ; et, pour trouver l'impression avec plus de certitude, cherchons-la à toutes les sources d'où elle peut découler. »²³⁹

Hume vérifie toutes les impressions douteuses qui pourraient fournir l'original de l'idée de connexion nécessaire. D'abord il s'occupe des impressions des objets extérieurs, que nous recevons par nos sens externes. Mais il s'aperçoit

²³⁷ Selon la note de l'*Enquête* de GF Flammarion, « dans les deux premières éditions, l'essai VII avait pour titre : L'idée de pouvoir ou de connexion nécessaire. » p.125
Cela nous explique l'ambiguïté de Hume sur ces idées. En fait, comme nous le verrons, Hume ne fait pas de distinction claire entre les idées de pouvoir, de force, d'énergie, et de connexion nécessaire.

²³⁸ Hume, *op.cit.*, p.129

²³⁹ Hume, *op.cit.*, p.130

tout de suite qu'il n'y a aucun objet extérieur qui peut produire l'idée de connexion nécessaire.

« Quand nous regardons hors de nous vers les objets extérieurs et que nous considérons l'opération des causes, nous ne sommes jamais capables, dans un seul cas, de découvrir un pouvoir ou une connexion nécessaire, une qualité qui lie l'effet à la cause et fait de l'un la conséquence infaillible de l'autre. »²⁴⁰

Une impulsion de la première bille de billard s'accompagne du mouvement de la seconde. Je vois que la première bille se meut, qu'elle heurte la deuxième, et que la deuxième se meut. C'est tout ce qui apparaît à mes sens externes. Je ne vois rien qui représente la connexion elle-même. « Voilà tout ce qui apparaît aux sens *externes*. L'esprit ne sent aucun sentiment, aucune impression *interne* de cette succession d'objets ». ²⁴¹ Si les objets extérieurs étaient suffisants pour produire l'idée de connexion nécessaire, nous devrions en avoir l'impression vive et forte par l'expérience en une seule fois. Ainsi, le fait que nous ne trouvons pas l'impression dans l'expérience des objets extérieurs, signifie qu'ils ne participent pas à la formation des idées en question. Pour notre part, il est significatif que ce que Hume cherche ici est la *relation* entre les deux termes, ou le *moyen* par lequel les deux se connectent. Cette attitude ne change pas jusqu'à la fin de l'enquête.

Il est aussi inutile de chercher l'origine de l'idée de connexion nécessaire dans les qualités sensibles. « [...] il n'y a aucune partie de la matière qui découvre jamais, par ses qualités sensibles, un pouvoir ou une énergie, ou qui nous donne une base pour imaginer qu'elle pourrait produire quelque chose ou qu'elle serait suivie d'un autre objet que nous pourrions appeler son effet. »²⁴² Les qualités de la

²⁴⁰ *ibidem*

²⁴¹ *ibidem*

²⁴² *ibidem*

solidité, de l'étendue ou du mouvement sont « toutes complètes en elles-mêmes et elles ne désignent pas d'autre événement qui puisse en résulter. »²⁴³ Par exemple, même si nous connaissons que la flamme est toujours accompagnée de la chaleur, nous ne pouvons pas conjecturer la relation ou la connexion entre les deux termes. L'observation sur les objets ne nous donne qu'une succession des événements, elle ne présente jamais l'impression de la *connexion* entre les deux termes.

Puis, Hume tente de trouver l'impression originale de l'idée de connexion nécessaire dans les impressions internes, à savoir, dans l'influence de l'effort sur les organes corporels. On trouve là une problématique qui sera développé avec ampleur par Engel et Maine de Biran.

« Le mouvement du corps suit le commandement de la volonté. Nous en avons conscience à tout moment. Mais les moyens qui en permettent la réalisation, l'énergie qui permet à la volonté d'accomplir une opération aussi extraordinaire, nous sommes si éloignés d'en avoir une conscience immédiate qu'ils doivent échapper pour toujours à nos recherches les plus diligentes. »²⁴⁴

Que le corps suive le commandement de la volonté, nous ne le savons que par l'expérience. Nous ne voyons jamais l'effet dans la cause. Nous ne pouvons jamais avoir conscience des « moyens qui permettent la réalisation ». Selon Hume, trois faits en donnent les preuves. Premièrement, parce que l'union de l'âme et du corps elle-même est mystérieuse. Deuxièmement, il y a de l'inégalité dans l'influence de la volonté sur le corps. Une partie peut subir la volonté tandis que telle autre ne pourra pas. Nous ne comprenons jamais la raison de cette inégalité. Troisièmement, nous ne connaissons pas non plus comment les nerfs agissent sur les organes, comment ils contribuent au mouvement corporel. Cette remarque

²⁴³ *ibidem*

²⁴⁴ Hume, *op.cit.*, p.132

nous renvoie à la première, à savoir le mystère de l'union de l'âme et du corps. Ainsi, dans l'influence de la volition sur le corps, nous ne trouvons pas l'impression originale de la connexion nécessaire.

Peut-être il nous faut chercher dans l'influence de la volonté sur la pensée, « dans nos propres esprits quand, par un acte de commandement de notre volonté, nous faisons surgir une nouvelle idée »²⁴⁵ ? C'est aussi inutile, déclare Hume. Comme nous l'avons vu jusqu'ici, « il faut accorder que, lorsque nous connaissons un pouvoir, nous connaissons, dans la cause, cette circonstance même qui la rend capable de produire son effet [...] Il faut donc que nous connaissions à la fois la cause, l'effet et la relation qui les unit. »²⁴⁶ Mais nous ne les connaissons ni par la volonté, ni par la pensée, ni par leur relation ou leur moyen d'être connectées. De plus, cette influence de la volonté sur la pensée varie selon les situations. Par exemple l'influence de la volonté est plus manifeste quand on est en bonne santé, elle s'affaiblit quand on est malade. Mais cette variété de l'intensité de l'influence ne se connaît que par l'expérience. De plus, cette variété nous force à repenser ce qu'est l'influence de la volonté. Car nous ne savons plus jusqu'où la cause peut aller et à partir d'où l'effet commence. Donc, force est d'admettre que « même ce commandement de la volonté ne nous donne aucune idée réelle de force ou d'énergie »²⁴⁷.

Est-il possible de trouver le modèle de connexion nécessaire dans la Divinité ? Hume refuse encore soigneusement. Voici ses raisons. D'abord « cette théorie de l'énergie et de l'action universelles de l'Être Suprême est, me semble-t-il, trop étrange pour jamais apporter avec elle la conviction à aucun homme suffisamment informé de la faiblesse de la raison humaine [...] »²⁴⁸ « Nous

²⁴⁵ Hume, *op.cit.*, pp.134-135

²⁴⁶ Hume, *op.cit.*, p.135

²⁴⁷ *ibidem*

²⁴⁸ Hume, *op.cit.*, p.139

sommes arrivés dans le pays des fées bien avant d'atteindre les derniers pas de notre théorie ; et là nous n'avons pas de raison de nous fier à nos méthodes courantes d'argumentation, et de penser que nos analogies et nos probabilités habituelles ont quelque autorité. »²⁴⁹ De plus, la théorie sur la Divinité n'a pas encore donné le fondement de la manière dont s'effectue la connexion. Non seulement nous ignorons la manière selon laquelle les corps agissent les uns sur les autres, mais aussi nous ignorons la manière par laquelle un esprit, même l'Esprit Suprême, agit sur lui-même ou sur le corps. La théorie d'un pouvoir divin absolu n'est pas convaincante pour Hume, qui a été soupçonné d'être athée.

N'ayant pas trouvé l'impression originale de l'idée de la connexion nécessaire, Hume doute maintenant de l'existence de l'idée elle-même. Puisque nous ne pouvons trouver l'impression nulle part, il ne nous reste qu'à admettre que cette idée n'a pas d'impression qui assure son existence. Ce que nous avons trouvé n'est que la succession des événements, nous n'avons jamais vu la connexion entre eux : « Ils semblent être en *conjonction*, et non en *connexion*. »²⁵⁰ Mais est-il possible pratiquement de nier l'existence de cette connexion ? Ne fournit-elle pas la base de nos inférences scientifiques ?

« Il apparaît alors que cette idée de connexion nécessaire entre les événements naît d'une pluralité de cas semblables où se présente la conjonction constante de ces événements, et que cette idée ne peut jamais être suggérée par aucun des cas considéré sous tous les jours et positions possibles. Mais, dans une pluralité donnée de cas, il n'y a rien qui diffère de chaque cas isolé qu'on suppose exactement semblable aux autres ; sauf seulement qu'après la répétition des cas semblables l'esprit est porté, par habitude, à l'apparition d'un événement, à attendre celui qui l'accompagne

²⁴⁹ *ibidem*

²⁵⁰ Hume, *op.cit.*, p.141

habituellement et à croire qu'il existera. »²⁵¹

Il n'y a pas un seul fait qui assure que la connexion nécessaire existe, mais par « la répétition des cas semblables », et « par habitude », « l'esprit est porté à croire » que l'effet existera et donc que la connexion existe. Mais il n'y a pas d'assurance immédiate et manifeste. Hume écrit de suite :

« Cette connexion que nous *sentons* en notre esprit, cette transition coutumière de l'imagination d'un objet à celui qui l'accompagne habituellement est donc le sentiment ou l'impression d'où nous formons l'idée de pouvoir ou de connexion nécessaire. »²⁵²

Avec l'observation d'un événement qui est toujours suivi d'un autre, nous pouvons prévoir leur enchaînement. L'intensité de « connexion » que nous sentons, dépend du nombre de fois où l'on observe des cas semblables. Plus on en observe, plus on est sûr de la connexion. Mais cette sorte d'assurance est différente de celle qu'on reçoit de l'impression vive ; celle-ci se connaît directement et incontestablement. Ce qui est considéré habituellement comme « connexion » n'est, en réalité, qu'une conjonction. Elle n'est pas une idée qui est connue par l'impression, mais elle est une chose sentie seulement par la croyance. Aussi longtemps que nous ne pouvons pas trouver l'impression vive qui assure immédiatement l'idée, quoique cette proposition semble étrange, il nous faut admettre que la « connexion nécessaire » existe seulement par la croyance qui est moins sûre que l'impression, et qu'il n'y a pas de principe causal fondé sur notre expérience.

²⁵¹ Hume, *op.cit.*, p.142

²⁵² *ibidem* Hume souligne.

§2-1. Critique de Hume par Engel²⁵³

Il existe une série des textes de Biran concernant l'argument de Hume sur la causalité²⁵⁴. Pour étudier une série de réfutation de Hume, la note de lecture de l'article "Sur l'origine de l'idée de la force", écrit par Johann Jakob Engel (1741–1802) est significative. L'article d'Engel, que Biran a lu, est inséré dans les *Mémoires de l'Académie Royale des sciences et belles-lettres* de Berlin²⁵⁵. Biran est partiellement d'accord avec Engel, mais il y trouve aussi des parties inacceptables. Cette note nous permettra de saisir d'abord l'opinion d'Engel et la contre-critique de Hume. Ensuite, avec les autres textes sur la causalité, "L'opinion de Hume sur la nature et l'origine de la notion de causalité" et "De l'opinion de M. Engel sur la volonté", elle nous aidera à comprendre la position de Biran ; ces textes portent en effet toujours sur le mouvement volontaire, surtout sur la liaison entre la volonté et le corps. Pour notre part, étudions d'abord la critique de Hume par Engel. Nous nous référons ici à l'article original d'Engel.

²⁵³ Il s'agit ici de Johann Jakob Engel (1741–1802), un philosophe allemand de l'époque de Hume et de Biran. Docteur en philosophie, il est connu plutôt par ses écrits sur le sujet de l'esthétique.

²⁵⁴ Il s'agit des articles suivants : "Examen des doutes sceptiques de Hume sur l'idée de pouvoir, d'énergie et de liaison nécessaire, et sur l'origine que peut avoir cette idée dans le sentiment interne de l'effort, ou du pouvoir efficace de la volonté dans les mouvements du corps", "Sur la causalité", "L'opinion de Hume sur la nature et l'origine de la notion de causalité", "la note Sur l'origine de l'idée de force, d'après M. Engel", et "De l'opinion de M. Engel sur la volonté". Ils sont tout compris dans le tome XI-2.

Selon l'introduction de ce tome, "L'opinion de Hume..." et "la note Sur l'origine..." sont « deux des très rares textes que Biran a publiés de son vivant ». Ils l'ont été en 1817, mais leur rédaction est antérieure de deux ou trois ans. p.XIX

²⁵⁵ "Sur l'origine de l'idée de la force", lu à l'académie le 3 décembre 1801, et puis traduit de l'allemand. in *Mémoires de l'Académie Royale des sciences et belles-lettres depuis l'avènement de Frédéric Guillaume III au trône* imprimé à Berlin, chez Geroge Decker, en 1804. Classe de Philosophie spéculative, pp. 146-164. Aujourd'hui, nous pouvons télécharger cet article sur Google Books.

books.google.com/books?id=XZJHAAAAYAAJ

◇ *Il y a un sens particulier à la force*

Dans son article, Engel critique d'abord les idées de force chez Hume et Locke (mais surtout Hume) pour introduire sa propre idée. Selon lui, l'erreur des deux philosophes se trouve dans leur ignorance du sens musculaire, qu'il appelle « tendance », et que les deux philosophes ont confondu avec le sens du toucher.

« [...] si l'on avait aussi regardé les muscles comme des organes par lesquels nous parvenons à avoir des idées de qualités ; [...] Locke et Hume auraient dirigé tout particulièrement leur attention sur ce sens *musculaire*, que j'appelle *tendance*, et qu'ils auraient trouvé en lui la véritable origine première de l'idée de la force avec son caractère propre et distinctif. »²⁵⁶

Ce sens musculaire ou tendance est rangé parmi les autres sens. Selon Engel, la tendance est à la force ce que la vue est à couleur, ou ce que l'odorat est à l'odeur. Ainsi, Hume a fait une erreur quand il a *promené son regard* sur les objets qui nous environnent en considérant les opérations,²⁵⁷ puisque la vue n'est pas destinée à observer la force. « Il aurait donc dû, écrit Engel, pendant qu'il faisait ses observations, penser aux phénomènes de ce sens [le sens de la tendance], et ne pas se contenter de la vue seule. »²⁵⁸ Engel fait remarquer ici qu'il faut supposer un sens particulier à la force (l'ignorance chez Hume), et que cela doit être le sens musculaire (la nouvelle attribution). Or, Biran a aussi cité la même partie dans sa note sur la causalité, et il écrit que :

« Cette partie du mémoire de M. Engel rentre tout à fait dans le point de vue où nous avons pris nos réponses aux précédents arguments de Hume. »²⁵⁹

²⁵⁶ Engel, *op.cit.*, p.147

²⁵⁷ Engel, *op.cit.*, p.148

²⁵⁸ Engel, *op.cit.*, p.149

²⁵⁹ Biran, *op.cit.*, p.50 Nous allons examiner « les précédents arguments de Hume » après

◇ *La liaison se trouve chez Engel entre l'effort et le changement d'état d'objet*

Comment ce sens de la « tendance » nous apprend-t-il la force ? A partir d'ici, Biran commence à se mettre à distance d'Engel. Mais suivons d'abord la démonstration du philosophe allemand. Il écrit que :

« Lorsqu'on emploie sa propre force pour vaincre une force extérieure résistante, comme par exemple l'inertie d'un corps étranger, cet effort nous donne incontestablement une idée intuitive de la liaison qui existe entre la cause et l'effet, de la tendance de notre propre force et du mouvement du corps qui lui cède. »²⁶⁰

Engel évoque ici le mouvement tendu vers les objets extérieur, comme l'a fait Tracy. Il voit la cause et l'effet dans ce type de mouvement. Mais dans quelles parties exactement ?

« [...] toutes les fois que ma force suffit, et que je l'applique avec une tendance, un effort suffisant, l'effort de cette tendance, qui est de rompre, de plier, de pousser, ne viendra point à manquer »²⁶¹.

Engel voit la cause dans mon effort, et l'effet dans le changement du corps sur quoi mon effort agit. Il s'agit ici la liaison entre mon effort intérieur et le changement d'état de l'objet extérieur. Autrement dit, si l'état de l'objet reste inchangé, il n'y a pas dans ce cas de liaison manifeste entre cause et effet. C'est ainsi qu'Engel conditionne la « suffisance » de ma force, ou de mon effort. Il cite comme exemple le mouvement de rompre un bâton :

« [...] je me réfère, pour l'intelligence de ce mot [complication], à la conscience de quiconque sent par exemple en rompant un bâton, comment la trop forte cohésion des parties du bâton brave ses premiers efforts,

la critique d'Engel.

²⁶⁰ Engel, *op.cit.*, p.149

²⁶¹ Engel, *op.cit.*, p.151

parce qu'ils sont trop faibles ; comme, en les renouvelant et en les redoublant, cette force de cohésion commence à céder à celle de son bras ; comme enfin, par une plus forte tension de muscles, ou en secondant leurs efforts par un point d'appui surajouté, la force de cohésion toute entière est surmontée ; et l'action de la fraction, ou le plein effet qu'on se promettait, a lieu. »²⁶²

Pour rompre un bâton, il faut que j'aie une force suffisante, une force supérieure à la cohésion du bâton. Si je n'arrive pas à rompre le bâton, cela veut dire que je n'ai pas d'effort suffisant, et que la liaison ne se manifeste pas.

Pour Engel, l'essence de la force est « dans la possibilité de saisir et de déterminer une force étrangère extérieure [...] ou de *se compliquer* avec une force étrangère pour produire un effet quelconque »²⁶³. Mais dans cette liaison entre l'effort et l'objet, qu'est-ce qui est privilégié chez Engel ? C'est l'objet. Il l'écrit manifestement :

« Pour s'apercevoir de cette complication, et par conséquent pour en venir à la première idée sensible de la force, il faut sans doute un certain degré d'efforts ; mais il ne résulte point de là, que dans ces efforts, qui ne sont eux-mêmes qu'une condition de l'apperception [*sic*] plus distincte, se trouve l'essence de la force, mais bien plutôt dans l'objet aperçu. »²⁶⁴

En arrière-plan de cette déclaration, il y a une supposition d'Engel, à savoir, l'effort ne se manifeste que lorsque l'on sent une résistance forte. Tout comme les lumières ou la vibration de l'air, la force a aussi son degré d'intensité. Le sens musculaire ou la tendance est toujours posée dans son milieu, qu'est la

²⁶² Engel, *op.cit.*, p.155

²⁶³ « La véritable essence de la force, on la trouve, comme je l'ai dit ci-dessus, dans la possibilité de saisir et de déterminer une force étrangère extérieure, ou, comme je me suis énoncé *faute* d'une expression plus convenable, de *se compliquer* avec une force étrangère pour produire un effet quelconque. » Engel, *op.cit.*, p.156 Engel souligne.

²⁶⁴ Engel, *op.cit.*, p.156

force. Mais si « cette force est-elle trop faible, il se peut que la sensation soit tout aussi imperceptible [...] »²⁶⁵. L'effort *fort* avec le changement d'état de l'objet nous montre que la manifestation de la force existait déjà comme un milieu. Ainsi, Engel cite un exemple de la faiblesse de la force au quotidien :

« Nous ne sentons aucune résistance lorsque nous nous mouvons dans un air doux et calme de printemps, quoique nos forces musculaires soient très certainement en activité ; la résistance que l'air nous oppose, est si peu de chose, que dans chaque moment elle peut être réduite à zéro, et si nous ne connaissions l'air que dans de telles circonstances, nous n'aurions pas le plus léger soupçon de sa force. Celle de nos muscles est ici infiniment trop supérieure à celle de l'air résistant, pour que nous puissions avoir, dans les circonstances données, la moindre idée de cette dernière. »²⁶⁶

Tout comme la liaison entre la cause et l'effet ne se produit pas quand l'effort n'est pas suffisant à apporter un changement à un objet, la liaison ne se manifeste pas non plus quand l'effort est « infiniment trop supérieur » à la résistance. Nous voyons ici encore que l'importance se trouve dans la complication de l'effort avec la cohésion de l'objet. Ainsi, on a beau faire un effort s'il n'y a pas d'objet bien résistant. Celui-ci n'est pas senti. Selon Engel, ce n'est pas l'effort qui amène la liaison, mais c'est dans la modification de « l'objet aperçu » que cette liaison se manifeste et trouve son essence.

Il en résulte selon Engel, que la liaison entre la cause et l'effet, ou la « connexion nécessaire » ne se manifeste pas dans la majeure partie de notre vie.

« En effet, nous étendons l'idée de la *virtuosité*, celle de la cause et de l'effet, sur un nombre innombrable de phénomènes, où pourtant tout ce

²⁶⁵ Engel, *op.cit.*, p.153

²⁶⁶ Engel, *op.cit.*, p.156

que nous apercevons n'est qu'une simple succession en temps [...]

C'est surtout de cette manière que nous envisageons les mouvements arbitraires de nos membres, de nos mains et de nos bras, en les étendant ; de nos pieds, en marchant ; de notre langue, en parlant, comme des effets de notre volonté, sans avoir ici la moindre conscience, la plus faible intuition d'une complication quelconque, d'une supériorité de la force de la volonté sur la force corporelle. »²⁶⁷

Mais si ces mouvements non intentionnés sont possibles (marcher, parler...), c'est, selon Engel, parce qu'il y a, à la base, une liaison de la cause et de l'effet visible entre notre effort et le changement d'état de l'objet. Cependant la plupart du temps, la résistance étant insuffisante, celle-ci ne se manifeste pas. C'est ce que Hume n'a pas vu.

Maine de Biran cite aussi la phrase ci-dessus, quoiqu'il l'ait modifié légèrement. Pour lui, l'erreur d'Engel est déjà inextricable. Il écrit donc de suite que :

« Ici, je crois entendre le sceptique Hume s'applaudir d'avoir trouvé un argument de plus, contre un fait psychologique, qu'il a dû considérer comme l'arme de la plus dangereuse au scepticisme, puisqu'il a usé de tant d'artifices et de détours pour le combattre. »²⁶⁸

Maintenant, Biran introduit la contre-critique de Hume.

²⁶⁷ Engel, *op.cit.*, pp.158-159 Nous soulignons.

Le mot « virtuosité » est chez Engel, presque un synonyme du « sens musculaire ». Selon la note d'auteur, il tient au mot *vertu*, dans le sens latin de *vir*, *virtus*, force. Cf : p.155 Or, Biran remplace ce mot par « virtualité », sans doute par une simple méprise.

²⁶⁸ Biran, XI-2, p.51

§2-2. Réponse de Hume à la critique d'Engel

◇Engel ignore aussi la manière dont les deux termes sont connectés

Voyons la contre-critique de Hume, que nous rapporte la note de Biran. Biran indique d'abord que l'exemple du mouvement arbitraire donne en fait à Hume une preuve supplémentaire de sa théorie. Car c'est en effet une autre expression de ce que nous faisons nos mouvements par l'habitude. Biran présente l'écrit de Hume destiné à Engel.

« [...] vous entrez parfaitement dans mon sens. [...] *cette virtualité, ce en vertu l'un de l'autre[sic]*, peut-il avoir quelque fondement ailleurs que dans l'habitude de voir les phénomènes se suivre ou s'accompagner toujours dans le même ordre ? »²⁶⁹

Par quel fondement peut-on expliquer que nos mouvements ne s'arrêtent pas même si nous n'avons pas la moindre conscience d'effort ? Il n'y a que l'habitude qui rende cela possible. Mais c'est exactement ce que Hume a déclaré : nous ne savons la connexion nécessaire que par la croyance formée par l'habitude. Engel a fourni un exemple qui sert Hume, même s'il n'en est pas conscient.

Où peut-on voir qu'Engel s'est trompé ? C'est encore sur la liaison causale elle-même. Car, Engel écrit que :

« Nous avons la représentation d'une détermination de la volonté en soi ; nous l'avons du mouvement des muscles en soi ; nous puisons la première dans le sens intérieur, la seconde dans un de nos sens externes ; la seule chose qui nous manque, c'est la représentation de la liaison, ou de la complication des deux. »²⁷⁰

²⁶⁹ Biran, *op.cit.*, pp.51-52 Biran souligne.

²⁷⁰ Engel, *op.cit.*, p.160

Mais s'il nous manque la représentation de la liaison, et si l'union de l'âme et du corps reste mystérieuse, comment la liaison de la cause et d'effet, peut-elle être fondée ? Comme nous l'avons vu, Engel a tenté de l'expliquer en trouvant l'essence de la force dans l'objet aperçu. Mais cela n'échappe pas en réalité au sceptique Hume. Ici encore, Hume pointe notre ignorance de la manière dont deux termes indépendants sont connectés.

« N'ignorez-vous pas aussi complètement la manière dont vos muscles s'appliquent à l'obstacle, que celle dont la volonté s'applique à l'organe musculaire ? »²⁷¹

Il s'agit encore ici de la liaison entre l'intériorité et l'extériorité. Hume analyse la théorie d'Engel.

« En effet, vous placez d'abord le sens *musculaire* sur la ligne de ceux qui nous donnent des idées de *qualités*, ou propriétés extérieures. Puis vous supposez que ce sens a son *objet* spécial [...] et ce sens saisit immédiatement ce que vous appelez la force de *résistance*, dépendante de la cohésion des parties, il se trouve en rapport avec cette qualité particulière, et n'est mis en jeu ou remué que par elle ; donc, *l'objet résistant* sera la *cause* et l'espèce d'impression que nous éprouvons en rompant le bâton, ou faisant avancer l'obstacle sera l'effet, etc. »²⁷²

Cette analyse est juste. Que l'objet aperçu est l'essence de la force, c'est exactement ce qu'Engel a affirmé. Hume a raison de dire que la cause est l'objet résistant et que l'effet est notre impression. Mais si c'est le cas, Hume est justifié dans ses critiques. Biran les cite :

« Comment savons-nous qu'il y a hors de nous ou de notre âme des causes ou des forces dont nos sensations sont les effets ? En quoi ce que nous

²⁷¹ Biran, *op.cit.*, p.52

²⁷² Biran, *op.cit.*, p.53

appelons qualités dans les objets peut-il différer de nos propres sensations [...] comment prouvez-vous que les impressions du sens musculaire fassent seules exception à la règle ? Comment prouvez-vous que la résistance attribuée à l'objet, est quelque chose de plus qu'une sensation ? Que devient alors la réalité de votre idée de force ? [...] »²⁷³

Biran pense à juste titre que ces arguments sont insolubles du point de vue d'Engel.

§3-1. L'apport de Biran dans cette controverse : en quoi permet-il de dépasser ces difficultés

◇ *La différence entre le fait intérieur et le fait extérieur*

Maintenant, examinons la position prise par Biran. Biran est d'accord avec Engel, à condition que ce philosophe allemand accorde un sens particulier à la force. Biran pense avec Engel, que c'est notre sensation musculaire qui nous apprend la force, et que c'est dans le mouvement que nous avons l'origine du principe causal.

Quelle est la différence alors qui sépare Biran d'Engel ? Biran l'explique :
« Mais voici les différences qui nous séparent.

M. Engel limite le *sens musculaire*, qu'il appelle aussi *sens de la tendance*, à l'effort que nous faisons pour surmonter des obstacles étrangers, par exemple, au sentiment particulier que nous éprouvons *en rompant un bâton* [...] »²⁷⁴

Comme nous l'avons déjà vu dans la critique de Tracy par Biran, et dans la

²⁷³ *ibidem*

²⁷⁴ Biran, *op.cit.*, p.50 Biran souligne.

compréhension du biranisme, il s'agit toujours pour Biran du mouvement corporel, un mouvement venant du fait que mon effort agit sur mon corps sans attendre la rencontre avec des objets extérieurs. Biran voit là le modèle original de la causalité.

Cette remarque a conduit Biran à distinguer deux sortes d'expériences. Ici se trouve l'erreur de Hume et d'Engel. Pour Biran, leur essai pour trouver la « représentation » de liaison est inutile, car leur concept fondamental est déjà erroné. Biran insiste sur la différence entre le fait intérieur et le fait extérieur, tandis que Hume ne voit aucune différence entre eux. Dans son texte "Opinion de Hume sur la nature et l'origine de la notion de causalité", Biran cite les sept arguments de Hume qui ne sont pas acceptables pour lui. Voici le premier argument. Hume écrit que :

« L'influence des volitions sur les organes corporels est un fait connu par l'expérience comme le sont toutes les opérations de la nature. » ²⁷⁵

Contre cela, Biran répond :

« Je nie absolument la parité. Un fait d'expérience *intérieure* immédiate, n'est pas connu comme un fait d'expérience *extérieure*. » ²⁷⁶

Mais que désigne l'« expérience *intérieure* » ? Est-ce qu'on peut compter comme impressions intérieures, celles qui tiennent au stimulus extérieur, comme la sensation ou la perception ? Non. Ici, il s'agit seulement de la volition. Car tout de suite, Biran continue :

« Une opération de la *volonté* ou *du moi* ne ressemble en rien à ce qu'on appelle une *opération de la nature*. La représentation d'un objet ou d'un phénomène peut bien comporter un doute réfléchi sur la réalité de l'objet ou de la cause extérieure du phénomène ; mais l'aperception interne de

²⁷⁵ Biran, *op.cit.*, p.39

²⁷⁶ *ibidem*

l'acte ou du pouvoir dont le moi s'attribue actuellement l'exercice, est à elle-même son objet ou son modèle. C'est un sentiment originel qui sert de type à toute idée de force extérieure, sans avoir lui-même aucun type primitif au dehors. »²⁷⁷

De plus, Biran fait remarquer que dans l'expérience extérieure, l'habitude produit la persuasion ou la croyance que tel phénomène succédera à tel autre, tandis que dans l'expérience intérieure, elle n'y sert pas, car cette sorte de fait est immédiate. Un seul mouvement volontaire suffit à nous convaincre de notre pouvoir. Par exemple, si on réussit à mouvoir le bras par sa propre volonté, on ne doute jamais de la causalité entre sa volonté et le mouvement du son corps. La liaison causale est immédiatement connue. Elle n'est pas un fruit de la confirmation par la répétition du même mouvement. L'habitude n'y ajoute rien.

Biran trouve dans le mouvement volontaire le principe de causalité. L'erreur de Hume et d'Engel est élémentaire, ils ont cherché le modèle de causalité *comme si elle était un fait extérieur*. Souvenons-nous qu'Engel a cherché « la *représentation* de la liaison » et qu'il ne pouvait pas la trouver. Mais chercher sa représentation, c'est déjà une erreur, car c'est le fait seul qui compte avant la représentation. Mais comment cela est possible ? Comment le mouvement volontaire peut fournir le modèle de la causalité ?

◇ *Au lieu de deux termes indépendants, il faut partir de la liaison intime.*

Référons-nous au deuxième argument. Il s'agit ici de prévision de l'effet dans la cause. Biran admet partiellement l'opinion de Hume, en notant que :

« [...] dans l'expérience extérieure le fait ne peut jamais être prévu dans l'énergie de la *cause* ; précisément parce que, écrit Biran, nous ne *voyons*

²⁷⁷ *ibidem*

que le fait, et que nous ne *sentons* ou *n'apercevons* en aucune manière l'énergie de la cause. »²⁷⁸

Remarquons bien l'usage des mots que Biran utilise pour désigner les faits. Dans l'expérience extérieure, nous « voyons » le fait. Mais nous ne voyons jamais le fait dans sa cause. Voir suppose qu'on prenne un point de vue objectif, il ne concerne que le niveau de la représentation. Au contraire, nous pressentons déjà dans ce texte de Biran que l'auteur suppose que l'autre sorte de fait n'est pas quelque chose qui est « vu », mais il est quelque chose qui « senti » ou « aperçu », et c'est uniquement pour cela que nous prévoyons le fait dans la cause... Le pressentiment se réalise quand Biran prend la distance de Hume, en soulignant que :

« Il en est tout autrement dans une expérience intérieure telle que celle de notre effort libre, ou de l'efficace de la volonté dans les mouvements qu'elle produit. Nous sentons l'effet en même temps que nous apercevons la cause, et le premier acte de conscience nous apprend aussitôt à *prévoir* le fait du mouvement dans l'énergie même de sa cause qui est *moi*. Ce cas de *prévoyance* est *unique* [...] »²⁷⁹

Dans l'expérience intérieure, « nous *sentons* l'effet en même temps que nous *apercevons* la cause ». Qu'est-ce que cela veut dire ? Ici, Biran ne suppose pas les deux termes sont distincts, ou alors, apercevoir la cause n'amènerait pas directement et immédiatement à sentir l'effet. Si les deux termes sont indépendants l'un de l'autre, une détermination de l'un n'a rien à voir en principe avec celle de l'autre. Il faudrait chercher le lien qui les connecte, à partir de ces deux termes. Mais si sentir l'effet peut avoir lieu en même temps qu'apercevoir la cause, c'est parce que Biran suppose *d'abord* la liaison entre les deux, et il en déduit les deux termes. Nous le voyons manifestement quand Biran critique Hume et

²⁷⁸ Biran, *op.cit.*, p.40 Nous soulignons.

²⁷⁹ *ibidem* Biran souligne.

Engel dans "De l'opinion de M. Engel sur la volonté":

« Il me semble que l'auteur [Engel] donne ici trop beau jeu à Hume, en considérant la liaison intimement causale de la détermination de la volonté et d'un mouvement musculaire accompagné d'effort comme hypothétique, attendu qu'elle n'est point l'objet immédiate du sens intime, quoique les deux termes le soient séparément. *Mais il me paraît au contraire que c'est cette liaison intime elle-même qui constitue le fait primitif de conscience ou le sentiment d'égoïté.* »²⁸⁰

Il faut partir de la liaison intime, non pas de deux termes indépendants. Et c'est elle que Biran trouve dans le mouvement volontaire... Comment nous apparaît-elle dans le mouvement ?

◇ *Distinction de deux points de vue, objectif et subjectif*

Une question se pose : ne suppose-t-on pas ce qu'on cherche ? S'agit-il d'une simple hypothèse ? Pour répondre à cette question, il faut retourner à la distinction entre voir et sentir ou apercevoir. Nous avons vu que voir suppose un point de vue objectif. Mais ce point de vue objectif est à refuser pour la recherche de la causalité. Si l'union de l'âme et du corps apparaît un miracle pour Hume, c'est parce qu'il la voit objectivement. Biran indique :

« En prenant le *moi* pour la *cause*, et la sensation musculaire pour l'effet, il n'y a pas lieu à demander quel est le fondement de la relation intime qui unit ces deux termes dans le sentiment de l'effort voulu, puisque c'est le fait psychologique de notre existence au-delà duquel il est impossible de remonter, sans sortir de nous-mêmes ou changer de point de vue : mais on doit trouver un mystère vraiment inexplicable, lorsque venant à

²⁸⁰ Biran, *op.cit.*, p.55 Nous soulignons.

considérer l'*âme* comme *chose* ou objet, et le *corps* comme un autre objet, on cherche à imaginer comment une substance simple et active peut agir ou déployer son pouvoir moteur sur une substance passive et composée. »²⁸¹

En d'autres termes, Biran écrit aussi que :

« [...]ici, il ne s'agit pas d'expliquer, mais bien de constater la différence : un fait de sens intime, tel que le pouvoir efficace dans les mouvements du corps, ne s'explique pas [...] »²⁸²

« [...] c'est justement parce que ce pouvoir s'aperçoit immédiatement et n'est connu que par la conscience intime, qu'il ne peut être conçu comme *chose en soi* ni représenté à l'imagination dans les moyens ou les instruments de son exercice. »²⁸³

Si la liaison ne « s'explique pas », c'est parce que « ce pouvoir s'aperçoit immédiatement et n'est connu que par la conscience intime », c'est-à-dire qu'elle ne doit pas être considérée comme « chose ou objet », « chose en soi ». Elle ne doit pas être représentée, ou elle perdra son caractère intime.

Il faut donc prendre le point de vue « subjectif », car la « conscience intime » s'attache seulement à notre vie subjective. « [...] nous avons l'aperception interne de notre pouvoir d'agir indivisible de celui de notre existence même. »²⁸⁴ Elle est si proche de nous qu'elle apparaîtra différemment dès qu'on en prend distance pour l'objectiver ou la représenter. Elle se connaît dans notre « sentiment ».

« Nous avons dans l'effort *le sentiment* d'une liaison intime immédiate, entre la *cause* ou la force *moi* qui effectue le mouvement, et l'effet produit ou la sensation musculaire, et nous n'avons aucune connaissance

²⁸¹ Biran, *op.cit.*, pp.42-43 Biran souligne.

²⁸² Biran, *op.cit.*, p.44

²⁸³ Biran, *op.cit.*, pp.46-47

²⁸⁴ Biran, *op.cit.*, p.45

représentative de l'âme en soi, ni de sa liaison avec le corps ; *donc le sentiment intime du pouvoir est indépendant de toute connaissance objective des substances spirituelle et corporelle et de leur liaison réciproque.* »²⁸⁵

Avec notre volonté et la résistance organique sur laquelle la volonté agit, nous sentons la liaison intime entre la cause et l'effet. Une détermination de l'une amène celle de l'autre. Nous voyons la cause dans l'effet et l'effet dans la cause, et cette connaissance est immédiate, elle n'est donc connue que par le sentiment. Par exemple, mon effort de mouvoir mon bras n'échoue jamais à mouvoir effectivement mon bras, si je suis en forme. C'est un fait évident par un seul mouvement, et je le sais intimement. Il est donc en vain de chercher la causalité d'ailleurs comme représentation.

Engel écrit : « il ne s'agit point de promener ses regards, mais de toucher, tâter, empoigner. »²⁸⁶ Mais Biran écrit : « je dirais, moi, qu'il suffit de faire un seul mouvement volontaire, car la force hyperorganique[*sic*], qui fait le vouloir, ne s'applique à l'obstacle ou à la force extérieure qu'en s'appliquant d'abord immédiatement à l'inertie musculaire »²⁸⁷. Avec un seul mouvement volontaire, nous nous apercevons de la liaison intime dans notre sentiment. Engel s'occupe seulement de la force corporelle, il essaye donc de trouver la liaison entre cette force et l'objet extérieur sur lequel la force agit, sans y réussir. Mais cette force corporelle est une abstraction de la force du vouloir. Entre le vouloir ou l'effort et la résistance organique, Biran trouve la liaison de la cause et d'effet. La liaison trouvée par Biran appartient donc à un niveau plus intime que celui proposé par Engel.

²⁸⁵ *ibidem* Nous soulignons.

²⁸⁶ Biran a modifié le texte d'Engel, en gardant le principe. Biran, *op.cit.*, p.58 Cf: Engel, *op.cit.*, p.148

²⁸⁷ Biran, *op.cit.*, p.58

§3-2. Quelles conséquences peut-on tirer d' l'apport de Biran sur la question de la causalité

◇ *Le manque essentiel de la théorie de Hume : la liaison entre l'intérieur et l'extérieur.*

Jusqu'ici, nous avons vu une série d'arguments sur la causalité, proposés d'abord par Hume, débattus par Engel et Hume lui-même, puis complétés et résolus par Biran. Demandons-nous ce qui caractérise la position de Biran à propos de ces arguments.

Ce qui est intéressant est que Biran définit le fait primitif comme liaison ou rapport causal. Cette définition jouera un rôle important non seulement quand nous considérons sur le rapport entre la réflexion et l'aperception immédiate, mais aussi quand nous reconsidérons la signification philosophique que Biran a accordé au mouvement volontaire en tant que tel comme fondement de la personnalité.

Comme nous l'avons vu, Hume a tenté de trouver l'impression originale de la connexion nécessaire partout, comme dans le sens extérieur, dans le sens intérieur, et même dans la divinité. Mais ce qui a été la principale difficulté critique pour lui, nous semble-t-il, c'est qu'il n'a pas trouvé la liaison entre l'intériorité et l'extériorité lorsqu'il examina l'influence de la volition sur le mouvement. Souvenons-nous qu'il ne pouvait pas déchiffrer comment une chose spirituelle pouvait agir sur une autre chose matérielle. De plus, les sept arguments de Hume concernant la causalité s'occupent presque toujours de l'influence de la volonté sur le mouvement. Mais comme il n'a trouvé qu'une succession entre les deux, pas de véritable liaison, il a été conduit à abandonner la causalité. Nous trouvons aussi dans la contre-critique de Hume envers Engel la variante du même problème ; Hume a signalé qu'on n'est jamais sûr d'une chose hors du nous et qui

ait un effet en nous. Il s'agit encore de la liaison entre l'intériorité et l'extériorité. Tout cela, vu par Biran, signifie en effet, que « Hume a supérieurement montré que sans le sentiment intime du pouvoir que nous exerçons dans l'effort, la notion de causalité ou celle d'une liaison nécessaire, entre les faits de la nature qui se succèdent habituellement, n'aurait aucun fondement réel et légitime, hors de nous, ni en nous »²⁸⁸. Car au contraire, si Hume avait réussi à trouver la liaison dans le mouvement volontaire, il aurait réussi aussi à trouver le fondement de la causalité. C'est une contre-preuve. Ce qui nous manque est une seule pièce, qui est la découverte de l'influence de volonté sur le mouvement corporel.

Mais il est assez naturel que Hume n'ait pas pu trouver la liaison, car il a considéré objectivement les phénomènes. Comme Biran le remarque, il suppose l'âme comme une chose et le corps comme une autre. Si on les considère ainsi, il y aurait naturellement un abîme entre les deux mondes d'intérieur et d'extérieur. Il était donc juste pour Hume de se demander quel était le lien entre les deux.

◇ *Le corps propre joue un rôle de charnière entre l'intérieur et l'extérieur*

Le fait primitif chez Biran, concerne-t-il l'intérieur ou l'extérieur, ou les deux ? Certes, comme nous l'avons déjà vu, Biran classe le mouvement volontaire comme un fait « intérieur », qui doit être distingué du fait extérieur. Mais si le fait primitif est purement intérieur, serait-il possible qu'il serve de fondement à tous les autres phénomènes, qu'il garde sa « primitivité » ? Ne tomberions-nous pas alors dans le spiritualisme ? Il faut donc malgré qu'il soit une expérience intérieure, qu'il fonde pourtant les expériences extérieures aussi. Comment est-ce possible ? Nous nous trouvons ainsi en face la question posée ci-dessus : le fait primitif chez Biran, concerne-t-il l'intérieur ou l'extérieur, ou les deux ?

²⁸⁸ Biran, *op.cit.*, pp. 47-48

Pour ne pas tomber dans un cercle vicieux, il suffit de nous référer à ce que nous avons vu dans les derniers chapitres. D'abord, comme l'étude sur le vitalisme nous le montre, la volonté agit sur le corps organique dans le mouvement volontaire. Sans l'ordre organique, la force hyper-organique ne peut pas se manifester. Puis, l'étude sur Tracy nous amène à trouver dans ce mouvement volontaire la relation entre l'effort et la résistance organique. Ce sont les deux termes qui constituent le fait primitif de la conscience. Le mouvement volontaire se situe au croisement de deux ordres organique et hyper-organique. Si nous prenons le point de vue subjectif du *moi*, il se situe au croisement de l'intérieur et l'extérieur.

A ce croisement de l'intérieur et l'extérieur, il faut voir ici la dualité du corps propre. Selon notre étude sur le primat du mouvement sur la sensation, le corps propre, qui est d'abord senti intérieurement, sert aussi à connaître le monde extérieur ; c'est lui qui introduit les expériences de l'extériorité. Le corps propre, en étant toujours un terme relatif à la volonté, forme une dualité primitive avec elle. Voici comment nous trouverons la connexion entre les expériences intérieures et les expériences extérieures. C'est ce qu'il faut entendre par cette série d'arguments sur la causalité. Sinon, nous tomberions dans le pur spiritualisme, ou arriverions à abandonner la causalité.

L'expérience intérieure n'est pas dite « intérieure » par rapport à ce sur quoi elle porte : l'état de la conscience. Opposer l'empire de la volonté sur le corps, au monde objectif, est déjà une opération représentative. Si elle est dite « intérieure », c'est parce qu'elle ne peut être saisie qu'intérieurement, à partir du *moi* comme volonté. L'intériorité et l'extériorité sont distinguables, mais non séparables. Voilà la dualité *qu'est* le fait primitif, la liaison intime qui assure la causalité. Et nous devons partir de là.

« Le fait primitif du sens intime n'étant autre que celui d'un effort voulu inséparable d'une résistance organique, consiste généralement dans un rapport ou dans une véritable *dualité*, dont il est d'une importance première de constater la nature ou de caractériser les véritables éléments constitutifs. »²⁸⁹

Conclusion du Chapitre IV

Notre attente est déçue. Nous voulions trouver une claire explication de la causalité par rapport à la réflexion. Mais Biran a toujours expliqué la causalité, dans cette série d'arguments, par rapport au mouvement volontaire, jamais par la réflexion. Si le mouvement volontaire et la réflexion sont également la saisie complète de la causalité, s'ils sont tous les deux la reconnaissance immédiate du *moi*, quelle est la différence entre ces deux notions ? Il nous faut maintenant examiner leur relation.

²⁸⁹ Biran, VII, p.125

Chapitre V

L'Aperception et la Réflexion

Introduction

Dans les derniers chapitres, nous avons vu le rôle de charnière joué par le corps propre. A l'origine, il y a toujours la dualité primitive entre la volonté et la résistance organique venant du corps propre. L'homme seul est susceptible de dévoiler et de retrouver cette dualité par sa faculté intellectuelle. Mais ce dévoilement, est-il ce que Biran appelle « aperception immédiate » ou « réflexion » ? La réponse est ambiguë. Dans une partie, Biran le nomme aperception immédiate, en montrant que le mouvement volontaire nous fait nous apercevoir du fait primitif²⁹⁰ : l'aperception immédiate ici est considérée comme fondement de la personnalité. Mais dans une autre partie, Biran l'appelle réflexion, en disant que par celle-ci l'homme « crée les sciences abstraites et *apprend à se connaître lui-même.* »²⁹¹ Par la réflexion, nous nous apercevons de notre activité, de notre volonté qui se distingue de la résistance. Donc, l'aperception immédiate ainsi que la réflexion concernent essentiellement la saisie complète de la dualité primitive. Peut-on dire qu'alors les deux signifient une et même chose ? Certes, il arrive parfois que dans quelques parties, Biran utilise ces deux mots comme synonymes²⁹². Mais si les deux mots signifient la même chose, pourquoi alors Biran

²⁹⁰ Biran, III, pp.407-420. IV, pp.111-116. VII, p.125, *etc.*

²⁹¹ Biran, VII, p.261 Nous soulignons.

²⁹² Par exemple, pour désigner le système le plus développé du *moi*, Biran écrit que « Telle est la base de ce troisième système que j'appellerai aperceptif ou réflexif », Biran, *op.cit.*, p. 206

utilise les deux différents mots pour signifier une chose ? Comme nous le verrons dans ce chapitre, les mots « aperception » et « réflexion » sont aussi polysémiques. L'étude sur la relation entre ces deux notions nous aidera à nous approcher de l'essence de notre question qui est : s'interroger sur la signification philosophique du fait que Biran a attribué au mouvement volontaire d'être le point d'appui de la personnalité.

§1. L'Aperception immédiate

◇ *Premier aspect de l'aperception immédiate : l'origine de la personnalité*

Pour commencer, remarquons qu'il y a deux aspects de l'aperception immédiate. Premièrement, elle se définit comme l'origine ou le fondement de la personnalité, ce que nous trouvons dans le titre d'un chapitre de *l'Essai*, consacré à l'exposition du procès par lequel l'effort commence à être voulu²⁹³. Il s'agit ici de l'aperception immédiate, et ce chapitre est intitulé "Recherche de l'origine de l'effort et de la personnalité"²⁹⁴. Biran y expose comment le mouvement instinctif devient le mouvement volontaire, en passant par le mouvement spontané. Dans le mouvement volontaire, on trouve le fondement de la personnalité, en se fondant sur la dualité primitive. Examinons le texte :

« Cette force [la force hyper-organique], qui ne pouvait apercevoir ou sentir distinctement les mouvements instinctifs, commence dès lors à sentir les mouvements spontanés, qu'aucune affection ne trouble ou distrait. Mais elle ne peut commencer à les sentir ainsi produits par son

²⁹³ Strictement dit, c'est le processus par lequel l'effort *non-intentionné* se transforme en l'effort *voulu*.

²⁹⁴ Il s'agit ici du deuxième chapitre de deuxième section, dans le premier volume.

instrument immédiat sans s'en approprier le *pouvoir*. Dès qu'elle sent ce pouvoir elle l'exerce, en effectuant elle-même le mouvement. Dès qu'elle l'effectue, elle aperçoit son effort avec la résistance ; elle est cause pour elle-même et, relativement à l'effet qu'elle produit librement, elle est *moi*. Ainsi commence la personnalité avec la première action complète d'une force hyper-organique qui n'est pour elle-même, ou comme *moi*, qu'autant qu'elle se connaît et qui ne commence à se connaître qu'autant qu'elle commence à agir librement... »²⁹⁵

En parlant de l'aperception immédiate, Biran expose ici comment la force hyper-organique arrive à se connaître. Il est important de dire que c'est « *relativement à l'effet qu'elle produit librement* » qu'« elle est *moi* » ; appuyé sur la dualité, le *moi* saisit immédiatement son existence.

« Tel est l'ordre ou la série des progrès [*sic*], tel est le passage de l'instinct à la spontanéité, et de celle-ci à la volonté qui constitue la personne, le *moi*. »²⁹⁶

« Identifié avec l'effort cause, le moi a l'aperception interne de son existence dès qu'il peut se distinguer de la sensation musculaire effet. »²⁹⁷

Le mouvement volontaire amène l'aperception immédiate et interne, qui constitue et qui fonde la personnalité. Cette proposition elle-même n'est pas surprenante pour les lecteurs de Biran.

◇ *Deuxième aspect de l'aperception immédiate : c'est elle qui nous fournit l'espace intérieur*

Mais la difficulté se pose, lorsque nous trouvons le corps propre saisi comme l'« étendue vague sans limites ni figures, ou d'un mode d'espace purement

²⁹⁵ Biran, *op.cit.*, p.134

²⁹⁶ Biran, *op.cit.*, p.137 Cf : Chap. IV

²⁹⁷ Biran, *op.cit.*, p.125

intérieur »²⁹⁸. C'est dans le troisième chapitre dans la même section que nous trouvons ce discours sur l'espace intérieur. Le chapitre est intitulé "l'Origine de la connaissance que nous avons de notre propre corps". Nous nous y sommes déjà référés quand nous avons confirmé le primat du mouvement à la sensation dans notre troisième chapitre. Ce que nous avons affirmé, c'est qu'il faut avoir un mouvement volontaire d'abord pour que le *moi* puisse attribuer les impressions au chaque organe, pour qu'il puisse les localiser. Il est la base de la séparation des organes. Plus le sujet se meut, plus il peut distinguer les organes pour leur attribuer les impressions. Cette proposition est d'ailleurs vérifiée par l'observation de Rey Régis, que nous avons évoqué plus haut²⁹⁹.

Le problème est que Biran appelle cette saisie vague de l'espace intérieur « aperception immédiate interne »³⁰⁰. Il faut donc admettre les deux différents aspects de l'aperception immédiate³⁰¹. Car, l'aperception immédiate qui constitue la personnalité est quelque chose qui s'atteint progressivement. Biran l'écrit manifestement : « L'animal franchit rapidement les deux premiers degrés [le mouvement instinctif et le mouvement spontané] ; l'homme seul peut atteindre jusqu'au troisième [le mouvement volontaire], *mais il ne l'atteint que progressivement* »³⁰². Pour cette raison, Biran prend toujours le schème progressif pour décrire cette transformation du mouvement. Dans ce cas, le *moi* saisit la volonté en même temps que la résistance organique. La conscience du *moi* est née en globalisant la dualité. Cette aperception immédiate nous amène manifestement la reconnaissance sur nous-même.

²⁹⁸ Biran, *op.cit.*, p.141

²⁹⁹ Cf : notre troisième chapitre

³⁰⁰ Biran, *op.cit.*, p.143

³⁰¹ Nous fermons ici les yeux sur la distinction entre deux adjectives, « interne » et « immédiat ». Car il semble que l'auteur lui-même n'a pas d'intention claire de les distinguer.

³⁰² Biran, *op.cit.*, p.137 Nous soulignons.

En revanche, l'aperception immédiate interne qui nous fournit la base des expériences sensibles, ou de l'attribution des impressions aux organes, elle, n'est pas quelque chose à atteindre, mais elle est ce que nous avons déjà à l'origine. Elle fonctionne en se cachant, elle est quelque chose qui peut être retrouvée. Dans cette aperception interne, la conscience du *moi* est encore vague ; elle se trouve en face du corps propre qui est continu résistant, c'est-à-dire, que sa position n'est pas encore globalisante.

Voilà les deux aspects de ce que Biran appelle « l'aperception immédiate ». L'une nous enseigne que *c'est* sur le corps propre à qui notre effort doit agir, tandis que l'autre nous enseigne que *c'était* sur le corps propre que notre effort a agit originellement.

◇ *l'Espace intérieur ne peut pas être vécu directement, avec une conscience claire.*

Pour éclaircir la différence entre les deux aspects de l'aperception immédiate, demandons-nous maintenant si l'on peut avoir l'espace intérieur en tant que tel dans la conscience. La réponse est non. Nous en trouverons la raison dans le processus de la division de cet espace. Examinons ce point.

Biran reprend plusieurs fois le discours sur le continu résistant comme étant l'origine de la notion d'étendue vague ou d'espace intérieur³⁰³. L'essentiel reste le même. Si le corps propre apparaît au sujet de l'effort comme une sorte d'espace intérieur, c'est parce que ce corps est saisi comme continu résistant, par ses parties naturellement multiples et juxtaposées, tandis que le sujet demeure toujours un et simple. A la base, comme le précise Biran, cette notion d'espace intérieur tient à la définition d'étendue de Leibniz. Biran applique ce que Leibniz limite à l'étendue extérieure à ce qu'on sent intérieurement. Je sens intérieurement

³⁰³ Biran, III, pp.432-433. IV, pp.124-125 etc.

et vaguement mon corps comme un espace intérieur. Ceci est l'origine de la connaissance que nous avons de notre propre corps.

« [...] le sujet de l'effort actuel se distinguant de ce composé qui résiste par son inertie et obéit à la puissance motrice, aura l'aperception de ce *continu résistant*, c'est-à-dire d'une étendue intérieure mais encore sans limites ni distinction de parties. »³⁰⁴

Ce qui est saisi d'abord comme l'espace intérieur ou l'étendue intérieure est une masse de muscles volontaires³⁰⁵. Le sujet n'a que l'aperception du corps entier, qui n'est pas encore morcelé ou divisé. La division se fait par l'exercice de muscles qui sont naturellement divisés en plusieurs systèmes partiels.

« A mesure que les points de division se multiplient et que le sujet de l'effort demeure *un* et le même, les termes varient par les modes et la qualité, l'aperception immédiate interne s'éclaire et se confirme, les deux éléments constitutifs se développent l'un par l'autre et l'individualité ou l'unité du sujet résulte plus clairement par son opposition même avec la pluralité des termes mobiles.

Plus ces points de division se multiplient, plus l'aperception interne et immédiate s'éclaire et se distingue, plus l'individualité, ou l'unité du sujet permanent de l'effort se manifeste par son opposition même avec la pluralité et la variété des termes mobiles. »³⁰⁶

Ainsi, l'éclaircissement de l'aperception immédiate interne est toujours accompagné par la division de l'espace intérieur. Plus on est individualisé, plus l'espace intérieur se divise. Cela signifie qu'il y a correspondance entre la clarté de

³⁰⁴ Biran, VII, pp.142-143

³⁰⁵ Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, les muscles volontaires sont des muscles qu'on peut mouvoir avec la volonté, tandis que les muscles involontaires sont des muscles qu'on ne peut pas mouvoir avec la volonté, comme par exemple les muscles de cœur.

³⁰⁶ Biran, *op.cit.*, p.143

la conscience et celle de l'espace intérieur. Un état de conscience est étroitement attaché à celui de l'espace saisi intérieurement, et *vice versa*. C'est une relation comme en miroir, mais ce n'est pas un miroir statique qui reflète simplement ce qui se passe dans l'autre, mais c'est un miroir dynamique dans lequel l'un évoque le changement de l'autre en même temps qu'il est évoqué par l'autre.

Ainsi, nous ne pouvons pas avoir l'espace intérieur en tant que tel dans la conscience. Dès que nous le tentons, il revêt un caractère limité et distinct. Et par cela, il perd forcément son caractère originaire de « sans limite ni figure ». Nous ne pouvons pas saisir ce qui est à l'origine comme tel. Si on le voit clairement, on atteint alors le premier aspect de l'aperception immédiate. Nous serons conscients de la dualité primitive. Le deuxième aspect de l'aperception immédiate est insaisissable.

Les deux aspects de l'aperception immédiate ont également leur point d'appui dans la dualité primitive du sens intime entre la volonté et le corps propre. Pourtant, le premier aspect en tant qu'origine de la personnalité est quelque chose à atteindre, mais pour l'atteindre, il faut qu'on ait déjà l'aperception immédiate comme le deuxième aspect. Dans le premier, on saisit clairement ce qu'on avait dans le deuxième. Fixons nos yeux sur le rapport entre la dualité et la conscience. On peut dire cela comme suit : dans le premier aspect de l'aperception immédiate, la conscience globalise la dualité, tandis que dans le deuxième aspect, le sujet reste encore en face au corps comme continu résistant, il ne le globalise pas, et *par cela seul*, la conscience est encore vague. En globalisant son rapport avec le corps propre, la conscience s'éclaircit. Souvenons-nous bien que la naissance de la personnalité n'arrive que quand la force se connaît comme *moi* « *relativement à l'effet qu'elle produit librement* ». Cette relation causale entre la force et l'effet n'est pas une

relation de simple juxtaposition, mais elle est globale et synthétique³⁰⁷. La résistance organique doit participer pour que la force hyper-organique se reconnaisse comme *moi*. La formation de la conscience du *moi* doit ainsi comprendre le corps propre. La force hyper-organique se manifeste par l'intermédiation du corps propre. C'est dans ce sens que nous disons qu'il globalise la dualité. Dans le deuxième aspect, le corps propre joue un rôle d'une simple résistance. Dans le premier, il obéit la volonté, par cela il participe à la formation de la conscience du *moi*.

Jusqu'ici, nous avons distingué les deux aspects de l'aperception immédiate. Dans les parties suivantes de notre travail, nous désignerons principalement le premier aspect par le mot « aperception immédiate », et ajouterons une précision pour désigner le deuxième. Cette étude sur l'aperception immédiate nous permet de préciser notre question : demandons-nous maintenant quel est le rapport entre le premier aspect de l'aperception immédiate et la réflexion, puisque c'est le premier qui est la base du *moi* personnel³⁰⁸.

§2. La Structure de la Réflexion

◇ *La réflexion est l'abstraction (l'extrait) de la dualité primitive*

Précisons d'abord la structure de réflexion. Que signifie la réflexion ?

Biran écrit :

« J'appelle *réflexion* cette faculté par laquelle l'esprit aperçoit, dans un groupe de sensations ou dans une combinaison de phénomènes

³⁰⁷ Il ne faut pas entendre ce mot substantiellement. Ce rapport garde toujours son immédiateté. Nous verrons sa caractéristique dynamique dans notre huitième chapitre.

³⁰⁸ Sur le processus par lequel le deuxième se transforme en le premier, nous le verrons dans les chapitres suivants.

quelconques, les rapports communs de tous les éléments à une unité fondamentale, comme de plusieurs modes ou qualités à l'unité de résistance, de plusieurs effets divers à une même cause, des modifications variables au même *moi*, sujet d'inhérence, et, avant tout, des mouvements répétés à la même force productive ou à la même volonté *moi*. »³⁰⁹

La réflexion consiste à abstraire « les rapports communs » entre les éléments variables et un terme invariable. Nous avons déjà vu les quatre systèmes du développement du *moi* dans le biranisme, à savoir le système de l'affection, celui de la sensation, de la perception, et de la réflexion³¹⁰. A la base de la conscience, il y a toujours un rapport de dualité. Ce rapport caché est à retrouver à partir de la vie duplex. Biran reprend souvent cette nécessité du point de départ, en faisant état du concours du sens vital et du sens de l'effort. Dans l'expérience de l'affection, il n'y a que le sens vital qui fonctionne. C'est la vie simple, la vie organique, ou la vie purement affective. L'effort ne prend aucune part à cela. C'est à partir de l'expérience de la sensation, que nous avons « la combinaison intime »³¹¹ entre le sens vital et le sens de l'effort, sans avoir un *moi* distinct. Selon Biran, dès qu'on a cette combinaison, même vaguement, nous avons le rapport des éléments variables à une unité invariable. Autrement, nous ne pouvons pas exister comme personnalité. Seulement, dans les systèmes inférieurs, nous ne sommes pas conscients de notre unité personnelle, du fait que nous existons comme volonté.

« Je dis que nous concevons à peine, ou plutôt que nous n'avons aucune conception distincte de l'*unité* du moi, de cause, de sujet et d'objet dans la variété des sensation ; mais si nous n'en avons pas la conception distincte et séparée, cette unité ne nous est pas moins donnée nécessairement dans

³⁰⁹ Biran, VII, p.367

³¹⁰ Cf : Chap.III

³¹¹ Biran, *op.cit.*, p.140

le *concret*, avec toute perception ou représentation distincte dont nous avons la *conscience*. Par cela seul en effet que nous *existons* comme personne individuelle [...] »³¹²

Si nous ne sommes pas conscients de notre activité, c'est parce que, comme nous l'avons déjà vu, il y a des impressions passives qui voilent l'activité. Même dans la perception, il y a des éléments inconnus, qui viennent du dehors de nous-mêmes. Car nous ne pouvons pas créer l'objet perçu lui-même. Ce sont ces éléments inconnus qui nous empêchent de saisir complètement la causalité. Mais le rapport existe toujours. Autrement dit, dès que nous appréhendons les éléments variables ainsi que l'unité invariable, et surtout leur rapport causal, nous saisissons immédiatement notre activité. Voilà la réflexion, qui est bien l'abstraction de ce rapport.

◇ *Le sens de l'ouïe uni à la voix*

Or, ce rapport est un rapport causal. Ainsi pour avoir la réflexion, il faut distinguer la cause des effets qu'elle produit. Selon ce que nous avons vu dans le discours sur la causalité³¹³, c'est le rapport entre la volonté du *moi* et le corps propre dans le mouvement volontaire qui fournit le principe de causalité. Mais Biran ne mentionne pas le mouvement volontaire comme modèle de réflexion, puisqu'il s'inquiète qu'on puisse le critiquer d'avoir établi sa théorie sur une hypothèse abstraite.³¹⁴ Pourquoi s'inquiète-t-il ? C'est parce que dans le mouvement volontaire, on sent la cause et l'effet dans le même organe, ce qui amène probablement à une confusion entre les deux. Ainsi, pour éviter la critique qu'on pourrait lui faire d'émettre simplement une hypothèse, Biran introduit ici un

³¹² Biran, *op.cit.*, p.366 Biran souligne.

³¹³ Cf : Chapitre IV

³¹⁴ Biran, *op.cit.*, pp.368-369

exemple de réflexion, dont la cause et l'effet se trouvent dans des organes différents. C'est le sens de l'ouïe uni à la voix, comme cela se produit lorsque j'écoute ma voix au moment où je parle³¹⁵. Examinons cela plus en détail.

Comme nous le savons par notre expérience, il est impossible de distinguer complètement la volonté du *moi* actif des impressions passives dans nos perceptions. Je ne peux pas distinguer clairement dans la perception tactile les éléments perceptifs qui tiennent à mon activité des éléments causés par l'objet. Dans la vision aussi, je sais qu'il existe certainement de la différence entre ce que je vois attentivement et ce que je reçois comme impression visuelle, mais il est impossible de les distinguer exactement.

Il faut qu'il y ait une distinction pour saisir le rapport causal ; ce qui dérive de ma volonté, c'est ce qui dérive de ma motricité, tandis que les impressions sont les sensibles. Il s'agit ici de cette distinction entre le mobile et le sensible. Quand j'écoute ma voix, j'ai naturellement cette distinction entre les deux fonctions mobiles et sensitive, car la mobilité se trouve dans les organes vocaux, et la sensibilité dans le sens de l'ouïe. Les deux fonctions occupent deux organes différents, c'est-à-dire deux espaces différents. Comme elles ne se touchent jamais, il n'y a aucune confusion possible. Elles sont naturellement séparées, c'est-à-dire qu'il ne devrait y avoir personne qui les considère comme seulement hypothétiques.

La séparation des organes sensoriels et moteurs, mobile et sensible pour employer le vocabulaire de Biran, est un fait d'expérience qui est incontestable. Mais nous tâchons de considérer la « réflexion » à partir de ce fait, en nous demandant qu'est-ce qui lui donne ce privilège. Biran expose deux circonstances qui favorisent la réflexion :

³¹⁵ Biran reprend cet exemple dans plusieurs œuvres. III, pp.168-185. IV, pp.163-170. VII. pp.365-373

« D'une part, la séparation où se trouve l'organe sur lequel la volonté agit immédiatement, du sens qui recueille les produits de cette action, empêche celle-ci de se confondre avec ses résultats ; d'autre part, la communication du sens avec son organe mobile répétiteur est toute intérieure et n'admet aucun intermédiaire extérieur ; deux circonstances qui favorisent également l'exercice de la réflexion. »³¹⁶

Dans le sens de l'ouïe uni avec la voix, il y a une séparation naturelle ainsi qu'une communication intérieure entre les deux fonctions. Voilà les « deux circonstances qui favorisent également l'exercice de la réflexion ». Si la volonté et les impressions auditives sont appréhendées simultanément malgré leur séparation, c'est parce qu'il y a la communication interne, l'unification interne des deux fonctions dans le sujet. Cette communication est aussi naturelle que la séparation, car c'est le même sujet qui émet le son et qui l'écoute. Dans les autres sortes de perception, l'objet vient de l'extérieur. Mais ici, puisque c'est le sujet lui-même qui émet le son, l'objet de perception qu'est la voix consiste aussi en qualité sensible dont il dispose.

◇ Ecouter le son, c'est redoubler le son par la parole intérieure

Voilà les deux circonstances qui favorisent la réflexion : la séparation des deux fonctions et la communication intérieure entre elles. Demandons-nous maintenant comment ces deux circonstances favorisent la réflexion, comment elles servent à saisir la causalité. Nous trouverons la réponse en posant les questions suivantes : comment suis-je susceptible de reconnaître que ce son qui me vient est le mien ? Quel est le fondement de la correspondance entre la voix que je profère et la voix que j'écoute ?

³¹⁶ Biran, VII, p.370

Il y a une remarque de Biran qui prend toute son importance pour nous. L'auteur signale clairement dans *De l'aperception immédiate*, qu'en écoutant une voix, soit des autres, soit de mienne, nous imitons et reproduisons cette voix intérieurement.

« On ne connaît point d'êtres de notre espèce qui, étant doués de la faculté d'entendre, n'aient bien en même temps celle d'imiter les sons qui les frappent ou d'en reproduire eux-mêmes. »³¹⁷

Par la reproduction intérieure du son écouté, nous sommes susceptibles d'entendre, de comprendre ce que cette voix raconte. Si je comprends ce que les autres me disent, c'est parce que je le répète intérieurement. En le répétant, je le comprends. Je participe par cela au son que j'écoute, et cette participation active m'en donne l'intelligibilité. Ainsi, écouter le son contient répéter le son intérieurement, ou plutôt, redoubler le son. Comme le dit l'*Essai* :

« A chaque impression de son reçue par l'ouïe extérieure correspond une détermination motrice instantanée qui va mettre en jeu la touche correspondante de l'instrument vocal : le son du dehors est imité, redoublé. Pendant que l'ouïe externe est frappée d'une sensation directe, l'ouïe intérieure est frappée d'une impression réfléchie, comme par un *écho* animé. »³¹⁸

Le sujet intellectuel redouble le son au moment où il l'écoute. Le son entendu qui vient du dehors est calqué, imité, et répété intérieurement ; cela n'est d'autre chose que parler intérieurement. L'écoute de l'extérieur et la parole de l'intérieur constituent ensemble le redoublement de son³¹⁹³²⁰.

³¹⁷ Biran, IV, p.163

³¹⁸ Biran, VII, p.370

³¹⁹ Le degré d'intensité de l'imitation intérieure a son fondement dans les expériences passées du sujet. Si je n'entends pas la langue suédoise, c'est parce que je ne la connais pas, et que je n'ai pas de base de compréhension. Pour la même raison, il est difficile d'entendre un mot qu'on ne connaît pas. Pour l'entendre, en général, il faut connaître ce

◇ *En écoutant sa voix, le sujet aperçoit par effet de redoublement le rapport entre sa volonté comme cause et la voix comme effet*

Alors, qu'est-ce qui se passe quand j'écoute ma voix au moment où je parle ? Dans ce cas, le son qui frappe mon ouïe externe n'est pas un produit des autres personnes. Il est un produit par moi, pourtant le son vient du dehors, frapper mon oreille. Notre question devient, comment puis-je reconnaître que cette voix est mienne ? En nous référant au redoublement du son qu'on vient d'expliquer, nous pouvons répondre d'abord comme suit : puisque le son écouté est parlé intérieurement, le *moi* qui l'écoute a une activité de parole intérieure. C'est sa première activité reconfirmée par l'« écho animé » lors de l'écoute du son. Mais d'autre part, comme le son écouté est d'abord parlé vers extérieur par le *moi*, le *moi* qui l'émet doit avoir encore une autre activité, qui est de parler vers extérieur. Cette deuxième activité est différente que l'activité de parler intérieurement. Ainsi, le *moi* qui écoute ma voix a deux activités différentes qui se passent simultanément. Cette correspondance entre les deux activités me fait reconnaître que la voix écoutée est mienne. Et par cela, je me reconnais comme

mot à l'avance. Et au contraire si j'entends les sons musicaux avec l'oreille juste (do ré mi fa sol la si do...), c'est parce que j'ai reçu l'éducation de la musique occidentale, et je m'y suis si habituée que ma reproduction intérieure vient spontanément. Ils sont familiers pour moi. (Précisons qu'il s'agit ici seulement de la perception auditive, non pas du contenu artistique de la musique.)

De plus, si on tient compte de l'écoute au sens large, il est clair que cette reproduction intérieure ne se limite pas à l'intelligibilité de ce qui est exprimable en mots. Le redoublement doit se produire quand j'écoute attentivement les sons environnementaux. Lui seul distingue l'écoute inattentive de celle qui est attentive. Si ceux-ci sont plus vagues que les sons exprimables, c'est parce qu'on ne peut pas les saisir avec les mots. Cependant, dès qu'on les perçoit, il faut qu'il y ait ce redoublement attentif. Les mots nous permettent simplement l'intensification de la reproduction intérieure.

³²⁰ Théoriquement, on doit reconnaître ce redoublement dans toutes les sortes de perception. Il n'est pas limité à la perception auditive. Chaque attention doit contenir le redoublement qui amène l'intelligibilité. C'est celui-ci qui distingue regarder de voir, flairer de sentir, etc. Mais ce qui intéresse Biran sur l'écoute, c'est d'abord parce qu'elle peut se lier immédiatement au redoublement de l'activité sans médiation, et par cela qu'elle nous fournit la possibilité de l'institution des signes. Mais cela vient, selon nous, essentiellement parce que le sens de l'ouïe concerne éminemment le temps, tandis qu'il concerne peu l'espace. La conscience est plutôt temporelle que spatiale, même si elle exige la combinaison des deux.

cause. Voici notre première réponse. Nous pouvons la vérifier dans le texte de Biran :

« L'être doué de la faculté de rendre des sons, d'articuler et de s'entendre dans cette libre répétition, emploie un organe ou un instrument dont il dispose pour impressionner un sens passif en lui-même. Il se donne une suite de perceptions dont sa volonté motrice tire du dedans la matière en même temps que la forme. C'est ici la harpe animée qui se pince elle-même. Les autres sens sont comme ces harpes éoliennes qui attendent que les vents fassent frémir et vibrer leurs cordes sensibles. »³²¹

« [...] l'individu qui émet le son et s'écoute, a la perception redoublée de son activité. »³²²

Mais allons plus loin. Comment arrive-t-il alors que je puisse comparer les deux activités, et que j'en trouve la correspondance ? Bien sûr c'est parce que « le mouvement et le son qui en est le produit émanent bien de la même source, et s'adressent au même sujet », mais quelle est la structure de cet acte réflexif ? Souvenons-nous bien qu'être actif hors de la passivité signifie, dans la philosophie biranienne, avoir l'aperception du *moi* qui fait cet effort. Ainsi, nous faut-il supposer deux aperceptions dans l'expérience du sens de l'ouïe uni avec la voix, car nous y trouvons deux activités. Dans *De l'aperception immédiate*, Biran parle de deux aperceptions :

« De ce double rapport, nous pouvons déduire deux espèces d'aperceptions, propres au sens de l'ouïe unie à la voix, savoir : celle qui est relative à l'effort vocal, considéré dans sa libre détermination et qui se distingue sous le titre déjà reconnu d'aperception immédiate interne, et celle qui correspond au résultat de cet effort ou au son produit, qui

³²¹ Biran, VII, p.370

³²² Biran, *op.cit.*, p.372

pourait [*sic*] être appelé aperception médiate aussi interne. »³²³

L'aperception concernant l'articulation est dite « immédiate interne », tandis que l'aperception concernant l'écoute est appelée « médiate » mais « aussi interne ».

Pour une part, l'aperception de l'articulation consiste originellement dans le mouvement volontaire de cet acte d'articuler, qui peut être analysé en la volonté du *moi* et la résistance organique des organes vocaux. Par cela, la voix se produit. Mais aussi longtemps que le sujet fait attention au son parlé plutôt qu'à son corps propre, et que celui-ci n'est pas le simple jet d'un cri, les organes vocaux sont ici soumis à la volonté, et leur caractère comme l'effet de la volonté est affaibli. C'est plutôt la voix articulée qui revêt le caractère d'un effet. On voit donc la cause dans la volonté du *moi*, et l'effet dans la voix parlée. Voilà l'aperception immédiate interne de l'articulation : le *moi* s'aperçoit de lui-même par la découverte de la relation causale entre la volonté et la voix articulée.

D'autre part, l'aperception médiate et interne de l'écoute consiste en un mouvement possible de l'articulation lors de la reproduction intérieure. Car, que le sujet reproduise le son écouté suppose qu'il exécute intérieurement l'articulation imaginaire et possible, même si cela ne donne aucun résultat réel dans le monde d'extériorité. Il est imaginaire, mais assuré. Pourquoi ? Uniquement parce qu'il obtient l'effet réel qu'est la voix écoutée. A partir de cette voix écoutée, il se figure un mouvement entre la volonté comme cause et la voix écoutée comme effet. Alors que les organes vocaux ne se meuvent pas ici, pourtant le sujet a un rapport causal réel, dont la réalité dépend de la reproduction intérieure. Pour cela cette aperception est dite « médiate », car elle exige l'intermédiaire de la voix. Voici la deuxième aperception.

Ainsi, les deux activités différentes arrivent à la même dualité entre la

³²³ Biran, IV, p.166

volonté d'émetteur et la voix articulée. L'une y arrive par la cause, l'autre par l'effet. Or, l'aperception est ce qui nous assure de l'appartenance ou au moins de la connexion au *moi* de l'effet. Les deux aperceptions nous enseignent donc que l'effet appartient bien au *moi*, ou plutôt qu'elles sont *moi*. Que le sujet puisse voir la correspondance entre les aperceptions tient au fait qu'elles nous amènent à la même dualité, aux deux mêmes termes. Voici la raison plus profonde par laquelle nous reconnaissons que la voix écoutée est mienne. C'est dans ce sens qu'il faut entendre ce texte de Biran :

« [...] l'individu qui émet le son et s'écoute, a la perception redoublée de son activité. Dans la libre répétition des actes que sa volonté détermine, il a la conscience du pouvoir qui les exécute, *il aperçoit la cause dans son effet et l'effet dans la cause* ; il a le sentiment distinct des deux termes de ce rapport fondamental, en un mot il réfléchit, il réfléchit par cela seul qu'il émet ou articule des sons volontaires. »³²⁴

Ainsi, la séparation des organes quand j'écoute ma voix n'est pas une cause essentielle pour la réflexion, malgré le fait que Biran la cite comme une des deux circonstances de la réflexion. Mais ce qui est essentiel est d'avoir deux activités, deux aperceptions sur les deux termes identiques³²⁵.

En écoutant sa voix qu'il émet, le sujet reconnaît pleinement le rapport entre la cause et l'effet, en l'occurrence, entre sa volonté et la voix. Il abstrait de cela un rapport entre l'un invariable et le multiple variable, c'est-à-dire que la voix peut varier diversement selon la volonté qui l'émet. « Il réfléchit par cela seul qu'il émet ou articule des sons volontaires. » Voici la raison pour laquelle « l'ouïe est le sens immédiat de la réflexion. » et qu' « On peut dire que c'est par excellence le

³²⁴ Biran, VII, p.372. Nous soulignons.

³²⁵ Comme l'indique Yamagata. Yorihiro YAMAGATA 山形頼洋, Masaaki MISHIMA 三島正明 (coauteur), *Nishida tetsugaku no futatsu no fûkô* 西田哲学の二つの風光 (Deux paysages de la philosophie nishidienne), Kizasu shobô, 2009. pp. 135-136

sens de l'*entendement* »³²⁶. Nous avons trouvé la structure de réflexion : l'abstraction (=extraction) du rapport causal se fait par le redoublement par deux activités autour d'un seul acte.

§3. L'Aperception et la Réflexion

◇Introduction des « signes » relativement à notre question

Ce que nous avons vu à propos de la réflexion nous incite à examiner le rapport entre l'aperception et la réflexion ; les deux concernent toujours la saisie complète de la causalité dont la cause est *moi*. Que doit-on entendre concernant leur rapport ?

Il y a une opération significative qui sera la clef pour soulever ce problème et pour le préciser : c'est l'institution des signes. Lorsque Maine de Biran parle de l'institution des signes, notre question autour de la réflexion et l'aperception prend la forme plus concrète. Suivons le discours sur l'institution des signes.

Selon Biran, la voix est le premier signe institué par l'homme. Il s'agit d'un signe en tant qu'unité linguistique, qui se compose du signifiant et du signifié.

« L'enfant ne commence vraiment à avoir des signes que lorsqu'il transforme lui-même ses cris ou ses interjections en signes de réclame ou qu'il s'en sert pour appeler à lui. »³²⁷

Dans son procès de maturation, l'enfant qui jette d'abord un cri simplement selon son instinct, sans intention, s'aperçoit bientôt que cette volonté exprimée a une influence sur des autres personnes. Il aperçoit que son cri peut signifier quelque

³²⁶ Biran, *op.cit.*, p.373. Biran souligne.

³²⁷ Biran, *op.cit.*, p.378

chose aux autres, qui obéissent ou concourent avec le cri. Dès qu'il s'en aperçoit, il a « le premier sentiment d'une puissance morale, lié au premier acte de réflexion »³²⁸, c'est-à-dire qu'il comprend sa volonté dans son rapport aux autres personnes. En l'occurrence, la volonté dans le cri d'enfant était d'abord absente, mais la réponse des autres lui permet de comprendre l'efficacité du cri sur les autres.

« Mais, écrit Biran, pour s'assurer de cet empire et prendre l'habitude de l'exercer, il faudrait que l'individu pût continuer à instituer lui-même ses signes »³²⁹. Il faut qu'il s'assure de son pouvoir, en répétant le même signe.

« En recevant les signes du langage tout formés et les imitant par une sorte d'instinct, il ne perçoit que les résultats d'une action ou d'un mouvement communiqués du dehors, et plus il est attentif à l'effet, moins il est disposé à apercevoir la cause, ou plus la chose signifiée captive son imagination, plus il ignore la prise qu'il pourrait acquérir sur elle au moyen des signes. »³³⁰

Remarquons bien qu'il y a deux causalités dans ce cas. La première est celle entre la volonté du sujet et le mouvement qui produit une voix. La deuxième se trouve entre le mouvement du sujet et la réaction des autres. Quand le sujet répète et continue à instituer les signes, il s'assure de la deuxième causalité. Mais « plus il est attentif à l'effet, moins il est disposé à apercevoir la cause », il devient moins attentif à sa volonté première qui a causé son mouvement. Cela faisant, le sujet distingue l'effet de la cause dans la première causalité, il en dispose librement cet effet. *Celui-ci commence à voler de ses propres ailes, il devient le signe qui évoque l'effet de la deuxième causalité.* « C'est là ce qui nous explique comment les lois de l'institution

³²⁸ *ibidem*

³²⁹ *ibidem*

³³⁰ *ibidem*

des signes [...] »³³¹ Bien sûr, l'enfant n'est pas conscient de la première causalité. Celle-ci est, pour ainsi dire, l'aperception immédiate à l'origine, qu'on ne peut pas vivre directement avec une conscience claire. Sa conscience ne commence que quand il s'aperçoit de la deuxième causalité. C'est le moment d'institution des signes.

Alors, quel est l'ordre entre l'aperception, la réflexion et l'intuition des signes ? Biran écrit que :

« Sans l'aperception interne des actes, ou de l'effort voulu, il n'y aurait point de signes institués ; et *sans les signes institués, point de réflexion proprement dite*, point d'idées ou de notions distinctes de nos actes intellectuels ou de leurs résultats [...] »³³²

Si nous réfléchissons, c'est parce que nous avons les signes. Et si nous avons les signes, c'est grâce à l'aperception. Que l'aperception fonde l'emploi du signe institué, nous pouvons en trouver confirmation dans un autre texte aussi : « le premier emploi du signe institué présuppose essentiellement le fait primitif de conscience, c'est-à-dire l'aperception immédiate du sujet de l'effort, comme distinct du terme qui résiste. »³³³ Mais comment pouvons-nous obtenir ces signes par l'aperception, sans réflexion ? Quelle est la relation entre l'aperception immédiate qui assure des signes institués et la réflexion qui sera amenée par l'usage des signes ?

Notre question sur le rapport de l'aperception immédiate à la réflexion a maintenant un nouveau élément : l'institution des signes. Car, malgré ce que nous avons vu de commun entre la réflexion et l'aperception, il est clair que Biran les distingue ici, et qu'il interpose l'institution des signes entre elles. Maintenant,

³³¹ *ibidem*

³³² Biran, *op.cit.*, p.379 Nous soulignons.

³³³ Biran, *op.cit.*, p.377

nous devons poser la question des liens entre l'« aperception immédiate », l'« institution des signes », et la « réflexion ».

◇ *L'analyse de la réflexion*

Analysons d'abord les différents stades de ce que Biran appelle « la réflexion ». Il est manifeste que l'auteur qualifie les différents stades par un même mot.

Le premier stade est assimilé à l'aperception immédiate, comme on le voit notamment dans l'étude sur Biran de Michel Henry³³⁴. Henry a raison. Comme nous l'avons déjà vu, la réflexion consiste en deux aperceptions, et pour cela elle en tire le rapport causal dont la cause et l'effet sont également *moi*. Cela posé, nous ne voyons aucune différence entre la réflexion comme telle et l'aperception immédiate dans laquelle nous avons confirmé le principe de causalité. L'aperception immédiate ou le mouvement volontaire nous dévoile immédiatement la liaison intime entre la volonté et le corps propre, l'effort et la résistance, en un mot, la dualité primitive. Dès qu'on admet le principe de causalité dans le mouvement volontaire, force est d'admettre que le *moi* qui fait l'effort dans son mouvement volontaire est le *moi* qui réfléchit. Henry a pris cette voie. En assimilant l'aperception immédiate à la réflexion, il interprète la réflexion comme fondement de l'état primitif du corps, qui est exprimé comme un « *je peux* ».

Il existe aussi des textes de Biran, qui viennent à l'appui de cette interprétation, comme le fait remarquer Henry. Par exemple, nous en trouvons un exemple dans la critique de Biran envers Bacon. Biran fait remarque ici qu'il existe

³³⁴ Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, 1965 ; nelle éd. 2011, p.17. En distinguant deux sortes de connaissances chez Biran, l'une qui se fonctionne par la médiation d'une distance phénoménologique et qui fonde la connaissance extérieure, l'autre qui nous est donné immédiatement et qui nous donne l'être, Michel Henry pointe que « Maine de Biran appelle cette deuxième forme de connaissance la réflexion ».

deux espèces de savoir, selon deux différentes espèces de circonstances : « celles qui s'attachent à l'objet de l'imagination ou de la représentation extérieure, et celles qui se concentrent dans le sujet de *la réflexion ou de l'aperception interne.* »³³⁵ Nous trouvons ici que Biran, en distinguant les circonstances du monde extérieur de celles du *moi*, caractérise les derniers comme « la réflexion ou de l'aperception interne ». Il identifie l'une à l'autre.

Néanmoins cela n'est pas tout. Comme nous avons vu que l'institution des signes s'interpose entre l'aperception et la réflexion, il ne faut pas se contenter de dire que l'aperception est la réflexion. Ce n'est qu'une réponse ou qu'un aspect. Il est significatif que la phénoménologie henryenne qui suit cette interprétation n'a pas suffisamment tenu compte du caractère de résistance du corps propre, et pour cela elle a incliné à s'appliquer à l'intériorité (au moins dans son étude en 1965)³³⁶.

Le texte suivant nous permet d'entrevoir les différents types de réflexion. Il s'agit de son discours sur la réflexion dans *l'Aperception immédiate*. Biran précise d'abord que les « deux impressions égales mais distinctes, l'une sentie ou perçue comme venant du dehors, l'autre *aperçue ou réfléchie* comme produit immédiat de l'effort ou de l'activité de l'âme qui le crée »³³⁷ sont frappées par un écho, et que cela amène un redoublement, qui est encore la *réflexion*. Celle-ci est exécutée par le sens de l'ouïe uni avec la voix. Nous voyons ici qu'il y a une réflexion assimilée à l'aperception d'une partie, et qu'il y a aussi une réflexion qui consiste en cette réflexion et une autre impression³³⁸. L'une est une réflexion redoublante, l'autre

³³⁵ Biran, *op.cit.*, p.91

³³⁶ « L'interprétation de Henry conduit à tort à l'égalisation des résistances » Anne Devarieux, *Maine de Biran...* p. 238

« Ce que la lecture de M.Henry supprime par sa théorie de l'intentionnalité, c'est précisément la question du lien. [...] On risque de faire de la dualité un mouvement d'incarnation du moi, ou du moi un mouvement de spiritualisation de l'organique, et pour finir de retrouver les dualismes que Maine de Biran ne cesse de combattre. » Pierre Montebello, *La Décomposition de la pensée*, Jérôme Million, 1994, p.153

³³⁷ Biran, IV, pp.164-165 Nous soulignons.

³³⁸ Mais pour nous qui avons déjà lu jusqu'à *Essai sur les fondements de la psychologie*, il est

est celle redoublée. C'est la première qui est assimilée à l'aperception. Mais il en existe encore une autre, c'est le deuxième stade.

◇ *La réflexion est l'abstraction de deux termes et leur rapport*

La différence de deux stades de réflexion se reformule maintenant comme le rapport de la réflexion redoublante et la réflexion redoublée. La première est assimilée à l'aperception immédiate. La deuxième est ce qui se passe quand j'écoute ma voix. Qu'est-ce que c'est que cette relation de redoublement ?

Au moins, nous connaissons déjà la raison pour laquelle les deux différents stades peuvent être appelés « réflexion ». Il s'agit d'une part d'un acte du mouvement volontaire et d'autre part de l'écoute de ma voix articulée. Les deux ont également la faculté d'abstraire deux termes et saisir immédiatement leur relation. Souvenons-nous bien la définition de la réflexion donnée par Biran

« J'appelle réflexion cette faculté par laquelle l'esprit aperçoit, dans un groupe de sensations ou dans une combinaison de phénomènes quelconques, *les rapports communs de tous les éléments à une unité fondamentale* [...] »³³⁹.

Répetons que la réflexion est un acte d'abstraction du rapport. Cette abstraction n'est pas d'une abstraction par généralisation (qui va au contraire vers le concret), mais c'est une abstraction qui vise à extraire du concret l'essence. Ce qui est abstrait et extrait, ce sont « les rapports communs de tous les éléments à une unité fondamentale ». Alors dans le mouvement volontaire, il s'agit du rapport entre le *moi* et mon mouvement libre. Dans le sens de l'ouïe uni avec la voix, ce rapport est trouvé entre le *moi* et ma voix disponible. Dans les deux cas, il faut entendre la

clair que celles qui sont appelés « impressions » ici doivent être remplacées par « activités ». Car il ne s'agit pas du tout de passivité des impressions, mais au contraire de l'activité.

³³⁹ Biran, VII, p.367 Nous soulignons.

structure d'abstraction du rapport. Par la réflexion, nous retrouvons les deux termes ainsi que leur rapport. Autrement dit, la réflexion est le nom de la faculté qui a ce fonctionnement.

◇ *L'institution des signes nous dévoile ce que nous avons saisi dans l'aperception interne et immédiate*

Cependant, ce n'est pas une simple analogie qui lie le mouvement volontaire et l'écoute de ma voix parlée. Cela se manifeste lorsque nous trouvons les deux différentes phases de fonctionnement lorsque j'écoute ma voix. C'est précisément ici que l'institution des signes joue un rôle important. Si nous examinons avec soin le fonctionnement du fait que j'écoute ma voix, nous trouvons deux phases essentiellement différentes ; l'une que nous trouvons quand nous nous apercevons de la causalité, l'autre qui nous arrive quand nous nous modifions nous-mêmes pour avoir le résultat que nous souhaitons. La première phase est un moment de découverte tandis que la deuxième est constitutive *et* en même temps introspective, appuyée sur le rapport que nous trouvons dans la première. Souvenons-nous bien que Biran a fait remarquer :

« Mais, pour s'assurer de cet empire [l'empire de la voix d'enfant sur les autres] et prendre l'habitude de l'exercer, il faudrait que l'individu pût *continuer à instituer* lui-même ses signes, comme il a institué d'abord ses cris inarticulés, en moyens d'influence et d'action sur d'autres volontés. »³⁴⁰

S'apercevoir de la causalité dont la cause et l'effet sont *moi*, est un « premier acte de réflexion ».³⁴¹ Pour s'assurer de cet empire, « il faudrait que l'individu pût continuer à instituer ses signes ». Autrement dit, s'il s'aperçoit pour la première

³⁴⁰ Biran, *op.cit.*, p.378 Nous soulignons.

³⁴¹ Biran, *op.cit.*, p.381

fois de l'effet que sa voix amène, il n'est pas encore sûr de son influence sur les autres, c'est-à-dire de la puissance de son signe ; cela peut être le fruit d'un accident. Mais s'il voit que le même effet arrive *chaque fois* qu'il se sert de son signe, il en sera convaincu. Plus il répète, plus précisément il saisit le fonctionnement de son signe.

En d'autres termes, rappelons-nous qu'il y avait deux causalités quand l'enfant instituait les signes. La première se trouve entre la volonté d'enfant et l'acte d'émettre un cri, et la deuxième se trouve entre la voix jetée et des réponses des autres. L'enfant était seulement conscient de la deuxième. Mais s'il répète un signe, et par cela s'il se modifie sans cesse, il sera renvoyé par la médiation du signe à la première causalité, au fondement de son être. Nous trouvons clairement cela dans le texte suivant :

« Quoique l'individu sente ou aperçoive intérieurement qu'il existe et que cette conscience intime se fonde tout entière, comme nous l'avons vu, sur le premier déploiement de l'effort, il n'en est pas moins vrai qu'il n'a l'idée ou la notion distincte de son existence, qu'autant qu'il peut rattacher d'une manière fixe ce jugement primitif à un signe permanent tel que *moi* ou *j'existe*. Et autant de fois que ce signe est volontairement répété, autant de fois le même moi se rend présent à lui-même par un acte de réflexion intime. »³⁴²

Dans ce texte, il ne s'agit plus de l'influence de la voix de l'enfant sur les autres, mais nous voyons que la structure principale de réflexion reste la même. Nous trouvons ici le fonctionnement paradoxal de l'institution des signes ; plus précisément nous instituons les signes, plus nous retournons vers nous, plus nous réfléchissons. Par la précision des signes, nous retrouvons manifestement ce que nous connaissons intérieurement. Non seulement nous nous assurons de la

³⁴² Biran, *op.cit.*, p.379

relation causale évoquée par le signe, mais aussi nous approfondissons cette relation.

Ainsi, dans ce sens, nous entendons que « sans les signes institués, point de réflexion proprement dite »³⁴³. Par la médiation de signe, je suis renvoyée au *moi*. Or, ce « *moi* » auquel je suis renvoyée, n'est-il pas le fondement du *moi* personnel, n'est-il pas l'aperception immédiate ? Il y a un fait assez intéressant. Dans le chapitre de *l'Essai* sur l'origine de la connaissance que nous avons de notre corps, à fin de décrire le procès par lequel l'aperception vague du corps entier devient plus précis, Biran écrit que :

« A mesure que les points de division se multiplient et que le sujet de l'effort demeure un et le même, les termes varient par les modes et la qualité, l'aperception immédiate interne s'éclaire et se confirme, les deux éléments constitutifs se développent l'un par l'autre et l'individualité ou l'unité du sujet résulte plus clairement par son opposition même avec la pluralité des termes mobiles.

Plus ces points de division se multiplient, plus l'aperception interne et immédiate s'éclaire et se distingue, plus l'individualité, ou l'unité du sujet permanent de l'effort se manifeste par son opposition même avec la pluralité et la variété des termes mobiles. »³⁴⁴

Il s'agit ici de l'origine de la reconnaissance de la dualité primitive, même si elle est faite intérieurement. Mais nous y trouvons aussi le fonctionnement qui est essentiellement le même processus que l'institution des signes. C'est-à-dire que plus le sujet répète le mouvement, plus il est individualisé. Il n'y a pas encore de signe ici ; cette aperception est encore intérieure. Elle est à sa naissance. Mais dès l'aperception interne et immédiate, le sujet commence déjà à apprendre son empire

³⁴³ *ibidem*

³⁴⁴ Biran, *op.cit.*, p.143

sur son corps. Il commence à occuper son propre domaine ; son individualisation commence. C'est ce que nous avons vu au début de ce chapitre, dans l'aperception interne et immédiate comme l'origine, dont pourtant nous n'avons pas une conscience claire.

Alors, ne serait-ce pas que c'est à cette origine de ma volonté et de la dualité primitive que l'utilisation de signe nous renvoie ? La réponse n'est plus douteuse. Nous avons vu que nous sommes renvoyés à nous par les signes, et que nous retrouvons ce que nous avons déjà connu intérieurement ; nous nous assurons de notre pouvoir, de notre état primitif en tant que volonté ; nous sommes individualisés, individualisés par la reconnaissance de la volonté primitive dans les expériences du monde qui n'est plus seulement intérieur. L'institution et l'exécution des signes dévoilent chez un sujet mobile *et sensible* le fait intérieur qui a été saisi uniquement par la motricité. A l'aide des signes, ce qui est connu vaguement et intérieurement se manifeste. Il est vécu avec une conscience claire. Cela correspond à l'individualisation.

Dans le chapitre précédant, nous avons dit que la personne qui éprouve la sensation entend le son, tandis que celle qui perçoit écoute la musique. Cette dernière l'écoute avec attention, de ce fait, elle apprécie les détails de la musique. Disons maintenant que la personne qui réfléchit est celle qui joue de la musique. En écoutant la musique qu'il joue, le musicien modifie son mouvement pour qu'il puisse avoir le résultat qu'il souhaite. Puisqu'il est attentif au son, il est attentif à son mouvement³⁴⁵. Pour avoir plus de délicatesse, il distingue les moindres différences entre ses mouvements. Les pianistes sont plus attentifs aux

³⁴⁵ Que l'écoute du son précède la modification peut être vérifié par un excellent exemple des études de Hanon, dans lesquelles la main droite et la main gauche suivent la même mélodie à l'unisson. Pour avoir les doigts subtils, les intensités de deux mains doivent s'égaliser, que l'une ne puisse pas dépasser l'autre. Ainsi, le pianiste modifie son mouvement par l'écoute attentive de ce qu'il joue pour qu'il puisse avoir l'unisson parfait.

mouvements de leurs doigts, les chanteurs sont plus attentifs aux mouvements vocaux. Mais tout cela doit venir de leur écoute de la musique qu'ils créent. A partir de cette écoute, les musiciens deviennent plus conscients de leurs mouvements en vue de produire la musique. Celui qui maîtrise mieux son mouvement est celui qui joue la musique plus délicatement. Il est, dans le terme biranien, celui qui réfléchit. En exécutant son mouvement volontaire, il est bien conscient de la dualité primitive. Il s'occupe de lui-même et il retourne à lui-même par l'aide des signes. « Il se donne une suite de perceptions dont sa volonté motrice tire du dedans la matière en même temps que la forme. C'est ici la harpe animée qui se pince elle-même. »³⁴⁶

◇ *Le signe est une résistance qui devient disponible pour la volonté*

Nous saisissons petit à petit le rapport de l'aperception immédiate à la réflexion ou de la réflexion redoublante à la réflexion redoublée. Selon ce que nous avons vu jusqu'ici, nous pouvons constater que la réflexion redoublée nous fait nous apercevoir de la dualité primitive, elle nous dévoile l'aperception immédiate et interne qui redouble la réflexion redoublée. Ceci est fait à l'aide des signes institués. Plus la réflexion redoublée se développe, plus la réflexion redoublante s'approfondit.

Alors où doit-on trouver l'origine des signes ? Dans l'aperception immédiate, selon ce que nous avons constaté. Nous distinguons pour cela les premiers causes et effet. Et cela se lie directement à l'institution des signes. Biran déclare bien que « Sans cette distinction, il n'y a point de signes volontaires ; dès qu'elle a lieu, ces signes sont institués. »³⁴⁷ Pour cette raison, « le premier emploi du signe institué présuppose essentiellement le fait primitif de conscience,

³⁴⁶ Biran, *op.cit.*, p.370

³⁴⁷ Biran, *op.cit.*, p.375

c'est-à-dire l'aperception immédiate du sujet de l'effort, comme distinct du terme qui résiste. »³⁴⁸ Mais ajoutons bien sûr que ces signes sont à leur naissance. Ils demandent encore à continuer d'être institués. Plus ils sont fixés, plus nous nous retournons sur nous-mêmes. *L'effet senti dans l'aperception immédiate, qui est originellement la résistance organique, devient le signe institué.* Nous avons dit plus haut que le signe est un effet qui vole de ses propres ailes. Précisons maintenant que c'est la résistance organique qui vole en premier. Toutes les résistances organiques qui obéissent à la volonté ont la possibilité de se servir de signes ou de base de signes, car le signe est un outil disponible pour la volonté du sujet. Il est utilisé pour évoquer un certain effet que le sujet souhaite.

Mais dès que la résistance devient un signe, le sujet commence à avoir deux fonctionnements : l'un constitutif, l'autre introspectif. Car par la médiation de ce signe, le sujet précise son empire volontaire (la causalité entre le signe signifiant et son influence signifiée), en même temps qu'il est renvoyé à la dualité primitive (la causalité entre la volonté et la résistance qu'est le signe). Ces deux fonctionnements sont symétriques.

Résumons notre chemin jusqu'ici. Nous avons vu d'abord qu'il y ait deux aspects de l'aperception immédiate, l'un comme l'origine de la personnalité, l'autre comme l'origine de la connaissance que nous avons de notre corps. Puis, nous avons examiné la structure de réflexion, qui consiste à abstraire la dualité primitive par le redoublement de l'activité. Nous réfléchissons parce que nous avons deux activités concernant un seul acte. Ensuite, nous avons reformulé notre question, et nous avons confirmé qu'il faut préciser l'ordre entre l'aperception, l'intuition des signes, et la réflexion. Puis, nous avons distingué les deux phases de l'institution des signes, l'une comme redoublante, l'autre comme redoublée. La

³⁴⁸ Biran, *op.cit.*, p.377

réflexion redoublante peut s'assimiler à l'aperception immédiate. La réflexion redoublée nous dévoile à l'aide des signes la dualité primitive qui se trouve à l'origine de nos expériences, la réflexion redoublante en tant que l'aperception immédiate et interne. Si le signe sert à ce dévoilement, c'est parce qu'il a son origine dans la résistance organique.

◇ *Le mouvement volontaire en tant que réflexion : la question intrinsèque*

Alors, demandons-nous maintenant quel rôle joue l'aperception immédiate dans la personnalité. Du mouvement volontaire, en passant par l'articulation jusqu'à l'institution des signes, l'empire de la volonté s'est agrandi vers le monde d'extérieur, tout en obtenant une base pour l'approfondissement de l'aperception immédiate. Cet approfondissement possible devient en acte quand le sujet se modifie. S'il s'occupe trop de son effet, il néglige l'auto-modification et par conséquent il n'y a pas d'approfondissement de l'aperception.

Or, quand il s'agit de l'aperception immédiate en tant que l'origine de la personnalité, il faut admettre qu'elle a le même fonctionnement que la réflexion. Mais que désigne l'aperception immédiate en tant que réflexion ? Cette question touche aussi le sujet de notre travail tout entier, c'est-à-dire, quelles sont les différentes implications, qui découlent du fait que Biran a trouvé l'origine de la personnalité dans le mouvement volontaire ?

Selon ce que nous avons vu jusqu'ici, il est manifeste que l'aperception immédiate ou le mouvement volontaire est une sorte de réflexion. L'aperception en tant que fondement des autres expériences est ce que nous avons à l'origine mais inconsciemment. L'aperception immédiate, qui est effectué par le mouvement volontaire dont le but est le mouvement lui-même, est ce qui nous fait nous reconnaître manifestement et explicitement. Souvenons-nous bien que Maine de

Biran a écrit qu'il suffit de faire un seul mouvement volontaire pour connaître le principe de causalité³⁴⁹. S'il a écrit ainsi, c'est parce que le sujet du mouvement volontaire devient conscient de la dualité primitive et des deux termes qui sont distinguables mais non séparables. Nous nous interrogeons sur cette aperception immédiate ou le mouvement volontaire en tant que réflexion.

Par le mouvement volontaire, nous réfléchissons. Qu'est-ce qui se passe quand le mouvement volontaire devient une réflexion ? Nous trouvons ici la réflexion la plus intime et la plus originaire. Disons que l'aperception immédiate comme telle est la réflexion originaire, qui fonde toutes les sortes de réflexions³⁵⁰. Si nous nous apercevons de la dualité primitive par le mouvement volontaire, c'est parce qu'ici nous avons notre propre corps *comme signe*. La structure de la réflexion du mouvement volontaire peut se comprendre si l'on remplace la voix dans l'institution des signes par le corps propre. Je sens dans le mouvement de mon bras, l'effet dans la cause et la cause dans l'effet. Ce qui sert d'intermédiaire et qui me rend susceptible de ce sentiment redoublé, c'est le mouvement de mon bras. Celui-ci est un signe. Par cela, j'ai d'abord une aperception de se mouvoir et puis une autre aperception médiante de se sentir se mouvoir. Nous trouverons la raison pour laquelle ces deux aperceptions ou ces deux activités sont bien différentes, si nous nous souvenons de l'auto-modification. Dans le but de continuer à instituer des signes, celle-ci fonctionne pour transformer un mouvement en un autre.

Dans le fait que j'écoute ma voix, le signe qu'est la voix sert encore à un but utilitaire : exprimer son état intérieur aux autres. C'est ainsi que nous avons trouvé deux causalités autour du signe institué, celle entre la volonté et l'articulation, celle entre la voix émise et la réponse des autres. Dans le

³⁴⁹ Biran, XI-2, p.58

³⁵⁰ « La réflexion a son origine dans cette aperception interne de l'effort ou des mouvements que la volonté détermine ». Biran, VII, p.367

mouvement volontaire, la causalité qui nous renvoie à nous-mêmes et la causalité à laquelle nous sommes renvoyés sont la même. La réflexion redoublante et redoublée se trouvent dans un seul acte, qui est le mouvement volontaire. Pourquoi ? C'est parce que le mouvement volontaire a son but en lui-même. Pour cette raison, nous disons que le mouvement volontaire est la réflexion la plus intime. Il s'agit par exemple de la marche pendant la promenade par rapport à la marche orientée dans le sens d'un déplacement. Si nous marchons dans une promenade, c'est parce que nous voulons simplement marcher. Et comme le dit si bien Valéry, nous pourrions trouver l'exemple le plus éminent dans le mouvement de la danse³⁵¹ ou dans le « Quand je danse, je danse » de Montaigne.

Plus nous maîtrisons le mouvement, plus nous sommes rendus à nous-mêmes. Cela est vrai parce que la conscience du *moi* consiste en, chez Biran, dans le rapport entre le *moi* et le corps propre. Demandons-nous alors comment serait ce rapport quand il s'agit du *moi* comme effort et du corps propre comme signe. Cette question nous amène à la possibilité la plus vive et étincelante de la philosophie biranienne, mais en même temps elle nous dévoile à sa difficulté intrinsèque, et par conséquent exige de sortir de la philosophie biranienne.

« Plus nous maîtrisons le mouvement, plus nous sommes rendus à nous-mêmes. » Cette proposition est assez claire. Il ne laisse aucun doute. Mais qu'est-ce que cela veut dire que « nous sommes rendus à nous-mêmes » ? Peut-être, nous pouvons dire que nous sommes plus individualisés, et notre aperception immédiate est plus approfondie. Mais cela ne dit pas certainement que les danseurs sont les plus savants parmi tous les hommes. Il ne s'agit ni d'adresse ni de technique du mouvement. Il faut qu'il y ait quelque chose que nous touchons quand nous faisons le mouvement volontaire, quelque chose que nous pourrions

³⁵¹ Paul Valéry, *Degas Danse Dessin*, Gallimard, 1965, pp.27-28

appeler « la vie » si nous suivons encore Valéry... Qui est approfondi dans le mouvement volontaire en tant que réflexion ? Pour mieux comprendre philosophiquement cette « approfondissement », il faut pouvoir l'expliquer par rapport à son environnement : ce qui se passe à l'intérieur comme à l'extérieur de l'être, leur rapport et leur base. Autrement, elle risquerait de rester purement subjective. Nous avons vu la structure du mouvement volontaire en tant que réflexion (comment), interrogeons-nous maintenant sur la signification philosophique : qu'est-ce qu'on doit entendre à l'arrière-plan de cette structure (pourquoi). La question est bien biranienne. Notre but, c'est de tenter d'y répondre. Mais nous nous contentons dans ce chapitre de poser cette question.

Conclusion du Chapitre V

La « réflexion » ainsi que l' « aperception immédiate » ont plusieurs sens. Parmi les réflexions, il y en a quelques-unes qui peuvent être assimilées à l'aperception, et *vice versa*. Selon notre étude dans ce chapitre, nous avons précisé que ce qui nous attire comme problème philosophique est ce que les deux notions ont en commun. C'est le mouvement volontaire, qui est l'aperception immédiate en tant que réflexion.

Mais pour pénétrer dans cette problématique, la philosophie biranienne seule ne suffit pas. Car, à nos yeux, elle a tendance à insister sur l'instant, le moment de l'aperception immédiate, ou de l'exécution du mouvement volontaire, et par conséquent, d'ignorer le flux ou la durée qui pénètre dans cet instant. Dans ce sens, elle reste toujours subjective, c'est-à-dire relative au sujet tant qu'il l'éprouve, mais manque la considération du lieu dans lequel se fait cette

expérience.

On peut trouver un exemple assez important de cela dans les études sur la spontanéité. Cela devient manifeste quand nous nous demandons quel est le processus par lequel la première activité a lieu dans les expériences passives. Biran a, pour sa part, une réponse. Mais cela n'est pas nécessairement convaincant. Nous allons examiner cela dans le prochain chapitre, en étudiant la parenté et la bifurcation qui existent entre Biran et Félix Ravaisson.

DEUXIEME PARTIE

LE MOUVEMENT VOLONTAIRE EST LA CREATION

Chapitre VI
Entre la passivité et l'activité
: de l'inconscience à la conscience

Introduction

Dans la première partie, nous avons étudié la philosophie biranienne. Surtout, nous avons réfléchi sur l'« aperception immédiate » qui est le moment critique où le *moi* se reconnaît. C'est dans cette compréhension que nous avons situé le mouvement volontaire comme réflexion originaire, qui est équivalent à l'aperception immédiate. Nous sommes arrivés à ces propositions. « Plus nous maîtrisons le mouvement, plus nous sommes rendus à nous même » ou « par le mouvement volontaire, nous réfléchissons ».

Maintenant, il nous faut réfléchir sur la signification philosophique de ces propositions. Pour cela, il faut établir un rapport entre l'être qui s'aperçoit et son environnement. Puisque par cela seul, nous saisissons complètement la signification de cette « aperception », à savoir, qu'est-ce qu'il nous faut entendre dans le moment du mouvement volontaire.

En premier lieu, nous étudierons la problématique de l'habitude. Parce que, comme nous le verrons dans la suite, c'est là où la pensée de Maine de Biran ne s'est pas suffisamment engagée, et par conséquent c'est par là que nous pourrions compléter et développer la philosophie biranienne.

L'habitude est un sujet intéressant et très typique de la philosophie française avec sa tradition des moralistes, qui observe l'intérieur de l'homme. L'un

des mystères de l'habitude se trouve dans son impossibilité d'être représentée. Personne n'est conscient de son habitude, alors que tout le monde est sous l'influence de l'habitude. L'habitude nous influence à tous les niveaux, depuis les comportements, jusqu'à la manière de penser. Notre corps représente ce que nous mangeons et ce que nous faisons d'habitude. Ce sont des expériences passées et accumulées dans le corps. Sa sphère dépasse toujours la conscience, puisque même un essai d'être conscient de l'habitude sera absorbé éventuellement par sa puissance. Rien n'est plus difficile que de garder la nouveauté d'une expérience, quand elle se répète. L'habitude est donc irreprésentable, mais c'est elle qui supporte l'être, qui influence sur lui tout le temps. Elle sert même de principe pour l'individualisation de l'être.

Dans ce chapitre, nous étudierons l'habitude chez Biran et Félix Ravaisson (1813-1900). Ainsi, nous verrons d'abord quel est le problème du biranisme, puis comment faire émerger le problème du rapport entre l'aperception et la spontanéité.

Comme la situation est assez compliquée, donnons d'abord le résumé de ce que nous allons étudier dans ce chapitre. Maine de Biran a écrit une œuvre sur l'habitude, intitulée *L'Influence de l'habitude sur la faculté de penser*³⁵². Celle-ci est la seule de ses œuvres qui a été publiée avant la mort de l'auteur (publiée en 1802, l'auteur est mort en 1824). Or, comme nous l'avons indiqué, la pensée de Biran peut se diviser en trois périodes : avant le biranisme, le biranisme et après le biranisme. *L'influence de l'habitude* est écrite avant le biranisme. Le biranisme a commencé quand Biran a trouvé que c'était la dualité primitive de la volonté et de la résistance organique qui formait l'activité. Ainsi, dans son *L'influence de l'habitude*, il n'est pas encore arrivé à cette définition de l'activité. A cause de cela,

³⁵² Biran, II

il y a des contradictions dans cette œuvre. Autrement dit, c'est par la redéfinition de l'activité que Biran a résolu ces contradictions³⁵³. Or, Ravaisson a écrit *De l'habitude* en 1837 (publiée en 1838). Il semble que la métaphysique de Ravaisson puisse fournir le complémentaire au biranisme par sa considération sur la spontanéité. Cependant, il y a un problème qui fait que nous ne pouvons pas considérer la métaphysique ravaissonienne comme une réponse, complémentaire de la philosophie biranienne. Dans son texte, Ravaisson se réfère au texte de Biran, mais uniquement à son *L'influence de l'habitude*. Il est très probable que Ravaisson n'a lu que ce texte parmi les œuvres de Biran, quand il a écrit son mémoire sur l'habitude. Cela peut se comprendre quand on lit son texte avec soin. Dans *De l'habitude* de Ravaisson, il n'y a pas de distinction entre la vie et la matière. Sa métaphysique est une sorte de monisme qui est dirigée par le seul principe qui est la Vie supérieure. Autrement dit, il n'y a pas de moment critique de l'aperception qui distingue la conscience humaine des autres. A quelles conditions la philosophie biranienne et la métaphysique ravaissonienne pourraient-elles se compléter l'une et l'autre ? Il nous faudrait trouver une solution de coexistence entre l'aperception immédiate et la spontanéité, pour résoudre ce problème. Voilà le résumé de ce chapitre.

Nous verrons donc 1) le problème du biranisme, 2) celui de *L'influence de l'habitude sur la faculté de penser*, 3) la théorie de l'habitude de Ravaisson, 4) l'oubli de l'aperception chez Ravaisson.

³⁵³ Il avoue plus tard dans le texte fragmentaire, écrit probablement en 1813 que « Je devais en effet à ceux qui avaient lu mon mémoire sur l'habitude, [...] d'employer tous mes efforts pour rectifier [...] ». Biran, VII, p.435

§1 Les difficultés du biranisme

◇ *La question de la première activité*

Commençons d'abord avec l'examen de la pensée du biranisme. Tout au long de sa vie, l'intérêt de Biran se porte sur le moment où l'homme arrive à s'apercevoir de lui-même. Autrement dit, c'est le moment où il obtient l'évidence de son existence. Le biranisme est la période où il a achevé ses systèmes de développement du *moi* d'un point de vue dualistique à partir de la volonté du *moi* et de la résistance organique. Ce que Biran appelle la dualité primitive est le rapport de ces deux termes. Dans le biranisme, la reconnaissance sur lui-même est achevée quand l'homme saisit la dualité primitive dans le mouvement volontaire. Dans le mouvement volontaire, il s'aperçoit immédiatement du rapport intime entre sa volonté et son propre corps. Il saisit les deux termes en même temps.

Or, Biran distingue la vie de la conscience. C'est ce qu'il faut entendre quand Biran cite les mots de Boerhaave³⁵⁴ : *homo est duplex in humanitate, simplex in vitalitate*. L'homme au niveau de vitalité vit sa vie sans conscience, il vit sa vie simple, mais quand il arrive au niveau de l'humanité, il a la conscience de sa vie duplex. Il y a une autre couche de la conscience au dessus sa vie vitale. C'est par cela qu'il peut savoir qu'il vit et par conséquent, qu'il peut se reconnaître.

Cependant, dans la vie humaine duplex, il y a des degrés. La vie duplex permet à l'homme d'avoir la conscience, mais il y a des différences de la clarté dans cette conscience. Ce qu'il sent vaguement des objets extérieurs est moins clair que ce qu'il aperçoit de lui-même. Ainsi, les systèmes du développement du *moi* que nous avons vu dans le chapitre précédant concernent en principe la vie

³⁵⁴ *homo est duplex in humanitate, simplex in vitalitate* Voir notre premier chapitre et troisième chapitre

duplex. Plus la conscience du *moi* est claire, plus le *moi* monte l'échelle de développement. Or, ce développement peut être expliqué par le rapport de l'activité et la passivité. Nous avons vu que l'activité chez Biran consiste en dualité de la volonté du *moi* et de la résistance organique. La passivité tient aux impressions qui voilent la dualité. Plus l'activité se manifeste, plus la conscience est claire. La clarté de conscience est ainsi définie par le rapport de l'activité et la passivité. Le développement du *moi* est le procès par lequel l'activité augmente et la passivité diminue.

Or, nous avons écrit que les systèmes du *moi* concernent « en principe » la vie duplex. Pourquoi « en principe » ? C'est parce que le système affectif qui est le système le plus fondamental et le plus bas traite la vie simplex. Dans l'affection, l'être n'a pas vraiment conscience de lui-même. Selon Biran, « l'homme commence à sentir, avant d'*apercevoir* et de *connaître*. »³⁵⁵ Sentir avant d'apercevoir, cela signifie être affecté. Dans cet état, l'homme n'a pas encore d'activité, au sens biranien. Il ne se meut pas par sa volonté, il est au contraire mis en mouvement par les occasions étrangères à lui. Il vit passivement sa vie. Alors, une question se pose : comment la première activité se produit-elle parmi les expériences passives ? Biran donne quelques réponses. Nous allons examiner dans les passages suivants la genèse de l'activité dans ses textes.

◇ *Comment un mouvement d'abord instinctif pourrait devenir volontaire. Deux hypothèses physiologiques à surmonter*

Si on suit brièvement les écrits de Biran, il semble, en apparence, qu'il y ait deux chemins sur lesquels l'activité apparaît parmi les passivités. Sur le premier chemin, le mouvement d'abord instinctif se transforme en mouvement volontaire.

³⁵⁵ Biran, IV, p.71.

Sur le deuxième chemin, le *moi* dans l'intuition se détache des impressions extérieures. Les deux sont également décrits comme la genèse de l'activité qui se développera ensuite. Cependant, il y a une grande différence entre ces deux chemins, comme nous l'avons indiqué dans le chapitre précédent. Il y a, en effet, un primat du mouvement sur la sensation³⁵⁶. Si le *moi* peut se détache des impressions dans l'intuition, c'est parce qu'il y existe déjà la dualité primitive dans sa conscience, qui avait été confirmé par le mouvement volontaire. Le *moi* dans l'intuition ne fait que s'apercevoir de ce qu'il avait déjà eu. Ainsi, pour s'interroger sur la genèse de l'activité, il nous faut examiner le mouvement instinctif qui se transforme en mouvement volontaire.

Dans la *Décomposition de la pensée*, il y a un texte significatif pour nous, intitulé "Comment un mouvement d'abord instinctif pourrait devenir volontaire"³⁵⁷. Nous l'étudierons dans la suite.

Comment un mouvement instinctif devient-il volontaire ? Pour répondre à cette question, Biran introduit d'abord deux hypothèses physiologiques dans son temps, et puis développe sa propre considération en les critiquant.

Voici la première hypothèse. Elle suppose qu'il y ait un seul centre de motilité chez les hommes. Ce centre est provoqué d'abord par les impressions des organes internes qui lui parviennent sympathiquement. Par conséquent, il se meut instinctivement. Mais dans cet état, il n'y a encore ni volonté, ni liaison sentie entre la réaction du centre et le mouvement. C'est dans la répétition, selon cette hypothèse, que l'être saisit la liaison causale.

« Sous l'action répétée de ces causes stimulantes, il aura dû s'établir entre le centre moteur et les organes mûs, une coordination et des rapports directs, tels que les uns devenus plus dociles se seront pliés à obéir

³⁵⁶ Cf : notre troisième chapitre

³⁵⁷ Cf : Biran, III, pp.407-420.

pendant que l'autre prenant peu à peu une sorte d'initiative ou de prédominance, aura appris à diriger et à commander l'action. »³⁵⁸

Ainsi, dans la répétition des mouvements instinctifs, naît le mouvement volontaire.

Aux yeux de Biran, cette hypothèse est insuffisante. Puisque si on suppose qu'un seul centre permet la transformation de l'instinct en la volonté, « comment expliquera-t-elle [l'hypothèse] le concours simultané de ces déterminations [instinctives] et de ces actes [volontaire], lorsqu'ils ont lieu à la fois » ?³⁵⁹ Nous savons bien que la volonté et l'instinct s'opposent souvent. S'ils dérivent d'un seul centre, il faut que l'hypothèse explique la bifurcation. Mais elle ne le touche pas. Ainsi, en critiquant cette hypothèse, Biran introduit la nécessité de supposer deux centres différents pour leur attribuer la volonté et l'instinct.

C'est le cas de deuxième hypothèse. Celle-ci suppose qu'il y ait deux centres dans le cerveau. L'un est « point de réaction », et l'autre est « vrai centre d'action ». Le centre de la réaction réagit à l'affection ou aux stimulants, tandis que le centre de l'action est celui d'où vient la volonté. A propos de la transformation du mouvement instinctif en mouvement volontaire, cette hypothèse explique que dans le cerveau du fœtus ou de nouveau-né, le centre de réaction est dominant tandis que le centre d'action est peut-être encore comprimé.

« Mais dans les progrès de la vie, le rapport des systèmes sensitif et moteur change, les affections s'affaiblissent, les mouvements se coordonnent, la résistance musculaire s'accroît, et pourtant la réaction sympathique est devenue plus faible et plus rare à mesure que les causes excitantes se sont affaiblies. Alors le centre de motilité propre, déjà dans l'attente de l'acte et sollicité par des besoins d'un autre ordre, sort de

³⁵⁸ Biran, *op.cit.*, p.408

³⁵⁹ Biran, *op.cit.*, p.409

l'état d'inaction [...] »³⁶⁰

La deuxième hypothèse explique mieux que la première l'opposition de la volonté et l'instinct. Elle convient à la vie *duplex* de l'homme. Mais elle est encore insuffisante aux yeux de Biran. Puisque, dès qu'on attribue objectivement le mouvement à tel ou tel centre physiologique, on tombe dans le risque d'objectivation du mouvement. Et dans ce cas, on ne pourrait pas distinguer le mouvement volontaire du mouvement forcé par les causes étrangères. Dès que le mouvement est objectivé, celui-ci n'est plus identique à l'effort qu'on sent subjectivement.

◇ *Comment un mouvement d'abord instinctif pourrait devenir volontaire. La théorie de Biran*

Ainsi, de la priorité de la deuxième hypothèse sur la première, Biran induit que « la condition essentielle de toute impression sentie ou de toute sensation animale est dans *l'hétérogénéité des deux systèmes destinés à agir et réagir l'un sur l'autre* »³⁶¹. Il faut supposer deux ordres hétérogènes. En outre, de l'insuffisance de la deuxième hypothèse, il faut admettre que le mouvement volontaire échappe par tous les moyens à la reconnaissance objective. C'est ainsi que Biran propose de considérer la volonté comme quelque chose qui dépasse l'ordre organique. Pour lui, les deux ordres hétérogènes sont l'ordre organique et l'ordre hyper-organique³⁶².

« [...] lorsque le mouvement devient *volontaire* et est aperçu comme tel, il y a quelque condition autre que l'action nerveuse spontanément et organiquement émanée d'un centre. Quelle est cette condition ? Ne sommes-nous pas conduits ici à supposer qu'elle doit être d'un ordre

³⁶⁰ Biran, *op.cit.*, p.411

³⁶¹ Biran, *op.cit.*, p.413. Nous soulignons.

³⁶² Cf : notre premier chapitre

hyper-organique, inaccessible à tous nos moyens de connaissance et même à toutes nos conceptions objectives ? »³⁶³

Comme nous l'avons dit dans notre premier chapitre, cette force hyper-organique n'est pas du tout une force miraculeuse. Elle a besoin de certaines conditions pour apparaître, qui sont les conditions organiques, et elle est manifeste dans la conscience. L'ordre hyper-organique « met en jeu le centre de motilité et agit sur lui dans ce mouvement accompagné d'effort, comme il agit lui-même sur les organes mobiles. »³⁶⁴ L'ordre hyper-organique ne tombe ni dans l'objectivation physiologique ni dans l'abstraction métaphysique.

Fondé sur cette hypothèse de l'ordre hyper-organique, Biran dessine la genèse de la volonté.

« [...] lorsque les affections s'affaiblissent et que la résistance musculaire augmente (voyez la seconde hypothèse physiologique) le centre de motilité directe entre en action spontanément par sa propre énergie et par suite des déterminations qu'il peut avoir déjà contractées et des rapports qui se sont établis déjà entre lui et les organes mobiles. De là résultent des sensations musculaires ». ³⁶⁵

Il s'agit ici du mouvement spontané. Par la spontanéité, le centre de motilité direct (l'ordre organique) entre en action. Il conserve des déterminations. Les sensations musculaires sont senties, et elles sont clairement senties, car les affections qui les voilent sont maintenant affaiblies. Le sujet de mouvement sent maintenant qu'il se meut. Cependant, il n'y a encore ni volonté, ni effort. C'est-à-dire qu'il ne se meut pas encore par sa volonté qui dépasse l'ordre organique. Alors, comment intervient la force hyper-organique ?

³⁶³ Biran, *op.cit.*, p.414. Biran souligne.

³⁶⁴ Biran, *op.cit.*, p.417

³⁶⁵ Biran, *op.cit.*, p.418

« La sensation musculaire étant transmise au centre, la force motrice en est avertie et conserve la détermination, en retient une sorte d'idée, en vertu de cette détermination, elle commence à agir sur son centre organique. De là le premier effort senti [...] »³⁶⁶

Dans les sensations musculaires, ou dans le mouvement spontané, il n'y a pas de volonté. Mais le mouvement spontané est un mouvement qui n'a plus de cause. Et selon Biran, si on se réfère à la logique de la causalité, ce mouvement aurait droit d'exiger sa cause. Ainsi, lorsque la force motrice « en est avertie », et « commence à agir sur son centre organique », elle *se connaît* en tant que cause qui produit ce mouvement, en tant que volonté proportionnée à la résistance, en s'en distinguant.

« Cette cause du mouvement, ce sujet de l'effort se distinguant du terme organique, se reconnaît, s'appelle *moi* et ne peut-être qu'alors constitué tel. »³⁶⁷

C'est ainsi que le moi se manifeste dans le sentiment de l'effort en rencontrant la résistance organique.

◇ *Le mouvement spontané, qui se situe entre l'activité et la passivité*

Jusqu'ici, nous avons vu l'argument de Biran sur la genèse de l'activité dans le mouvement instinctif qui se transforme en mouvement volontaire. Biran indique que la première hypothèse physiologique demeure encore dans le système de la réaction organique, et qu'il faut la distinguer de l'action volontaire. Quant à la deuxième hypothèse, bien qu'elle distingue deux centres, elle traite de la volonté encore objectivement, tandis que la volonté doit être supposée comme quelque chose qui dépasse le système organique, en un mot quelque chose d'hyper-organique.

³⁶⁶ *ibidem*

³⁶⁷ Biran, *op.cit.*, p.419 Biran souligne.

Cependant, demandons-nous maintenant si le philosophe a vraiment réussi à décrire explicitement la genèse de la première expérience de l'activité ? Sur la validité de l'intervention de l'ordre hyper-organique, nous en sommes d'accord. Mais cela n'est pas la question en ce moment. Est-ce qu'il a réussi à décrire le processus de la genèse de l'activité ? Bien qu'il soit caché sous les hypothèses physiologiques, nous avons toute raison de demander quelle est la position du mouvement spontané par rapport aux deux ordres (de l'organique et de l'hyper-organiques) et au dualisme (de l'activité et de la passivité). Le mouvement spontané est le fruit de l'ordre organique, puisque c'est celui-ci qui fonde la spontanéité du corps. Mais, le mouvement spontané ne procède ni de l'activité ni de la passivité. Comment les muscles apprennent-ils le mouvement ? A cette question, on ne peut pas répondre qu'ils l'apprennent passivement, puisque ce serait contradictoire dans le biranisme qui n'admet pas la mémoire dans la passivité. Mais on ne peut pas confier cet apprentissage à la future volonté non plus, car la volonté n'est pas encore née, et c'est plutôt le mouvement spontané qui doit l'amener. Force est d'admettre qu'aussi longtemps qu'on pose le dualisme de l'activité et de la passivité, le mouvement spontané ne tient pas ni en l'une, ni en l'autre. Bien qu'on puisse admettre la nécessité de l'hypothèse biranienne, on ne voit pas sa cohérence avec le dualisme. Le dualisme de l'activité et de la passivité ne correspond pas parfaitement aux deux ordres de l'organique et de l'hyper-organique. Entre l'activité et la passivité, il y a la spontanéité qui tient à l'ordre organique³⁶⁸.

Résumons. Nous avons constaté les deux ordres, l'organique et l'hyper-organique, et le fait que l'exercice du dernier sur le premier, amène la naissance de la personnalité. Le problème est que l'ordre organique qui s'oppose à

³⁶⁸ Souvenons-nous bien le tableau de la comparaison entre Biran et Bichat. Cf : notre premier chapitre

la volonté n'est pas la passivité. La passivité chez Biran tient au fait que la cause n'existe pas en moi. La spontanéité organique est, pour ainsi dire, le *moi* inconscient. Il n'est pas identique à l'activité, mais il diffère définitivement des impressions passives par le fait qu'il serait un élément nécessaire lors de la genèse de la volonté, puisque la passivité ne se sert jamais à l'aperception immédiate de la dualité primitive.

Pourquoi Biran n'a pas mis en question la spontanéité ? Il nous semble que c'est parce qu'il a hérité du résultat physiologique. Avant de poser une question, c'était déjà pour lui un fait observé et confirmé. Peut-être que c'est aussi parce que son intérêt se porte sur l'activité, ou le moment de l'aperception immédiate.

Mais l'*aporie* de la spontanéité est grave. Ce n'est pas seulement parce qu'il s'agit d'un mécanisme ou d'une étape de condition physiologique, mais aussi parce qu'elle nous montre une nouvelle problématique qui est la relation permanente entre la spontanéité et la conscience. En réalité, la spontanéité n'est pas une étape momentanée pour arriver à l'activité. Elle n'est pas quelque chose qui disparaît tout de suite quand on arrive à se reconnaître. Au contraire, elle existe toujours autour de notre conscience. La conscience de l'homme ne consiste pas en seule couche. Elle amène toujours avec elle de la profondeur de l'inconscience. Ce qui apparaît clairement à la conscience n'est qu'une partie visible de l'iceberg. Derrière elle, il y a énormément d'invisible qui la supporte. La spontanéité sert de chemin à l'inconscience pour se manifester, et à la conscience pour s'atténuer. Ainsi, le problème de la spontanéité doit être traité dans un plus grand contexte. S'interroger sur la spontanéité, c'est s'interroger sur l'arrière-plan et le fondement de la conscience.

Or, Biran n'a pas ignoré ce processus de changement de la conscience. Ce

qui détermine les transitions entre les systèmes, de l'affectif au sensitif, du sensitif au perceptif, et jusqu'au réflexif, c'est l'habitude. Comment a-t-il pensé l'influence de l'habitude ? En fait, c'est par sa considération sur l'habitude que Biran a été amené à la science de l'homme. Pour confirmer ce flux, nous allons réfléchir sur l'évolution de la définition de l'activité à partir de son mémoire *L'Influence de l'habitude sur la faculté de penser* jusqu'au biranisme, avant de trouver une confirmation dans la solution ravaissienne.

§2 L'Habitude chez Biran

◇ *Deux sortes de l'impression : sensation et perception*

L'habitude, comment Biran l'a-t-il considérée ? Dans les passages suivants, nous allons d'abord brièvement constater les difficultés biraniennes dans son mémoire de l'habitude (la version couronnée en 1802), et puis voir la résolution que le philosophe a proposée.

Lorsque Biran a écrit son mémoire sur l'habitude, il a distingué l'impression passive qu'il nomme « sensation » d'avec l'impression active qu'il nomme « perception ». Examinons le texte.

« Je distingue toutes nos impressions en *actives* et *passives*. »³⁶⁹

« Lorsque le sentiment prédomine jusqu'à un certain point, le mouvement qui concourt avec lui est comme nul puisque l'individu n'en a point conscience et l'impression demeure passive. Je conserverai à toutes celles de ce genre le nom de *sensation*. Si le mouvement prend le dessus et en quelque sorte l'initiative ou même s'il est avec la sensibilité dans un degré

³⁶⁹ Biran, II, p.134

d'équilibre tel qu'il n'en soit point éclipsé, l'individu est actif dans son impression, [...] J'appellerai *perception* toute impression qui aura ces caractères. »³⁷⁰

Par rapport à l'impression reçue, si le sujet est passif, c'est-à-dire si la cause de cette impression se trouve dans quelque chose qui n'est pas lui, et si le sentiment prédomine *au point qu'il ne puisse pas avoir conscience de son mouvement*, cette impression est appelée sensation. En revanche, dans le cas où le sujet est actif et si c'est son mouvement qui prend l'initiative, cette impression serait appelée perception.

A partir de cette distinction, le philosophe observe que dans la répétition d'une même impression, la partie de la sensation s'affaiblit et ne laisse aucune trace sur l'avenir, tandis que la partie de la perception se fortifie et devient plus distincte dans la mémoire.

« [...] parmi ces impressions répétées qui vont en s'affaiblissant, les unes s'obscurcissent toujours davantage, et tendent à s'évanouir tout à fait, tandis que les autres, en devenant plus *indifférentes*, non seulement conservent toute leur clarté, mais encore acquièrent souvent plus de distinction. Ce fait seul, qui est hors de toute contestation, suffirait, sans doute, pour déceler une différence essentielle dans le caractère des sensations qui s'altèrent et s'effacent, et des perceptions qui s'éclaircissent »³⁷¹.

Si une impression perd sa fraîcheur, c'est parce que son caractère de sensation s'est évanoui. Si elle devient plus claire, c'est parce que ses éléments perceptifs ont acquis plus de distinction. Ces effets varient en raison

³⁷⁰ Biran, *op.cit.*, p.136, Biran souligne.

³⁷¹ Biran, *op.cit.*, p.163, Biran souligne.

inverses ; « moins nous sentons, mieux nous les percevons ». ³⁷² Comment les perceptions acquièrent-elles plus de distinction? C'est par rapport au mouvement qui y est lié. Au fur et à mesure que le mouvement devient plus facile, prompt, et précis, l'effort exigé sera diminué. Et si nous faisons moins d'attention à l'effort, nous assignons plus de place pour la perception. Ici, remarquons bien que la distinction entre l'activité et la passivité dans cette période a été définie par la conscience du mouvement. Si elle prédomine, c'est passif. Si elle prend l'initiative, c'est actif.

Mais ici se cache le problème de la mémoire chez Biran ; il confond l'activité et le mouvement. On peut le voir clairement par exemple dans les phrases suivantes ; « Nous pouvons déjà commencer à apercevoir que l'activité, comme la distinction du *moi* et de ses manières d'être, *se rattache immédiatement à la faculté de mouvoir*, qui doit être distinguée de celle de sentir [...] » ³⁷³

◇ *Premier problème caché dans l'éclaircissement de la perception*

De cette confusion résultent des difficultés. Quant à l'éclaircissement de la perception, Biran tente de l'expliquer par la participation du mouvement volontaire. Regardons son texte.

« Trois causes ou circonstances principales concourent à rendre une impression répétée plus distincte, et à l'approprier à la faculté perceptive : 1° affaiblissement du premier effet sensitif ; 2° facilité et distinction croissante des mouvements propres d'où dépend son caractère actif ; 3° association à d'autres mouvements qu'elle détermine, ou à d'autres impressions qui coïncident avec elle et servent, comme autant de signes, de marques propres à la distinguer et à la faire reconnaître quand elle se

³⁷² *ibidem*.

³⁷³ Biran, *op.cit.*, pp.135-136, Nous soulignons.

répète. »³⁷⁴

Précisons ces causes selon l'ordre de Biran. 1° D'abord il constate que les affections perdent leur influence dans la répétition. Cela est facile à admettre, si on prend un exemple de l'odeur de rose qui perd sa fraîcheur au fur et à mesure qu'on la sent plusieurs fois. Les affections sont toujours les plus fraîches quand elles se manifestent pour la première fois, et à partir de la deuxième fois, la fraîcheur ne fait que diminuer. C'est l'« affaiblissement du premier effet sensitif ». 2° Quant à la « facilité et distinction croissante des mouvements », nous pouvons citer les deux faits suivants : D'abord le mouvement fréquemment répété devient plus prompt et précis, et puis l'effort s'affaiblit dans la répétition. Ainsi, la perception liée à ce mouvement devient distincte, et le mouvement devient insensible. Or, c'est pour cette raison que Biran admet l'« identité d'origine » de la motricité et la faculté perceptive, c'est-à-dire qu'elles se développent simultanément. Par exemple, un débutant qui vient de commencer à jouer du piano arrivera un jour, s'il travaille bien, c'est-à-dire s'il répète bien le même mouvement, à en jouer sans faire attention aux mouvements de ses doigts. Moins il se concentre sur les mouvements, plus il maîtrise les sonorités qu'il produit. 3° Il existe encore la troisième cause ; l'association de différents types de sensations amène plus de distinction de la perception. Ce qui est indiqué ici est l'habitude du jugement fondé sur plusieurs sens externes. C'est par exemple le cas de l'union entre la vue et le toucher. « [...] nous ne voyons point comme si nous n'étions pas habitués à toucher, et nous ne touchons pas comme si nous n'avions jamais vu. »³⁷⁵ L'image du rocher nous évoque inévitablement sa solidité, tandis que celle de la plume nous évoque sa légèreté. Ces liaisons tiennent à la sensation tactile. Nous composons et donc combinons les impressions hétérogènes qui se rencontrent

³⁷⁴ Biran, *op.cit.*, p.176

³⁷⁵ Biran, *op.cit.*, p.185

dans une même espèce d'objet.

Dans ces trois causes, nous trouvons surtout dans la deuxième cause ce qui fait avancer l'éclaircissement de la perception, tandis que la première donne ses conditions, la troisième son développement.

« Remarquons bien ici que tous ces effets de l'imagination, ces jugements, ces souvenirs [...] coïncident avec la promptitude et la facilité des mouvements et du jeu de l'organe externe ; l'habitude rendant les jugements comme les mouvements toujours plus prompts et plus insensibles, *l'activité de l'individu finit par se transporter toute entière dans l'objet extérieur* »³⁷⁶.

« [...] alors l'individu, ignorant ce qui se passe en lui-même, transporte son action, sa force propre à l'objet résistant, et l'habille de tout ce dont il se dépouille. »³⁷⁷

Selon Biran de cette époque, si la perception s'éclaircit dans la répétition, c'est parce que le mouvement perceptif devient plus prompt. Et si le mouvement devient plus prompt, c'est parce que l'effort s'affaiblit. Enfin, si l'effort s'affaiblit, c'est parce que l'activité du sujet est *extériorisée*³⁷⁸.

Mais, qu'est-ce que cela veut dire, l'« extériorisation de l'activité » ? Ici se cache la première difficulté qui porte sur "*L'Influence de l'habitude*". Comme nous l'avons constaté, le mouvement fait avancer l'éclaircissement de la perception par le fait de son *extériorisation*, et cela amène l'affaiblissement de l'effort. Ce phénomène s'explique aussi par l'identification entre la faculté perceptive et la

³⁷⁶ Biran, *op.cit.*, p.187, Nous soulignons.

³⁷⁷ Biran, *op.cit.*, p.202

³⁷⁸ Or, c'est pour cette raison que Biran a considéré ailleurs l'habitude de la perception comme l'expérience passive et non active, malgré sa définition en tant qu'impression active. Les expériences actives pour Biran dans cette période, sont celles qui concernent l'utilisation des signes dans la mémoire.

mobilité. Mais *si le mouvement, qui est synonyme de l'activité est extériorisé, comment peut-il produire la perception en se perdant dans l'extériorisation ?* Si le mouvement est extériorisé et par conséquent s'affaiblit avec l'effort, l'activité qui y est liée, elle doit être aussi diminuée. Toutefois, il faut que cela soit elle qui produise la perception. Il y a donc une contradiction intrinsèque dans ce schème. Elle est la conséquence de la confusion du mouvement et l'activité. S'il avait mieux distingué l'activité du mouvement et s'il l'avait pu trouver dans le *moi* faisant l'effort contre la résistance, il n'y aurait pas eu l'extériorisation de l'activité et il aurait pu garder l'activité du côté du sujet. Mais force est d'admettre qu'il n'y avait pas de réponse possible dans le schème de *L'influence de l'habitude sur la faculté de penser*.

◇ *Deuxième problème caché dans l'affaiblissement de la sensation*

Nous trouverons une autre difficulté non seulement dans la répétition de la perception, mais aussi de la sensation. Suivons maintenant le texte de Biran sur l'habitude pour la sensation.

Pour expliquer comment une sensation s'affaiblit, le philosophe analyse sa genèse. Selon lui, il y a d'abord le « ton naturel » dans les organes équilibrés.

« Le degré, l'intensité du mouvement vital [...] se proportionne d'un côté aux forces radicales que le principe de vie a en puissance, et de l'autre, au rôle particulier que cet organe doit jouer, aux fonctions qu'il doit remplir dans le système auquel il est étroitement lié ; c'est là ce qui constitue ce que j'appellerai le *ton naturel*, la sensibilité propre du tout et de chacune de ses parties.

On pourrait dire que le système est en équilibre, lorsque les forces vitales sont également ou proportionnellement réparties, et que chaque organe demeure dans son ton naturel, ou relatif à celui des autres ; dans cet état

l'individu n'a qu'un sentiment uniforme de l'existence [...] »³⁷⁹

Dans le « ton naturel », chaque organe est équilibré entre la force intérieure et le stimulus extérieur. Cet état d'équilibre, c'est un état calme comme la surface d'un lac sans aucun souffle de vent.

Mais le changement arrive.

« [...] le ton des organes est susceptible de varier, et varie en effet nécessairement par l'action de toutes les causes internes ou externes [...] l'animal éprouve une *sensation* qui se proportionne à la grandeur du changement, et qui persiste jusqu'à ce que l'équilibre soit rétabli. »³⁸⁰

La sensation est donc l'effet d'un trouble quelconque qui arrive sur une surface calme. Elle est proportionnée à la grandeur du changement comme l'oscillation de la surface du lac est proportionnée à la force du vent. Elle dure « jusqu'à ce qu'elle aille se fondre pour ainsi dire, de nouveau, dans le sentiment uniforme de l'existence. »³⁸¹

Or, ce rétablissement de l'équilibre est, selon Biran, effectué par le principe sensitif.

« [...] le principe sensitif (*que l'on doit considérer comme une force essentiellement agissante*) tend toujours à ramener cet équilibre, soit en abaissant le ton de l'organe excité, soit en élevant successivement celui de l'ensemble, jusqu'à ce qu'ils soient parvenus à leur rapport premier. »³⁸²

Ce principe sensitif, Biran le considère comme la cause de l'affaiblissement de la sensation par l'habitude. En posant le ton naturel comme idéal à atteindre, l'individu tend à effacer le trouble qui perturbe l'équilibre. Prenons encore l'exemple de l'odeur. Si l'odeur de rose devient insensible, c'est parce que ce

³⁷⁹ Biran, *op.cit.*, p.164

³⁸⁰ Biran, *op.cit.*, p.165. Biran souligne.

³⁸¹ *ibidem*

³⁸² *ibidem* Nous soulignons.

principe sensitif exige l'état d'équilibre. L'état d'équilibre, c'est-à-dire, un état qui ne sent rien. C'est ainsi qu'il s'adapte à son environnement. En outre, cela sert aussi à l'éclaircissement de la perception répétée, parce que cette diminution du trouble amène évidemment l'affaiblissement de l'affection.

Mais qu'est donc ce principe sensitif qui est « *essentiellement considéré comme une force agissante* » ? La sensation, n'est-elle pas passive ? Comment peut-il arriver qu'elle laisse une trace sur l'avenir ? Ici aussi nous rencontrons une contradiction. La difficulté, cette fois-ci, est donc que la sensation fonctionne pour rétablir l'équilibre. Il est évident que cette fonction est bien différente de la diminution, de l'affaiblissement, mais c'est une force *agissante*. En ce sens, nous ne pouvons plus dire que la sensation est passive. Biran lui-même a reconnu cette activité de la sensation et il a remarqué qu'il faut distinguer cette activité sensitive de l'activité motrice ³⁸³, mais cette notion d'activité sensitive qui nous semble déjà contradictoire dans les termes, n'était qu'allusive, en marge, et le philosophe ne l'a jamais discutée.

◇ *Dépassement par Biran lui-même*

Ainsi y avait-il déjà des contradictions intrinsèques dans la division de la sensation passive et la perception active dans le mémoire sur l'habitude. Mais c'est par cela que Biran dans les années suivantes est amené à la réflexion sur l'effort en tant qu'activité et par conséquent, au biranisme. Comme nous l'avons déjà indiqué, la solution pour dissiper ces confusions est de distinguer dans le mouvement volontaire le *moi* qui fait l'effort et la résistance organique, et il faut assigner le concept de l'activité au *moi*. Cette attribution ne trahit pas les faits observés à propos de la répétition de l'expérience active.

³⁸³ Biran, *op.cit.*, p.167

Avec cette nouvelle définition de l'activité, si l'expérience active demeure dans la mémoire, c'est parce qu'elle contient l'aperception. Et dans ce cas, l'activité ne s'échappe pas de côté du *moi*. La passivité est désormais considérée comme ce qui voile le sentiment de l'effort. Pour Biran après sa découverte du fait primitif du sens intime en 1804³⁸⁴, l'éclaircissement de la perception est possible même quand le mouvement devient involontaire et l'effort s'évanouit, car l'activité n'y réside pas. Elle reste au côté du *moi*. Ainsi, s'efface la contradiction, tout en gardant le schéma que l'activité fortifie la perception et demeure dans la mémoire. A partir de cette redéfinition de l'activité, s'ouvre la voie pour la science du fait primitif du sens intime.

En revanche, "l'activité sensitive" que Biran a admise probablement à son corps défendant, est laissée de côté, elle a fallu attendre presque quarante ans afin d'être mise en lumière par jeune Ravaisson. Biran après la "*Décomposition*" a poursuivi le chemin de l'activité, mais celui de la passivité. Pendant les années qui suivent, Biran garde le schéma de son mémoire sur l'habitude, à savoir, par la répétition, l'expérience active demeure dans la mémoire tandis que l'expérience passive s'affaiblit et s'oublie. En gardant ce schème, Biran a redéfini la notion de l'activité³⁸⁵.

³⁸⁴ H.Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran...*, p.169

³⁸⁵ Par exemple, dans *l'Essai sur les fondements de la psychologie* écrit très probablement en 1811, on peut trouver les phrases suivantes qui témoignent l'influence efficace de l'activité ainsi que la nullité de la passivité sur la mémoire. «Le *moi* seul *se souvient* de ce qu'il a perçu ou opéré par sa force constitutive, ou, en d'autres termes, la réminiscence n'est que la trace de la conscience. [...] Les impressions purement affectives ne peuvent que laisser des traces simples sans souvenir, car, n'y ayant point de *moi*, il n'y a point de base ou de sujet de réminiscence. Cette nullité de souvenir est le caractère essentiel de tous les modes passifs [...] » Biran, VII, pp.223-224

§3. L'Habitude chez Ravaisson

◇ *Activité obscure chez Ravaisson*

L'expérience passive, ne laisse-t-elle aucune trace dans la mémoire ? C'est ce que Ravaisson s'est demandé lorsqu'il a écrit sa thèse *De l'Habitude*³⁸⁶, une quarantaine d'années après le mémoire de Maine de Biran. C'était en 1838 que Ravaisson a présenté sa thèse doctorale. Quoiqu'il y ait des positions différentes³⁸⁷, il est très probable que Ravaisson n'ait lu que *L'Influence de l'habitude sur la faculté de penser* parmi les œuvres principales de Biran quand il a écrit sa thèse, parce qu'on ne peut pas admettre qu'il n'y ait aucune influence de la pensée du biranisme dans l'œuvre de Ravaisson. Néanmoins, est-il vrai que la thèse de Ravaisson doit beaucoup au mémoire de Biran sur l'habitude. Nous pouvons y lire facilement la trace de Biran, y compris dans la confusion du mouvement et l'activité. Ce que nous allons étudier dans les passages suivants est donc la métaphysique de Ravaisson.

Tout comme Biran dans son mémoire sur l'habitude, Ravaisson a supposé la distinction entre la sensation qui est passive et le mouvement qui est actif. « A l'action est étroitement liée la *perception* claire ; la passion n'est dans la conscience que l'obscure *sensation*. »³⁸⁸ « [...] la perception, c'est-à-dire le mouvement, l'activité, la liberté, dans le monde de la diversité et de l'opposition. »³⁸⁹ L'opposition consiste en mouvement en tant qu'activité et

³⁸⁶ Félix Ravaisson, *De l'Habitude*, P.U.F., 1999

³⁸⁷ Joseph Dopp, *Félix Ravaisson, la formation de sa pensée d'après des documents inédits*, Louvain Editions de l'institut supérieur de philosophie, 1933
Emmanuel Blondel, "Ravaisson lecteur de Maine de Biran" in *Ravaisson*, éd. Jean-Michel le Lannou, éditions KIME, 1999, etc.

³⁸⁸ Ravaisson, *op.cit.*, p.124. Ravaisson souligne.

³⁸⁹ Ravaisson, *op.cit.*, p.128

sensation en tant que passivité.

Cependant, tout en gardant la distinction biranienne, la participation de l'activité ou de la passivité à la mémoire chez Ravaisson est plus compliquée que celle de Biran³⁹⁰. A propos de la répétition de la sensation, Ravaisson écrit :

« Toutes les fois que la sensation n'est pas une douleur, à mesure qu'elle se prolonge ou se répète, à mesure, par conséquent, qu'elle s'efface, *elle devient de plus en plus un besoin.* »³⁹¹

Il ne nie pas la disparition de la sensation, mais il met plus l'accent sur la genèse du besoin. Par exemple, c'est ce que nous sentons dans le cas de l'exemple olfactif que nous avons déjà évoqué. Ce que Ravaisson remarque ici est que non seulement le plaisir de la sensation diminue dans la répétition, mais aussi que le sujet commence à avoir un besoin d'une odeur plus forte. Nous devons admettre quelque activité, quoique le commencement soit une sensation. Ce phénomène, Ravaisson l'appelle « besoin ».

Non seulement la sensation se transforme en besoin, mais le mouvement forme aussi dans une tendance, un penchant à la répétition.

« D'un autre côté, à mesure que dans le mouvement l'effort s'efface et que l'action devient plus libre et plus prompte, à mesure elle devient davantage une tendance, un penchant qui n'attend plus le commandement de la volonté [...] »³⁹²

Ravaisson cite l'exemple des tics. Nous pouvons également penser à l'habitude de fumer. Quand le corps de fumeur exige l'acte de fumer, dans la plupart des cas, cela n'est pas parce qu'il a besoin de la sensation du tabac, mais c'est parce que

³⁹⁰ Comme Dominique Janicaud l'indique avec précision, Ravaisson a demandé « pourquoi » de l'habitude tandis que Biran a demandé son « comment ». Dominique Janicaud, *Ravaisson et la métaphysique*, VRIN, 1997, p16.

³⁹¹ Ravaisson, *op.cit.*, p.131. Nous soulignons.

³⁹² *ibidem*

son corps exige cet acte de fumer. Le corps se meut spontanément avant la réflexion. Voilà deux faits qui trahissent le schème : l'expérience passive s'atténue et ne laisse aucune trace dans la mémoire tandis que l'expérience active se fortifie. Puisque, comme nous l'avons vu, la sensation peut se transformer en besoin, et le mouvement peut devenir involontaire.

Selon Ravaisson, l'évocation d'un besoin par la sensation et la facilitation du mouvement tiennent à la même source. C'est l'« activité obscure ».

« Ainsi, dans la sensibilité, dans l'activité se développe également par la continuité ou la répétition une sorte d'activité obscure. [...] Dans l'activité, elle reproduit l'action même ; dans la sensibilité, elle ne reproduit pas la sensation, la passion, qui veut une cause externe, mais elle l'appelle, elle l'invoque, elle l'implore en quelque sorte. »³⁹³

La méthode métaphysique ravaissionienne est déjà mise en jeu. Ce philosophe aristotélien voit le principe intellectuel au-delà des phénomènes sensibles. L'« activité obscure » est appelée ailleurs comme « une activité secrète »³⁹⁴, « un penchant qui n'attend le commandement de la volonté »³⁹⁵, « une spontanéité irréfléchie »³⁹⁶ ou « une tendance aveugle tenant de la passion autant que de l'action »³⁹⁷, etc. C'est une tendance intérieure qui est formée à partir de l'expérience passée, soit de la sensation, soit du mouvement. Elle dépasse le dualisme de l'activité et la passivité. Le premier trait de la métaphysique de Ravaisson se trouve dans sa compréhension unificatrice sur les transitions de la sensation et de la perception, tout en gardant la division des impressions proposée par Biran.

³⁹³ Ravaisson, *op.cit.*, pp.131-132

³⁹⁴ Ravaisson, *op.cit.*, p.133

³⁹⁵ Ravaisson, *op.cit.*, p.131

³⁹⁶ Ravaisson, *op.cit.*, p.134

³⁹⁷ *ibidem.*

◇ *L'auto-finalité dans l'activité obscure comme dans la nature*

Suivons la démonstration de Ravaisson. Dans l'activité obscure, Ravaisson écrit que :

« L'intervalle que l'entendement se représentait entre le mouvement et son but diminue donc peu à peu ; la distinction s'efface »³⁹⁸.

« Dans la réflexion et la volonté, la fin du mouvement est une idée, un idéal à accomplir, quelque chose qui doit être, qui peut être, et qui n'est pas encore. C'est une possibilité à réaliser. Mais à mesure que la fin se confond avec le mouvement, et le mouvement avec la tendance, la possibilité, l'idéal s'y réalise. »³⁹⁹

Ravaisson voit dans la formation de l'habitude cette fusion du mouvement et son but, l'objet et le sujet, le réel et l'idéal, l'être et la pensée. Le corps de fumeur exige le tabac spontanément, c'est un acte irréfléchi, mais effectué par son habitude. C'est le mouvement dont le but est le mouvement lui-même, mais toujours dans l'inconscience. C'est cette auto-finalité que le philosophe voit dans l'« activité obscure » comme essence de l'habitude. L'« activité obscure » forme une habitude, mais cette formation échappe entièrement à la surveillance de la conscience.

Cependant, la formation de l'habitude ne signifie pas la disparition de la conscience.

« C'est la même force qui, sans rien perdre, d'ailleurs, de son unité supérieure dans la personnalité, se multipliant sans se diviser, s'abaissant sans descendre [...] se transforme dans le temps et se dissémine dans l'espace. »⁴⁰⁰

³⁹⁸ Ravaisson, *op.cit.*, p.136

³⁹⁹ *ibidem*.

⁴⁰⁰ Ravaisson, *op.cit.*, pp.137-138

Bien entendu, la transformation de la volonté en tendance est effectuée graduellement, et le sujet n'a jamais d'occasion d'en prendre conscience. Mais, bien qu'elle ne fonctionne pas explicitement, la conscience est toujours là pour supporter cette continuité. Ainsi, l'habitude diminue la maladresse ou le manque d'harmonie et donne une grâce à l'expérience, mais tout cela doit se produire sous la personnalité du *moi*, car c'est le *moi* qui sent cette aisance. « La conscience se sent expirer avec la volonté, puis revivre avec elle, par une gradation et une dégradation continues ; et la conscience est la première, l'immédiate, l'unique mesure de la continuité. »⁴⁰¹ C'est ainsi que l'auto-finalité se trouve en moi-même.

Pour cette raison, Ravaisson établit la continuité manquante entre l'habitude et la nature. Il écrit que l'habitude, « C'est une nature acquise, une *seconde nature* qui a sa raison dernière dans la nature primitive, mais qui seule l'explique à l'entendement. C'est enfin une nature *naturée*, œuvre et révélation successive de la nature *naturante*. »⁴⁰² L'homme trouve la nature en lui-même à travers l'habitude, ainsi que l'auto-finalité, qui est commune aux deux natures. La métaphysique de Ravaisson est une philosophie de la nature, et celle-ci dépasse l'observation psychologique de Biran.

◇ *La vie supérieure*

Ravaisson ne va pas cesser de développer ses considérations. Maintenant, il se demande par quel principe les deux natures fonctionnent. Qu'est-ce qui rend possible cette successivité ? A cette question, Ravaisson répond par sa notion de « vie supérieure », qui se situe au-delà du dualisme :

« Dès que l'âme est arrivée à la conscience de soi, elle n'est plus seulement la forme, la fin, ou même le principe de l'organisation ; en elle-même, il

⁴⁰¹ Ravaisson, *op.cit.*, p.137

⁴⁰² Ravaisson, *op.cit.*, p.139 Ravaisson souligne.

s'ouvre un monde qui se dégage et se détache de plus en plus de la vie du corps, et où elle a sa vie à elle, sa destinée propre et sa fin à accomplir. C'est à cette vie supérieure que semble aspirer sans y pouvoir atteindre le progrès incessant de la vie et de la nature, comme à sa perfection, à son bien. »⁴⁰³

L'auto-finalité des deux natures a son origine dans l'auto-finalité de la vie supérieure. Elles semblent y « aspirer » « comme à sa perfection, à son bien », mais « sans y pouvoir atteindre ».

La vie « supérieure » est la vie qui découle de soi-même. Elle est le principe pour elle-même, ayant son bien à chercher en soi. Dans le sens normal du terme, il y a un intervalle entre ce qui tente à atteindre et ce qui est atteint. Il faut donc que le premier soit différent du dernier temporellement comme spatialement. Au contraire, la vie supérieure est, par sa définition, le but en même temps qu'elle est ce qui suit ce but. Mais cela n'est pas une simple identification immobile, une tautologie vaine. Bien que les deux termes soient les mêmes, il faut qu'il y ait un mouvement. Et c'est ce mouvement qui supporte tous les autres êtres. La vie supérieure doit donc se remplir de soi-même continuellement et cela doit être un mouvement⁴⁰⁴. Cette vie supérieure « a son bien en soi ; et elle le connaît, elle le cherche, elle l'embrasse, à la fois comme son bien, et comme le bien même et la perfection absolue. »⁴⁰⁵ Ici trouvons-nous l'ultime auto-finalité.

⁴⁰³ Ravaisson, *op.cit.*, p.149

⁴⁰⁴ On peut raisonnablement se souvenir de la Cité de Dieu dans la monadologie de Leibniz, par la priorité de la cause finale et par le fait que la vie ici est le maximum de tout ce qui est possible. On peut aussi penser à la Vie absolue et sa théorie de l'auto-affection de Michel Henry. La Vie absolue, étant le fond de chaque vivant, est aussi le but pour elle-même. Elle est le Fond de tous les êtres possibles. Mais nous verrons la différence essentielle entre Henry et Ravaisson dans la dernière partie de ce chapitre.

⁴⁰⁵ Ravaisson, *op.cit.*, p.150

◇ *Par la sensibilité, les êtres se lient à la vie supérieure*

C'est sur ce mouvement de la vie supérieure que tous les autres se fondent. Ce qui les lie, selon Ravaisson, c'est la sensibilité.

Examinons-le. Ravaisson explique l'origine du sentiment. Selon lui, c'est le degré de la perfection de la vie supérieure qui fait émerger le sentiment du plaisir ou de la douleur.

« [...] le plaisir et la douleur ont leurs raisons dans le bien et dans le mal ; ils en sont les signes sensibles. Ici donc, dans ce monde de l'âme, se rencontre avec le plus vrai bien la forme la plus vraie de la sensibilité, c'est la passion de l'âme, le *sentiment*. Au sentiment s'oppose l'activité spirituelle et morale qui poursuit le bien ou le mal, tandis que le sentiment en recueille l'impression. »⁴⁰⁶

Le sentiment est l'effet de la rencontre entre « le plus vrai bien » et « la forme la plus vraie de la sensibilité ». D'une part, « le plus vrai bien » est le contenu de ce sentiment. C'est ce que suit la vie supérieure et en réalité c'est ce qui l'est. C'est ce qu'elle a en elle, ce qu'elle cherche, ce qu'elle embrasse « à la fois comme son bien, et comme le bien même et la perfection absolue. » D'autre part, « la forme la plus vraie » est la manifestation sensible. Par cette rencontre naît le plaisir ou la douleur. Nous sentons le plaisir ou la douleur selon le bien ou le mal. « Ils en sont les signes sensibles. » Ce qui est proche de la perfection de la vie supérieure, nous le sentons comme plaisir, et ce qui en est loin, nous le sentons comme douleur. Cela est l'origine du sentiment. C'est la connaissance immédiate de la perfection de la vie supérieure dans l'âme. C'est la passion de l'âme. Et comme l'habitude affaiblit la sensation et fortifie la perception, la répétition affaiblit le sentiment (*passion*) dans l'âme et fortifie l'activité spirituelle. Au plaisir fugitif de la

⁴⁰⁶ *ibidem*

sensibilité passive, le plaisir de l'action succède par degrés. Ravaisson explique même les tendances de l'âme. « Ainsi se développent de plus en plus, dans le cœur de celui qui fait le bien, et à mesure que l'habitude y détruit les émotions passives de la pitié, l'activité secourable et les joies intérieures de la charité. »⁴⁰⁷

Mais que doit-on entendre « vie *supérieure* » ? Est-elle différente de notre vie ?

La vie supérieure est bien différente de notre vie, car elle la supporte. Mais elle n'est pas pourtant une simple abstraction. Originellement, c'est la grâce de Dieu, selon Ravaisson. Mais quand elle se manifeste sensiblement à nous, tout comme Bergson le fait remarquer, elle sera conçue en tant que la grâce qu'on trouve dans la beauté de la nature.

« Ainsi, pour celui qui contemple l'univers avec les yeux d'artiste, c'est la grâce qui se lit à travers la beauté, et c'est la bonté qui transparait sous la grâce. [...] Et ce n'est pas tort qu'on appelle du même nom le charme qu'on voit au mouvement et l'acte de libéralité qui est caractéristique de la bonté divine : les deux sens du mot *grâce* n'en faisaient qu'un pour M. Ravaisson. »⁴⁰⁸

Si on a « les yeux d'artiste », c'est-à-dire si on contemple bien la nature avec amour, on peut y trouver la beauté qui est la grâce du mouvement mais qui, en même temps, est issue de la grâce divine. Cette identification de la grâce est, pour Ravaisson, l'ultime preuve de l'existence de la vie supérieure ou la grâce de dieu. De notre côté, nous pouvons la connaître sensiblement. La différence essentielle entre la vie supérieure et les autres vies est que la première ne se trouve pas à l'intérieur du sujet, mais dans la nature, qui est hors de l'utilité personnelle. Il y a

⁴⁰⁷ *ibidem*

⁴⁰⁸ Henri Bergson, "La vie et l'œuvre de Ravaisson" in *La pensée et le mouvant*, PUF, 1938 ; nelle éd. 2008, p.280. Bergson souligne.

quelque chose dans la nature qui n'a pas d'utilité immédiate pour nous, mais qui nous fascine par sa beauté. Son charme est tellement puissant qu'il nous arrive de ne pas pouvoir nous empêcher d'être attirés par lui. Cette chose qui nous dépasse complètement, c'est la grâce.

Or, c'est en ce sens que la notion de la vie supérieure chez Ravaisson diffère essentiellement de la Vie absolue de Michel Henry⁴⁰⁹, car celle-ci doit être tout à fait au fond et immanente au moi. Contrairement à Ravaisson, chez Henry c'est le mouvement de l'immanence qui caractérise tous les vivants. Ravaisson, tout en admettant la priorité de la vie supérieure, trouve d'abord dans les êtres l'aspiration vers la vie supérieure et il voit dans le prolongement de cette aspiration la vie elle-même. La Vie absolue raconte aux vivants du Fond des êtres, tandis que la vie supérieure attire les êtres de haut, en faisant des échos. Si on revient à Ravaisson, c'est cette continuité sensible qu'il voit dans l'habitude.

« Ce n'est donc pas une nécessité externe et de contrainte que celle de l'habitude, mais une nécessité d'attrait et de désir. C'est bien une loi, que cette *loi des membres*, qui succède à la liberté de l'esprit. Mais cette loi est une *loi de grâce*. C'est la cause finale qui prédomine de plus en plus sur la cause efficiente et qui l'absorbe en soi. Et alors en effet, la fin et le principe, le fait et la loi, se confondent dans la nécessité. »⁴¹⁰

De fait, nous pouvons écouter les « échos » de la grâce partout dans le texte ravaissonien. « A l'action est lié le plaisir »⁴¹¹. Souvenons-nous que la condition pour que la sensation se transforme en besoin a été expliquée comme « toutes les fois que la sensation *n'est pas une douleur* ». Encore écrit-il :

« En toute chose, la Nécessité de la nature est la chaîne sur laquelle trame

⁴⁰⁹ Michel Henry, *Incarnation, une philosophie de la chair*, Seuil, 2000, etc.

⁴¹⁰ Ravaisson, *op.cit.*, p.138

⁴¹¹ Ravaisson, *op.cit.*, p.130

la Liberté. Mais c'est une chaîne mouvante et vivante, la nécessité du désir, de l'amour et de grâce. »⁴¹²

Pour Ravaisson, tout est lié, tout est enchaîné, et dérive de la grâce de Dieu. Sa théorie de l'habitude est en effet une entreprise ingénieuse de la compréhension unificatrice sur l'être humain et la nature. D'ici se comprend la phrase fameuse de la spirale :

« Entre le dernier fonds de la nature et le plus haut point de la liberté réflexive, il y a une infinité de degrés qui mesurent les développements d'une seule et même puissance, et à mesure qu'on s'élève, à mesure aussi augmente, avec la distinction et l'intervalle des contraires, l'étendue, condition de la science. C'est comme une spirale dont le principe réside dans la profondeur de la nature, et qui achève de s'épanouir dans la conscience. »⁴¹³

L'être humain se dégage de l'instinct au niveau de la conscience. Mais aussi longtemps que le principe secret de l'habitude se trouve dans la sensibilité, il se fonde sur la nature. L'habitude lui permet de monter, descendre ou se conserver sur l'échelle de l'instinct à la liberté. Le plus grand trait de la théorie de Ravaisson consiste à identifier le principe de la vie organique et celui de la vie spirituelle. Biran, quant à lui, n'a pas complètement développé sa considération sur l'expérience passive, ni par conséquent, sur le fond de l'être. Nous pouvons raisonnablement trouver son extension dans la métaphysique ravaissonienne.

⁴¹² Ravaisson, *op.cit.*, p.156

⁴¹³ Ravaisson, *op.cit.*, p.158

§4. Les difficultés de Ravaisson vues par Biran

◇ *Réexamen de la métaphysique ravaissonienne*

A juger d'après les passages précédents, il semble que la métaphysique de Ravaisson ait surmonté les problèmes biraniens, à savoir, qu'elle donne la base théorique du mouvement spontané qui sert l'occasion pour la première l'activité d'entrer mis en jeu, et de la structure dont laquelle l'affection participe à l'être. Bien plus, Ravaisson a développé à partir de sa notion de l'« activité obscure » sa propre métaphysique, qui est la compréhension totale sur le monde de la nature et de l'homme ainsi que du dieu. Cependant, il ne faut pas oublier la confusion de l'activité et du mouvement qu'on a trouvée dans le mémoire de Biran. Qu'est-ce qu'elle devient chez Ravaisson ? Ici précisément se cache un grand problème chez Ravaisson. Nous allons réfléchir dans cette dernière section en quoi Ravaisson n'a pas hérité de la philosophie biranienne, et pour quelles raisons.

Comme nous l'avons vu dans la deuxième section, les problèmes du mémoire de Biran étaient les suivants : premièrement, si la répétition d'une même impression amène une tendance agissante dans la sensation qui était originellement considérée comme passive, il doit y admettre une certaine activité. Et deuxièmement, si le mouvement qui est au contraire considéré comme l'activité s'exteriorise et perd sa force de la conscience dans la répétition, force est d'admettre qu'il ne peut pas rester pour faire avancer la distinction de la perception. Chez Biran, tandis que le premier problème est laissé de côté, le deuxième problème, qui tient à la confusion de l'activité et du mouvement, est résolu par la redéfinition de l'activité. L'activité réside maintenant dans la subdivision du mouvement. C'est ainsi, dans la direction de l'activité, Biran a

poussé et élaboré sa philosophie. En revanche, Ravaisson n'a pas distingué l'activité du mouvement, il a essayé de les expliquer par sa notion de l'« activité obscure ». Mais y a-t-il vraiment réussi ? S'il n'y a pas de détermination précise et détaillée de la notion de l'activité, l'« activité obscure » elle-même ne tombe pas dans l'obscurité ?

L'« activité obscure » est le titre que Ravaisson a donné à l'« activité sensitive » et au « mouvement spontané » dans les termes biraniens. C'est elle qui forme l'habitude. Mais c'est exactement sur le processus de la formation de l'habitude que Ravaisson n'écrit pas très clairement.

Que dit le texte ? D'une part, il écrit que « c'est dans les organes immédiats des mouvements que se forment les penchants qui font l'habitude et que s'en réalisent les idées ». ⁴¹⁴ Mais d'autre part, il remarque que « c'est dans l'élément passif du mouvement lui-même que se développe peu à peu une activité secrète. » ⁴¹⁵ Les lieux où se forme la spontanéité ne coïncident pas dans les deux citations. Ici nous devons admettre la différence des contenus de la notion de l'activité. Car quand il écrit sur « les organes immédiats des mouvements » comme dans la première citation, il s'agit du mouvement qui obéit à la volonté, le mouvement en général dont la cause est le moi, sans la distinction des éléments composants. Mais en revanche, dans la deuxième citation, il distingue l'élément passif de l'élément actif dans un seul mouvement, et il trouve la formation de la spontanéité dans le premier. Il faut donc admettre que le contenu de la notion de *l'activité* se est différent dans les deux cas. Doit-on admettre la contradiction ? Probablement, il serait possible de comprendre que cette différence de la notion est issue de la transformation graduelle de l'activité et la passivité dans la métaphysique de Ravaisson, c'est-à-dire, que toutes les choses sont liées, qu'on

⁴¹⁴ Ravaisson, *op.cit.*, p.136

⁴¹⁵ Ravaisson, *op.cit.*, p.133

peut trouver la spontanéité dans tous les niveaux, et que les notions de l'activité et de la passivité modifient leurs contenus graduellement, selon le niveau auquel ils appartient. Mais dans ce cas, nous devons encore poser une autre question : quelle est la différence entre l'instinct et la volonté ?

◇ *Ravaisson laisse échapper l'aperception biranienne*

Effectivement, Ravaisson écrit que :

« [...] entre l'habitude et l'instinct, entre l'habitude et la nature, la différence n'est donc que de degré, et cette différence peut être réduite et amoindrie jusqu'à infini. »⁴¹⁶

« L'Habitude est donc pour ainsi dire la différentielle infinitésimale, ou, encore, la fluxion dynamique de la Volonté à la Nature. »⁴¹⁷

Contre cette proposition, deux objections sont possibles. L'une est comme le critique Kitaro Nishida⁴¹⁸, que la conscience ne devient jamais la matière

⁴¹⁶ Ravaisson, *op.cit.*, pp.138-139

⁴¹⁷ Ravaisson, *op.cit.*, p.139

⁴¹⁸ 「意識が如何に低下しても物質とはならない。物質からは如何に上昇しても意識は出で来ない。」 Kitarô Nishida 西田幾多郎 *Nishida Kitarô Zenshû* 西田幾多郎全集 (Œuvres complètes de Nishida Kitarô), Iwanami, 1979, vol. XI, p.368

Nous nous référons aux Œuvres complètes de Nishida Kitarô, l'édition publiée entre 1978 et 1980. Nous indiquerons la source de la citation en mettant « NKZ, le numéro de volume, le numéro de page. » Par exemple pour la citation dessus, NKZ, XI, p.368.

En voici la liste.

NKZ, I, *Zen no kenkyû* 善の研究 (Essai sur le bien) 1911

Shisaku to taiken 思索と体験 (Pensée et expérience) 1915

NKZ, II, *Jikaku ni okeru chokkan to hansei* 自覚に於ける直観と反省 (Intuition et réflexion dans l'auto-éveil) 1917

NKZ, III, *Isbiki no mondai* 意識の問題 (Le problème de la conscience) 1920

Geijutsu to dôtoku 芸術と道徳 (Art et moralité) 1923

NKZ, IV, *hataraku mono kara miru mono e* 働くものから見るものへ (De ce qui agit à ce qui voit) 1927

NKZ, V, *Ippansha no jikakuteki taikei* 一般者の自覚的体系 (Le système auto-éveillant des universels) 1930

NKZ, VI, *Mu no jikakuteki gentei* 無の自覚的限定 (La détermination auto-éveillant du néant) 1932

NKZ, VII, *Tetsugaku no kompon mondai* 哲学の根本問題 (Problèmes fondamentaux de la

quoiqu'elle baisse infiniment vers le bas, et la matière ne devient jamais la conscience quoiqu'elle monte infiniment vers le haut. L'autre, nous pouvons la trouver dans les discours de Ravaisson lui-même. Il écrit que le monde de la vie supérieure doit être « un monde qui se dégage et se détache de plus en plus de la vie du corps ». Mais est-il possible que la vie supérieure soit distinguée des autres, tout en étant liée aux autres natures graduellement ? Les deux oppositions exigent une différence ou une rupture entre le corps ou les organes et la conscience.

Si c'était Biran qui faisait face à ce problème, il répondrait avec l'aperception immédiate. L'aperception est une reconnaissance du *moi* par le redoublement de l'activité dans la réflexion. Et c'est par cela seul que la conscience ou la personnalité s'établit et se distingue de l'ordre organique. Mais c'est la réponse biranienne et c'est grâce à sa découverte du *moi* en tant que tel que Biran a abouti à cette réponse. C'est donc la raison pour laquelle Ravaisson, qui n'a pas donné une définition précise de la notion de l'activité, laisse échapper l'aperception. Nous pouvons en conclure que la rigueur de la notion de l'activité est la bifurcation décisive, qui a séparé la marche du biranisme et de la

philosophie) 1933

NKZ, VIII, *Tetsugaku rombunshû daiichi* 哲学論文集第一 (Essais philosophiques, I) 1935

Tetsugaku rombunshû daini 哲学論文集第二 (Essais philosophiques, II) 1939

NKZ, IX, *Tetsugaku rombunshû daisan* 哲学論文集第三 (Essais philosophiques, III) 1939

NKZ, X, *Tetsugaku rombunshû daiyon* 哲学論文集第四 (Essais philosophiques, IV) 1941

Tetsugaku rombunshû daigo 哲学論文集第五 (Essais philosophiques, V) 1943

NKZ, XI, *Tetsugaku rombunshû dairoku* 哲学論文集第六 (Essais philosophiques, VI) 1944

Tetsugaku rombunshû dainana 哲学論文集第七 (Essais philosophiques, VII) 1945

NKZ, XII, *Zoku shisaku to taiken* 続思索と体験 (Pensée et expérience, suite 1) 1937

Zoku shisaku to taiken igo 続思索と体験、以後 (Pensée et expérience, suite 2) 1948

NKZ, XIII, *Shôben* 小篇 (Courts essais)

NKZ, XIV, *Kôen hikki* 講演筆記 (Conférences)

NKZ, XV, *Kôgi* 講義 (Cours)

NKZ, XVI, *Shoki sôkô* 初期草稿 (Manuscrits de la première période)

NKZ, XVII, *Nikki* 日記 (Journal)

NKZ, XVIII, *Shokanshû* 書簡集 (Lettres)

NKZ, XIX, *Shokanshû ni* 書簡集二 (Lettres 2)

métaphysique de Ravaisson.

Conclusion du Chapitre VI

Nous avons confirmé que Ravaisson a développé une part de la philosophie biranienne en lui donnant une extension. Dans la métaphysique ravaissonienne, la priorité se trouve dans la vie supérieure ou la grâce quand il apparaît sensiblement. Elle amène tous les êtres par son charme et les fonde. Il y a une réflexion profonde sur la nature et par conséquent sur le fond du monde entier, ce qui a été manqué de la philosophie biranienne. Mais d'autre part, Ravaisson n'a pas hérité du concept de l'aperception qui est le plus grand fruit du biranisme. C'est ainsi qu'il manque de la distinction entre la vie et la matière dans la métaphysique de Ravaisson. Nous trouvons ici la différence essentielle entre les deux philosophes. Ravaisson attache plus d'importance à ce qui entoure la conscience, en un mot, la nature, qu'à l'individualité. Au contraire, la philosophie biranienne maintient toujours son pivot dans la conscience, tout en faisant échapper l'histoire personnelle qui doit être puisée dans l'expérience du passé, qu'elle soit active ou passive.

Ce qui les sépare, c'est la différence de définition de la notion de l'activité. Si Biran a réussi à établir sa philosophie de la volonté à partir de l'aperception immédiate, c'est parce que sa définition de l'activité était concrète. Dans le cas de Ravaisson, sa notion de l'activité est plus grande et sans doute plus vague, et par cela il a été amené à la philosophie de la nature. Les deux auteurs, en partant de la théorie de l'habitude, avaient leurs visions différentes. Le monde de Biran est fondé sur l'aperception qui est par nature instantané, tandis que celui de Ravaisson est un monde de la continuité.

Mais nous ne pouvons pas nous contenter de la simple affirmation de la différence entre les deux. Il est normal qu'ils diffèrent, parce qu'ils ont des problématiques différentes, qu'ils appartiennent à différentes périodes, et qu'ils sont de grands penseurs, l'un et l'autre. En mettant en relief les deux pensées, nous avons trouvé que les deux auteurs se complètent l'un et l'autre. Mais n'y a-t-il pas de possibilité de coexistence de l'aperception biranienne et de la spontanéité ravaissonnaise ? C'est ce que nous allons étudier dans le chapitre suivant, grâce à la lecture de Ravaisson par un philosophe japonais, Kitarô Nishida (西田幾多郎 1870-1945).

Chap.VII

Nishida, lecteur de Ravaisson

: relation entre l'aperception et la spontanéité

Introduction

Nous avons constaté, dans le dernier chapitre, que Félix Ravaisson a introduit une nouvelle possibilité, que l'on ne trouverait pas dans la philosophie biranienne, en développant la notion de la spontanéité dans sa recherche sur l'habitude. La spontanéité est une disposition, qui se trouve à la base de l'habitude. L'habitude est une influence consciente et inconsciente de ce que nous avons fait sur ce que nous faisons actuellement et sur ce que nous ferons dans le futur. Elle est une « tendance aveugle tenant de la passion autant que de l'action. »⁴¹⁹ Aucun être dans le monde ne peut échapper à cette tendance ; elle est la conséquence inévitable du fait qu'il est dans le monde.

Cependant, nous avons vu aussi que la notion de l'activité diffère chez Biran et chez Ravaisson. Si Biran est arrivé à la notion de l'« aperception immédiate », c'est parce qu'il a redéfini rigoureusement la notion de l'activité ; celle qui se fonde sur le sentiment du *moi* qui se confronte avec la résistance au sein de l'effort. Cette confrontation seule peut amener l'aperception immédiate, et sa certitude ne peut se donner que dans le sentiment du mouvement volontaire et corporel, dans le sentiment, c'est-à-dire avant la représentation ou l'objectivation.

C'est ainsi que chez Ravaisson, qui a considéré l'activité seulement comme

⁴¹⁹ Félix Ravaisson, *De l'habitude...*, p.134

liée au mouvement, et qui n'a pas subdivisé le mouvement, il n'y a pas de distinction critique entre la conscience et la matière. La notion de l'activité chez Ravaisson n'est pas aussi précise que celle de Biran. Chez Ravaisson, tout est lié dans la continuité de la vie ; il n'y a pas d' « aperception immédiate », qui seule rend possible la conscience. Mais, nous savons bien qu'il n'en est pas ainsi dans le monde concret. C'est à ce point de la confrontation entre Ravaisson et Biran, qu'il nous semble nécessaire d'introduire la référence à Nishida. Nishida pointe que : « La conscience ne devient jamais la matière quoiqu'elle baisse infiniment vers le bas, et la matière ne devient jamais la conscience quoiqu'elle monte infiniment vers le haut. »⁴²⁰ Selon lui, il faut admettre une rupture absolue entre la vie et la matière.

Notre tâche dans ce chapitre est donc, non seulement de nous interroger sur la relation entre la spontanéité et l'aperception, mais encore entre sur la continuité et la discontinuité. Ravaisson nous a montré l'ampleur de l'habitude. Sous quelle forme l'aperception peut prendre sa position dans les vagues incessantes de l'habitude ?

§1. Introduction

à la dernière pensée de Nishida⁴²¹

Sous cette problématique, nous allons étudier la compréhension de Ravaisson par un philosophe japonais, Kitarô Nishida 西田幾多郎 (1870-1945).

⁴²⁰ 「意識が如何に低下しても物質とはならない。物質からは如何に上昇しても意識は出で来ない。」 NKZ, XI, p.368

⁴²¹ Comme l'introduction à la philosophie nishidienne en langue française, il y a une étude de Jacynthe Tremblay. *Nishida Kitarô. Le jeu de l'individuel et de l'universel*, CNRS Editions, 2000

Bien que Nishida et Biran partagent le même intérêt sur le moment où je m'aperçois de l'évidence de mon existence, Nishida montre aussi une affinité de pensée avec Ravaisson. Nous la trouvons dans le dernier article de Nishida, intitulé "La vie (生命, *seimei*)". Mais avant d'examiner la lecture de Ravaisson par Nishida, étudions d'abord brièvement la philosophie de Nishida dans ses dernières années.⁴²²

◇Relation expressive entre « l'individuel (個物 *kobutsu*) » et « le monde historique (歴史的世界 *rekishiteki sekai*) »

Nishida a toujours été intéressé par le monde concret, qui n'est pas un fruit de l'abstraction spéculative. Selon lui, le *moi* ne rencontre pas le monde comme le fait un objet A quand il rencontre un autre objet B. Considérer le *moi* et le monde comme tel est déjà une œuvre de l'abstraction. Le *moi* concret est toujours et déjà dans le monde, et il est dans le mouvement de l'histoire, autrement il n'existerait pas réellement. Le monde n'est pas seulement l'ensemble de tous les êtres qui m'entourent, mais plus essentiellement, c'est un lieu dans lequel je m'engage et qui m'engage. De ces engagements, naît le *moi* réel. Or, cela ne se limite pas seulement au *moi*. Si nous suivons les êtres réels, il faut admettre que tous les êtres dans ce monde sont le fruit de leurs rapports réciproques, entre eux et leurs milieux ; chaque être réel est unique dans ce monde ; il n'y a rien qui pourrait exister hors du monde, hors du mouvement de l'histoire. La philosophie de Nishida essaie d'éclaircir le jeu entre ces êtres réels et ce monde réel. Les êtres sont appelés « individuels (個物, *kobutsu*) ». Le monde concret est nommé le « monde dialectique

⁴²² Nous suivons ici la distinction générale de la formation de la pensée nishidienne ; la première période commence avec de *Zen no kenkyū*, 善の研究 (Essai sur le bien) en 1911, la deuxième vers l'article "Basbo" 場所 (lieu) en 1926, la troisième et dernière à partir de l'apparition de son livre *Tetsugaku ronbunshū daiichi* 哲学論文集第一 (Essais philosophiques, I) en 1935.

(弁証法的世界, *benshōhōteki sekai*) ». Or, alors que l'individuel est toujours et déjà dans le monde, le monde ne précède pas l'individuel. Il n'y a pas de monde avant que l'individuel existe, car, le monde est constitué par les individuels. Il faut qu'ils émergent en même temps.

Mais comment doit-on penser cette relation entre l'individuel et le monde ? Nous ne pouvons pas la penser à partir de catégorie géométrique, car dans cette relation, la « partie » contient le « tout », en même temps que le « tout » contient la « partie ». Et on ne peut pas la penser non plus selon le finalisme, selon l'harmonie préétablie. Selon Nishida, cette relation doit être considérée comme expressive (表現的, *hyōgenteki*). Dans son article intitulé “La position de l'individuel dans le monde historique (歴史的世界に於ての個物の立場 *rekishiteki sekai ni oite no kobutsu no tachiba*)”, il l'explique en se référant à la relation entre la monade et le monde dans la *Monadologie* de Leibniz. Comme cet article nous aidera à comprendre le schème de la philosophie nishidienne, étudions-le à la suite.

La monade, tout en étant une partie du monde, représente quand même le monde entier. Le tout est compris ici dans une partie. Leibniz a considéré cette relation du point de vue de la représentation. Selon lui, la monade est un miroir vivant, une partie qui représente l'ensemble, selon son propre point de vue⁴²³. C'est dans sa lettre à Arnaud que Leibniz montre clairement la définition de cette relation :

« Une chose exprime une autre (dans mon langage) lorsqu'il y a un rapport

⁴²³ Voir §57 de *Monadologie* : « Et comme une même ville regardée de différents côtés paraît toute autre, et est comme multipliée perspectivement ; il arrive de même, que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vu de chaque Monade. » Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, Hamburg, Meiner Philosophische Bibliothek Band 537, 2002, p.134

constant et réglé entre ce qui se peut dire de l'une et de l'autre. »⁴²⁴

S'il y a une correspondance entre une chose et une autre, on peut dire que l'une représente l'autre. C'est dans ce sens que Leibniz compte même la perception ou l'intuition parmi les représentations, puisqu'elles sont des reflets du dehors sur le sujet. Ainsi, chaque monade représente le monde à partir de son propre point de vue. Lorsqu'une monade en tant que miroir vivant représente le monde, il faut que le monde soit projeté dans la monade, pour qu'il puisse apparaître dans la monade. Le monde ne peut exister que dans la mesure où il est représenté par la monade. La nature de la monade est représentative. Se fondant sur la relation représentative, la monade et le monde existent en même temps.

Nishida apprécie cette relation représentative de Leibniz :

« Je pense que Leibniz était perspicace en ceci qu'il a considéré comme expression (表現, *hyôgen*) la relation entre un individuel (個物, *kobutsu*) et un autre individuel, entre une Monade et les autres, qui n'ont pas de fenêtre, et qui se limitent en tant qu'individuels indépendants ... »⁴²⁵

◇ *Du monde statique au monde dynamique*

Cependant, Nishida voit la perspicacité de Leibniz en même temps qu'il pointe son insuffisance. Selon Nishida, le schème monadologique est encore statique. La relation expressive que nous venons de voir jusqu'ici décrit seulement l'état actuel du monde et de l'individuel. Elle ne tient pas compte que le monde se meut dans l'histoire réelle. C'est sur ce point que Nishida sent l'insuffisance de

⁴²⁴ Lettre de Leibniz à Arnaud, septembre 1687, in *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnaud*, J. VRIN, 2000, pp.180-181

⁴²⁵ article "Rekishiteki sekai ni oite no kobutsu no tachiba", 歴史的世界に於ての個物の立場 (La position de l'individuel dans le monde historique) NKZ, IX, p.80 「何処までも自己自身を限定する独立の個物として窓を有たないモナドの他との関係、個物と個物との関係を表現と云つたのは、ライプニッツの卓見であつたと思ふ。」 Ici, la notion de l'« expression » chez Nishida correspond celle de la « représentation » chez Leibniz.

Leibniz. Il développe ainsi la notion de la représentation leibnizienne pour décrire comment le monde ainsi que l'individuel se meuvent.

Selon Nishida, dans le schème leibnizien, l'individuel n' « agit (働く, *hataraku*) » pas vraiment.

« La monade chez Leibniz est ce qui exprime, mais elle n'est pas ce qui agit (même sa notion de l'« Appétition » ne signifie que la transformation d'une perception en autre). Ainsi, ce qui n'agit pas n'est pas un véritable individuel, il n'est qu'un effet de spéculation. »⁴²⁶

Chez Leibniz, l'individuel réfléchit simplement ce qui est en dehors. Mais si chaque être continue à se représenter l'autre, rien n'agit, comme dans le cas de deux miroirs opposés. Ce serait le monde éternellement calme et silencieux, sans aucun bruit de création. Yamagata a bien précisé, dans son étude sur Nishida⁴²⁷, que l'harmonie préétablie est une conséquence inévitable du fait que la monade n'a pas de fenêtre⁴²⁸. La *Monadologie* n'admet ni commencement ni disparition du tout⁴²⁹. Chaque monade existe même si elle devient infiniment petite. En représentant le monde, la monade vit sa vie sans aucune communication avec les autres. Si cela n'amène pas de désordre, c'est parce qu'il y a l'harmonie préétablie. Tout est dirigé par la causalité finale de l'harmonie. Si au contraire chaque monade avait une fenêtre, et si elle pouvait vraiment agir et influencer les autres monades, son action devrait dépasser cette harmonie préétablie, puisque c'est introduire une autre causalité. Supposer donc que l'harmonie soit toujours maintenue même si les monades semblent agir, c'est dire que cette harmonie contient déjà l'action de

⁴²⁶ 「ライブニッツのモナドは表象するものであつて働くものではない（欲望と云つても唯知覚から知覚へ移り行くことである）。而して働かないものは眞の個物ではない、唯考へられたものに過ぎない。」NKZ, *op.cit.*, p.82

⁴²⁷ YAMAGATA, *Nishida tetsugaku no...* Iie partie, chap.III

⁴²⁸ « Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. » Leibniz, *Monadologie*, §7

⁴²⁹ Leibniz, *Monadologie*, §6

chaque monade, et par conséquent, nier leur action. L'harmonie préétablie est une conséquence inévitable pour le monde qui n'a pas de communication entre les individuels. Dans le monde leibnizien, il n'y a qu'une seule totalité qui agit. C'est pour cette raison que Leibniz met un accent sur la finalité de Cité de Dieu à la fin de la *Monadologie*. Dans ce sens, le monde leibnizien n'est pas le monde qui se meut par lui-même. Il est un monde orienté par sa fin. Les monades sont créés et réglés par Dieu. Pour tout cela, Nishida pense que le monde de Leibniz n'est qu'un effet de spéculation.

Nishida suppose le monde dynamique, c'est le monde dans lequel les individuels interagissent. Il ne nie pas la notion de la représentation leibnizienne, mais il l'approfondi. Comment la monade ou l'individuel peut « agir » ? Qu'est-ce que cela signifie, « agir » ?

Selon Nishida, « l'individuel est l'individuel seulement parce qu'il se confronte avec les autres individuels. Il n'y a pas d'individuel seul. Une chose seule ne peut pas être limitée, par conséquent, ce n'est pas un individuel. »⁴³⁰ Nous pouvons penser « une chose seule » spéculativement, mais cela n'existe pas réellement. Cependant, alors que l'individuel doit se confronter avec les autres individuels, il faut aussi qu'il soit indépendant :

« L'individuel doit être indépendant ; il faut qu'il se détermine de l'intérieur de lui-même. »⁴³¹

Parce que Nishida, comme Leibniz, pense que l'individuel se définit comme ce qui contient en lui-même ce qui s'est passé et se passera pour lui⁴³². L'action de Jules

⁴³⁰ 「個物は個物に対することによつて個物である。唯一つの個物といふものはない。唯一つのものと云ふのは、何処までも限定せられないものであり、個物と云ひ得ないものである。」NKZ, *op.cit.*, p.70

⁴³¹ 「個物といふものは何処までも独立的なものでなければならない、何処までも自己自身の内から自己自身を決定するものでなければならない。」NKZ, *op.cit.*, pp.71-72

⁴³² NKZ, *op.cit.*, p.70

Cesar doit être comprise dans la notion de Jules Cesar⁴³³. C'est cela qui rend l'individuel, individuel, et le distingue d'avec les autres.

Ainsi, l'individuel doit se confronter avec les autres, en même temps qu'il est indépendant. Comment cela est possible ? Selon Nishida, c'est le fait d'« agir » qui le rend possible.

« L'individu qui se détermine par l'intérieur de lui-même doit être considéré comme ce qui agit. »⁴³⁴

« Agir, c'est déterminer les autres, et être déterminé par les autres. Ici se trouve la véritable confrontation entre l'individuel et l'individuel. »⁴³⁵

Dans le monde qui se meut et qui se développe, les individuels se confrontent. Plus ils se confrontent, plus ils rencontrent une contradiction entre leurs propres vies et les autres. Dans cette situation, c'est « agir » qui permet de déterminer les autres en même temps que d'être déterminé par les autres. Puisque, déterminer les autres, c'est aussi inévitablement être déterminé par les autres. Quand on donne une forme concrète aux autres, par cet acte de donner une forme, on est obligé de prendre une forme concrète d'avoir donné une forme aux autres. Autrement dit, on est déterminé comme ce qui a déterminé les autres. Par cela seul, l'individuel peut vivre son individualité. Qu'il y ait une contradiction n'est pas un problème. C'est plutôt par cela que l'individuel « agit ». Ainsi, Nishida a écrit que ce qui n'agit pas n'est pas un véritable individuel. Or, cet individuel, ce serait la Monade avec des fenêtres dans le monde sans harmonie préétablie ; elle influence et s'interagit. Le monde n'est plus orienté par la cause finale. Etre indépendant dans ce monde doit se fonder sur leur « interagir (相働く, *aihataraku*)».

⁴³³ Leibniz, *Discours de métaphysique, op.cit.*, p.32

⁴³⁴ 「自己自身の内から自己自身を限定する個物は、働くものでなければならぬ。」NKZ, *op.cit.*, p.72

⁴³⁵ 「働くといふことは他を限定することであり、又他から限定せられることである。そこに真に個物が個物に対すると云ふことがあるのである。」NKZ, *op.cit.*, p.73

Comment doit-on penser l'acte d'« agir » ? Nishida introduit ici sa notion de création « 作る, *tsukuru* ».

« Le véritable monde réel doit être le monde de la détermination réciproque entre un individuel et un autre individuel, c'est le monde dans lequel une chose et une autre chose interagissent. La relation entre un individuel et un autre individuel de nouveau doit être expressive comme l'a dit Leibniz. Cependant, qu'un individuel et un autre individuel se rapportent et s'interagissent ne signifie pas seulement qu'ils se représentent, mais cela signifie qu'ils créent une chose par leur « interagir ».

»⁴³⁶

Nishida approfondit ici sa notion d'« agir », en lui donnant le sens de « création ». Nous avons vu qu'« agir » est « interagir ». Mais comment « interagir » devient-il « créer » une chose ?

Nishida l'explique :

« Que nous agissions de façon expressive, ce doit être que nous créons une chose objectivement, en nous niant nous-même. En outre, la chose est, tout en étant ce qui est créée par nous, ce qui se sépare de nous, ce qui s'oppose à nous, ce qui est vue, ce qui nous détermine pour sa part, et ce qui évoque notre action. Ici se trouve notre acte expressif. C'est pour cette raison que je dis que c'est par la médiation de la négation absolue. »⁴³⁷

⁴³⁶ 「真の实在界といふものは、個物と個物との相互限定の世界でなければならない、物と物とが相働く世界でなければならない。個物と個物との関係はライプニッツの云ふ如く表現といふことでなければならない。併し個物と個物とが相関係し相働くと云ふことは、互に相表象するといふことではなくして、相働くことによつて物を作ると云ふことでなければならない。」NKZ, *op.cit.*, p.81

⁴³⁷ 「我々が表現作用的に働くと云ふことは、我々が自己自身を否定して客観的に物を作ることではない。而も物は我々によつて作られたものでありながら、我々を離れ、我々に対立するもの、見られるものであり、逆に我々を限定するものであり、我々の行為を惹起するものである。そこに我々の表現作用といふものがあるのである。故に私はそれを絶対否定によつて媒介せられ

D'abord, nous trouvons la même explication que la relation entre « déterminer » et « être déterminé », que nous avons étudié dessus : par l'acte de créer une chose, nous sommes aussi créés comme ce qui créé cette chose. Ce qui est créé, crée ce qui crée. Cependant, Nishida accorde de l'importance ici au moment de la création, il faut que la chose soit créée « objectivement ». C'est-à-dire que la chose créée doit être une autre chose que nous, qu'il faut qu'il y ait une différence absolue entre ce qui crée et ce qui est créé. Autrement, cela ne serait pas une création dans le sens rigoureux du mot ; cela ne serait qu'une modification d'un seul être. Parce que ce qui est créé est absolument différent que ce qui crée, la chose est dite « se séparer de nous », « s'opposer à nous », « être vue ». Elle existe objectivement. Et par cela, elle « nous détermine », puisque ce qui est créé détermine ce qui crée. Finalement, en « évoquant notre action », ce qui créé amène ce qui crée dans le mouvement allant de ce qui est créé à ce qui crée. Créer une chose doit comprendre toutes ces significations. C'est ce qu'on doit entendre au moment où les individuels interagissent, où ils gagnent leurs individualités en approfondissant leurs contradictions. Grâce à la différence entre ce qui crée et ce qui est créé, ils peuvent se déterminer.

Or, Nishida appelle cette différence la « négation absolue (絶対否定, *zettai hitei*) ». Il faut qu'il y ait cette différence puisque ce qui est créé et ce qui crée sont des choses différentes, ils vivent leurs propres chemins dans ce monde. Cependant, même si l'acte de créer exige la négation absolue entre les deux termes, il exige en même temps qu'il y ait une unification entre les deux termes⁴³⁸. Puisque tous les deux ne se trouvent que dans les différents aspects d'un seul acte de créer. C'est pour cette raison que Nishida explique la création « par la *médiation* de la négation

ると云ふのである。」NKZ, *op.cit.*, p.82

⁴³⁸ Cependant, dans le sens rigoureux, la création nishidienne demande au moins trois termes. Nous en verrons la raison dans notre huitième chapitre.

absolue ». Il l'explique aussi comme « affirmation de la négation absolue (絶対否定の肯定, *zettai hitei no kôtei*) », ou « continue de discontinu (非連続の連続, *hirenzoku no renzoku*) ». Quoique cela semble paradoxal, en créant une chose et en unifiant la contradiction, nous approfondissons la contradiction, et par cela seul, nous obtenons notre propre individualité. La véritable relation expressive doit atteindre la création dans ce sens. C'est l'organisme conceptuel de Nishida qu'il appelle « Auto-identité absolument contradictoire (絶対矛盾的自己同一, *zettai mujun teki jiko dôitsu*) ». Nishida l'explique ailleurs que :

« Nous faisons toujours face à l'auto-identité absolument contradictoire. Plus nous sommes individuels, plus cela est vérifié. »⁴³⁹

Comment unifions-nous les contradictions ? C'est en créant. Mais cela n'est pas encore suffisant comme raison. Selon Nishida, la création doit consister en ceci qu' « agir » est « voir », et que « voir » est « agir ». En créant une chose, ce qui crée voit ce qui est créé. Cela seul assure l'objectivité de ce qui est créé. Ce « voir » ne désigne pas seulement les images visuelles. Mais c'est admettre une négation absolue qui se situe entre ce qui crée et ce qui est créé. En voyant ce qui est créé par lui, le *moi* peut être déterminé comme ce qui crée. Le sujet devient le sujet par la médiation de l'objet, et l'objet devient l'objet par la médiation du sujet. Ici seulement naît l'opposition du sujet et de l'objet.

« L'opposition entre le sujet et l'objet est considérée à partir du fait que nous voyons la chose par l'acte. »⁴⁴⁰

Cette coexistence contradictoire de « voir » et d' « agir », qui ne sont que des deux aspects différents d'un seul mouvement, Nishida l'appelle « intuition agissante (行

⁴³⁹ 「我々はいつも絶対矛盾的自己同一に対して居るのである、個物的なればなる程、爾云うことができる。」NKZ, *op.cit.*, p.192

⁴⁴⁰ 「主観客観の対立は却つて我々が行為によつて物を見る所から考へられるのである。」NKZ, VIII, p.297

為的直観, *kôiteki chokkan*) ». L'opposition entre le sujet et l'objet découle de l' « intuition agissante ».

Au moment où il crée une chose objectivement, c'est-à-dire où il voit ce qui est créé par lui, l'être obtient l'évidence de son existence. Dans la terminologie de Nishida, il « s'auto-éveille (自覚する, *jikaku suru*) ». Mais c'est aussi le moment où le monde s'auto-éveille, puisque lui-aussi prend une forme concrète, suit son historicité. Cette simultanéité se fonde sur la théorie de l'auto-identité absolument contradictoire. Nous pouvons trouver ici l'aperception immédiate dans la version nishidienne.

◇ *Le mouvement allant de ce qui est créé à ce qui crée*

Mais Nishida quand même n'abandonne pas l'orientation dynamique du monde, même s'il refuse l'harmonie préétablie au sens leibnizien. Selon lui, il y a dans ce monde le « mouvement allant de ce qui est créé à ce qui crée (作られたものから作るものへ, *tsukurareta mono kara tsukuru mono e*) », qui fait se mouvoir le monde historiquement. C'est son énergie, sa puissance. C'est ainsi que Nishida, tout en gardant sa théorie de l'auto-identité absolument contradictoire, nous montre une grande proximité avec la recherche sur l'habitude de Ravaisson dans ses textes de sa dernière pensée. Nous trouvons son premier commentaire sur Ravaisson dans son article intitulé “La position de l'intuition agissante” (行為的直観の立場 *kouiteki chokkan no tachiba*) écrit en 1935. Le commentaire se trouve juste après que Nishida montre brièvement sa pensée sur l'habitude :

« Après avoir écrit ces textes sur l'habitude, j'ai eu par hasard une occasion de lire *De l'habitude* de Ravaisson, et reconnu qu'il avait eu déjà réfléchi profondément sur l'habitude. Sa réflexion n'arrive pas encore à la réalité du monde historique, mais il faut admettre qu'elle est une belle

étude pénétrante sur l'habitude. »⁴⁴¹

Vers 1935, Nishida a lu *De l'Habitude* de Ravaisson pour la première fois. En 1944, une autre mention sur Ravaisson réapparaît dans son dernier article inachevé, “La vie (生命 *seimei*)”. L'avis de Nishida sur Ravaisson reste essentiellement le même, mais devient plus précis que précédemment. Dans l'article “La vie”, la dernière partie de ce qu'il a écrit est consacrée à poursuivre et à commenter l'étude de Ravaisson. En fait, la major partie est constituée par la traduction par Nishida de *De l'habitude*⁴⁴². Il nous semble d'abord que Nishida est presque totalement d'accord avec Ravaisson. Mais ce qui est intéressant pour nous, c'est qu'il finit son écrit en se rapprochant de Maine de Biran :

« Comme nous l'avons discuté jusqu'ici, ce qu'on appelle la philosophie de la perception interne qui tient à Maine de Biran peut être fondée sur ma théorie du lieu, de l'auto-identité contradictoire. De plus, cela signifie aussi que ma théorie du lieu est prouvée réciproquement par le fait de la perception interne. »⁴⁴³

Qu'est-ce que Nishida a vu dans la philosophie de Ravaisson ? Aux quelles raisons se persuade-t-il que sa propre théorie et la philosophie de la perception intérieure biranienne se prouvent réciproquement ? En étudiant la lecture de

⁴⁴¹ 「私は習慣について本文を草した後、偶々、ラヴェーソンの『習慣論』を読んで、ラヴェーソンが既に習慣について深く考へて居ることを知った。それは歴史的世界の実在性とまでに考へるものではないが、習慣について洞察に富んだ美しい考と云はざるを得ない。」NKZ, *op.cit.*, pp.203-204

⁴⁴² La traduction de *De l'habitude* de Ravaisson avait été déjà publiée au Japon par la Librairie Iwanami en 1938, qui précède à “La vie” en 1944. Le traducteur est Matao Noda, un des disciples de Nishida. Nous savons aussi que par la liste de la lecture de Nishida, que celui-ci a lu cette traduction en 1944. Cependant, la différence des quelques expressions entre Nishida et Noda nous amène à penser que la traduction dans “La vie” est faite par Nishida lui-même, qui s'est référé de temps en temps à la traduction de Noda. *Nishida Kitarô zen zôsho mokuroku*, 西田幾多郎全蔵書目録 (Liste complète de la bibliothèque de Kitaro Nishida), Kyôto Daigaku Zinbun Kagaku Kenkyûjo, 1983

⁴⁴³ 「以上論じた如くにして、メーヌ・ド・ビラン以来の内的知覚の哲学と考へられるものは、私の矛盾的自己同一の場所的論理の立場から基礎付けられると思ふ。而してそれは逆に場所的論理が内的知覚の事実に証明せられることである。」NKZ, XI, p.370

Ravaisson par Nishida, surtout dans son article “La vie”, nous pourrions trouver une solution possible entre l’auto-éveil et la spontanéité.

§2. Lecture de Ravaisson par Nishida sur l’auto-éveil

◇ *L’état de texte*

Vérifions d’abord le style de Nishida dans la partie où il présente Ravaisson. L’article “La vie” consiste en trois sections. C’est dans la troisième que se trouve la présentation de Ravaisson par Nishida. En comparant le texte de Nishida avec celui de Ravaisson, nous trouvons que plus de la moitié du texte nishidien consistent en une traduction de Ravaisson et un résumé de sa pensée. Aux yeux de Nishida, Ravaisson observe bien les phénomènes de l’habitude. Mais il n’y a pas assez de considérations sur l’historicité ou la vraie réalité du monde. Ainsi, chaque fois Nishida présente une partie du texte ravaissonien, il ajoute l’explication par ses notions pour la partie présentée. Nishida tente de donner de la solidité théorique à la métaphysique de Ravaisson. Il essaie de l’expliquer surtout par rapport au temps et à l’espace. Nishida a traduit presque les trois quarts du texte ravaissonien. Sa traduction est très précise.

Mais il faut préciser d’abord que notre but ne se trouve plus dans la compréhension de Ravaisson, ce qui a été déjà fait dans le chapitre précédant. Notre intérêt ne consiste pas non plus dans une étude philologique ; nous n’allons pas rassembler toutes les traductions de Nishida. Mais si nous en prenons quelques unes, et comparons la traduction avec l’original, c’est parce que nous voulons préciser la résonance ou la différence entre les deux pensées afin de bien situer

Nishida dans notre problématique. Nous allons donc étudier comment Nishida a interprété Ravaisson, comment il a appliqué ses notions, pour savoir aussi ce qui lui a semblé insuffisant sur l'original.

◇*Le temps nie l'espace chez les vivants*

Vérifions maintenant la compréhension de Ravaisson par Nishida. Pour la simplicité, nous allons la diviser en deux parties : l'une qui concerne l'auto-éveil, l'autre qui concerne la spontanéité ou l'habitude. Cela correspond les deux parties de *De l'habitude* : la première partie dessine le chemin jusqu'à la naissance de la conscience, qui sera à la base de formation de l'habitude. La deuxième est consacrée à l'analyse du fait de la conscience pour arriver à l'ordre divin, qui dirige le monde entier.

Commençons par ce qui concerne l'auto-éveil.

Ravaisson commence sa recherche en nous précisant que « L'habitude est donc une disposition, à l'égard d'un changement, engendrée dans un être par la continuité ou la répétition de ce même changement. »⁴⁴⁴ Nishida reprend la même idée⁴⁴⁵. L'habitude est un conséquent du changement, mais « elle subsiste au-delà du changement dont elle est le résultat. »⁴⁴⁶

Après avoir constaté que l'habitude « n'est donc pas seulement un état, mais une disposition, une vertu »⁴⁴⁷, Nishida et Ravaisson analysent la différence entre l'inorganique, le vivant, et l'être ayant la conscience. Surtout la différence entre le vivant et l'être conscient est importante pour nous, puisque c'est

⁴⁴⁴ Ravaisson, *op.cit.*, p.106

⁴⁴⁵ 「故に習慣とは、一つの変化に対して、その変化の連続又は反復によつて、存在者の中に生ぜられた素質であるのである。」 NKZ, *op.cit.*, p.355

⁴⁴⁶ Ravaisson, *op.cit.*, pp.105-106 / 「習慣は変化の結果として生じたものであるが、習慣はその変化を超えて存続する。」 *ibidem*

⁴⁴⁷ Ravaisson, *op.cit.*, p.106 / 「習慣は単なる状態ではなくして素質 disposition である、能力 vertu である」 *ibidem*

l'auto-éveil qui les distingue. Suivons leur discussion.

Entre les inorganiques, le changement qui s'y produit est encore homogène et uniforme, parce qu'il ne s'accomplit pas dans un temps mesurable. Ce sont des combinaisons immédiates soit de mécanique, soit de physique (Ravaisson cite l'exemple de deux électricités), ou soit de chimie. « Dans un tout homogène il y a de l'être, sans doute, mais il n'y a pas un être. »⁴⁴⁸ Selon Ravaisson, et éventuellement selon Nishida aussi, l'homogénéité exclut l'individualité. Il n'y a pas encore d'unité réelle dans laquelle les changements peuvent former une habitude.

En revanche, le vivant consiste en « unité hétérogène dans l'espace » qui est l'organisme, et « unité successive dans le temps » qui est la vie.⁴⁴⁹ Ainsi, leur changement n'est plus homogène.

« [...] avec la succession et l'hétérogénéité, l'individualité commence. [...] Ce n'est plus seulement de l'être, c'est un être. [...] Avec la vie commence l'individualité. Le caractère général de la vie, c'est donc qu'au milieu du monde elle forme un monde à part, un et indivisible. »⁴⁵⁰

Puisque le vivant garde son unité dans la succession temporelle, il peut vivre l'hétérogénéité, et par conséquent, les phénomènes lui apparaissent avec certaines significations pour lui. Son environnement revêt des significations données par rapport à lui. Il reconstitue un monde. Ainsi, « au milieu du monde, la vie forme un monde à part ». Ce monde est « un et indivisible », parce que c'est une unité temporelle qui reconstitue ce monde.

Or, Nishida explique ce fait par ses notions :

« Que la vie individuelle naisse, comme nous l'avons vu, cela doit signifier,

⁴⁴⁸ Ravaisson, *op.cit.*, p.109 / 「そこには尚真の存在者はない。」NKZ, *op.cit.*, p.356

⁴⁴⁹ Ravaisson, *op.cit.*, p.110 / NKZ, *op.cit.*, p.356

⁴⁵⁰ Ravaisson, *op.cit.*, p.110 / NKZ, *op.cit.*, pp.356-357

logiquement, que le monde contienne en lui-même un élément auto-expressif (自己表現的要素, *jiko hyōgenteki yōso*), à la manière de l'auto-identité contradictoire du temps et de l'espace. »⁴⁵¹

Cet élément auto-expressif est individuel vivant. Mais qu'est-ce que cela signifie ? Quel est le contenu de cette auto-expression, et comment l'exprime-t-il ? A quel titre est-il un individuel vivant ?

Profitons de l'affinité entre Nishida et Leibniz. Dans le schème leibnizien – nishidien, l'individuel a toujours quelque qualité, ou la perception dans la terminologie leibnizienne. Cette qualité est une des perspectives d'un monde selon les différents points de vue de chaque individuel. C'est ce que l'élément auto-expressif exprime. Le terme « auto-expressif » ne signifie pas un élément qui s'exprime lui-même. Mais c'est le monde qui contient un élément qui exprime le monde. Ainsi, la qualité ou la perception de l'individuel est la conséquence du fait que le monde l'affecte. C'est de cette manière que le monde est compris dans l'individuel et que la vie « forme un monde à part ». L'individuel reflète le monde à la manière du désir, c'est-à-dire qu'il s'approche de ce qui lui plaît et qu'il s'éloigne de ce qui lui évoque la douleur. Le monde apparaît chez un vivant comme un monde pour ce vivant. Tout cela est fondé sur la théorie de l'auto-identité contradictoire.

Or, Nishida explique ce caractère de la vie par son point de vue spatio-temporel. Vérifions-le aussi, puisque ce point de vue sur l'espace et le temps sera significatif pour nous dans la compréhension de sa lecture de Ravaisson. En parlant de la naissance d'un être chez Ravaisson, Nishida écrit que :

« L'aspect spatial fondé par le temps devient ici l'aspect temporel. Le

⁴⁵¹ 「右の如くにして個性的生命が成立すると云ふことは、論理的には、時間空間の矛盾的自己同一的に、世界が自己の中に自己表現的要素を含むと云ふことに他ならない。」NKZ, *op.cit.*, p.357

temps nie l'espace, l'espace contient l'auto-négation temporelle. »⁴⁵²

« Le temps nie l'espace », cette phrase difficile à comprendre à première vue, signifie en fait que l'unité temporelle unifie la diversité spatiale. Cela se comprend par l'écrit de Nishida sur le caractère de la conscience :

« Que nous agissions consciemment doit signifier que nous agissions expressivement. Agir consciemment, c'est limiter l'espace temporellement, en saisissant la diversité spatiale comme unité temporelle intérieure, et en temporalisant l'espace. »⁴⁵³

Ici, il ne décrit qu'un aspect de la conscience, comme nous le vérifierons dans les parties suivantes. Cet aspect ne se limite pas aux êtres conscients, mais il se partage avec les vivants, puisqu'il s'agit de la formation d'un monde à part. La conscience doit contenir, une partie, cette formation d'un monde à partir de son propre point de vue. En tout cas, l'espace nié par le temps est décrit ici plus concrètement. C'est « limiter l'espace temporellement, en saisissant la diversité spatiale comme unité temporelle intérieure, et en temporalisant l'espace ». La diversité spatiale est absorbée dans l'unité temporelle. Ici, Nishida souligne la dominance du temps sur l'espace. C'est dans ce sens qu'il écrit que « le temps nie l'espace ». Le temps unifie l'espace. Voilà l'explicitation du vivant par Nishida.

◇*La négation redoublée du spatio-temporel chez l'être conscient*

Cependant, la vie contient ainsi « toutes les conditions de l'habitude »⁴⁵⁴, mais ce n'est pas encore suffisant. C'est « dans la conscience seule que nous

⁴⁵² 「時間によつて裏付けられた空間面は、此に時間面的となるのである。時が空間を否定する、空間が時間的の自己否定を含む。」NKZ, *op.cit.*, p.360

⁴⁵³ 「我々が意識的に働くと云ふことは、表現作用的に働くと云ふことでなければならぬ。空間的多様を、内に時間的の統一として把握し、空間を時間化することによつて、空間を時間的に限定するとが、意識的に働くことであると云ふことができる。」NKZ, *op.cit.*, p.361

⁴⁵⁴ Ravaisson, *op.cit.*, p.110 / NKZ, *op.cit.*, p.357

pouvons trouver le type de l'habitude [...]»⁴⁵⁵ La vie n'est pas encore suffisante, parce qu'elle n'a pas encore de conscience. Sur l'insuffisance de la vie, Nishida est d'accord avec Ravaisson. Ainsi tous les deux suivent la naissance de la conscience parmi les simples vivants.

C'est dans la quatrième section de la première partie de *De l'habitude* que Nishida nous montre la plus grande résonance avec Ravaisson, ainsi qu'avec Biran. Ravaisson commence par le mouvement de l'être.

« Si l'on s'élève d'un degré de plus dans la vie, l'être ne se meut plus seulement par parties, il se meut tout entier dans l'espace, il change de lieu. »⁴⁵⁶

Et puis il arrive que plus un être commence à se mouvoir tout entier dans l'espace, plus la distance entre la réceptivité et la spontanéité devient grande. « Mais si la réaction est de plus en plus éloignée et indépendante de l'action à laquelle elle répond, il semble que de plus en plus il faut un centre qui leur serve de commune limite, où l'une arrive et d'où l'autre parte ; un centre réglant de plus en plus par lui-même, à sa manière, en son temps, le rapport de moins en moins immédiat et nécessaire de la réaction qu'il produit avec l'action qu'il a subie. »⁴⁵⁷ Selon Ravaisson, ce centre est l'âme, dans lequel on trouve la première lueur de la Liberté. Ravaisson introduit le commencement de la conscience.

Citons encore le texte de Ravaisson que Nishida a traduit. Nishida le copie presque mot à mot :

« Cependant, ce sont des indices obscurs encore, incertains et contestés ; mais la vie fait un dernier pas. La puissance motrice arrive, avec les organes du mouvement, au dernier degré de perfection. L'être,

⁴⁵⁵ Ravaisson, *op.cit.*, p.119 / NKZ, *op.cit.*, p.359

⁴⁵⁶ Ravaisson, *op.cit.*, p.116 / NKZ, *op.cit.*, p.358

⁴⁵⁷ Ravaisson, *op.cit.*, p.118 / NKZ, *op.cit.*, p.358

sorti, à l'origine, de la fatalité du monde mécanique, se manifeste, dans le monde mécanique, sous la forme accomplie de la plus libre activité. (1. « Un être s'auto-éveille. » inséré par Nishida) Or, cet être, c'est nous-même. Ici commence la conscience, et dans la conscience éclatent l'intelligence et la volonté.

Jusque-là, la nature est pour nous un spectacle que nous ne voyons que du dehors. (2 « Nous ne voyons des choses que l'extériorité de l'acte » supprimé par Nishida) ; nous ne voyons pas la disposition, non plus que la puissance. Dans la conscience, au contraire, c'est le même être qui agit et qui voit l'acte, ou plutôt l'acte et la vue de l'acte se confondent. (3 « L'auteur, le drame, l'acteur, le spectateur, ne font qu'un. C'est donc ici seulement qu'on peut espérer de surprendre le principe de l'acte. » supprimé par Nishida)

C'est donc dans la conscience seule que nous pouvons trouver le type de l'habitude. »⁴⁵⁸

Malgré la longueur du texte, Nishida le cite presque tout entier. Seules différences : Nishida a inséré (1) un commentaire petit mais très important, et il a supprimé les phrases (2) et (3). Le reste est traduit mot à mot. Tenant compte du fait que Nishida a supprimé plus ou moins de phrases jusque-là en fonction de ce qui l'intéresse, cette traduction nous montre son grand intérêt et son accord avec

⁴⁵⁸ Ravaisson, *op.cit.*, p.119 / 「無論それは最初不明瞭不確實なものではあるが、そこに生命は最後の一步を踏み出すのである。運動力は運動器官とともに最後の完成の段階に達する。機械的世界の宿命性から出て来た存在者が、機械的世界の内部に於て、最も自由なる活動性といふ完全な形に於て自己を現すのである。存在者が自覚するのである。この存在者こそ我々自身である。此に意識が始まり、意識の中に知性と意志とが輝き出るのである。自然は我々が単に外から見た光景であった、潜在は云ふまでもなく、素質と云つても、見られないものであった。併し意識に於ては、働くものと働きを見るものとが一である、否、働きと働きを見ることとが合一して居るのである。此故に我々は唯意識に於てのみ習慣の範型を見出し得るのである。」NKZ, *op.cit.*, pp.358-359

l'idée ravaissonnienne, ainsi que l'importance de son propre commentaire.

Examinons d'abord l'affinité de deux auteurs. Dans les textes cités, il s'agit d'abord de la naissance de l'écart entre la réaction et l'action. Il pointe que « Les impressions perdent leur force à mesure qu'elles se reproduisent davantage. »⁴⁵⁹ et que « Le progrès du mouvement semble donc aussi de plus en plus indépendant dans son principe de l'altération matérielle de l'organisme. »⁴⁶⁰ Tout cela se passe dans la répétition du mouvement. Nous pouvons raisonnablement penser au mouvement spontané, car il s'agit maintenant d'un mouvement « de plus en plus indépendant ». Ensuite, Ravaisson introduit la nécessité d'un centre qui règle l'action et la réaction du mouvement répété, qui sera la conscience. Finalement, c'est par « la puissance motrice » que la vie fait un dernier pas. L'être fait son mouvement maintenant par son activité. « Ici commence la conscience ». Ravaisson voit dans le mouvement volontaire la naissance de la conscience.

Sans doute, Nishida a lu ce texte avec le plaisir de trouver une résonance entre la pensée ravaissonnienne et la sienne. Surtout, la confusion entre « l'acte et la vue de l'acte » décrite par Ravaisson doit avoir frappé les yeux de Nishida, car c'est exactement la même expression que Nishida décrit lorsqu'il désigne le moment de l'auto-éveil, sous la notion de l'« intuition agissante ». La résonance ne se limite pas au niveau des mots. Selon Nishida, par l'union d'« agir » et de « voir », l'individuel s'auto-éveille. Il se reconnaît comme sujet d'acte d'une part, et comme objet d'être vu d'autre part, ou comme ce qui crée en même temps que comme ce qui est créé. Ainsi, aux yeux de Nishida, il est très juste que Ravaisson ait trouvé cette confusion d'agir et de voir dans le mouvement volontaire. Parce que le corps propre dans le mouvement volontaire doit être la première chose

⁴⁵⁹ Ravaisson, *op.cit.*, p.117

⁴⁶⁰ Ravaisson, *op.cit.*, p.118

créée.⁴⁶¹

Nishida explique la naissance de la conscience par le mouvement volontaire avec son point de vue spatio-temporelle. Il se réfère d'abord à la notion de l'imagination chez Ravaisson. Celui-ci accorde de l'importance au rôle de l'imagination quand on comprend quelque chose. Nishida voit de même l'importance de l'imagination quand on agit :

« Se figurer dans le champ de l'imagination, c'est refléter intérieurement l'extérieur, saisir temporellement le monde extérieure. C'est dans ce sens que le temps nie l'espace, le temps brise l'espace. Sans médiation de l'imagination, nous ne pouvons pas agir. »⁴⁶²

Ici encore, c'est le temps qui nie l'espace. Mais, ce n'est pas tout. Nishida enchaîne immédiatement :

« Cependant, cela doit être que le temps se spatialise, et que le temps se perd. Ainsi, c'est dire que le temps s'auto-forme spatialement, à la manière dont laquelle le temps est/n'est l'espace, en tant qu'auto-identité du présent absolu. De l'intérieur à l'extérieur est inversement de l'extérieur à l'intérieur. Se figurer, c'est déjà un effet du monde qui se reflète en soi. Ici, l'espace dans laquelle le *moi* se trouvait devient le lieu de son développement. C'est dans ce sens que notre *moi* existe comme ce qui agit, et qu'il agit en tant que la formation historique du monde historique. »⁴⁶³

⁴⁶¹ Cf : notre huitième chapitre.

⁴⁶² 「想像の場面の中に形象化すると云ふことは、外を内に映すことである、外界を時間面的に把握することである。此の方向に於て時が空間を否定する、時が空間を破るのである。想像作用の媒介なくしては、我々に働くと云ふことはない。」NKZ, *op.cit.*, p.362

⁴⁶³ 「併し斯く云ふことは、直に時が自己自身を空間化することであり、時が自己自身を失ふことである。而してそれは絶対現在の自己限定として逆に時間即空間的に、時が空間的に自己自身を形成することである、内から外へは、逆に外から内へである。想像と云ふことその事が既に世界が自己の中に自己を映す

Ici, Nishida envisage la négation redoublée du temps et de l'espace. Certes, dans l'acte d'agir, il faut que le temps nie l'espace. Cependant, dans ce texte cité, Nishida souligne que la négation de l'espace par le temps amène immédiatement la négation du temps par l'espace. « De l'intérieur à l'extérieur est de l'extérieur à l'intérieur. » Cela se comprend quand nous faisons concrètement un mouvement volontaire. D'abord il y a l'unité temporelle, en l'occurrence la volonté qui agit sur le corps. Elle change l'état d'inertie de l'espace corporel. Cependant, au moment où je me meus, il est aussi vrai que ma volonté prend la forme concrète, ou plutôt elle doit la prendre. Cela ne s'explique pas seulement par la différence de point de vue. Cela ne dit pas que la négation de l'espace par le temps est, *autrement vue*, celle du temps par l'espace. Mais cela dévoile que la négation se trouve redoublée contradictoirement au moment du mouvement volontaire : c'est elle qui lui donne naissance.

Comme nous l'avons vu, chez les vivants, le temps nie l'espace. Mais la négation redoublée n'est pas encore manifeste chez eux, puisqu'ils n'ont pas encore de la puissance motrice pour briser l'espace. Au contraire, dans le mouvement volontaire, comme ils ont la puissance motrice, la négation redoublée est manifeste. Par celle-ci, l'homme saisit la contradiction. C'est ainsi que Nishida a écrit que :

« Arrivé à la vie humaine, l'espace nie le temps en même temps que le temps nie l'espace. Un être se manifeste concrètement en tant que l'auto-identité absolument contradictoire de l'espace et du temps. »⁴⁶⁴

ことに他ならない。是に於て自己がそれに於てあつた空間は、逆に自己展開の場所となるのである。我々の自己はかかる意味に於て、働くものとして有るのである、歴史的世界の歴史的形成作用として働くのである。」NKZ, *op.cit.*, p.362
⁴⁶⁴ 「人間的生命に至つて、空間が時間を否定すると共に、時間が空間を否定する、空間と時間との絶対矛盾的自己同一として、存在社が具体的に自己自身を顕現するのである。」NKZ, *op.cit.*, p.360

Jusqu'ici, nous avons vu que Nishida a trouvé la négation redoublée dans le mouvement volontaire, que Ravaisson qualifie comme confusion de l'acte et la vue de l'acte. Cependant, les commentaires explicatifs de Nishida ajoutent déjà quelque chose que Ravaisson n'a pas écrit. Remarquons bien que chez Ravaisson, la transformation de la vie à la conscience se fait par degré. Il a introduit la conscience par l'écart croissant entre l'action et la réaction. Au contraire, Nishida voit une occasion spéciale de la négation redoublée dans la naissance de la conscience. « Un être s'auto-éveille », c'est-à-dire qu'il y a un moment du « continu de discontinu ». La simple naissance de la conscience chez Ravaisson obtient le moment où le sujet se reconnaît chez Nishida. Cependant, dans les parties que nous avons vues jusqu'ici dans "La vie", Nishida n'expose pas une réfutation directe de Ravaisson. Il garde l'attitude qui consiste à « expliciter » Ravaisson.

§3. Lecture de Ravaisson par Nishida sur la formation de l'habitude

◇ *L'acte de l'historique est habituel*

Suivons maintenant la lecture de Ravaisson par Nishida concernant la formation de l'habitude. Manifestement, Nishida admet que :

« L'être dans le monde historique est en disposition, et *l'acte de l'historique est habituel*. Le mouvement allant de ce qui est créé à ce qui crée n'est d'autre chose que l'habitude qui produit l'habitude. »⁴⁶⁵

⁴⁶⁵ 「歴史的世界の存在は素質的であり、歴史の働きは習慣的と云ふことができる。作られたものから作るものへと云ふことは習慣が習慣を生むと云ふこと

« L'acte de l'historique est habituel. » Qu'est-ce que cela veut dire ? Nishida l'explique par le mouvement allant de ce qui est créé à ce qui crée. Par ce mouvement, Nishida signifie une chaîne de l'événement passé au présent et éventuellement au futur. Nishida affirme que le fond du monde historique doit être sans-fond (*Ungrund*, 無基底, *mukitei*), désir et aspiration infinis. Il n'est pas substantiel, mais énergie en formation⁴⁶⁶.

Le monde historique est unique par son mouvement allant de ce qui est créé à ce qui crée. Le monde jusqu'à maintenant amène le monde actuel et le monde futur. Cette manière d'exister, ce penchant vers le futur est unique, parce qu'il se fonde sur son propre passé. L'événement consiste à se situer dans ce mouvement unique, qui le rend aussi unique. L'événement réel ne se produit qu'une fois, c'est pour cela que le monde réel est dit « historique » ; chaque événement doit être événement historique. Ainsi, par ce mouvement allant de ce qui est créé à ce qui crée, le monde historique est dit « habituel ».

Entrons dans le détail. Selon Ravaisson, par l'habitude, le passé agit sur le présent, mais cela se fait hors de la conscience. Le principe se situe dans l'« activité obscure ». Celle-ci constitue, on l'a vu, l'élément complémentaire de la philosophie biranienne⁴⁶⁷. Par l'activité obscure, dans la répétition, l'expérience passive devient un désir, et l'expérience active forme une tendance. Par exemple, si un fumeur continue à fumer du tabac, il finit par fumer pour fumer. Or, si nous reprenons ce phénomène à partir du point de vue spatio-temporel de Nishida, cela s'explique par la transformation de l'espace en temps. Puisque l'expérience passée de l'espace s'accumule dans l'unité temporelle. Elle influence la disposition d'un être, en se transformant en temps. En revanche, pour l'habitude active, nous

に他ならない。」 NKZ, *op.cit.*, p.359 Nous soulignons.

⁴⁶⁶ Cette idée de sans-fond, Nishida l'explique en introduisant Jakob Böhme. NKZ, *op.cit.*, p.323

⁴⁶⁷ Cf : notre sixième chapitre

pouvons citer l'exemple de l'apprentissage d'un instrument musical. Dans ce cas, le mouvement d'abord volontaire devient inconscient, il devient plus prompt et plus précis. Selon la théorie de Nishida, c'est parce que le temps s'est transformé en espace. Puisque la volonté est accumulée dans le corps. Ainsi, dans les deux côtés d'habitudes que Ravaisson nous rapporte, il y a une transformation inconsciente entre le temps et l'espace aux yeux de Nishida. Le fait que le passé s'engage dynamiquement dans la formation du monde est expliqué comme le mouvement allant de ce qui est créé à ce qui crée selon Nishida. Dans l'habitude comme dans l'historique, il y a cette formation puissante, ce qui est créé émerge au-delà du temps et agit sur ce qui crée.

Ainsi, Nishida admet la continuité entre la nature primitive et la seconde nature, comme le fait Ravaisson.

« C'est la même force qui, sans rien perdre, d'ailleurs, de son unité supérieure dans la personnalité, se multipliant sans se diviser, s'abaissant sans descendre, se résout elle-même, par plusieurs endroits, en ses tendances, ses actes, ses idées, se transforme dans le temps et se dissémine dans l'espace. »⁴⁶⁸

« C'est une nature acquise, une seconde nature qui a sa raison dernière dans la nature primitive, mais qui seule l'explique à l'entendement. C'est enfin une nature *naturée*, œuvre et révélation successive de la nature *naturante*. »⁴⁶⁹

La continuité des deux natures aux yeux de Nishida se comprend facilement si nous remplaçons la nature primitive par le monde historique. L'acte de l'historique est habituel. Le monde historique est toujours en disposition. Cela fonde la formation de l'habitude. Voilà la raison de la continuité des deux natures.

⁴⁶⁸ Ravaisson, *op.cit.*, pp.137-138 / NKZ, *op.cit.*, p.367

⁴⁶⁹ Ravaisson, *op.cit.*, p.139 / NKZ, *op.cit.*, p.368

§4. Critique de Ravaisson par Nishida

◇*La volonté et l'instinct s'opposent au fond de leurs formations*

Jusqu'ici, nous avons vu la théorisation de Ravaisson par Nishida. Les deux natures se lient par le mouvement allant de ce qui est créé à ce qui crée. Mais l'auto-éveil, qui est la négation redoublée, comment se situe-t-il dans la formation continue du monde ? Vérifions d'abord la critique de Nishida à l'égard de Ravaisson, insérée à la fin de "La vie".

« Comment doit-on penser la relation entre le mouvement volontaire et la nature ? La conscience ne devient jamais la matière quoiqu'elle baisse infiniment vers le bas, et la matière ne devient jamais la conscience quoiqu'elle monte infiniment vers le haut. Cette relation doit se fonder sur la position du mouvement allant de ce qui est créé à ce qui crée, à la manière de l'auto-identité contradictoire du temps et de l'espace. [...] Quand le temps devient auto-formation en tant qu'aspect temporel du présent absolu, en niant l'espace, le monde émerge dans la conscience pour s'exprimer. Le monde se reflète en soi, la conscience peut être considérée comme le moyen terme. Cependant, que le temps nie l'espace, cela doit signifier inversement que l'espace nie le temps. De l'intérieur à l'extérieur est de l'extérieur à l'intérieur. Quand le monde se meut de ce qui est créé à ce qui crée par l'auto-identité du présent absolu, il faut que le temps soit nié spatialement. La conscience s'enfonce dans la tendance spatiale. Dans la position de ce qui est créé, la conscience est sensitive, dans la position à ce qui crée, la conscience est volontaire. [...] Ainsi, l'habitude ne s'approche pas à la nature, comme l'a dit Ravaisson. *La*

volonté et l'instinct s'opposent au fond de leurs formations. En tant qu'auto-limitation du présent absolu (絶対現在の自己限定, zettai genzai no jiko gentei), l'instinct est formé par la position dans laquelle le futur est projeté par le passé, la volonté est formée par la position dans laquelle le passé est projeté par le futur. L'instinct est de la position de ce qui est créé, tandis que la volonté est de la position de ce qui crée. »⁴⁷⁰

Il faut noter d'abord que l'opposition que Nishida suppose ici n'est plus celle de la nature primitive et de la seconde nature, comme l'a fait Ravaisson, mais c'est celle de l'instinct et la volonté. Pourquoi Nishida l'a-t-il modifiée ? Ici se cache la différence essentielle entre Nishida et Ravaisson.

Bien que Nishida admette la continuité entre les deux natures, il est inacceptable pour lui de supposer que la nature primitive existe d'abord, et puis la seconde nature en dérive. Puisque c'est supposer le monde orienté par la fin. Pour Nishida, le mouvement allant de ce qui est créé à ce qui crée montre la chaîne inévitable et dynamique du passé au futur, mais il ne connecte pas deux choses différentes. C'est plutôt à partir de l'instant présent qu'il trouve ce mouvement. Nishida voit le présent contradictoire, et dans cette contradiction, il trouve le type

⁴⁷⁰「右の如き意志的運動と自然との関係は、如何に考ふべきであるか。意識が如何に低下しても物質とはならない。物質からは如何に上昇しても意識は出で来ない。かかる関係は、時間と空間との矛盾的自己同一的に、作られたものから作るものへの立場からでなければならない。（...）時が何処までも空間否定的に、絶対現在の時間面として自己形成的となる時、世界は自己表現的として意識作用的である。世界は自己自身の中に自己を映す、意識は中項的と考へられる。併し時が空間を否定することは、直に逆に空間が時を否定することでなければならない。内から外へは、外から内へである。絶対現在の自己限定として世界が作られたものから作るものへと云ふ時、時が空間的に否定せられて行かななければならない。意識作用は空間的傾向に没して行くのである。作られたものからといふ立場に於て、意識は感覺的であり、作るものへといふ立場に於て、意識は意志的である。（...）故にラヴェッソンの云ふ様に習慣が自然に接近して行くのではない。意志と本能とは、その成立の根底に於て相反するのである。絶対現在の自己限定として、本能とは未来が過去に映されてある立場からであり、意志とは過去が未来に映されてある立場からである。本能は作られた立場からであり、意志は作る立場からである。」NKZ, *op.cit.*, pp.368-369 Nous soulignons.

condensé du mouvement allant de ce qui est créé à ce qui crée. Ce moment instantané du présent, il l'appelle « auto-limitation du présent absolu (絶対現在の自己限定, *zettai genzai no jiko gentei*) ». Pourquoi le présent est contradictoire ? C'est parce que c'est le moment où l'être s'auto-éveille. C'est le moment de la négation redoublée à la manière de l'auto-identité absolument contradictoire, entre le temps et l'espace, entre le sujet et l'objet, ou entre le passé et le futur. Dans le présent, ils sont unifiés tout en gardant leur relation contradictoire. Ainsi, Nishida insiste sur l'opposition entre la volonté et l'instant. Car, pour la conscience de l'être humain, l'instinct apparaît comme ce qui reçoit et reflète la formation et la volonté comme ce qui va transférer et effectuer cette formation. « L'instinct est de la position de ce qui est créée, tandis que la volonté est de la position de ce qui crée. » L'instinct reflète ce que le sujet a fait, tandis que la volonté se projette sur ce qu'il va faire. Ravaisson, en disant que « L'histoire de l'Habitude représente le retour de la Liberté à la Nature, ou plutôt l'invasion du domaine de la liberté par la spontanéité naturelle »⁴⁷¹, veut montrer le monde unifié, le monde dirigé par la grâce divine. Au contraire, Nishida, tout en admettant la continuité entre les deux natures, insiste sur l'instant du présent qui est contradictoire. Selon lui, l'individuel dans ce monde est toujours dans le mouvement historique et en formation, il est inévitablement influencé par ce mouvement. Mais au moment où il s'engage cette formation historique, il prend en charge de l'historicité du monde historique⁴⁷². « C'est dans ce sens que notre *moi* existe comme ce qui agit, et qu'il

⁴⁷¹ Ravaisson, *op.cit.*, p.158

⁴⁷² En présentant le texte de Ravaisson qui indique l'immédiateté entre l'idée et l'être dans l'habitude, Nishida écrit que : « ce que j'appelle l'intuition agissante se comprend par cela aussi. *Non seulement apparaît-elle au comble du développement de la conscience, mais aussi elle se trouve, en fait, à l'origine de la génération de la conscience.* » Ravaisson, *op.cit.*, p.136 / 「私の行為的直観と云ふものは、此からも理解することができるであろう。これは意識発展の極致に於て現れるものであるばかりでなく、実は意識発生の根源に

agit en tant que la formation historique du monde historique. » L'individuel joue le rôle d'un élément créatif du monde créatif.

◇*L'habitude active connecte la continuité de l'habitude avec la discontinuité de l'auto-éveil*

Nous avons vu jusqu'ici la différence entre l'instinct et la volonté. Cette différence se superpose sur celle entre le vivant et l'être conscient. Puisque chez les vivants, il « reflète » seulement le monde, il est de la position de ce qui est créé, tandis que l'être conscient voit en même temps qu'il crée. Les deux contiennent également que « le temps nie l'espace », mais le dernier est accompagné manifestement par la négation du temps par l'espace. Il est plus contradictoire pour sa conscience.

Alors comment doit-on situer l'auto-éveil dans la formation du monde historique ? En fait, nous connaissons bien la difficulté de la métaphysique ravaissonienne, mais ce qui nous intéresse, c'est comment situer l'auto-éveil dans l'habitude. Ce problème a été déjà posé quand nous avons comparé Biran avec Ravaisson. Comment l'auto-éveil et la formation de l'habitude, coexistent-ils dans la philosophie de Nishida ?

Nishida répond que :

« L'habitude active, selon la position de l'auto-limitation du monde historique, c'est l'intuition agissante. »⁴⁷³

L'habitude active est l'intuition agissante. Qu'est-ce que cela veut dire ? Comme nous l'avons étudié, l'habitude active signifie que le mouvement d'abord volontaire se transforme en involontaire dans la répétition, que le temps se transforme en espace. Ici se trouve la raison par laquelle Nishida s'est intéressé au problème de l'habitude. Puisque, l'intuition agissante désigne la relation

あるものであるのである。」NKZ, *op.cit.*, p366 Nous soulignons.

⁴⁷³ NKZ, VIII, p.201 Voir aussi YAMAGATA, *op.cit.*

contradictoire mais unifiée entre « agir » et « voir ». A partir des faits observés, à partir de la philosophie de la perception interne, l'habitude active nous montre cette confusion naturelle entre « agir » et « voir ».

Or, lors de l'auto-éveil, l'individuel doit pouvoir « voir » ce qui est créé, en même temps qu'il « crée » cette chose. Mais comment peut-il voir ce qui est créé par lui en même temps qu'il le crée ? Au moment où il fait le maximum d'effort pour créer une chose, il ne peut pas voir ce qui est créé. Il n'a pas encore de moment où il puisse retourner sur lui-même. Dans le sens rigoureux, il n'est pas encore ce qui crée. Que ce qui est créé existe objectivement n'est assuré que quand ce qui crée le voit. Pour pouvoir voir ce qui est créé, il faut qu'il y ait un écart ou une différence entre ce qui crée et ce qui est créé. L'habitude active fournit cet écart. Le mouvement d'abord volontaire se transforme en involontaire. La conscience est absente. Mais comme l'habitude active garde la relation contradictoire entre « voir » et « agir », cette conscience est accumulée dans le corps. L'habitude active fournit la marge par laquelle l'individuel crée une chose⁴⁷⁴. Ainsi, l'habitude active connecte la continuité de l'habitude avec la discontinuité de l'auto-éveil.

Conclusion du Chapitre VII

Résumons la lecture de Ravaisson par Nishida. Nishida a mis en théorie la métaphysique de Ravaisson par sa notion de l'auto-identité absolument contradictoire. Cependant, il n'est pas tout à fait d'accord avec Ravaisson. Nishida

⁴⁷⁴ Les détails de cette théorie de création seront exposés dans le chapitre suivant. Nous verrons que le corps propre joue un rôle important pour la première création.

insiste sur la différence entre la volonté et l'instinct. Ce faisant, il montre la nécessité d'admettre différentes positions contradictoires dans la conscience, l'une qui concerne ce qui est créé, l'autre ce qui crée. Cette contradiction est nécessaire, parce que c'est elle qui fournit le moment décisif de l'auto-éveil parmi la formation de l'habitude. Par l'habitude active, l'individuel se connecte à la formation de l'habitude comme au moment de l'auto-éveil.

Nishida écrit ailleurs que le *moi* dans la philosophie biranienne n'est ni social ni historique.⁴⁷⁵ Cependant, la métaphysique de Ravaisson est dans le monde de la finalité. Ravaisson écrit que « C'est la cause finale qui prédomine de plus en plus sur la cause efficiente et qui l'absorbe en soi »⁴⁷⁶, mais Nishida répond que « non seulement dans le monde substantiel, mais aussi dans le monde finalist, les choses ne peuvent pas être indépendantes. [...] Ils ne sont pas des mondes qui se meuvent par eux mêmes. »⁴⁷⁷ Nous trouvons la même critique que celle envers Leibniz : dans le monde de l'harmonie préétablie, il n'y a rien qui agit véritablement. Comme l'article "La vie" est inachevé à cause de la mort de l'auteur, on ne saura jamais ce que Nishida voulait écrire après la présentation de Ravaisson. Mais il est très probable que le mariage de la métaphysique de Ravaisson et de la théorie de Nishida ne pouvait pas durer longtemps⁴⁷⁸. Notre prochaine tâche est d'estimer la signification philosophique que Nishida a apportée à la philosophie biranienne.

⁴⁷⁵ 「メーン・ドゥ・ビランは既にデカルトのコギト・エルゴ・スムに代えるに、私が欲する、私が働くといふことを以てした。併し彼には私が汝を見ることによつて私であるといふことは考へられてゐない。彼の考へた私は社会的・歴史的でない。」NKZ, VII, p.174

⁴⁷⁶ Ravaisson, *op.cit.*, p.138

⁴⁷⁷ 「実体的世界に於ては云ふまでもなく、合目的的世界に於ても、個々の物は独立的といふことはできない。(…)それは自ら動く世界ではない。」NKZ, VIII, p.184

⁴⁷⁸ La dernière partie de *De l'habitude* que Nishida n'a pas traduit dans son article dessine un monde orienté par la cause finale qui est la vie supérieure.

Chap.VIII

L'Aperception immédiate et l'auto-éveil : Biran au miroir de Nishida

Introduction

Dans le sixième chapitre, nous avons constaté la nécessité de trouver une façon de faire coexister l'instant de l'aperception immédiate biranienne et la continuité de la spontanéité ravaissienne. Dans le septième chapitre, nous avons vu que ces deux éléments se coordonnent dans les dernières années de la philosophie nishidienne. Maintenant, il faut réfléchir sur le lien entre Biran et Nishida.

Le but de cette thèse est de suivre le biranisme jusqu'au fond, en cherchant la signification philosophique de l'attribution de l'aperception immédiate au mouvement volontaire. C'était la raison pour laquelle nous nous sommes référés à Ravaison et à Nishida. La comparaison entre Biran et Nishida dans le sens rigoureux n'est pas notre but. Cependant, si la pensée nishidienne a résolu le problème biranien, qui tient au manque de considération sur la spontanéité, il nous faut nous demander maintenant ce qu'apporte à la philosophie biranienne cette solution nishidienne. Dans quel sens pouvons-nous approfondir la philosophie biranienne à l'aide de Nishida, et est-ce que cela est juste pour l'esprit biranien ?

Ainsi, dans ce chapitre, nous allons vérifier la valeur de la rencontre entre Biran et Nishida, dans un but d'étude sur le biranisme, en étudiant d'abord les

lectures de Biran par Nishida, puis en vérifiant la solution nishidienne apportée au problème biranien, et enfin en réfléchissant sur la philosophie biranienne telle qu'elle se reflète au miroir de la philosophie nishidienne.

§1. Lecture de Biran par Nishida

◇*Limitation des textes dans cette perspective*

Il faut d'abord noter que Nishida a été beaucoup plus influencé par la philosophie allemande que par la philosophie française. On peut facilement trouver l'influence allemande presque partout dans la philosophie nishidienne. Un seul cas exceptionnel est sans doute Bergson. Depuis son premier livre '*Zen no kenkyū*' 善の研究, (Recherche sur le bien), ce philosophe japonais a été inspiré par la notion de la durée pure de Bergson. Dans cet essai, il tente d'établir un système philosophique organisé par la position de l'expérience pure 純粹經驗 *junsui keiken*, qui a une forte résonance avec la durée pure bergsonienne. L'expérience pure signifie la confusion entre le sujet - l'objet avant leur séparation. Elle est devenue un grand thème de la recherche nishidienne pendant toute sa vie⁴⁷⁹. Mais ce thème est aussi présent dans la philosophie allemande, comme chez

⁴⁷⁹ Nishida résume la formation de sa pensée brièvement dans la troisième préface de l'*Essai sur le bien*, qu'il a écrite vingt-cinq ans après la publication du livre.

« La position de l'expérience pure (純粹經驗, *junsui keiken*) est devenue, dans *Intuition et réflexion dans l'auto-éveil*, la position de la « volonté absolue (絶対意志, *zettai ishi*) » par la médiation de la position de *Tatbandlung* de Fichte. Elle m'a amené à l'idée de « lieu (場所, *basho*) », par la médiation de la philosophie grecque dans la deuxième moitié de *De ce qui agit à ce qui voit*. Je pense que j'y ai trouvé une amorce de l'explicitation de ma pensée. L'idée de « lieu » est concrétisée comme « universel dialectique (弁証法的一般者, *benshōbōteki ippansha*) », et la position de l'« universel dialectique » est incarnée comme celle de « l'intuition agissante (行為的直観, *keōiteki chokkan*) ». Ce que j'ai écrit comme le monde immédiat ou celui de l'expérience pure dans ce livre, je le considère maintenant comme le monde de la réalité historique. Le monde de l'intuition agissante ou celui de *poiēsis* est le véritable monde de l'expérience pure. »

Kant, Fichte, Hegel, et Husserl.

Aussi, est-il vrai que Nishida a pratiqué le *Zazen* 座禪 (méditation zen en position assise) pendant ses premières années, et qu'il connaissait bien Daisetsu Suzuki 鈴木大拙 (1870-1966), le philosophe bouddhiste, depuis sa jeunesse. Sans doute, les bases de la pensée de Nishida se trouvent dans ses expériences.

Ainsi, les courants de la philosophie allemande et de l'expérience bouddhiste ou de leurs rencontres sont importants pour la formation de la philosophie nishidienne. Mais comme notre but est de réfléchir sur la philosophie biranienne approfondie par Nishida, nous n'allons pas entrer dans cette problématique, et nous nous référerons seulement à ce qui nous semble nécessaire. De la même manière, nous ne traitons, en principe, que les dernières pensées de Nishida, alors qu'il y a plus de référence à Biran dans ses écrits antérieurs. Voici la raison :

Regardons un peu la formation de la pensée nishidienne. Les études sur la philosophie divisent la pensée de Nishida généralement en trois périodes. La première commence à partir de '*Zen no kenkyū*' 善の研究 (Recherche sur le bien) en 1911. La deuxième vers l'article '*Basbo*' 場所 (lieu) en 1926, et la troisième à partir de l'apparition de son livre '*Tetsugaku ronbunshū daiichi – tetsugaku taikei e no kito*' 哲学論文集第一 哲学的体系への企図 (Essais philosophiques, vol.1, tentative vers un système philosophique) en 1935. Dans la première période, l'intérêt de Nishida se porte sur l'expérience pure. C'est l'expérience originale

「純粹経験の立場は「自覚における直観と反省」に至って、フィヒテの事行の立場を介して絶対意志の立場に進み、更に「働くものから見るものへ」の後半において、ギリシャ哲学を介し、一転して「場所」の考に至った。そこに私は私の考を論理化する端緒を得たと思う。「場所」の考は「弁証法的一般者」として具体化せられ、「弁証法的一般者」の立場は「行為的直観」の立場として直接化せられた。この書において直接経験の世界とか純粹経験の世界とかいったものは、今は歴史的事実の世界と考えるようになった。行為的直観の世界、ポイエシスの世界こそ真に純粹経験の世界であるのである。」NKZ, I, pp.6-7

d'où naissent le sujet et l'objet. Pendant la deuxième période, il a commencé à réfléchir sur un lieu dans lequel les individuels se trouvent, et sur la puissance de ce lieu. En plus, le moment où je m'aperçois de moi, selon les termes de Nishida, « l'auto-éveil » (自覚, *jikaku*) est abordé plusieurs fois dans cette période. Cependant, il accorde encore la priorité à la conscience humaine dans cette époque. C'est dans la troisième période qu'il arrive finalement à un grand schème intégratif et continu par lequel la formation de l'Histoire englobe la conscience humaine.

Ainsi, comme notre étude tente de dépasser le problème biranien, et de chercher la voie de coexistence entre l'instant et la continuité, nous nous intéressons donc à la troisième et dernière période de Nishida. Nous n'ignorons pas bien sûr qu'il serait fructueux d'étudier la relation entre la moyenne période de Nishida et le biranisme, sans doute avec la notion de *Tathandlung* de Fichte, qui a joué un rôle important dans cette période, mais comme cela exige un travail qui dépasse notre but actuel, nous gardons notre perspective de faire une étude sur le biranisme, et par cela, nous pensons que l'étude sur la troisième période de Nishida sera plus importante pour nous.

◇Lecture de Biran par Nishida

Etudier Nishida avec Biran n'est pas une tentative arbitraire. C'est vrai que Nishida n'a jamais écrit exhaustivement sur Biran. Mais il se réfère à Biran de temps en temps comme un *Leitmotiv*, et cette référence a duré pendant toute sa vie.

Nishida a commencé à lire des textes biraniens depuis sa jeunesse. Il est sans doute un des premiers qui ont étudié sur Biran au Japon. Voici quelques références à Biran par Nishida. Le plus vieux texte de Nishida dans lequel on peut trouver le nom de Biran est écrit en 1910, intitulé 「ベルグソンの哲学的方法論」 (*Bergson no tetsugaku teki hôbô ron*, *Les méthodologie philosophique de Bergson*). Dans

ce texte, Biran est présenté simplement comme un des précurseurs de Bergson⁴⁸⁰. Mais en 1921, dans sa lettre adressée à Tokuryu Yamauchi (山内得立, 1890-1982), Nishida écrit que : « J'aime Biran. Ma pensée rejoint la sienne. »⁴⁸¹ Pendant les années 1920, quand il y a eu la publication des œuvres de Biran aux éditions de Tisserand, Nishida les a achetées presque en même temps que la publication, en les demandant aux amis qui séjournaient en Europe à cette époque, comme Yamauchi et Juzô Ueda (植田寿蔵, 1886-1973). Dans la lettre à Ueda en 1925, Nishida le remercie d'avoir acheté les livres de Biran, en disant qu'il avait cherché les livres de Biran pendant une dizaine d'années⁴⁸². En 1936, dans son essai intitulé 「フランス哲学についての感想」 (*France Tetsugaku ni tsuite no kansô, Quelques idées sur la philosophie française*), il écrit que : « Je ne me souviens plus en quelle l'occasion, mais je me suis intéressé à Biran depuis ma jeunesse »⁴⁸³. Cet intérêt à Biran a duré jusqu'au dernier article de Nishida, intitulé 「生命」 (*Seimei, La vie*)⁴⁸⁴.

⁴⁸⁰ L'année 1910 est encore plus antérieure que la publication des œuvres de Biran sous l'édition de Tisserand (qui commence à apparaître en 1920). Ce que Nishida avait lu comme texte de Biran à cette époque-là est l'*Essai sur les fondements de la psychologie* de la version d'Ernest Naville, paru en 1859. Il n'a pas encore lu, nous semble-t-il, *Nouveaux Essais d'Anthropologie* de la même version, car c'est en 1925 qu'il a acheté ce volume.

⁴⁸¹ 「私はビランが好きになった。思想が共鳴するところがあって面白い。」 NKZ, tome XX de la nouvelle édition parue en 2006, Iwanami shoten, p.4

Ce notes 482 se rapporte à la nouvelle édition des *Œuvres Complètes de Kitarô Nishida*, car l'ancienne édition ne contient pas la lettre en question. Les autres citations se rapportent à l'ancienne édition.

⁴⁸² 「ビランなど実に十数年いろいろにして求めながら手に入らなかったのが手に入つて実に不思議の様に思ひます。」 NKZ, XVIII, p.293

⁴⁸³ 「またどういふ機会からであったか、今は思い出せないが、私は早くからメー・ドゥ・ビランに非常に興味を有っていた。」 NKZ, XII, p.128

⁴⁸⁴ Voici la liste de référence à Biran par Nishida :

1910 : “*Bergson no tetsugakuteki hôbôron*, ベルグソンの哲学的方法論 (La méthodologie philosophique de Bergson) NKZ, I, pp.317-326

1914 : La préface de la traduction de *Matière et Mémoire* (物質と記憶, 序文) NKZ, *op.cit.*, pp.423-426

1916 : Conférence, “*Gendai ni okeru risô shugi no tetsugaku, dai yon kô, risô shugi tetsugaku no shiteki gaikan*” 現代に於る理想主義の哲学 第四講 理想主義哲学の史的概観 (La philosophie idéaliste dans notre jours, no4, Vue générale sur la philosophie idéaliste) XIV, pp.30-47

1921 : Les articles “*Kanjô no naiyô to ishi no naiyô*” 感情の内容と意志の内容 (Le contenu du sentiment et celui de la volonté), “*Hanseiteki bandan no taishôkai* 反省的判断

◇ *Quelques remarques sur Biran par Nishida*

Il semble que Nishida ait gardé principalement ses idées sur Biran. Avant de vérifier la valeur philosophique de la résolution nishidienne apportée à la philosophie biranienne, constatons quels sont les points positifs et négatifs que Nishida accorde à Biran, afin de saisir généralement les idées de Nishida.

Le point positif, qui lui apparaît, est le volontarisme qui dépasse l'intellectualisme, en admettant l'immédiateté de la volonté, et aussi celui qui a laissé une observation pénétrante sur les états de la conscience. Par exemple, dans la citation ci-dessus, Nishida cite Biran avec sympathie en expliquant son idée de l'unification personnelle des diverses expériences :

« Ainsi, [...] l'unification personnelle doit être l'unification de la position d'actes. En l'acte, nous englobons le général dans le spécifique. L'unification qui ne s'objective pas du *moi* comme le dit Maine de Biran peut être considérée comme l'unification expressive. Celle-ci ne se trouve pas au commencement, elle n'est pas quelque chose de donnée, mais elle est à être aboutie au terme, à la fin [de l'acte]. »⁴⁸⁵

の対象界 (L'objet du jugement réflexif), in *Geijutsu to Dôtoku* 芸術と道徳, (Art et moralité), NKZ pp.288-335, pp.336-349

1930 : “*Ningengaku*” 人間学 (Anthropologie) NKZ, XII pp.18-30

1933 : “*Sosetsu*” 総説 (Vue générale) de *Tetsugaku no kompon mondai* 哲学の根本問題 (Le problème fondamental de la philosophie) NKZ, VII pp.173-200

1935 : “*Kôiteki chokkan no tachiba*” 行為的直観の立場 (La position de l'intuition agissante) NKZ, VIII, pp.107-218

1936 : “*France tetsugaku ni tsuite no kansô*” フランス哲学についての感想 (Quelques idées sur la philosophie française) NKZ, XII pp.126-130

1940 : “*Jissen tetsugaku joron*” 実践哲学序論 (Introduction à la philosophie pratique) NKZ, X, pp.7-123

1944 : “*Seimei*” 生命 (La vie) XI, pp.289-370

Aussi dans les journaux et les lettres.

⁴⁸⁵ 「而して (...) 個性的統一は行為的立場の統一でなければならぬ、行為に於て我々は一般的なるものを特殊なるものの中に包摂するのである。メーン・ドゥ・ビランの対象化することのできない自我の統一といふのは、表現的統一とも考へ得るであろう。始めに於ての統一、与えられた統一ではなくして、行先に於ての統一、終に於ての統一である。」 NKZ, III, pp.333-334

Que l'auto-éveil soit fait dans l'acte et que la volonté ne s'objective pas, Nishida partage ces deux idées essentielles avec Biran⁴⁸⁶.

Nishida montre son appréciation non seulement des concepts de Biran, mais aussi de la délicatesse et l'attitude de l'esprit biranien.

« Les français, qu'on pense originairement artistiques, savent penser par le sensible. Ils trouvent la pensée profonde dans le sensible. Le mot « sens » en français a une signification difficile à traduire en autre langue. Il n'est ni « *sense* », ni « *Sinn* ». Sans parler de Malebranche, même dans Descartes, on peut le trouver. Mais je pense que les fondements de la philosophie du sens interne, qui sont très française, sont établis par Pascal. Nous pouvons dire que la « connaissance par cœur [*sic*] » a constitué la philosophie biranienne, en se transformant en « sens intime », pour arriver finalement à l'expérience pure chez Bergson. Maine de Biran est un philosophe comme « ceux qui cherchent en gémissant » que Pascal a loués. »⁴⁸⁷

En revanche, le point négatif, aux yeux de Nishida, est que le *moi* de Biran n'a pas encore de socialité, ni d'histoire.

« Maine de Biran a remplacé *cogito ergo sum* de Descartes par *je veux, j'agis*.

⁴⁸⁶ Nous pouvons facilement entendre l'influence de *Tathandlung* de Fichte, comme le cite explicitement Nishida lui-même.

⁴⁸⁷「元来芸術的と考えられるフランス人は感覚的なものによって思索することができる。感覚的なものの内に深い思想を見るのである。フランス語の「センス」という語は他の国語に訳し難い意味を有っている。それは「センス」でもない、「ジン」でもない。マールブランシュはいうまでもなく、デカルトにすらそれがあられると思われる。しかし私はフランス哲学独得な内感的哲学の基礎はパスカルによって置かれたかに思う。その「心によっての知」は「サン・アンチーム」としてメーン・ドゥ・ビランの哲学を構成し、遂にベルグソンの純粹持続にまで到ったと考えることができる。メーン・ドゥ・ビランはパスカルが賞讃するといった *ceux qui cherchent en gémissant* というような哲学者であった。」NKZ, XII, p.127

Mais il n'est pas arrivé à penser que le *moi* n'est le *moi* que parce qu'il voit *tu*. Son *moi* n'est ni social, ni historique. »⁴⁸⁸

Cette remarque sur le manque de socialité et d'historicité tient aussi aux pensées fondamentales de Nishida. Car c'est lui-même qui a senti l'importance de la socialité et de l'Histoire pour élaborer sa pensée. Bien sûr, Nishida n'avait pas l'intention de surmonter le problème de Biran, mais finalement, ce que sa philosophie a atteint lui permet d'avoir un schème plus grand que celui de Biran, tout en gardant l'esprit essentiel de ce qu'il partage avec Biran.

Ainsi, selon ce que nous avons vu sur la lecture de Biran par Nishida, nous pouvons dire qu'il n'est pas arbitraire de trouver une solution pour la philosophie biranienne dans Nishida, et que cela n'est pas par hasard non plus que la lecture de Nishida ouvre de nouvelles possibilités dans la pensée de Biran. La résonance entre les deux auteurs est essentielle et profonde.

§2. Le problème de la première activité, résolu par la théorie de la continuité de Ravaisson et de Nishida

Vérifions maintenant la solution apportée par Nishida au problème de l'activité première dans la philosophie biranienne, afin de faire émerger les caractéristiques de deux auteurs.

◇ *Continuité ravaissonienne et nishidienne*

Le problème était le suivant : si les systèmes du *moi* dans la philosophie

⁴⁸⁸ 「メーン・ドゥ・ビランは既にデカルトのコギト・エルゴ・スムに代へるに、私が欲する、私が働くといふことを以てした。併し彼には私が汝を見ることによつて私であるといふことは考へられていない。彼の考へた私は社会的・歴史的ではない。」 NKZ, VII, p.174

biranienne sont caractérisés par le rapport entre l'activité et la passivité, et si le développement du *moi* se superpose avec l'activité qui s'accroît, comment la première activité peut-elle apparaître parmi les expériences passives ? Selon nos études, il manque dans la philosophie biranienne des considérations sur la continuité qui permet le changement graduel et invisible entre l'activité et la passivité. Bref, ce qui lui manque est un autre niveau qui transcende celui de l'activité et de la passivité.

Ravaisson et Nishida ont amené la notion de cette continuité transcendante qui manque à Biran. Biran lui-même a remarqué que la répétition affaiblit la passivité et exalte l'activité. Ravaisson et Nishida y ajoutent que l'expérience passive comme la sensation forme un besoin et que l'expérience passive devient une tendance ou un penchant qui n'attend plus le commandement de la volonté. C'est « une sorte d'activité obscure »⁴⁸⁹, ou « une tendance aveugle tenant de la passion autant que de l'action. »⁴⁹⁰

« Cependant, continue Ravaisson, tout en devenant une habitude, et en sortant de la sphère de la volonté et de la réflexion, le mouvement ne sort pas de l'intelligence. Il ne devient pas l'effet mécanique d'une impulsion extérieure, mais l'effet d'un penchant qui succède au vouloir. »⁴⁹¹

Le mouvement habituel n'est plus dans la sphère de la personnalité, il n'attend plus le commandement de la volonté. Mais dans les organes immédiats du mouvement, les penchants se forment. Même s'il n'est plus volontaire, le mouvement habituel s'appuie sur la continuité de la vie. Dans le mouvement habituel, « l'idéal s'y réalise », c'est « l'intelligence immédiate », « une intuition réelle, où se confondent le réel et l'idéal, l'être et la pensée. »⁴⁹²

⁴⁸⁹ Ravaisson, *De l'habitude...*, p.131

⁴⁹⁰ Ravaisson, *op.cit.*, p.134

⁴⁹¹ Ravaisson, *op.cit.*, p.135

⁴⁹² Ravaisson, *op.cit.*, p.136

Le point important de la métaphysique de Ravaisson ne se limite pas au niveau de l'observation, cela n'est pas seulement une découverte d'un nouveau fait. Si Ravaisson a souligné cette intelligence immédiate, c'est parce qu'il voulait faire apparaître la continuité entre la vie supérieure et la conscience.

« Dans la nature aussi, dans la nature primitive comme dans cette seconde nature de l'habitude, se laisse donc entrevoir, au-dessous de l'unité centrale de la personnalité, la dispersion mystérieuse de la force et de l'intelligence, répandue, absorbée dans la substantialité de ses propres idées. »⁴⁹³

C'est quelque chose qui dépasse la conscience mais qui la supporte, et qui existe toujours avec un être concret. L'habitude seule nous dévoile le grand courant de la vie supérieure. L'habitude « est une seconde nature qui a sa raison dernière dans la nature primitive, mais qui seule l'explique à l'entendement. C'est enfin une nature naturée, œuvre et révélation successive de la nature naturante. »⁴⁹⁴

Nishida est d'accord sur cette continuité entre le fondamental et la conscience. En citant le texte ravaissonien sur l'intuition réelle, il ajoute que :

« Ce que je nomme l'intuition agissante peut se comprendre par ici. Elle n'apparaît pas seulement au sommet du développement de la conscience, mais elle se trouve en fait aussi à la base de la naissance de la conscience. Parce que le monde historique est en auto-formation (自己形成的, *jiko keiseiteki*) comme l'habitude en allant de ce qui est créé à ce qui crée, et que notre conscience en dérive. »⁴⁹⁵

⁴⁹³ Ravaisson, *op.cit.*, p.142

⁴⁹⁴ Ravaisson, *op.cit.*, p.139

⁴⁹⁵ 「私の行為的直観と云うものは、此からも理解することができるであろう。これは意識発展の極致に於て現れるものであるばかりでなく、実は意識発生の根源にあるものであるのである。何となれば、歴史的世界は、作られたものから作るものへと、習慣的に自己形成的であり、我々の意識も此から出て来るものなるが故である。」NKZ, XI, p.366

Seulement, comme nous l'avons vu dans le dernier chapitre, Nishida ne suppose pas la nature primitive comme quelque chose au-delà de l'être, d'où vient la seconde nature. Mais il remplace la nature primitive de Ravaisson par la formation du monde historique, et la voit au fond de la volonté humaine. Pour lui, la formation du monde historique et la volonté humaine sont deux choses qui existent simultanément, et la volonté s'engage à chaque moment dans la formation historique. C'est la raison pour laquelle Nishida critique Ravaisson⁴⁹⁶.

◇ *Continuité introduite dans la philosophie biranienne*

Ainsi, si on introduit cette notion de la continuité dans la philosophie de Maine de Biran, la question sur la première activité sera automatiquement réformée. Dans la philosophie biranienne, le développement de l'activité est décrit encore dans la succession temporelle dont le modèle est une ligne droite allant de la passivité à l'activité. Mais s'il n'y a qu'une ligne, il est impossible de donner la raison de la première activité, car il s'agit toujours du rapport entre la passivité et l'activité, mais jamais de leur naissance ou de leur origine. Alors Ravaisson et Nishida lui ouvrent une autre ligne, et dévoilent la continuité qui connecte la vie et la conscience. La question de la première activité doit être maintenant réformée comme suit : comment peut-on s'apercevoir de l'activité fondamentale de la vie qui se trouve toujours au fond de nous ? Quelle est la relation entre ce fondamental et notre conscience ? Car l'activité n'est plus quelque chose qui apparaît tout d'un coup.

Cette question est déjà résolue, comme nous l'avons vu dans le dernier chapitre. C'est la solution de Nishida. En critiquant Ravaisson, Nishida garde la discontinuité de l'auto-éveil parmi la continuité de la spontanéité, à l'aide de

⁴⁹⁶ Cf : notre septième chapitre

l'habitude active. Parce que dans l'habitude active, le mouvement devient un penchant formé dans les organes du mouvement. Le mouvement habituel est fait sans volonté ; c'est la trace de la volonté du temps passé imprimée dans le corps spatial. Voilà la structure par laquelle nous nous apercevons de notre pouvoir. Par cela nous arrivons à voir ce qui est créé par nous, et dans ce sens, nous arrivons à « créer » dans le sens rigoureux. Ici nous rattrapons le mouvement allant de ce qui est créé à ce qui crée. C'est ce qu'il faut entendre comme théorie à la base de ce texte biranien :

« Ainsi le moi peut naître ; le mouvement spontané précède immédiatement et amène l'effort. Là, c'est le sentiment et le souvenir du pouvoir déjà exercé qui caractérise le réveil du moi. Ici, commence le pressentiment et l'aperception naissante du même pouvoir qui caractérise et annonce la personnalité complète et le premier fait de conscience. »⁴⁹⁷

◇ Par l'identité du corps propre, nous sommes liés à la formation du monde historique en même temps qu'à l'aperception immédiate

Bien sûr, supposer une autre ligne transcendantale dans la manière nishidienne ne trahit pas l'esprit biranien. Si on la suppose comme quelque chose qui dirige l'être au-delà de l'être, comme l'a fait Ravaisson, on risquerait de détériorer l'esprit biranien qui tente de coller au monde ordinaire où nous vivons⁴⁹⁸. Mais si nous prenons la manière de Nishida par laquelle on suppose que l'être et le monde historique s'entrelacent et existent en même temps, cela nous permet de rester sur la terre, à côté des êtres vivants et concrets. Nous restons dans le monde dans lequel la priorité est toujours d'être dans le « maintenant ».

⁴⁹⁷ Biran, VII, p.135

⁴⁹⁸ « [...] il faut donc un philosophe qui descende dans le monde ordinaire où nous vivons. » Biran, *Journal*, III, p.209

Ce concret prend la forme de l'identité du corps quand il s'agit de la transformation du mouvement instinctif en mouvement volontaire. Si elle est possible, c'est parce que le lieu du mouvement est toujours identique, c'est-à-dire qu'il se passe toujours dans notre corps. Même si la volonté devient absente pendant quelque temps, il est possible de rappeler la volonté, parce que le corps ou les organes gardent le penchant du mouvement. Si le temps se dissimule dans le corps et émerge encore après l'absence, c'est parce que son corrélat spatial demeure identique et qu'il garde le temps passé. La volonté ne s'aperçoit de sa puissance seulement qu'en voyant ce penchant dans le corps, qui a été évoqué par lui. Souvenons-nous bien que l'identité de la résistance est importante pour l'institution des signes chez Biran, et que cela amène la réflexion, la reconnaissance sur le pouvoir du *moi* identique.

◇ *Continuité de la source de l'affection jusqu'à la conscience*

Nous avons distingué trois espèces du corps chez Maine de Biran : la première est le corps affectif qui subit l'affection malgré soi, la deuxième est le corps résistant à la volonté, et la troisième est le corps obéissant à la volonté. Ils sont les trois aspects du même corps propre, qui apparaît tour à tour selon l'état de conscience. Ce que Nishida signale est la continuité cachée de l'origine de l'affection jusqu'à la conscience. Même si le corps affectif n'a pas besoin de la conscience pour exister, -et c'est vrai que la conscience est absente dans l'état affectif-, il faut que la vie continue à la base des apparitions du corps, puisqu'il s'agit toujours d'un même corps qui vit dans le monde historique. Par notre corps propre, nous appartenons au monde historique et nous recevons la formation du monde historique, en même temps que nous nous engageons à la formation par notre corps.

« Au fond de notre émotion, il faut que la formation historique profonde fonctionne, il faut qu'il y ait la source de la vie. L'émotion est seulement compréhensible par la position de notre acte historique en tant qu'identité contradictoire entre le sujet (主体, *shutai*) et l'environnement (環境, *kankyô*). Il n'y a pas d'acte sans émotion. »⁴⁹⁹

A l'origine de l'affection, on trouve ce qui fonctionne dans la conscience aussi. Le corps propre est un lieu tantôt vague quand il subit l'affection, tantôt limitant quand il collabore avec la volonté.

Nishida signale ce rôle important du corps propre qui lie l'être au monde, dans tous les niveaux de l'affection à la conscience. Il nous montre que si le *moi* est né dans le monde historique, il doit être né avec un corps, il doit être le *moi* corporel. « En plus, ajoute-il, cela ne signifie pas que le *moi* conscient s'ajoute à notre corps. Ce qui forme le corps forme le *moi* conscient, et ce qui forme le *moi* conscient forme le corps. Notre corps doit être originairement expressif. [...] Notre *moi* personnel se forme non seulement comme le simple *moi* personnel, mais il se forme comme un membre de la société historiquement formée. »⁵⁰⁰ Le *moi* est toujours né avec son corps, et ce corps doit être un fruit du monde historique. C'est la même force qui fait le corps et qui fait le *moi* conscient. Tous les deux sont

⁴⁹⁹ 「我々の情緒と云ふものの底には、深い歴史的形成作用が働いてゐなければならない、生命の泉がなければならない。主体と環境との矛盾的自己同一としての、我々の歴史的行為の立場からのみ、情緒と云ふものが理解せられるのである。何らかの情緒なくして我々の行為と云ふものはない。」 Biran a distingué l'émotion de l'affection, en disant que l'émotion est destinée à l'extérieur, tandis que l'affection est plutôt l'humeur intérieure. Mais ce que nous avons traduit comme « émotion » ici, peut être compris comme ce qui concerne les deux cas, car il s'agit de ce que le sujet sent comme effet de l'entrelacement entre lui et l'environnement. NKZ, X, p.201

⁵⁰⁰ 「而もそれは我々の身体に意識的自己在加はつて来るといふことではない。身体を形成するものが意識的自己在形成し、意識的自己在形成するものが身体を形成するのである。我々の身体は固表現作用的でなければならない。(…)我々の個人的自己も唯個人的自己として成立するのではなく、歴史的に構成せられた社会の一員として成立するのである。」 NKZ, VIII, pp.180-181

nés dans le monde historique. Le monde historique est là où nous sommes nés et là où nous vivons.

Voilà la solution apportée par Nishida au problème biranien. En remarquant le niveau fondamental du monde historique, et en y voyant le mouvement allant de ce qui est créé à ce qui crée, qui fonctionne même à la base de la volonté humaine, Nishida englobe l'aperception immédiate de Biran.

§3. L'Aperception immédiate biranienne et l'auto-éveil nishidien

Nous sommes arrivés à la notion nishidienne de l'auto-éveil dans le monde historique, en suivant l'aperception immédiate biranienne. Il est temps de réfléchir sur la signification philosophique de cette rencontre entre Biran et Nishida. Quelle perspective Nishida a-t-il amenée à Biran ? Et Biran est-il complètement absorbé dans Nishida ?

◇La structure circulaire des deux notions : aperception immédiate et l'auto-éveil

Pour répondre à ces questions, faisons émerger la structure de l'aperception et de l'auto-éveil, et examinons la différence entre ces deux notions.

L'aperception immédiate, ainsi que l'auto-éveil signifie le moment où je m'aperçois de *moi*. C'est le moment qui me donne l'évidence de mon existence, le seul point d'appui de toutes mes expériences personnelles.

Chez Biran comme chez Nishida, ce moment arrive quand le *moi* retourne vers le *moi*. Chez Biran, l'aperception immédiate ou la réflexion originaire se fait quand le *moi* saisit la causalité entre le *moi*, la volonté, la cause et la résistance

organique ou l'effet, à l'aide de redoublement de l'aperception. Il faut qu'il soit attentif à son effet, et qu' « il aperçoive la cause dans son effet et l'effet dans la cause »⁵⁰¹. Par cela, il réfléchit. Il se voit dans l'effet qu'il produit librement. Alors que chez Nishida, l'auto-éveil est fait quand ce qui crée voit ce qui est créé par lui. Il agit en même temps qu'il voit l'effet. Et par la différence absolue entre ce qui crée et ce qui est créé, il est retourné à soi-même, et par cela seul, l'auto-éveil s'accomplit. L'aperception immédiate et l'auto-éveil possèdent également une structure circulaire.

◇ *La connaissance du moi est séparable de celle de l'univers extérieur chez Biran, mais en est inséparable chez Nishida*

Le cercle de Biran doit se fermer pour atteindre l'aperception immédiate.

Biran écrit que :

« Ce caractère essentiel [la dualité primitive de l'effort voulu inséparable d'une résistance organique] consiste en ce que ni l'un ni l'autre des termes du rapport fondamental n'est constitué en dépendance nécessaire d'une impression extérieure. Ainsi la connaissance du moi peut être séparée dans son principe de celle de l'univers extérieur. »⁵⁰²

« La connaissance du moi peut être séparée de celle de l'univers extérieur », puisqu'il est nécessaire d'avoir l'aperception redoublée pour arriver à l'aperception en tant que réflexion originaire. Il faut que la cause et l'effet soient également au *moi*. Ainsi, ils ne sont pas, en principe, dépendants à l'univers extérieur.

Mais Nishida n'est pas d'accord sur ce point. Pour lui, la connaissance du *moi* est inséparable de celle de l'univers. Nishida écrit :

⁵⁰¹ Biran, VII, p.372

⁵⁰² Biran, *op.cit.*, p.125

« Notre *moi* personnel n'est ni « je pense, donc je suis », ni « je veux, donc je suis ». Il n'est pas la conscience en général non plus. Il est le rapport qui se rapporte à lui-même, mais aussi qui doit être supposé par l'autre absolu. »⁵⁰³

« La philosophie moderne qui part de la position du *moi* conscient ne peut jamais s'échapper à la position subjective. Avant tout, je veux détourner cette position. »⁵⁰⁴

En s'appuyant non seulement sur Biran mais aussi sur Kierkegaard, Nishida signale d'abord que le *moi* doit être le rapport qui se rapporte à lui-même. Mais cela n'est pas encore suffisant. Il faut que ce rapport concerne aussi l'autre, ou on n'échappera pas à la position subjective. Cela est immédiatement lié à sa critique envers Biran : « son *moi* n'est pas ni social, ni historique. »

◇ « Il » est le principe de séparation de « je » et de « tu », et aussi celui de l'objectivation. Nishida donne le sens de « créer » à « agir » du mouvement volontaire de Biran.

Mais comment est-il possible de se connecter avec l'autre tout en soutenant que le rapport se rapporte à lui-même ? Pour répondre cette question, le travail de Yamagata nous est significatif. Dans son article intitulé “ Ce qu'est d'« agir » et ce qu'est « il » dans les dernières pensées de Nishida ”⁵⁰⁵, Yamagata démontre clairement 1) qu'agir ou créer qui est le moment de l'auto-éveil suppose deux individuels qui interagissent dans le monde historique, 2) que ce qui est créé

⁵⁰³ 「我々の個人的自己は「我思う故に我在り」でもなければ、「我欲する故に我在り」でもない。況して意識一般でもない。何処までも自己自身に関係する関係であると共に、絶対他者によって措定せられる関係でなければならない。」NKZ, X, p.120

⁵⁰⁴ 「意識的自己の立場から出立する近世哲学は何処までも主観主義的立場を脱することはできない。私は何よりも先ずかかる立場の転換を要求するのである。」NKZ, *op.cit.*, p.123

⁵⁰⁵ YAMAGATA, “*Kôki Nishida tetsugaku ni okeru bataraku koto to kare toiu na no kobutsu*” 後期西田哲学における働くことと彼という名の個物 (*What is 'to work' and who is 'he' in the later philosophy of Nishida*) in *Nishida tetsugaku no...*, IIe partie, chap.III

dans ce sens possède toujours la signification du « tu » pour ce qui crée⁵⁰⁶, 3) que pour que les individuels puissent interagir, il faut qu'il y ait au moins trois individuels⁵⁰⁷ 4) que ce troisième individuel est le « il », qui est le principe de la séparation de « je » et de « tu », et celui de l'objectivation⁵⁰⁸.

Sur le premier point, c'est ce que nous avons déjà examiné dans un autre chapitre. Sur le deuxième point, si Yamagata, en citant Nishida, écrit que ce qui est créé revêt la signification du « tu » pour le *moi*, c'est parce que ce qui est créé apparaît au *moi* comme ce qui fait appel à lui. Chaque fois, ce qui est créé doit être unique comme ce qui fait face au *moi*. Et cet être unique doit se déterminer par rapport au *moi*. Ainsi, Nishida l'explique par le « tu », car il s'agit de la rencontre entre « je » et « tu ». Cependant, comme le troisième point nous le fait remarquer, ces deux choses séparées ne peuvent pas encore interagir. Comme Nishida l'écrit : « il n'y a pas de monde entre deux individuels. »⁵⁰⁹ Le monde historique, ou *Gemeinschaft* comme l'appelle Nishida de temps en temps, doit avoir au moins trois éléments constitutifs. Quatrième point : nous avons confirmé que Nishida admet l'objectivation de la subjectivité dans l'acte de créer, puisque cela contient, sous un point de vue, l'extériorisation de l'intérieur ou la spatialisation du temps. Mais dans ce cas-là, il faut que le « moi » prenne la position du « il ». C'est par la médiation du « il » que je m'objective. Puisque le « je » ne peut pas se transformer immédiatement en « tu », qui est en face de lui. Si cela est possible, il ne devait pas y avoir de relation de « vis-à-vis » entre « je » et « tu » ; « tu » ne serait qu'une suite de « je ». Pour que le « je » puisse se voir dans le « tu », tout en gardant la différence entre « je » et « tu », il faut le troisième élément par qui le « je » devient le « tu », qui est l'instance du « il ». Ainsi, Yamagata et Nishida écrivent que : « il »

⁵⁰⁶ Yamagata, *op.cit.*, p.162

⁵⁰⁷ Yamagata, *op.cit.*, p.163

⁵⁰⁸ Yamagata, *op.cit.*, pp.164-165

⁵⁰⁹ 「唯二つの個物の間には世界といふものはない。」NKZ, VIII, p.56

n'est pas seulement le principe de la séparation de « moi » et de « tu », mais aussi celui de l'objectivation⁵¹⁰.

« J'agis signifie que je prends la position du « il ». Il en est de même du « tu » qui agit. Tu agis signifie que tu prends la position du « il ». Ainsi, le « je » et le « tu » se croisent par l'intermédiaire du monde du « il », se limitent par l'intermédiaire du *continu de discontinu*, se limitent dans le monde des choses subjectives et objectives. Le monde des choses est celui du « il ».⁵¹¹

Pour que l'individuel s'auto-éveille dans le monde historique, l'existence du tiers est indispensable. Et ce tiers n'est autre chose que le monde objectif. La chose créée doit être créée objectivement et historiquement. C'est dans ce sens que Nishida considère que la connaissance du *moi* est inséparable de celle de l'univers extérieur ; le *moi* est déjà dans le monde.

« Notre acte lui-même se produit dans le monde des choses »⁵¹². En créant des choses, nous participons à la formation du monde historique. Mais en même temps, dans un autre point de vue, c'est le monde historique qui nous fait créer des choses.

Ici, nous voyons l'approfondissement de Biran par Nishida. « Agir » dans la philosophie biranienne acquiert maintenant le sens de « créer ». Créer ne signifie pas la combinaison spatiale des choses, mais c'est prendre un rôle créatif dans le monde créatif, devenir un élément créatif de ce monde. Si nous suivons la

⁵¹⁰ 「彼といふのは単に私と汝との分離の原理たるのみならず又客観化の原理である。」 *ibidem*

⁵¹¹ 「私が働くといふことは、私が彼の立場に立つことである。汝が働くといふことも同様である、汝が働くといふことは、汝が彼の立場に立つことである。斯くして私と汝とは彼の世界を通じて相交はる、非連続の連続の媒介者によつて相限定すると考へられる、主観的・客観的なる物の世界に於て相限定すると考へられるのである。物の世界といふのは彼の世界である。」 NKZ, *op.cit.*, pp.56-57

⁵¹² 「我々の行為そのものが物の世界から起る。」 NKZ, IX, p.153

possibilité d'« agir » dans « le monde historique » ou dans la continuité, il est inévitable que cet « agir » revêt le sens de « créer ». Cela ne veut pas dire que le cercle biranien doit être ouvert, mais il faut que ce cercle se trouve dans le courant du monde historique et objectif. Par le monde historique, Nishida parle de puissance qui fait tourner le cercle.

Autrement dit, il nous semble très naturel que Biran ne soit pas arrivé à cette notion de « créer », car il n'a pas suffisamment pensé la continuité qui est au-dessous de l'aperception.

Ce que Nishida a apporté à la philosophie biranienne n'est pas seulement l'ajout de la continuité, mais aussi la théorie de l'aperception. Biran écrit :

« Je caractériserai dès à présent ce sens intime d'une manière plus expressive sous le titre de sens de l'effort, dont la cause ou force productive devient *moi par le seul fait de la distinction qui s'établit entre le sujet de cet effort libre, et le terme qui résiste immédiatement par son inertie propre.* »⁵¹³

« [...] elle [la force hyperorganique] est cause pour elle-même et, *relativement à l'effet qu'elle produit librement, elle est moi.* »⁵¹⁴

Chez Biran aussi, comme chez Nishida, il faut qu'il y ait une distinction entre le sujet de l'effort et la résistance, pour que la force productive devienne *moi*. Et elle ne le devient que relativement à l'effet qu'elle produit. Ce retour sur soi-même est son cercle, l'aperception immédiate.

Mais si cela est possible, c'est parce qu'il y a une distinction entre les deux termes. D'où vient cette distinction ? Cela doit être l'objectivation par la médiation du « il » dans le langage nishidien. S'il n'y a que des deux termes, ils ne seraient pas suffisamment distingués. La marge qui permet au « il » de pénétrer

⁵¹³ Biran, *op.cit.*, p.118 Nous soulignons.

⁵¹⁴ Biran, *op.cit.*, p.134 Nous soulignons.

dans ces deux termes apparaît comme l'habitude active dans la conscience⁵¹⁵. Voilà la contribution de Nishida à la philosophie biranienne. Il a éclairci la théorie sur laquelle s'appuie l'aperception immédiate en tant que réflexion. Selon la même théorie, l'aperception immédiate en tant que réflexion doit être considérée comme création.

◇ *La théorie de l'outil*

La philosophie de Nishida a donné un cadre qui englobe la philosophie biranienne. Mais est-ce que cela veut dire que la dernière soit absorbée complètement dans la première ? La réponse est non. Certes Nishida a mis en théorie Biran, mais il est aussi vrai qu'au miroir de Nishida, nous pourrions faire émerger plus clairement les caractéristiques de la philosophie biranienne.

Dans ce but, il nous est utile de nous référer à la théorie de l'outil chez Nishida. Dans la dernière pensée de Nishida, la création signifie le moment de l'auto-éveil de l'individuel en même temps que celui du monde historique. C'est le moment où l'individuel joue le rôle d'un élément créatif du monde créatif. Mais la création ne signifie pas une simple combinaison spatiale des choses ; elle signifie que la chose est créée ou déterminée historiquement, et qu'elle doit être en rapport à ce qui la crée.

Dans son article "La vie", Nishida l'explique à l'aide de la notion de l'outil de Ludwig Noiré (1829-1889)⁵¹⁶. Ici, la création est précisée comme la création des outils. L'homme seul peut créer l'outil. L'outil est ce qui est créé, mais il est créé par rapport à ce qui le crée. C'est la projection du corps humain à

⁵¹⁵ « L'habitude active, étant vu par la position de l'auto-limitation du monde historique, doit être considérée comme l'intuition agissante. » 「能動的習慣といふのは、歴史的世界の自己限定の立場から云へば、行為的直観と考ふべきものである。」 NKZ, VIII, p.201

⁵¹⁶ NKZ, XI, p.295 infra.

l'extérieur qui se trouve à l'origine de la création de l'outil ; le modèle des outils doit être primitivement la faculté corporelle. Cependant, ce n'est pas parce que l'homme sait d'abord la structure de son corps qu'il projette sa faculté corporelle. Inversement, c'est parce qu'il projette sa faculté à l'extérieur et qu'il voit ce qui est reflété qu'il comprend la structure de son corps. Ici encore, nous voyons que l'habitude active peut fournir l'occasion de glissement. Ainsi, en créant l'outil à l'extérieur, l'homme se connaît. Plus il exploite le monde extérieur, plus il connaît son intérieur.

« Là où nous créons l'outil, il y a le fait de notre vie. Ainsi, créer une chose à l'extérieur, c'est s'approfondir intérieurement. »⁵¹⁷

En voyant ce qui est créé par lui, le *moi* arrive à se connaître. C'est encore une autre variation de théorie de l'auto-éveil.

◇ *Précision du premier outil par Biran ; le corps propre intérieurement senti*

Mais sur cette création de l'outil, Nishida ne précise pas quel pourrait être l'outil originaire, ou quel pourrait être ce qui est créé. Il nous semble que ce qui est important pour Nishida est l'acte de création lui-même, mais pas ce qui est créé. Théoriquement, tout ce qui est créé dans le sens de Nishida peut déterminer ce qui crée, et par conséquent arriver à l'auto-éveil. Cependant, chez Biran, il faut que le premier outil ou le signe soit le corps propre. Cela ne contredit pas la théorie de Nishida selon laquelle nous ne comprenons notre corps qu'en voyant ce qui est reflété dehors. Parce que chez Biran aussi, c'est en s'appropriant le corps propre que nous le connaissons. Biran précise que le siège du premier outil est le corps propre intérieurement senti. Souvenons-nous que la réflexion originaire est le mouvement volontaire. Ce que Biran nous ouvre est la possibilité du corps

⁵¹⁷ 「道具を作る所に、我々の生命の事実がある。而して外に物を作ることは、内に深くなることである。」NKZ, *op.cit.*, p.308

intérieurement senti. On peut distinguer deux notions du dehors chez lui.

« Pour ceux qui prennent ce fait *in concreto* dans une perception extérieure, le second terme variable étant toujours une image ou un objet représenté dans l'espace, ceux-là dis-je, ne conçoivent pas qu'il puisse y avoir deux sortes de dehors, ou deux objets, deux termes élémentaires, l'un relatif à l'aperception immédiate interne, l'autre relatif à l'intuition ou la perception extérieure. »⁵¹⁸

Le premier dehors examiné ici est le corps propre intérieurement senti. Intérieurement, c'est-à-dire immédiatement. Le deuxième dehors est l'objet extérieur. Celui-ci n'est senti que par la médiation de notre corps. Pour Biran, cette distinction est importante, car c'est seulement le premier qui contribue à l'aperception immédiate en tant que réflexion originaire. Souvenons-nous que si la perception est insuffisante pour se connaître soi-même chez Biran, c'est parce qu'elle suppose un objet qui n'est pas créé par moi. Pour arriver à la réflexion, il faut qu'il y ait l'aperception redoublée, la cause ainsi que l'effet doivent également appartenir au *moi*.

Dans ce sens, comme nous l'avons analysé dans les chapitres précédents, c'est le mouvement volontaire qui doit se trouver comme le premier et à la base de ce qui est créé. Par le corps intérieurement senti, je suis retourné à moi. En s'appuyant sur le corps propre en tant qu'outil, on peut créer les autres outils. Ainsi, Biran fourni à la théorie création chez Nishida son modèle minimum et premier. La première chose créée doit être le mouvement volontaire. Bien sûr, cela ne nous fait pas régresser vers un *moi* non social et non historique, car nous savons déjà que ce corps propre a sa base dans la continuité du monde historique, même s'il est intérieurement senti.

⁵¹⁸ Biran, *op.cit.*, p.139

◇ *Le moi faible*

Il y a une autre chose à propos de Biran que le dialogue entre deux auteurs fait émerger. C'est le *moi* faible. Nishida a critiqué Biran, en disant que son *moi* n'est ni social, ni historique. Mais cela ne veut pas dire en fait, que la philosophie biranienne manque définitivement cet aspect des choses « là où il y a moi ». Elle a aussi un monde qui englobe le *moi*, mais il est tout à fait autre chose que chez Nishida. Nous pouvons le trouver dans son journal ou dans sa notion de l'affection :

« Tout influe sur nous, et nous changeons sans cesse avec ce qui nous environne. Je m'amuse souvent à voir couler les diverses situations de mon âme ; elles sont comme les flots d'une rivière, tantôt calmes, tantôt agités, mais toujours se succédant sans aucune permanence. »⁵¹⁹

« Eh ! N'est-il pas en effet comme le destin, cet agent invisible de la vie qui opère en nous, sans nous et dont nous subissons toujours les lois, alors même que ce qui est le *fatum* dans le physique deviendrait prévoyance dans le moral ? »⁵²⁰

L'environnement qui nous influence sans cesse se manifeste comme passion ou affection. C'est « tous les modes simples et absolus du plaisir ou de la douleur, qui constituent une vie purement sensitive ou animale, hors de toute participation du *moi* et par suite de toute relation connue avec des existences étrangères. »⁵²¹ La vie de relation ou de conscience a son principe dans l'effort voulu, alors que l'affection est la vie simple. Celle-ci se répand partout là où il y a de la vie. Même si la vie double est en sommeil, l'affection continue à influencer sur nous. Il n'y a aucune façon pour l'homme d'y échapper.

⁵¹⁹ Biran, *Journal* III, p.3

⁵²⁰ Biran, VII, p.214

⁵²¹ Biran, *op.cit.*, p.201

Dès lors que l'affection signifie les modes simples et absolus du plaisir ou de la douleur, elle peut se superposer avec le monde historique senti comme reflété par l'individualité, dans la terminologie de Nishida. Mais cela n'est pas tout ce que Biran veut dire. Si Biran l'a mise en question, c'est parce qu'il veut commencer par la supposition du risque qu'il a d'échouer pour arriver à l'aperception immédiate. A l'origine, son *moi* est menacé et faible. C'est ainsi qu'il a voulu étudier le pouvoir de l'effort afin de connaître la sphère efficace de l'effort contre l'affection.

« Je voudrais, si jamais je pouvais entreprendre quelque chose de suivi, rechercher jusqu'à quel point l'âme est active, jusqu'à quel point elle peut modifier les impressions extérieures, augmenter ou diminuer leur intensité par l'attestation qu'elle leur donne, examiner jusqu'où elle est maîtresse de cette attention. Cet examen devrait, ce me semble, précéder un bon traité de morale. »⁵²²

« N'étant pas sujet à ces mouvements [de l'affection], il semble que je devrais être maître de moi plus qu'un autre ; cependant, soit par un effet de ma mauvaise constitution, soit que l'homme soit fait ainsi je passe successivement par mille états divers en un jour ; mille pensées, mille idées que je voudrais rejeter, que je ne recherche pas, qui me font même pitié, me passent dans l'esprit, ma raison n'est pas souvent endormie, elle voit tout cela, elle gémit, elle blâme ou elle approuve, ce sont là ses seules fonctions. »⁵²³

Cette faiblesse ou l'instabilité est, précisément une des grandes caractéristiques de la philosophie biranienne, auquel Nishida ou la plupart des autres philosophes n'ont pas prêté attention. Mais si l'auto-éveil ou l'aperception immédiate est la

⁵²² Journal, III, p.6

⁵²³ *ibidem*

délimitation de ma puissance dans le monde, il faut considérer aussi la possibilité d'échec de cette délimitation. Par exemple, même si nous n'avons pas le corps assez faible comme Biran, nous savons bien qu'il nous est difficile de penser quand nous sommes malades. Nous sommes en permanence perturbés par les affections.

Nishida pourrait dire que même s'il y a des échecs, c'est quand même une création, qui fait mouvoir le monde. Mais cela n'a de sens que parce qu'il prend position dans le monde historique. Cela nous évoque la théorie du meilleur monde chez Leibniz. Ici nous voyons en fait le danger de la philosophie nishidienne. Même si Nishida ne suppose pas de but au-delà de l'être, dès lors que ce qui est créé crée ce qui crée dans *d'une manière unique*, cela ne revient-il pas à supposer un monde qui se justifie ? Mais la guerre n'est pas justifiable par exemple, ou encore, comment aurions-nous la possibilité de réfléchir sur nos erreurs ? Mais nous ne rentrerons pas ici plus avant dans ce problème.

Retournons à Biran. Dans le point de vue du *moi*, même si je suis connecté au monde historique au fond de mon être, et même si un échec pour le *moi* n'est pas un échec pour le monde historique, comment puis-je penser la relation entre la vie simple et la vie duplex ? Cela est un autre problème qui est évoqué Biran nous évoque.

Conclusion du Chapitre VIII

En introduisant le monde historique dans la philosophie biranienne, Nishida a apporté par conséquent un autre sens à la création dans l'aperception immédiate. Selon ce que nous avons vu jusqu'à maintenant, nous constatons que

l'aperception immédiate doit être la réflexion originaire *et* la création.

Or, Biran est toujours resté, heureusement ou malheureusement, dans une position subjective. La caractéristique du corps propre intérieurement senti est première, quelle que soit l'explicitation proposée par Nishida. On peut même considérer que le corps intérieur donne, chez Biran, le modèle primitif de la création nishidienne. En réalité, Biran dévoile plus encore puisqu'il va jusqu'à la possibilité de l'impossibilité de penser.

Conclusion

Maine de Biran a relié l'aperception immédiate au mouvement volontaire. Le propos de notre travail a été de considérer les implications et la signification philosophique de cette opération. Il nous semble que nous sommes arrivés au point de conclure.

Dans la première partie, nous nous sommes posé la question de savoir pourquoi l'aperception immédiate doit-elle être assignée au mouvement volontaire, et comment on peut y arriver. Pour cela, nous avons constaté que l'aperception immédiate ou le mouvement volontaire se manifeste comme la réflexion originaire, ce qui donne immédiatement l'évidence de soi.

L'importance de cette corrélation se trouve dans la coexistence simultanée et contradictoire du *moi* en tant que sujet et du *moi* en tant qu'objet ; dans le mouvement volontaire ainsi que dans la réflexion, il faut que la cause et l'effet soient également le *moi*. En globalisant cette contradiction, le *moi* se reconnaît lui-même.

Or, à strictement parler, les mots « *moi* - sujet » et « *moi* - objet » ne sont pas appropriés ici, puisque c'est la naissance de la conscience à partir de soi-même qui permet la distinction entre « sujet » et « objet ». Ainsi, les instances qui collaborent au moment du mouvement volontaire en tant que réflexion, sont le *moi* se mouvant et le *moi* mu. Leur coïncidence provoque la saisie complète du *moi*, par conséquent, la reconnaissance du *moi*. C'est le premier aspect du mouvement volontaire.

Ainsi, à l'arrière-plan de l'aperception immédiate, ce que Biran a mis sur

le devant de la scène, c'est l'état de la conscience avant l'opposition explicite du sujet et de l'objet, autrement dit, avant la représentation. Dès qu'il a posé la question du développement du *moi* qui finit par se reconnaître, et dès qu'il a voulu répondre à cette question en prenant le point de vue subjectif, il a entamé la recherche sur la conscience dynamique et se mouvante. C'est la conscience qui change sans cesse, tantôt saisissable, tantôt incontrôlable et invisible : elle n'arrête pas de se former et de se déformer, elle n'est plus statique mais dynamique : elle est vivante. C'est pour cette raison que l'aperception doit être redoublée lors de la réflexion ; en redoublant l'aperception, le *moi* délimite sa propre sphère.

Ceci posé, il est nécessaire d'étudier ces vagues inconscientes dans la conscience ; l'aperception immédiate n'est comprise globalement que quand on la rapporte à l'instabilité continuelle de la conscience. Cependant Biran n'a pas suivi ses considérations sur cette déformation obscure de la conscience. C'est pour cette raison que nous avons suivi l'esprit de Biran au-delà de son texte, dans notre deuxième partie. La notion de « spontanéité » était notre fil conducteur. C'est dans cette perspective que la spontanéité chez Félix Ravaisson nous est apparue comme l'élément complémentaire de la philosophie biranienne. Elle nous montre comment chaque expérience concourt à la formation de l'habitude, qui est la tendance inconsciente de notre comportement et qui influence chaque acte de l'homme.

Cependant, la métaphysique ravaissonienne ne contient pas le moment décisif qui sépare la conscience de la non-conscience : le moment de l'aperception. Ainsi, nous nous sommes référés à Kitarô Nishida pour envisager la possibilité de la coexistence de l'aperception immédiate et de la spontanéité. Nous avons découvert que Nishida a introduit dans sa philosophie la puissance de la spontanéité ou de la formation historique en même temps que le moment crucial de

l'auto-éveil. Il a montré que par la formation du monde historique, l'aperception immédiate doit être considérée comme création. Voici le deuxième aspect du mouvement volontaire. Se reconnaître dans le monde réel, c'est agir en tant qu'élément créatif dans ce monde créatif, participer à nouveau à la formation historique, tout en recevant le mouvement de cette formation. Nishida a ajouté le sens de la création à l'aperception immédiate de Biran. Mais cela semble inévitable dès que celui-ci a posé la question de l'évidence de l'existence avant la représentation, dans le mouvant de la vie.

Ainsi, la pensée de Biran autour de l'aperception immédiate si on prend en compte toutes ses conséquences doit être comprise comme il suit : par le mouvement volontaire, le *moi*, qui est toujours menacé par les affections, délimite sa propre sphère, crée dans le monde. En faisant ceci, il obtient l'évidence de son existence dans le monde : il se reconnaît. Mais cela signifie aussi qu'il est intégré dans la formation du monde. A l'extrémité de la vie humaine, il y a toujours la création par l'homme et l'intégration dans le monde, car la vie participe à la formation continue du monde. La recherche de la vie humaine entamée par Biran semble destinée à atteindre cette théorie de la création dans un monde dynamique.

Or, puisque nous arrivons au point de conclure, il est aussi important de remarquer le futur possible de ce que nous avons trouvé. Au moins, il y a deux possibilités.

D'abord il s'agit du *moi* faible, que nous avons trouvé à la fin de notre travail. Dans l'introduction, en citant Kimura, nous avons dit que « Etre *moi*, c'est devenir *moi*. »⁵²⁴ Dans notre travail, nous avons argumenté sur cet acte de

⁵²⁴ La citation complète est le suivant : « nous ne possédons pas quelque chose qui s'appelle *moi*, mais nous devons devenir chaque fois nous-même. Etre *moi*, c'est devenir

« devenir *moi* », et notre point d'arrivée nous semble ne pas souffrir d'équivoques. Cependant, il faut prêter attention au fait que Kimura a écrit ce texte dans son article qui traite de la psychopathologie de la schizophrénie. Dans l'arrière-plan de ce texte, il y a une possibilité d'échouer à « devenir *moi* », possibilité d'échec qui peut se traduire, en l'occurrence, par la schizophrénie. Or, Biran considère par ailleurs l'affection comme la principale cause de l'impossibilité de penser. Nous pouvons en trouver des exemples dans son journal. Pour Biran, hors de l'activité du *moi*, il y a toujours la passivité absolue de l'affection. Le mouvement volontaire est une confirmation de son activité. Entre le *moi* se mouvant et le *moi* mu, il ne semble pas y avoir de place où un écart puisse jouer. Il ne doit même y en avoir aucune, puisque c'est cette intimité qui assure l'évidence du mouvement volontaire. Cependant, il est aussi vrai qu'un simple mouvement volontaire n'assure pas toujours une conscience claire. Autrement, Biran n'aurait pas autant souffert de l'affection dans sa vie. D'où vient alors cette affection, qui dépasse l'immédiateté du mouvement volontaire, et qui englobe le *moi* ? Le journal cite que c'est à cause de la température, de la saison, la fatigue... etc. Mais cela ne vient-il pas plutôt du corps qui est affecté par ces conditions extérieures ? Ne pouvons-nous pas penser que c'est parce que le corps propre s'engage profondément et essentiellement dans le mouvement volontaire, qu'il s'éloigne de son état sain ? D'ici, il sera possible de développer ce que c'est le corps affectif chez Biran. Au miroir du corps affectif étudié comme cela, il serait encore possible d'approfondir ce que nous avons atteint dans cette thèse.

La deuxième possibilité se situe dans l'étude de la création esthétique. La

moi. » 「われわれは自己というものを所有しているのではなくて、絶えずそのつど自己自身にならねばならぬ。自己ということは自己になるということである。」 Bin Kimura 木村敏, “*Seishin bunretsubyô ron e no seiinron teki genshōgaku no kiyo* 精神分裂病論への成因論的現象学の寄与” (Contribution de la phénoménologie générative à la théorie de schizophrénie) in *Les œuvres de Bin Kimura* 木村敏著作集, tome I, Kōbundō, 2001

théorie de la création artistique est souvent étudiée du point de vue objectif. Mais ce que nous avons trouvé dans cette thèse permettrait de l'examiner à partir du point de vue subjectif de l'artiste. La création que nous avons trouvée dans cette thèse est le moment du croisement d'où dérivent le sujet et l'objet. Nishida dit aussi que la création montre bien le rapport de l'auto-identité contradictoire entre le *moi* et la chose, alors qu'elle n'est pas le seul cas à envisager. Or, il y a beaucoup de textes des artistes qui témoignent de ce moment décisif lors de la création artistique. Sans doute, nous pouvons citer le texte de Rilke sur Auguste Rodin :

« Rodin savait que cela dépendait d'abord d'une infaillible connaissance du corps humain. A la faveur d'une lente recherche, il était progressivement parvenu jusqu'à la surface de ce corps, et voilà que de l'extérieur une main se tendait qui, de l'autre côté, déterminait et délimitait cette surface aussi précisément que de l'intérieur. »⁵²⁵

Les yeux de poète devinent qu'il s'agit ici du croisement entre la détermination de l'extérieur et celle de l'intérieur. Avec « une infaillible connaissance du corps humain », Rodin voit la détermination intérieure, ou plutôt il prévoit la nécessité intérieure qui exige telle ou telle surface. Mais en même temps, il n'obéit pas complètement à cette nécessité intérieure, il parvient à la surface de l'extérieur. Quand la main de Rodin et l'autre main intérieure se touchent, la surface de corps est déterminée.

On peut aussi évoquer Paul Valéry quand il montre ce qui se passe dans le cas de la danse. En effet, la danse se situe exactement au croisement entre le *moi* se mouvant et le *moi* mu et vu. A propos de cette coïncidence, nous nous souvenons avec gratitude d'un danseur japonais du moyen âge, Zeami 世阿弥 (1363 ?-1443 ?) qui exprime magnifiquement lui aussi cet accord. Car, par sa

⁵²⁵ Rainer Maria Rilke, "Auguste Rodin" in *Œuvres en prose*, Gallimard, 1993, p.857

notion de « regard éloigné 離見の見 *riken no ken*», il enseigne que la vraie danse se naît quand le danseur est susceptible de regarder sa danse depuis le fond du théâtre.⁵²⁶ Mais Valéry va plus loin. Il regarde la vie au fond de la danse⁵²⁷. Si Zeami a indiqué l'auto-finalité de la danse, Valéry s'est demandé d'où vient cette auto-finalité. Ce fond seul permettra de comprendre d'où vient l'art. Dans la terminologie de Nishida, cela renvoie formation du monde historique, la force démonique (デモーニッシュな力)⁵²⁸. Dans cette perspective, nous pourrions analyser la création artistique et y appliquer notre approche théorique, pour déployer une nouvelle possibilité dans les études esthétiques. Comme il s'agit de l'auto-identité contradictoire du *moi* et d'une chose, il serait même possible de expliciter la notion de « imagination matérielle » chez Bachelard : l'imagination évoquée par les matières. Sans doute, avec ces deux possibilités, ce que nous avons atteint dans cette thèse nous ouvrira des développements nouveaux, une considération sur la crise et la création.

⁵²⁶ Zeami, “Kakyo 花鏡”, in *Essais sur les arts* 世阿弥芸術論集, Shinchôsha, 1976, pp.124-125

« Dans la danse, il y a aussi ce qu'on dit l'œil avant et le cœur derrière. Cela veut dire que regarder le devant avec les yeux, et poser le cœur derrière. [...] Le corps dansant vu à partir de la salle de spectacle est vu par mon regard éloigné. Ainsi, ce que mes yeux regardent est mon regard. Cela n'est pas le regard éloigné. Quand j'arrive à regarder avec mon regard éloigné, j'aurai le regard de mon cœur dans la salle de spectacle. A ce moment là, j'aurai saisi mon corps. » 「また舞に、目前心後といふことあり。「目を前に見て、心を後に置け」となり。(…)見所より見るところの風姿は、わが離見なり。しかればわが眼の見るところは、我見なり。離見の見にはあらず。離見の見にて見るところは、すなわち見所同心の見なり。そのときは、わが姿を見得するなり。」

⁵²⁷ Paul Valéry, “La philosophie de la danse” 1936. On peut le télécharger à l'adresse suivante :

http://classiques.uqac.ca/classiques/Valery_paul/philosophie_de_la_danse/philo_de_la_danse.html

⁵²⁸ « Je n'applique pas immédiatement la force démonique à l'artistique. Le démonique signifie dans le sens large la formation historique qui est énormément profonde. Cependant, quand il se forme à la manière de l'intuition agissante, il devient artistique ». 「私はデモーニッシュなるものを、すぐ芸術的と考へるのではない。デモーニッシュとは広義に於て何処までも深い歴史的形成的なるものを意味するのである。唯それが行為的直感的に形成せられるかぎり、芸術的となるのである。」 NKZ, X, pp.111-112

Nous nous retrouvons donc, au final de ce travail, avec une relance de notre question initiale, ouvrant de nouvelles perspectives à explorer, grâce à l'avancée permise par la mise en rapport de la philosophie de Biran et celle de Nishida, contribuant ainsi à tisser des liens entre la philosophie occidentale et la philosophie japonaise.

Bibliographie

1. LITTÉRATURE PRIMAIRE

TEXTES DE MAINE DE BIRAN

MAINE DE BIRAN

- *Œuvres de Maine de Biran*, sous la direction de François AZOUVI, 13 tomes, 19 volumes, Paris, J.Vrin, 1984-2001

En voici la liste

- Tome I, *Ecrits de jeunesse*
 - Tome II, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*
 - Tome III, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*
 - Tome IV, *De l'aperception immédiate*
 - Tome V, *Discours à la société médicale de Bergerac*
 - Tome VI, *Rapports du physique et du moral de l'homme*
 - Tome VII-1-2, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*
 - Tome VIII, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*
 - Tome IX, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*
 - Tome X-1, *Dernière philosophie : morale et religion*
 - Tome X-2, *Dernière philosophie : existence et anthropologie*
 - Tome XI-1, *Commentaires et marginalia : XVIIe siècle*
 - Tome XI-2, *Commentaires et marginalia : XVIIIe siècle*
 - Tome XI-3, *Commentaires et marginalia : XIXe siècle*
 - Tome XII, *L'homme public*
 - Tome XIII, *Correspondance*
- *Journal*, édition intégrale publiée par Henri GOUHIER, 3 vol., Neuchâtel, 1954-1957
- *Correspondance philosophique*, 1930, (Tome VI-VII, dans *Œuvres de Maine de Biran, accompagnées de notes et d'appendices*, publiées par Pierre TISSERAND, 14 vol., Paris, Félix Alcan, 1920-1949)
- *Maine de Biran. Œuvres choisies*, avec une introduction de Henri GOUHIER, Paris, Aubier, 1942, 324p.

- *Maine de Biran, la vie intérieure*, textes choisis et présentés par Bruce BEGOUT, Paris, Ed. Payot & Rivage, 1995, 307p.

- *Maine de Biran*, publié par Gérard DURAND de RAMEFORT, Périgueux, PILOTE, 2002, 63p.

TEXTES DE FELIX RAVAISSON

RAVAISSON Félix

- *De l'habitude, Métaphysique et morale*, Paris, Quadrige, 1999, 198p.

- *De l'habitude, La philosophie en France au XIXe siècle*, Paris, Fayard, 1984, 369p.

- *La philosophie de Pascal*, Paris, Sandre, 2007, 67p.

- *Métaphysique et morale*, Paris, J.VRIN, 1986, 85p.

Traduction en japonais

- *shûkanron*, 習慣論 (De l'habitude), traduit par NODA Matao, 野田又夫, Tokyo, Iwanami shoten 岩波書店, coll. « Iwanami bunko » 岩波文庫, no.687-1 (bleu), 1938 ; nelle éd. 2001, 136p.

TEXTES DE KITARÔ NISHIDA (en japonais)

NISHIDA Kitarô 西田幾多郎

- *Nishida Kitarô Zenshû*, 西田幾多郎全集 (Les œuvres complètes de Kitarô Nishida), 19 tomes, Tokyo, Iwanami shoten 岩波書店,

En voici la liste.

- tome I (1947 ; nelle éd. 1978)

Zen no kenkyû 善の研究 (Essai sur le bien)

Shisaku to taiken 思索と体験 (Pensée et expérience)

- tome II, (1950 ; nelle éd. 1978)

Jikaku ni okeru chokkan to hansei 自覚に於ける直観と反省 (Intuition et réflexion dans l'auto-éveil)

- tome III, (1950 ; nelle éd. 1978)

Ishiki no mondai 意識の問題 (Le problème de la conscience)

Geijutsu to dôtoku 芸術と道徳 (Art et moralité)

- tome IV, (1949 ; nelle éd. 1979)

Hataraku mono kara miru mono e 働くものから見るものへ (De ce qui agit à ce qui voit)

- tome V, (1947 ; nelle éd. 1979)

Ippansha no jikakuteki taikai 一般者の自覚的体系 (Le système auto-éveillant des universels)

- tome VI, (1948 ; nelle éd. 1979)

Mu no jikakuteki gentei 無の自覚的限定 (La détermination auto-éveillant du néant)

- tome VII, (1949 ; nelle éd. 1979)

Tetsugaku no kompon mondai 哲学の根本問題 (Problèmes fondamentaux de la philosophie)

- tome VIII, (1948 ; nelle éd. 1979)

Tetsugaku rombunshû daiichi 哲学論文集第一 (Essais philosophiques, I)

Tetsugaku rombunshû daini 哲学論文集第二 (Essais philosophiques, II)

- tome IX, (1949 ; nelle éd. 1979)

Tetsugaku rombunshû daisan 哲学論文集第三 (Essais philosophiques, III)

- tome X, (1950 ; nelle éd. 1979)

Tetsugaku rombunshû daiyon 哲学論文集第四 (Essais philosophiques, IV)

Tetsugaku rombunshû daigo 哲学論文集第五 (Essais philosophiques, V)

- tome XI, (1949 ; nelle éd. 1979)

Tetsugaku rombunshû dairoku 哲学論文集第六 (Essais philosophiques, VI)

Tetsugaku rombunshû dainana 哲学論文集第七 (Essais philosophiques, VII)

- tome XII, (1950 ; nelle éd. 1979)

Zoku shisaku to taiken 続思索と体験 (Pensée et expérience, suite 1)

Zoku shisaku to taiken igo 続思索と体験、以後 (Pensée et expérience, suite 2)

- tome XIII, (1952 ; nelle éd. 1979) *Shôhen* 小篇 (Courts essais)

- tome XIV, (1951 ; nelle éd. 1979) *Kôen hikki* 講演筆記 (Conférences)

- tome XV, (1952 ; nelle éd. 1979) *Kôgi* 講義 (Cours)

- tome XVI, (1966 ; nelle éd. 1980)

Shoki sôkô 初期草稿 (Manuscrits de la première période)

- tome XVII, (1951 ; nelle éd. 1980) *Nikki* 日記 (Journal)

- tome XVIII, (1953 ; nelle éd. 1980) *Shokanshû* 書簡集 (Lettres)

- tome XIX, (1953 ; nelle éd. 1980) *Shokanshû ni* 書簡集二 (Lettres 2)

A propos de la lettre de Nishida à Yamauchi en 1921, nous nous sommes référés à la nouvelle édition :

- tome XX, *Shokan ni* 書簡 2 (Lettres 2), Tokyo, Iwanami shoten 岩波書店, 2006

- *Zen no kenkyû*, 善の研究 (Essai sur le bien), Tokyo, Iwanami shoten 岩波書店, coll. « Iwanami bunko » 岩波文庫, no.124-1 (bleu), 1950 ; nelle éd. 2002, 254p.

- *Nishida kitaro tetsugaku ronshu*, 西田幾多郎哲学論集 (Les œuvres philosophiques de Kitarô Nishida), 3 tomes, Tokyo, Iwanami shoten 岩波書店,

coll. « Iwanami bunko » 岩波文庫,
Tome 1 (1987 ; nelle éd. 2002) no.124-4, (bleu), 372p.
Tome 2 (1988 ; nelle éd. 2009) no. 124-5, (bleu), 418p.
Tome 3 (1989 ; nelle éd. 2000) 124-6 (bleu), 422p.

AUTRE LITTÉRATURES PRIMAIRES

BARTHEZ Paul-Joseph

- *Nouveaux Elements de la science de l'homme*, tome I, Montpellier, Jean Martel aîné, 348p.

BERNARD Claude

- *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Flammarion, 1984 ; nelle éd. 2008, 382p.

BICHAT Xavier

- *Recherches physiologiques sur la vie et la mort (première partie), Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine, Discours sur l'étude de la physiologie*, Paris, Flammarion, 1994, 404p.

- *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Leipzig, Bibliobazaar, s.d. (version réimprimée de celle de 1866, Paris, Charmentier), 382p.

- *Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine*, Tome 1 et 2, Paris, Brosson, Gabon et Cie, 1801, 244p., 414p.

BORDEU Théophile

- *Recherches sur les maladies chroniques*, Paris, Brosson, Gabon et Cie, 1775, 592p.

CONDILLAC Etienne Bonnot

- *Traité des sensations, Traité des animaux*, Paris, Fayard, 1984, 438p.

DESTUTT DE TRACY

- *Eléments d'idéologie, tome I*, Paris, VRIN, 1970, 436p.

- *Eléments d'idéologie, tome II*, Paris, VRIN, 1970, 426p.

- *Mémoire sur la faculté de penser, De la métaphysique de Kant, et autres textes*, Paris, Fayard, 1992, 307p.

ENGEL Johann Jakob

- "Sur l'origine de l'idée de la force", in *Mémoire de l'académie Royale des*

sciences et belles-lettres, Berlin, 1804, pp.146-164
books.google.com/books?id=XZJHAAAAYAAJ

HUME David

- *A Treatise of Human Nature*, New York, Dover publications, 2003, 455p.
- *An Enquiry Concerning Human Understanding*, New York, Dover publications, 2004, 107p.

Nous nous référons aux traductions en français ci-dessous

- *L'entendement, Traité de la nature humaine Livre I et Appendice*, Paris, Flammarion, 1995, 433p.
- *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 1947 ; nelle éd. 2006, 252p.

LACAZE

- *Idée de l'homme physique et moral*, Paris, Guerin et Delatour, 1760, 444p.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm

- *Monadologie und andere metaphysische Schriften (Französisch-Deutsch)*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, coll. Philosophische Bibliothek Band no.537, 2002, 200p.
- *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnaud*, Paris, J. VRIN, 2000, 320p.

LOCKE John

- *An Essay Concerning Human Understanding*, London, Penguin Books, 2004, 785p.

MENURET (DE CHAMBAUD) Jean-Joseph

- l'article d'“*Œconomie Animale*” in *l'Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neuchatel, Samul Faulche, tome XI, 1765, pp.360-383
- “*Observation*” tome XI, pp.313b-323b
- “*Inflammation*” tome VIII, pp.708b-720b
- “*Pouls*” tome XIII, pp.205b-240b
- “*Somnambulisme*” tome XV, 340b-342b

ROUSSEAU Jean Jacques

- *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Gallimard, 1972, 277p.
- *Emile ou de l'éducation*, Paris, GF Flammarion, 2009, 841p.

STAHL Georg-Ernst

- *Vraie théorie médicale*, in *Œuvres médico-philosophiques et pratiques de G-E Stahl*, trad. et éd. T Blondin, tome 3, Paris, J-B Baillière et fils, 1864, 494p.

VALERY Paul

- *Degas Danse Dessin*, Paris, Gallimard, 1965, 265p.

LITTERATURES SECONDAIRES

ETUDES SUR MAINE DE BIRAN

AZOUVI François

- *Maine de Biran, la science de l'homme*, Paris, VRIN, 1995, 482p.

- "Genèse du corps propre chez Malebranche, Condillac, Lelarge de Lignac et Maine de Biran" *Archives de Philosophie* 45, 1982, pp.85-107

- "Science de l'homme et division des sciences selon Maine de Biran" *Revue de synthèse* IVe S. no.1-2, janvier-juin, 1994, pp.55-69

BAERTSCHI Bernard

- *L'ontologie de Maine de Biran*, Fribourg, Editions universitaires, 1982, 456p.

- *Les rapports de l'âme et du corps : Descartes, Diderot et Maine de Biran*, Paris, VRIN, 2000, 434p.

- *Conscience et Réalité*, Genève, Droz, 2005, 290p.

DEVARIEUX Anne

- *Maine de Biran, L'individualité persévérante*, Grenoble, Jérôme Millon, 2004, 421p.

EVEN Lucien

- *Maine de Biran, Critique de Locke*, Louvain-la-neuve, Editions de l'institut supérieur de philosophie, 1983, 115p.

GOUHIER Henri

- *Les Conversions de Maine de Biran*, Paris, VRIN, 1947, 440p.

- *Maine de Biran par lui-même*, Paris, Seuil, 1970, 189p.

(Pour ce livre, il existe la traduction en japonais

Maine de Biran, shôgai to shisô メーヌ・ド・ビラン 生涯と思想 traduit par ÔSAKI Hiroshi 大崎博, FUJIE Yasuo 藤江泰男 et MASUMURA Osamu 益邑齊, Tokyo, Scientist sha, 1999, 259p.)

HENRY Michel

- *Philosophie et phénoménologie du corps, essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, P.U.F., 1965 ; nelle éd. 2001, 308p.

- *Incarnation*, Paris, Seuil, 2000, 373p.

MADINIER Gabriel

- *Conscience et Mouvement, Etude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, Paris, 1938, 481p.

MARX Paul

-“Maine de Biran (1766-1824), fondateur de la Société médicale de Bergerac”
Histoire des sciences médicales, Organe officiel de la société française
d'histoire de la médecine, 1998, Tome XXXII, no.4 pp.385-388

MATSUNAGA Sumio 松永澄夫

- *Tetsugakushi wo yomu* 哲学史を読む (Mélanges d'histoire de la
philosophie), Tokyo, Tôshindô, 2008, 367p.

MIWA Masashi

- “*Maine de Biran to shûkan no mondai (1)*”メーヌ・ド・ビランと習慣の問題
(1) (Le problème de l'habitude chez Maine de Biran - 1) *CARTESIANA* no.9
1989, Mémoire du Département I de philosophie et d'Histoire de la
Philosophie de la Faculté des Lettres de l'Université d'Osaka, pp.13-25

- “*Maine de Biran to shûkan no mondai (shôzen)*”メーヌ・ド・ビランと習慣
の問題 (承前) (Le problème de l'habitude chez Maine de Biran -
après)*CARTESIANA* no.10, 1990, Mémoire du Département I de philosophie et
d'Histoire de la Philosophie de la Faculté des Lettres de l'Université d'Osaka,
pp.1-29

MONTEBELLO Pierre

- *La décomposition de la pensée, Dualité et empirisme transcendantal chez
Maine de Biran*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, p.276

- *Le vocabulaire de Maine de Biran*, Paris, Ellipses, 2000, 64p.

- *Nature et subjectivité*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007, 283p.

MURAMATSU Masataka 村松正隆

- ‘*Araware*’ to sono *chitsujo* Maine de Biran kenkyû 〈現われ〉とその秩序
メーヌ・ド・ビラン研究 (Maine de Biran : un philosophe du monde ordinaire),
Tokyo, Tôshindo, 2007, 261p.

- “*Hôhō to shite no shûkan*” 方法としての習慣 (L’habitude comme méthode), *Atomi gakuen management gakubu* (Bulletin de la faculté de management de l’Université Atomi gakuen),, no.2 2004 pp.115-131

NAKA Yukio 中敬夫

- *Maine de Biran, judôsei no keiken no genshōgaku* メーヌ・ド・ビラン受動性の経験の現象学, (*Maine de Biran, une phénoménologie de l’expérience de la passivité*), Kyoto, Sekai Shisōsha, 2001, 405p.

NAVILLE Ernest

- *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, Paris, 1857, 421p.

PERROT Maryvonne

- “ Le rôle du corps propre dans la philosophie de Schopenhauer : Résonances biraniennes”, *Schopenhauer Jahrbuch*, Frankfurt am Main, Verlag Waldemar Kramer, 1988, 69 Band, pp.417-423

ROMEYER-DHERBEY Gilbert

- *Maine de Biran ou le penseur de l’immanence radicale*, Paris, Seghers, 1974, 220p.

TARDE Gabriel

- *Maine de Biran et l’évolutionisme en psychologie*, Paris, Sanofi-Synthélabo, 2000, 122p.

YAMAGATA Yorihiro 山形頼洋

- *Kanjō no shizen : naimensei to gaizaisei ni tsuiteno jōkan no genshōgaku*, 感情の自然、内面性と外在性についての感情の現象学 (La nature de sentiment : une phénoménologie de l’affection sur l’intériorité et l’extériorité), Tokyo, Hōsei daigaku shuppankyoku, 1993, 302p.

- *Koe to undō to tasha*, 声と運動と他者 (La voix, le mouvement et l’autrui) Nara, Kizasu shobō, 2004, 352p.

REVUE

Les Etudes Philosophiques, Janvier-Mars 1982 : Les idéologies Maine de Biran, Paris, PUF

Revue de Métaphysique et de Morale 1983 no.4, Paris, PUF

Les Etudes Philosophiques, Avril-Juin 2000 : Maine de Biran, Paris, PUF

France tetsugaku shisô kenkyû フランス哲学思想研究 (Revue de philosophie française) 2002, no.7, Tokyo, Société franco-japonaise de Philosophie,

Revue Philosophique de Louvain, Février-Mai 2005 : Pour penser la condition du moi, Maine de Biran, Louvain, l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain

ETUDES SUR FELIX RAVAISSON

BERGSON Henri

- *La pensée et le mouvant*, Paris, P.U.F., 1938 ; nelle éd. 2008, 291p.

DOPP Joseph

- *Félix Ravaisson, la formation de sa pensée, d'après des documents inédits*, Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1933, 393p.

IWATA Fumiaki 岩田文昭

- "*France spiritualisme no meishô to teigi ni kansuru kôsetsu*" フランス・スピリチュアリズムの名称と定義に関する考察 (Essai sur le nom et la définition du spiritualisme français) in *Osaka kyôiku daigaku kiyô*, (Bulletin de l'université Osaka Kyôiku), 1996, no.45, pp.19-34

JANET Paul

- "Le Spiritualisme français au dix-neuvième siècle" *Revue des deux mondes*, 1868, Paris, pp.353-385

JANICAUD Dominique

- *Ravaisson et la métaphysique : une généalogie du spiritualisme français*, Paris, J.VRIN, 1997, 276p.

LE LANNOU Jean-Michel dir.,

- *Etudes sur Ravaisson*, Paris, KIME, 1999, 75p.

PARK-HWANG Su-Young,

- *L'habitude dans le spiritualisme français : Maine de Biran, Ravaisson, Bergson*, ANRT, 1997, 383p.

REVUE

Les Etudes Philosophiques, Janvier-Mars 1993, 1 : Ravaisson, l'intelligence de l'habitude, Paris, PUF

Corpus, revue de philosophie, 1994 : Lachelier, Paris, Corpus

ETUDES SUR KITARO NISHIDA

DALISSIER Michel

- Anfractuosit  et unification : La philosophie de Nishida Kitarô, Genève, Droz, 2009, 640p.

KURODA Akinobu 黒田昭信

- *Enjeux, Possibilités et limites d'une philosophie de la vie : Kitarô Nishida au miroir de quelques philosophes français*, Atelier National de Reproduction des thèses (thèse soutenue à l'Université Marc Bloch de Strasbourg, l'année 2002-2003), ANRT, 407p.

TREMBLAY Jacynthe

- *Nishida Kitarô : Le jeu de l'individuel et de l'universel*, Paris, CNRS édition, 2000, 334p.

- *Auto-éveil et temporalité : Les défis posés par la philosophie de Nishida*, Paris, l'Harmattan, 2007, 229p.

YAMAGATA Yorihiro 山形頼洋

- *Nishida tetsugaku no futatsu no f k * 西田哲学の二つの風光 (Deux paysages de la philosophie nishidienne), Nara, Kizasu shob , 2009, 250p.

ETUDES SUR LE VITALISME

CANGUILHEM Georges

- *Le normal et le pathologique*, Paris, P.U.F., Quadrige, 1966 ; nelle éd. 2010, 224p.

- *La connaissance de la vie*, Paris, J.VRIN, 1965 ; nelle éd. 2009, 253p.

FOUCAULT Michel

- *Naissance de la clinique*, Paris, P.U.F., Quadrige, 1963 ; nelle éd. 2009, 214p.

MOMOSAKI Kiyomi

- “18seikiteki seirigaku kara kindaiteki seimei kagaku eno ikô ni tsuite no ichi kôsetsu : Barthez kara Bichat e” 十八世紀的生理学から近代的生命科学への移行についての一考察：バルテズからビシャへ (Sur la formation de la science de la vie des temps modernes –de Barthez à Bichat-), *Metaphysica*, (Bulletin de la faculté des lettres de l’Université d’Osaka) no.33, 2002, pp.41-53

- “18seiki France Hyakkazensho ni okeru Seni no kô wo megutte -seimei no gaku no kindaike wo unagashita ichi yôin-” 18世紀フランス『百科全書』における「繊維」の項をめぐって-生命の学の近代化を促した一要因- (A propos des articles “FIBRE” dans *L’Encyclopédie* : Quelle vision des rapports entre la vie et la matière à modernisé les sciences de la vie ?), *Metaphysica*, (Bulletin de la faculté des lettres de l’Université d’Osaka) no.36, 2005, pp.15-28

REY Roselyne

- *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du 18^e siècle à la fin du Premier Empire*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, 472p.

ROGER Jacques

- *Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle*, Paris, Albin Michel, 1963 ; nelle éd. 1993, 453p.

PSYCHOPATHOLOGIE

BLANKENBURG, Wolfgang

- *Der Verlust der natûrlichen Selbstverständlichkeit*, Berlin, Parodos, 1971 ; nelle éd. 2012, 190p.

KIMURA Bin 木村敏

- *Kimura Bin chosaku shû* 木村敏著作集 1 (Les œuvres de Bin Kimura, tome 1), Tokyo, Kobundo 弘文堂, 2001, 426p.

- *Jikaku no seishin byôri* 自覚の精神病理 (Psychopathologie de l’auto-éveil), Tokyo, Kinokuniya shoten 紀伊国屋書店, 1978, 203p.

- *Seishin igaku kara Rinshô tetsugaku e* 精神医学から臨床哲学へ (De la médecine mentale à la philosophie clinique), Kyoto, Minerva shobô ミネルヴァ書房, 2010, 348p.

- *Aida* あいだ (L’Entre), Tokyo, Chikuma shobô 筑摩書房, 2005, 218p.

(Pour *L'Entre*, il y a une traduction en français : *L'Entre*, traduit par Claire Vincent, Grenoble, Jérôme Millon, 2004 160p.)

Von WEIZSACKER, Victor

- *Der Gestaltkreis*, Stuttgart, Suhrkamp, 1973, 294p.

CATALOGUE

- *Nishida Kitarô zen zôsyô mokuroku*, 西田幾多郎全蔵書目録 (Catalogue complète de la bibliothèque de Nishida), éd. par YAMASHITA Masao 山下正男, Kyoto, Kyoto daigaku jinbun kagaku kenkyûjo 京都大学人文科学研究所, 1983, 353p.

- *Japanese philosophy : A sourcebook*, éd. par James W. HEISIG, Thomas P KASULIS, John C. MARALDO, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2011, 1341p.