



HAL
open science

Bergson et la psychologie du dix-neuvième siècle : la métaphysique de mouvements contre Kant

Yasuto Kiyama

► **To cite this version:**

Yasuto Kiyama. Bergson et la psychologie du dix-neuvième siècle : la métaphysique de mouvements contre Kant. Philosophie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2018. Français. NNT : 2018TOU20060 . tel-02436753

HAL Id: tel-02436753

<https://theses.hal.science/tel-02436753>

Submitted on 13 Jan 2020

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.



THÈSE

En vue de l'obtention du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par :

Université Toulouse - Jean Jaurès

Présentée et soutenue par :

Yasuto KIYAMA

le mardi 11 septembre 2018

Titre :

Bergson et la psychologie du dix-neuvième siècle :
La métaphysique de mouvements contre Kant

École doctorale et discipline ou spécialité :

ED ALLPH@ : Philosophie

Unité de recherche :

ERRaPHIS

Directeur/trice(s) de Thèse :

Pierre MONTEBELLO

Flora BASTIANI

Jury :

Anne DEVARIEUX, Université de Caen Normandie

Arnaud FRANÇOIS, Université de Poitiers

Pierre MONTEBELLO, Université Toulouse - Jean Jaurès

Flora BASTIANI, Université Toulouse - Jean Jaurès

Remerciements.

Je voudrais avant tout affirmer mon profond remerciement à mon directeur de thèse, Monsieur Pierre Montebello, qui a bien voulu accepter de diriger mes recherches avec bienveillance et générosité exceptionnelles, et dont les remarques, les conseils et les critiques éclairantes, ainsi que les livres et l'enseignement, suscitent la motivation de mon travail.

Mes remerciements s'adressent également à Madame Anne Devarieux, Monsieur Arnaud François et Madame Flora Bastiani qui ont bien voulu accepter de lire cette thèse et participer à la soutenance en tant que membres du jury.

Je tiens enfin à exprimer ma gratitude la plus profonde à ma famille qui m'a donné un sens de la vie.

Résumé

Matière et mémoire de Bergson est largement inspirée des idées psychologiques du 19^e siècle. Nous restituons le contexte psychologique afin de montrer que la psychologie contemporaine pousse Bergson à s'engager dans la lutte contre Kant et à développer sa propre pensée ; discerner et prolonger extrêmement les mouvements.

Le premier chapitre porte sur la notion de « plans de conscience ». Nous montrerons dans quelle mesure Bergson reprend les discours des psychologues associationnistes et des psychologues pathologiques (notamment Pierre Janet) sur le déroulement des idées. Ce détour nous permettra de cerner les enjeux proprement bergsoniens de la notion de plans de conscience : il s'agira de discerner les mouvements qui génèrent de la mémoire.

Les deux chapitres suivants essaient de pénétrer dans le domaine de la psychologie physiologique ; le développement de la notion d'action réflexe cérébrale modifie le problème du rapport entre le mouvement et le moi qui en est la cause, de sorte qu'il met en question la notion de la causalité (Carpenter Laycock et Ribot) ; Fouillée transforme le problème psychologique en celui de la condition de donnée. Tout cela met en lumière la polémique essentielle entre Bergson et Kant ; Bergson a tiré des conceptions psychologiques une implication philosophique qui destitue le fondement de la Déduction kantienne : il remplace la limitation kantienne de la réalité phénoménale par le prolongement démesuré d'un mouvement dans un fait, et ce jusqu'à une perception universelle en droit. Ce dernier point sera le cardinal de notre interprétation.

Le dernier chapitre porte sur le sens de l'être dans la critique bergsonienne de l'idée de non-être de l'*Évolution créatrice*, qui éclaircira le rapport entre la détermination et l'existence et qui profile une conception bergsonienne de la réalité comme mouvements.

Summary

Matter and memory of Bergson is considerably inspired by psychological ideas of 19th century. We reproduce the psychological context to clarify how the psychology of the same period urges Bergson to entered into a struggle against Kant and to develop his own thought: discerning and prolong movements.

The first chapter is concerned with a notion of “plans of consciousness”. We point out to what extent Bergson takes up views of assimilationists and the *pathological* psychology (especially that of Pierre Janet) about development of ideas. This detour allows us to define distinctively Bergsonian point of the notion of “plans of consciousness” : it consists in discerning different movements of memory.

The next two chapters set about inquiring into a domain of physiological psychology. The development of a notion of reflex action modified the problem of relation between a movement and the I which is its cause and how the notion of causality constitutes the central difficulty (Carpenter, Laycock and Ribot). Fouillée transforms the problem of psychology into that of the condition of given. This detour clarifies a polemic between Kant and Bergson ; indeed, Bergson draws from psychological conceptions a philosophical implication which dismisses a necessity of the Kantian Deduction : he replaces Kantian limitation of phenomenal reality by prolongment of un movement in fact, and that to universal perception of right (en droit). This last point is the canonical of our interpretation.

Finally, the last chapter inquires the question of the meaning of being in the critic of the idea of not-being in *Creative evolution*, that clarifies a relation between the determination and the existence, so that it outlines a Bergsonian conception of reality as *movements*.

Abréviations.

Pour les œuvres de Bergson, nous nous référons aux éditions critiques de PUF (sous la direction de Frédéric Worms), avec les abréviations suivantes.

DI. *Essai sur les données immédiates de la conscience.*

MM. *Matière et mémoire.*

EC. *L'Évolution créatrice.*

ES. *L'Énergie spirituelle.*

PM. *La pensée et le mouvant.*

M. *Mélanges.*

Table des matières

Introduction 1

Chapitre 1. La problématique psycho-pathologique de la notion de « plans de conscience » :

l'automatisme des idées et le double mouvement de la mémoire. 9

1.1. Le débat entre les associationnistes : ressemblance ou contiguïté. 13

1.2. Le sens perceptif et le concept de « généralité » dans la théorie de la perception
chez Bergson. 27

1.3. La pathologie de la mémoire et le mouvement automatique des idées. 41

1.4. Bergson et les mouvements de la mémoire. 58

Chapitre 2. Le problème de « l'homme automate » : De la psychologie physiologique vers la philosophie. 73

2.1. Un contexte problématique : idée, mouvement, volonté. 78

2.2. L'ambiguïté de Carpenter. 92

2.3. La conscience et le mouvement chez Th. Ribot. 103

2.4. Fouillée : de la psychologie à la philosophie. 155

Chapitre 3. Bergson et son remplacement de La déduction transcendantale. 192

3.1. Mouvement sur le plan d'actualité. 195

3.2. Le nœud principal de *Critique de la raison pure* : à quoi reconnaît-on la

Déduction transcendantale ? 217

3.3. Bergson et la Déduction remplacée. 237

Résumé des chapitres précédents. 253

**Chapitre 4. Le problème de la détermination et l'existence : la métaphysique de
mouvements dans l'*Évolution créatrice*. 256**

4.1. Ouverture du problème : Platon et l'équivocité du non-être. 257

4.2. Kant : comment délimiter l'être et le non-être dans le domaine légitime de
l'expérience ? 276

4.3. La détermination, l'existence et le mouvement chez Bergson. 298

Conclusion. 323

Bibliographie. 325

Introduction

Partons d'une affirmation : ce n'est ni l'intuition de l'absolu, ni la pensée en durée, qui inspirent la méthode sur laquelle s'appuie la démarche philosophique de Bergson. Ce qui nous semble le plus décisif, c'est d'abord une méthode d'*insinuation et de distinction*. La préparation de *Matière et mémoire* lui a coûté en effet des efforts pendant des années pour se mettre au courant des idées scientifiques antérieures ou contemporaines : Bergson s'insinue d'abord dans des pensées dominantes dont il va se détacher ensuite. Cette méthode d'insinuation avant le détachement correspond à ce que Bergson raconte de la formation d'un esprit philosophique. Dans « l'intuition philosophique », il explique comment un philosophe mène sa vie philosophique ; un philosophe, avant d'établir une thèse décisive, commence par dire « non » à des opinions largement acceptées¹. C'est la puissance de ce « non » qui fait avancer un philosophe. Si c'est le cas pour les philosophes en général, cela doit s'appliquer également à Bergson lui-même. Certes, la négation toute seule n'arriverait jamais à

¹ « N'est-il pas visible que la première démarche du philosophe, alors que sa pensée est encore mal assurée et qu'il n'y a rien de définitif dans sa doctrine, est de rejeter certaines choses définitivement ? Plus tard, il pourra varier dans ce qu'il affirmera ; il ne variera guère dans ce qu'il nie. » (PM120-121)

recomposer quelque chose de nouveau et d'original. Mais il n'en serait pas moins vrai que même une pensée tout à fait originale est obligée souvent de s'exprimer à travers les idées qu'elle a assimilées. Il est évident que le « non » ne signifie pas une simple ignorance, parce que, afin d'aboutir à une négation, il faut connaître l'objet de négation. La négation primitive doit envelopper un défi véritablement motivant pour le philosophe. Bref, ce sera après s'être insinué profondément dans une idée qu'il arrivera à une négation philosophique digne de son nom.

De ce point de vue, un philosophe nous intéresse particulièrement : c'est Kant, à qui Bergson a opposé son « non » le plus constant, pendant toute sa vie, avant même de réfuter Spencer et sa philosophie de la science qui l'influença dans une première période². La négation la plus originelle de Bergson s'adresse donc à la philosophie de Kant. Comme l'a noté Camille Riquier, nous ne devons pas dire simplement que Bergson est un « adversaire de Kant » ; plutôt vaudrait-il mieux dire que Bergson a trouvé en Kant « un allié puissant pour pénétrer plus avant dans l'approfondissement

² « A époque où je préparais mon agrégation, il y avait pour ainsi dire deux camps dans l'Université : celui, de beaucoup le plus nombreux, qui estimait que Kant avait posé les questions sous leurs formes définitives, et celui qui se ralliait à l'évolutionnisme de Spencer. J'appartenais à ce second groupe. » (Confidences de Bergson à Charles du Bos le 22 fév. 1922. Reprise dans l'Édition du Centenaire de l'*Œuvres* de Bergson, pp. 1541-1543). Cf. Gouhier, H., 1999. *Bergson et le Christ des évangiles*, 3^e éd revue et corrigée, J. Vrin.

métaphysique de la réalité intuitive »³. Nous croyons que pour évaluer cet allié, il ne suffit pas d'examiner telles ou telles thèses bergsoniennes qui répondent à celles de Kant. En effet, les critiques et les apologies adressées à Kant seraient insignifiantes si elles ne touchaient que des conceptions périphériques : l'attaque ou l'apologie, si elles sont cruciales, doivent atteindre le pilier central du système kantien. Nous allons voir que le fond le plus crucial des critiques bergsoniennes de Kant se trouve ailleurs que dans les sujets tels que le temps spatialisé, le parallélisme spatio-temporel, la nature active et non pas spéculative de la connaissance, la possibilité de l'intuition absolue de la chose en soi —sujets dont on a beaucoup parlé⁴ (quand on tient compte du rapport entre Bergson et Kant) —, etc. Afin de bien évaluer l'importance d'une critique par un philosophe adressée à un autre, il faudra se situer, s'il est permis d'employer l'expression de Deleuze, au niveau du problème plutôt que de la conception ou de la thèse, car c'est là qu'« un grand philosophe objecte à un autre »⁵. Notre tâche sera alors d'examiner la nécessité, les implications et la portée du problème qui a contraint Kant à

³ Riquier, C., 2011. « La relève intuitive de la métaphysique : le kantisme de Bergson ». In F. Worms & R. Camille, éd. *Lire Bergson*. PUF, p. 48.

⁴ C'est sur ces points que concentre un ouvrage monumental de Barthélemy-Madaule, M., 1966. *Bergson adversaire de Kant*, PUF.

⁵ Deleuze, G., 1953. *Empirisme et subjectivité*. Essai sur la nature humaine selon Hume, PUF, p. 120.

développer sa philosophie transcendantale, et de voir dans quelle mesure Bergson y adhère et comment il s'en détache. Tels sont l'objet principal de notre thèse.

Il n'est pas moins inutile de bergsoniser Kant que de kantiser Bergson. Afin d'éviter cette sorte de réductionnisme, nous essayerons de restituer le contexte qui entoure la parution de *Matière et mémoire*. Or, c'est notamment sur une multiplicité d'études de *psychologie*, souvent oubliées aujourd'hui, que la préparation de ce livre s'est basée. Donc, avant d'ouvrir un champ de bataille entre Bergson et Kant, nous ferons des détours, et plusieurs détours, qui nous permettront de restituer les contextes historiques de la psychologie au milieu desquels ce livre, *Matière et Mémoire*, est né. Ces détours seront nécessaires afin de briser les dogmes interprétatifs qui s'appuient toujours sur les notions singulières de Bergson et qui, en conséquence, finissent *par bergsoniser ses sources à rebours*. Même si notre intérêt se concentre sur le rapport philosophique entre Bergson et Kant, nous devons restituer ce contexte psychologique dans la mesure où celui-ci est seul à même de nous faire comprendre la nécessité de remplacer le kantisme. Nous n'aurons pas non plus à reprendre les études psychologiques que Bergson lui-même a menées dans son livre, notamment celles sur l'aphasie, non seulement parce que beaucoup de monographies ont été déjà tentées⁶,

⁶ Sur un des cas les plus importants concernant le fonctionnement de la mémoire,

mais aussi parce qu'il ne s'agit pas pour nous de décrire la psychologie bergsonienne ni de rester dans une pensée bergsonienne de l'histoire de la psychologie. Sans bergsoniser la psychologie ni psychologiser Bergson, il nous faudra dégager des problèmes, radicaliser leurs implications, comprendre la lutte des penseurs au niveau du problème.

En employant ainsi deux axes de coordonnées pour repérer la pensée de *Matière et mémoire* —la psychologie de son époque et Kant—, nous allons proposer une interprétation selon laquelle Bergson défait le nœud principal du kantisme en déplaçant l'Analytique transcendantale et en s'ouvrant à une nouvelle ontologie : j'emploie ici le mot ontologie dans un sens très vague, car Kant et Bergson ont moins construit une ontologie qu'ils n'ont substitué à sa possibilité leur propre philosophie, mais il n'en est pas moins vrai que, comme nous allons le montrer, ils se sont engagés dans un débat avec l'ontologie pour arriver à une explication ultime de l'être, de la chose ou de la réalité.

c'est-à-dire sur les aphasies, Forest, D., 2005. *Histoire des aphasies : une anatomie de l'expression*, PUF. Il existe deux recueils d'articles : Gallois, P. & Forzy, G. éd., 1997. *Bergson et les neurosciences*, Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo. ; et Jaffard, E., Claverie, B. & Andrieu, B., 1998. *Cerveau et mémoires : Bergson, Ribot et la neuropsychologie*, Éditions Osiris.

Le premier chapitre porte sur le point de départ de *Matière et mémoire*, c'est-à-dire la notion fameuse de « plans de conscience ». Bergson a forgé cette notion pour trancher un problème de l'association des idées. Nous verrons d'abord dans quelle mesure Bergson reprend les discours que les associationnistes ont alimentés. Le relais que Bergson en prend consiste dans une nouvelle manière de poser la question de la mise en jeu des idées ; nous sommes amenés aux observations des faits par une psychologie *pathologique*, notamment par celle de Pierre Janet, qui remplacent la question de l'association par celle du déroulement *automatique* des idées. Ce détour nous permettra de cerner les enjeux proprement bergsoniens de la notion de *la mémoire signalée par la notion de plans de conscience : il s'agira de discerner les mouvements sui generis de la mémoire*.

Mais la notion de « plans de conscience » n'est qu'un point de départ du livre. Afin d'approfondir cette question que nous allons préciser dans notre premier chapitre, les deux chapitres suivants essaient de pénétrer, pour un deuxième détour, dans le domaine de la psychologie physiologique qui a dominé largement l'époque de Bergson ; nous verrons comment le développement de la notion d'*action réflexe* a modifié le problème du rapport entre le mouvement et le moi qui en est la cause. Il s'agira de savoir comment la question du mouvement s'est transmise des physiologistes anglais jusqu'à Fouillée et dans quelle mesure Bergson appartient à ces courants d'idées ; mais

ces détours sont d'autant plus intéressants qu'ils mettent en lumière la polémique essentielle entre Bergson et Kant. Nous montrons que Bergson a tiré des conceptions psychologiques de son temps une implication philosophique qui destitue le fondement de la Déduction kantienne. Notre conclusion interprétative consistera à avancer que la psychologie incite Bergson à opérer une série de déplacements de la philosophie kantienne : Bergson remplace la liaison logique par une liaison temporelle ; il remplace le litige kantien entre l'entendement et la sensibilité par celui entre la perception et la mémoire ; il remplace la limitation kantienne de la réalité phénoménale par le prolongement démesuré d'un mouvement impliqué dans un fait crucial, et ce jusqu'à une perception universelle *en droit*. Ce dernier point sera le cardinal de notre interprétation.

Enfin, dans le dernier chapitre, nous nous attarderons sur la question essentielle qui en dérive concernant le sens de l'être ou de l'existence dont la notion a été approfondie le plus amplement dans *l'Évolution créatrice*. Nous verrons comment la critique bergsonienne de l'idée de non-être, loin d'effacer simplement cette idée, met au jour l'entrelacement essentiel dans la vie factuelle entre l'être et un certain non-être. Cette critique est d'autant plus intéressante que, s'appuyant toujours sur l'observation psychologique et s'engageant toujours dans le dialogue profond avec Kant, elle ne pourra manquer de reconsidérer le rapport entre la détermination et l'existence, de

sorte qu'elle profile le contour d'une conception bergsonienne de la réalité comme *mouvements*. Seulement, il ne s'agira jamais d'abstraire le seul mouvement général, mais de discerner les mouvements différents.

Chapitre 1. La problématique psycho-pathologique de la notion de « plans de conscience » : l'automatisme des idées et le double mouvement de la mémoire.

Matière et mémoire se compose des notions si singulières et si diverses comme « image », « perception pure », « mémoire pure », etc. (afin de mettre fin à des problèmes complexes, tels les oppositions entre la quantité et la qualité, l'étendu et l'inétendu, la nécessité et la liberté, et la matière et l'esprit) que l'on éprouve souvent une impression de pêle-mêle étrange. Mais malgré sa diversité énorme, le point de départ se trouve dans un seul concept, le concept de « plans de conscience » présenté dans le troisième chapitre où Bergson explore le fonctionnement de la mémoire. Il en donne la définition avec une figure du cône : « entre les mécanismes sensori-moteurs figurés par le point S et la totalité des souvenirs disposés en AB il y a place [...] pour mille et mille répétitions de notre vie psychologique, figurées par autant de sections A'B', A''B'', etc., du même cône. Nous tendons à

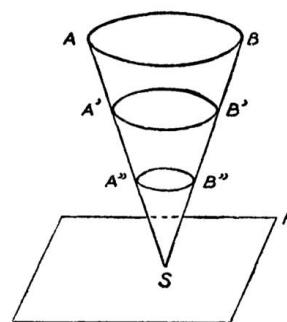


Figure 1. Figure du cône de Mémoire, tirée de MM181.

nous éparpiller en AB à mesure que nous nous détachons davantage de notre état sensoriel et moteur pour vivre de la vie du rêve ; nous tendons à nous concentrer en S à mesure que nous nous attachons plus fermement à la réalité présente, répondant par des réactions motrices à des excitations sensorielles. En fait, le moi normal ne se fixe jamais à l'une de ces positions extrêmes ; il se meut entre elles, adopte tour à tour les positions représentées par les sections intermédiaires »⁷. Comme l'a fait remarquer F. Worms⁸, les deux avant-propos différents déclarent explicitement que c'est ce concept qui sert de point de départ de *Matière et mémoire*. Dans l'avant-propos à la première édition du livre, Bergson s'exprime de la manière suivante : « [*l]*e point de départ de notre travail a été l'analyse qu'on trouvera dans le troisième chapitre de ce livre. Nous montrons dans ce chapitre, sur l'exemple précis du souvenir, que le même phénomène de l'esprit intéresse en même temps une multitude de plans de conscience différents, qui marquent tous les degrés intermédiaires entre le rêve et l'action »⁹. Et même s'il n'emploie pas le même mot, le second avant-propos, rédigé en 1910, manifeste la même

⁷ MM180-181.

⁸ Worms, F., 1997. « La Théorie bergsonienne des plans de conscience: genèse, structure et signification de *Matière et mémoire* ». In P. Gallois & Gérard; Forzy, éd. *Bergson et les neurosciences*. Le Plessis-Robinson: Insitut Synthélabo, p. 85.

⁹ Bergson, H., 1959. *Œuvres*, H. Gouhier & A. Robinet, éd., PUF, p. 1490.

chose : « [i]l'y a donc enfin des tons différents de vie mentale, et notre vie psychologique peut se jouer à des hauteurs différentes, tantôt plus près, tantôt plus loin de l'action, selon le degré de notre attention à la vie. Là est une des idées directrices du présent ouvrage, celle même qui a servi de point de départ à notre travail »¹⁰. *Matière et mémoire* a ainsi pour point de départ ce seul concept des plans de conscience, les différents tons mentaux ou les fonctionnements psychologiques à des hauteurs différentes.

Cependant, malgré sa place centrale, ce concept des plans de conscience n'est pas pleinement expliqué par Bergson ; sans doute, l'auteur l'illustre par une multiplicité de notions singulières telles que « la contraction » ou « la dilatation de la conscience », qui, à leur tour, sont cependant peu précisées. C'est pourquoi il n'est pas si facile de dégager complètement l'enjeu de ce concept central. En réalité, si ce concept est peu expliqué par Bergson, c'est que *Matière et mémoire* se charge de plusieurs problèmes bien connus à son époque. Les contextes dans lequel il s'inscrit nous montrent aussi bien que le texte lui-même quels sont les problèmes qui ont nécessité ce concept, jusqu'à quel point l'auteur a simplement accepté les discussions précédentes et quel est le nouveau point ajouté par lui-même. Sans méconnaître le texte lui-même, qui a été

¹⁰ « Avant-propos de la septième édition », MM7.

déjà largement commenté, essayons de décrire d'abord les contextes entourant cette notion centrale de l'œuvre.

Nous n'aurons pas à répéter textuellement la théorie bien connue de la connaissance dans *Matière et mémoire*. Nous nous bornons à présenter sélectivement l'essentiel des arguments qui touche nos buts. Dans le présent chapitre, nous allons étudier d'abord brièvement la notion des plans de conscience pour pointer ce qui reste obscur dans cette notion, et puis examiner les deux débats qui l'encadrent, c'est-à-dire le débat sur le principe de l'association des idées et le débat sur la conscience et « l'inconscience » ; par inconscience, nous n'entendons pas la notion majeure développée par Freud¹¹ : il s'agit de « l'inconscience » élaborée avant lui par la psychologie *française*, notamment chez Pierre Janet. Cette restitution du contexte pathologique mettra en pleine lumière l'enjeu de ce concept : mise en avant des mouvements de la mémoire.

¹¹ Sur la comparaison de l'inconscience chez Bergson et l'inconscient chez Freud, sur l'inconscience bergsonienne comme « refoulée » en un autre sens que chez Freud, voir Sitbon, B. (dir.), 2014. « Bergson et l'inconscient : entre métaphysique ». In *Bergson et Freud*. PUF.

1.1. Le débat entre les associationnistes : ressemblance ou contiguïté.

Afin de saisir un concept fort fuyant, l'on peut avoir recours au contexte où il se trouve. En effet, notre concept de plans de conscience fait face à un problème clair et précis, qui est de savoir comment comprendre ce qu'on appelle « l'association des idées ». Voyons un exemple concret que cite Bergson.

Un mot d'une langue étrangère, dit Bergson, prononcé à mon oreille, peut me faire penser à cette langue en général ou à une qui le prononçait autrefois d'une certaine manière.¹²

Quand, par exemple, nous écoutons un mot allemand, « Guten Tag », celui-ci provoque différentes pensées : répondre habituellement et presque automatiquement, juger que c'est allemand et non pas français, réfléchir sur le sens de ce mot (ce qui arriverait très souvent chez un vrai débutant dans une langue étrangère), interpréter une intention de ce qui l'a prononcé, se rappeler un événement particulier autour de ce mot (par

¹² MM188.

exemple, une scène de salle de classe où j'ai appris l'allemand), etc. La perception d'un son, physiquement identique, peut provoquer des pensées multiples. Analyser cette multiplicité, voilà le problème que vise Bergson quand il introduit le concept de « plans de conscience ».

Mais d'où vient cette multiplicité ? Où faut-il chercher la raison de la multiplicité qu'on s'accorde à reconnaître malgré l'identité de l'impression reçue ? C'est, comme l'indique clairement F. Worms¹³, dans la mémoire que Bergson trouve la clef : la multiplicité des pensées provoquées par la même perception renvoie à l'opération diverse de la mémoire, qui y insère différents souvenirs. Nous verrons plus tard comment, selon Bergson, la mémoire est mise en jeu et quels sont les points particulièrement bergsoniens parmi les diverses descriptions dans les œuvres. Pour le moment, nous nous bornons à préciser le contexte et à dire que la notion de plans de conscience doit s'introduire afin d'analyser l'opération de la mémoire.

Hâtons-nous de faire remarquer que Bergson ne pose pas d'une même manière

¹³ « L'essentiel consiste ici dans la diversité et surtout dans la variation des souvenirs elle-même. L'oreille, en tant que telle, entend toujours le même son : ce qui oblige à supposer d'autres représentations que les perceptions (ou leurs pures reproductions cérébrales ou mentales), et à supposer des souvenirs d'une autre nature, c'est justement la profondeur variable du contenu qu'ils ajoutent à ces perceptions mêmes... », Worms, Frédéric. 1997. « La théorie bergsonienne des plans de conscience », *Bergson et les neurosciences*, Empêcheurs Penser en Rond, p. 89.

que les associationnistes la question de savoir comment, étant donnée une perception déterminée, une idée particulière ou un souvenir particulier viennent s'y associer¹⁴. Au contraire, Bergson commence par critiquer les conditions elles-mêmes qui rendent nécessaire une telle association. Là se trouve une approche typiquement bergsonienne d'un problème philosophique, qui consiste moins à chercher la solution du problème donné, qu'à dire non aux présuppositions qui nous obligent à poser la question. En effet, si la question de l'association doit se poser, c'est parce que les associationnistes considèrent la perception, le souvenir ou l'idée comme individuels et indépendants l'un de l'autre, comme s'ils étaient des atomes : d'où vient la nécessité d'une opération extérieure pour les associer d'une façon ou d'une autre. Mais selon Bergson, la vérité est que la question à poser porte non pas sur l'association d'atomes psychiques, mais sur « le double mouvement de contraction et d'expansion par lequel la conscience resserre ou élargit le développement de son contenu »¹⁵ ; et aux degrés de contraction et d'expansion correspondent les différents « plans de conscience » plus ou moins amples¹⁶. Selon un texte, la notion de plans de conscience se décrit ainsi :

¹⁴ Cf. MM113-114, 135-136, 148-149, 184-185.

¹⁵ MM185.

¹⁶ MM188.

Entre le plan de l'action, — le plan où notre corps a contracté son passé en habitudes motrices, — et le plan de la mémoire pure, où notre esprit conserve dans tous ses détails le tableau de notre vie écoulée, nous avons cru apercevoir au contraire mille et mille plans de conscience différents, mille répétitions intégrales et pourtant diverses de la totalité de notre expérience vécue. Compléter un souvenir par des détails plus personnels ne consiste pas du tout à juxtaposer mécaniquement des souvenirs à ce souvenir, mais à se transporter sur un plan de conscience plus étendu, à s'éloigner de l'action dans la direction du rêve. Localiser un souvenir ne consiste pas davantage à l'insérer mécaniquement entre d'autres souvenirs, mais à décrire, par une expansion croissante de la mémoire dans son intégralité, un cercle assez large pour que ce détail du passé y figure.¹⁷

Ainsi, en introduisant la notion de plans de conscience, Bergson remplace l'association par les termes de contraction ou d'expansion des plans.

Mais s'il est clair que Bergson pose le problème d'une autre manière que les associationnistes, il n'en est pas moins vrai que cette clarté revient aux ambiguïtés. Non seulement Bergson ne définit pas les termes tels que contraction et expansion ni ne

¹⁷ MM272.

décrit plus en détail leurs mécanismes. Même si nous passons sur cette difficulté, les termes apparemment spatiaux ou extensionnels risquent de nous inciter à interpréter par erreur le processus de la mémoire comme induction à partir des expériences passées : comme si la mémoire ramassait d'abord les souvenirs plus ou moins nombreux, et puis qu'en les mélangeant elle en tirait une connaissance qui s'applique plus ou moins pratiquement à la situation présente. Supposons cette interprétation extensionnelle évitée ; si, afin de se raccrocher à une compréhension facile, l'on ne voit qu'une seule opération *pratique* de la mémoire en vue de l'adaptation à la situation actuelle —opération certes importante, dont nous parlerons plus tard—, alors ne semble-t-il pas que l'on tombe dans une expression purement métaphorique en racontant une chose banale en termes forts singuliers tels que les plans divers ou la contraction ¹⁸ ? Nous croyons qu'une série d'opacités tient, pour la plus grande part, au fait que les notions bergsoniennes sont souvent inspirées dans une certaine mesure par

¹⁸ Par exemple, Hyppolite exprime que l'opération de la mémoire « répond à la situation présente aussi bien en occupant un certain niveau mental sans se diviser, qu'en distinguant en soi-même, dans la totalité donnée à ce niveau, une situation comparable à la situation présente. Nous passons alors d'une multiplicité virtuelle, celle du savoir, à une multiplicité effective, celle de l'image. » (Hyppolite, J., 1971. « Aspects divers de la mémoire chez Bergson ». In *Figures de la pense philosophique*, t. 1. PUF, p. 478). Mais pourquoi faut-il prendre la peine d'employer les termes singuliers de Bergson ? Ne pout-on pas dire plus simplement que la mémoire répond à la situation présente d'une diverse manière ? Il resterait encore à savoir pour quel but Bergson a fallu introduire sa propre notion de plans de conscience.

la psychologie contemporaine. En ce qui concerne notre intérêt actuel, il nous est utile d'abord de mesurer la distance exacte et réelle entre Bergson et la théorie des associationnistes, distance obscurcie sous la réfutation claire de l'associationniste par Bergson. Car, s'il est vrai, comme nous l'avons vu, que Bergson critique les conditions elles-mêmes de la position associationniste du problème, il ne détruit pas *toutes* les analyses développées par les associationnistes ; au contraire, il semble bien nourri par elles. Pour le vérifier, nous allons remonter d'abord aux associationnistes et suivre la genèse de la conception de Bergson. Ce détour éclaircira la nécessité de la conception proprement bergsonienne de la mémoire que Bergson a dû exprimer avec la notion de plans de conscience.

Notre présente tâche n'est pas cependant de rappeler dans toute sa généralité la controverse sur le principe de l'association. Car la critique bergsonienne de l'associationnisme se réfère à un débat précisément déterminé que les psychologues associationnistes soulèvent : il s'agit d'un débat portant sur la valeur de la ressemblance et de la contiguïté comme principe de l'association. Et parmi les psychologues mentionnés par Bergson, François Pillon tranche sur les autres au point de vue de la genèse du concept bergsonien. Examinons son article principal : « La formation des idées abstraites et générales » et voyons comment les psychologues affrontent le

problème du principe de l'association.

Mais afin de comprendre la problématique de Pillon, commençons par mieux cerner ses adversaires. Ceux-ci considèrent *la contiguïté* comme unique principe de l'association. Par exemple, la thèse de Rabier se ramène aux deux points suivants.

1. Prétendre à la priorité de la ressemblance est une pétition de principe. Car la ressemblance n'existe qu'entre des termes qui se ressemblent l'un avec l'autre ; elle est donc postérieure aux termes qui se ressemblent : lorsqu'un seul terme est donné, il n'existe pas de ressemblance. Il s'ensuit de là la conclusion qu'on ne peut pas prétendre que la ressemblance permet l'association.
2. Mais sinon la ressemblance, qu'est-ce qui rend possible l'association ? Rabier a recours à un principe de la contiguïté. « En fait, dit-il, deux idées qui, un certain nombre de fois, ou même une seule fois, se sont trouvées en présence, ou se sont succédées immédiatement ; deux idées, en un mot, qui se sont trouvées en contiguïté dans la conscience, peuvent ensuite se suggérer l'une l'autre »¹⁹. Il ajoute que « [s]oit ABCD la représentation actuelle, soit AXYZ la représentation passée. La première rappelle la seconde : pourquoi ? Parce que A rappelle les caractères

¹⁹ Rabier, É., 1884. *Leçons de philosophie I Psychologie*, Hachette, p. 191.

XYZ qui se sont trouvés jadis en contiguïté avec lui dans la conscience »²⁰. Il explique ainsi l'association par une perception de plusieurs idées contiguës (ex. A et XYZ). C'est la contiguïté qui, selon lui, dominerait l'association.

Mais Rabier réussit-il vraiment à légitimer la prétention de la priorité de la contiguïté sur la ressemblance ? La critique adressée à la ressemblance n'est-elle pas aussi pertinente même lorsque l'on permute simplement la ressemblance et la contiguïté et qu'on dit que l'association par la contiguïté nécessite la présence des deux termes qui sont en contiguïté ? Le raisonnement parallèle nous ramènerait alors à une conclusion de même type, celle selon laquelle l'on ne peut pas prétendre que la contiguïté permet l'association. Ainsi relativisée, l'analyse de Rabier n'arrive pas à mettre un terme au problème de l'association. Comment peut-on sortir alors de ces analyses parallèles et également impuissantes ?

Là commence l'analyse de Pillon. Sa stratégie consiste à introduire deux points nouveaux. Premièrement, il fait la distinction entre « la relation perçue » et « la relation en fait » laquelle existe avant d'être perçue, et il affirme que la critique relativisante que nous avons mentionnée en haut ne vaut que pour la relation perçue et

²⁰ Rabier, *Ibidem*, p. 192.

non pas pour celle en fait. Autrement dit, ressemblance ou contiguïté, la prétention à être principe serait impuissante *s'il s'agissait d'une relation perçue*. Par contre, c'est dans le sens d'une relation qui existe en fait que nous devons continuer à rechercher le principe qui régit réellement, avant la perception même de la relation²¹.

Jusqu'ici, l'analyse de Pillon n'est que relativisante et par conséquent négative, car elle ne détermine rien encore positivement : elle laisse ouverte la question de savoir laquelle des deux prévaut, la ressemblance ou la contiguïté. L'analyse positive de Pillon, qui constitue son deuxième point, commence quand il introduit un point de vue temporel : pour que, comme le dit Rabier, « l'association par contiguïté » puisse se réaliser, il faut, selon Pillon, qu'une certaine association se soit déjà établie avant celle-là. Rappelons-nous l'explication par ressemblance : la représentation présente *ABCD* suggère la représentation passée *AXYZ*, parce que *A* suggère *XYZ* qui a été perçu autrefois en contiguïté avec *A*. Mais pour que cette explication s'impose, il faut que les deux *As* dans les deux représentations présente *ABCD* et passée *AXYZ* soient identiquement un. Car, si elles ne l'étaient pas, la question demeurerait de savoir comment *A* dans la représentation présente suggère *A'* dans la représentation passée ;

²¹ Pillon, F., 1885. « La formation des idées abstraites et générales ». *Critique philosophique*, 1, p. 195.

puis, en montrant que les deux *A* ne sont pas identiques, Pillon arrive à mettre fin à la primauté de la contiguïté.

Tout le monde reconnaît une différence entre les sensations et les images [passées], quelque idée que l'on se fasse d'ailleurs de cette différence, qu'on en fasse une différence de nature ou simplement de degré. Tout le monde admet que l'*A* de la représentation suggérée diffère de l'*A* de la représentation suggestive au moins en ceci, qu'il est plus faible²².

Outre la différence d'intensité, Pillon indique toutes sortes de différences entre les représentations présente et passée ; il cite la différence des éléments concomitamment donnés et la différence temporelle et spatiale, mais il ne montre pas laquelle est la plus essentielle et fondamentale²³. En fait il suffit pour lui de confirmer leur distinction quelle qu'elle soit. Car, si celle-ci est confirmée, il doit y avoir une association mise en jeu entre les deux *As*, et par conséquent il reste à demander encore une explication de leur association. Ainsi, en réfutant ce qui permet l'association par contiguïté, c'est-à-dire l'identité entre les éléments dits communs dans les représentations

²² Pillon, F., 1885. « La formation des idées abstraites et générales ». *Ibidem*, p.209.

²³ Pillon, F., 1885. « La formation des idées abstraites et générales ». *Ibidem*, pp. 209-210.

présente et passée, Pillon dénonce une insuffisance de la contiguïté.

Il faut maintenant expliquer l'association entre la représentation présente et celle passée. Ce qui la permet, c'est, selon Pillon, une certaine association par ressemblance, antérieure à celle par contiguïté : il recourt à une ressemblance qui est indépendante de ma représentation sans être cependant indépendante de tous les esprits²⁴, à « un élément de similarité réel, distinct, irréductible »²⁵. Soit. Mais Pillon s'arrête là, il ne montre pas comment cette ressemblance primitive permet l'association entre les représentations présente et passée. Au contraire, il déclare qu'elle est inexplicable, que cette inexplicabilité n'empêche pas sa vérité, et qu'on ne peut faire qu'accepter le fait qu'elle existe²⁶. Ainsi, en acceptant l'analyse de Rabier, Pillon montre que cette analyse a pour condition de sa possibilité une association des représentations temporellement distinctes ; mais il s'arrête là, et positivement il ne fait que faire allusion à une ressemblance primitive et inexplicable, qui existe en fait.

La ressemblance constituait un problème plus ou moins commun à cette époque-là. En décrivant généralement un groupe de phénomènes mentaux, J. Sully,

²⁴ Pillon, F., 1885. « La formation des idées abstraites et générales ». *Ibidem*, pp. 196-197.

²⁵ Pillon, F., 1885. « La formation des idées abstraites et générales ». *Ibidem*, pp. 207.

²⁶ Pillon, F., 1885. « La formation des idées abstraites et générales ». *Ibidem*, p. 197.

que Bergson mentionne à côté de Pillon, remarque que la ressemblance fonctionne souvent sans que les termes aient été perçus ensemble — comme le nécessite la contiguïté — ni qu'ils n'aient été consciemment associés par le sujet. Du ce fait, il tire la conclusion suivante. « Nous pouvons parler de la suggestion réciproque des similaires, ou de « l'attraction des similaires », mais non pas de l'association par la similarité »²⁷, et il continue en disant que « la reproduction par similarité est intérieurement conditionnée par la relation psychologique (ou physiologique) des représentations »²⁸. Sully indique ainsi la nécessité d'une ressemblance qui fonctionne antérieurement à l'association opérée consciemment entre des termes indépendants. Mais Sully s'arrête là également : il se contente d'affirmer qu'une certaine association existe en fait, sans en approfondir la nature.

Bergson prend ici le relais. Il fait prévaloir la ressemblance sur la contiguïté, en montrant que la ressemblance doit être déjà mise en jeu pour que la contiguïté

²⁷ Sully, J., 1892. *The human mind : a text-book of psychology* t. 1., Longmans & co. p. 331. « We may speak of the reciprocal suggestion of similars, or of the “attraction of similars,” but not of association by similarity. »

²⁸ Sully, J., 1892. *The human mind : a text-book of psychology* t. 1., Longmans & co. p. 334. « assimilative reproduction is internally conditioned by the psychological (or psycho-physical) relations of the presentations. »

fonctionne²⁹, et ensuite, quant à la ressemblance primitive elle-même, il présente une forme de ressemblance antérieure aux parties qui se ressemblent l'une avec l'autre. Jusqu'ici Bergson suit une voie semblable à Pillon. Mais il avance d'un pas dans sa célèbre théorie sur « l'idée générale ». Nous pouvons la résumer en trois points suivants.

- Premièrement, il s'agit d'une opposition entre deux manières de comprendre la perception. Loin d'être conçue sous forme d'« objet individuel + idée générale », la donnée immédiate dans la perception est foncièrement douée d'une sorte de généralité (nous dégagerons la portée de cette théorie plus tard.) : une généralité n'est pas ajoutée à une perception qui serait par elle-même individuelle, mais elle y est inhérente, elle constitue une donnée immédiate de la perception.
- Deuxièmement, la donnée de la perception ainsi conçue contient donc une ressemblance, mais celle-ci se distingue d'« une ressemblance intelligemment aperçue ou pensée »³⁰, qui résulte d'une comparaison des termes ressemblants

²⁹ MM96-98, 182.

³⁰ MM179.

— ce que Pillon appellerait ressemblance perçue. Sur ce point-ci, le raisonnement par lequel Bergson expose la théorie est parallèle à celui de Pillon. Ce n'est pas par hasard, parce que cette théorie répond au même problème que lui, qui se formule d'une manière suivante : la ressemblance obtenue intelligemment par une comparaison et une abstraction des termes individuels ne peut pas être le principe fondamental de l'association, car, pour qu'elle soit possible, il faut circonscrire les termes d'où se tire la ressemblance et exclure les autres termes qui ne se ressemblent pas, mais pour les circonscrire il faut avoir recours à une ressemblance, ce qui revient à une pétition de principe³¹. Pour répondre au problème ainsi formulé, on est arrivé à une ressemblance antérieure aux termes consciemment associés.

- Troisièmement, non seulement Bergson prend le relais de cette analyse, mais aussi il fait un pas de plus et aborde la question de savoir comment est possible la ressemblance immédiatement perçue, question que les psychologues ont laissée en suspens. Bergson, pour sa part, y répond par le mécanisme sensori-moteur du corps en tant qu'actif et vivant.

³¹ MM173-175.

Afin de conclure sur le relais que Bergson prend relativement aux analyses des associationnistes, il nous reste deux choses à examiner. D'abord comment la sensori-motricité corporelle permet-elle la perception douée d'une ressemblance ? En effet, l'ambiguïté apparente sur ce point a provoqué une critique de Bergson faite par Merleau-Ponty. Selon Merleau-Ponty, la perception chez Bergson n'étant qu'un processus simplement matériel ou physico-chimique, elle ne donne qu'une mosaïque de sensations *aveugles* et dépourvues de sens. Nous répondrons à cette critique dans la section suivante. Ensuite, la ressemblance immédiatement perçue étant constatée, nous n'en sommes qu'à la moitié de notre problème, puisque nous n'avons encore rien dit sur les plans de conscience et la mémoire qui rendent possible notre expérience diversifiée.

Pour commencer par le premier point, examinons la théorie de l'idée *générale* chez Bergson.

1.2. Le sens perceptif et le concept de « généralité » dans la théorie de la perception chez Bergson.

Le premier chapitre de *Matière et mémoire* présente la théorie de « la

perception pure », qui peut se résumer brièvement par les deux étapes suivantes.

1. Les « images », dont l'ensemble constitue l'univers, agissent et réagissent nécessairement entre elles dans toutes leurs parties : ces actions et réactions réciproques constituent la réalité même de la matière³² : voilà le point de départ présupposé de toute sa théorie (mais comment arriver à cette présupposition ? Sur cette question, nous proposons une interprétation dans le troisième chapitre.).
2. Et puis une petite partie de ces images qui nous intéresse est sélectionnée, de sorte qu'elle devient, par cette sélection seule, une perception pure³³.
« Or, si les êtres vivants constituent dans l'univers « centres d'indétermination » [car le système se développe en vue de grandir la latitude de l'action de moins en moins nécessaire.³⁴] et si le degré de cette indétermination se mesure au nombre et à l'élévation de leurs fonctions, on conçoit que leur seule présence puisse équivaloir à la

³² MM35.

³³ Cf. MM31-34.

³⁴ Cf. MM27.

suppression de toutes les parties des objets auxquelles leurs fonctions ne sont pas intéressées. Ils se laisseront traverser, en quelque sorte, par celles d'entre les actions extérieures qui leur sont indifférentes ; les autres, isolées, deviendront « perceptions » par leur isolement même. »³⁵

Ainsi s'explique le surgissement de la perception pure. Mais cette explication évoque immédiatement des problèmes. Parmi eux, bornons-nous à examiner celui du « sens » perceptif. En effet, une des plus graves critiques adressées à la théorie bergsonienne de la perception consiste, me semble-t-il, à dénoncer la difficulté à accorder un « sens » perceptif. Par exemple, Merleau-Ponty critique Bergson de la façon suivante : la perception pure surgit sur le seul plan d'action matérielle ; or, d'après Merleau-Ponty, la perception doit être douée de « sens », et il n'y a pas de sens dans le processus simplement matériel ou physico-chimique. D'où résulte la critique que Bergson ne peut pas expliquer la perception en tant que douée de sens, parce que la perception chez Bergson a pour fondement la perception pure qui opère sur le seul plan des actions et réactions. Par conséquent elle ne donne qu'« une mosaïque de sensations » ou qu'« une sensation élémentaire » qui correspondent à des éléments simplement

³⁵ MM33.

physico-chimiques et qui ne sont, par conséquent, que des processus aveugles et dépourvus du sens³⁶. Voilà une critique adressée à la théorie bergsonienne de la perception³⁷. Pour y répondre, il faudrait examiner la possibilité d'une sorte de sens perceptif chez Bergson.

Notre question se formule donc de la façon suivante : quel est le sens perceptif ?

Quels sont « la donnée » ou le contenu de la perception pure ? Est-elle douée d'une sorte de sens, et à quelle condition ?

³⁶ « On dit bien que nos « besoins », nos « tendances » et notre attention orientée par eux découpent dans le champ sensoriel possible les objets de notre perception effective. Mais on sous-entend d'ordinaire un ensemble de qualités — couleurs, poids, saveurs — parmi lesquelles l'attention choisit et c'est à partir d'une mosaïque de sensations préconscientes que l'on cherche à rejoindre le contenu effectif de la perception enfantine ou de la perception primitive. [...] Mais dès lors les besoins, les tendances, les actes d'attention spontanée, en un mot *les forces, préconscientes elles aussi, qu'on est obligé d'introduire pour reconstituer à partir des qualités pures le syncrétisme primitif*, apparaissent à leur tour comme des hypothèses constructives, des « facultés », qui ne sont rendues indispensables que par le mythe des sensation.» (Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, « Quadrige », PUF, 1942, pp. 178-179 ; Nous soulignons.).

³⁷ Le problème ne se résoudrait pas suffisamment en répliquant que le sens est donné par l'intervention de la mémoire. Car, certes, ce n'est pas faux (« tout instant elles [les images passées remémorées] complètent l'expérience présente en l'enrichissant de l'expérience acquise... » (MM68)), mais il restera encore la critique suivante : tout le contenu de la perception provenant de la mémoire, la perception pure elle-même était finalement un processus non-perceptif dépourvu du contenu. Par exemple, Barbaras critique Bergson en disant que « ...toute l'analyse de la perception se déploie exclusivement au plan de l'objet et ne prétend pas épuiser le sens des rapports de la conscience au réel... » (Renaud Barbaras, *La perception - Essai sur le sensible*, J. Vrin, Deuxième édition corrigée, 2009, p. 83). ; de sorte que la théorie bergsonienne reviendrait au dualisme réaliste qui pose quelque chose d'inaperçu.

Tout dépend du « sens » perceptif chez Bergson. Cette question nous renvoie à la discussion sur « l'idée générale » dans le troisième chapitre de *Matière et mémoire*. Examinons le concept de « généralité ». La discussion est connue pour la phrase suivante : « C'est l'herbe *en général* qui attire l'herbivore »³⁸. Mais afin de comprendre la portée de cette théorie, il faut faire remarquer qu'elle est avancée pour répondre à la question de savoir « comment s'opère la sélection entre une infinité de souvenirs qui tous ressemblent par quelque côté à la perception présente, et pourquoi un seul d'entre eux – celui-ci plutôt que celui-là, – émerge à la lumière de la conscience. »³⁹. Il s'agit donc de la condition ou la raison de l'intervention de tel ou tel souvenir à la perception présente⁴⁰ ; en d'autres termes, l'un des enjeux de la théorie de la perception consiste à préparer celle sur l'opération de la mémoire (l'autre enjeu sera développé dans notre troisième chapitre). Ce n'est pas autre chose que de chercher *quelle doit être la donnée première de la perception pour que cette intervention d'un souvenir déterminé soit possible*.

³⁸ MM177.

³⁹ MM182.

⁴⁰ MM170.

Rappelons brièvement les points qui nous intéressent de la discussion sur l'idée générale. Bergson la commence par dénoncer « le nominalisme » et « le conceptualisme », qui tombent tous les deux dans ce cercle vicieux : « pour généraliser il faut d'abord abstraire, mais pour abstraire utilement il faut déjà savoir généraliser »⁴¹. Or, selon Bergson, les deux doctrines ont un postulat commun, qui peut se formuler ainsi — « nous partons de la perception d'objets *individuels* »⁴² : ils considèrent, l'un et l'autre, des individus comme « réalités données à l'intuition immédiate »⁴³. Et puis Bergson destitue ce postulat en déclarant que :

Il semble donc bien que nous ne débutions ni par la perception de l'individu ni par la conception du genre, mais par une connaissance intermédiaire, par un sentiment confus de *qualité marquante* ou de ressemblance : ce sentiment, également éloigné de la généralité pleinement conçue et de l'individualité nettement perçue, les engendre l'une et l'autre par voie de dissociation. L'analyse réfléchie l'épure en idée générale ; la mémoire discriminative le solidifie en perception de l'individuel.⁴⁴

⁴¹ MM174.

⁴² MM175. Nous soulignons.

⁴³ MM176.

⁴⁴ MM176.

La perception ne se compose pas de deux termes : les données *individuelles* qui diffèrent indéfiniment les unes des autres *et* la conception du genre qui s'y adjoint pour les unir. Car ces deux termes sont des produits secondaires obtenus par « l'analyse réfléchie » ou par « la mémoire discriminative ». La donnée première, c'est « un sentiment confus de *qualité marquante* ou de ressemblance ». Néanmoins, quel est ce « sentiment » ? Ce ne doit pas être je ne sais quoi de sentimental. Ce qui rend une *qualité marquante*, c'est, selon Bergson, le besoin : celui-ci identifie ce qui est important pour le vivant et le distingue de ce qui ne l'est pas⁴⁵. Percevoir une certaine chose, c'est alors *articuler, analyser ou diviser* la matière en ce qui correspond à un certain besoin et en ce qui ne l'y correspond pas⁴⁶ : c'est ainsi et *ainsi seulement* que notre perception première puise son *contenu*. Il suit de là que la donnée première de la

⁴⁵ MM176-177. cf. « Notre représentation de la matière est la mesure de notre action possible sur les corps ; elle résulte de l'élimination de ce qui n'intéresse pas nos besoins et plus généralement nos fonctions » (MM35), « Mais une fois ce corps constitué et distingué, les besoins qu'il éprouve l'amènent à en distinguer et à en constituer d'autres. Chez le plus humble des êtres vivants, la nutrition exige une recherche, puis un contact, enfin une série d'efforts convergeant vers un centre : ce centre deviendra justement l'objet indépendant qui doit servir de nourriture. [...] or, chacun d'eux [besoins] nous amène à distinguer, à côté de notre propre corps, des corps indépendants de lui que nous devons rechercher ou fuir. Nos besoins sont donc autant de faisceaux lumineux qui, braqués sur la continuité des qualités sensibles, y dessinent des corps distincts. » (MM222), etc.

⁴⁶ cf. MM235.

perception, ainsi articulée d'un certain point de vue particulier, doit être douée d'une sorte de *généralité* plus ou moins compliquée parce que, bien loin d'être individuelle avec différences illimitées⁴⁷, cette donnée en tant que telle est précisément le correspondant *en général* à un certain besoin (pour l'herbivore, par exemple, la donnée première est « l'herbe *en général* »⁴⁸).

Allons plus loin. On peut soutenir qu'une telle perception est douée d'une sorte de sens. La généralité ainsi donnée n'est pas n'importe quelle généralité, mais elle s'ordonne selon des besoins. Elle procure donc une sorte de sens perceptif ainsi que, par exemple, quelque chose à éviter, quelque chose à manger, quelque chose à boire, etc. Percevoir une certaine chose, c'est alors se donner des horizons de sens qui proviennent de besoins plus ou moins déterminés : comprendre le sens perceptif, c'est alors situer quel effet arriverait, ou plutôt pouvoir laisser arriver un certain effet (par exemple, disparition de la faim, destruction du corps, etc.), après une action réelle ; et cette compréhension sera vérifiée ou rejetée par l'accomplissement réel de l'action. L'important pour le moment, c'est de bien comprendre comment la perception est

⁴⁷ MM176-177.

⁴⁸ « À ce discernement de l'utile doit se borner d'ordinaire la perception des animaux. C'est l'herbe *en général* qui attire l'herbivore : la couleur et l'odeur de l'herbe, senties et subies comme des forces (nous n'allons pas jusqu'à dire : pensées comme des qualités ou des genres), sont les seules données immédiates de sa perception extérieure. » (MM177.)

primitivement douée de tel sens perceptif. En effet, celui-ci n'est pas quelque chose d'*ajouté* aux « données premières » lesquelles, en soi, manquent de sens : pour obtenir telle perception douée de sens, les sujets percevant n'ont pas besoin d'y ajouter quelque chose. Que se passe-t-il ici ? Sans doute, si les données premières étaient des individus dont chacun possède des différences individuelles, si elles n'étaient qu'une mosaïque de sensations aveugles, il faudrait y ajouter quelque chose d'autre que ces données elles-mêmes — puisque celles-ci soient, par définition, toutes infiniment différentes et par conséquent dépourvues du sens — pour que la perception avec sens soit possible. Mais c'était précisément cette idée de composition de la perception qui a été rejetée par Bergson à travers la discussion sur la généralité : en destituant les deux termes de donnée individuelle et de sens additionnel, Bergson refuse le point de départ lui-même qui nécessite une opération d'adjonction. La donnée perceptive est au contraire primitivement douée de la généralité et par conséquent d'une sorte de sens. On pourrait même dire que la donnée première de la perception est elle-même déjà une sorte de « connaissance » ou de « compréhension ». Voilà la nature véritable d'« un sentiment confus de *qualité marquante* ».

Il nous reste à savoir quelle est la condition qui rend possible cette perception primitivement douée d'un sens déterminé. Dans un cours de psychologie en 1892-93,

Bergson dit que :

Il suffit de remarquer que notre corps avec l'ensemble de ses habitudes et de ses attitudes reste sensiblement le même et que, en vertu de sa conformation même, il ne peut prendre qu'un nombre limité de positions, si l'on peut dire, d'attitudes en présence des spectacles en nombre illimité que la nature lui présente.⁴⁹

À des actions reçues physiquement différentes, nous réagissons de la même manière grâce au mécanisme du corps. C'est cette « identité de réaction à des actions superficiellement différentes »⁵⁰ qui permet ici la généralité ou le sens. Ainsi la condition du sens vital déterminé tient à l'identité de réaction, laquelle est possible en vertu du mécanisme corporel et sans aucune intervention du souvenir, c'est-à-dire sur le seul plan d'action et de réaction : il n'est pas besoin ici d'effort « de nature psychologique »⁵¹. Le sens ne se fonde pas sur les idées générales consciemment

⁴⁹ Bergson, *Cours II*, « Épiméthée », PUF, 1992, p391. Cf. « La ressemblance entre choses ou états, que nous déclarons percevoir, est avant tout la propriété, commune à ces états ou à ces choses, d'obtenir de notre corps la même réaction, de lui faire esquisser la même attitude et commencer les mêmes mouvements. Le corps extrait du milieu matériel ou moral ce qui a pu l'influencer, ce qui l'intéresse : c'est l'identité de réaction à des actions différentes qui, rejaillissant sur elles, y introduit la ressemblance, ou l'en fait sortir. » (PM56)

⁵⁰ MM178.

⁵¹ MM177.

conçues et employées par le sujet.

Cela nous permet de résoudre la difficulté de la perception pure mentionnée au début. Comme l'a mis en avant Merleau-Ponty, la critique de la théorie de perception chez Bergson consiste à déclarer que la perception pure, qui s'achève sur le seul plan des actions et réactions⁵², ne peut pas donner une véritable perception. Mais en réalité, même si elle s'opère exclusivement sur le plan des actions et réactions, la donnée perceptive n'est ni, comme le croyait Merleau-Ponty, « l'action simplement physico-chimique » ni « la sensation élémentaire » mosaïque, qui sont, en soi, dépourvue du sens. Au contraire, la généralité primitivement perçue y est déjà comprise en vertu de la simple identité de réaction, de sorte que la perception pure est, malgré qu'elle exclue la mémoire proprement dite, douée d'un sens déterminé, à travers duquel un être vivant « comprend » la réalité ambiante. Voilà notre réponse à la

⁵² « Ils [les êtres vivants] se laisseront traverser, en quelque sorte, par celles d'entre les actions extérieures qui leur sont indifférentes ; les autres, isolées, deviendront « perceptions » par leur isolement même. Tout se passera alors pour nous comme si nous réfléchissions sur les surfaces la lumière qui en émane, lumière qui, se propageant toujours, n'eût jamais été révélée. Les images qui nous environnent paraîtront tourner vers notre corps, mais éclairée cette fois, la face qui l'intéresse ; elles détacheront de leur substance ce que nous aurons arrêté au passage, ce que nous sommes capables d'influencer. » (Matière et mémoire, pp. 33-34). « Mon corps se conduit donc comme une image qui en réfléchirait d'autres en les analysant au point de vue des diverses actions à exercer sur elles. Et par suite, chacune des qualités perçues par mes différents sens dans le même objet symbolise une certaine direction de mon activité, un certain besoin. » (MM48).

critique de Merleau-Ponty à propos de la perception.

Mais on peut aller un peu plus loin et tirer de là une conception du sens lui-même, sinon concernant toutes les sortes de sens, au moins celui qui est possible sur le plan d'action. Bornons-nous donc à ce plan et demandons-nous où se situe l'origine précise du sens. Le sens provient-il du sujet ? D'après la discussion jusqu'ici, on pourrait douter que la perception soit une simple constitution de l'objet par le sujet-besoin : sans doute, elle dépend en un certain sens du percevant, mais cette dépendance signifie-t-elle sa transcendance par rapport à la réalité perçue ? Bergson substitue-t-il simplement au sujet transcendantal *spéculatif* un autre sujet transcendantal *actif ou pragmatiste* ?⁵³ Cette interprétation facile et apparemment plausible est, sinon entièrement erronée, du moins inexacte selon nous, elle réduit la portée précise de la pensée de Bergson. Car, bien que le sens perceptif corresponde à des besoins du sujet et que son surgissement ait pour condition de l'identité de réaction du sujet, il y a une antécédence sur le sujet : alors que le besoin et la réaction ne sont pas, il est vrai, concevables indépendamment du sujet, il faut encore, selon Bergson,

⁵³ Sur cette interprétation, voir Philonenko, A., 1994. *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Paris : Cerf, p. 136. Nous préciserons plus tard la limite de cette lecture : voir ci-dessous, la page 228.

que le sujet, bien loin d'être une cause de production, soit au contraire une partie de la réalité même de l'univers matériel, c'est-à-dire qu'il soit un des passages des actions dont la totalité constitue l'univers⁵⁴. L'efficacité du sens perceptif, qui se mesure seulement sur les effets d'une action réellement exécutée, n'est qu'une des actions universelles, qu'une partie sélectionnée au sein de la totalité des actions en train de se faire dans l'univers. La perception pure de Bergson a ainsi pour fondement une appartenance à la réalité universelle, l'appartenance n'étant pas ici autre chose que de « coïncider » ou de « sympathiser » avec elle ; il s'agit ici d'une connaissance qui ne se fonde ni sur l'existence simplement présumée de l'objet ni sur la législation exclusivement subordonnée au sujet : il y a une antécédence problématique sur le sujet.

Plus tard, dans le troisième chapitre, nous mettrons en lumière la signification de cette antécédence lorsque nous verrons comment la pensée de Bergson, loin d'être limitée au problème de la perception, s'étend à la lutte contre l'Analytique

⁵⁴ « Notre perception, à l'état pur, ferait donc véritablement partie des choses. Et *la sensation proprement dite*, bien loin de jaillir spontanément des profondeurs de la conscience pour s'étendre, en s'affaiblissant, dans l'espace, *coïncide avec les modifications nécessaires que subit, au milieu des images qui l'influencent, cette image particulière que chacun de nous appelle son corps.* » (MM66-67 ; Nous soulignons.). « [C]e n'est pas, à notre avis, un effort de nature psychologique qui dégage ici la ressemblance : *cette ressemblance agit objectivement comme une force*, et provoque des réactions identiques en vertu de la loi toute physique qui veut que les mêmes effets d'ensemble suivent les mêmes causes profondes. » (MM177 ; Nous soulignons.)

transcendantale de Kant. En effet, comme nous le verrons, elle destitue non seulement certaines thèses kantienne, mais aussi la raison qui a obligé Kant à poser ces thèses⁵⁵ : elle a pour conséquence de remplacer l'essentiel de la *Critique de la raison pure*. Mais afin de mesurer la force de l'attaque bergsonienne contre Kant, il faut, à notre avis, tenir compte du contexte historique que Bergson n'indique pas explicitement. Nous allons donc essayer de restituer des contextes qui entourent la pensée de Bergson : c'est notamment une série de problèmes psycho-pathologiques et psycho-physiologiques qui nous intéressent. Pour le moment, nous concluons le débat chez les associationnistes et disons que, contre la critique de Merleau-Ponty, la perception pure est elle-même chargée du sens avant l'association ou d'autres opérations extérieures à la données primitive.

⁵⁵ cf. Kant, E., Tremesaygues, A. & Pacaud (trad), B., 2012. *Critique de la raison pure*, «Quadrige», PUF, p. 93 (A78/B103), p. 126(A112). Désormais j'emploie une abréviation *CRP*.

1.3. La pathologie de la mémoire et le mouvement automatique des idées.

Nous revenons ainsi, par le premier détour, à notre point de départ. Comme nous l'avons indiqué tout au début du chapitre, Bergson ne précise pas le détail de la mémoire elle-même ; il a même renoncé à cette précision en l'abandonnant à la psychologie de l'avenir⁵⁶. En effet, il ne donne que des explications abstraites ; nous nous limitons à citer deux textes où il fournit des descriptions métaphoriques de la façon dont la mémoire intervient à la perception présente.

Nous avons supposé que notre personnalité tout entière, avec la totalité de nos souvenirs, entrainé, indivisée, dans notre perception présente. Alors, si cette

⁵⁶ «Un mot d'une langue étrangère, prononcé à mon oreille, peut me faire penser à cette langue en général ou à une qui le prononçait autrefois d'une certaine manière. Ces deux associations par ressemblance ne sont pas dues à l'arrivée accidentelle de deux représentations différentes que le hasard aurait amenées tour à tour dans la sphère d'attraction de la perception actuelle. Elles répondent à deux dispositions mentales diverses, à deux degrés distincts de tension de la mémoire, ici plus rapprochée de l'image pure, là plus disposée à la réplique immédiate, c'est-à-dire à l'action. Classer ces systèmes, rechercher la loi qui les lie respectivement aux divers « tons » de notre vie mentale, montrer comment chacun de ces tons est déterminé lui-même par les nécessités du moment et aussi par le degré variable de notre effort personnel, serait une entreprise difficile : toute cette psychologie est encore à faire, et nous ne voulons même pas, pour le moment, nous y essayer. » (MM189)

perception évoque tour à tour des souvenirs différents, ce n'est pas par une adjonction mécanique d'éléments de plus en plus nombreux qu'elle attirerait, immobile, autour d'elle ; c'est par une dilatation de notre conscience tout entière, qui, s'étalant alors sur une plus vaste surface, peut pousser plus loin l'inventaire détaillé de sa richesse.⁵⁷

En d'autres termes, la mémoire intégrale répond à l'appel d'un état présent par deux mouvements simultanés, l'un de translation, par lequel elle se porte tout entière au-devant de l'expérience et se *contracte* ainsi plus ou moins, sans se diviser, en vue de l'action, l'autre de rotation sur elle-même, par lequel elle s'oriente vers la situation du moment pour lui présenter la face la plus utile. A ces divers degrés de contraction correspondent les formes variées de l'association par ressemblance.⁵⁸

Là s'arrête l'explication. Mais si Bergson ne précise plus, cela signifierait que plus de précision n'est pas nécessaire, que l'enjeu est ailleurs. Essayons de le détecter. Le texte indique deux fonctionnements de la mémoire. « La rotation » représente un aspect de la mémoire comme conditionnée par la situation présente et donc par le mécanisme sensori-moteur du corps et son besoin. Au contraire « la translation », qui nous

⁵⁷ MM184.

⁵⁸ MM188. Nous soulignons.

intéresse plus que l'autre dans les sections suivantes, représente le fonctionnement de la mémoire proprement dite. Mais quel est ce fonctionnement de la mémoire elle-même ? Dans un cours en 1903-1904 intitulé « Histoire des théories de la mémoire », Bergson l'explique en disant que :

Nous avons reconnu dans l'opération de la mémoire un effort pour insérer le passé dans la perception présente, au moyen d'un double mouvement : mouvement de translation de la mémoire, qui se porte en avant ; mouvement de contraction de la mémoire, qui rétrécit le champ des souvenirs conscients pour ne laisser éclairés que ceux qui sont utiles au présent, tout le reste demeurant dans l'ombre.⁵⁹

Deux points nous intéressent. Premièrement, Bergson explique la contraction comme *rétrécissement* du champ de souvenirs qui finissent par devenir conscients. Deuxièmement, au sein du mouvement de la mémoire s'insérant dans la perception, Bergson distingue un double fonctionnement, celui de la translation par laquelle la mémoire s'avance, et celui de la contraction.

Quitte à multiplier les distinctions et à nous éloigner un peu de chaque texte,

⁵⁹ M621.

nous tenons compte de l'ensemble des deux textes cités et disons que nous avons trois fonctionnements de la mémoire : *rotation*, *translation* et *contraction*. Le cours sur la mémoire (dans la deuxième citation) distingue les deux derniers, alors que dans *Matière et mémoire* (dans la première citation) ces deux sont rangés dans *un seul* fonctionnement appelé « translation », et ils se distinguent de l'autre fonctionnement, la rotation. En fermant les yeux sur une petite différence concernant la « translation », nous pourrions résumer le fonctionnement de la mémoire proprement dite dans les deux textes en disant que les deux fonctionnements qui sont distingués dans le cours (fonctionnement qui se porte en avant vers le présent et fonctionnement de contraction qui rétrécit le champ des souvenirs) se présentent dans le livre comme deux faces d'un même fonctionnement, appelé translation. Bref, Bergson parle de ces deux fonctionnements de la mémoire intimement liés, celui d'avancement vers le présent et celui de contraction ou de rétrécissement, comme s'ils constituaient ensemble une seule catégorie de fonctionnement de la mémoire. Mais la question se pose alors de savoir pourquoi ce mouvement suppose, comme y fait allusion Bergson dans les textes cités plus haut, la totalité de nos souvenirs ou la mémoire intégrale. Quels sont la différence et le rapport entre cette totalité du passé inconscient et celle des images-souvenirs conscientes, si celle-là n'est pas un ensemble extensif des souvenirs nettement distingués ?

S'il est vrai que Bergson ne donne pas d'explication plus détaillée sur ces processus de la mémoire, nous affirmons qu'il s'appuie, consciemment ou inconsciemment, sur des analyses bien connues à son époque. Ce qui nous intéresse de ce point de vue, c'est qu'il se renvoie à « l'amnésie » comme un des faits pathologiques importants des théories sur la mémoire. Dans *Matière et mémoire*, Bergson fait référence aux deux amnésies, amnésie systématisée⁶⁰ et amnésie rétrograde⁶¹. Voyons donc les analyses d'un psychologue pathologique qui a construit une théorie systématique sur ce sujet, Pierre Janet.

1.3.1. L'amnésie et le problème de la conservation de la mémoire.

Dans le premier volume de *L'état mental des hystériques*, Janet classe les amnésies en quatre groupes : amnésies localisées, ou perte de souvenirs des événements *pendant une période déterminée* ; amnésies générales, ou perte *totale* de la mémoire ; amnésies continues, impuissance de former *un nouveau souvenir*, de sorte que le sujet oublie les événements même immédiatement précédents ; amnésie systématisée, dont « les malades perdent, non pas tous les souvenirs acquis pendant

⁶⁰ MM189.

⁶¹ MM191.

une période, mais *une certaine catégorie* de souvenir, un certain groupe d'idées du même genre formant ensemble un système »⁶². Au sujet de l'amnésie systématique, Janet rapporte des cas suivants : une femme qui a oublié, après l'accouchement, toutes les affaires concernant son nouvel enfant (ainsi que le nom de son mari, le fait de mariage, etc.), mais qui se souvient bien d'autres choses ; un homme qui a oublié les affaires concernant son médecin traitant après une crise d'hystérie, mais se souvient bien d'autres choses ; une autre femme qui s'est passée en Angleterre et qui parlait bien l'anglais a oublié cette langue après une crise d'hystérie, de sorte qu'elle ne le comprend plus ni même ne le prononce ; une femme qui a oublié le rôle du nom propre, de sorte qu'elle appelle tout le monde « Marie », etc.⁶³. Il existe ainsi une perte systématique de la mémoire qui correspond à une certaine catégorie, à celle d'affaires familiales, à celle d'un personnage particulier, à celle du certain mot, etc.

Mais ce qui rend ces cas remarquables, c'est que les souvenirs des sujets ne sont pas simplement annihilés. Les souvenirs apparemment perdus peuvent réapparaître sous une certaine condition, notamment sous l'état hypnotisé. De plus, ils peuvent influencer et diriger plus ou moins une action à l'état normal. Par exemple, un sujet qui

⁶² Janet, P., 1893. *L'état mental des hystériques*. Volume I, *Les stigmates mentaux*, Harmattan, p. 83. Nous soulignons.

⁶³ Janet, P., 1893. *L'état mental des hystériques*. Volume I, *Ibidem*, pp. 83-85.

s'est fait mordre par un chien et subit une amnésie systématique perd ses souvenirs concernant cet événement pénible ; depuis lors, il évite le chien (donc il reconnaît le chien comme quelque chose de désagréable), cependant il ne sait pas répondre aux questions sur ses souvenirs concernant chien ; il l'évite donc sans savoir pourquoi. Un autre sujet, malgré qu'il ne sache pas se souvenir du nom de son médecin traitant à l'état conscient, prononce cependant ce nom sans le savoir lorsqu'on le lui demande, pendant qu'il est à l'état distrait ou qu'il s'adonne à quelque chose⁶⁴.

Il s'ensuit de là que l'amnésie ne signifie pas l'annihilation pure et simple de la mémoire : la mémoire, tout en restant inaccessible puisque le sujet n'arrive pas à la rappeler, n'en est pas moins conservée. Non seulement cette idée n'était pas déjà nouvelle lors de la parution de *Matière et mémoire*, mais aussi Bergson l'accueille favorablement. En effet, quand il présente sa notion de plans de conscience, il fait référence à l'amnésie systématisée des hystériques, dans laquelle « les souvenirs qui paraissent abolis sont réellement présents ; mais ils se rattachent tous, sans doute, à un certain ton déterminé de vitalité intellectuelle, où le sujet ne peut plus se placer »⁶⁵. Il mentionne aussi « l'amnésie rétrograde », qui fait perdre des souvenirs des événements

⁶⁴ Janet, P., 1893. *L'état mental des hystériques*. Volume I, *Ibidem*, pp. 103-106.

⁶⁵ MM189.

pendant une certaine période antérieure à l'accident grave, c'est-à-dire pendant une période normale. Par exemple, immédiatement après avoir reçu une grosse somme d'argent, un homme a subi un terrible accident (il a reçu un coup de pied de cheval), de sorte qu'il a oublié cet accident et *des événements antérieurs à l'accident*, et non seulement des événements insignifiants, mais aussi ceux importants comme la réception de l'argent. Azam a rapporté ces cas en abondance⁶⁶ ; Charcot a montré que la perte n'est qu'apparente et que les souvenirs sont conservés dans l'inconscience⁶⁷.

Ainsi la conception de la mémoire *inaccessible et conservée* était déjà largement répandue avant Bergson. Mais Janet a fait un pas de plus. Examinons sa théorie sur l'hystérie dans la mesure où elle concerne le problème de la mémoire, le seul problème qui nous concerne. Si les souvenirs ne sont pas annihilés, qu'est-ce que le sujet amnésique a perdu ? Comment les souvenirs sont-ils conservés et comment reprennent-ils leur efficacité ?

Janet cherche la raison de l'amnésie et de la réapparition des souvenirs dans le

⁶⁶ Azam, E., 1881. « Les troubles intellectuels provoqués par les traumatismes cérébraux ». *Archives générales de médecine*, pp.137-140, 307-308. Azam, E., 1883. « Les altérations de la personnalité ». *La Revue Scientifique*, pp.610-618.

⁶⁷ Charcot, J.M., 1892. « Sur un cas d'amnésie rétro-antérograde probablement d'origine hystérique ». *Revue de médecine*, 2, pp.83-85, 92.

fait que les souvenirs disparaissent en apparence quand la conscience est à l'état normal et fonctionne explicitement, alors qu'ils réapparaissent et reprennent leur efficacité quand la conscience est absente. « Il faut, dit Janet, que la malade ne se rende pas compte de rien et réponde automatiquement aux questions par association mécanique des idées, *sans réfléchir, sans avoir la perception personnelle de ce qu'elle fait* »⁶⁸. Le souvenir réapparaît automatiquement en dehors de la conscience explicite mais de manière à répondre correctement aux questions, comme si une autre conscience existait indépendamment de la conscience normale et agissait d'une manière intelligente. Cette autre conscience, Janet l'appelle « subconscience ». Rappelons ici un cas typique qui confirme cette idée : c'est la suggestion post-hypnotique, dans laquelle la conscience normale s'accompagne d'une subconscience qui agit indépendamment de et parallèlement à celle-là. Nous citons un cas rapporté par lui : il suggère à un sujet hypnotisé qu'il faut venir à la clinique dans 13 jours ; après s'être réveillé, ce sujet passe sa vie quotidienne sans se souvenir des événements pendant l'hypnotisme (donc il ne se souvient pas que Janet lui suggéré sa revisite dans 13 jours), et il finit par venir à la clinique au bout des 13 jours sans savoir

⁶⁸ Janet, P., 1893. *L'état mental des hystériques*. Volume I, *Ibidem*, pp. 109-110. Nous soulignons.

pourquoi⁶⁹. Le fait étonnant est que le sujet a compté 13 jours sans le savoir. Or, compter, c'est un acte intelligent et par conséquent irréductible aux processus simplement physiologiques ; tout se passe donc comme si la subconscience, indépendante de la conscience quotidienne, faisait le décompte de 13 et incitait le sujet à venir à la clinique sans que le sujet conscient n'en rien sache. Ainsi, l'existence de la subconscience explique systématiquement les symptômes divers de l'hystérie comme l'amnésie.

Cela ne manque pas de nous inciter à reconsidérer la notion de conscience. Selon Janet, la conscience se constitue, non pas par une série des phénomènes successifs comme une chaîne s'allongeant dans une seule direction, mais par plusieurs groupes plus ou moins indépendants les uns des autres dont chacun est constitué, à son tour, par des éléments multiples. Les sensations, les idées ou les images passées se bousculent pour constituer plusieurs groupes, et « l'unité » de la personnalité n'est que le résultat de leur unification ou systématisation par l'esprit⁷⁰. Autrement dit, les groupes de la conscience *doivent* être unifiés par l'esprit pour qu'ils participent de l'unité. Une conscience ainsi constituée, Janet l'appelle « champ de la conscience ». Au

⁶⁹ Janet, P., 1889. *L'automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*, Harmattan, pp. 255-269.

⁷⁰ Janet, P., 1893. *L'état mental des hystériques*. Volume I, *Ibidem*, p. 275.

contraire, si la force spirituelle d'unification s'affaiblit à cause d'un grand choc, le groupe des éléments psychologiques cesse d'être unifié, de sorte que le champ de la conscience se rétrécit. C'est ce rétrécissement de la conscience que Janet présente pour élucider les symptômes de l'hystérie.

Les choses se passent comme si, dit Pierre Janet, les phénomènes psychologiques élémentaires étaient aussi réels et aussi nombreux que chez les individus les plus normaux, mais ne pouvaient pas, à cause d'une faiblesse particulière de la faculté de synthèse, se réunir en une seule perception, en une seule conscience personnelle⁷¹

Le champ de la conscience se rétrécissant, un groupe des éléments se détache d'une conscience unifiée. Tout en continuant à exister, il devient inaccessible pour la conscience une. Or, cela ne signifie pas que ce groupe détaché se disperse en morceaux sans ordre, mais qu'il forme à lui-même une autre unité comme subconscience qui est « des groupements secondaires, des systématisations accessoires de ces phénomènes psychologiques négligés »⁷². Cette subconscience a, à son tour, une force efficace pour

⁷¹ Janet, P., 1889. *L'automatisme psychologique*, *Ibidem*, Harmattan, p. 364.

⁷² Janet, P., 1894. *L'état mental des hystériques*. Volume II, *Les accidents mentaux*, Harmattan., p. 278.

pousser le corps, c'est elle qui fait revisiter la clinique le jour déterminé ou qui fait répondre à une question sans que la conscience claire et distincte ne le sache. Janet établit ainsi que l'unité normalement constatée de la conscience est loin d'être évidente, elle est facile à lézarder faute d'une unification par l'esprit : au-dessous de la conscience une et claire grouille la multiplicité des systèmes psychologiques.

C'est cette unification des groupes qui est perdue dans l'amnésie, et les souvenirs apparemment disparus se conservent dans une autre conscience, subconscience, où ils forment des groupes plus ou moins intelligemment ordonnés⁷³.

Mais il nous faut examiner cette théorie de Janet de plus près et savoir comment se caractérise cette multiplicité de la mémoire subconsciente, afin de comprendre l'intervention de la mémoire dans le présent.

1.3.2. Le développement automatique des idées.

Tout d'abord, remarquons que les idées, pour se développer et s'associer avec d'autres idées, ne requièrent pas une synthèse consciente par l'esprit. Car, comme nous l'avons vu avec les cas pathologiques, les sujets observés par Janet se comportent

⁷³ Cf. Janet, P., 1893. *L'état mental des hystériques*. Volume I, *Ibidem*, pp. 108, 111.

intelligemment ou répondent aux questions correctement sans le savoir. Si la notion de conscience chez Janet nous intéresse, c'est justement parce qu'elle implique la subconscience qui se développe d'une manière autonome. Il est inévitable que la force qui fait germer les idées soit inhérente aux idées elles-mêmes. Voilà la thèse de Janet sur l'automatisme.

Un cas typique, la femme appelée Léonie. Elle tombe facilement dans l'état cataleptique où elle montre non seulement une immobilité absolue pendant longtemps, mais aussi une série de postures développées dans un ordre déterminé. « On voit la figure, le corps tout entier s'animer, s'harmoniser avec l'attitude d'un des membres et prendre une expression saisissante de réalité. A-t-on fermé l'un des poings de Léonie, l'autre se ferme également, les bras se lèvent dans la position de l'attaque, le corps se redresse, la figure change ; les lèvres serrées, les poings fermés et les sourcils froncés n'expriment que la colère. Ai-je mis une main étendue près des lèvres, l'autre main s'y place également et semble envoyer des baisers, la figure se modifie tout d'un coup et, au lieu d'exprimer la fureur, les lèvres et les yeux, tout sourit... Je mets les mains de Léonie dans l'attitude de la prière et la figure prend une expression extatique. Je la laisse dans cet état, car j'avais l'intention d'attendre combien de temps l'expression se conserverait. Je la vois qui se lève du siège où elle est assise et qui très lentement fait deux pas en avant. A ce moment, elle plie les genoux, mais toujours avec une lenteur singulière ; elle

s'agenouille, se penche en avant, la tête inclinée et les yeux levés au ciel dans une merveilleuse posture extatique [elle fait la communion] ... Si on fait entendre une musique gaie devant le sujet, il rit, puis se met à danser ; une musique triste le fait pleurer »⁷⁴. Ainsi une posture ou une sensation en suggèrent une autre d'une manière régulière, sans cependant que le sujet en ait la conscience. De plus, ce développement continue indifféremment au monde extérieur. Par exemple, même si le sujet hypnotisé qui est en train de faire le geste de communion heurtait un mur, il n'arrêterait pas, il continuerait à pousser le mur comme s'il n'existait pas de mur à ses yeux. Par la suggestion, on a pu ainsi changer une jeune paysanne en d'autres personnages si bien qu'elle se comporte « correctement » selon ces types : métamorphosée en femme de 80 ans, elle tousse et geint⁷⁵ : métamorphosée en princesse, elle montre des gestes compliqués, elle « étale majestueusement sa robe sur un canapé, remue un éventail imaginaire et parle en minaudant de la cour, de ses terres et des marquis insolents »⁷⁶ ; si on lui dit qu'il y a un mouton devant lui, elle commence à sentir un mouton de manière plus en plus détaillée, la toison, etc., et finit par dire que « c'est un vrai

⁷⁴ Janet, P., 1889. *L'automatisme psychologique*, *Ibidem*, Harmattan, pp. 19-20.

⁷⁵ Janet, P., 1889. *L'automatisme psychologique*, *Ibidem*, Harmattan, p. 203.

⁷⁶ Janet, P., 1889. *L'automatisme psychologique*, *Ibidem*, Harmattan, p. 162.

mouton »⁷⁷. Comme si les idées de princesse ou de mouton se développaient toutes seules, indifférentes à la perception des objets extérieurs, au vêtement que le sujet porte en vérité, et enfin à la mémoire qui devrait rappeler normalement la différence vraie entre paysanne et princesse.

Nous pouvons considérer les cas mentionnés de Léonie comme exemples de rétrécissement du champ de la conscience : à cause du rétrécissement, les idées concernant la perception actuelle ou la mémoire ne s'intègrent pas dans la conscience, de sorte que seules les idées suggérées (la communion, le mouton ou la princesse) occupent exclusivement la conscience. Ce qui nous intéresse ici est la relation entre le rétrécissement et l'association des idées. Des observations de Léonie et d'autres cas pareils, Janet conclut que plus la conscience se rétrécit, plus les idées qui constituent un groupe particulier ont une tendance à se développer et à se réaliser automatiquement, indifféremment aux autres idées.

Dans l'esprit du sujet, dit l'auteur, s'est formée autrefois une certaine idée d'une princesse ou d'un archevêque ; évoquée par un mot, puis livrée à elle-même, cette idée subsiste et nous montre, sous forme d'actes et d'hallucinations, les éléments

⁷⁷ Janet, P., 1889. *L'automatisme psychologique*, *Ibidem*, Harmattan, p. 182.

qu'elle renferme, car, dans cet esprit restreint, aucune autre perception ne se forme en ce moment pour faire obstacle à l'idée suggérée.⁷⁸

Si, par cela seul que l'on nous dise que nous sommes princesses ou qu'il y a un mouton devant nous, nous n'y croyons pas, c'est parce que les perceptions actuelles ou la mémoire y résistent et empêchent leur développement. Au contraire, chez un sujet dont le champ de la conscience se rétrécisse, la perception et la mémoire incompatibles avec les idées suggérées restent inaccessibles à la conscience, et par conséquent aucune idée ne bloque ni ne corrige une série des idées qui ont été liées autrefois avec ces idées suggérées et conservées dans la subconscience. Ainsi se développe et se manifeste automatiquement cette série, qui n'est qu'une hallucination au point de vue des autres personnes à l'état normal.

La mémoire possède la force de se développer spontanément et de produire une efficacité. Il importe ici de comprendre que les images hallucinatoires ou le comportement qui semble un jeu théâtral ne sont pas autre chose qu'une véritable réalité pour les sujets observés eux-mêmes. Ceux-ci ne croient pas nécessairement toutes les idées suggérées comme réelles : il faut, non seulement suggérer l'idée de

⁷⁸ Janet, P., 1889. *L'automatisme psychologique*, *Ibidem*, Harmattan, p. 202.

princesse ou de mouton, mais aussi attendre les autres idées qui l'accompagne se développer : il est efficace d'évoquer en même temps des idées qui complètent la première idée suggérée, ainsi qu'une queue, un pelage blanc, ou robe jolie, une couronne, etc. Les détails ainsi complétés, l'idée naturellement abstraite augmente sa force à se réaliser et à provoquer réellement une image ou un mouvement. « La complexité de l'image a donné naissance à son objectivité »⁷⁹. Le développement des idées que nous avons traitées n'est pas donc une simple rêverie. L'idée, qui, en tant que telle, est neutre par rapport à la réalité, a cependant une tendance spontanée vers la réalité et finit par intervenir dans une image ou un mouvement réel sans aucune opération extérieure à l'idée elle-même.

Si nous pensons d'ordinaire à une image ou à un geste sans les réaliser, c'est parce que nous pouvons intégrer dans le champ de la conscience les idées de princesse ou de mouton sous une double condition : maintenir ces idées *en même temps que la perception actuelle* (je ne porte pas une robe magnifique, je ne vois que des livres sur le bureau, etc.) *et les autres idées mémorisées* (je suis né dans une famille banale, je me souviens de la figure du mouton, etc.) ; et les maintenir *comme incompatibles à celles-ci*. La perception actuelle et les autres idées mémorisées également maintenues

⁷⁹ Janet, P., 1889. *L'automatisme psychologique*, *Ibidem*, Harmattan, p. 182.

empêchent ainsi le développement et la réalisation des idées suggérées contraires à elles. L'on pourrait dire que la force des idées suggérées tient à ce que la perception actuelle et celle des souvenirs se règlent l'une avec l'autre pour déterminer ce qui est réel. Le problème de savoir comment la mémoire acquiert une efficacité doit se poser en fonction de règlement de ces forces inhérentes aux idées.

1.4. Bergson et les mouvements de la mémoire.

Voilà la théorie de Pierre Janet. On peut aisément indiquer qu'elle constitue le contexte où Bergson se situe. En effet, les deux penseurs se basent sur plusieurs présuppositions communes. Premièrement, non seulement la mémoire apparemment perdue se conserve hors de la conscience, mais aussi elle a une force spontanée de systématisation et de développement à divers niveaux, et cette diversité permet la multiplicité de la vie psychique. Deuxièmement, cette force de développement n'est pas autre chose qu'une force de réalisation, et elle est plus ou moins grande selon le rétrécissement du champ de la conscience. Troisièmement, le phénomène qu'on appelle association des idées se comprend, non pas comme le résultat d'une opération d'association, mais comme celui du règlement des forces *inhérentes aux idées*, à la mémoire et à la perception actuelle : en laissant de côté la conception d'idées qui

seraient en elles-mêmes atomiques, les deux penseurs destituent la position du problème associationniste.

Mais jusqu'ici, nous n'avons qu'une réponse négative à la question de savoir ce qui est proprement bergsonien ; ce n'est ni la mémoire qui se conserve par elle-même ni les divers opérations plus ou moins autonomes et plus ou moins systématisées de la mémoire, puisque ce sont des conceptions psychologiques bien connues à époque de Bergson. Quel est alors le trait distinct de la conception de la mémoire chez Bergson ?

L'on invoque toujours une distinction canonique entre deux formes de la mémoire : mémoire corporelle et souvenir sous forme d'image. L'histoire de la psychologie approuve souvent Bergson d'introduire cette distinction dans la mémoire⁸⁰. Selon l'exemple de l'apprentissage d'une leçon, la mémoire habituelle et corporelle permet de répéter « automatiquement » la leçon apprise sous la forme de l'action motrice plus ou moins organisée comme si le sujet était un « automate conscient »⁸¹, alors que l'autre mémoire permet de se rappeler chaque événement individuel de la

⁸⁰ Cf. Nicolas, S., 2003. *Mémoire et conscience Collection.*, Armand Colin, pp. 7-10 ; Carroy, J., Ohayon, A. & Plas, R., 2006. *Histoire de la psychologie en France : XIXe-XXe siècles*, La Découverte, p. 105 ; Gallois, P., 1997. « En quoi Bergson peut-il, aujourd'hui, intéresser le neurologue ? ». In Galloy et Forzy (éd), éd. *Bergson et les neurosciences*. Les Empêcheurs de penser en rond, p. 15.

⁸¹ MM172.

lecture sous forme de l'image. La première se conserve dans le corps sous la forme de mécanisme moteur en conséquence de la répétition, alors que la dernière sous la forme de mémoire pure indépendante du corps⁸².

Cependant, il est évident que cette distinction n'épuise pas le sujet, car elle n'explique pas la raison qui a porté Bergson à prendre peine d'employer les termes si singuliers et même métaphoriques. Si la conception bergsonienne se détache, ce serait lorsque nous remarquons comment Bergson accentue la différence entre l'état pathologique et celui normal en la comparant à celle de Janet. Au lieu de les distinguer selon l'étendue du « champ de la conscience » unifié —beaucoup rétréci chez le pathologique et assez large chez le normal—, Bergson introduit à son tour *deux mouvements différents* de la mémoire. « Notre vie psychologique *normale* oscille, disions-nous, entre ces deux extrémités. »⁸³ Ces deux extrémités signifient le point S qui représente l'état sensori-moteur actuel et le plan AB qui représente la totalité des souvenirs dans la figure du cône que nous avons reproduite tout au début du présent chapitre. C'est un mouvement oscillatoire à travers ces plans différents qu'a perdu le sujet pathologique.

⁸² MM83 et suiv.

⁸³ MM187. Nous soulignons.

Afin de préciser l'enjeu de ce mouvement, rappelons que le sujet ne perd pas tous les mouvements mentaux, puisque les idées mémorisées développent chez lui. Compte tenu de ces mouvements qui restent même chez le sujet pathologique, il nous est intéressant de voir comment ils concordent bien avec la notion de plans de conscience et avec la figure du cône qui représente cette notion : ils s'expriment comme *mouvements sur un même plan*. Par exemple, fixé exclusivement sur le plan le plus bas, plan d'action représenté par S, l'homme ne fait que répondre à l'action subie par une réaction immédiate, plus ou moins appropriée à la situation actuelle : il se réduit à l'état *impulsif*⁸⁴, à un « automate conscient »⁸⁵. Il en est de même pour l'état contraire, la conscience fixée sur le plan de la mémoire pure, plan de rêve représenté par AB : la conscience ne vit que dans le passé, de sorte que « les souvenirs émergent à la lumière de la conscience sans profit pour la situation actuelle »⁸⁶. Dans ces deux cas, l'équilibre mental est rompu *parce que la conscience est fixée sur un même plan et qu'elle n'est pas en état de se mouvoir à travers les différents plans*. Autrement dit, *un rôle essentiel de la pathologie consiste ainsi à considérer le mouvement et à déceler un*

⁸⁴ Cf. MM170.

⁸⁵ MM172.

⁸⁶ MM170.

mouvement sui generis de la mémoire, mouvement sur un seul plan, qui demeure même après la perte de la santé mentale. Cela ne revient pas à dire que ce mouvement de la mémoire existe exclusivement dans les états pathologiques. Dans « l'effort intellectuel », Bergson en donne plein d'exemples dans la vie normale. En fixant son intelligence sur le seul plan des images visuelles, un enfant arrive à avoir une excellente mémoire instantanée et à retenir d'un seul coup d'œil un grand nombre d'objets devant lui, comme s'il prenait une photographie mentale (la réflexion sur le sens des objet empêche la mémoire.) : ou encore, en fixant l'esprit sur le plan des images auditives et en répétant des phrases sans chercher leur signification, l'on arrive à retenir ces phrases au point que ces phrases viennent aux lèvres machinalement⁸⁷. Ou encore, « Quand nous laissons notre mémoire errer au hasard, sans effort, les images succèdent aux images, toutes situées sur un même plan de conscience. [...] associant des images à des images, nous nous mouvons d'un mouvement que nous appellerons par exemple

⁸⁷ Ces deux exemples sont donnée dans ES157-159. Cf. « La facilité de rappel d'un souvenir complexe serait donc en raison directe de la tendance de ses éléments à s'étaler sur un même plan de conscience. Et en effet, chacun de nous a pu faire cette observation sur lui-même. Une pièce de vers apprise au collège nous est-elle restée dans la mémoire ? Nous nous apercevons, en la récitant, que le mot appelle le mot et qu'une réflexion sur le sens gênerait plutôt qu'elle ne favoriserait le mécanisme du rappel. » (ES159)

horizontal, sur un plan unique »⁸⁸. Nous pourrions ranger dans la même catégorie de mouvement de la mémoire les observations pathologiques de Janet : Bergson expliquerait le cas de Léonie, non pas par le rétrécissement du champ de la conscience ou l'affaiblissement de la force unificatrice⁸⁹, mais par la fixité sur un seul plan et l'impuissance de se déplacer vers d'autres plans, notamment vers celui de la perception actuelle. Toutes ces opérations de la mémoire se rangent dans la même catégorie *en tant que mouvements de même nature*. Ainsi, la notion et la figure de plans de conscience expriment bien le mouvement sur un plan avec les coupes horizontales.

Il nous reste à cerner un mouvement de la mémoire qui n'entre pas dans cette catégorie. De ce point de vue, l'article « l'effort intellectuel » est toujours plus

éloquent que *Matière et mémoire*, en ce sens que *Matière et mémoire* emploie des termes abstraits et singuliers⁹⁰ et introduit une multiplicité de distinctions

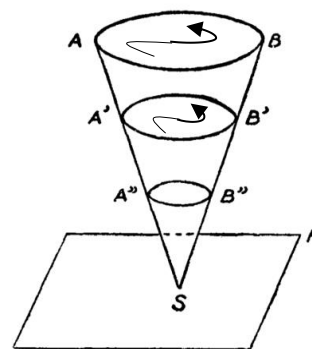


Figure 2. Mouvements horizontaux sur un même plan

⁸⁸ ES166.

⁸⁹ Voir § 1.3.2.

⁹⁰ Tels que « la contraction », « l'expansion », etc. que nous avons indiqués. Ou encore Bergson explique ce mouvement en disant que : « C'est dans le passé que nous nous plaçons

qu'impliquent la mémoire, alors que « l'effort intellectuel », en se focalisant sur *une* distinction entre la mémoire sur *un même* plan et celle à *travers des plans*⁹¹, illustre par une foule d'exemples concrets et tangibles une opération de la mémoire en tant que distinguée de celle sur un même plan. Bornons-nous à reproduire deux illustrations. Quand on essaie d'évoquer un nom oublié, on part d'une impression vague et *sui generis* (qui n'est pas sans rapport avec le nom à évoquer mais dont le rapport ne devient précis qu'après avoir réussi à l'évoquer), pour développer ensuite cette impression en images concrètes du nom. Selon l'exemple de l'expérience de Bergson lui-même, afin d'évoquer le nom de « Prendergast », Bergson est parti d'une impression vague suivante : « [i]l y avait comme une note dominante de barbarie, de rapine, le sentiment qu'aurait pu me laisser un oiseau de proie fondant sur sa victime,

d'emblée. Nous partons d'un « état virtuel », que nous conduisons peu à peu, à travers une série de *plans de conscience* différents, jusqu'au terme où il se matérialise dans une perception actuelle, c'est-à-dire jusqu'au point où il devient un état présent et agissant, c'est-à-dire enfin jusqu'à ce plan extrême de notre conscience où se dessine notre corps. » (MM269-271)

⁹¹ « A côté du développement de l'esprit sur un seul plan, en surface, il y a le mouvement de l'esprit qui va d'un plan à un autre plan, en profondeur. A côté du mécanisme de l'association, il y a celui de l'effort mental. Les forces qui travaillent dans les deux cas ne diffèrent pas simplement par l'intensité ; elles diffèrent par la direction. » (ES189) Tout effort de cet article vise en effet à discerner ces deux opérations et constater par des expériences le fait qu'« [à] côté de l'influence de l'image sur l'image, il y a l'attraction ou l'impulsion exercée sur les images par le schéma. » (ES 189)

la comprimant dans ses serres, l'emportant avec lui. »⁹² ; l'origine de cette impression remonte au mot « prendre », mais ce rapport n'est aperçu que plus tard, le point de départ est une impression vague, générale et inexprimable. Bergson appelle cette impression *sui generis* qui se situe au point de départ « schéma dynamique »⁹³. Il faut faire remarquer que le schéma dynamique dont on part reste toujours à être présent pendant tous les moments de l'opération : pendant l'effort intense d'évocation, cette impression continue à suggérer une orientation générale à suivre. Dans cette opération, « c'est un seul et même objet qui est représenté à tous les moments de l'opération, mais il l'est différemment, par des états intellectuels hétérogènes entre eux, tantôt schémas et tantôt images, le schéma tendant vers l'image à mesure que le mouvement de descente s'accroît » alors que le premier mouvement horizontal sur un même plan se compose des éléments différents aux contours plus ou moins nets. Une autre illustration, interprétation difficile des mots vus ou entendus, montre un mouvement du même genre : loin de partir des images perçues vers les significations (car, en premier lieu, l'expérimentation très connue montre que nous lisons sans problème même s'il y a beaucoup de lacunes ou de fautes dans le texte, et par conséquent que

⁹² ES164-165.

⁹³ ES 161, 173, 181.

nous ne voyons qu'un peu d'images. En deuxième lieu, les images des mots ne sont articulées nettement que lorsque nous en comprenons le sens.), nous partons d'une idée plus ou moins schématique pour la développer ensuite en images hypothétiques, avec lesquelles nous essayons de recouvrir les images perçues : les images perçues elles-mêmes ne sont que des points de repère ou des cadres⁹⁴. Dans ce cas, c'est une idée qui sert de schéma dynamique. Ces exemples illustrent des mouvements *sui generis* de la mémoire qui se caractérisent par un développement difficile, non pas d'une image à une autre, mais d'un même « schéma dynamique » en images⁹⁵. Ce mouvement n'est pas toujours à sens unique, parce que l'effort procède souvent par tâtonnements, c'est-à-dire que les images évoquées ne conviennent pas avec le but, de sorte qu'il faut revenir encore une fois vers le schéma et continuer le mouvement oscillatoire afin de réduire un écart entre le schéma, les images évoquées et les images perçues. Ainsi l'expérience constate le mouvement distingué de celui horizontal sur un même plan.

Il s'agit avant tout de déceler tels mouvements et établir une catégorie *sui*

⁹⁴ ES167-172.

⁹⁵ « Travailler intellectuellement consiste à conduire une même représentation à travers des plans de conscience différents dans une direction qui va de l'abstrait au concret, du schéma à l'image. » (ES176-179)

generis pour eux. Par définition, il est interdit de représenter le schéma dynamique dont ces mouvements partent comme composé des images nettement déterminées, puisque celles-ci ne sont que des résultats du développement : si les images à évoquer existaient déjà dans l'esprit, nous n'aurions pas besoin d'un effort pénible pour les évoquer. En d'autres termes, une telle compréhension ignore une partie de l'expérience qui constate une sorte particulière de mouvement de la mémoire. Selon l'expression de *Matière et mémoire*, le souvenir pur lui-même est virtuel⁹⁶, et le souvenir-image, par cela seul qu'il est déjà devenu image, n'appartient plus au passé proprement dit⁹⁷; c'est pourquoi il est inutile de déterminer (et en effet Bergson ne détermine pas) le souvenir virtuel ou « le passé en général »⁹⁸ en tant que tels. Même si l'on suppose ces schémas ou souvenirs virtuels dont on part, ce n'est que comme réquisit théorique, résultat théorique exigé par le mouvement qui a de primauté : si Bergson ne donne qu'une

⁹⁶ « Virtuel, ce souvenir ne peut devenir actuel que par la perception qui l'attire. » (MM142), « Essentiellement virtuel, le passé ne peut être saisi par nous comme passé que si nous suivons et adoptons le mouvement par lequel il s'épanouit en image présente, émergeant des ténèbres au grand jour. C'est en vain qu'on en chercherait la trace dans quelque chose d'actuel et de déjà réalisé : autant vaudrait chercher l'obscurité sous la lumière. » (MM150), « Dans cet état virtuel consiste le souvenir pur. » (MM270)

⁹⁷ Selon l'expression de Bergson, « dès qu'il devient image, le passé quitte l'état de souvenir pur et se confond avec une certaine partie de mon présent. Le souvenir actualisé en image diffère donc profondément de ce souvenir pur. » (MM156)

⁹⁸ MM148.

raison négative et analogique de l'existence du souvenir pur (par exemple, « il n'y aura pas, dit Bergson, plus de raison pour dire que le passé, une fois perçu, s'efface, qu'il n'y en a pour supposer que les objets matériels cessent d'exister quand je cesse de les percevoir »⁹⁹) ce sera parce que, selon nous, son existence est à supposer selon la nécessité théorique, au lieu d'être à constater directement par elle-même ni à saisir en tant que telle comme composant le mouvement de la mémoire. Il y a un mouvement avant tout : les éléments qui le composent, même le point de départ, sont postérieurs à lui. En ce sens, nous ne croyons pas que « la causalité » soit, comme semble y croire Camille Riquier¹⁰⁰, la notion la plus pertinente pour exprimer le problème bergsonien, non seulement parce que le Bergson de la version finale de « l'effort intellectuel », recueillie dans *l'Énergie spirituelle*, a soigneusement retranché des vocabulaires de causalité qui avait été employé dans la première version parue dans la *Revue philosophique*¹⁰¹, mais aussi parce que la causalité demeurerait ambiguë sans

⁹⁹ MM157.

¹⁰⁰ Riquier, C., 2014. *Archéologie de Bergson : temps et métaphysique*, PUF, pp. 353-379.

¹⁰¹ Dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* en 1902, il conclut son article ainsi : « Cette activité, qui est la causalité réelle, consiste dans un passage graduel du moins réalisé au plus réalisé, de l'intensif à l'extensif [...] Or, l'effort intellectuel, tel que nous l'avons défini, n'est pas autre chose. En ce sens, il nous présenterait la relation causale à l'état pur. Mais là n'est pas la question qui nous a préoccupés dans toute cette étude. Notre objet a simplement été de montrer que la réduction de l'effort intellectuel à un jeu entre schémas et images est ce qu'il y a de plus conforme à l'observation intérieure, en

déterminer d'abord nettement la cause (de quelque cause qu'il s'agisse, finale ou efficiente), alors que, selon nous, les termes de point de départ et de point d'arrivé ne se découpent que secondairement, se profilent que plus tard que le mouvement. Bref, il s'agit moins de la nouvelle notion *de* la causalité que de la nouvelle manière de penser à *la place de* la causalité. Nous verrons plus tard que cette manière avait été déjà préparée dans le contexte contemporain. Pour le moment, bornons-nous à avancer une formulation suivante : *ce qu'il faut admettre avant tout, ce n'est pas les éléments clairs et distincts qui composent le mouvement, mais un mouvement sui generis de la mémoire irréductible aux autres mouvements, notamment à celui horizontal.*

même temps que ce qu'il y a de plus simple comme explication psychologique. » (p. 27. Nous soulignons) ; par contre il conclut l'*Énergie spirituelle* (1919) ainsi : « *Cette opération, qui est celle même de la vie, consiste dans un passage graduel du moins réalisé au plus réalisé, de l'intensif à l'extensif L'effort intellectuel est quelque chose de ce genre. En l'analysant, nous avons serré d'aussi près que nous l'avons pu, sur l'exemple le plus abstrait et par conséquent aussi le plus simple, cette matérialisation croissante de l'immatériel qui est caractéristique de l'activité vitale.* » (ES190. Nous soulignons)

Il nous reste à tirer des conclusions de ce qui précède. Nous sommes maintenant en état de comprendre l'enjeu de la notion de plans de conscience. Un plan représente le mouvement sur un même plan, alors que la pluralité des plans est invoquée afin d'exprimer un autre mouvement *sui generis* de la mémoire, une autre direction du mouvement, c'est-à-dire la direction verticale. Réunis, ces deux motifs montrent que la notion consiste à

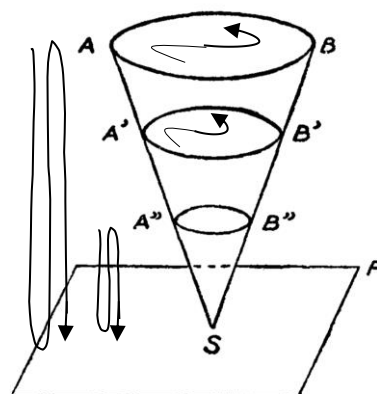


Figure 3. Deux mouvements représentés par la notion de plans de consciences.

discerner les deux mouvements irréductibles que nous pouvons dessiner sur la figure 3. Il s'agit non seulement de substituer la réalité du mouvement à celle des atomes psychiques stables, mais de discerner les différents mouvements à l'origine de l'expérience de la mémoire. De plus, nous entrevoyons comment Bergson arrive à supposer la totalité du souvenir représentée par le plan AB dans la figure du cône. En effet, nous pourrions dire que le plan le plus bas, le S, est une extrémité de mouvement vertical *nul* ; à partir de ce mouvement, nous pouvons prolonger le mouvement dans le sens contraire, de plus en plus intensif, de plus en plus difficile ; et enfin à l'autre extrémité, nous trouverions un mouvement le plus intensif, aussi intensif que possible : ce sera le mouvement qui recouvre toute la vie, toute la personnalité quand, par

exemple, on prend une décision cruciale qui décidera de la vie ou quand Alceste exprime son indignation qui reflète toute l'histoire de sa personnalité¹⁰². Le mouvement en fait se prolonge ainsi en domaine métaphysique de la mémoire pure. La théorie de la mémoire qui consiste dans le mouvement exige ainsi la totalité idéale de souvenirs comme, pour ainsi dire, objet théorique.

En résumé, la psychologie pathologique, qui consiste à mettre en avant le mouvement mental qui entre dans *une* catégorie —horizontale— mais qui *ne* recouvre *pas tous* les mouvements de la mémoire, a obligé Bergson à discerner différents mouvements et à élaborer la conception métaphysique de la mémoire pure, qui n'est pas autre chose que la réalité spirituelle chez Bergson

En multipliant les distinctions concernant la mémoire, nous n'avons pas pu les classer systématiquement. Sous diverses distinctions phénoménales de la mémoire, nous croyons trouver des sources particulières dans les deux mouvements différents de la mémoire : les autres distinctions ne sont que des phénomènes de la mémoire dont l'origine appartient à l'un de ces deux mouvements. Voici la table systématique de la mémoire chez Bergson.PP

¹⁰² DI125. L'acte libre ne sera qu'un des mouvements, l'un extrême, qui appartiennent à cette catégorie.

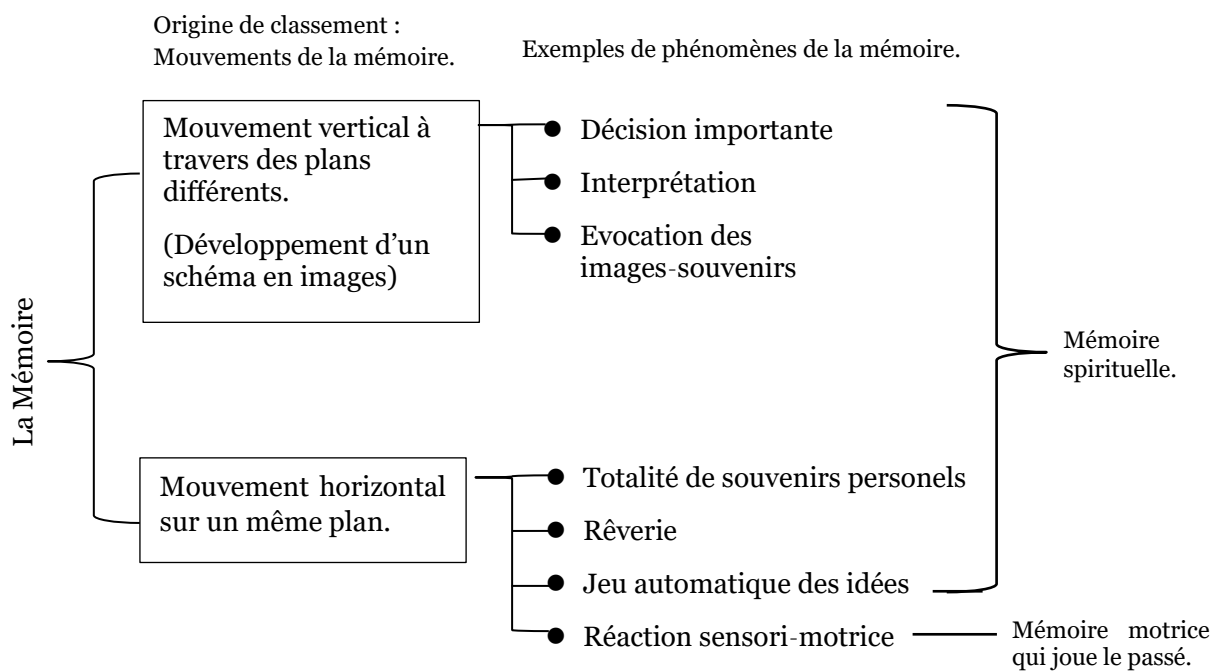


Figure 4. Table de la mémoire.

Chapitre 2. Le problème de « l'homme automate » : De la psychologie physiologique vers la philosophie.

Le problème de l'association des idées au 19^e siècle est souvent oublié aujourd'hui, malgré qu'il ait appartenu au sens commun à l'époque de Bergson. Dans le chapitre précédent, nous avons vu que les discussions psycho-pathologiques sur l'association ont suggéré la nécessité d'une autre voie que celle qui cherche une association entre les termes isolés ; autrement dit, elles nous ont conduits à reconsidérer quel doit être le point de départ de la connaissance. Nous sommes arrivés à suggérer l'importance théorique du discernement des mouvements, qui se situent aux sources de l'analyse bergsonienne de la mémoire.

Mais la théorie de mouvement, loin de se limiter à un problème de la mémoire, s'étend plutôt à toute la philosophie de Bergson et, encore plus généralement, aux pensées psychologiques contemporaines en général. Nous essayerons donc d'élargir le champ de recherche pour restituer plus amplement *le problème du mouvement dans le domaine psychologique*, qui entoure *Matière et mémoire*. Ce problème se formule d'une manière suivante : étant donné les idées qui s'associent *automatiquement et*

intelligemment, comment distinguer alors le mouvement machinal et celui de l'homme ? En effet, les gestes apparemment intelligents ne suffisent plus pour les distinguer, comme chez Descartes qui les a distingués par le langage et l'intelligence¹⁰³. L'homme n'est-il qu'un automate bien réglé ? Sinon, comment les différencier ? La question d'automatisme mouvant dans le domaine psycho-physiologique nous conduira à voir comment cette reconsidération montre un passage de la psychologie à la confrontation avec la philosophie transcendantale. Dans les deux chapitres suivants, nous suivrons comment ce problème a été formulé, souligné, accentué et enfin assimilé par des psychologues et des philosophes.

Rappelons tout de suite que ce n'est pas un problème arbitrairement posé. Au contraire, un simple coup d'œil sur l'histoire de la psychologie, de la physiologie et de la philosophie nous révèle son importance. Depuis Descartes, en effet, l'on y est si intéressé qu'il est difficile de trouver un penseur qui ne manifesterait pas sa position pour ou contre la conception de l'homme-automate. Afin de ne pas s'égarer dans le dédale divers et complexe, ténébreux et peu recherché de la psychologie au 19^e siècle, il nous faut un fil d'Ariane. Pour cela, il nous est utile de nous adresser au fait que

¹⁰³ Cf. Descartes, R., 1902. *Discours de la méthode ; Œuvres de Descartes*, Charles ADAM & Paul TANNERY, tome VI, pp. 56 sq.

l'automatisme représente une transformation de la causalité du mouvement dans le domaine psychologique et philosophique. Car, la tradition bien connue de la philosophie française attribue plutôt au moi le statut de cause, qui met en jeu le mouvement de la pensée et du corps. En effet, de Maine de Biran à travers Cousin jusqu'aux « spiritualistes » se trouve une proposition canonique : la psychologie, qui n'était pas autre chose que la réflexion sur le moi, constitue une entrée à la philosophie, et le moi ou la volonté jouent un rôle de cause¹⁰⁴. Cependant, comme nous l'avons vu tout à l'heure, des philosophes et des psychologues de la génération suivante prennent une position contraire, ils acceptent plus ou moins de concevoir le déroulement des idées et du mouvement corporel comme automatique, sans intervention causale du moi ou de la volonté. L'automatisme exige ainsi une transformation de la cause du mouvement¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Par exemple : « c'est pour moi une conviction intime, indestructible, un fait aussi évident que celui de mon existence, que ma volonté est la vraie cause, la cause immédiate de certains mouvements de mon corps, et que, d'un autre côté, les impressions de mes sens sont transmises jusqu'à mon intelligence et à ma sensibilité. », Franck, A. éd., 1875. *Dictionnaire des sciences philosophiques* 2 éd., Hachette, art. « AME », p. 42. Un élève de Cousin, Jean Philibert Damiron dit que « ce qui est actif, uniquement actif, est *force* autant que possible : tel est le *moi*, il est donc *force*. » (Damiron, P. & Worms, F., 2011. *Les philosophes français du XIXe siècle*, CNRS. Le titre original est *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle*, p. 420.)

¹⁰⁵ Sur le contexte général de la psychologie à cette époque-là ; voir Nicolas, S., Marchal, A. & Isel, F., 2000. « La psychologie au XIXème siècle ». *Revue d'Histoire des Sciences*

Cette transformation s'explique par la présence d'un personnage représentatif de « la nouvelle psychologie scientifique » : Théodule Ribot¹⁰⁶. Nous savons qu'il a renversé l'ancienne psychologie métaphysique pour établir « la nouvelle psychologie », qui renonce à la recherche du principe du moi et qui porte sur les faits scientifiques, biologiques, physiologiques, pathologiques, etc.¹⁰⁷. L'un des buts de ses travaux divers revient à « faire connaître au public français une nouvelle manière de traiter les phénomènes de conscience, mettre à sa disposition les instruments de travail de la pensée anglo-saxonne, répandre les résultats obtenus »¹⁰⁸. En réalité, Ribot a transmis non seulement des connaissances psycho-physiologiques qui ont progressé à l'étranger,

Humaines, 2(1), pp.57–103. Sur le contexte spécifique, historique et politique de la psychologie en France et autour de Ribot, NICOLAS, S., 2000. « L'introduction de l'enseignement de la psychologie scientifique en France : Théodule Ribot (1839-1916) à la Sorbonne (1885). » *L'année psychologique*, 100(2), pp.285–331, et Nicolas, S. & Charvillat, A., 2001. « Introducing psychology as an academic discipline in France: Théodule Ribot and the Collège de France (1888-1901) ». *Journal of the history of the behavioral sciences*, 37(2), pp.143–164.

¹⁰⁶ La formation soulevée par la psychologie de Ribot en France au 19^e siècle se complique si l'on tient compte d'un autre contexte, c'est-à-dire la tradition dite « positivisme ». Sur le positivisme comtien et Ribot, voir Guillin, V., 2004. "Théodule Ribot's ambiguous positivism: philosophical and epistemological strategies in the founding of french scientific psychology." *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 40(2), pp.165–181.

¹⁰⁷ Ribot, T., 1870. *La psychologie anglaise contemporaine*, Ladrance, 2002, Harmattan, coll. « Encyclopédie psychologique », pp. 1-42.

¹⁰⁸ Lenoir, R., 1919. « La psychologie de Ribot et la pensée contemporaine ». *Revue de métaphysique et de morale*, p.742.

mais aussi des problèmes épineux qui y sont impliqués. Du point de vue de notre intérêt, tout le travail du Ribot consiste à introduire l'importance psychologique du mouvement et la psychologie *physiologique anglaise* qui l'a mise en avant ; en effet, il conçoit la relation *constitutive* entre le mouvement et la conscience. Cette conception ne permet pas seulement de voir dans Ribot ce que Madinier appelle un « Biran retourné »¹⁰⁹, en ce sens que ce n'est pas le sujet qui met en jeu le mouvement, mais c'est au contraire le mouvement qui construit le sujet durable. Mais un examen de plus près nous révélerait aussi, comme nous allons le voir, que ce qui entre en scène ici, ce ne sont pas simplement les deux termes entre lesquels il y aurait un rapport causal — le mouvement et le moi qui veut— ; mais il s'agit de trois termes —le sujet (moi ou conscience), l'idée et le mouvement ; en effet, ce sont la place et le rôle de « l'idée » plus ou moins intelligente qui évoquent la nécessité d'intégrer *le mouvement* dans la vie psychique, pour en arriver enfin à remettre en question la notion de causalité elle-même. Mais cette mise en question nous révélera en même temps une oscillation indécise ou une ambiguïté de Ribot (en vérité, c'était la même difficulté que les physiologistes avant Ribot avaient déjà sentie), dont la résolution sera la tâche des

¹⁰⁹ Madinier, G., 1938. *Conscience et mouvement : étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, Alcan, p. 239.

philosophes en face de la psychologie.

Dans le présent chapitre, nous avons pour but de préciser le contexte psycho-physiologique qui a entouré Bergson. Il s'agit de savoir comment la mise en question de la causalité du moi ou de la volonté alimente le débat entre des psychologues physiologiques, comment Ribot y réagit, et enfin comment un des philosophes français qui ont pris le plus sérieusement compte des études de Ribot et les physiologistes, Fouillée, est arrivé à construire une nouvelle philosophie à partir du problème psycho-physiologique du mouvement.

2.1. Un contexte problématique : idée, mouvement, volonté.

Commençons par deux personnages, qui sont tous les deux médecins et physiologistes anglais, William Benjamin Carpenter (1813-1885) et Thomas Laycock (1812-1876). La ligne qui part d'eux à travers plusieurs psychologues jusqu'à Ribot dessine un contexte spécifique au 19^e siècle, d'où sont nés Fouillée et Bergson.

W. B. Carpenter, chef d'un groupe de recherche médicale et physiologique anglais à cette époque-là, est connu pour avoir forgé le mot d'« idéo-moteur (ideo-motor) ». Du point de vue du rapport entre le mouvement, le moi et les idées, un article nous intéresse particulièrement, qui est intitulé "On the Influence of Suggestion

in *Modifying and directing Muscular Movement, independently of Volition*¹¹⁰. Trois éléments essentiels caractérisent la position de Carpenter dans cet article : premièrement, l'intérêt scientifique généralement partagé qui s'attache aux *phénomènes apparemment « occultes »* ; deuxièmement, l'élargissement du concept de « réflexe » au domaine de l'idée et à la forme idéo-motrice de réflexe ; et troisièmement, la place de la volonté. Nous commençons par les préciser, et puis nous traçons le développement des questions chez des physiologistes qui en sont parties.

Comme l'indique son titre, l'article de Carpenter porte sur la suggestion mentale : il s'agit du sujet qui est pour ainsi dire hypnotisé et en conséquence subordonné à l'ordre de l'opérateur comme une marionnette ; par exemple, par cela seul que l'opérateur assure au sujet l'incapacité de se lever de sa chaise, d'ouvrir ses yeux ou de continuer de tenir une baguette, ce sujet ne peut plus accomplir ces actes, même s'il le veut. Il existait en plus d'autres phénomènes « mystérieux » de la même sorte, ainsi que « la baguette divinatoire », dont le devin spécial peut se servir et dont le mouvement involontaire annonce l'existence des objets cachés (par exemple la source

¹¹⁰ Carpenter, W.B., 1852. "On the Influence of Suggestion in Modifying and directing Muscular Movement, independently of Volition", *Proceedings of the Royal Institution of Great Britain*, pp.147-154.

d'eau souterraine), ou encore « le pendule explorateur », qui est un corps suspendu du doigt du devin et dont l'oscillation indique des objets ou même répond à une question indépendamment de l'intention du devin ; le mesmérisme jouissait à cette époque-là d'une grande vogue partout en Europe. Tous ces phénomènes se caractérisent par le fait que l'état de la conscience, la pensée ou le mouvement corporel des sujets se déroulent indépendamment de leur intention ou même contrairement à leur volonté : comme si leur moi, leur volonté et leur conscience étaient suspendues je ne sais où, comme si les sujets étaient incapables de résister à une volonté d'un autre étant, par exemple volonté de l'opérateur qui contrôle les sujets. Le grand public s'est amusé des phénomènes spectaculaires de ce genre, en les attribuant souvent à une cause occulte, alors que plusieurs savants ont essayé de fournir une analyse scientifique. Voilà le problème à étudier.

Dira-t-on pour cela que ce n'est qu'un occultisme, qu'un simple objet de curiosité historique et sans intérêt sérieux ? Mais nous savons que la psychologie depuis le 19^e siècle s'est développée en s'appuyant beaucoup sur les observations et les expérimentations d'états anormaux ; par exemple Pierre Janet a consacré un chapitre tout entier de son *Automatisme psychologique* (1889) aux phénomènes de la baguette

divinatoire, du pendule explorateur, de la lecture des pensées, de la table tournante, etc.¹¹¹ L'histoire de la psychologie moderne commence souvent par les épisodes de tels phénomènes¹¹². Loin d'être des objets de simple curiosité, ils ont promu le développement de la psychologie ; et cela non seulement en France, mais aussi dans le pays de nos physiologistes¹¹³.

Carpenter se propose d'y donner une explication raisonnable. Il fait recours aux connaissances et aux observations physiologiques sur *l'action réflexe et son rapport avec le cerveau*. L'action réflexe est, dans le sens le plus général, une réaction qui suit immédiatement et mécaniquement une action subie. L'histoire de la formation de ce concept a été mise au jour par Canguilhem : il l'a suivie principalement jusqu'au début

¹¹¹ Janet, P., 1889. *L'automatisme psychologique*, *Ibidem*, Harmattan, 2^e partie, chapitre III, « Diverses formes de la désagrégation psychologique ».

¹¹² Sur le rôle qu'ils ont joué dans le développement de la psychiatrie dynamique, voir un célèbre ouvrage d'Ellenberger, H.F., 1970. *The discovery of the unconscious; the history and evolution of dynamic psychiatry*, New York: Basic Books, chap. 2. Sur leur rôle dans l'histoire de la recherche sur l'hystérie, Trillat, E., 1986. *Histoire de l'hystérie*, Seghers.

¹¹³ « Nous ne pouvons apprécier ni la raison et l'intégrité de Bain ni certains développements et ma réaction publique par rapport à la psychologie en Grande-Bretagne sans la connaissance sur la vogue de l'engouement pour le mystère et de la crédibilité qui s'est emparée du pays dans les années 1840 et qui a culminé avec ce qui a été nommé « la manie mesmérisme de 1851 ». », Hearnshaw, L.S., 1986. *A short history of British psychology, 1840-1940*, Greenwood Press, 15.

du 19^e siècle, de sorte qu'il est arrivé à une formulation conclusive du concept de réflexe en 1800 (il ajoute les signatures des auteurs dans la parenthèse) : « *Le mouvement réflexe (Willis) est, dit Canguilhem, celui qui, immédiatement provoqué par une sensation antécédente (Willis), est déterminé selon des lois physiques (Willis, Astruc, Unzer, Prochaska), [et en rapport avec les instincts (Whytt, Prochaska)], par la réflexion (Willis, Astruc, Unzer, Prochaska) des impressions nerveuses sensibles en motrices (Whytt, Unzer, Prochaska) au niveau de la moelle épinière (Whytt, Prochaska, Legallois), avec ou sans conscience concomitante (Prochaska).* »¹¹⁴ ; et pendant les années suivantes jusqu'au 1850, le concept a été développé en devenant « phénoméno-technique » au sens de Bachelard, c'est-à-dire il a commencé à produire les appareils d'expérimentations et des objets qu'il rend compréhensibles¹¹⁵. Mais s'il est vrai que la *formation* élémentaire de concept de réflexe a été achevée au début du 19^e siècle et que les années suivantes ont principalement consisté dans ses applications théoriques, l'on ne trouve pas moins, dans la génération suivante, y compris Carpenter, l'essai d'une *extension transformatrice* de ce concept lui-même. Il nous est utile d'ouvrir une parenthèse sur une petite histoire sélective du concept de réflexe après sa

¹¹⁴ Canguilhem, G., 1977. *La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*, J. Vrin, p. 131.

¹¹⁵ Canguilhem, G., 1977. *Ibidem*, pp. 161-162.

formation élémentaire. Commençons par voir comment Carpenter manie le concept.

Il classifie l'action réflexe en trois formes : la première forme est l'action réflexe *excito-motrice*, qui est mise en jeu grâce à la moelle épinière, sans être nécessairement senti (par exemple, la déglutition) ; la deuxième est *celle sensori-motrice*, que l'impression *sentie* déclenche au travers du centre sensoriel (fermer les yeux contre un éclat de lumière, par exemple).

Ce sont les deux formes d'action réflexe banales, mais le réflexe ne s'y limite pas. Dès le début du 19^e siècle, on a assisté à l'essor de la recherche sur la structure et la fonction du système nerveux. Parmi une énorme variété de recherches anatomiques et neurologiques sur les éléments, les classifications et les fonctions des parties nerveuses¹¹⁶, une découverte nous intéresse particulièrement ; Thomas Laycock, autre membre principal du même groupe de recherche que Carpenter et maître de Hughlings Jackson, a vérifié un fait qui va former une opinion dominante pendant des années suivantes, mais qui va susciter des interprétations différentes et polémiques : le fait de

¹¹⁶ Sur l'évaluation critique de la valeur physiologique, voir Walshe, F.M.R., 1957. "The brain-stem conceived as the "highest level" of function in the nervous system; with particular reference to the "automatic apparatus" of Carpenter (1850) and to the "centrencephalic integrating system" of Penfield" *Brain*, 80, pp.510–539. Aussi Young, R.M., 1990. *Mind, brain, and adaptation in the nineteenth century: cerebral localization and its biological context from Gall to Ferrier*, Oxford University Press, chap. 6.

la continuité entre le cerveau et le reste du système nerveux. Laycock affirme que « le cerveau, bien qu'il soit un organe de la conscience, obéit aux lois de l'action réflexe, et qu'à cet égard il n'est pas différent des autres centres nerveux »¹¹⁷. Afin de défendre son idée, il s'appuie sur une série d'observations de l'hydrophobie ; ce n'est pas seulement le contact de l'eau qui provoque la réaction convulsive involontaire chez un patient ; mais la convulsion saisit un patient aussi quand on lui montre ou lui fait entendre de l'eau versée dans une bassine, et même quand on lui propose simplement de boire de l'eau ; selon Laycock, l'impression passe par le nerf sensoriel, entre dans le cerveau, excite une partie cérébrale correspondante à l'idée de l'eau, se transmet dans la partie frontale et puis produit les mouvements musculaires qui entraînent par exemple un spasme convulsif ; et tout cela se produit indépendamment de la conscience du sujet ; plus généralement dire, une simple idée suggérée de l'eau, qui vient soit des images visuelles ou auditives soit de simples mots, semble pouvoir exciter une réaction réflexe de convulsion. Voilà le fait observé. Nous allons voir plus tard qu'il est cependant susceptible de différentes interprétations et que cette différence a provoqué une querelle théorique chez des physiologistes. Mais pour le moment, il nous suffit de

¹¹⁷ Laycock, T., 1845. "On the reflex functions of the brain." *The British and Foreign Medical Review*, p. 298.

constater que Laycock a établi la continuité totale des fonctionnements dans le système nerveux ; le cerveau se comporte de la même manière réflexe que le reste du système nerveux, et il n'y a pas de différence de nature entre l'action cérébrale et l'action du système nerveux. Voilà une thèse de Laycock sur les fonctions *réflexes du cerveau*.

Revenons à Carpenter et sa classification de l'action réflexe. En invoquant l'idée de Laycock sur l'action réflexe du cerveau et en admettant son importance théorique, Carpenter arrive à expliquer la suggestion mentale par les actions réflexes : même le cerveau, responsable de la formation des idées, de l'évocation des émotions et de l'opération intellectuelle, peut déclencher une action réflexe. Voilà *la troisième forme de réflexe, idéo-motrice*. Pour rendre claire la totalité de la structure cérébro-spinale, Carpenter dessine la figure ci-dessous : le diagramme général de la réaction qui suit l'impression reçue¹¹⁸.

¹¹⁸ Carpenter, W.B., 1852. "On the Influence of Suggestion in Modifying and directing Muscular Movement, independently of Volition", *Proceedings of the Royal Institution of Great Britain*, p. 152. Cf. Carpenter, W.B., 1873. *Principles of mental physiology: with their applications to the training and discipline of the mind, and the study of its morbid conditions*, London: Henry S. King, pp. 124-125.

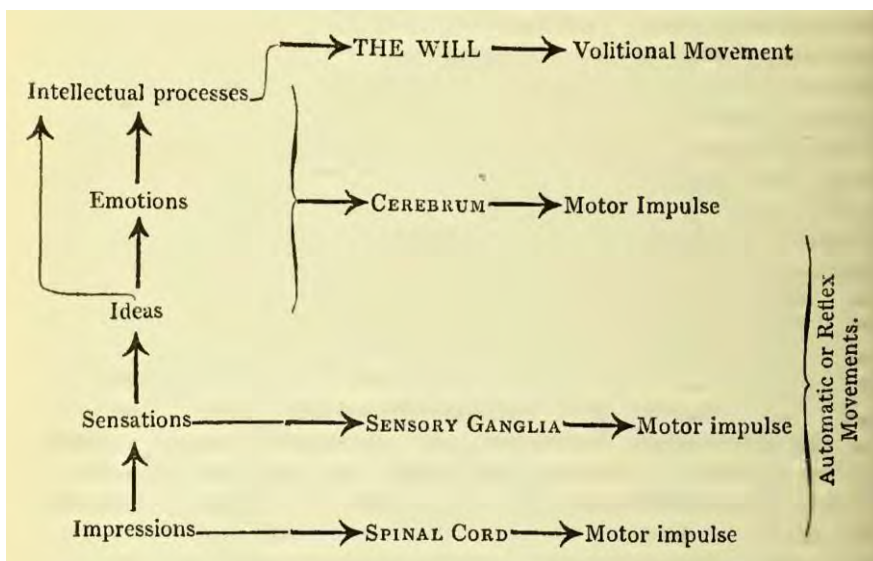


Figure 5. Le diagramme de la réaction chez Carpenter, tirée de son article en 1852.

Dans ce diagramme, l'impression, qui se trouve au commencement, déclenche le processus dans le sens vertical par les étapes successives de sensations, d'idées, d'émotions, de processus intellectuels et enfin de volonté (mais ce diagramme qui se dessine sur un seul plan comporte une ambiguïté dans la pensée de Carpenter, qui est, me semble-t-il, susceptible de diverses explications. Nous devons les préciser et les développer plus tard par deux étapes, quitte à dépasser par hasard l'intention de l'auteur lui-même. Premièrement quand nous examinerons la place de la conscience, et deuxièmement quand nous conclurons le débat polémique provoqué par Carpenter). La dernière étape, volonté, met en jeu l'action volontaire ; mais si l'impression est interrompue sur le chemin, alors son énergie ne monte plus et elle circule dans la

direction transversale à droite de ce diagramme, de sorte qu'il produit une réaction réflexe qui correspond à une étape d'interruption ; par exemple ; si le processus est interrompu avant l'étape d'idée, l'impression tourne à droite de manière à exciter le ganglion sensoriel pour finir par entraîner un mouvement réflexe. La suggestion mentale n'est pas autre chose que la réaction dont le processus est allé jusqu'à l'étape d'idée, mais interrompu avant celle de volonté, et par conséquent qui s'exécute en absence de la volonté, sans intervention de la volonté. « Ici, dit Carpenter, les mouvements expriment les idées qui possèdent l'esprit à ce moment-là. Avec ces idées peuvent se mélanger des états émotionnels, et même des opérations intellectuelles peuvent s'accomplir (pour ainsi dire) automatiquement sous leur influence suggestive. Mais en tant que ces processus continuent de se dérouler sans le contrôle de la volonté, et que le courant de la pensée est entièrement déterminé par la suggestion de dehors [...], tels mouvements sont aussi véritablement *automatiques* que le sont ceux que provoquent plus directement les sensations et les impressions, malgré que ceux-là proviennent d'une source plus véritablement *psychique* »¹¹⁹. Ainsi, *l'idée et le mouvement* qui y correspond (par exemple, en cas de pendule explorateur ou de baguette divinatoire, *l'idée* que « un pendule tenu à la main ou une baguette dont une

¹¹⁹ Carpenter, W. B. 1852, *Ibidem*, p. 153.

extrémité est tenue dans la main oscillent sur tel ou tel point » et *le mouvement musculaire* qui oscille actuellement ces instruments ; ou en cas de suggestion, *l'idée* d'«incapacité de se lever de la chaise » et *la posture* déterminée du corps)¹²⁰ se déroule automatiquement, indépendamment de et même contrairement à la volonté du sujet. Et s'il s'exécute d'une telle manière, c'est parce qu'il est une des formes de réflexe, c'est-à-dire qu'il est mis en jeu par le système nerveux suivant toujours la même loi physiologique que le reste des centres nerveux. Voilà le réflexe idéo-moteur, réflexe qui est automatique, mais que l'idée met en jeu et dont le mouvement correspond à une idée¹²¹. *Nous voyons là le concept de réflexe atteindre sa culmination théorique*

¹²⁰ Cf. Carpenter, W.B., 1873. *Principles of mental physiology: with their applications to the training and discipline of the mind, and the study of its morbid conditions*, London: Henry S. King, pp. 282-315. Il fait mention à Chevreul, un chimiste français, qui avait déjà effectué un examen des phénomènes de ce genre et relevé une liaison entre le mouvement musculaire involontaire et l'acte de pensée de ce mouvement. Chevreul, E., 1833. « Lettre à M. Ampère sur une certaine classe de mouvements musculaires ». *Revue des Deux Mondes*, 2. L'auteur montre une influence motrice de la pensée ; par exemple, l'expérimentateur informe le sujet qu'une baguette tenue dans la main du sujet bouge quand elle est au-dessus d'un objet particulier, et alors elle bouge en effet, malgré que le sujet n'en ait aucune intention. La simple pensée de « la baguette bougeant » fait bouger en réalité. Voilà un des vrais caractères de la baguette divinatoire. Ce travail précurseur n'a pas dû rester inconnu au moins au moins en France, parce que Charles Richet, physiologiste très célèbre, a mis au jour ce travail de Chevreul et réaffirmé avec lui « ce fait fondamental que parmi les mouvements musculaires il en est un grand nombre qui ne sont ni connus ni voulus de celui qui les exécute. » (Richet, C., 1886. « Les mouvements inconscients ». In *Hommage à Monsieur Chevreul : à l'occasion de son centenaire, 31 août 1886*. Alcan, pp. 79-80.

¹²¹ Il est vrai que concept d'action idéo-motrice chez Carpenter est limité doublement : l'idée est une idée de l'action à venir, et cette idée semble provoquer immédiatement

*lorsque nos activités, même intelligentes, sont presque entièrement traduisibles dans la langue de réflexe*¹²².

Remarquons-le en passant : non seulement le fond de toutes les activités intellectuelles peut se ramener à l'action *réflexe automatique*, mais aussi ces activités sont *inconscientes*. Or, l'activité mentale sans conscience est un fait banal ; par exemple, nous tentons de nous rappeler un nom, un événement ou une phrase sans réussite, nous y renonçons pour le moment, et puis, brusquement, le souvenir à évoquer surgit spontanément pendant que la tête est occupée d'autre chose¹²³ ; l'activité dite mentale de souvenir fonctionne en dehors du contrôle de la conscience ; Carpenter donne une variété d'autres exemples de même genre¹²⁴. Mais le terme d'activité *mentale et inconsciente* a l'apparence d'une contradiction. Carpenter, lui, évite cet embarras en l'attribuant à une activité du cerveau, et en employant pour cela un néologisme : « *cérébration inconsciente (unconscious cerebration)* »¹²⁵. Un terme célèbre, qui a

l'action. Sur la critique de cette limitation, la relation de simultanéité/successivité entre l'idée et l'action et la question de savoir s'il ne faut pas supposer une image médiatrice entre l'idée et l'action, voir Prinz, W., 1987. "Ideo-motor action." In H. Heuer & A. F. Sanders, éd. *Perspectives on perception and action*. Lawrence Erlbaum Associates, pp. 47-76.

¹²² Cf. Carpenter, W.B., 1873, *Ibidem*, *passim*.

¹²³ Carpenter, W.B., 1873, *Ibidem*, p. 519.

¹²⁴ Carpenter, W.B., 1873, *Ibidem*, chap. XIII.

¹²⁵ Carpenter, W.B., 1873, *Ibidem*, pp. 517-519.

retenti sur les générations suivantes, y compris Ribot. Mais avant de voir une polémique suscitée par ce terme, concluons notre discours sur le réflexe pour passer au troisième élément de Carpenter.

Ainsi formulé, le concept d'action réflexe *idéo-motrice* nous incite naturellement à poser le problème d'homme-automate, car il a ouvert une voie pour expliquer les mouvements, même intelligents, par l'action réflexe physiologique dans le cerveau, en l'absence du moi ou de la volonté. Carpenter lui-même le signale souvent. Il dit par exemple que : « l'état en question est essentiellement une sorte de *rêverie*, où le contrôle volontaire du courant de la pensée est suspendu, l'individu étant à ce moment-là (pour ainsi dire) un simple automate pensant, dont le courant entier d'idées est déterminable par les suggestions opérantes de dehors. »¹²⁶ Mais cette citation nous indique en même temps la réponse de l'auteur : l'absence de la volonté rendant l'homme automate, c'est la volonté qui distingue l'homme d'un simple automate¹²⁷. Nous passons ainsi au dernier élément de la pensée de Carpenter.

¹²⁶ Carpenter, W.B., 1852. "On the Influence of Suggestion...", *Ibidem*, p. 147.

¹²⁷ « En fait, c'est grâce à la volonté que nous ne sommes pas un simple Automate pensant, simple marionnette tirée par les fils de suggestion. » Carpenter, W.B., 1873. *Principles of mental physiology: with their applications to the training and discipline of the mind, and the study of its morbid conditions*, London: Henry S. King, chap. 1, notamment p. 27.

Revenons au diagramme de Carpenter et précisons la place de la volonté sur laquelle nous avons passé. Si la volonté, avec tout le reste, est dessinée dans le diagramme sur un seul et même plan, ce n'est pas qu'elle a son siège dans l'organisation nerveuse : elle ne se situe pas *dans le prolongement de* la moelle épinière. En effet, Carpenter est manifestement dualiste ; d'un côté, l'opération du cerveau, aussi soumise à la loi physiologique et par conséquent aussi automatique que le reste du système nerveux, accomplit les actes, même ceux intellectuels ; et de l'autre, la volonté a une existence indépendante du mécanisme organique. Nous avons vu, à l'égard de la culmination du réflexe, que *presque* toute notre activité est traduisible dans la langue physiologique ; *presque*, parce que Carpenter laisse une place à part à la volonté. Seulement, la puissance de la volonté est limitée. Elle ne fait que diriger, sélectionner, faire attention ou intensifier des impressions particulières parmi les impressions qui sont toutes automatiquement mises en mouvement par le mécanisme cérébral : elle ne produit pas, mais elle contrôle ; autrement dit, elle n'est pas nécessaire pour que la pensée ou le mouvement musculaire se déroule d'une manière plus ou moins régulée, seulement elle l'est pour une activité calculée et la réalisation des buts fixes : elle a pour rôle de contrôler le mécanisme corporel pour que celui-ci s'oriente d'une manière plus durable et plus avantageuse (par exemple, le souvenir et l'imagination, qui, laissés tous seuls, sont automatiques et capricieux, peuvent cependant être guidés par la volonté

pour atteindre un but fixe.)¹²⁸. Carpenter compare cette relation entre l'activité automatique du corps et la direction volontaire de cette activité à celle entre la puissance locomotive indépendante et un cavalier qui le contrôle : ce n'est ni le cavalier ni ses instruments qui confèrent un pouvoir de courir à cheval, puisque celui-ci galope sans celui-là ; mais c'est le cavalier qui détermine sa direction¹²⁹. C'est pourquoi l'absence de la volonté, soit à cause naturelle de la faiblesse mentale, soit à cause artificielle de la suggestion, rend dominante une idée particulière à laquelle le sujet ne sait pas résister, quelque étrange qu'elle soit.

2.2. L'ambiguïté de Carpenter.

La théorie de Carpenter sur l'action réflexe a suscité une polémique. Comme il arrive souvent à l'occasion d'une invention de nouvelle conception (comme chez

¹²⁸ Il dit : "the power of the Will is exerted in the *purposive selection*, from among those objects of consciousness which Sensations from without and the working of the internal "Mechanism of Thought and Feeling" bring before the Ego (whether simultaneously or successively), of that which shall be determinately followed up; and in the *intensification of the force of its impression*, which seems the direct consequence of such **limitation**."(Carpenter, W.B., 1873, *Ibidem*, p. 25.) Cf. Carpenter, W.B., 1873, *Ibidem*, *passim*, par exemple pp. 6-7, 16, 24-25, 105-106, 108-109, 250-251, 262-263, 279, 466-467, 511-512.

¹²⁹ Carpenter, W.B., 1873, *Ibidem*, p. 24.

Leibniz et Newton autour du calcul infinitésimal), le concept de « cérébration inconsciente » a alimenté une querelle entre Carpenter et Laycock. Comme nous y avons fait allusion, Laycock avait déjà étendu la notion de réflexe sur le cerveau ; il a donc revendiqué la paternité de la conception. En se référant à ses recherches sur les états mentaux anormaux¹³⁰ et sur l'action réflexe cérébrale qui avaient été publiées avant l'article de Carpenter en 1855 ("On the Influence of Suggestion...")¹³¹, Laycock a mis en lumière le fait qu'il avait déjà élaboré, non pas certes le même mot, mais une conception qui correspond bien à « la cérébration inconsciente »¹³² de Carpenter. Mais ce qui rend cette polémique entre les deux particulièrement intéressante, c'est moins l'antériorité purement temporelle et factuelle que la véridicité de la conception : pour

¹³⁰ Laycock, T., 1838. "A Selection of Cases presenting aggravated and irregular forms of Hysteria, and an Analysis of their Phenomena." *The Edinburgh Medical and Surgical Journal*, 49, pp.436–461, Laycock, T., 1838. "On Anomalous forms of Hysteria." *The Edinburgh Medical and Surgical Journal*, 50, pp.24–66, Laycock, T., 1839. "Analytical Essay on Irregular and Aggravated forms of Hysteria." *The Edinburgh Medical and Surgical Journal*, 52, pp.43–86, Laycock, T., 1840. *A treatise on the nervous diseases of women; comprising an inquiry into the nature, causes, and treatment of spinal and hysterical disorders*, Longmans & co., p. 107.

¹³¹ Laycock, T., 1845. "On the reflex functions of the brain." *The British and Foreign Medical Review*.

¹³² Laycock, T., 1860. *Mind and Brain, or The Correlations of Consciousness and Organisation; with their Applications to Philosophy, Zoology, Physiology, Mental Pathology and the Practice of Medicine*, t. II, Edimbourg: Sutherland and Knox, pp. 465-480. Laycock, T., 1876. "Reflex, Automatic, and Unconscious Cerebration." *The Journal of mental science*, 21, pp.477–498.

nous, il s'agit de savoir lequel des deux savants a mieux conceptualisé la chose, plutôt que de savoir lequel a publié plus tôt.

En effet, Laycock reproche à Carpenter non seulement d'avoir manqué de référence pertinente à Laycock, mais aussi d'avoir présenté une opinion opposée à celle de Laycock, en mélangeant au concept de réflexe cérébral une idée mal fondue laquelle provient d'un résidu de « vieille métaphysique »¹³³ : *âme en tant que cause du mouvement, âme qui agit sur le corps*. Le problème porte sur une conception de la causalité. Ainsi les deux camps s'affrontent : soit la causalité physique est fermée dans le domaine physique, soit le mental qui se situe en dehors de ce domaine peut y envahir pour exercer une influence causale.

C'était un problème non seulement de haute importance, mais aussi qui était largement accepté à cette époque-là ; en effet, la psychologie britannique pendant la dernière moitié de 19^e siècle a été tracassée généralement par la question de la place de la chose mentale, notamment de la volonté ou de la conscience. Envahissant dans le domaine de la psychologie, c'est-à-dire dans la théorie de l'âme, le développement de l'analyse physiologique sur la localisation des fonctions cérébrales et neuronales a

¹³³ Laycock, T., 1876. "Reflex, Automatic, and Unconscious Cerebration." *The Journal of mental science*, 21, p.478.

favorisé la conception mécaniste et par conséquent déterministe de la science psychologique, alors qu'il n'était pas facile d'abandonner les états proprement *mentaux*, la morale et le libre arbitre. L'on était obligé de choisir entre les deux camps ; soit de garder le dualisme cartésien, soit de s'engager dans une réduction mécaniste¹³⁴.

Il est bien évident que Carpenter a adopté le premier, puisqu'il admet l'existence indépendante de la volonté et sa puissance causale sur le mécanisme cérébral : même si, loin de créer une nouvelle chose, elle est reléguée au rôle secondaire de simple contrôle, il n'en est pas moins vrai que la volonté exerce sa puissance causale sur le mécanisme cérébral. Ce n'est pas tout. Malgré que, comme nous l'avons vu, sa théorie s'appuie sur la continuité du système nerveux et l'extension extrême de l'action réflexe, il l'expose comme si non seulement la volonté, mais aussi la sensation et l'idée, bref toutes sortes d'états conscients joue un rôle agissant au sein du processus de l'action réflexe. Et en effet, il l'affirme clairement quand il présente son interprétation sur la signification de l'article de Laycock, article que nous avons mentionné¹³⁵. Selon l'interprétation de

¹³⁴ Daston restitue amplement le contexte général. Daston, L.J., 1978. "British Responses to Psycho-Physiology", 1860-1900. *Isis*, 69(2), pp.192–208. Sur l'influence dominante du concept de réflexe, voir Lowry, R., 1970. "The reflex model in psychology. Origins and evolution." *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 6, pp.64–69.

¹³⁵ Laycock, T., 1845. "On the reflex functions of the brain." *The British and Foreign Medical Review*.

Carpenter, l'importance théorique de Laycock consiste à montrer bien que « le mouvement musculaire involontaire se produit en réponse non seulement à des sensations, mais aussi à des idées [...] Ainsi par exemple le paroxysme convulsif de l'hydrophobie peut être excité non seulement par la vue ou le son de l'eau, mais aussi par l'idée de l'eau suggérée par une image ou par une mention verbale de l'eau. »¹³⁶

Carpenter trouve ainsi la signification de Laycock dans la découverte du fonctionnement réflexe de l'idée. Dans, et en appuyant sur, la continuité totale du système nerveux, l'auteur introduit néanmoins une discontinuité et un rôle causal de la volonté et de l'idée.

C'est ce résidu de « vieille métaphysique » que Laycock se charge d'éliminer. Selon lui, le fait du réflexe cérébral qui correspond à « la cérébration inconsciente », loin de laisser à la volonté une place indépendante par rapport au mécanisme nerveux, signifie simplement l'absence causale de tout l'état mental. Laycock dénonce exhaustivement et implacablement les ambiguïtés que recèle la pensée de Carpenter. D'abord, selon Laycock, Marshall Hall ayant établi la classe d'action réflexe indépendante de la sensation, Carpenter a eu tort de confondre la sensation avec la

¹³⁶ Carpenter, W.B., 1871. "Spiritualism and its recent Converts." *The Quarterly review*, 131, p.310.

cause de réflexe¹³⁷. S'agit-il de l'idée ? De même que la sensation, l'idée n'étant pas censée exercer une puissance causale, le terme « action idéo-motrice » qui implique une excitation du réflexe par l'idée doit être remplacé par celui de « cérébro-moteur »¹³⁸. S'agit-il ensuite des états mentaux en général et la volonté en particulier ? Laycock affirme à son tour que « la conscience en soi n'est pas la cause, comme l'enseigne la « vieille métaphysique », mais une coïncidence [...] tous les autres états de la conscience, y compris l'idéation et la volition, ne sont pas des causes, mais des coïncidences des actes, et eux-mêmes imputables à la condition ou à la fonction cérébrales excitées par le réflexe. »¹³⁹ ; la conscience accompagne des actes exécutés par le réflexe, mais en tout cas elle ne change rien de l'action réflexe. Et puis pour ce qui correspond à la volonté chez Carpenter, l'auteur attribue la régulation du mécanisme, non pas à la volonté comme Carpenter, mais à la conception de l'évolution, ou selon l'expression de Laycock, à « l'unité évolutive de l'esprit et l'organisation »¹⁴⁰ : du seul fait de l'évolution, il faut que le mécanisme doive se réguler bien afin de contrôler son

¹³⁷ Laycock, T., 1876. "Reflex, Automatic, and Unconscious Cerebration." *Ibidem*, p.487.

¹³⁸ Laycock, T., 1876., *Ibidem*, p. 491.

¹³⁹ Laycock, T., 1876., *Ibidem*, p. 486.

¹⁴⁰ Selon son expression originale, "the evolutionary unity of mind and organization", Laycock, T., 1876., *Ibidem*

fonctionnement adaptatif et d'atteindre ainsi des fins¹⁴¹. En effet, « s'il est admis, dit Laycock, que la vie est elle-même une série d'adaptations (comme tout le monde l'affirme), il en résulte logiquement qu'il y a du moins une fin *atteinte* par le travail du mécanisme, quoiqu'il n'y ait pas de fin proposée par lui. Si les poumons et leurs appareils moteurs n'atteignent pas, par leurs adaptations comme mécanisme, les fins d'aération du sang et d'autre fonctionnement, pour quelle raison le mécanisme existe-t-il ? »¹⁴² ? Bref, le mécanisme organique n'a pas besoin d'une régulation extérieure à lui-même en raison de sa structure qui doit s'adapter à l'évolution. Et si la volonté elle-même s'éclaircit, ce sera par la localisation anatomique du cerveau.

Ainsi, pour toutes les scènes où Carpenter convoque les états mentaux, Laycock déclare leur inutilité. Comme le résume clairement Marcel Gauchet, il « ne s'agit plus seulement ici du constat étayé sur la physiologie de ce qu'une grande part de la vie mentale se déroule en dehors de la conscience. Il s'agit d'une mise hors-jeu de la conscience au regard d'un fonctionnement plus large et plus profond à la fois qu'elle réfracte en partie sans le mener »¹⁴³. L'enjeu de la querelle est clair. Laycock reproche à

¹⁴¹ Laycock, T., 1876., *Ibidem*, pp. 494-495.

¹⁴² Laycock, T., 1876., *Ibidem*, p. 495.

¹⁴³ Gauchet, M., 1992. *L'inconscient cérébral*, Seuil, p. 61.

Carpenter sa concession métaphysique à une causalité mentale.

Hâtons-nous de dire que la position de Laycock est moins nette qu'elle ne le paraît. Ce qu'il nie, c'est certes évident : le rejet d'une vieille présupposition métaphysique de la causalité mentale ; cependant, ce qu'il affirme à la place ne l'est pas. En effet, destituant la volonté régulatrice de Carpenter, Laycock a recours au mécanisme organique (en somme le cerveau) qui permet de *connaître* et de *prévoir des fins désirées*¹⁴⁴. Toutefois, n'introduit-il pas ainsi ce qu'il a destitué ? Car, comment le mécanisme cérébral permet toute la connaissance et la prévision ? Après tout, Laycock, en tant que physiologiste, semble se borner dans le domaine où la structure corporelle et nerveuse en particulier constate un fait observé et offre une explication suffisante, de sorte que même s'il est clair en ce qu'il nie, il n'avance pas beaucoup en ce qu'il affirme positivement sur la place qu'occupe la conscience.

Cette ambiguïté n'a pas manqué de susciter une critique de la part des lecteurs. En effet, on voit Laycock lu et interprété en France d'une manière surprenante et

¹⁴⁴ "Ends are *attained* by its working; but by the same mechanism we are enabled both to know that ends are attained, and also to purpose and desire to attain, and to energize or "conate" for the attainment of desired and purposed ends. [...] But throughout the whole chain of the adaptive phenomena of life, the same energy by which the living mechanism is constructed, is the energy by which organisms energise to ends, and are conscious ; and man is enabled to make his mechanism subservient to the attainment of his purposed ends." (Laycock, T., 1876., *Ibidem*, p. 495.)

peut-être même choquante aux yeux de Laycock lui-même. Malgré l'opinion de Laycock qui veut que la conscience ne soit qu'un accompagnement sans puissance causale, Léon Dumont par exemple est arrivé à ranger Laycock parmi les spiritualistes. « Laycock se place ici, dit Dumont, à un point de vue spiritualiste en prétendant que la sensation n'est ni le mouvement lui-même ni la face subjective du mouvement, mais qu'elle est une modification de l'âme à l'occasion d'un état cérébral. Cette modification de la substance spirituelle peut ne pas se produire à l'occasion de tous les phénomènes cérébraux et dans ces cas l'action réflexe, bien que cérébrale, reste complètement inconsciente. »¹⁴⁵ Et il continue que « Laycock n'a pas suivi le mouvement de la philosophie moderne, qui tend à présenter la sensation et le mouvement comme les deux faces, objective et subjective, d'un seul et même fait ; il continue à les considérer comme deux faits corrélatifs s'accomplissant dans deux substances différentes. Il ne s'écarte pas des traditions spiritualistes... »¹⁴⁶ Cette citation nous montre bien la tendance interprétative. L'absence causale des états mentaux, loin d'aboutir à un matérialisme, laisse une possibilité de l'âme-substance intacte. En d'autres termes, destituer l'âme, la conscience, le moi ou les états mentaux de leur charge de *cause* ne

¹⁴⁵ Dumont, L., 1876. « L'action réflexe cérébrale. Laycock, Carpenter, Luys ». *La Revue scientifique de la France et de l'étranger*, 28, p.27.

¹⁴⁶ Dumont, L., 1876. *Ibidem*.

suffit pas pour supprimer son existence. Remplacée par le cerveau et sa fonction réflexe, la conscience n'occupe pas moins une autre place, qui constitue naturellement le problème aux yeux des philosophes qui tiennent sérieusement compte de l'essor irrésistible de la nouvelle psychologie physiologique.

Mais nous fermons ici notre parenthèse sur le concept de l'action réflexe. Nous ne rendons pas non plus de décision sur la supériorité théorique de l'un sur l'autre des deux auteurs, Laycock et Carpenter, parce que nous atteignons là, semble-t-il, la limite de la conception physiologique en face d'un problème philosophique. Nous ne continuerons plus donc le parcours physiologique dans la suite, suivi par Jackson (sur la hiérarchie des centres et sur l'ordre de dissolution), Wernicke ou Kussmaul (sur les troubles de la parole), Pavlov (réflexes conditionnels), etc. Pour notre objet, il faut et il suffit de dégager une conclusion sur le triple contexte d'idée-mouvement-moi causal pour nous déplacer vers la situation en France.

En creusant maintenant les deux auteurs adverses sans arrière-pensée de régler le litige, nous trouvons une compréhension commune à tous les deux : l'âme et le corps se conçoit comme deux choses qui entretiennent un rapport causal. Au niveau conceptuel, l'âme est comprise ainsi comme l'un des facteurs qui agissent l'un sur l'autre, et puis elle est affirmée chez Carpenter et niée chez Laycock. Pris de ce point de vue, le diagramme de réflexe que Carpenter a dessiné sur un même plan est précis,

parce qu'il exprime, consciemment ou inconsciemment, la coordination horizontale de deux *choses*, mentale et corporelle.

Tout en s'appuyant sur l'extension de la fonction réflexe et sur la continuité nerveuse jusqu'à cerveau, organe de la pensée, les mouvements ou les comportements même intelligents ont obtenu l'autonomie par rapport à l'âme en général et à la volonté en particulier. *L'autonomie du mouvement* a une influence dominante chez une multiplicité d'auteurs. Voilà le postulat commun étayé sur les observations des faits physiologiques de continuité nerveuse. En même temps, au niveau de la conception, pour ainsi dire, l'âme reste toujours dans un territoire indépendant ; celui-ci est défendu chez l'un, alors qu'il est envahi chez l'autre. Mais il nous resterait une troisième voie conceptuelle, tout en acceptant le premier postulat étayé sur les faits : ce serait de savoir si le mental, dont la place *en tant que cause* a été remplacée par la physiologie de réflexe, ne gagne pas une autre place : expulsé d'un territoire, pour occuper un nouveau. En effet, c'est ce qui est arrivé chez certains philosophes français qui ont lutté contre la nouvelle psychologie sans en négliger cependant l'importance.

Mais avant de nous y engager directement, constatons brièvement comment les discussions sur la notion d'action réflexe plus ou moins intelligente ont été introduites et développées en France. Or, c'est bien Ribot qui a joué un grand rôle pour l'y introduire. Mais le vaste corpus qui enrichit la pensée de Ribot étant déjà analysé

amplement, nous n'en répéterons pas la recherche exhaustive¹⁴⁷. Nous continuerons d'une manière sélective ; nous essaierons de tracer la ligne de notre postulat d'*autonomie du mouvement* qui lie plusieurs physiologies entourant Ribot. Commençons donc par des physiologistes représentatifs, pour voir ensuite comment Ribot, loin de les répéter simplement, les modifie et les assimile à sa manière, de sorte qu'il a entrevu une possibilité d'une voie philosophique qui nous ferait sortir de l'impasse de *la causalité du mouvement autonome*.

2.3. La conscience et le mouvement chez Th. Ribot.

Lorsque Ribot s'est formé à son métier, l'autonomie du mouvement avait connu une accentuation théorique chez plusieurs physiologistes. Comme le dit Fearing¹⁴⁸ aussi, le développement de la notion de réflexe à partir du milieu de 19^e siècle est énormément divers et compliqué. Nous nous bornons à citer trois figures, outre Ribot,

¹⁴⁷ Sur la biographie générale, Nicolas, S. & Murray, D.J., 1999. « Théodule Ribot (1839–1916), founder of French psychology: A biographical introduction ». *History of Psychology*, 2(4), pp.277–301. Cf. Nicolas, S., 2002. *La mémoire et ses maladies selon Théodule Ribot (1881)*, Harmattan, pp. XXXIVff.

¹⁴⁸ Fearing, F., 1970. *Reflex action; a study in the history of physiological psychology.*, M.I.T. Press, p. 187.

qui contiennent des idées de haute importance au point de vue de notre intérêt : Charles Richet (1850 - 1935), Prosper Despine (1812 - 1892) et Henry Maudsley (1835 - 1918). Parmi les grands travaux qu'a effectués Richet dans presque tous les domaines de la physiologie (dont les plus fameux sont la découverte de l'anaphylaxie, la contribution à la recherche du sérum sanguin, la régulation thermique, etc.), nous devons nous occuper particulièrement de la mise au jour de l'action réflexe *psychique*, qui présuppose *une connaissance* de l'excitation. Les deux dernières figures, Despine et Maudsley, nous présentent une forme excessive d'autonomie de mouvement, qui nous sert à repérer la position précise de Ribot en examinant sa déviation par rapport à ces deux premiers. Toutes ces quatre figures psycho-physiologiques nous serviront de points de repère en matière de l'autonomie du mouvement psychologique, quand nous examinons nos philosophes, Bergson et Fouillée.

2.3.1. Le cas de Richet sur l'action réflexe psychique.

Nous ne suivons pas ici l'ordre chronologique ; en effet, les publications de Richet que nous prenons ici pour objet sont juste contemporaines ou même postérieures à celles de Ribot. Mais nous tenons à nous référer à la conception du réflexe chez Richet. Il commence par définir l'action réflexe comme « *un mouvement involontaire succédant immédiatement à l'excitation d'un nerf sensitif de la*

périphérie. »¹⁴⁹ Mais le premier élément qui nous intéresse consiste à introduire dans cette définition une distinction entre la conscience et la connaissance : il comprend, d'un côté, le terme *conscience* dans un sens clair, mais étroit : aperception par le moi laquelle implique la mémoire et la comparaison du présent et du passé ; de l'autre, la connaissance veut dire, chez Richet, une appréhension de la qualité de l'excitation sans la conscience¹⁵⁰. Cette distinction permet l'auteur de déceler une sorte particulière de l'action réflexe, réflexe, mais psychique. Ce réflexe-ci se distingue de l'action réflexe *simple*, laquelle est entraînée par l'excitation d'une manière plus ou moins forte en fonction de l'intensité ou de la quantité de l'excitation et indépendamment de sa qualité : par exemple, le clignement réflexe se produit en fonction de l'intensité ou de la quantité de l'excitation, mais peu importe la qualité de l'excitation, car la réaction réflexe est indifférente à la qualité de sa cause : le même clignement se produit à cause de la lumière, de la poussière, ou d'une mouche, etc. Au contraire, par exemple « quand un individu nous menace, dit Richet, en nous approchant rapidement le doigt ou le poing de la figure, le clignement réflexe est déterminé comme tout à l'heure par une excitation extérieure, mais il implique une certaine connaissance de cette excitation. Ce

¹⁴⁹ Richet, C., 1888. « Les réflexes psychiques ». *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger*, 25, p.225.

¹⁵⁰ Richet, C., 1888. *Ibidem*, p. 231.

n'est pas la quantité de la lumière incidente qui produit le clignement, mais la qualité de cette lumière (forme et direction du mouvement). »¹⁵¹ : d'autres exemples sont le mouvement de globe oculaire qui doit impliquer l'appréhension de la direction, la sécrétion de suc gastrique devant un aliment ou la réaction physionomique (injuré, un homme rougit.)¹⁵². Toutes ces réactions sont réflexes, parce qu'elles sont *involontaires et succèdent immédiatement à l'excitation d'un nerf sensitif de la périphérie* : elles se produisent toutes mécaniquement, c'est-à-dire « fonctionnant, d'après la qualité de l'excitant, avec une régularité et une fatalité qui excluent toute fantaisie et toute indépendance individuelle. »¹⁵³ : elles ne sont pas donc conscientes. Cependant, elles sont *psychiques*, selon Richet, en ce sens qu'elles impliquent une appréhension, une connaissance de l'excitation. Nous trouvons ici une idée sur l'action réflexe *qui s'accomplit mécaniquement, mais qui implique connaissance*. Mécanique et intelligent ne sont plus inconciliables.

¹⁵¹ Richet, C., 1888. *Ibidem*, p. 231.

¹⁵² Plus strictement dire, Richet classe encore l'action réflexe avec connaissance en deux, action réflexe d'accommodation qui ne s'accompagne pas de la conscience et celle d'émotion qui s'en accompagne. Mais cette deuxième distinction à l'intérieur du réflexe avec connaissance est moins importante pour nous que celle entre les deux réflexes sans et avec la connaissance.

¹⁵³ Richet, C., 1888. *Ibidem*, p. 236.

Il ne serait pas inutile de faire remarquer une place secondaire accordée à la volonté. Par définition, l'action réflexe est mise en jeu par l'excitation et non pas par la volonté. Mais cela ne veut pas dire que la volonté n'a aucune influence sur le réflexe : Richet ne manque pas de signaler la relation entre la volonté et l'action réflexe. Sans approfondir la nature de la volonté, il s'appuie sur les faits banals : nous pouvons nous abstenir de déclencher un réflexe. La toux, la grimace ou le cri de douleur, le clignement provoqué par l'approche d'un objet ou une réaction réflexe à la peur sont tous susceptibles d'une inhibition en vertu de la volonté avec plus ou moins de difficulté. La volonté ne produit pas le mouvement, mais elle a une influence *inhibitoire* du mouvement. Si cette conception nous intéresse malgré la renonciation à la recherche de la nature de volonté elle-même, c'est parce que Richet suggère qu'au point de vue du mouvement physiologique, la volonté n'aurait plus nécessairement une place primordiale, même si l'on admettait la possibilité de son influence.

2.3.2. Le cas de Maudsley et Despina sur l'épiphénomène.

Revenons maintenant à l'autonomie de mouvement et voyons le point d'arrivée

de cette conception prolongée jusqu'au bout. Maudsley, qui est reconnu comme un des représentatifs les plus célèbres de l'épiphénoméniste¹⁵⁴, dénonce une illusion sur la valeur scientifique de la « conscience ». Il se réfère à une expérience de Pflüger sur une grenouille décapitée. Quand on répand de l'acide acétique sur la cuisse d'une grenouille décapitée, celle-ci l'essuie avec la face dorsale d'un pied ; puis, le physiologiste coupe ce pied, et il attache de l'acide de nouveau au même point ; en réaction, notre grenouille essaye de l'essuyer vainement avec le même pied qui n'existe plus, mais ensuite elle renonce à cette activité inutile, enfin elle réussit à l'essuyer avec le pied du côté opposé. Comme si la grenouille avait réfléchi sur la manière de réaliser son but : essuyer de l'acide et effacer le stimulus désagréable. Mais cela n'est pas vraisemblable, puisque notre grenouille n'a pas de cerveau, qui est l'organe de l'intelligence. De cette expérience de Pflüger, Maudsley a tiré la conclusion selon laquelle « le fait qu'un mouvement s'accomplit en vue de ce qu'on nomme *un but*, n'implique pas nécessairement qu'il soit volontaire, prémédité ou conscient ; et des actions apparemment dictées par une conscience déterminante peuvent cependant s'accomplir sans conscience »¹⁵⁵. Le comportement apparemment orienté par la conscience, la

¹⁵⁴ Cf. art. « Épiphénomène » dans Lalande, A., 2010. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF.

¹⁵⁵ Maudsley, H. & trad par Herzen, 1879. *Physiologie de l'esprit*, Paris: Reinwald, p. 129.

volonté ou l'intelligence n'est en vérité qu'un complexe d'actions réflexes emmagasinées dans la moelle épinière. Il arrive ainsi à établir, contre la psychologie traditionnelle, une connexion organique entre la sensation et la réaction — sensori-motricité *automatique*¹⁵⁶. D'où découle sa formulation bien connue suivante.

[U]n homme ne serait pas, dit Maudsley, une moins bonne machine intellectuelle sans la conscience qu'avec elle. Il suffit, pour cela, de se figurer que son système nerveux continue à être sensible aux influences dont jadis il était conscient [...] la seule chose supprimée serait le sens intérieur, par lequel l'individu auparavant observait ces opérations dans son propre esprit ; quant aux opérations elles-mêmes, elles resteraient ce qu'elles étaient : continuerait son activité en l'absence du témoin.¹⁵⁷

Nous voyons ici l'autonomie du fonctionnement du système nerveux sous une forme très nette. En effet, elle pousse l'auteur à destituer la conscience et à fonder en conséquence l'homme-automate auquel la conscience n'appartient qu'accidentellement.

¹⁵⁶ Cf. Maudsley, 1879, *Ibidem*, pp. 129-133 et 222-229.

¹⁵⁷ Maudsley, 1879, *Ibidem*, p. 16.

Nous trouvons la même tendance sous une forme plus radicale dans un psychiatre français, Despine. Il attribue nettement la conception philosophique sur *l'âme en tant que cause du mouvement* à une ignorance des faits physiologiques¹⁵⁸. Les expériences sur les animaux décapités montrent que des actions intentionnelles et donc intelligentes se déroulent chez eux sans le cerveau complet : les observations sur les habitudes, sur l'instinct ou sur les cas pathologiques confirment que c'est souvent automatiquement, sans ou avec conscience, que des actes accomplissent un but déterminé. De tels faits, où la conscience ne joue pas un rôle *sine qua non*, décrètent une déchéance de la notion philosophique de l'âme-cause, et nous sommes incités à la remplacer par celle d'homme-machine vivante.

Mais Despine ne se contente pas de présenter une telle théorie générale. Étant psychiatre, il avait naturellement l'occasion de prendre connaissance des travaux précédents sur les fonctions organiques qui s'appuient sur les observations des états mentaux anormaux¹⁵⁹, et pour ce qui nous concerne, il connaissait en effet les conceptions de Laycock et de Carpenter sur l'activité cérébrale en particulier. Dans son

¹⁵⁸ Despine, P., 1868. *Psychologie naturelle* 1, Paris: F. Savy, p. 489.

¹⁵⁹ Seulement, selon la confession de l'auteur, il ne connaissait pas les études des savants étrangers en 1868 lorsqu'il a écrit *Psychologie naturelle*. Cf. Despine, P., 1880. *Étude scientifique sur le somnambulisme, sur les phénomènes qu'il présente et sur son action thérapeutique dans certaines maladies nerveuses*, Paris: F. Savy, p. 15.

étude sur le somnambulisme, il présente l'analyse critique sur les théories de fonctionnement cérébrales automatiques chez Laycock et Carpenter, en reprochant à ces deux prédécesseurs d'avoir trop exagéré la fonction de l'inconscience et de l'automatisme¹⁶⁰. Mais il me semble que ce reproche exprime moins son éloignement des deux devanciers qu'une radicalisation de leurs pensées ; en effet, le reproche vient en grande partie d'une simple différence de définition des mots ; Despine définit les termes d'une manière suivante ¹⁶¹:

- *La conscience* : la présence ou la participation du moi.
- *L'inconscience* : non pas les phénomènes foncièrement incompatibles avec la conscience, mais quelque chose qui tombe normalement ou habituellement sous la conscience, mais qui peut accidentellement sortir d'elle (*accidentellement* veut dire ici par exemple *dans les états anormaux* tels que dans un animal décapité, le somnambulisme ou la crise hystérique).
- *La faculté psychique* : une faculté intellectuelle que l'esprit ou le moi seul peuvent manifester dans l'état normal, dont le cerveau s'occupe, mais qui, dans les états anormaux, n'est pas nécessairement surveillée par le moi. Cette activité en

¹⁶⁰ Despine, P., 1880, *Ibidem*, pp. 56-70.

¹⁶¹ Despine, P., 1880, *Ibidem*, chap. 1.

absence du moi, Despine l'appelle *psychique inconscient*.¹⁶²

- *L'automatisme* : un fonctionnement sans intervention de la conscience ou du moi et donc purement organique. Dans l'état normal, selon Despine, il n'y a que deux espèces de l'activité automatique du cerveau : l'habitude et l'instinct.

Les termes ainsi définis, les réflexes chez les deux devanciers, Laycock et Carpenter, et notamment le réflexe idéo-moteur, apparaissent contradictoires, parce qu'ils contiennent dans leur processus un fonctionnement correspondant à l'*idée intellectuelle et donc psychique*, et qui par conséquent impliquent la conscience ou le moi, alors qu'ils sont automatiques et donc organiques : « le Dr Carpenter, dit Despine, en les appelant parfois : actes automatiques de l'esprit, commet une erreur, car ce qui est automatique ne peut se rapporter qu'à un organe, et non à l'esprit, au moi »¹⁶³, et même s'il est vrai que les actes en question dépendent du cerveau et en même temps qu'ils sont ignorés par la conscience, « ils ne sont point automatiques et inconscients, puisqu'ils sont conçus par le moi. »¹⁶⁴ : au lieu de l'acte automatique et inconscient de

¹⁶² Despine, P., 1880, *Ibidem*, p. 69.

¹⁶³ Despine, P., 1880, *Ibidem*, p. 61.

¹⁶⁴ Despine, P., 1880, *Ibidem*, p. 61.

l'esprit, il faut dire « activité inconsciente de tel ou tel centre »¹⁶⁵.

Mais pourquoi faut-il entendre par *idéo-moteur* l'idée en fonction du moi ou de la conscience ? En réalité, c'étaient les phénomènes sans intervention causale du moi conscient que Laycock et Carpenter ont essayé de décrire. S'il est vrai que dans plusieurs cas, par exemple dans le cas d'hydrophobie chez Laycock ou dans le cas d'hypnotisation chez Carpenter, le processus commence par la compréhension (un mot ou une image de l'eau chez Laycock et une instruction suggestive d'« incapacité de se lever de la chaise » chez Carpenter), le mouvement en question n'en est pas moins mis en jeu par le pur mécanisme organique. Il me semble donc que le reproche de Despine ne provient que de sa définition étroite d'automatisme qui n'est qu'organique et de faculté intellectuelle et inconsciente qui est normalement consciente et qui ne sort de la conscience que dans l'état anormal ; d'où résulte une incompréhensibilité de l'automatisme cérébral qui correspond à une idée.

Il est beaucoup plus intéressant de les rapprocher et de dégager une conception plus ou moins commune. Loin de s'éloigner essentiellement, Despine prolonge en effet une certaine conception, conception qui est plus importante que la différence apparente. Comme le suggère sa définition de la *faculté psychique*, la faculté

¹⁶⁵ Despine, P., 1880, *Ibidem*, p. 19.

intellectuelle peut s'exercer, dans les états anormaux, en absence de la conscience et purement par le cerveau. Cela se montre, selon Despine, par une variété d'observations sur les animaux décapités, les cas du somnambulisme ou d'autres états anormaux. Nous nous limitons à nous référer à un exemple qu'il cite : une femme dont le corps a été paralysé à la suite de plusieurs métrorrhagies ; elle souffre aussi d'une douleur gastronomique, de sorte qu'un médecin lui a prescrit un flacon de chloroforme pour l'apaiser ; curieusement, dans l'état de profond sommeil procuré par le chloroforme, elle a répondu à la question du médecin et bougé conformément à l'instruction de médecin ; après son réveil, elle n'a pas eu de la conscience sur ce qui s'est passé¹⁶⁶. Le sujet sans conscience a exercé des activités aussi intellectuelles que lors qu'il a de la conscience : « l'état physiologique, dit Despine, qui produit le somnambulisme consiste dans la paralysie de l'activité consciente du cerveau, avec persistance de son activité automatique. »¹⁶⁷ L'activité intellectuelle, normalement accompagnée de la conscience ou du moi, se réalise en vérité également sans ou avec la conscience. La conscience n'y participe qu'accidentellement.

D'où l'auteur tire une conclusion que « l'on doit abandonner cette idée

¹⁶⁶ Despine, P., 1880, *Ibidem*, pp. 80-81.

¹⁶⁷ Despine, P., 1880, *Ibidem*, p. 82.

imaginaire, démontrée fausse par l'observation de la nature, savoir ; que l'esprit, le moi conscient, seul peut agir avec intelligence ; et, puisque les faits le démontrent, reconnaissons que le cerveau peut manifester sans la conscience toutes les facultés psychiques qu'il manifeste en même temps qu'elle. Si les organes nerveux, entraînés par les lois qui dirigent leur activité, ont le pouvoir d'accomplir des actes intelligents, il faut admettre cependant qu'un abîme les sépare du moi, de l'esprit. »¹⁶⁸ Le cerveau tout seul suffit pour une activité intelligente : la participation de la conscience ou du moi n'y joue aucun rôle, elle ne change rien, elle n'est qu'une concomitance surajoutée¹⁶⁹.

Ainsi le somnambulisme conduit l'auteur à compléter la destitution de la conscience ou du moi en tant que cause. Nous trouvons encore une autonomie de mouvement, sous une forme radicale. L'homme est un automate organique, qui ne nécessite pas l'intervention de la conscience afin d'agir.

Voilà nous avons jeté un coup d'œil sur deux figures typiquement

¹⁶⁸ Despina, P., 1880, *Ibidem*, p. 86.

¹⁶⁹ Cette interprétation mécanique du somnambulisme a été soumise à un examen critique par Pierre Janet. Celui-ci se demande si l'absence observée de la conscience ne prouve pas un simple manque de l'attention plutôt que le pur organisme. Janet, P., 1889. *L'automatisme psychologique*, *Ibidem*, pp. 21-30.

physiologiques qui mettent au premier plan l'autonomie du mouvement. Les savants en France les ont bien connus, sans parler de Ribot. Enrichi par la psychologie physiologique, Ribot insistera sur l'importance du mouvement dans la psychologie depuis sa première période. Cependant il ne se résigne pas à la théorie purement physiologique de l'homme automate ; il y ajoute un peu de transformation. Voyons comment il l'assimile et dans quelle mesure sa conception se prolonge dans les philosophes suivants.

2.3.3. Le cas de Ribot : les problèmes du mouvement et de la causalité.

La tâche qu'a assumée Ribot était d'établir la psychologie comme science indépendante. Cette indépendance a pour condition *les études des faits et la séparation de la métaphysique ou de la vieille psychologie métaphysique*¹⁷⁰. Naturellement, cette vieille psychologie métaphysique implique la causalité du moi. Mais comment la séparer ? Dans l'introduction à son premier livre, *La psychologie anglaise contemporaine*, Ribot a manifesté déjà sa stratégie générale.

À la recherche spéculative du principe ou de l'essence de l'âme ou du moi, il

¹⁷⁰ Ribot, T., 1870. *La psychologie anglaise contemporaine*, Ladrance, 3 éd., p. 32.

substitue l'étude expérimentale sur les phénomènes observables, mesurables et vérifiables¹⁷¹. À la place de l'introspection, c'est une variété de disciplines expérimentales telles que la psychologie comparée, la pathologie, l'éthologie, etc., qui offre la matière de la recherche¹⁷². Et, dans la conclusion de la troisième édition du même livre, Ribot déclare que c'est la physiologie en particulier qui est un des collaborateurs inséparables et essentiels pour la psychologie nouvelle. « Il est, dit-il, bien remarquable, en effet, que tandis qu'en France nos plus volumineuses physiologies se bornent généralement à réimprimer sur ces questions quelques phrases de Condillac, les physiologistes anglais sont au courant des plus récents travaux psychologiques et y contribuent pour leur part. »¹⁷³ Aux yeux de Ribot, c'est notamment la physiologie *anglaise* qui a joué un rôle important dans la recherche psychologique. Dans ce contexte, il se réfère aux deux noms sur lesquels nous avons arrêté nos regards, Laycock et Carpenter, et avec eux au concept de la *cérébration inconsciente*¹⁷⁴.

Même s'il ne fait que mentionner le nom dans *La psychologie anglaise contemporaine*, il n'accorde pas moins de l'importance, même plus d'importance que

¹⁷¹ Ribot, T., 1870, *Ibidem*, pp. 32-45.

¹⁷² Ribot, T., 1870, *Ibidem*, p. 41-45.

¹⁷³ Ribot, T., 1870, *Ibidem*, p. 416.

¹⁷⁴ Ribot, T., 1870, *Ibidem*, pp. 416-417.

les auteurs anglais, au concept de la *cérébration inconsciente*. En effet, dans son compte rendu sur *Principles of mental physiology* de Carpenter, Ribot reproche à l'auteur de violer la disposition des matières. Carpenter a justement divisé la physiologie mentale en deux parties, générale et spéciale, dont la dernière contient des cas exceptionnels et accidentels ; cependant, selon Ribot, il a eu tort de ranger la *cérébration inconsciente* dans la partie spéciale. Ribot avance ainsi, contrairement à la classification de Carpenter, que ce concept doit être de nature générale dans le domaine mental¹⁷⁵. Il accorde à la *cérébration conscience* plus d'importance que l'auteur original. Nous verrons plus tard comment Ribot l'a assimilé.

Notre question est donc de savoir comment la notion physiologique a conduit Ribot à établir, étape par étape, un rapport étroit entre la vie mentale et le mouvement. En quel sens la physiologie joue-t-elle un rôle essentiel dans le domaine psychologique pour Ribot ?

Thèse générale : le mouvement fait partie intégrante des états psychiques.

Du point de vue de la place du mouvement dans la psychologie, un article nous

¹⁷⁵ Ribot, T., 1875. « La physiologie mentale de M. Carpenter ». *La Revue scientifique de la France et de l'étranger*, 2, p. 277.

intéresse particulièrement : « Les mouvements et leur importance psychologique »¹⁷⁶. Écrit en 1879, c'est-à-dire entre *La psychologie anglaise contemporaine* et une série de ses œuvres célèbres sur les maladies de la mémoire (1881), de la volonté (1883) et de la personnalité (1885) et sur l'attention (1889), cet article nous suggère une conception fondamentale de Ribot sur le mouvement et la conscience, quoique sous une forme ébauchée. En effet, comme nous allons le voir tout de suite, le jeune Ribot de cet article marche d'abord d'un pas ferme sur la base psycho-physiologique élucidée dans son premier livre, mais de là il saute brusquement à une conception conclusive qui n'est pas suffisamment argumentée en 1879 ; comme s'il avait posé d'avance un point d'arrivée, qui l'a attiré. Mais en même temps c'était une conception qui va s'éclaircir de plus en plus dans ses œuvres suivantes. L'intérêt au mouvement nous permet de situer les monographies suivantes dans le prolongement de l'article en 1879.

Nous commençons donc par analyser cet article et en dégager la conception immature qui attend d'être développée, puis nous allons élucider comment sa conception sur le mouvement et sur les états psychiques a pris forme petit à petit, dans ses quatre monographies successives.

¹⁷⁶ Ribot, T., 1879. « Les mouvements et leur importance psychologique ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2, pp.371–386.

Notre première question est de savoir quelles sont les conséquences entraînées par une pénétration de la physiologie dans la psychologie. Ribot nous montre la double intégration du mouvement à la vie psychique. *Premièrement*, et cela va sans dire, la physiologie a pour objet les conditions organiques, et par conséquent elle intègre dans la vie psychique le mouvement des mécanismes organiques¹⁷⁷. *Deuxièmement*, la vie psychique n'est pas enfermée complètement dans le système nerveux, mais « [l]a vie psychique, comme l'ensemble des phénomènes nerveux auxquels elle est liée, forme un circuit qui part du monde extérieur pour y revenir. Ce circuit comprend, en gros, trois périodes : l'une de transmission du dehors au centre, une autre d'élaboration dans les centres, une dernière de transmission du centre au dehors. »¹⁷⁸ Le système nerveux fonctionnant dans l'interaction avec le monde extérieur, les mouvements extérieurs — l'action reçue et la réaction suivie— constituent aussi une partie intégrante de circuit psychique ; le psychique n'est plus une simple réceptivité ni isolé de son antécédent et de son conséquent. Ainsi la physiologie intègre dans la vie psychique le mouvement d'action subie et de réaction.

L'auteur confirme cette thèse en s'appuyant sur des observations physiologiques.

¹⁷⁷ Ribot, T., 1879. « Les mouvements et leur importance psychologique », p. 371.

¹⁷⁸ Ribot, T., 1879. *Ibidem*.

Il commence par les actes réflexes. « C'est, en effet, une opinion universellement admise aujourd'hui que l'activité cérébrale, si élevée qu'elle soit, ne diffère pas quant à ses éléments constitutifs du simple réflexe spinal. »¹⁷⁹ Ce texte devine justement l'enjeu capital qu'implique, comme nous l'avons vu, la notion de réflexe : la continuité totale du système nerveux. À la base de la vie mentale tout entière se trouve donc le mouvement d'action réflexe. Ensuite il renvoie aux faits divers tels que la sensation musculaire, le toucher et la vue, où le mouvement est un élément constitutif de l'état psychique : par exemple, la vue, du moins celle de la qualité première, a pour condition la sensation musculaire du mouvement. Il ajoute que même l'idée a pour élément constitutif le mouvement. Il y a deux sortes d'idée, idée comme image et idée abstraite qui est extraite et fixée par le mot. Pour la seconde, l'idée abstraite contient le mouvement d'articulation : par exemple, lors de la lecture silencieuse d'un texte, on prolonge la perception d'un texte dans le mouvement d'articulation et la répétition tout bas. « L'homme fait, qui lit silencieusement, accompagne chaque perception visuelle d'un mouvement secret d'articulation. »¹⁸⁰ D'autre part, l'idée-image concerne l'identité anatomo-physiologique entre la perception d'un objet et l'image du même

¹⁷⁹ Ribot, T., 1879, *Ibidem*, p. 373.

¹⁸⁰ Ribot, T., 1879, *Ibidem*, p. 382.

objet. Le discours de Ribot sur ce point est trop simple pour être convaincant, mais cette simplicité mettrait en relief la pensée fondamentale de l'auteur. Voyons son raisonnement. « Puisque, dit Ribot, le mouvement, fait physique, entre dans la conscience, c'est-à-dire devient psychique (par une transformation dont nous ignorons et dont il ne nous importe pas de connaître la nature), et entre comme élément dans ce tout complexe qui constitue une perception, le même élément psychique doit se retrouver aussi dans les images qui, n'étant que des perceptions affaiblies, supposent les mêmes conditions anatomo-physiologiques, les mêmes conditions psychologiques. L'idée d'une boule, par exemple, n'est-elle pas la résultante d'impressions de surface et d'ajustements musculaires particuliers ? »¹⁸¹ C'est le mouvement et sa condition anatomo-physiologique qui constituent des éléments psychiques dans la perception et l'image.

L'intégration du mouvement dans la vie mentale implique évidemment une attaque destructive contre l'ancienne psychologie, car elle remplace le moi qui met en jeu le mouvement par le mécanisme organique et le système nerveux qui forment un circuit avec les actions reçues et suivies, et les facultés du moi par les fonctions organiques, dont la base est l'action réflexe. Le mouvement comme partie intégrante de

¹⁸¹ Ribot, T., 1879., *Ibidem*, p. 381.

la vie mentale, voilà l'apport essentiel de la physiologie. Ribot considère explicitement son travail comme correspondant, dans la physiologie, aux travaux de Carpenter et de Laycock¹⁸². Ribot comprenait bien dans quel contexte la psychologie physiologique et un groupe de concepts physiologiques tels que le mouvement et l'action réflexe se sont engagés en Angleterre.

Il est donc tout naturel que le propos soit d'autant plus intéressant que la position de Ribot, si nous la mettons dans le contexte problématique de l'homme-automate, se trouve beaucoup moins nette qu'elle apparaît à première vue, car malgré son apparence, la mise au premier rang du mouvement et du mécanisme organique chez Ribot ne revient pas nécessairement à un simple réductionnisme comme Maudsley ou Despine. En effet, la relation constructive du mouvement par rapport à la vie mentale est réversible : non seulement le mouvement est une étoffe de la mentalité. L'ordre renversé, la conscience ou les états de la conscience sont aussi un commencement du mouvement. « Il est impossible, dit Ribot, que le mouvement

¹⁸² « Pour le moment, ce qui ressort des considérations précédentes, c'est que le mouvement et la sensation sont l'étoffe dont la vie mentale est faite. Cette thèse correspond en psychologie à celle que Laycock et Carpenter ont soutenue les premiers en physiologie et qui a été exprimée sous cette forme : « Les hémisphères cérébraux consistent en arrangements nerveux propres à coordonner les impressions et les mouvements; en d'autres termes, l'unité de composition de ce centre nerveux est sensori-motrice, et le substratum de toute activité mentale, ce sont les processus sensori-moteurs. » (Ribot, T., 1879., *Ibidem*, p. 386.)

communiqué aux centres ne se restitue pas au-dehors sous quelque forme. Rien d'étonnant donc si tout état psychique est une tendance, s'il est suivi d'un mouvement. »¹⁸³ La physiologie en général et les observations de l'action réflex en particulier indiquent une continuité particulière entre les mouvements reçus, transmis à travers le système nerveux et réactif : voilà l'apport de la physiologie chez Ribot. D'où l'auteur tire une conception sur la relation toute particulière entre le mouvement physique et la vie mentale. Voici comment Ribot conclut son article.

Si, de cette étude faite en détail, avec les données que la psychologie et la physiologie fournissent actuellement, on pouvait conclure, comme cela est probable, que tout état de conscience, quel qu'il soit, tend à produire des mouvements, en raison directe de son intensité, et inversement que tout état de conscience, quel qu'il soit, perd de son intensité en raison directe du mouvement qu'il produit, on serait ainsi conduit à quelques vues générales sur le mécanisme de la conscience.¹⁸⁴

Le mouvement constituant l'état de la conscience, celle-ci *est* inversement une tendance vers le mouvement. L'intégration du mouvement implique moins le machinisme

¹⁸³ Ribot, T., 1879., *Ibidem*, p. 384.

¹⁸⁴ Ribot, T., 1879., *Ibidem*, p. 386.

impitoyable que la relation particulière de constitution-tendance entre la vie mentale et le mouvement organique.

Voilà, la conception est nettement formulée — et fondamentale selon nous. Mais le saut pour y arriver étant brusque, elle reste à être précisée. Or, s'il est vrai que sur ce point l'article en 1879 nous laisse dans une conception générale, c'est une généralité qui nous dirige en nous suggérant une manière déterminée de lire des œuvres suivantes de Ribot sur la mémoire, la volonté, la personnalité et l'attention ; en effet, il nous semble qu'elles ne sont pas de simples monographies indépendantes portant sur les sujets différents, mais nous les considérons comme une série continue de réflexions sur le mouvement esquissée dans cet article, comme si elles constituaient de différentes scènes d'un même drame, drame qui raconte notre problème de la relation entre mouvement et conscience.

Sa première monographie sur *Les maladies de la mémoire* commence par une phrase qui est bien connue et qui exprime sa pensée canonique : « la mémoire est, par essence, un fait biologique ; par accident, un fait psychologique. »¹⁸⁵ Comme le montre par exemple un pianiste expérimenté qui sait jouer sans avoir conscience des

¹⁸⁵ Ribot, T., 1881. *Les maladies de la mémoire*, Germer Baillière, p. 1.

mouvements des doigts, la conservation et la reproduction, les deux éléments constatifs de la mémoire selon Ribot¹⁸⁶, sont possibles hors de la conscience : sans celle-ci un nouvel état peut se conserver et se reproduire, et ces deux caractères suffiraient aux yeux de Ribot pour assurer que la mémoire est possible. D'où Ribot conclut que la conscience est un élément surajouté aux deux autres indispensables pour la mémoire¹⁸⁷. Ainsi la conscience n'est qu'un accompagnement *accidentel* pour la possibilité de la mémoire. Mais cela n'implique pas que la mémoire s'explique par la loi toute physique. Au contraire, c'est la matière *biologique*, c'est-à-dire le mécanisme corporel, notamment musculaire et nerveux, qui permet la conservation et la reproduction¹⁸⁸. La mémoire organique a pour condition deux choses : « une modification particulière imprimée aux éléments nerveux »¹⁸⁹ et « l'établissement d'associations stables entre divers groupes d'éléments nerveux »¹⁹⁰. Un événement laisse une trace dans les

¹⁸⁶ Le troisième élément, la localisation ou la reconnaissance qui permettent de reconnaître une image *remémorée et donc image présente* comme image appartenant au passé, n'est pas nécessaire pour la mémoire, alors que sans les deux premiers celle-ci disparaît. Ribot, T., 1881. *Ibidem*, p. 2.

¹⁸⁷ Ribot, T., 1881. *Ibidem*, p. 2.

¹⁸⁸ Ribot, T., 1881. *Ibidem*, pp. 7 et suiv.

¹⁸⁹ Ribot, T., 1881. *Ibidem*, p. 13.

¹⁹⁰ Ribot, T., 1881. *Ibidem*, p. 15.

organisations musculaires et nerveuses et y établit des associations entre les parties concernées, de sorte que les parties se suggèrent l'une l'autre dans un ordre plus ou moins déterminé, et enfin les expériences répétées plusieurs fois finissent par rendre la coordination des éléments musculaires et nerveux plus compliquée, plus fine, plus précise et plus stable. Le fond de la mémoire est ainsi organique et par conséquent automatique ; seulement, ce n'est pas la fonction réflexe qui forme le fond de la mémoire, parce qu'elle est principalement héréditaire ; mais la mémoire organique s'appuie sur le mouvement acquis, automatisme secondaire. Bref, la mémoire se forme de la construction graduelle des coordinations organiques. Nicolas résume justement en disant que : « la conservation et la reproduction de la mémoire dépendent : 1° d'une certaine modification des cellules, 2° de la formation de groupes plus ou moins complexes d'associations dynamiques. »¹⁹¹ Ribot établit ainsi sa thèse générale selon laquelle la mémoire se forme progressivement sur la base du mécanisme nerveux : la loi fameuse de régression (qui dit que la perte de la mémoire s'avance du plus nouveau au plus ancien, du moins organisé au mieux organisé¹⁹²) n'est qu'un inverse de cette formation progressive.

¹⁹¹ Nicolas, S., 2002. La mémoire et ses maladies selon Théodule Ribot (1881), Harmattan, p. XLI.

¹⁹² Cf. Ribot, T., 1881. *Ibidem*, p. 164.

Revenons à notre question et voyons comment la physiologie a déterminé le rôle du mouvement. Il est vrai que le contexte de la physiologie anglaise constitue assurément l'une des sources de Ribot en matière de physiologie dans *Les maladies de la mémoire* ; en effet, il évoque la notion de *la cérébration inconsciente* de Carpenter afin d'insister sur l'importance essentielle du système nerveux et de reléguer la conscience à une partie accidentelle et surajoutée. « La cérébration inconsciente fait son œuvre sans bruit, met de l'ordre dans les idées obscures »¹⁹³ : les jaillissements brusques de souvenirs, l'arrivée soudaine à la solution d'un problème longtemps abordé, l'invention ingénieuse, tout cela montre la mise en jeu de la mémoire de haut niveau en dehors de la conscience. Cependant, il faut faire remarquer en même temps que la découverte de la cérébration inconsciente nous incite à mettre en question la cause du mouvement ; s'il n'est plus permis d'attribuer à la conscience ou à la volonté la puissance productrice du mouvement, la question reste encore de savoir quel est leur rôle dans la vie psychique. Nous avons vu que c'était une question plus ou moins commune parmi les psychologues physiologiques en Angleterre, et des psychologues ont y répondu chacun à sa manière. Voyons comment Ribot affronte cette difficulté.

De ce point de vue, la physiologie a beaucoup restreint la portée de la

¹⁹³ Ribot, T., 1881. *Ibidem*, p. 25.

monographie sur la mémoire. Car, le fonctionnement du système nerveux a tellement élargi le champ de son activité qu'il ne semble pas rester plus de grande place à la conscience. Voici la place attribuée à la conscience dans la première monographie de Ribot.

Il ne faut pas oublier [...] que cette action nerveuse *n'est pas un accessoire, mais une partie intégrante de l'événement* ; qu'il en est la base, la condition fondamentale ; que, dès qu'il se produit, l'événement existe en lui-même ; que dès que la conscience s'y ajoute, l'événement existe pour lui-même ; que la conscience le complète, l'achève, mais ne le constitue pas.¹⁹⁴

En apparence, l'auteur prend part à l'épiphénoménisme en refusant le rôle constitutif de la conscience. Toutefois, en y regardant de plus près, nous nous apercevons que la chose est un peu plus compliquée. Examinons en effet son analyse sur l'amnésie des signes, que l'auteur attribue à la maladie de la mémoire *motrice*. Avec elle il reprend et développe le rôle du mouvement, esquissé dans l'article de 1879¹⁹⁵.

Deux étapes constituent son analyse. D'abord, il cite des sujets aphasiques

¹⁹⁴ Ribot, T., 1881. *Ibidem*, pp. 24-25.

¹⁹⁵ Ribot, T., 1881. *Ibidem*, p. 122.

qui ne sont pas capables de se souvenir des noms propres, mais qui savent énoncer d'autres phrases descriptives qui correspondent correctement à l'idée en question. Par exemple, certains sujets ne savent pas nommer l'objet qui est « ciseaux », mais ils disent « ce qui sert à couper » ; ou à la place de prononcer le nom d'un homme, ils énumèrent l'endroit où il habite, ses titres, ses fonctions, etc. Puisqu'ils savent donner des descriptions correctes, les sujets ne perdent pas l'idée ¹⁹⁶; seulement, ils ne savent pas les exprimer par un nom propre : signe perdu, sans perdre l'idée. D'où Ribot établit que « les moyens d'expression ayant disparu, l'intelligence reste à peu près intacte, et que par conséquent l'amnésie est restreinte aux signes. »¹⁹⁷ L'amnésie porte sur les signes et non pas sur l'intelligence. Mais de quoi dépend-elle ? Ribot fait un pas ensuite pour montrer l'importance du mouvement dans la mémoire, en ce sens qu'il constitue la mémoire des signes. Il se réfère cette fois aux sujets aphasiques qui, donné un objet particulier (par exemple on lui montre un couteau) et des noms inexacts (on lui demande si c'est une fourchette ou un livre.), savent répondre négativement et qui savent affirmer si le nom exact est donné¹⁹⁸. La réponse correcte aux noms exacte et

¹⁹⁶ Ribot, T., 1881. *Ibidem*, pp. 124-125.

¹⁹⁷ Ribot, T., 1881. *Ibidem*, p. 126.

¹⁹⁸ Ribot, T., 1881. *Ibidem*, p. 127.

inexacte montre la capacité intacte de reconnaître non seulement l'idée, mais aussi des signes acoustiques et de distinguer l'exacte et l'inexacte, alors que la capacité à énoncer le nom est détériorée. Il s'ensuit que l'amnésie dépend ici d'un élément moteur pour l'expression¹⁹⁹. Au contraire, la mémoire saine a pour condition une organisation motrice : en effet, apprendre une langue n'est pas autre chose que de prolonger des signes reçus (écoutés ou vus) dans des mouvements d'expression (parole ou écriture)²⁰⁰.

Revenons à notre question et tirons une conclusion de la première monographie sur la mémoire. L'analyse sur l'amnésie des signes contient un double caractère conféré au rapport de l'idée et du mouvement. D'un côté, les cas observés prouvent que les deux éléments d'idée et de mouvement de son expression sont susceptibles d'être dissociés, et par conséquent ils ne sont pas identiquement un. De l'autre, leur dissociation entraînant une maladie aphasique, l'idée et le mouvement d'expression ne fait qu'un à l'état normal.

Mais étant donné la petite histoire problématique que nous avons retracée

¹⁹⁹ Cela n'implique pas que l'amnésie porte *toujours* sur des signes et sur l'élément moteur, et jamais sur la capacité intellectuelle : la perte de celle-ci est possible. Cf. Ribot, T., 1881. *Ibidem*, p. 128.

²⁰⁰ Ribot, T., 1881. *Ibidem*, pp. 126-127.

sur la notion physiologique d'action réflexe, la conclusion ci-dessus nous apparaît insuffisante, parce qu'elle omet un point essentiel : la place de la volonté. Chez les physiologistes, une des questions philosophiquement capitales était de savoir si la volonté possède quelque puissance causale, et si oui, comment elle l'exerce. Le contexte historique nous incite donc à poser à Ribot la question sur le rôle de la volonté dans le mouvement.

Choix, volonté et l'efficacité. Mise en question de l'unité.

Nous n'avons pas à nous inquiéter sur ce point : la bibliographie nous rassure, parce que c'est la volonté que Ribot a choisie comme sujet de la monographie suivante, *Les maladies de la volonté* ; comme s'il avait compris l'importance de notre question et qu'il avait suivi la même voie que la nôtre.

Comme d'habitude, Ribot s'appuie sur une multiplicité d'observations pathologiques pour en dégager des thèses générales sur le sujet. Deux thèses nous intéressent particulièrement.

La première thèse porte sur l'efficacité. Sur ce point Ribot répond directement à notre question, et son opinion ne contient pas l'ambiguïté qu'on a vue dans l'article en

1879 : il insiste sur « l'état de conscience, le « Je veux, » qui constate une situation, mais qui n'a par lui-même aucune efficacité »²⁰¹. L'auteur cite des cas de malades, dont l'intelligence et la fonction musculaire sont intactes, mais chez qui la volition manque et par conséquent l'acte ne se réalise pas facilement : par exemple, un homme a besoin de deux heures pour se déshabiller : il lui manque une incitation suffisante pour l'action de se déshabiller²⁰². Un autre homme, après s'être mêlé dans une émeute violente, n'a plus pu rester tout seul dans la rue ni dans sa chambre parce qu'il se laisse dominer par la crainte trop grande pour réaliser un acte d'y rester, même s'il le veut²⁰³. Les sujets comprennent bien le but et le moyen, ils sont parfaitement conscients de ce qu'ils veulent faire, *sans cependant pouvoir passer à l'exécution*. Il en résulte une conclusion que « la volition à titre d'état de conscience et le pouvoir efficace d'agir sont deux choses distinctes. »²⁰⁴ Rappelons que la question sur l'efficacité causale de la volonté était commune chez les physiologistes anglais, qui constituent une des ressources capitales de Ribot. Et sa réponse à cette question est sans ambiguïté : avec les précédents physiologistes que nous avons entrevus, il refuse directement et

²⁰¹ Ribot, T., 1883. *Les maladies de la volonté*, Germer Baillière, p. 3.

²⁰² Ribot, T., 1883, *Ibidem*, pp. 35-54.

²⁰³ Ribot, T., 1883, *Ibidem*, pp. 54-63.

²⁰⁴ Ribot, T., 1883, *Ibidem*, p. 65.

nettement d'admettre une efficacité causale à la volonté.

En quoi consiste alors la volonté ? Selon Ribot, la volonté n'est qu'une affirmation, qu'une constatation d'une situation choisie. « Considérée comme état de conscience, la volition n'est donc rien de plus qu'une affirmation (ou une négation). [...] la volition, par elle-même, à titre d'état de conscience, n'a pas plus d'efficacité pour produire un acte que le jugement pour produire la vérité. »²⁰⁵ Mais la question se pose alors de savoir, *positivement*, comment fonctionne le mécanisme de la décision, de savoir à qui appartient l'efficacité. En se référant à son article en 1879, il réaffirme que la physiologie cérébrale et les résultats anatomiques ont bien établi une connexion étroite entre le mouvement d'un côté et de l'autre l'idée ou plus généralement les états de la conscience ; toutefois, même si cette connexion existait, ce ne serait pas et ne pourrait pas être l'idée qui produit un mouvement, car une telle relation productive entre les choses de nature différente, le psychique et le mouvement, serait un vrai miracle²⁰⁶ : l'idéo-motricité proprement dit semble incompréhensible aux yeux de Ribot. Au contraire, la relation ne doit s'établir qu'entre des états de même nature, des éléments nerveux qui correspondent à une sensation, à une idée ou à d'autres états de

²⁰⁵ Ribot, T., 1883, *Ibidem*, p. 29.

²⁰⁶ Ribot, T., 1883, *Ibidem*, p. 8.

la conscience. « Si l'on s'obstine, dit Ribot, à faire de la conscience une cause, tout reste obscur ; si on la considère comme le simple accompagnement d'un processus nerveux, qui lui seul est l'événement essentiel, tout devient clair, et les difficultés factices » ²⁰⁷. La conscience revient à un simple accompagnement, et toute efficacité réside dans un seul et même plan physiologique.

Mais comment comprendre alors le fait de la volition ? Ribot répond à cette question en expliquant *le choix* sans avoir recours à la volonté. Nous hésitons souvent parmi plusieurs possibilités avant de nous décider : malgré le conseil d'autres ou même la conclusion de notre intelligence, nous voulons accomplir et nous accomplissons en réalité une action contre ces motifs raisonnables : malgré le désir, nous voulons arrêter et nous nous abstenons en fait d'une activité attirante. Étant donné que l'efficacité n'appartient qu'à un mécanisme organique, comment expliquer nos mouvements « volontaires » ? Pour y répondre, Ribot examine *le choix* : sans celui-ci, en effet, la volition, le « je veux » n'aurait aucune signification. Par exemple, si, dans la même situation, différentes personnes choisissent diverses voies, ou si devant le même problème différentes personnes choisissent différentes solutions, ce sera parce que leurs choix reflètent différentes pensées, différentes expériences ou différentes

²⁰⁷ Ribot, T., 1883, *Ibidem*, p. 8.

manières d'estimer la valeur, etc. Au contraire lorsqu'un esprit hanté par une idée fixe, ne pouvant pas y résister, n'a pas de choix, lorsqu'il est, pour ainsi dire, forcé de le faire sans avoir choisi, même s'il le considère comme absurde et qu'il ne le veut pas, alors la volition est suspendue chez lui. Le choix semble un phénomène volontaire qui accompagne souvent des hésitations, comparaisons, des réflexions, etc. et qui reflète ainsi plus ou moins la personnalité. Comment est-ce possible sans intervention volontaire du moi ? Comment concilier l'inefficacité causale de la conscience et l'existence du choix ?

Toutefois, Ribot n'y voit aucune difficulté. Il commence, comme le fera plus tard Bergson, par descendre à un être vivant inférieur ; l'amibe et même la dionée choisissent une chose à l'exclusion des autres. La même situation donnée a une tendance à se prolonger dans le même mouvement : un mouvement est préféré aux autres. Certes, cette préférence, ce choix, c'est une sorte d'affinité très restreinte et presque physiologique. Mais plus le système nerveux se développe et se complique, plus cette affinité se transforme « en une tendance consciente, puis en plusieurs tendances contradictoires dont l'une l'emporte – celle qui représente le maximum d'affinité (le chien qui hésite entre plusieurs mets et finit par en choisir un) »²⁰⁸. Le système nerveux

²⁰⁸ Ribot, T., 1883, *Ibidem*, p. 28.

plus ou moins complexe équivaut à une multiplicité correspondante de tendances vers un mouvement ; et le choix n'est pas autre chose qu'un résultat de ces tendances multiples : par exemple, si une idée de tuer un gêneur vient à l'esprit sans être choisie ni réalisée, c'est parce qu'elle a moins d'affinité qu'une autre idée (ex. celle du remords ou de la patience) avec une multiplicité d'autres tendances, lesquelles correspondent par exemple à une peur, un remord ou à d'autres solutions, etc. : par cela même qu'elle a moins d'affinité, elle est exclue : autrement dit, la totalité des agencements organique du corps constitue une coordination, un « consensus »²⁰⁹ afin de réaliser un but choisi. Or, ce consensus, totalité coordonnée des agencements organiques, n'est pas une donnée naturelle, mais établit petit à petit avec les expériences : il reflète ainsi l'individualité, le caractère, le moi ou la personnalité. Si le but reste plus ou moins identique pendant une longue durée, si la tendance d'action reste toujours plus ou moins pareille chez un individu, c'est parce que son caractère reste plus ou moins le même. « La raison dernière du choix est, dit Ribot, donc dans le caractère, c'est-à-dire dans ce qui constitue la marque propre de l'individu au sens psychologique et le différencie de tous les autres individus de son espèce »²¹⁰. Étant donné plusieurs états

²⁰⁹ Ribot, T., 1883, *Ibidem*, p. 82.

²¹⁰ Ribot, T., 1883, *Ibidem*, p. 30.

de la conscience dont chacun a une partie anatomique correspondante et par conséquent tend vers un mouvement, le choix et la réalisation d'un but déterminé dépend ainsi d'une personnalité, du moi ; seulement la personnalité dont il s'agit ici s'appuie moins sur l'unité substantielle et permanente que l'unité organique et instable. L'action voulue revient à une action choisie, et le choix revient à un résultat de l'ensemble de mouvements tendancieux, lesquels eux-mêmes s'accumulent dans le corps organique. Voilà comment l'action dite volontaire, action choisie d'une manière à refléter la personnalité, est exécutée sur la base de la coordination psycho-physiologique ; il n'y a aucune intervention efficace de la volonté.

Le propos est d'autant plus intéressant que nous nous rappelons le premier chapitre de *Matière et mémoire* où Bergson signale un rapport naturel entre la complexité du *système nerveux*, l'existence du *choix* ou de la volonté et l'apparition de la perception *consciente* : une simple existence d'un centre d'action avec le système nerveux plus ou moins complexe permet le choix ou l'indétermination de la volonté, et par cela même que ce centre existe, la perception consciente se pose²¹¹.

²¹¹ « Mais ce que je vois très bien, c'est que ces cellules des diverses régions dites sensorielles de l'écorce, cellules interposées entre les arborisations terminales des fibres centripètes et les cellules motrices de la zone rolandique, permettent à l'ébranlement reçu de gagner à *volonté* tel ou tel mécanisme moteur de la moelle épinière et de *choisir* ainsi son effet. [...] Or, si les êtres vivants constituent dans l'univers « centres d'indétermination

Mais pour le moment, restons encore un peu chez Ribot, car nous tenons une ligne qui va de la monographie sur la volonté à celle sur la personnalité. En effet, c'est justement sur la personnalité que porte la monographie suivante, *Les maladies de la personnalité* (1885). Le passage d'une monographie à une autre est donc tout à fait naturel pour nous.

Sans examiner exhaustivement un grand objet de la personnalité, du moi ou du caractère, nous nous bornons donc à deux questions. Nous avons vu que, dans la monographie de 1883, Ribot condamne fortement la volonté à un simple statut d'*affirmation*. Deux questions se posent alors : premièrement, nous nous demandons si la volonté a été dépouillée de toute efficacité, autrement dit, quel est le rôle de cette affirmation ; deuxièmement, d'où vient l'unité apparente de la personnalité.

Commençons par la deuxième question. Il est aisé de prévoir que Ribot, qui s'appuie toujours sur les observations pathologiques, n'admet pas l'unité substantielle et permanente de la personnalité. Les observations ont été déjà beaucoup rapportées

», et si le degré de cette indétermination se mesure au nombre et à l'élévation de leurs fonctions, on conçoit que leur seule présence puisse équivaloir à la suppression de toutes les parties des objets auxquelles leurs fonctions ne sont pas intéressées. Ils se laisseront traverser, en quelque sorte, par celles d'entre les actions extérieures qui leur sont indifférentes ; les autres, isolées, deviendront « perceptions » par leur isolement même. » (MM25-34, souligné par Bergson.)

sur les cas de dédoublement de la personnalité (Ribot se réfère par exemple aux études d'Azam sur le dédoublement ou les altérations de la personnalité²¹², que nous avons citées plus haut²¹³) et de fausse reconnaissance de la personnalité de soi-même (la surexcitation de la vie psychique peut entraîner une transformation du moi, de sorte que, par exemple, un malade est amené à se croire de toute puissance, se croire pape, Napoléon, le Messie, dieu, etc.,²¹⁴ et manifester un comportement correspondant à sa croyance. Ces cas s'expliquent par une idée fixe « vers laquelle converge tout le groupe des idées concordantes, les autres étant éliminées et comme anéanties. »²¹⁵).

Ces faits observés constatent que la personnalité est susceptible d'être dissociée dans un cas de maladie. Il s'ensuit que la théorie de la personnalité permanente et substantielle n'est plus satisfaisante. Cependant, on ne peut pas non plus se contenter de « l'hypothèse qui fait du moi « un faisceau de sensations » ou d'états de conscience, comme on l'a souvent répété après Hume. C'est s'en tenir aux apparences, prendre un groupe de signes pour une chose, plus exactement des effets pour leur cause »²¹⁶. Il ne

²¹² Ribot, T., 1885. *Les maladies de la personnalité*, Alcan, pp. 128, 135, 140.

²¹³ Dans notre chapitre 1, n. 66.

²¹⁴ Ribot, T., 1885, *Ibidem*, pp. 62-64.

²¹⁵ Ribot, T., 1885, *Ibidem*, p. 90.

²¹⁶ Ribot, T., 1885, *Ibidem*, p. 95.

faut pas éviter le problème de l'unité des états de conscience.

Mais où se trouve alors le lien ? L'auteur y répond par une hypothèse ; c'est dans l'organisme. Une sensation laisse nécessairement des modifications dans le système nerveux, et ces modifications, sans rester toutes seules, se trouvent liées avec d'autres ; c'est dans les rapports ainsi établis entre les éléments nerveux que consiste l'unité objective du moi ou de la personnalité ; au sommet se trouve le cerveau, qui accomplit sa mission de haut niveau avec ou sans conscience : la notion de « cérébration inconsciente » était bien connue²¹⁷. Ainsi Ribot donne son opinion conclusive. « L'individualité organique est, dit Ribot, la base de toutes les formes les plus hautes de la personnalité qui ne sont qu'un perfectionnement : je répéterai pour la personnalité comme pour la mémoire, que la conscience la complète, l'achève, mais ne la constitue pas »²¹⁸ : ou encore c'est « l'organisme et le cerveau, dit Ribot, sa représentation suprême, qui est la personnalité réelle, contenant en lui les restes de tout ce que nous avons été et les possibilités de tout ce que nous serons »²¹⁹ : « Le dernier mot de tout ceci, c'est que le consensus de la conscience étant subordonné au consensus de

²¹⁷ Ribot, T., 1885, *Ibidem*, p. 13.

²¹⁸ Ribot, T., 1885, *Ibidem*, p. 100.

²¹⁹ Ribot, T., 1885, *Ibidem*, p. 170.

l'organisme, le problème de l'unité du moi est, sous sa forme ultime, un problème biologique »²²⁰. Le substratum profond, la condition fondamentale du moi, du caractère ou de la personnalité doivent se trouver dans le mécanisme organique et notamment dans le système nerveux, alors que la conscience n'est qu'un accessoire qui y est surajouté²²¹. Voilà la réponse conclusive de Ribot.

Mais les rapports organiques ainsi établis suffisent-ils pour l'unité ? N'est-ce pas une simple hypothèse sans vérification ? Malgré la netteté de la réponse finale, le fondement du raisonnement pour y arriver n'est pas, me semble-t-il, clair. Voici nous trouvons un texte qui montre bien la nature de son raisonnement. Voyons comment cela était suffisant *aux yeux de Ribot*.

C'est encore sur cette base physique de l'organisme que repose, d'après notre thèse, ce qu'on appelle l'unité du moi, c'est-à-dire cette solidarité qui relie les états de conscience. L'unité du moi est celle d'un complexe et ce n'est que par une illusion métaphysique qu'on lui accorde l'unité idéale et fictive du point mathématique. Elle consiste non dans l'acte d'une « essence » prétendue simple, mais dans une coordination des centres nerveux qui représentent eux-mêmes une coordination des

²²⁰ Ribot, T., 1885, *Ibidem*, p. 172.

²²¹ Ribot, T., 1885, *Ibidem*, pp. 6, 89-101.

fonctions de l'organisme. Assurément, nous sommes ici dans les hypothèses, mais du moins elles n'ont aucun caractère surnaturel.²²²

Cette citation nous manifeste ostensiblement dans quel contexte l'auteur se situe. Il me semble que Ribot s'enferme dans une alternative qu'a imposée la situation polémique sur « la psychologie » : soit on adopte une ancienne psychologie métaphysique pour défendre l'âme idéale simple ; soit on adopte une nouvelle psychologie physiologique pour se renvoyer exclusivement aux éléments organiques. Étant donné que, devant ces deux possibilités, les observations, notamment celle pathologique, en rejettent l'une, il faudrait alors adopter l'autre. Nous examinerons plus tard s'il n'y aura pas une troisième option ; mais avant de nous engager dans cette voie, confirmons une implication de la conclusion de Ribot. En effet, la conclusion de Ribot sur la base de la personnalité et de la volonté nous incite à assigner à Ribot une place parmi les partisans de l'homme-automate pur comme Despine et Maudsley. Mais en réalité, la chose n'est pas si simple qu'on ne puisse l'admettre sans réserve. Afin de le juger, passons à la deuxième question de savoir si, étant donné que la conscience et la volonté ne sont qu'un accompagnement, qu'une affirmation, leur présence ou absence changent

²²² Ribot, T., 1885, *Ibidem*, p. 97.

quelque chose.

Rappelons la théorie de « consensus » : le choix est un résultat de la totalité des agencements organiques. Mais une fois un choix assumé, une fois une affirmation confirmée par la conscience, ils deviennent à leur tour une partie intégrante de cette totalité personnelle. Par exemple, une passion cachée sous la conscience depuis longtemps, une fois affirmée et reconnue, augmente son intensité, exerce une influence sur la tendance de conduite et enfin modifie plus ou moins la personnalité²²³. La conscience, l'affirmation et la volonté fixent et intensifient ainsi les données, de sorte qu'elles modifient par contrecoup la personnalité. Au contraire, lorsque ce sont les gestes inconscients, quelle que soit leur nature, même une cérébration inconsciente, qui accomplissent une action intellectuelle comme l'a indiqué Carpenter, alors la personnalité n'apprendrait probablement rien, et par conséquent il n'y aurait aucun écho dans la prochaine fois : il n'y aurait aucune garantie que le sujet se comporterait probablement d'une même manière pour la prochaine fois. S'il est vrai que chaque état de conscience « n'est en lui-même qu'une lumière sans efficacité, que la simple révélation d'un travail inconscient », il n'en est pas moins un facteur nouveau de

²²³ Ribot, T., 1885, *Ibidem*, p. 17.

premier ordre « par rapport au développement futur de l'individu »²²⁴. Ainsi, la conscience qui constate et la volonté qui choisit, en intégrant les états psycho-physiologiques choisis dans la personnalité comme nouveaux facteurs et en intensifiant les tendances à se réaliser à l'occasion, montrent bien leur efficacité. En ce sens, le mental a une certaine efficacité indirecte.

Nous sommes arrivés à une équivocité. Il faudra admettre en fait que Ribot reste indécis sur la place du mental : d'un côté il déclare que la conscience n'est qu'un accompagnement sans efficacité ; mais de l'autre il lui assigne un rôle qui change plus ou moins la personnalité. Il nous est donc naturel de trouver deux interprétations opposées sur Ribot. Selon Lachelier et Fouillé, Ribot revient à un réductionniste physiologique, alors que Pierre Janet, en se référant à une page que nous avons examinée, dit que Ribot proteste contre lui²²⁵. Les chercheurs physiologiques ont naturellement favorisé l'aspect épiphénoméniste en prêtant notamment attention à un rôle négatif de la conscience chez Ribot lui-même, c'est-à-dire la conscience qui n'est

²²⁴ Ribot, T., 1885, *Ibidem*, p. 17.

²²⁵ « En un mot, la conscience n'est qu'un accessoire, un épiphénomène dont l'absence ne dérange rien. On a, je ne sais pourquoi, attribué cette théorie à M. Ribot, qui cependant, avec d'excellents arguments, avait protesté contre elle. » Janet, P., 1889. *L'automatisme psychologique*, op. cit., p. 29. L'auteur se réfère à la page 16 de *Les maladies de la personnalité* de Ribot.

cause de rien ; par exemple, en s'appuyant notamment sur les observations de l'anatomie comparée du système nerveux et sur l'identité de la nature des actions réflexes dans les centres nerveux et dans le cerveau, Manouvrier²²⁶, que le Bergson de *Matière et mémoire* avait probablement connu, décrit la fonction cérébrale qui permet l'organisme de s'adapter au monde extérieur d'une manière plus ou moins complexe, plus ou moins intellectuelle *sans intervention de la conscience*, et il arrive à dire avec Ribot que *la conscience ne cause rien*²²⁷. Remarquons en passant que nous trouvons dans l'article de Manouvrier une comparaison que fait Bergson du cerveau à « une espèce du bureau téléphonique »²²⁸, seulement Manouvrier n'a pas méconnu l'enjeu de Ribot ; selon Manouvrier il n'existe pas d'employé du bureau qui loge dans le cerveau, ou si nous préférons une expression de nos jours, pas d'homuncule dans le cerveau.

Les psychologues restent équivoques sur la question de la causalité de la conscience. Nous ne continuons pas la même question pour arbitrer ce point, parce que cette équivocité est inévitable et impossible à résoudre tant que nous nous enfermons

²²⁶ Manouvrier, L., 1884. « La fonction psycho-motrice ». *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 17, pp.503-525, 638-651.

²²⁷ Manouvrier, L., 1884, *Ibidem*, pp. 524, 638-639.

²²⁸ MM26. Manouvrier, L., 1884, *Ibidem*, p. 640, C'est C. Riquier qui a fait remarquer cette comparaison dans Manouvrier dans une note de l'édition critique de ce livre (pp. 318-319, n. 24.).

dans l'alternative de l'âme causale ou l'épiphénoménisme sans efficacité ; il nous est plus fructueux de demander si Ribot s'est contenté de poser simplement la question de la même manière causale, s'il n'a pas, sinon établi explicitement, au moins préparé une autre manière de sauver une certaine efficacité du mental irréductible. Afin de le voir, passons à son livre suivant, *Psychologie de l'attention* (1889), qui sera notre dernier objet concernant Ribot.

À la place de la causalité.

Même si le titre ne contient pas le mot *maladies*, il est raisonnable de situer la monographie sur l'attention dans le prolongement d'une série d'ouvrages sur les trois *Maladies*. C'est non seulement parce qu'elle contient comme d'habitude un chapitre sur les maladies qui sert à déterminer la nature de l'attention ; non seulement en plus parce que l'auteur lui-même suggère leur continuité dans plusieurs lettres : par exemple, voici celle du 9 mars 1885 (donc l'année de la publication de *Maladies de la Personnalité*) adressée à William James : « Depuis environ deux mois je travaille ce sujet [l'attention]. Il est vrai que j'ai l'intention, suivant mon habitude, de traiter surtout sous sa forme pathologique, cet important sujet que j'ai effleuré dans « Les

maladies de la Volonté » »²²⁹. Mais avant tout parce que nous y voyons récapitulé le même thème sur le rapport entre le mouvement et la volonté, mais lequel est mis en avant avec des termes particuliers. Nous limitons donc notre analyse à demander comment le mouvement et la volonté se concilient en vue de l'état d'attention.

Constatons d'abord que les deux sujets, attention et volonté, s'entrelacent, parce que, comme nous l'avons vu, d'un côté la volonté est un choix, de l'autre, l'attention n'est pas autre chose que d'une sorte de concentration, d'une fixation sur certaines activités à l'exclusion des autres : dans la vie normale, l'être vivant est toujours en train d'agir et de réagir avec le monde extérieur, de sorte qu'il est dans une série perpétuellement changeante d'états psycho-physiologique —sentiments, sensations, perceptions, idées et mouvements —, alors qu'il s'arrête de temps en temps, il fixe un état à l'exclusion des autres, c'est-à-dire il s'adapte exclusivement à un état (par exemple il reste à regarder un objet.). L'attention est donc non seulement sélective,

²²⁹ Ribot, T., 2016. « Correspondances de Théodule Ribot ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 141(4), p.562. Dans une autre lettre du 7 février 1885 à son ami Espinas, il écrit que : « Je me suis mis au sujet suivant : L'attention psychologique et pathologique. Cela continuera en une certaine mesure les « Maladies de la volonté » ». Cité dans Nicolas, S., 2005. *Théodule Ribot (1839-1917) : philosophe breton fondateur de la psychologie française*, Harmattan, p. 91 et dans Nicolas, S., 2007. « La psychologie de l'attention avant Ribot ». In Ribot, *Psychologie de l'attention*. Harmattan, p. XLIV.

mais elle est « monoïdéisme »²³⁰, une convergence vers une chose. À la multiplicité diffuse d'activité se substitue ainsi l'unité d'activité.

Or, Ribot distingue deux formes d'attention : attention spontanée et attention volontaire ; mais dans les deux cas, Ribot indique la même nature de l'attention, l'importance fondamentale du mouvement. Nous pouvons en dégager deux implications essentielles. Cependant, nous prévenons à l'avance que ces deux points que l'auteur met positivement en avant sont par eux-mêmes banals : ce qui nous intéresse se voit plutôt en filigrane dans son discours négatif.

La première forme d'attention, attention spontanée ou naturelle est produite par l'excitation extérieure pour satisfaire les appétits du sujet : en face d'un verre plein, le dipsomane ne s'arrête avant de l'avoir avalé : en face d'un problème intéressant, l'esprit d'un Newton n'arrête pas de s'y aborder²³¹ ; or, leurs états attentifs accompagnent toujours les phénomènes physiques (Ribot indique l'accélération des mouvements vasomoteurs, la modification de la respiration et les changements corporels tels que la physionomie, la position de la tête ou la posture d'autres parties du

²³⁰ Ribot, T., 1889. *Psychologie de l'attention*, Alcan, p. 6.

²³¹ Ribot, T., 1889, *Ibidem*, p. 17.

corps.²³²). Par contre, la deuxième forme d'attention, attention volontaire ou artificielle, provient du sujet lui-même. Même si l'objet de l'attention n'attirait pas le sujet (par exemple, devoirs des vacances, apprentissage d'une écriture, etc.), nous pourrions péniblement nous concentrer sur lui en maintenant pour ainsi dire un intérêt artificiel. Là aussi, selon Ribot, se voient les mouvements concomitants, notamment ceux d'arrêter les modifications qui ne concernent pas un but artificiellement fixé²³³. Dégageons les deux points importants impliqués dans le mouvement.

Le premier point concerne l'origine de l'attention. Le mouvement dont il s'agit est le mouvement de l'organisme. Or, l'organisme, en tant que vivant, n'est jamais indifférent, car sinon l'être vivant est facile à périr. Donc les mouvements dont il s'agit ici ont pour origine les états affectifs, émotions, sentiments, désirs, qui consistent dans les tendances à un mouvement (prendre un nourrisson, écarter les objets nuisibles, etc.)²³⁴. C'est de l'unité plus ou moins fixe de l'affection qui détermine l'unité plus ou moins cohérente de l'état psychologique. L'auteur met ainsi au premier plan l'affection

²³² Ribot, T., 1889, *Ibidem*, pp. 20-30

²³³ « Une bonne partie de notre tâche consiste dans ce travail négatif par lequel les intrus sont expulsés de la conscience ou réduits à leur moindre intensité » (Ribot, T., 1889, *Ibidem*, p. 93.)

²³⁴ Ribot, T., 1889, *Ibidem*, pp. 43-45, 56; 172-173.

comme facteur de l'état psychologique.

Le deuxième point, qui nous est plus important, est de savoir comment la mise en valeur du mouvement amène Ribot à modifier la manière de poser la question. Étant donné les mouvements concomitants de l'attention, l'auteur avance d'un pas pour poser la question suivante.

Les mouvements de la face, du corps, des membres, et les modifications respiratoires qui accompagnent l'attention sont-ils simplement, comme on l'admet d'ordinaire, des effets, des signes ? Sont-ils, au contraire, *les conditions nécessaires, les éléments constitutifs, les facteurs indispensables de l'attention* ?²³⁵

Il est aisé de prévoir que Ribot défendrait la deuxième opinion. Mais il est plus intéressant de noter que les deux opinions alternatives présentées ici ne sont pas symétriques : la première opinion veut que les mouvements soient des effets de l'attention ; alors que la deuxième, celle que Ribot lui-même défend, prétend qu'ils sont les conditions ou les éléments de l'attention, au lieu de prétendre qu'ils soient sa cause. En présentant les deux opinions et en adoptant la deuxième, non seulement l'auteur

²³⁵ Ribot, T., 1889, *Ibidem*, p. 32.

réfute que le mouvement soit un effet, mais aussi il n'affirme pas qu'il soit une cause. Ni cause ni effet, cette double négation suggère que la question elle-même de « *cause ou effet* » est rejetée. Voici un autre texte qui manifeste plus clairement le même déplacement de la manière de poser la question.

Il y a trois hypothèses possibles : l'attention (l'état de conscience) est cause des mouvements, ou elle en est l'effet, ou elle en est d'abord la cause, ensuite l'effet.

Je demande à ne pas choisir entre ces trois hypothèses d'une valeur purement logique et dialectique et à poser la question autrement. Sous cette forme, elle est tout imprégnée, sans qu'il y paraisse, de ce dualisme traditionnel dont la psychologie a tant de peine à se débarrasser, et elle se réduit, en définitive, à demander si, dans l'attention, c'est l'âme qui agit d'abord sur le corps ou le corps sur l'âme. Je n'ai pas à résoudre cette énigme...²³⁶

Ribot évite nettement de poser la question en termes de causalité entre les deux choses : on pourrait dire qu'il s'est aperçu de l'inutilité de cette position elle-même du problème, problème qu'on pourrait appeler causalité horizontale. Autrefois, on avait pour l'habitude de se demander si le mouvement est la cause ou l'effet des états

²³⁶ Ribot, T., 1889, *Ibidem*, p. 37.

psychologiques ; mais Ribot suggère qu'il faut remplacer la causalité elle-même. « Les manifestations motrices ne sont ni des effets ni des causes, mais des éléments : avec l'état de conscience qui en est le côté subjectif, ils *sont* l'attention. »²³⁷

Mais malgré la netteté de ce qu'il nie, n'est-il pas vrai qu'il a ouvert une question plutôt que l'a résolue ? Au moins, il me semble que l'auteur ne fait que reculer le problème, sans prononcer suffisamment le dernier mot. Il resterait en effet encore à demander quel est le sens de « la condition » qui se distingue de la cause et de l'effet, en quel sens le mouvement « constitue » les états de conscience sinon à la manière causale. Ribot lui-même donne une réponse évasive, en admettant que le « Je veux » est certes suivi ordinairement d'un mouvement et d'un arrêt qui constituent l'attention, mais que nous ne savons pas comment, les états intermédiaires nous échappant²³⁸. De sorte qu'il est obligé de se contenter d'affirmer que : « nous devons nous borner à constater à titre de fait que, de même que nous avons le pouvoir de commencer, continuer et augmenter un mouvement, nous avons le pouvoir de supprimer, interrompre et diminuer un mouvement »²³⁹. En tant que psychologue ascétique, Ribot se restreint dans la

²³⁷ Ribot, T., 1889, *Ibidem*, p. 38.

²³⁸ Ribot, T., 1889, *Ibidem*, pp. 71-72.

²³⁹ Ribot, T., 1889, *Ibidem*, pp. 72-73.

constatation d'un fait que le « Je veux » produit un mouvement ou un arrêt d'un mouvement. Somme toute, en ce qui concerne la conclusion positive, Ribot laisse le problème intact.

Il faut attendre des philosophes réactifs contre Ribot pour combler cette lacune. Mais nous pouvons dégager du moins un point qui demeure certes allusif chez Ribot, mais qui est essentiel : destituer la causalité. Voilà le point négatif, mais éminent selon nous, auquel est arrivé Ribot dans une série de monographies inspirées de la psychologie physiologique et de l'importance du mouvement.

Résumons brièvement le discours de Ribot que nous avons suivi. Depuis son début, Ribot a assimilé la notion physiologique de la cérébration inconsciente, selon laquelle le mécanisme organique suffit pour effectuer des opérations même intellectuelles : le mouvement est autonome, il n'a pas besoin d'une intervention de la conscience. Ainsi, en ce qui concerne les idées plus ou moins intellectuelles, l'auteur semble être un partisan du physiologiste étroit qui assimile la conscience avec le mouvement purement physiologique. Mais en même temps cette assimilation engage l'auteur dans le problème de rapport entre le mouvement et la conscience ou la volonté : Ribot n'était pas trop insensible à un rôle *sui generis* de la volonté pour réduire complètement la volonté à rien. Bref, le rapport entre le mouvement et l'idée

incite Ribot à croire au physiologisme, alors que la prise en compte de la volonté l'incite à y résister. D'où résulte son ambiguïté, qui enferme Ribot dans une oscillation indécise. Toutefois, bien que Ribot reste toujours ambiguë sur ce point et qu'il faille attendre d'autres philosophes pour la résoudre, il n'en est pas moins vrai qu'il a apporté deux changements essentiels dans la position du problème. Étant donné que les mouvements, même ceux intelligents, s'effectuent sans conscience, il reste encore à savoir comment et sur quel fondement les états sont unis et dirigés ; et selon Ribot, ce sont le caractère, la personnalité ou le moi, qui se fonde finalement sur l'organisme et sur les tendances de mouvements dont il s'équipe. En outre, à travers un long discours sinueux d'une série de monographies, il arrive à invalider la question de causalité horizontale entre les éléments qui se poseraient face à face : le mouvement n'est ni la cause ni l'effet de l'état psychologique. Ce dernier point, quoique négatif, nous indique la direction à suivre.

2.4. Fouillée : de la psychologie à la philosophie.

Nous avons trouvé un problème commun vers lequel convergent les observations et les considérations fort diverses confirmées par une variété d'auteurs psychologiques au 19^e siècle : les psychologues associationnistes, les psychologues physiologiques, ainsi que Laycock et Carpenter, les psychologues dits

scientifiques (dont le représentant est Ribot), les psychologues pathologiques (Pierre Janet) ; c'est le problème de l'automatisme. Les idées sont essentiellement inséparables du mouvement, de telle manière qu'elles ont une tendance naturelle à se développer et à se réaliser automatiquement en mouvement, sans intervention de la conscience. Nous avons cité des exemples illustratifs dans des études sur l'action réflexe cérébrale et celles pathologiques : par exemple, un sujet qui « voit » un mouton là où il n'y a rien raconte « correctement » le détail de ce qui « existe » là à ses yeux, ou une paysanne qui se croit princesse se comporte comme si elle l'était réellement ; ou les sujets exécutent, sans le savoir, une mission suggérée en état hypnotique (post hypnotisme), etc. Une série d'actes plus ou moins intelligents s'accomplissent en dehors de la conscience, sans que le sujet le sache, comme s'il était un automate intelligent.

Voilà le fait établi : qu'il existe un automatisme qui fonctionne en dehors de l'aperception consciente, que la détérioration physique, notamment celle du cerveau, provoquât des troubles mentaux, cela est certes incontestable. Cependant, il reste encore à l'interpréter. Par exemple, il est aisé de l'interpréter en faveur du matérialisme réductionniste qui accepterait volontiers ces faits pour ramener l'homme à une machine, ou du moins n'admettrait la conscience que comme accidentelle. D'où vient l'influence de plus en plus dominante de l'épiphénoménisme, dont une figure le plus typique est Maudsley. Les mouvements nerveux ou musculaires suffiraient alors pour

expliquer entièrement l'homme ; la conscience, si conscience il y a, n'a aucune efficacité réelle, elle n'est qu'un accompagnement accidentel. On a beau maintenant faire recours aux gestes intelligents ainsi que le langage, comme l'a fait Descartes, la réponse langagière, même si elle était correcte, n'assurerait plus nécessairement l'efficacité de la conscience.

Mais nous est-il obligé alors d'accepter cette interprétation et de renoncer à une réalité non-mécanique et non-corporelle ? Étant donné un aspect incontestable d'automate dans l'être humain, ne reste-t-il pas une place pour affirmer la réalité irréductible à l'automatisme ? Ni un simple matérialisme qui dépouille toute efficacité de la conscience ni un simple spiritualisme qui accorde toute puissance à l'esprit. Voilà un problème urgent qu'ont soulevé les observations du mouvement automatique intellectuel chez les psychologues au 19^e siècle. Ribot, en tant que psychologue scientifique qui se contente de l'observation des faits, semble renoncer à continuer la spéculation sur la nature du rapport entre le mouvement et les états psychiques, de sorte qu'il se résigne à une ambiguïté. Nous en finissons donc avec les psychologues et nous passons aux philosophes qui se sont engagés dans le même problème.

Or, c'est Bergson qui s'occupe le plus remarquablement de ce problème. C'est dans ce contexte qu'il faut entendre un commencement de *Matière et mémoire* : « Ce livre affirme la réalité de l'esprit, la réalité de la matière, et essaie de déterminer le

rapport de l'un à l'autre sur un exemple précis, celui de la mémoire »²⁴⁰. Mais comment aborde-t-il alors ce problème ? Mentionner la mémoire pure, la durée réelle, la liberté ou d'autres éléments de la même sorte afin de repérer quelque chose d'irréductible au mécanisme tout pur, ce sont la question et la réponse nettes, mais paresseuses, parce qu'elle cache sous sa netteté un enjeu problématique proprement bergsonien. En effet, Bergson développe souvent ses idées sans nommer explicitement les études précédentes auxquelles il se réfère, de sorte qu'en apparence tout se passe comme s'il créait tout seul ses pensées, alors qu'en vérité il ne fait que répéter souvent certaines idées déjà posées, seulement en y ajoutant quelque chose. De ce point de vue, un philosophe nous intéresse particulièrement : Alfred Fouillée. Car celui-ci admet les faits psychologiques où l'intelligence fonctionne comme une machine automatique, et par conséquent rencontre le même problème concernant mouvement, conscience et automatisme²⁴¹, sans cependant se lancer dans un simple mécanisme. En effet, sa notion célèbre et principale d'*idée-force*, sur laquelle se base une multiplicité de ses publications, a été forgée, du moins en partie, pour faire concurrence à un courant

²⁴⁰ MM, « Avant-propos à la septième édition », p. 1.

²⁴¹ Fouillée, A., 1893. *La psychologie des idées-forces* t. 1, Alcan, pp. 181, 209-19, 240, etc.

progressivement dominant de la psycho-physiologie²⁴². Chez Fouillée, le mot *idée* signifie non seulement un objet intellectuel, mais toutes sortes d'états psychologiques ou de faits de conscience en général, y compris la sensation, l'émotion, la perception, la pensée, la volition, etc. Avec cette conception de l'idée l'auteur affronte un des problèmes cardinaux de savoir si et comment l'idée a une *efficacité*. Son livre le plus connu sur *La liberté et le déterminisme* (1872) a déjà esquissé cette notion d'idée-force, seulement en l'appliquant notamment à une question particulière, question de la liberté. C'est dans les deux œuvres suivantes du même auteur, *L'évolutionnisme des idées-forces* (1890) et *La psychologie des idées-forces* (1893), qui l'ont développée et appliquée largement pour des questions psychologiques en général. Nous examinons donc ces deux livres pour savoir comment Fouillée a assimilé et reformulé le problème de la relation entre conscience et mouvement.

Mais prévenons encore une fois que notre question n'est pas de savoir simplement quels sont les éléments irréductibles au mécanisme pur : c'est une question

²⁴² « Si nous avons adopté cette expression très générale d'*idée-force*, c'est précisément pour y envelopper tous les modes d'influence possible que l'idée peut avoir, en tant que *facteur, cause, condition de changement pour d'autres phénomènes*, etc., en un mot toutes les formes d'efficacité quelconque, par opposition aux idées-reflets, aux idées-ombres qui n'entrent pour rien dans le résultat final et n'en sont que des *symboles* ou des *aspects*. » Fouillée, A., 1890. *L'évolutionnisme des idées-forces*, Alcan, p. XI.

inutile, car on peut y répondre très facilement en indiquant l'appétit chez Fouillée ou la mémoire ou la durée réelle chez Bergson, etc. Plus important est de savoir comment les deux philosophes ont fait face au problème et quelle nécessité les a amenés à développer leurs réponses philosophiques.

Dans le reste du présent chapitre, nous allons examiner Fouillée et notamment ses premiers livres portant sur la nature de l'idée, *L'évolutionnisme des idées-forces* et *La psychologie des idées-forces*, pour mettre en lumière la particularité de sa conception d'idée.

2.4.1. La notion d'idée-force en face du problème de l'homme-automate et son double usage de Kant.

Examinons de plus près comment Fouillée prend en charge le problème de l'homme-automate. Il localise exactement une des sources de ce problème : existence des phénomènes dits *inconscients*. Nous avons vu comment les observations psycho-pathologiques et psycho-physiologiques ont favorisé l'automatisme inconscient : étant donné que nos gestes, même intellectuels, peuvent s'exécuter sans conscience, celle-ci n'est qu'un épiphénomène ; ainsi l'inconscience donne une raison, vraie ou fausse, pour récuser toute efficacité de la conscience : l'efficacité résiderait alors entièrement dans la matière organique, hors de la conscience.

Fouillée était au courant des études de telles observations que nous avons analysées jusqu'ici. La cérébration inconsciente de Laycock et de Carpenter, la conception de l'automatisme nerveux et celle de la conscience en tant qu'accidentelle de Maudsley, de Despine et même de Ribot²⁴³ étaient bien connues. Par exemple, « je voulais me rappeler un nom sans y parvenir, et maintenant, sans que je sache pourquoi, je me le rappelle »²⁴⁴ ; ou encore, il cite dans le même esprit un autre exemple d'« association d'idées par saut » où une idée suggère une autre par l'intermédiaire des idées lesquelles « échappent pourtant à la conscience »²⁴⁵ et lesquelles se retrouvent après coup par un raisonnement. Tels étaient les faits en faveur de l'homme-automate. Cependant, aux yeux de Fouillée, ils ne sont pas suffisants pour l'établir, parce qu'ils sont susceptibles d'autres interprétations : soit la conscience a des degrés différents et il ne s'agit pas là de l'inconscience, mais de la conscience trop faible ou trop obscure pour laisser une trace qui persiste assez longtemps ; soit la cérébration inconsciente est un fait *foncièrement* étranger à la conscience et par conséquent il ne prouve pas correctement l'inefficacité *de la conscience* ; soit la conscience a pour condition

²⁴³ Fouillée, A., 1890. *L'évolutionnisme des idées-forces*, pp. 41, 159. Selon Fouillée, Ribot appartient à la même classe que ces psychologies physiologiques.

²⁴⁴ Fouillée, A., 1890. *Ibidem*, p. 63.

²⁴⁵ Fouillée, A., 1890. *Ibidem*, p. 64.

d'existence une certaine durée, et le saut apparent de l'association où des idées intermédiaires n'entrent pas dans la conscience s'explique par la simple durée trop courte pour subsister dans la conscience, bref par l'oubli des idées intermédiaires, etc.²⁴⁶ En tout cas, Fouillée constate que les interprétations de ces faits sont insuffisantes pour réfuter définitivement l'efficacité de la conscience : ces faits ne sont pas d'expériences cruciales. De sorte que Fouillée, au lieu d'accepter cette réfutation de la conscience efficace déclarée par des physiologistes, reformule la question véritable soulevée par ces faits : il s'exprime d'une manière suivante : « Deux hypothèses sont ici possibles. Ou le sentiment et la conscience ne sont qu'une condensation, une complication de choses réellement insensibles et inconscientes, comme les atomes bruts d'Épicure ; ou, au contraire, l'inconscient est lui-même une diffusion primitive, un faible commencement de la sensibilité et de l'intelligence [...]. A un esprit inattentif ces deux hypothèses peuvent paraître équivalentes, mais elles diffèrent en ce que, dans l'une, le *mental* est simplement une forme et un accident du physique, tandis que dans l'autre il est le fond, conséquemment un facteur, une force capable d'arriver par l'idée à se connaître et à se diriger elle-même. »²⁴⁷ La vraie question en face de

²⁴⁶ Fouillée, A., 1890. *Ibidem*, Livre premier, Chapitre quatrième, « Critique de l'inconscient », pp. 36-74.

²⁴⁷ Fouillée, A., 1890. *Ibidem*, pp. 41-42.

l'homme-automate —qui, comme nous l'avons indiqué, a été pressentie, mais restait allusive chez Ribot— est de savoir si et comment la conscience est le fond du mouvement sans accepter simplement leur rapport causal. Afin d'évaluer la réponse de Fouillée au problème de l'automatisme, examinons comment Fouillée forge sa notion d'idée-force et comment cette notion conduit à reformuler la question.

Nous commençons par analyser son livre intitulé *L'évolutionnisme des idées-forces* (1890). Même s'il est borné dans une conception générale et abstraite, ce livre nous fait comprendre comment sa conception de l'idée lui permet de résoudre l'oscillation indécise à laquelle est arrivé Ribot. Cela nous enseignera en même temps une manière philosophique et non plus seulement psychologique de comprendre la réalité mentale comme irréductible. Ce sera dans la section suivante (2.4.2.) que nous sortons d'une conception abstraite en voyant de plus près, dans son livre suivant, *La psychologie des idées-forces* (1893), une application de cette conception à un cas concret et particulier, association des idées.

Conception de l'idée-force.

Le point de départ de Fouillée se situe, comme Madinier l'a correctement

indiqué, « dans le point de vue biologique sous lequel il étudie la vie psychologique »²⁴⁸ : le mouvement dont il s'agit est celui de l'être vivant. Or, une simple observation sur l'évolution des vivants constaterait que, d'un être vivant rudimentaire jusqu'aux animaux supérieurs, il faut prendre des mesures contre le milieu ambiant : la survivance a pour condition d'être sensible à une nourriture, à une ennemie, à la chaleur ambiante, etc., d'éprouver correctement une émotion agréable ou désagréable et enfin d'être capable de mouvoir selon son émotion. Cette condition se réalise par le sens. Le vivant rudimentaire commence par le toucher, qui se sert directement à son but vital, alors que la perception à distance telle que la vision ou l'audition, perception de haut niveau, loin d'avoir pour but de la spéculation, se servent au même but vital, encore qu'indirectement : selon une expression saisissante de Fouillée, l'animal mange sa proie « par les yeux avant de la manger avec sa bouche. »²⁴⁹.

²⁴⁸ Madinier, G., 1938. *Conscience et mouvement, Ibidem*, Alcan, p. 314. Cependant, sans négliger l'importance de cet aspect en tant que point de départ, nous ne pouvons pas nous contenter d'affirmer avec lui que c'est ce point de vue biologique qui est « l'aspect le plus intéressant de l'effort de Fouillée » (*Ibidem*), car ce qui suscite l'intérêt philosophique de Fouillée, c'est, comme nous allons le voir dans les sections immédiatement suivantes, moins l'observation des faits biologiques eux-mêmes que l'enjeu psychologique et philosophique qu'il y trouve et les conclusions qu'il en tire.

²⁴⁹ « Si l'animal voit sa proie, ce n'est pas pour une contemplation platonique, c'est pour l'atteindre et la manger : on peut dire qu'il la mange par les yeux avant de la manger avec sa bouche ; on peut dire aussi qu'il fuit son ennemi par les yeux avant de le fuir par un mouvement de tout son corps. » (Fouillée, A., 1890. *Ibidem*, p. 91.)

Autrement dit, dans le processus élémentaire d'un vivant, très humble ou supérieur, se trouvent trois moments qui dominent la totalité du vivant : 1° changement subi de l'extérieur, qui serait chez nous une sensation ou une perception, et qui arrive à réaliser une perception plus ou moins distincte dans la vie ; 2° ce changement passif s'accompagne toujours, plus ou moins clairement, de sentiments ou d'émotions tels que la peine ou le plaisir, à cause desquels l'être vivant n'est jamais indifférent ; 3° ces deux changements sont toujours suivis d'une réaction telle que s'approcher ou s'éloigner d'un objet, qui est le germe de la volonté²⁵⁰. Ces trois moments inséparables et indispensables —sensation, émotion et réaction volontaire— constituent plus ou moins clairement toutes les idées ou tous les états de la conscience. L'amibe, par exemple, subit un changement interne apporté par un objet extérieur et par conséquent elle distingue certaines excitations d'avec les autres qui ne l'excitent pas ; et puis elle se sentirait agréable (si l'objet était un aliment) ou désagréable (s'il était un acide fort) ; enfin elle réagira d'une manière sélective et en faveur de son sentiment ; sans ces trois moments bien réunis, l'être vivant ne survivrait pas²⁵¹ ; alors que, d'un autre côté, même notre idée abstraite, par exemple celle de triangle, contiendrait un certain plaisir

²⁵⁰ Fouillée, A., 1890. *Ibidem*, pp. 77-78.

²⁵¹ Fouillée, A., 1890. *Ibidem*, pp. 89 et 150. Cf. Fouillée, A., 1893. *La psychologie des idées-forces*. Tome 1, Alcan, pp. IX-X.

et un certain mouvement de l'œil ou de la main —même si ce plaisir et ce mouvement étaient moins clairs que ceux avec un aliment. On pourrait dire que le processus mental n'est pas l'unité sensori-motrice, mais celle sensori-émotio-motrice, tous trois termes constituants un et seul processus.

De cette union étroite des trois moments vient une conséquence importante : les états de la conscience ne sont pas des épiphénomènes, mais ils ont eux-mêmes une certaine efficacité plus ou moins intensive, en ce sens qu'ils déterminent, à divers degrés, le mouvement qui suit en raison de son sentiment. « *Tout état actuel de conscience, en raison de son intensité même ou de sa force, tend à déterminer des mouvements plus ou moins intenses et étendus [...] Par le seul fait d'exister, et d'exister à un degré quelconque d'intensité, faible ou forte, l'état de conscience est l'indice d'un mouvement et la révélation d'une force ayant elle-même un degré d'intensité, petite ou grande.* »²⁵² Les états de la conscience, les idées, *sont une force pour déterminer le mouvement* : ils *sont* un mouvement commencé à l'intensité diverse ; en ce sens, le mouvement fait partie intégrante de l'idée. Autrement dit, il n'existe pas une idée isolée, mais elle enveloppe toujours une volition ou un appétit et une tendance à un mouvement en fonction de son appétit à divers degrés d'intensité : elle développe plus

²⁵² Fouillée, A., 1890. *Ibidem*, pp. 97-98.

ou moins le mouvement voulu selon son intensité. Si toutes les idées ne se réalisent pas toujours *en fait*, si nous, les adultes, pouvons penser à une idée sans réaliser aucun mouvement, ce n'est pas pour raison de la séparation foncière de l'idée et du mouvement, mais à cause d'un « *conflit* de représentations ou de sentiments, par cela même d'impulsions, qui produit un *arrêt*. Cet arrêt est une *neutralisation* mutuelle entre des impulsions contraires, c'est une composition de forces, dont la résultante est un équilibre toujours instable. »²⁵³ : ce n'est pas la connexion synthétique, mais la séparation entre l'idée et le mouvement qui est secondaire, artificielle et acquise : en effet, l'enfant ne peut pas souvent s'abstenir de faire ce qu'il pense et ce qu'il veut : selon une expression d'Augustin Guyau, « *toute idée enveloppe un élément impulsif, nulle idée n'est un état simplement représentatif*, lequel ne serait qu'un extrait et un abstrait du vrai fait de conscience. »²⁵⁴ Loin d'être une pure représentation qui verrait un objet distingué et qui pourrait être mis en mouvement par quelque chose, l'idée est foncièrement une préférence, un dynamisme et une distinction ; et c'est la séparation d'un moment purement représentatif qui est dérivée. Toute idée, c'est-à-dire tout état de la conscience se conçoivent ainsi comme primitivement appétitifs et moteurs,

²⁵³ Fouillée, A., 1890. *Ibidem*, p. 101.

²⁵⁴ Guyau, A., 1913. *La philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée*, Alcan, p. 60.

accidentellement représentatifs et indépendants du mouvement.

Voilà sa conception de l'idée comme efficace, de l'*idée-force*. Dégageons-en deux points propres à Fouillée. En premier lieu, Fouillée est en état de réfuter les théoriciens physiologiques de l'homme-automate où la conscience n'aurait aucune efficacité²⁵⁵, parce que la conscience ou l'idée sont douées d'une efficacité pour déterminer le mouvement. En deuxième lieu, on se tire de l'impasse de la causalité miraculeuse entre conscience et mouvement, parce que l'idée elle-même enveloppe déjà un mouvement : elles sont, dès qu'elles existent, déjà un mouvement commencé²⁵⁶. Fouillée résout ainsi l'impasse de l'homme-automate.

Valeur philosophique de cette conception. Double usage de kantisme chez Fouillée.

Mais dire que l'idée est déjà le mouvement, n'est-ce pas substituer à la causalité miraculeuse un mélange miraculeux ? Afin d'évaluer la réponse de Fouillée, il faut savoir de quel droit la notion d'idée-force prétend exprimer le fond ultime des états de conscience. En effet, étant donné que le mouvement suit toujours ces états, il resterait

²⁵⁵ Fouillée, A., 1890. *Ibidem*, pp. 158 et suiv.

²⁵⁶ Fouillée, A., 1890. *Ibidem*, p. LXIX.

encore à demander si cette connexion est primitive, fondamentale et essentielle ou si elle n'est que factuelle et accidentelle. Comment prouver que *tous* les états de conscience doivent avoir *en général* cette force pour déterminer le mouvement et une tendance à un mouvement ? Comment justifier l'universalité nécessaire de cette conception de l'idée-force ? À vrai dire, il me semble que Fouillée n'a pas trouvé la preuve cruciale qui soit décisive toute seule. Comme si son seul but était de confirmer la validité de la notion d'idée-force, de sorte qu'il avait recours à une variété d'arguments en juxtaposition sans montrer lequel est le plus décisif : outre l'observation évolutionniste qu'on a vue plus haut très brièvement, il cite l'expérimentation de Chevreul que nous avons mentionné plus haut²⁵⁷, l'influence de ce qu'on appelle l'*idée fixe* chez le somnambulisme ou chez le sujet de suggestion hypnotique : comme s'il recourait aux arguments quels qu'ils soient, s'ils étaient en faveur de sa conception. Cependant, l'un parmi eux nous intéresse particulièrement en ce sens qu'il nous indique bien l'enjeu crucial de Fouillée : c'est « les Anticipations de la perception » dans « l'Analytique des principes » de Kant que l'auteur invoque en les modifiant cependant un peu.

Cet argument est bien connu. Voici la formule du Principe kantien : « Dans tous

²⁵⁷ Dans la note 121.

les phénomènes, la sensation et le *réel* qui lui correspond dans l'objet (*realitas phaenomenon*) ont une *grandeur intensive*, c'est-à-dire un degré. »²⁵⁸ Il faut se garder ici d'une équivocité d'un mot *réel* ou *réalitas*, car ici Kant entend par ces mots la « *realitas phaenomenon* », c'est-à-dire une manière particulièrement kantienne de concevoir la réalité et l'existence. Nous allons voir dans le dernier chapitre l'importance de cette terminologie ; pour le moment il nous suffit de noter que « les Anticipations » veut dire que la donnée de la sensation a une *grandeur intensive*, un degré. Mais de quelle grandeur s'agit-il ? La distinction entre la quantité extensive et celle intensive nous l'apprend : d'un côté, nous appréhendons la quantité *extensive* sur la base des parties successives (par exemple, nous appréhendons une longueur d'une ligne par partir d'un point et puis produire des parties suivantes en les synthétisant à la totalité précédente, autrement dit ce sont les parties successives qui constituent le tout²⁵⁹.) alors que, de l'autre, l'appréhension de la quantité *intensive* se fait dans un moment, et par conséquent la multiplicité intensive ne se constitue pas sur la base des parties. Kant « appelle *grandeur intensive* la grandeur qui n'est appréhendée que comme unité et dans laquelle la pluralité ne peut être représentée que par son rapprochement de la

²⁵⁸ Kant, *CRP*, p. 167 (B207).

²⁵⁹ Kant, *CRP*, pp. 164-167 (A162-166/B202-207).

négation = 0. »²⁶⁰ Il donne les exemples de la rougeur, chaleur et pesanteur ; en effet celles-ci sont toutes une quantité, parce qu'on peut les réduire petit à petit jusqu'à zéro, point nul de la sensation ; cependant la quantité dans ces exemples n'est pas extensive, parce que nous ne les appréhendons pas par une synthèse des parties²⁶¹. On a beau chercher les parties de la chaleur, nous appréhendons la chaleur dans seul trait quand nous touchons de l'eau.

Que cette définition de la qualité intensive dans la perception ne soit pas complètement définitive, cela se montre par le fait qu'il existe une variété d'interprétations dans la suite de l'histoire²⁶². En ce qui concerne notre problème, nous voyons bien que Fouillée lui-même interprète l'intensité kantienne, ou plutôt en tire parti en la modifiant à sa convenance. Voyons une des démonstrations de la conception d'*idée-force* de Fouillée, où l'auteur a recours à cette Anticipation kantienne et affirme que « [m]ême dans une sensation différente de toutes celles que j'ai eues jusqu'à présent il y a quelque chose qui pourrait être *anticipé* et affirmé d'avance, c'est qu'elle a

²⁶⁰ Kant, *CRP*, p. 169 (A168/B210).

²⁶¹ Kant, *CRP*, pp. 168-173 (A167-176/B209-218).

²⁶² Par exemple, Vuillemin et Deleuze, chacun à leur manière différente, ont mis au jour une petite histoire sur l'intensité. Le premier, sur un néo-kantisme dans Vuillemin, J., 1954. *L'héritage Kantien Et la Révolution Copernicienne Fichte, Cohen, Heidegger*, PUF, § 16, pp. 184-202. L'autre, dans une note de *Différence et répétition*, pp. 297 et suiv.

une intensité. »²⁶³ ; et cette intensité dans la sensation est quelque chose de réel et non pas d'entièrement subjectif. Mais Fouillée avance d'un pas et y ajoute que cette intensité, c'est *une force* sur laquelle il insiste : il interprète l'intensité kantienne comme *force* immanente à toute idée²⁶⁴, ce que Kant n'a pas dit en réalité. Ainsi, Fouillée utilise l'Anticipation de l'intensité afin de vérifier l'immanence de l'intensité-*force* à l'idée.

Il faut remarquer que cette Anticipation n'est pas une simple description des faits sensoriels ou perceptifs, mais elle appartient aux Principes analysés dans l'Analytique transcendantale. Celle-ci ne porte pas sur tous les principes quelconques, mais sur les Principes de l'entendement pur ou *a priori*²⁶⁵. En d'autres termes, elle est un essai pour délimiter les conditions de toute la connaissance qui soit possible. Nous allons voir dans le dernier chapitre, quand nous examinerons la valeur ontologique et non pas simplement épistémologique de la philosophie transcendantale, qu'il s'agit là d'un remplacement kantien de l'ontologie traditionnelle par la sienne. Mais pour le moment, bornons-nous à confirmer que les Principes portent sur la connaissance *a*

²⁶³ Fouillée, A., 1890. *Ibidem*, p. 2.

²⁶⁴ Fouillée, A., 1890. *Ibidem*, pp. 3-4.

²⁶⁵ Kant, *CRP*, p. 162 (A158-159/B197-198).

priori qui est de nature universelle. Les Anticipations, tout en portant sur la perception ou la donnée, révèle une vérité *a priori* : « Toutes les sensations ne sont donc, comme telles, données sans doute qu'*a posteriori*, mais la propriété qu'elles ont d'avoir un degré peut être connue *a priori*. »²⁶⁶ ; c'est en ce sens que les Anticipations de la perception sont un principe « étrange »²⁶⁷, parce qu'elles nous font connaître *a priori* quelque chose dans toute sensation *empirique*. Par conséquent, loin d'être un caractère accidentel des données sensorielles ou perceptives, l'intensité dont il s'agit ici est un des éléments *a priori* constitutifs de la donnée²⁶⁸. Autrement dit, elle n'est pas un caractère abstrait des sensations, parce qu'alors on présuppose déjà une donnée avec des caractères concrets à partir de laquelle l'abstraction est faite²⁶⁹.

²⁶⁶ Kant, *CRP*, p. 173(A176/B218).

²⁶⁷ Kant, *CRP*, p. 168(A167/B209).

²⁶⁸ Sur la valeur transcendantale de Logique transcendantale, voir Vuillemin, *L'héritage Kantien, Ibidem*, chap. V, notamment pp. 184 et suivantes. Il insiste sur ce rôle transcendantal en disant que : « Dans le principe nous devons donc retrouver la genèse transcendantale de l'objet comme connaissance et non plus seulement comme pensée. [...] le principe des grandeurs intensives répond à la question de la logique transcendantale, en ce que non seulement il permet de poser l'objet d'une expérience possible, mais qu'il nous fait assister à la genèse de cet objet. Il est donc, au sens propre, *l'origine de l'objectivité*. » Vuillemin, *Ibidem*, pp. 193-195.

²⁶⁹ Sur l'abstraction chez Kant, voir son *Dissertation*, qui n'est pas sans rapport avec la distinction entre le concept pure et celui empirique. « En ce qui concerne les choses intellectuelles en tant que telles, dans lesquelles *l'usage de l'entendement est réel*, les concepts intellectuels des objets aussi bien que de leurs rapports sont donnés par la nature même de l'entendement : ils ne sont abstraits d'aucun usage des sens et ils ne contiennent

D'où résulte l'universalité nécessaire de l'intensité reconnue par l'Anticipation kantienne. Fouillée, à son tour, a bien compris cet enjeu kantien. En effet, tout en mentionnant et tout en acceptant les observations psychologiques et physiologiques, il considère qu'une autre question est encore soulevée plutôt que résolue par ces observations —ce qui n'arriverait pas si son problème portait sur les simples constatations des faits particuliers. La question est suivante : si les lois psycho-physiologiques expliquent bien l'ordre d'apparition des états *une fois donné*, et si elles l'expliquent d'autant mieux que la physiologie nerveuse et notamment cérébrale se développe, le mécanisme physiologique « ne rend pas compte de leur *existence* et de leur *liaison* primaire. »²⁷⁰, c'est-à-dire il reste encore une autre question, qui est de

aucune forme de connaissance sensible en tant que telle. Il est ici nécessaire de souligner la très grande ambiguïté du mot *abstrait*, et il vaut mieux à mon avis la dissiper avant qu'elle n'embrouille notre enquête sur les connaissances intellectuelles. A proprement parler, on devrait dire *abstraire de quelque chose*, et non *abstraire quelque chose*. La première expression signifie que l'on ne tient pas compte dans un concept de tout ce qui lui est par ailleurs attaché, de quelque manière que ce soit ; et la seconde que le concept n'est donné que concrètement et de telle sorte qu'il soit séparé de ce qui lui est joint. Ainsi un concept intellectuel *abstrait* de ce qui est sensible, mais *n'est pas abstrait* de ce qui est sensible, et il serait peut-être plus juste de dire qu'il est abstrayant plutôt qu'*abstrait*. C'est pourquoi il est plus prudent d'appeler les concepts intellectuels *idées pures*, et d'appeler les concepts qui ne sont donnés qu'empiriquement *concepts abstraits*. » Kant, E., 2007. *Dissertation de 1770*, Vrin, § 6, pp. 91-93.

²⁷⁰ Fouillée, A., 1890. *Ibidem*, p. 24. Voici le texte qui repère la même question. « La force que nous attribuons ainsi aux idées ne consiste pas à *créer* des mouvements *nouveaux* ni même des *directions* nouvelles de mouvements qui ne résulteraient pas des mouvements antérieurs *une fois donnés* ; mais il s'agit de savoir si, dans la réalité, nos mouvements

savoir qui fonde leur existence ou quelle est la condition de leur possibilité. Ce n'est pas l'ordre des existences données (par exemple telles ou telles sensations qui se produisent selon la trace laissée dans le cerveau), mais la donnée elle-même et son existence qui sont en question. Nous trouvons ici une interprétation particulièrement fouillée des Anticipations de Kant : il met l'intensité-*force*, qui n'était chez Kant qu'un des Principes, au premier plan en l'érigant en condition de l'idée en général. L'appui sur l'Analytique transcendantale de Kant repère l'enjeu de Fouillée dans la position de la question, d'une telle manière que l'auteur demande non pas les lois factuelles des expériences déjà établies, mais la condition de possibilité des idées ou des états de la conscience en général. Fouillée remplace donc la causalité ou la relation *de fait* par une fondation transcendantale sur la base de *la force* et de *l'idée-force*.

En résumé, nous pouvons caractériser la lecture fouillée de Kant dans son *L'évolutionnisme des idées-forces* par le double usage du kantisme. Premièrement, l'auteur déplace l'intensité kantienne vers l'intensité de l'idée-*force*, intensité du processus sensori-émotio-motrice dominé par le principe psychologique et biologique, appétit. Deuxièmement, en s'appuyant sur l'argument kantien sur l'intensité et en en

peuvent être *donnés* sans des conditions psychiques en même temps que mécaniques, et si l'abstraction des facteurs psychiques, légitime en physiologie, est légitime en philosophie » (Fouillée, A., 1890. *Ibidem*, p. XIII.) : *il s'agit de la donnée et sa condition*.

exagérant l'importance, Fouillée met l'idée-force au rang de la condition plutôt que la cause, de sorte qu'il déplace le problème psycho-physiologique qui obsédait cette époque, celui du rapport causal entre la conscience et le mouvement, vers le problème transcendantal qui porte sur la condition de donnée. C'est ainsi que Fouillée s'est débarrassé du problème qui donnait lieu à quelque relation miraculeuse entre le mouvement et la conscience.

2.4.2. Association de idées et renversement de kantisme à l'égard de « Sensation et entendement ».

Voilà la conception théorique de Fouillée sur l'*idée-force*, qui a pour but de montrer une double efficacité de la conscience. 1° en tant qu'appétitive, elle est une tendance déterminée vers un mouvement. 2° en tant qu'intensité, elle est une condition de donnée de la conscience.

Afin de le voir de plus près dans des cas plus concrets, passons maintenant à un autre livre, *La psychologie des idées-forces* (1893), qui porte sur la conception de l'idée-force et poursuit le même but, à savoir constater l'efficacité de la pensée, en appliquant plus en détail cette conception aux problèmes concrets de la psychologie.

Idée-force et Association des idées.

Commençons par voir comment sa conception d'idée-force contribue à analyser le mécanisme de ce qu'on appelle « l'association des idées » et à transformer la manière de la traiter. Cela nous fera entrevoir comment Fouillée s'est engagé dans une lutte contre Kant.

Une idée donnée suggère une autre idée. Par exemple si l'on voit du feu brillant dans la cheminée, l'idée de feu nous est donnée, elle évoque une idée de chaleur possible agréable, de sorte qu'elle nous incite à nous en approcher, puis si l'on trouve la chaleur trop forte (on s'est avancé trop près du feu), l'idée donnée de chaleur forte évoque à son tour une idée de brûlure désagréable, au point qu'elle nous pousse à reculer. La fois suivante, la représentation du même feu suggère ainsi l'idée de chaleur forte qui nous empêche de nous y approcher trop près. Une série d'idées déterminées est sélectionnée et évoquée d'une manière raisonnable. Quel est alors le mécanisme de ces sélection et évocation ?

Il y a deux réponses évidentes et faciles, l'une qui s'appuie sur le mécanisme physiologique et l'autre sur l'intelligence qui raisonne sur la relation et qui établit une liaison entre les idées ; toutes les deux cependant se révèlent inefficaces aux yeux de Fouillée.

La deuxième réponse intellectualiste est rejetée parce qu'elle confond « la *force*

de cohésion, qui amène la consécution de telles idées dans la conscience, avec le *jugement* que l'esprit prononce sur les idées une fois apparues »²⁷¹. Nous avons déjà vu ce type de refus dans le premier chapitre quand nous avons reproduit le débat entre Rabier et Pillon : par exemple, le rapport de ressemblance ne peut se reconnaître qu'après l'association déjà établie entre les idées qui se ressemblent les unes avec les autres ; par conséquent, ce rapport de ressemblance ne fonde pas, ne permet pas l'association elle-même, mais au contraire il est résultat ultérieur de l'association déjà établie d'une manière ou d'une autre. Pour Fouillée, la relation est postérieure aux termes entre lesquels elle se trouvera. S'il existe, et c'est certes un fait irréfutable, une relation raisonnée, reconnue ou consciente, elle n'est cependant qu'un résultat ultérieur produit par un esprit qui compare et abstrait les relations données. Il faut donc chercher le principe d'association en dehors de l'intelligence ou l'activité intellectuelle qui raisonnent l'association.

Quelle est alors « la force de cohésion » qui précède le rapport raisonné et qui a mis en jeu l'association à l'origine ? Homme de son époque, Fouillée n'a pas ignoré les observations physiologiques, notamment celles concernant le fonctionnement et la localisation du cerveau. En effet, il présente une explication de la sélection et de

²⁷¹ Fouillée, A., 1893. *La psychologie des idées forces* t. 1, Alcan, p. 211.

l'évocation plus ou moins automatiques des idées, déterminées par un schéma mécaniste. Sans nous engager trop dans le détail de la théorie physiologique cérébrale, bornons-nous à dégager la conception principale de l'association d'idées. Fouillée insiste sur la nécessité d'accepter la contiguïté locale dans le cerveau lors de l'association.

Si, dit Fouillée, une première fois, le contact d'une flamme, une sensation de brûlure et un mouvement de recul coexistent, le lien actuel des sensations m'est donné de fait avec les sensations mêmes et avec la réaction appétitive, attentive et motrice qui en résulte. [...] Une fois donné naturellement, le lien des sensations et motions laisse une voie de communication ouverte dans le cerveau et persiste dans le souvenir ; il est acquis. L'habitude, par la répétition, le fortifiera, augmentera même la *cohésion* des représentations de feu et de brûlure, le passage facile d'un mode de vibration cérébrale à l'autre.²⁷²

La coexistence des idées en fait dans *une* expérience établit la liaison entre elles, de sorte que l'idée de feu, par exemple, dirige la pensée vers l'idée de brûlure et l'action de recul ; la répétition de la même expérience fortifie cette direction, alors que l'expérience

²⁷² Fouillée, A., 1893. *La psychologie des idées-forces* t. 1, Alcan, pp. 324-325.

incompatible l'affaiblit ; et si l'expérience de la coexistence des idées produit ainsi « la direction de la pensée et de l'action »²⁷³, c'est parce que les régions contiguës du cerveau retiennent la trace de cette expérience : association par contiguïté dépend de l'activation des régions contiguës du cerveau. La situation ne change pas en cas de ressemblance. « Le semblable, dit l'auteur, dans le cerveau, tend à s'associer mécaniquement avec le semblable en vertu de la continuité des parties similaires : voilà le ressort moteur des idées et souvenirs. »²⁷⁴. Ainsi les idées se développent mécaniquement en dehors du raisonnement ou de la réflexion consciente sur le rapport entre elles.

Avant de demander si et à quel point Fouillée s'éloigne, malgré son apparence dans ce texte, du mécanisme matérialiste ou de l'épiphénoménisme, suivons jusqu'à la fin dans quelle mesure cette explication cérébrale touche la nature de l'idée elle-même. En effet, on voit que chez Fouillée l'idée se développe spontanément comme si de l'eau coulait par un canal déjà creusé. Sans l'obstacle, une série d'idée continuerait de se développer, pour finir par occuper la totalité de l'esprit et finalement se réaliser ; mais, en fait, s'y rejoint un groupe d'autres idées qui proviennent de la sensation ou de la

²⁷³ Fouillée, A., 1893. *La psychologie des idées-forces* t. 1, Alcan, p. 345.

²⁷⁴ Fouillée, A., 1893. *La psychologie des idées-forces* t. 1, Alcan, p. 217.

mémoire, chacune tendant dans leur propre direction, renforçant ou affaiblissant les unes les autres : il existe un conflit des idées. Fouillée emprunte un exemple à Spinoza, exemple d'un petit enfant qui n'a aucune idée sauf l'une, idée de cheval ailé²⁷⁵ : celle-ci étant la seule représentation chez lui, et donc aucune autre représentation n'étant pas en conflit avec elle, « par cela seul qu'elle est représentée » elle s'objective chez lui : « cheval ailé » est réel et objectif pour lui ; et ce n'est que plus tard, après avoir rencontré plusieurs fois les représentations incompatibles et en conflit avec « cheval ailé », c'est-à-dire celles de cheval sans aile, que la réalité de « cheval ailé » chez lui sera mise en doute. Un autre exemple, le sentiment de familiarité, montre la même nature de l'idée qui se développe spontanément en absence de conflit entre les idées.

[L]a familiarité se ramène d'abord à la *facilité* de représentation, conséquemment à une diminution de résistance et d'effort. [...] Notre activité se sent couler dans un lit tout fait ; notre pensée rencontre un cadre tout préparé à la recevoir [...] *Reconnaître*, c'est donc avant tout avoir conscience d'agir avec une moindre résistance.²⁷⁶

²⁷⁵ Fouillée, A., 1893. *La psychologie des idées-forces* t. 1, Alcan, pp. 332-333.

²⁷⁶ Fouillée, A., 1893. *La psychologie des idées-forces* t. 1, Alcan, p. 242.

La reconnaissance ou le sentiment de familiarité s'expliquent bien par la conception générale de l'idée, selon laquelle les idées ont une force immanente pour se développer hors du raisonnement conscient, et c'est le conflit entre elles qui détermine la réalisation de certaines idées et le refoulement des autres.

Objectera-t-on à cette conception que c'est souvent le *moi* et sa puissance libre qui associent plusieurs idées ? Par exemple, nous donnons libre cours à l'imagination pour trouver un visage dans la veine de bois ou un animal dans le nuage. On sait que Wundt a distingué la perception, qui est une simple entrée dans la conscience, et l'aperception qui accompagne de l'attention, c'est-à-dire action libre de l'esprit. Fouillée à son tour y répondrait :

Il n'y a pas là de lien particulier provenant d'un « acte d'aperception » libre et dégagée des lois de l'association ordinaire. La direction volontaire des idées par l'attention ne fait qu'ajouter un courant intérieur et constant aux autres courants d'idées, qui se trouvent alors subir une orientation comme dans les phénomènes d'induction électrique.²⁷⁷

²⁷⁷ Fouillée, A., 1893. *La psychologie des idées-forces* t. 1, Alcan, p. 265.

Nous verrons plus tard comment l'intervention de la volonté, qui a soulevé un problème difficile et presque insurmontable chez les psychologues, ne le provoque pas chez Fouillée. Pour le moment, bornons-nous à faire remarquer que la conception de l'idée comme idée-force —qui consiste à faire couler une série d'idées dans une direction déterminée— destitue ici une puissance transcendante d'association.

Jusqu'ici, il semble que Fouillée soit plutôt partisan d'un mécanisme épiphénoméniste, puisque la relation entre les idées est donnée antérieurement à la réflexion consciente et qu'elle se développe en fonction de l'activité cérébrale, la conscience s'ajoutant après coup au courant des idées comme une opération accidentelle et ultérieure afin d'en détacher un aspect abstrait : tout se passe comme si les idées s'associent mécaniquement selon une loi physique, indépendamment de la conscience.

Ceci posé, faut-il conclure de là que les idées, et plus généralement l'homme, ne sont qu'un automate plus ou moins subtil ? Dans la mesure où il s'agit d'une liaison toute seule, la physiologie et la pathologie fait obstacle à en sortir. Mais comme nous l'avons vu dans la section précédente, c'est la prise en compte *de l'origine* de l'idée, c'est-à-dire *de la condition primitive* où les idées ont été liées à l'origine, qui nous révèle sa nature non-mécanique. L'auteur répète un argument pareil à celui de

L'évolutionnisme des idées-forces, en insistant sur le rôle essentiel de l'appétit ou du désir dans la constitution de donnée. Nous nous bornons à citer un texte qui montre clairement son origine appétitive.

La vraie conscience primordiale et continue, dit-il, c'est donc celle de l'appétit : vivre, c'est désirer, et désirer, c'est vivre [...] La vraie trame uniforme sur laquelle se dessinent toutes les broderies, c'est la conscience continue d'un bien-être attaché à l'être même, à l'action, au vouloir, et tendant à se maintenir au milieu de tous les obstacles. C'est par rapport à ce sentiment fondamental de l'existence et de l'action que nous classons toutes nos sensations, et la mémoire n'en est qu'une projection dans le passé, inséparable d'une projection symétrique dans l'avenir.²⁷⁸

L'être vivant persiste, par sa nature, à son être et à la satisfaction ; il distingue donc ce qui lui plaît et ce qui lui déplaît, d'une manière à essayer d'obtenir le premier et d'écartier le dernier. Il en résulte que l'idée ou les états de conscience qui se changent selon l'interaction avec le monde extérieur, loin d'exister tout seuls, doit s'accompagner d'une émotion et la réaction vitales : « ma sensation du soleil, dit-il, ne représente pas le soleil et n'en est ni la copie ni le portrait ; elle est un moyen de passion et de réaction

²⁷⁸ Fouillée, A., 1893. *La psychologie des idées-forces* t. 1, Alcan, p. 251.

par rapport au soleil »²⁷⁹ : la sensation n'est pas autre chose qu'un résultat de l'interaction entre l'appétit et le monde extérieur²⁸⁰. Selon l'expression d'un commentateur, les vraies lois de l'association reviennent finalement à « la loi vraiment essentielle de l'identité de la volonté avec elle-même, « à l'identité de l'action et au contraste primitif de l'action avec la résistance extérieure ». Ce qui est, selon M. Fouillée, vraiment déterminant dans l'association des idées, c'est l'émotion et l'appétition : elles s'enchaînent selon leur rapport d'adaptation à nos sentiments. »²⁸¹ : si les idées s'associent les unes avec les autres, c'est parce qu'elles constituent une unité complexe de sensori-émotio-motrice dominée par l'appétit. Nous retrouvons ainsi, sous la liaison mécanique et sous l'abstraction de rapport raisonné par l'intelligence, une unité plus profonde, unité spontanée de l'appétit.

Mais quel serait alors l'apport de la volonté ou du libre arbitre, qui jouent un rôle irréfutable dans notre vie quotidienne ? Armé de sa conception d'idée-force, Fouillée n'éprouve plus aucune difficulté, parce que l'association volontaire ne suppose plus aucun réquisit en dehors de l'idée elle-même. S'agit-il de l'association libre ?

²⁷⁹ Fouillée, A., 1893. *La psychologie des idées-forces* t. 1, Alcan, p. VIII.

²⁸⁰ Cf. Remacle, G., 1893. « Notes Critiques. Fouillée, *La psychologie des idées-forces*. » *Revue de métaphysique et de morale*, 1, p.578.

²⁸¹ Remacle, G., 1893. *Ibidem*, p. 582.

L'idée-force, par cela seul qu'elle est donnée dans une ou plusieurs expériences, contient nécessairement une unité de distinction-émotion-réaction, qui fait développer spontanément une suggestion réciproque de plusieurs idées : la liaison entre les idées est ainsi inséparablement imposée et impliquées au sein des idées elles-mêmes dès leur naissance. Loin d'être une puissance transcendante, l'activité associative n'est donc qu'une complication de cette loi primitive des idées²⁸² ; l'activité volontaire ne crée pas un mouvement, mais complique, intensifie ou diminue le mouvement qui existait déjà dans les idées²⁸³. S'agit-il de la réflexion ? Celle-ci « se borne, dit Fouillée, à accuser et à accroître cette existence pour soi qui était déjà inhérente à la conscience spontanée ; la réflexion est une répétition ou une concentration, physiologiquement liée au pouvoir qu'ont les cellules de l'écorce cérébrale de répéter et de condenser ce qui a déjà fait vibrer les autres cellules ; la réflexion ne crée rien, elle ne fait que renforcer, comme certains échos qui, au foyer des voûtes sonores, ramassent les sons épars, les amplifient, en font une voix. Ce n'est donc pas la réflexion, c'est la conscience spontanée qui a une

²⁸² « [C]'est, dit Fouillée, toujours l'introduction d'un courant supérieur qui, comme un tourbillon atmosphérique de force irrésistible, se subordonne le reste, emporte tout dans son cercle propre, impose sa direction aux feuilles des arbres qu'il détache, à la poussière qu'il soulève, aux vagues de la mer qu'il agite, aux voiles des barques qu'il gonfle et pousse devant lui. » (Fouillée, A., 1893. *Ibidem*, p. 266.)

²⁸³ Cf. Remacle, G., 1893. *Ibidem*, p. 592.

originalité absolue, irréductible au mécanisme. »²⁸⁴ S'agit-il de l'opération intellectuelle, qui doit apporter quelque chose de nouveau ? Elle a pour fonction d'affirmer ou rejeter une liaison spontanée pour la rendre plus forte ou plus faible, de focaliser l'attention sur telles ou telles relations pour en abstraire une plus profonde et de dissocier les idées qui étaient d'abord associées dans l'expérience²⁸⁵. Mais en tous les cas, le sujet porte sur la liaison qui a été déjà établie comme idée-force grâce à la condition d'appétition : c'est au contraire une idée en tant que séparée des autres et sans lien, indépendante de l'appétition primitive, qui, loin d'être la première matière de l'état de conscience, est un produit dérivé. L'association libre et volontaire corrobore ainsi la conception d'idée-force dont le fond primitif remonte toujours à la liaison appétitive.

De l'idée-force vers le problème kantien remplacé ?

Il est vrai que, comme d'habitude, Fouillée continue de vouloir prouver l'efficacité de l'idée *en termes de causalité* ; l'idée a une force causale pour déterminer le mouvement de la pensée.

²⁸⁴ Fouillée, A., 1893. *La psychologie des idées-forces* t. 1, Alcan, p. 302.

²⁸⁵ Sur « La réaction intellectuelle et sa part dans la synthèse mentale », voir Fouillée, A., 1893. *La psychologie des idées-forces* t. 1, Alcan, pp. 225-229.

Mais sous la persistance du thème de l'efficacité causale de l'idée, nous pourrions entrevoir un autre intérêt plus profond chez Fouillée. Tout ce qui précède concernant la conception d'idée-force et l'association des idées nous intéresse particulièrement quand nous en tirons, en l'exagérant, une conclusion sur la donnée et la liaison, conclusion qui reste allusive ou potentielle chez Fouillée, car il ne l'a pas assez développée, mais qui a un potentiel radical. En effet, de tout cela vient une mise en cause de la distinction kantienne entre « la sensibilité et l'entendement ». L'importance de cette distinction chez Kant tient à ce qu'elle marque, comme le montre « De l'amphibologie des concepts de la réflexion », la distance entre Kant et ses deux grands prédécesseurs : Leibniz, d'un côté, qui n'a vu l'objet que conceptuellement dans l'entendement et intellectualisé le phénomène, et Locke, de l'autre, qui a sensualisé les concepts de l'entendement²⁸⁶. Kant reproche donc ces deux philosophes d'avoir réduit ces deux facultés l'une à l'autre. Mais ni l'une ni l'autre ne doit pas être réduite : il faut reconnaître ces deux facultés distinguées, dont l'union est le réquisit *sine qua non* de la

²⁸⁶ Kant, *CRP*, p. 238 (A271/B327). « Au lieu de chercher dans l'entendement et dans la sensibilité deux sources tout à fait différentes de représentations, mais qui ne peuvent juger des choses d'une manière objectivement valable qu'en s'unissant, chacun de ces grands hommes s'attacha uniquement à une de ces deux sources, à celle qui, d'après son opinion, se rapportait immédiatement aux choses elles-mêmes, tandis que l'autre ne faisait que confondre ou ordonner les représentations de la première

connaissance. D'où une expression concise de Kant. « Des pensées sans contenu (*Inhalt*) sont vides, des intuitions sans concepts, aveugles. »²⁸⁷ Mais Kant à son tour comment distingue-t-il ces deux facultés ? La sensibilité se définit par « le pouvoir de recevoir les représentations », alors que l'entendement par « celui de connaître un objet au moyen de ces représentations »²⁸⁸ ou par le pouvoir des règles qui fondent la liaison des phénomènes²⁸⁹ ; mais Kant superpose cette distinction de donnée-pensée sur une autre, celle de passivité-spontanéité. Il suppose que l'entendement —qui nous procure des règles de liaison et par conséquent qui nous permet la pensée par le concept, la subsomption sous un concept (jugement) ou le raisonnement— est *spontanéité*, tandis que la sensibilité, la seule manière pour nous d'avoir la donnée, *n'est qu'affectivité*, qu'elle *ne fait que recevoir*²⁹⁰. Le premier seul, d'où vient exclusivement la liaison, est

²⁸⁷ Kant, *CRP*, p. 77 (A51/B75).

²⁸⁸ Kant, *CRP*, p. 76 (A50/B74).

²⁸⁹ « Nous avons défini plus haut l'entendement de diverses manières [...] Nous pouvons maintenant le caractériser en l'appelant le *pouvoir des règles*. Ce caractère est plus fécond et se rapproche davantage de son essence. [...] Mais cette même unité de l'aperception relativement à un divers de représentations (qu'il s'agit de déterminer en partant d'une seule) est la règle, et le pouvoir qui fournit ces règles est l'entendement. » (Kant, *CRP*, pp. 141-143 (A126-127). Aussi *Prolégomènes* : « Des jugements, en tant qu'on les considère simplement comme la condition de l'unification dans une conscience de représentations données, sont des règles. » (Kant, E. & Guillermit, L. (trad), 1993. *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, J. Vrin., § 23, p. 92)

²⁹⁰ « Si nous appelons *sensibilité* la réceptivité de notre esprit (*Gemüths*), le pouvoir qu'il a

actif et spontané, alors que la dernière, c'est-à-dire la donnée, n'est que passive. De sorte que, chez Kant, la connaissance n'est possible que sous la condition de la collaboration, d'une part, de la sensibilité par laquelle nous nous procurons *passivement* la donnée, la matière sans forme, et d'autre part de l'entendement qui *seul* organise spontanément ou activement la donnée de la sensibilité.

C'est cette manière de distinguer les deux facultés que la conception d'idée-force de Fouillée met en cause, du moins potentiellement, puisque pour Fouillée l'idée, même la donnée sensitive la plus rudimentaire, ne sont possibles qu'en fonction de l'émotion, de la réaction et de l'appétition. C'est la donnée, la matière reçue, qui ont pour réquisit la spontanéité du sujet, alors que les formes de l'entendement sont reléguées dans un produit secondaire. « Ce qui est irréductible à la seule action des objets externes, au seul mécanisme, c'est précisément ce que Kant nomme, avec Platon et Aristote, la *matière* de la connaissance. [...] La forme intellectuelle, au contraire, est en grande partie, au moins à l'origine, un ordre imposé du dehors et qui demeure

de recevoir des représentations en tant qu'il est affecté d'une manière quelconque, nous devons en revanche nommer *entendement* le pouvoir de produire nous-mêmes des représentations ou la *spontanéité* de la connaissance. Notre nature est ainsi faite que l'*intuition* ne peut jamais être que sensible, c'est-à-dire ne contient que la manière dont nous sommes affectés par des objets, tandis que le pouvoir de *penser* l'objet de l'intuition sensible est l'*entendement*. Aucune de ces deux propriétés n'est préférable à l'autre. Sans la sensibilité, nul objet ne nous serait donné et sans l'entendement nul ne serait pensé. » Kant, *CRP*, pp. 76-77 (A19/B33).

lui-même extérieur [...] Nous retournons donc entièrement le point de vue du kantisme et du platonisme : où ils voient une spontanéité interne, nous voyons plutôt la contrainte du dehors : c'est la *forme*, c'est la *nécessité intellectuelle* ; où ils voient les données du dehors, nous voyons la part originale de la conscience : c'est la *matière*, c'est la *sensation*. »²⁹¹ Tout en maintenant la distinction elle-même entre la sensibilité qui nous offre une donnée et l'entendement qui porte sur la liaison, Fouillée attribue donc la place de spontanéité et de liaison à la sensibilité.

Mais cette conclusion, qui doit transformer la manière kantienne de distinguer la sensibilité et l'entendement, n'a-t-elle pas une portée plus profonde par rapport au renversement du kantisme ? Car, loin de se restreindre dans la reconceptualisation d'une thèse sur la donnée ou de la sensibilité, elle recèle potentiellement une critique radicale adressée au pivot central de tout le système de Kant. Fouillée nous apparaît avoir entrevu cette possibilité sans être allé jusqu'au bout dans cette direction. À notre avis, c'est Bergson qui a exploité ce potentiel pour imposer une reconsidération totale de kantisme.

²⁹¹ Fouillée, A., 1893. *La psychologie des idées-forces* t. 1, *Ibidem*, pp. 279-280.

Chapitre 3. Bergson et son remplacement de La déduction transcendantale.

Le développement de la psychologie physiologique nous interdit de séparer facilement la pensée ou la conscience d'avec le mouvement. D'un côté, ce mouvement n'est pas le mouvement quel qu'il soit, mais celui exercé par l'être vivant ; donc, loin d'être purement mécanique, ce mouvement doit obéir au principe biologique ; mais de l'autre, une variété d'activités animales, humaines et même intellectuelles s'expliquent par les fonctions du système nerveux et cérébral en dehors de l'intervention du moi ; D'où vient le problème de l'homme-automate qui met la conscience hors jeu. Certaines physiologistes vont à l'extrémité pour s'enfoncer dans l'épiphénoménisme, dont Despine et Maudsley étaient représentatifs ; alors que d'autres hésitent à s'y lancer devant le rôle apparemment indéniable du moi conscient. Ribot oscille entre ces deux positions. C'est Fouillée qui a entrevu, sans jamais ignorer les observations psycho-physiologiques, une autre manière philosophique de sortir de cette impasse, seulement sans l'approfondir à cause de sa persistance à penser en termes d'efficacité causale.

Nous en terminons avec notre travail de restitution d'un contexte psycho-physiologique qui entoure l'arrivée de *Matière et mémoire* ; par ce long détour, nous revenons à sa philosophie²⁹². Nous supposons que Bergson comprend bien, ou du moins se situe bien par rapport à toutes les démarches psycho-physiologiques que nous avons examinées. Autrement dit, nous considérons *Matière et mémoire* comme s'il procédait par « insinuation », comme si l'auteur commençait, sans l'expliciter nécessairement, par pénétrer dans des observations et des théories psycho-physiologiques sur le rôle du mouvement dans les phénomènes psychiques, et puis développait modestement la conception de conscience-mouvement en la modifiant petit à petit, de sorte qu'il finit par en tirer avantage pour imprimer une nouvelle direction à la conception de donnée, à la philosophie transcendantale et enfin à la théorie de l'être. En effet, nous retrouvons, comme nous le verrons tout de suite, notamment dans le premier et le troisième chapitres de ce livre, des traces qui

²⁹² Nous ne poursuivrons pas donc le parcours des physiologistes *après Matière et mémoire* et les réponses éventuelles à leurs critiques de la part des bergsoniens. Sur la réaction contemporaine de Bergson, voir Mourgue, R., 1920. « Le point de vue neurobiologique dans l'œuvre de M. Bergson et les données actuelles de la science ». *Revue de métaphysique et de morale*, pp.27–70. Sur l'analyse à la lumière de la physiologie plus proche de notre temps, nous avons plusieurs études déjà entreprises : Gallois, P. & Forzy, G. (dir), 1997. *Bergson et les neurosciences*. Le Plessis-Robinson : Insitut Synthélabo ; Jaffard, E., Claverie, B. & Andrieu, B., 1998. *Cerveau et mémoires : Bergson, Ribot et la neuropsychologie*, Editions Osiris ; Francotte, S., 2004. *Bergson : durée et morale*, Academia Bruylant., chap. 2, etc.

remontent aux connaissances psycho-physiologiques que nous avons vues dans les sections précédentes : l'inséparabilité du mouvement et de la conscience, l'automatisme intellectuel, le rôle de l'élément biologique tel que le désir ou le besoin dans ce mouvement, etc.

Dans *Conscience et mouvement*, Madinier a mis au jour l'importance du mouvement et la doctrine de la « conscience motrice » que Bergson partage avec bien des psychologues²⁹³. Mais selon nous, ce n'est qu'un aspect superficiel du problème, que Bergson répète, ou du moins qu'il assimile. Le plus important, c'est que Bergson reçoit non seulement cette *thèse* sur l'importance du mouvement, mais aussi le *problème*, ou du moins une allusion au problème que nous avons dégagé chez Ribot et Fouillée. En effet, la portée de cette assimilation s'étend jusqu'à la polémique avec le kantisme. Faute de tenir compte de ceci, l'on ne pourrait faire que répéter des conceptions bergsoniennes telles que la nature pratique de la connaissance, l'intuition ou la coïncidence absolue avec la chose.

Nous commencerons donc par estimer dans quelle mesure Bergson accepte ou modifie les données qui ont été déjà établies avant la parution de *Matière et mémoire*. Nous allons soustraire de *Matière et mémoire* ce qui avait été déjà établi avant la

²⁹³ Madinier, G., 1938. *Conscience et mouvement*, *ibidem*, p. 406.

parution de ce livre. Le résidu de cette soustraction nous présentera l'enjeu proprement bergsonien. Ensuite, dans les deux sections suivantes, nous examinerons comment cet enjeu se concentre sur la lutte contre les essences de la philosophie kantienne, sur la Déduction kantienne en particulier. Cela nous montrera que la critique bergsonienne adressée à Kant prend pour cible non seulement le temps spatialisé ou la connaissance absolue²⁹⁴ (qui revêtent certes l'intérêt de Bergson), mais aussi le noyau même de la philosophie transcendantale de Kant.

3.1. Mouvement sur le plan d'actualité.

Signalons tout de suite que tout ce qui précède nous incite à nous rappeler, en effet, deux arguments qui composent *Matière et mémoire* et qui nous fait voir comment Bergson s'insinue dans le terrain des physiologistes et pénètre l'essence des choses : il s'agit de deux arguments de la mémoire corporelle ou habituelle et de la perception pure, qui montrent le mouvement d'action et de réaction comme constituant de la conscience.

²⁹⁴ Sur la comparaison de Bergson et Kant de ce point de vue, Barthelemy-Madaule, M., 1966. *Bergson adversaire de Kant*, PUF.

La mémoire corporelle, qui se distingue de la mémoire proprement dite que nous avons analysée dans notre premier chapitre, est, selon l'expression de Bergson, « une reconnaissance *dans l'instantané*, une reconnaissance dont le corps tout seul est capable, sans qu'aucun souvenir explicite intervienne. Elle consiste dans une action, et non dans une représentation. »²⁹⁵ Elle n'est pas limitée à la réaction simple telle que tousser ou esquiver par réflexe. En effet, « l'observation des cas pathologiques établit que l'automatisme s'étend ici beaucoup plus loin que nous ne pensons. »²⁹⁶ Dans le premier chapitre, nous avons vu avec Pierre Janet les observations pathologiques où le sujet sans conscience développe une série de mouvements apparemment intellectuels. Selon le cas mentionné par Bergson, un sujet, malgré qu'il sache se rappeler les images d'une ville où il habite et les décrire, ne sait pas se diriger dans cette ville ; cela montre la disparition de la mémoire corporelle sans perdre tous les souvenirs concernant la ville. Ou encore, nous savons nous servir d'un objet usuel ou marcher dans une ville bien connue pour arriver à une destination familière *sans en avoir conscience*²⁹⁷. Bergson invoque ces exemples pour justifier l'union foncière et inséparable de la

²⁹⁵ MM100.

²⁹⁶ MM91.

²⁹⁷ MM99-107.

perception et du mouvement : cette union nous permet de nous comporter automatiquement, alors que leur séparation cause des états pathologiques. On sait que la thèse de la sensori-motricité constitue une des thèses principales de *Matière et mémoire*.

Cependant, tout cela n'a pas de grande originalité ; au contraire, il est aisé de voir que cette forme de la mémoire ne quitte pas en principe le terrain cultivé par les physiologistes précédents. En effet, en énonçant une thèse centrale qu'il « n'y a pas de perception qui ne se prolonge en mouvement »²⁹⁸, Bergson lui-même fait référence à Ribot et Maudsley. Un simple rappel des psychologues que nous avons examinés plus haut nous informe que Bergson ici répète ses prédécesseurs psycho-physiologiques. Par exemple, Ribot a déjà fait remarquer que le développement de la physiologie a mis en valeur l'importance du mouvement dans la psychologie²⁹⁹ : « à la base de la vie mentale, dit Ribot, *partout et toujours, il y a des mouvements*. [...] Il est impossible que le mouvement communiqué aux centres ne se restitue pas au dehors sous quelque forme. Rien d'étonnant donc si tout état psychique est une *tendance*, s'il est suivi d'un

²⁹⁸ MM101.

²⁹⁹ Ribot, T., 1879. « Les mouvements et leur importance psychologique ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2, p. 371.

mouvement »³⁰⁰.

Notre vie se compose non seulement des simples courants sensori-moteurs fixes, mais aussi de son organisation de plus en plus compliquée. Bergson donne un exemple de compréhension d'une langue —dont l'analyse constitue une des parties importantes du livre. La compréhension d'une langue a pour condition nécessaire le mouvement d'articulation musculaire de lèvres qui suit le son écouté ; la répétition rend cette connexion plus complexe, plus étendue et plus stable, d'où découle la reconnaissance correcte d'un mot dans une phrase : apprendre une langue n'est pas autre chose que d'organiser les mouvements corporels de sorte à faire suivre les mouvements d'articulation aux impressions reçues³⁰¹. Ainsi au fur et à mesure que les mouvements corporels qui suivent constamment et automatiquement les impressions s'organisent dans le corps, une reconnaissance avec le sentiment de la « familiarité »³⁰² s'acquiert ; au contraire, sans cette connexion établie, c'est-à-dire la possibilité d'une variété de choix de mouvements réactifs étant ouverte, la reconnaissance ne s'accompagnerait pas de sentiment de familiarité³⁰³ : on ne reconnaîtrait pas alors « dans l'instantané ». Or,

³⁰⁰ Ribot, T., 1879. « Les mouvements et leur importance psychologique », p. 384.

³⁰¹ MM120-128.

³⁰² MM101.

³⁰³ « Mais le mécanisme en voie de construction, dit Bergson, ne saurait apparaître à la

nous avons vu comment la notion d'idée-force et l'inséparabilité de la sensation, de l'émotion et du mouvement chez Fouillée offrent une confirmation de la familiarité dans la reconnaissance. Il est donc évident que Bergson accepte ici la discussion de Fouillée qui affirmerait que « le sentiment de la familiarité était fait, en grande partie, de la diminution du *choc* intérieur qui constitue la surprise. »³⁰⁴ La familiarité dans la reconnaissance, qui vient de la nature de la conscience en tant qu'inséparable du mouvement, se conçoit d'une pareille manière chez les deux auteurs.

Voilà la mémoire corporelle, sur laquelle Bergson répète en grande partie ses prédécesseurs psycho-physiologiques. Ce que Bergson dit positivement sur la capacité du corps n'a pas de grande nouveauté visible. S'ensuit-il de là qu'en ce qui concerne le rôle du corps et de son mouvement, Bergson ne fait que répéter ses prédécesseurs ? Quel est alors l'enjeu proprement bergsonienne ?

conscience sous la même forme que le mécanisme construit. Quelque chose distingue profondément et manifeste clairement les systèmes de mouvements consolidés dans l'organisme. C'est surtout, croyons-nous, la difficulté d'en modifier l'ordre. C'est encore cette préformation des mouvements qui suivent dans les mouvements qui précèdent, préformation qui fait que la partie contient virtuellement le tout, comme il arrive lorsque chaque note d'une mélodie apprise, par exemple, reste penchée sur la suivante pour en surveiller l'exécution. Si donc toute perception usuelle a son accompagnement moteur organisé, le sentiment de reconnaissance usuel a sa racine dans la conscience de cette organisation. » (MM102) Dans une note qui y est insérée, Bergson cite le nom de Fouillée.

³⁰⁴ MM102, note 3.

Pour y répondre, il faut tenir compte de sa place dans les arguments totaux de *Matière et mémoire*. Notre premier chapitre a déjà fait une partie de ce travail, en traitant de la mémoire pure par elle-même. Nous allons nous adresser à une autre partie. Si la mémoire pure ne doit pas être confondue avec le mécanisme corporel ou cérébral, s'il y a la différence de nature entre la mémoire pure et la mémoire corporelle, c'est que tout ce qu'il dit sur la mémoire corporelle ne sort pas du mécanisme corporel. D'où résulte une première nouveauté apparente de Bergson : alors que, comme nous l'avons vu dans la section précédente, Fouillée croit sortir de pur automate avec la notion d'idée-force qui implique la volition, Bergson, à son tour, ne la considère pas comme suffisante pour en sortir. Autrement dit, les phénomènes d'idée-force, qui s'appuient sur l'inséparabilité de la sensation et le mouvement, rentrent pour Bergson dans un cadre du mécanisme corporel qui se dessine sur le seul plan le plus bas, plan S dans la figure du cône, et par conséquent il ne suffit pas encore pour annoncer une autre réalité qui y est irréductible ; même si Bergson introduit comme nous l'avons vu plusieurs fois le besoin et l'intérêt vital, il n'y voit pas encore de différence de nature ; si Bergson a pu introduire la volonté à l'intérieur de la perception pure³⁰⁵, c'est-à-dire

³⁰⁵ La volonté ne suffit pas de « l'indétermination des mouvements du corps, telle qu'elle résulte de la structure de la substance grise du cerveau, donne la mesure exacte de l'étendue de votre perception. [...] Mais comme la structure du cerveau donne le plan minutieux des

dans le plan de pur mouvement, ce serait parce que la volonté n'est qu'un des facteurs qui modifient le mouvement, seulement elle ne travaille que sur le même plan du mouvement.

Bref, Bergson ne voit pas de grande différence dans une simple inséparabilité de l'idée, le mouvement et l'élément biologique, et donc il ne se contente pas de s'arrêter là où Fouillée s'est arrêté lorsque celui-ci a considéré que l'efficacité causale de l'idée-force soit suffisante pour se débarrasser de l'homme-automate. Il va sans dire que la mémoire, une réalité irréductible, fournit la réponse bergsonienne contre l'homme-automate. Mais en traitant de la mémoire en tant que telle dans notre premier chapitre, nous avons laissé en friche l'implication métaphysique du plan actuel, plan S de la perception. Afin d'approfondir la conception bergsonienne du mouvement dans la perception, passons au concept de la perception pure.

mouvements entre lesquels vous avez le choix, comme, d'un autre côté, la portion des images extérieures qui paraît revenir sur elle-même pour constituer la perception dessine justement tous les points de l'univers sur lesquels ces mouvements auraient prise, perception consciente et modification cérébrale se correspondent rigoureusement. La dépendance réciproque de ces deux termes tient donc simplement à ce qu'ils sont, l'un et l'autre, fonction d'un troisième, qui est l'indétermination du vouloir. » (MM38-39) ; « Autant il y a de fils allant de la périphérie vers le centre, autant il y a de points de l'espace capables de solliciter ma volonté et de poser, pour ainsi dire, une question élémentaire à mon activité motrice : chaque question posée est justement ce qu'on appelle une perception. » (MM43)

La perception *pure* se définit par l'élimination de toute la mémoire proprement dite —qui, normalement, en fait, s'insérerait dans la perception quotidienne ; c'est une perception instantanée qu'aurait l'être absorbé dans le présent³⁰⁶. En répondant à la critique de Merleau-Ponty, nous avons vu, dans le premier chapitre, comment cette perception, tout en se restreignant au mécanisme corporel et n'ayant aucun recours à la mémoire, doit être douée d'un *sens vital et par conséquent pratique* qui provient du besoin du sujet : la perception est foncièrement pratique. Le besoin permet à l'être vivant de distinguer des objets plus ou moins généraux : l'herbivore discerne « l'herbe en général ». Jusque-là, nous avons examiné la théorie de la perception chez Bergson toute seule et en rapport de l'interprétation postérieure à Bergson. Mais le moment est venu de replacer sa théorie dans le contexte psycho-physiologique et d'en dégager ses propres implications philosophiques, compte tenu desquelles nous ne pourrions plus nous empêcher de voir dans Bergson une critique radicale de la philosophie transcendantale de Kant.

Bergson attribue au corps la double propriété suivante. D'abord, le corps

³⁰⁶ C'est, selon l'expression de Bergson, la perception « qu'aurait, dit-il, un être placé où je suis, vivant comme je vis, mais absorbé dans le présent, et capable, par l'élimination de la mémoire sous toutes ses formes, d'obtenir de la matière une vision à la fois immédiate et instantanée. » (MM31)

consiste en une organisation plus ou moins complexe du système nerveux et musculaire, qui permet les connexions sensori-motrices. Ce système physiologique compose le corps tout entier, y compris le cerveau — autrement dit, il n’y a pas de différence de nature, mais de degré, entre le cerveau et le reste du corps³⁰⁷, et par conséquent la fonction du corps est limitée au plan du mouvement ou de l’action corporelle. Et ensuite, comme le corps ainsi organisé appartient à l’être vivant, son fonctionnement reflète le besoin vital. Un coup d’œil sur le progrès de la perception depuis un vivant rudimentaire jusqu’au supérieur nous montre que le développement du système nerveux a été poursuivi pour l’action de plus en plus complexe et de moins en moins nécessaire³⁰⁸. Cette double propriété réunie, le corps tout seul permet un discernement d’un objet qui correspond à l’importance pour la vie, c’est-à-dire une véritable perception, seulement perception pure. Signalons maintenant que cette double propriété du corps s’est trouvée découverte et mise en avant par les prédécesseurs, notamment par Carpenter, Ribot et Fouillée. Mais en même temps, soustraction faite de ces héritages psycho-physiologiques, nous verrions deux points qui distinguent

³⁰⁷ « Il n’y a donc qu’une différence de degré, il ne peut y avoir une différence de nature, entre la faculté dite perceptive du cerveau et les fonctions réflexes de la moelle épinière. » (MM19)

³⁰⁸ MM25.

Bergson de ses prédécesseurs ; nous allons chercher d'abord cette différence, et puis en préciser la nature, qui aura, comme nous allons le voir à la fin de cette section, une grande portée d'un point de vue du remplacement de la philosophie transcendantale de Kant.

Mise en question de la donnée 1 : synthèse.

Premièrement, nous n'excéderions pas l'auteur si nous regardons la notion de perception pure comme une polémique contre Kant, parce que cette notion implique chez Bergson une interversion des rôles de l'analyse et de la synthèse. Comme nous y avons fait allusion, Kant commence par distinguer deux facultés : *l'entendement* en tant que spontanéité qui produit la synthèse ou la connexion, et *la sensibilité* en tant que pure réceptivité sans liaison. Nous allons voir dans la section suivante comment cette distinction, loin d'être un des éléments divers, constitue le nœud principal de tout le système de la première *Critique* de Kant. Pour le moment nous nous bornons à confirmer que cette distinction de deux facultés arrive à mettre la synthèse au premier plan chez Kant³⁰⁹. En effet, voici un texte qui exprime son dessein cardinal.

³⁰⁹ « J'entends par *synthèse*, dans le sens le plus général de ce mot, l'acte d'ajouter l'une à l'autre diverses représentations et d'en comprendre la diversité dans une connaissance. [...] la synthèse est pourtant ce qui réunit proprement les éléments constitutifs des

Seulement *la liaison (conjunctio)* d'un divers en général, dit Kant, ne peut jamais nous venir des sens, ni par conséquent être contenue conjointement dans la forme pure de l'intuition sensible ; car elle est un acte de la spontanéité de la faculté de représentation ; et, comme il faut appeler cette dernière entendement pour la distinguer de la sensibilité [...] toute liaison est alors un acte de l'entendement auquel nous devons imposer le nom général de *synthèse*, pour faire ainsi remarquer à la fois que nous ne pouvons rien nous représenter comme lié dans l'objet, sans l'y avoir auparavant lié nous-mêmes, et que, parmi toutes les représentations, la liaison est la seule que des objets ne peuvent pas donner, mais que peut seulement effectuer le sujet lui-même, puisqu'elle est un acte de sa spontanéité.³¹⁰

Le texte montre *explicitement* que la sensibilité étant une pure réceptivité, la liaison du divers n'est pas incluse dans la donnée du sens : c'est pourquoi « des intuitions sans concepts » sont « aveugles. »³¹¹. En d'autres termes, la liaison ne se trouve que par l'entendement. La connaissance a pour condition non seulement la donnée diverse,

connaissances et les unit pour en former un certain contenu ; elle est donc la première chose sur laquelle nous devons porter notre attention, lorsque nous voulons juger de l'origine de notre connaissance. » Kant, *CRP*, pp. 92-93 (A77-78/B103).

³¹⁰ Kant, *CRP*, pp. 107-108 (B129-130).

³¹¹ Kant, *CRP*, p. 77 (A51/B75).

mais aussi sa synthèse par le concept³¹² (et l'unification par l'aperception). Nous commençons par le divers sans liaison, pour y ajouter de quelque manière une synthèse : sans celle-ci, nous tomberions dans la « rhapsodie » des représentations³¹³. On pourrait dire que la hiérarchie kantienne des facultés (sensibilité, imagination³¹⁴, entendement et raison) dans la première *Critique* est établie selon le degré de l'unité synthétique. En ce qui concerne l'analyse, celle-ci suppose la synthèse, parce que l'on ne peut analyser que ce qui a été déjà synthétisé par l'entendement³¹⁵. Voilà la distribution kantienne de la synthèse et de l'analyse³¹⁶.

³¹² « La même fonction qui donne l'unité aux diverses représentations dans un jugement donne aussi l'unité à la simple synthèse de diverses représentations dans une intuition, unité qui, généralement parlant, est appelée le concept pur de l'entendement » Kant, *CRP*, p. 93 (A79/B105).

³¹³ « La *possibilité de l'expérience* est donc ce qui donne une réalité objective à toutes nos connaissances *a priori*. Or, l'expérience repose sur l'unité synthétique des phénomènes, c'est-à-dire sur une synthèse par concepts de l'objet des phénomènes en général, et sans cette synthèse elle n'aurait jamais le caractère d'une connaissance, mais au contraire celui d'une rhapsodie de perceptions qui ne se rencontreraient jamais toutes à la fois dans aucun contexte suivant les règles d'une conscience (possible) universellement liée et qui, par suite, ne se prêteraient pas, non plus, à l'unité transcendantale et nécessaire de l'aperception. » Kant, *CRP*, p. 161 (A156/B195). Cf. pp. 558-560 (A832-835/B860-863)

³¹⁴ Kant dit que l'imagination toute seule est encore « aveugle ». Cf. Kant, *CRP*, p. 93 (A78/B103).

³¹⁵ Kant, *CRP*, p. 108 (B130).

³¹⁶ Bergson exprime la même interprétation quand il pénètre, dans un cours sur *La Critique de la Raison pure*, le fond de l'Analytique transcendantale. En effet, dans un cours sur la *Critique de la raison pure*, Bergson dit qu'«on pourrait résumer en ces quelques mots l'idée, la tentative de toute l'Analytique transcendantale. Nous pourrions atteindre le réel,

Mais en même temps, *implicitement*, le texte cité nous suggère que cette manière de distinguer des facultés et de distribuer la synthèse est une proposition axiomatique de Kant, car l'auteur *ne* semble *pas* donner la preuve de cette distribution. En effet, pourquoi la sensibilité ne donne-t-elle pas la liaison ? Kant dirait que *la liaison* ne peut jamais nous venir des sens, « *car* elle est un acte de la spontanéité » ; soit, mais alors pourquoi est-elle *exclusivement* un acte de l'entendement ? Kant répondrait que toute liaison est alors un acte de l'entendement, parce qu'il faut « appeler cette dernière [la spontanéité] entendement pour la distinguer de la sensibilité » ; soit, mais pourquoi cette spontanéité synthétique est-elle limitée à l'entendement et exclue de la sensibilité ? Même s'il est certes vrai que l'entendement, faculté spontanée, donne des synthèses, cela ne revient pas à dire que l'entendement *seul* peut donner la liaison. Kant ne justifie pas ce déséquilibre de la liaison synthétique entre la sensibilité et l'entendement.

C'est ce point qui est la cible des philosophes convaincus de l'importance du facteur *vital*. Nous avons vu que Fouillée a déjà mené cette critique en disant que la

l'absolu, si nous nous confondions avec lui ; et ceci arriverait si notre connaissance allait de l'un au multiple. *Mais il se trouve qu'en fait elle va toujours du multiple à l'un.* » (Bergson, H., Hude, H. & Dumas, J.-L., 1990. *Cours III. Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme.*, PUF, p. 166. Nous soulignons.). Nous montrerons plus tard (dans la section 3.3.1.) qu'ici se trouve la cible cruciale de la critique bergsonienne adressé Kant.

donnée du sens est essentiellement inséparable du mouvement réactif d'un organisme, et par conséquent, loin d'être une pure réceptivité, elle consiste déjà dans la spontanéité du sujet.

Bergson, à son tour, se sert de cet argument ; ce n'est pas donc sans aucune raison que Philonenko attribue au « corps » chez Bergson une place de « Ich denke » chez Kant³¹⁷. Mais nous dirions que Bergson ne se borne pas à substituer simplement au Ich transcendantal le corps vivant, mais qu'il a aussi redistribué les rôles de la synthèse et de l'analyse. C'est en effet une des thèses bergsoniennes qui resterait après la soustraction faite des héritages des prédécesseurs : le renversement de la hiérarchie de la synthèse et de l'analyse, la primauté de l'analyse comme dissociation, opération propre de la sensibilité. Par cela seul que le corps est construit en vue de l'action vitale, il effectue une dissociation pour distinguer des objets correspondant à ses besoins ; c'est pourquoi la donnée est, comme nous l'avons mis au jour dans le premier chapitre, elle-même douée de sens sans avoir recours à la synthèse. Nous n'avons pas à attendre la synthèse pour que la sensibilité ne soit pas « aveugle ». « *L'association* n'est donc pas, dit Bergson, le fait primitif ; c'est par une *dissociation* que nous débutons »³¹⁸ :

³¹⁷ Philonenko, A., 1994. *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Paris : Cerf, p. 136.

³¹⁸ MM184.

cette phrase, qui est dirigée explicitement contre l'associationnisme, a aussi une portée qui s'étend à la lutte contre Kant. L'inséparabilité psycho-physiologique de la conscience et du mouvement conduit ainsi Bergson à s'affronter au kantisme en redistribuant les rôles de la synthèse et de l'analyse.

Pour poursuivre cette lutte et évaluer la conséquence entraînée par cette redistribution, il faudrait aller au cœur de la philosophie transcendantale de Kant et vérifier dans quelle mesure Bergson l'atteint. Mais avant de nous engager dans cet examen, restons avec Bergson et approfondissons l'implication de la notion de donnée chez lui. Comme nous l'avons indiqué plus haut, il a mis au premier plan la dissociation ou l'analyse. Mais cette mise au premier plan de l'analyse n'est pas accidentelle, elle fait partie nécessaire de la théorie de la perception chez Bergson. Le rôle capital attribué à l'analyse nous oblige à revenir encore à la théorie de la perception pure.

Ordre de découverte et Ordre de chose.

Jusqu'ici nous avons raisonné comme si *Matière et mémoire* se situait en partie du moins dans le prolongement des penseurs psycho-physiologiques précédents. Cette façon de voir nous a conduits naturellement à l'examiner sélectivement, en ramassant deux éléments principaux, c'est-à-dire le mouvement de l'organisme (action-réaction du corps, y compris le système nerveux) et le sens perceptif *vital* : nous n'avons pas fait

justice à un autre aspect qui est cependant un élément non moins essentiel de *Matière et mémoire*, aspect qui sert de point de départ de la théorie de la perception, du moins selon l'ordre textuel.

En effet, quand nous suivons textuellement *Matière et mémoire*, nous apprenons tout de suite que la théorie de la perception chez Bergson commence par poser la totalité des images qui agissent et réagissent les unes sur les autres —ce qu'on appelle le monde matériel— ; et ensuite, par cela seule qu'il existe les êtres vivants avec un corps organisé, et que leur corps est équipé du système nerveux dont le développement mesure le degré d'indétermination de l'action qui suit le stimulus reçu³¹⁹, par cela seul qu'il existe tels êtres vivants au sein de ce système matériel, la perception doit se produire, parce que, selon la théorie bergsonienne de la perception, « on conçoit que leur seule présence puisse équivaloir à la suppression de toutes les parties des objets auxquelles leurs fonctions ne sont pas intéressées. Ils se laisseront

³¹⁹ « Mais ce que je vois très bien, c'est que ces cellules des diverses régions dites sensorielles de l'écorce, cellules interposées entre les arborisations terminales des fibres centripètes et les cellules motrices de la zone rolandique, permettent à l'ébranlement reçu de gagner à *volonté* tel ou tel mécanisme moteur de la moelle épinière et de *choisir* ainsi son effet. Plus se multiplieront ces cellules interposées, plus elles émettront de prolongements amiboïdes capables sans doute de se rapprocher diversement, plus nombreuses et plus variées aussi seront les voies capables de s'ouvrir devant un même ébranlement venu de la périphérie, et plus, par conséquent, il y aura de systèmes de mouvements entre lesquels une même excitation laissera le choix. » (MM25-26)

traverser, en quelque sorte, par celles d'entre les actions extérieures qui leur sont indifférentes ; les autres, isolées, deviendront « perceptions » par leur isolement même. »³²⁰ : la différence entre la matière et ma perception tient à ce que la matière consiste dans la totalité des actions et des réactions entre toutes ses parties élémentaires, alors que ma perception consiste à en *dissocier*, séparer, distinguer ou sélectionner, grâce au corps, une partie qui intéresse mes besoins et qui pose « une question élémentaire à mon activité motrice »³²¹ et à l'exclusion du tout le reste. Somme toute, c'est la totalité des images, ou, si l'on peut dire ainsi, l'idéale de *toutes* les actions et les réactions matérielles, qui sert de point de départ de la théorie ; et ensuite c'est par la diminution de ces actions que nous passons de la matière à la perception³²².

Telle est l'esquisse très sommaire de la fameuse théorie de la perception pure. Pourquoi, partant de la préhistoire psycho-physiologique avons-nous choisi d'examiner la perception chez Bergson *sans mettre en valeur le point de départ explicitement posé dans Matière et mémoire, c'est-à-dire de la totalité des images* ? Afin d'y répondre, nous introduisons une différence entre deux ordres : l'ordre de la découverte et l'ordre

³²⁰ MM33.

³²¹ MM43.

³²² MM, chap. 1, notamment pp. 27-47.

des choses. Selon l'ordre des choses, ou, ce qui revient au même, selon la structure de la réalité, nous avons pour point de départ la totalité des images ; et ensuite, la perception se produit de par la sélection d'une partie en fonction de la nature et de la composition du corps, y compris le système nerveux et le cerveau, dont le rôle et le fonctionnement ont été bien élucidés par les penseurs psycho-physiologiques. C'est selon cet ordre que Bergson construit en fait son texte. Mais il n'en serait pas de même si l'on suivait l'ordre de découverte, ou, ce qui revient au même, si l'on essayait de décomposer la pensée de Bergson entre ce qu'il a assimilé et ce qu'il y a ajouté (je n'entends pas par cela l'historique factuel du parcours qui décrirait quand, comment et par quelles étapes Bergson s'est en fait forgé ses idées et a rédigé *Matière et mémoire*. Il s'agit plutôt d'une méthode hypothétique pour analyser le texte complexe, en le décomposant en ce qui a été déjà établi et ce qui ne l'était pas.) En effet, cet ordre nous inciterait naturellement à s'adresser d'abord à la nature et à la composition du corps, du système nerveux et du cerveau qui suffisent pour montrer que la perception doit être douée d'un sens vital et par conséquent pratique. Dès lors, ce sont le corps et notamment le système nerveux qui deviennent le point de départ, alors que la totalité des images serait quelque chose d'ajouté.

Nous touchons ici au caractère le plus fondamental de la philosophie bergsonienne de *Matière et mémoire*. Nous le verrons dans la section 3.3.2. Pour le

moment, nous nous contentons d'affirmer que le point de départ de lecture est inversé : d'abord le corps ensuite le tout.

Mise en question de la donnée 2 : mouvement dans la perception.

La matière, le corps et la perception, entre lesquels il n'y a qu'une différence de degré, se caractérisent par le fait d'être restreint au présent, à l'actualité. Mais en quoi consiste l'actuel ? Il faut faire remarquer que Bergson, philosophe du temps, ne considère pas la distinction entre le présent et le passé comme axiome qui ne requerrait pas un fondement plus profond. En effet, cette distinction est fondée sur l'activité ou le mouvement. « *L'actualité* de notre perception consiste donc dans son *activité*, dans les mouvements qui la prolongent, et non dans sa plus grande intensité : le passé n'est qu'idée, le présent est idéo-moteur. »³²³ La perception proprement dite, l'idée en tant que devenue idéo-moteur et, à plus forte raison, le mécanisme sensori-moteur³²⁴ sont également de même nature, *parce qu'ils se manifestent tous, comme nous l'avons vu avec les physiologistes anglais, sous la forme du mouvement réellement actif.* Comme

³²³ MM71.

³²⁴ « Mon présent est donc à la fois sensation et mouvement ; et puisque mon présent forme un tout indivisé, ce mouvement doit tenir à cette sensation, la prolonger en action. D'où je conclus que mon présent consiste dans un système combiné de sensations et de mouvements. Mon présent est, par essence, sensori-moteur » (MM153). Cf. MM40, 168.

nous l'avons vu à propos de la familiarité, les phénomènes de l'idées-forces chez Fouillée rentreraient, aux yeux de Bergson, dans un cadre du présent, parce qu'elles consistent dans le processus moteur. En ayant pour essence le mouvement ou l'action actuelle, toutes les observations et les théories sur l'automatisme psychologique dans la conscience-mouvement se caractérisent aux yeux de Bergson comme restreintes dans le présent. Cela revient à dire que *Bergson pénètre dans les pensées psycho-physiologiques qui avaient été établies, en ce sens qu'il trouve l'essence de la perception présente dans le mouvement-action.*

Mais c'est là que s'annonce la fin d'une simple incursion dans le territoire des pensées psycho-physiologiques. Précisons le sens de la différence. Les penseurs précédents et le Bergson dans sa première phase de l'ordre de découverte ont tous les deux tenu compte du mouvement *partiel ou particulier qui consiste dans et seulement dans le mouvement à l'intérieur du corps*, alors que le point de départ propre à Bergson dans l'ordre des choses, dans le texte de *Matière et mémoire*, consiste dans le mouvement *total* qui équivaut à l'univers tout entier : il existe un rapport de l'universel et du particulier, du tout et de la partie. Envisagé de ce point de vue, le mouvement bergsonien est un mouvement élargi, qui contient le mouvement psycho-physiologique comme une partie intégrante.

Mais en quoi consiste ce rapport de tout et de partie ? Remarquons tout de

suite qu'il ne se restreint pas dans un simple rapport spatial entre le tout le plus large et une partie moins large, aussi large qu'un corps. Il recouvre en même temps le rapport de *droit* et de *fait*. En effet, le vrai problème pour Bergson « *n'est pas comment la perception naît, mais comment elle se limite, puisqu'elle serait, en droit, l'image du tout, et qu'elle se réduit, en fait, à ce qui vous intéresse.* »³²⁵ : *en droit*, la perception coïncide avec la totalité des images, mais *en fait*, elle ne coïncide qu'avec une partie qui intéresse pratiquement le corps. Entre la perception limitée et celle de la totalité des images, il y a un rapport d'un domaine en fait et celui en droit. Bergson superpose ainsi le rapport du tout-partie du mouvement au celui de fait au droit.

Disons-le plus précisément, nous pouvons distinguer ici un double rapport, et non pas simple, entre la perception en fait et celle en droit. Premièrement, comme nous l'avons vu tout à l'heure, la perception pure dont il s'agit ici, étant limitée, serait la perception de fait quand on la comprend *en fonction de* la totalité des images, qui est en droit. Mais deuxièmement, la mémoire en étant exclue³²⁶, cette même perception pure est la perception de droit si on la comprend *en fonction de* la perception dont on

³²⁵ MM38.

³²⁶ La perception pure se définit par exclusion de la mémoire qui s'y mélange normalement. Cf. la note suivante.

fait l'expérience dans la vie quotidienne, toujours imprégnée de la mémoire³²⁷. Le premier rapport entre la perception de droit et la perception de fait est relatif au rapport totalité-partie, alors que le deuxième se comprend en fonction de la mémoire. Ce deuxième rapport, qui revient à celui entre la perception pure et le souvenir, nous semble secondaire relativement au premier en ce sens que le premier a ouvert la voie à un véritable domaine de droit de la perception, qui est la matière. Mais en tous cas, de la perception empirique avec mémoire à la perception pure sans mémoire jusqu'à la perception de la totalité des images, il existe un passage qui conduit à la perception de droit au sens de plus en plus fort.

Par là nous entrevoyons enfin la portée bergsonienne qui s'étend, non pas aux thèses plus ou moins périphériques, mais justement au cœur même de la philosophie transcendantale de Kant, philosophie portant sur la question *quid juris*. Notre dernière question est de savoir si cette portée se justifie non seulement au niveau de simples termes tels que droit et fait, mais aussi au niveau du cœur des pensées philosophiques.

³²⁷ « une perception qui existe en droit plutôt qu'en fait, celle qu'aurait un être placé où je suis, vivant comme je vis, mais absorbé dans le présent, et capable, par l'élimination de la mémoire sous toutes ses formes, d'obtenir de la matière une vision à la fois immédiate et instantanée. » (MM31)

3.2. Le nœud principal de *Critique de la raison pure* : à quoi reconnaît-on la Déduction transcendantale ?

Nous devons maintenant reprendre tous les points sur lesquels nous avons glissé ; ces points nous ont fourni en chemin des indices à l'égard de la critique bergsonienne adressée à Kant. Le moment est arrivé de faire converger tous ces points sur le nœud de la philosophie transcendantale de Kant dans sa première *Critique*.

3.2.1. Notions polémiques : « universalité d'*a priori* » et « irréductibilité au concept de l'entendement »

Nous n'avons pas à explorer un immense labyrinthe du kantisme entier ³²⁸ ; nous ne pouvons pas non plus entrer même dans la structure détaillée de la Déduction elle-même, qui sera selon nous l'objet principal de la critique bergsonienne, parce qu'elle est extrêmement compliquée (en effet, Kant lui-même dit qu'elles ont « le plus coûté » à Kant³²⁹) et qu'elle a suscité d'innombrables interprétations. Nous nous

³²⁸ Sur l'histoire générale du développement de Kant, Beiser, F.C., "Kant's intellectual development : 1746-1781." In P. Guyer, ed. *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 26–61.

³²⁹ Kant, *CRP*, p. 8 (Axvi).

bornons à en spécifier de principaux piliers dans la mesure où cela nous sert à vérifier si la critique bergsonienne réussit à atteindre le nœud du kantisme ou si elle ne touche que des conceptions plus ou moins périphériques. Afin de nous y engager, nous nous concentrons sur *la position du problème central* qui forme le nœud de la *Critique de la raison pure* : il s'agit donc de savoir quel problème a obligé Kant à écrire sa première *Critique*, sur quelle base il le formule et enfin quelle est la cible à atteindre pour Kant.

La genèse de la première *Critique* s'annonce dans une fameuse lettre du 21 février 1772 adressée à Herz³³⁰. Le traducteur de cette lettre, Philonenko, constate que la lettre pose les problèmes de l'Analytique qui se ramènent aux Dédutions kantienne³³¹. Cassirer affirme qu'elle annonce le moment de naissance de la *Critique de la raison pure*³³². Dans cette lettre, Kant déclare en effet qu'il a trouvé la question qui est la clef de tout le secret de la métaphysique. Il s'agit de savoir comment une représentation qui n'est pas produite par l'objet à travers du sens et qui ne produit pas

³³⁰ La traduction en français de cette lettre est reprise dans Kant, E., Moury, P. & Philonenko, A., 1967. *La Dissertation de 1770, suivie de la Lettre à Marcus Herz*, Vrin, pp. 127-140.

³³¹ *Ibidem*, p. 127.

³³² « Nicht mit Unrecht hat man von diesem Briefe gesagt, daß er die eigentliche Geburtsstunde der »Kritik der reinen Vernunft« bezeichnet. » (Cassirer, E., 1918. *Kants Leben und Lehre*, Bruno Cassirer, p. 135.)

non plus l'objet peut se rapporter néanmoins à l'objet. Si elle est produite par l'objet ou si elle le produit, le rapport est facile à concevoir. Mais si tous les deux ne sont pas le cas, alors leur rapport poserait une énigme ; et tel est en effet le concept de l'entendement pur selon Kant. Comment alors l'entendement, tout en établissant les Principes de possibilité de la chose et de l'expérience, peut-il être néanmoins indépendant de l'expérience ? Comment ces deux facultés foncièrement indépendantes —l'entendement et la sensibilité— peuvent-elles cependant collaborer ? Dans sa *Dissertation* en 1770, en se contentant de définir le concept de l'entendement pur *négativement*, comme ce qui n'entre pas dans le sens, Kant a ignoré cette question de leur rapport. Et c'est cette nouvelle question fondamentale qui donne « l'entrée »³³³ à la première *Critique*. Ainsi, en poursuivant la source de la connaissance, Kant a ouvert la philosophie transcendantale. Dans cette même lettre, Kant prévient qu'il achèvera son premier travail dans les trois mois ; en réalité, il lui a fallu encore une dizaine d'années pour finir *La Critique de la raison pure*. Ce retard indiquera que la question clef à la métaphysique était beaucoup plus difficile et plus compliquée que l'a imaginé Kant dans la lettre. En effet, la réponse kantienne plus tard s'appuie sur une découverte novatrice, distinction entre *quid facti* et *quid juris*.

³³³ Cassirer, E., 1918. *Ibidem*, p. 139.

Remarquons que la lettre établit deux piliers principaux : en premier lieu, la question de savoir comment l'entendement pur se rapporte à l'expérience ; mais en deuxième lieu, pour que cette question soit posée, il faut une distinction radicale entre l'entendement et l'expérience (sensibilité). Mais d'où vient cette distinction ? Voyons comment la question clef du kantisme dérive de cette distinction.

La nécessité d'introduire la différence en nature entre ces deux facultés découle de la manière kantienne de la distinction entre l'empirique et l'*a priori* (formes pures et catégories pures) dans la première *Critique*³³⁴. L'*a priori* kantien est une notion polémique. Pourquoi Kant a-t-il besoin d'introduire cette notion ? L'*a priori* proprement kantien consiste en une *indépendance forte* au sens kantien. La notion d'*a priori* a pour critérium non pas une indépendance de telle ou telle expérience, mais

³³⁴ L'origine de cette distinction se trouve dans la *Dissertation*, §§ 5 et 6 où l'auteur affirme qu'un concept qui provient d'une expérience, si généralisé ou abstrait soit-il, ne devient jamais un concept pur. Mais cela ne veut pas dire que ces distinctions sont identiques dans ces deux ouvrages. En effet, dans la *Dissertation*, le sensible et l'intellectuel constitue chacune, toute seule, une connaissance (le premier est la représentation des choses telles qu'elles apparaissent, alors que le dernier est celle des choses telles qu'elles sont.), mais dans la *Critique*, au contraire, la connaissance ne s'établit que par leur union, par l'unité synthétique donnée par l'entendement au divers sensible ; cette position dans la *Critique* est un résultat principal de la *Déduction* transcendantale. Cf. Kant, E., 2007. *Dissertation de 1770*, Vrin, section II, §§ 4, 5. Cf. Allison, H.E., 2015. *Kant's transcendental deduction: an analytical-historical commentary*, Oxford University Press, 55-56.

celle absolue de toute expérience, la nécessité et l'universalité stricte³³⁵. Ainsi, la connaissance que « la maison s'écroulerait si son fondement était sapé », malgré qu'elle puisse s'acquérir indépendamment de l'expérience de ce même événement, n'ont pas néanmoins l'*a priorité* dont il s'agit chez Kant, parce qu'elle dépend d'autres expériences telles que le poids d'un objet et l'écroulement d'un objet sans fondement³³⁶ : telle connaissance n'a qu'une *a priorité* relative, plus ou moins grande, mais toujours non pas pure. Ayant pour origine quelques expériences, cette *a priorité*, quelque abstraite ou quelque généralisée qu'elle soit, n'offre qu'une connaissance *relativement* universelle, et jamais celle strictement universelle qui est absolument distinguée de la connaissance empirique et par conséquent plus ou moins contingente. L'introduction de la notion d'*a priori* a ainsi pour but de chercher une connaissance *différente de nature* d'avec celle relativement universelle³³⁷.

Mais le réquisit de l'universalité ne revient pas à adopter un rationalisme du

³³⁵ Kant, *CRP*, pp. 32-33 (B3-4).

³³⁶ Kant, *CRP*, p. 32 (B2).

³³⁷ En comparant en détaille Kant avec les empiristes anglais, Hume et Locke, Winkler montre que le défaut des empiristes aux yeux de Kant consiste à ce qu'ils ne répondent qu'à question de fait (dérivation empirique d'une connaissance) et ne sait pas répondre à la question *quid juris*, à la réalité objectivée d'un concept. Winkler, K.P., "Kant, the Empiricists, and the Enterprise of Deduction." In P. Guyer, ed. *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 41-72.

concept. Là se trouvera une des thèses les plus distinctives de Kant. Selon Leibniz, toutes les notions de prédicats d'un sujet *sont dans* celle de ce sujet. Cela revient à dire que, pour connaître une vérité sur un sujet, il faut et il suffit de considérer la notion de ce sujet et l'analyser, la vérité étant comprise dans ce sujet³³⁸. La possession complète de toutes les notions-prédicats, y compris les prédicats accidentels, n'est pas possible pour l'être humain fini, mais possible pour une intelligence infinie et capable de saisir immédiatement l'infini. Ceci posé, il en dérive l'interprétation kantienne selon laquelle Leibniz suppose une continuité entre l'entendement et la sensibilité, où il n'y aurait encore qu'une différence de degré, degré de clarté et de distinction³³⁹ : la connaissance sensible ne serait qu'une connaissance sous forme inférieure à celle intellectuelle³⁴⁰. Et

³³⁸ Cf. Leibniz, G.W. & Fichant, M., 2004. *Discours de métaphysique*, Gallimard, §§ 8, 13. Aussi lettre de Leibniz à Arnauld du 4, 14 juillet 1686, GPII, 48-59.

³³⁹ Kant, *CRP*, p. 69 (A44/B61).

³⁴⁰ Leibniz a « crut, dit Kant, reconnaître la nature intérieure des choses, en ne comparant tous les objets qu'avec l'entendement et les concepts formels abstraits de sa pensée. [...] Il comparait toutes choses entre elles simplement par concepts et il ne trouvait pas, naturellement, d'autres différences que celles par lesquelles l'entendement distingue ses concepts purs les uns des autres. Il ne tenait pas pour originaires les conditions de l'intuition sensible qui portent avec elles leurs propres différences, car la sensibilité n'était pour lui qu'un mode confus de représentation et non une source particulière des représentations ; le phénomène était pour lui la représentation de la chose en soi, mais une représentation distincte, au point de vue de la forme logique, de la connaissance par l'entendement, puis- qu'en effet, à cause de son manque habituel d'analyse, elle introduit dans le concept de la chose un certain mélange de représentations accessoires que l'entendement sait en séparer. En un mot, LEIBNIZ *intellectualisait* les phénomènes »

c'est le refus de cette continuité rationaliste qui présente l'aspect empiriste de Kant³⁴¹. Selon une formulation d'un interpréteur, la critique kantienne adressée à Leibniz porte sur deux principes rationalistes : principe de « prédicat dans la notion » et celui de « réductibilité »³⁴². Contrairement à Leibniz, Kant prétend que la sensibilité est irréductible et qu'elle est aussi indispensable en ce sens qu'elle seule nous donne une matière hors de l'entendement pur³⁴³. C'est dans le même esprit que la Dialectique transcendantale distingue deux possibilités, possibilité logique des concepts qui s'appuie sur le principe de contradiction et possibilité réelles des choses qui nécessite l'expérience³⁴⁴. La notion d'*a priori* ou de pur chez Kant symbolise donc sa distance

(Kant, *CRP*, pp. 237-238 (A270-271/B326-327)).

³⁴¹ Nous n'examinons pas si cette interprétation kantienne est correcte, il nous suffit d'affirmer que l'un des buts de Kant consiste à établir la nécessité de sortir du domaine de pur concept. Sur la mise en question de l'interprétation kantienne sur Leibniz, voir Parkinson, G.H.R., 1981. "Kant as a Critic of Leibniz. The Amphiboly of Concepts of Reflection." *Revue Internationale de Philosophie*, 35, pp. 302-314.

³⁴² Allison, H.E., 2012. *Essays on Kant*, Oxford University Press, Essay Tree, pp. 49-66.

³⁴³ Cette nécessité de la sensibilité marque une différence entre le *Dissertation* et la *Critique*. Car dans la première, Kant considérait que l'intelligence donne les concepts de la chose telle qu'elle est.

³⁴⁴ Selon Kant, « Le concept est toujours possible, quand il n'est pas contradictoire. C'est le critérium logique de la possibilité et par là son objet se distingue du *nihil negativum*. Mais il n'en peut pas moins être un concept vide, quand la réalité objective de la synthèse par laquelle le concept est produit n'est pas démontrée en particulier, et cette démonstration, ainsi que nous l'avons montré plus haut, repose toujours sur les principes de l'expérience possible et non sur le principe de l'analyse (le principe de contradiction). Cela nous avertit

avec l'empirisme et le rationalisme à la fois. C'est la mise en cause de ces deux traditions qui a conduit Kant à poser la sensibilité et l'entendement en tant que distingué *de nature*³⁴⁵. Autrement dit, la distinction de nature a pour but d'établir un élément universel et un élément empirique à la fois dans l'expérience.

3.2.2. La triple base de la Déduction kantienne : connaissance, détermination et existence chez Kant.

Entre la sensibilité et l'entendement, il doit y avoir une différence de nature. L'intuition sensible, la seule intuition possible, nous donne donc une représentation sans recours à l'entendement, alors que le concept de l'entendement pur doit s'établir indépendamment de la sensibilité. D'où vient une question particulièrement essentielle

de ne pas conclure aussitôt de la possibilité (logique) des concepts à la possibilité (réelle) des choses. » Kant, *CRP*, p. 428 (A596/B624). Sur le statut ontologique et transcendantale du possible, voir Serban, C., 2013. « L'«idéal de la raison pure» et la fracture du fonctionnement ontothéologique du possible dans la philosophie critique de Kant ». *Kant-Studien*, 104(2), pp.167–187 ; et Serban, C., 2013. « Le statut du possible dans le discours critique de Kant et « la philosophie transcendantale des Anciens » ». *Les Études philosophiques*, 105(2), p.159.

³⁴⁵ Cela n'est pas autre chose que d'expliquer l'enjeu de la question qu'a posée Kant explicitement, question de savoir comment des jugements synthétiques « a priori » sont possibles. Sur ce point, Anderson, R.L., "The Introduction to the Critique: Framing the Question." In P. Guyer, ed. *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 75–92.

et difficile, qui forme le trait distinctif du kantisme.

Les catégories de l'entendement, au contraire, ne nous représentent pas du tout les conditions sous lesquelles les objets sont donnés dans l'intuition ; et par conséquent, des objets peuvent incontestablement nous apparaître, sans qu'ils doivent se rapporter nécessairement à des fonctions de l'entendement et sans que celui-ci renferme donc leurs conditions *a priori*. C'est pourquoi il se montre ici une difficulté que nous n'avons pas rencontrée dans le champ de la sensibilité, à savoir : comment des conditions *subjectives de la pensée* peuvent-elles avoir une *valeur objective*, c'est-à-dire fournir les conditions de la possibilité de toute connaissance des objets ? car, sans les fonctions de l'entendement, des phénomènes peuvent incontestablement être donnés dans l'intuition.³⁴⁶

Ainsi, de la distinction de nature entre les deux facultés dérive naturellement la question clef de la métaphysique, qui marquait l'entrée à la *Critique*. La question trouve sa solution dans un argument tout particulier, Déduction kantienne. Encore les pages sur elle n'ont-elles pas toutes pour nous le même intérêt, car notre objet n'est pas de donner une interprétation complète de la philosophie kantienne, mais de mesurer la

³⁴⁶ Kant, *CRP*, p. 103 (A89-90/B122).

portée de la critique bergsonienne de Kant. En effet, nous trouvons un point de tangence, une bifurcation ou un « aiguillage » de ces deux philosophes dans l'association de deux topiques : la question de droit, *quid juris*, d'une part, et une reconsidération ou au moins une transformation de l'ontologie, d'autre part. C'est *la Déduction transcendantale* qui établit cette association à la manière kantienne. Donc, si, en anticipant un peu sur ce qui va suivre tout de suite dans cette section, nous distinguons quatre déductions, celle logique, celle empirique, celle métaphysique et celle transcendantale, c'est de la quatrième Déduction transcendantale que nous devons nous occuper particulièrement. Commençons par voir en quoi consiste la Déduction kantienne.

La Déduction kantienne ne signifie pas, comme le présente explicitement le début de « la Déduction des concepts purs de l'entendement », une déduction purement logique par laquelle on irait de plusieurs propositions admises à une autre et qui s'opposerait à l'induction. Elle est une manière juridique de la preuve qui ne porte pas sur les faits, mais « qui doit démontrer le droit ou la légitimité de la prétention »³⁴⁷. A l'époque de Kant, la déduction juridique était un genre de texte pour réguler le litige du droit. Dieter Henrich en restitue le contexte. Selon lui, depuis la fin de 14^e siècle a

³⁴⁷ Kant, *CRP*, p. 100 (A84/B116).

paru un type de texte pour légitimer une prétention dans une affaire en litige ; en 18^e siècle, il était connu comme *Deduktionsschrift* ; Kant connaissait très probablement cette tradition juridique, parce qu'il était bibliothécaire à Königsberg³⁴⁸. Un litige, par exemple celui concernant le droit héréditaire d'un territoire, soulève deux sortes de questions : celle de fait, qui consiste à savoir qui habite actuellement dans ce territoire, qui étaient des propriétaires précédentes, etc. Mais l'historique des faits ne suffit pas, par elle-même, pour légitimer une possession d'un territoire. De cette question *quid facti* se distingue celle *quid juris*, laquelle requiert une preuve toute particulière. Il faut trouver des preuves qui justifient légitimement la possession, qui montre comment le droit a été accordé à un prétendant (par exemple, dans le cas du droit héréditaire, on aurait beau énumérer l'intelligence, le parcours scolaire, la figure apparente, le revenu, etc. des prétendants, c'est un certain lien de parenté ou la naissance dans une certaine famille qui peuvent mettre fin au litige.). Cette deuxième question trouve sa solution dans la détermination d'un ou plusieurs faits qui indiquent la source du droit (par exemple, une naissance, un contrat, une réussite d'un examen, un testament valable,

³⁴⁸ Henrich, D., 1989. "Kant's notion of Deduction and Methodological Background of the *First Critique*". In *Kant's transcendental deductions: the three critiques and the Opus postumum*. Stanford University Press, pp. 29-46.

etc.)³⁴⁹. Nous comprenons comment Kant s'inspire d'une telle procédure de déduction.

(1) Tout d'abord, la déduction empirique ne sert à rien. C'est ainsi qu'il fait le procès de Locke en disant que celui-ci a certes ouvert la voie pour s'élever de la perception empirique aux concepts généraux, mais il a beau chercher à la manière empiriste les concepts purs *a priori*, « ces concepts doivent présenter un tout autre acte de naissance que celui de leur origine expérimentale »³⁵⁰ ; car celui-ci, déduction empirique, ne porte que sur la question de fait. Cet « autre acte de naissance », la Déduction transcendantale kantienne le donne.

(2) Kant entame deux Dédutions pour réguler le litige. La *Déduction métaphysique*³⁵¹ nous indique la source *a priori* des catégories ; elle repère, ou plutôt trie sa source dans la fonction de l'entendement dans le jugement. « La même fonction qui donne l'unité aux diverses représentations dans un jugement donne aussi l'unité à la simple synthèse de diverses représentations dans une intuition, unité qui, généralement parlant, est appelée le concept pur de l'entendement. »³⁵² Maintenant, ce

³⁴⁹ Henrich, D., 1989. *Ibidem*.

³⁵⁰ Kant, *CRP*, p. 101 (A86-87/B119).

³⁵¹ « Dans la *déduction métaphysique*, l'origine *a priori* des catégories en général a été démontrée par leur accord parfait avec les fonctions logiques générales de la pensée » (Kant, *CRP*, §26, p. 137 (B159)).

³⁵² Kant, *CRP*, p. 93 (A79/B105).

repérage du concept pur qui s'appuie sur l'identité de fonction ne nous apparaît plus du tout étrange ; nous ne font que réactiver une présupposition qui surgit toujours chez Kant : la donnée sensible elle-même ne contient aucune liaison, laquelle ne provient donc que de la spontanéité de l'entendement. C'est pourquoi l'entendement, défini négativement (comme pouvoir de connaître ce qui n'est pas sensible), se superpose naturellement sur celui défini comme ce qui range et ordonne les données sensibles dans le jugement. On pourrait dire que toute l'Analytique gravite sur cette distribution de la liaison synthétique parmi la sensibilité et l'entendement.

(3) La Déduction ne se limite pas à trouver la source des connaissances. Elle doit en montrer l'usage légitime. C'est pour cela que la *Déduction transcendantale* pose la question de savoir, étant donné deux facultés différentes de nature, sensibilité et entendement, comment les deux peuvent collaborer : l'efficacité de cette question tient à sa capacité de mesurer la légitimité de la connaissance empirique.

Ne pouvant pas entrer tous les arguments en détail qui contient une variété de problèmes tels que l'aperception transcendantale et l'imagination transcendantale, nous nous contentons d'une esquisse qui nous permet d'en mesurer la portée en fonction de Bergson. Le point en litige est simple. Kant nous contraint à cette alternative : il n'y a que deux manières possibles de l'accord nécessaire entre la représentation et l'objet : « ou bien c'est l'objet seul qui rend possible la représentation,

ou celle-ci, l'objet. »³⁵³. Comme le premier cas ne montre évidemment que l'accord empirique et non pas *a priori*, nous n'avons qu'un choix. Voici le texte qui marque le point culminant de l'Analytique du point de vue de notre intérêt.

Dans le second [cas], puisque la représentation en elle-même [...] ne produit pas son objet *quant à l'existence*, la représentation est cependant déterminante *a priori* par rapport à l'objet, dans le cas où par elle seule il est possible de *connaître* quelque chose *comme un objet*.³⁵⁴

Là est formulée la cible que Kant, réussi ou échoué, avait au moins l'intention d'atteindre dans toutes les sections immédiatement suivantes de la Déduction transcendantale. Essayons de préciser les implications du problème ciblé, qui doivent éclaircir un arrière-fond de l'auteur. En effet, le texte que nous avons cité tout à l'heure présente un triple élément particulièrement kantien : existence, détermination et connaissance. Ces trois éléments s'entrelacent d'une manière suivante : Kant ouvre d'abord le champ du litige qui est *la connaissance au sens strictement kantien* : comme

³⁵³ Kant, *CRP*, p. 104 (A92/B124-125).

³⁵⁴ Kant, *CRP*, p. 104 (A92/B125).

nous l'avons suggéré plusieurs fois, Kant prend pour base une présupposition selon laquelle la connaissance requiert deux facultés singulièrement distinguées, d'un côté la sensibilité qui se caractérise par l'affectivité pure et qui est la seule source de la donnée, et de l'autre l'entendement qui se caractérise par la spontanéité, mais qui ne donne pas la matière chez l'être humain (impossibilité d'intuition intellectuelle) ; ensuite Kant introduit une distinction cruciale : le concept de l'entendement pur, *malgré qu'il ne produise pas l'existence* de l'objet, le *détermine* cependant *a priori*, c'est-à-dire d'une manière non-empirique, non-sensible et donc universelle. Cette distinction entre la détermination et l'existence permet de trouver la preuve décisive pour réguler le litige, car on arriverait à établir la validité et la limite en droit du concept pur si l'on pouvait répondre affirmativement à la question de savoir « s'il ne faut pas admettre aussi des concepts *a priori* comme conditions qui *seules* permettent non d'intuitionner, mais de penser quelque chose comme objet en général »³⁵⁵. Si c'est le cas, le concept pur acquiert la légitimité, parce que c'est par lui seul qu'il devient possible de penser « quelque chose (Etwas) » comme objet³⁵⁶. Quelque objet dont il s'agisse, il faut que le

³⁵⁵ Kant, *CRP*, p. 105 (A93/B125). Nous soulignons.

³⁵⁶ Cf. « la valeur objective des catégories comme concepts a priori reposera sur ceci, que seules elles rendent possible l'expérience (quant à la forme de la pensée). En effet, elles se rapportent alors nécessairement et a priori à des objets de l'expérience, puisque ce n'est que par elles, en général, qu'un objet de l'expérience peut être pensé. » Kant, *CRP*, p. 105

concept pur offre une détermination synthétique (par exemple déterminer des données selon la catégorie de cause³⁵⁷) de la donnée pour que la connaissance en général soit possible³⁵⁸. Autrement dit, l'efficacité de la Déduction dépend *et* de la nécessité de la détermination synthétique *et* de l'identification de la possibilité et la légitimité. La légitimité accorde la possibilité. Le possible au sens proprement kantien devient une chose légitimée au travers de la Déduction kantienne.

D'où découlent deux conclusions qui nous intéressent. L'une concerne la portée ontologique ; et l'autre la constatation d'un nœud qui traverse du début jusqu'à la fin de *la Critique de la raison pure*.

Malgré le slogan souvent répété de « révolution copernicienne », la philosophie transcendantale de Kant ne se réduit pas à la dépendance de l'objet par rapport au sujet ; il importe de comprendre la totalité de problèmes : c'est justement sur la base de la distinction entre la sensibilité et l'entendement que se pose une question de leur rapport, question primordiale du kantisme ; et en employant la méthode de Déduction

(A93/B126).

³⁵⁷ Kant, *CRP*, p. 140 (B162).

³⁵⁸ Cf. l'affirmation transcendantale « est une chose (*ein Etwas*) dont le concept en soi exprime déjà une existence et qui, par conséquent, est appelée une réalité (*Sachheit*), parce que c'est par elle seule et dans l'étendue de sa sphère que les objets sont quelque chose (des choses) » Kant, *CRP*, p. 416 (A574/B602).

et en rendant le concept pur (et la forme spatio-temporelle) la condition transcendantale *a priori* de la connaissance de quelque chose, Kant a ouvert et délimité un territoire entier de la pensée possible de quelque chose, de l'objet *en général*. Or, « quelque chose » ou « en général » doivent se comprendre au sens fort ; établissant le droit *a priori*, la condition ne s'applique pas à telle ou telle chose particulière, avec l'extension plus ou moins grande (universalité relative), mais au contraire elle doit s'imposer avec universalité et nécessité absolues (ceci ne veut pas dire quelque chose de déterministe, mais une contrainte qui conditionne comment la chose doit être) ; dictant le droit de se prétendre être un objet, quelque objet qu'il soit, dans et seulement dans la limite de la Déduction³⁵⁹, la Déduction transcendantale ne peut pas s'empêcher de rendre *la* chose circonscrite à l'intérieur du domaine légitimé par la Déduction kantienne : en dehors de ce domaine, le concept n'ayant pas de légitimité, rien ne pourrait se prétendre chose. C'est dans cet esprit que Kant avance une proposition de portée considérable : « le titre pompeux d'une ontologie qui prétend donner, des choses

³⁵⁹ Dans § 27 intitulée « Résultat de cette déduction des concepts de l'entendement », Kant résume la conséquence de la déduction qui consiste à circonscrire l'usage légitime des catégories. « Nous ne pouvons penser aucun objet qu'au moyen de catégories ; nous ne pouvons *connaître* aucun objet pensé sans le moyen d'intuitions qui correspondent à ces concepts. Or, toutes nos intuitions sont sensibles et cette connaissance, en tant que l'objet en est donné, est empirique. Mais la connaissance empirique est l'expérience. *Aucune connaissance a priori ne nous est donc possible que celle, uniquement, d'objets d'une expérience possible.* » Kant, *CRP*, p. 143 (B165-166).

en général, une connaissance synthétique *a priori* dans une doctrine systématique (p. ex. le principe de causalité) doit faire place au titre modeste d'une simple analytique de l'entendement pur. »³⁶⁰ La prétention à être ne se légitime qu'à l'intérieur des lois dictées par l'Analytique. Kant comprend bien la portée polémique par rapport à une ontologie. Nous essayerons plus tard de dégager son implication du point de vue de Bergson ; pour le moment, bornons-nous à mettre en avant le rôle essentiel des catégories de la Modalité dont le principe est stipulé dans « Les postulats de la pensée empirique en général ». Là se trouveront les conséquences transcendantales concernant le discours ontologique. En effet, si seul l'entendement a le droit d'octroyer la détermination d'une chose sous la forme de synthèses particulières, l'existence ou la réalité (*Wirklichkeit*), à leur tour, sont indépendantes de la détermination ; l'être réel (*wirklich*) ou existant est réduit à ce qui s'accorde aux conditions de la connaissance empirique ³⁶¹ . La sensibilité donne l'existence, alors que l'entendement la détermine ; réunies, les deux facultés nous offrent le seul accès possible et donc légitime à l'être. Kant délimite ainsi le territoire de la chose réelle dans l'expérience au sens kantien : le territoire kantien de la chose est tout entier donné par la sensibilité et

³⁶⁰ Kant, *CRP*, p. 222 (A247/B303).

³⁶¹ « Les postulats de la pensée empirique en général », Kant, *CRP*, p. 200ff (A218ff/B265ff).

réglé par l'entendement. Ainsi Kant remplace l'ontologie à sa manière. Loin d'aspirer à un être nouménal, l'ontologie remplacée de Kant doit maintenant s'installer dans la connaissance empirique possible légitime³⁶².

Mais notre intérêt consistait à mettre en relief un nœud de kantisme : la Déduction kantienne, d'où résulte cette portée ontologique, se base elle-même sur une distribution présupposée de la synthèse entre deux facultés. Or, limitant nos études à l'entrée et à la position de problème de la Déduction, nous n'avons pas pu entrer dans le détail de tous les arguments de la Déduction, sous peine de nous perdre dans les questions et les interprétations énormes et de nous écarter de notre intérêt. Mais nous tenons à en effleurer le commencement, qui annonce l'orientation générale de la

³⁶² Cet aspect du kantisme, dont l'éclaircissement serait apporté non seulement par l'analyse de l'Analytique, mais aussi par celle de l'Esthétique, a été souligné par plusieurs interprétations. Cf. « Qu'est-ce cependant qu'une exposition de l'apparence ? [...] c'est une réflexion ontologique encore plus ambitieuse et encore plus ontologique que l'ontologie classique, puisque la pensée de l'être comme exposition du paraître entraîne une question sur la nature de l'être. » (Granel, G., 1970. *L'Équivoque ontologique de la pensée kantienne*, Gallimard, p. 141.) ; « Pour Kant cette phrase : tout est en quelque lieu et en quelque temps, ne vaut que sous certaines conditions nécessaires, et cette restriction lui est du même coup fondement. Sa validité est limitée aux seuls phénomènes, mais comme toute réalité est limitée elle aussi aux phénomènes, cette phrase acquiert un sens tout nouveau. En limitant l'espace et le temps aux phénomènes, Kant fait d'eux de véritables caractères ontologiques, mais cette réalité ne renvoie alors qu'à l'être des phénomènes ; et c'est pourquoi cette « réalité » (au sens de l'Analytique transcendantale) est déterminée finalement par l'espace et par le temps. » (Martin, G. & Piguët (trad.), J.C., 1963. *Science moderne et ontologie traditionnelle chez Kant*, Paris : PUF, p. 169)

Déduction transcendantale. Dès qu'il y met la main dans la 2^e section de la Déduction dans sa version de 1787, Kant introduit tout de suite sa présupposition : la distinction entre la sensibilité et l'entendement est recouverte par celle entre la pure réceptivité sans liaison et l'acte spontané de liaison³⁶³. Nous avons vu que la Déduction prend pour *point de départ* la différence de nature entre la sensibilité et l'entendement qui tient à ce que la synthèse est absente de l'une et qu'elle est fournie exclusivement par l'autre. Mais cette même différence se reproduit dans *la solution* de la Déduction, pour orienter les arguments qui suivent. Car c'est la nécessité de la synthèse et de l'unité, sans lesquelles la donnée n'est que « rapsodique » ou « aveugle », qui oblige d'attribuer la condition *a priori* à l'entendement pur³⁶⁴. Non seulement la position, mais aussi la solution de la question clef de la *Critique* se base donc sur la distribution kantienne de synthèse.

³⁶³ Kant, *CRP*, pp. 107-108 (B129-130).

³⁶⁴ Ex. « Toutes les représentations diverses des intuitions sont donc soumises [...] au second [le principe selon lequel « tout le divers de l'intuition soit soumis à certaines conditions de l'unité originellement synthétique de l'aperception »], en tant qu'elles doivent (müssen) pouvoir être liées dans une conscience ; car, sans cela, rien ne peut être pensé ou connu » (Kant, *CRP*, pp. 114 (B136-137)).

3.3. Bergson et la Déduction remplacée.

Faire la différence de nature entre la sensibilité et l'entendement, d'une manière à distribuer les deux rôles, donnée et liaison, l'une à la sensibilité et l'autre à l'entendement ; et devant le litige *quid juris* concernant leur rapport, chercher la preuve concluante dans la nécessité de liaison : voilà un nœud qui serre d'un bout à l'autre de la *Critique de la raison pure*.

Il nous reste à constater que Bergson, ou du moins les implications de sa pensée, ébranlent bien cette base fondamentale de la *Critique de la raison pure*. Commençons par reprendre les acquisitions dont nous avons fait jusqu'ici de loin en loin et examiner comment Bergson défait réellement le nœud de l'intrigue kantienne.

3.3.1. Défaire le nœud de la Déduction kantienne.

Comme nous l'avons mis au jour, les observations pathologiques, neurophysiologiques et biologiques conduisent Bergson à reconsidérer la condition de donnée, de sorte qu'il arrive à affirmer que la donnée sensible est foncièrement douée d'un sens vital qui se fonde sur le désir ; les états de la conscience et le mouvement peuvent se développer automatiquement et intelligemment sans opération claire de synthèse. Ces acquisitions feraient déjà éprouver un pressentiment d'une rébellion

contre le kantisme, parce qu'elles mettent en doute le nœud kantien qui consistait en une distribution exclusive de la liaison : non seulement Bergson instille ce doute comme l'a fait Fouillée, mais il avance d'un pas de plus et prend en compte son influence profonde sur le cœur du kantisme. En effet, un regard sur son cours de la *Critique de la raison pure* en 1893-1894 (c'est-à-dire deux ou trois ans avant la parution de *Matière et mémoire*) fait voir sur quel point Bergson, loin de toucher certaines conceptions périphériques, s'engrène profondément avec la pensée de Kant. Voyons comment Bergson pointe du doigt un talon d'Achille de Kant, d'où nous pouvons tirer une critique de l'Analytique tout entière. Après avoir introduit la distinction proprement kantienne entre l'universalité empirique et relative qui existe en fait et celle stricte ou rigoureuse qui existe en droit, il y fait une incision petite, mais cruciale.

L'habitude, selon l'opinion des empiristes du siècle dernier, l'hérédité selon l'opinion des évolutionnistes de ce siècle-ci peuvent faire que ces connaissances acquises par l'expérience, en se consolidant, en s'organisant, arrivent à faire partie intégrante de l'intelligence, revêtent ce caractère de nécessité et de stricte universalité que Kant tient pour primordiales, pour irréductibles. [...] L'évolutionnisme nous fait assister à la genèse des concepts dits *a priori*. Une explication de ce genre ne compterait pas aux yeux de Kant, parce que trop pénétré de l'irréductibilité des deux concepts de

nécessité et de contingence, ne tenant compte que des différences de qualité entre ces deux concepts, il ne peut pas admettre qu'on passe par degrés insensibles, par des différences de quantité d'expérience, de l'un à l'autre.³⁶⁵

Il introduit ainsi une troisième universalité graduelle ou intermédiaire, *moins que* celle stricte et *a priori*, mais *plus qu'empirique* et relative. Nous savons que la théorie de la genèse de l'intelligence fleurit dans l'*Évolution créatrice*, mais comme nous l'avons vu³⁶⁶, *Matière et mémoire*, notamment dans ses premier et troisième chapitres, a déjà insisté sur cette universalité intermédiaire, quand un coup d'œil sur le progrès corrélatif de la perception et du système nerveux depuis un vivant rudimentaire jusqu'aux animaux supérieurs³⁶⁷ démontre comment la perception consciente « *doit* »³⁶⁸ se produire sous la condition d'action pratique ; et nous avons vu aussi que cette activité pratique et le désir suffisent pour stipuler les conditions de possibilité du discernement, et par conséquent de la connaissance douée d'une certaine sorte de

³⁶⁵ Bergson, H., Hude, H. & Dumas, J.-L., 1990. *Cours III. Ibidem*, pp. 138-139.

³⁶⁶ Dans nos sections 1.2. et 3.1.

³⁶⁷ « Suit-on en effet, pas à pas, le progrès de la perception externe depuis la monère jusqu'aux vertébrés supérieurs ? » (MM24)

³⁶⁸ MM28.

généralité, par exemple « herbe en général ».

Essayons maintenant d'en dégager une série d'implications qui intéresse la polémique bergsonienne contre la philosophie kantienne.

S'appuyant sur la structure organique et la nécessité vitale de besoin, la généralité dont il s'agit ici dépasse une simple abstraction empirique, et par conséquent, ne se réduit pas à une simple universalité empirique, sans tomber cependant dans celle absolument *a priori*. Bergson introduit ainsi une critique évolutionniste contre Kant : c'était l'un des enjeux proprement bergsoniens de la perception pure. Mais hâtons-nous d'y ajouter que cette critique est d'autant plus intéressante qu'elle implique en plus une destitution de la Déduction transcendantale kantienne ; car, loin d'être « rapsodique » ou « aveugle », la donnée sensible est déjà, suivant sa condition vitale, une connaissance : non seulement les associations des idées, mais plus universellement, la synthèse en général sont maintenant reléguées au second rang du point de vue de la possibilité de la connaissance. Il me semble pertinent de voir sur ce point une polémique essentielle entre Bergson et Kant. Selon Kant la connaissance va toujours du multiple à l'un³⁶⁹, et c'est ce point qu'atteint la théorie de la perception pure chez

³⁶⁹ Cf. Bergson, H., Hude, H. & Dumas, J.-L., 1990. *Cours III. Ibidem*, p. 166. Voir notre note 316. En plus, dans un autre contexte, parlant de la possibilité de l'intuition du moi en soi, Bergson fait remarquer que la critique du kantisme doit porter sur la conception de

Bergson, de sorte qu'elle entraîne une critique cruciale adressée non seulement aux telles ou telles conceptions dérivées, mais à la question elle-même du kantisme. Rappelons en effet que la question fondamentale de la première *Critique* était de savoir comment le concept *a priori* de l'entendement pur peut se rapporter à l'expérience ; et la position de cette question a pour condition la distribution de la synthèse dans l'entendement distingué radicalement de la sensibilité. Bergson, à son tour, critique la position elle-même de cette question kantienne en mettant en cause cette distribution kantienne qui détermine la condition de la question kantienne. C'est là que la critique de Kant devient la plus virulente, en ce sens qu'elle défait le nœud principal de la philosophie kantienne.

3.3.2. Déduction remplacée : prolongement démesuré d'un mouvement du fait.

Mais nous ne nous pouvons pas nous contenter de ce résultat négatif, la destitution de la Déduction kantienne. Fouillée a déjà suggéré cette critique. Mais c'est

l'unité. Selon Bergson, la chose en soi chez Kant doit se charger d'une unité profonde, parce que les données phénoménales sont une pure multiplicité sans aucune unité, à laquelle doit s'imposer l'unité extérieure de la pensée ; mais en réalité, dans une intuition profonde de notre personnalité, « nous saisissons tout d'un coup l'unité et la multiplicité de nos phénomènes, notre durée nous apparaissant comme un tout indivisé. Quoiqu'il en soit, c'est sur ce point qu'une critique du kantisme doit faire porter son effort. » (Bergson, *Ibidem*, p. 174.)

Bergson qui en a tiré une implication plus profonde, parce que Bergson revendiquait le droit de la perception ; cela nous invite à réfléchir sur la question de savoir positivement par quoi la Déduction kantienne est remplacée.

Dans la dernière section, nous avons souligné un enjeu de la polémique entre la perception pure et la Déduction kantienne au point de vue de la destitution de la synthèse. Maintenant, voyons comment un autre enjeu, mouvement et revendication de la perception en droit³⁷⁰, touche la Déduction transcendantale. Rappelons brièvement ce qui précède sur ce point. L'analyse selon l'ordre de découverte nous a fait voir que les psychologues physiologiques et une partie de *Matière et mémoire* (notamment son troisième chapitre) trouvaient communément l'essence de la perception dans le mouvement, alors que Bergson y a ajouté un rapport nouveau, sous lequel le mouvement-perception est une partie intégrante du mouvement-univers (totalité des images) ; et ensuite, sur ce rapport de tout et de partie se superposait celui du fait et du droit.

Tout ce qui précède nous conduit à comprendre comment ces démarches se superposent sur le procès de la Déduction transcendantale, intenté autrement que Kant.

³⁷⁰ Voir notre section 3.1.

Pénétrant les faits psycho-physiologiques et en détectant le cœur dans le mouvement sur le plan d'actualité, Bergson a trouvé en même temps dans ce mouvement une « preuve décisive » qui met fin à la Déduction du droit de la perception. Il n'est pas donc étonnant qu'immédiatement après avoir insisté, dans un texte fameux, sur *la source* ou le *tournant* de l'expérience, Bergson mentionne l'échec de Kant³⁷¹ ; en effet, Bergson approuve manifestement le rôle préventif de la *Critique* kantienne en disant que « l'entreprise serait chimérique de vouloir s'affranchir des conditions fondamentales de la perception extérieure »³⁷². Quoiqu'ayant raison de *chercher* la source et la condition de l'expérience avec sa philosophie transcendantale, Kant ne les a pas *trouvées* correctement, car il a tort de les chercher dans la connaissance empirique qui est déjà devenue humaine, qui s'est pliée « à ses habitudes superficielles et acquises, à la forme contingente qu'il tient de nos fonctions corporelles et de nos besoins inférieurs. »³⁷³ Au contraire, les acquisitions psychologiques, biologiques ou

³⁷¹ « Ce serait d'aller chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce *tournant* décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine*. L'impuissance de la raison spéculative, telle que Kant l'a démontrée, n'est peut-être, au fond, que l'impuissance d'une intelligence asservie à certaines nécessités de la vie corporelle et s'exerçant sur une matière qu'il a fallu désorganiser pour la satisfaction de nos besoins. » (MM205)

³⁷² MM208.

³⁷³ MM205.

évolutionnaires ont conduit Bergson à la trouver ailleurs que dans une source spéculative de l'intelligence humaine. La grande thèse bergsonienne est de dire que le mouvement de l'action et de réaction sur le plan actuel, et non pas la réceptivité *pure* de Kant, est la source de la donnée. Au lieu de la collaboration de la sensibilité toute passive et de l'entendement exclusivement synthétique, c'est donc ce mouvement-action qui instaure l'efficacité et la portée légitimes du droit de la perception. Mais Bergson fait un pas de plus, parce qu'ensuite, il a *élargi, dilaté, radicalisé* ou *prolongé* cette source essentielle, mouvement-action, *jusqu'à l'extrémité, pour arriver à une terre idéale* de la perception, à savoir la totalité des images. Cela revient à dire que, contrairement à Kant, Bergson ne suppose pas que seul ce qui appartient à l'expérience *de fait* participe légitimement à l'existence *de droit* : il ne suppose pas que toute l'existence soit empirique. L'existence en droit dépasse le domaine empirique pour se prolonger en tout.

Insistons sur ce dernier point. Quand nous avons indiqué les deux rapports de la perception pure, celui spatial de tout et de partie et celui du droit et du fait³⁷⁴, nous avons laissé en suspens la raison de leur superposition. Mais maintenant nous comprenons que si le rapport spatial se superpose à celui du droit-fait, c'est parce que

³⁷⁴ A la fin de notre section 3.2.

le prolongement d'un mouvement constitue justement la méthode bergsonienne de la Déduction transcendantale qui consiste à délimiter la portée légitime de la perception.

Au lieu de la limitation kantienne dans la connaissance empirique, Bergson prolonge un mouvement, source essentielle de la perception, jusqu'au-delà de la connaissance empirique. À notre avis, c'est ainsi que Bergson est allé « chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce *tournant* décisif où [...] elle devient proprement l'expérience *humaine* »³⁷⁵. La Déduction bergsonienne indique ainsi la terre idéale de la totalité des images. Du point de vue de « l'intuition philosophique de Bergson »³⁷⁶, ce n'est ni dans la totalité organique (Jankélévitch) ni dans la différenciation du virtuel (Deleuze), mais dans *le prolongement démesuré d'un mouvement impliqué dans le fait sélectionné et trié (le mouvement en tant qu'action actuelle pour la perception)*, que consisterait la philosophie de Bergson. La portée de la pensée bergsonienne s'étend ainsi à la notion ontologique de la réalité en droit sur la base du mouvement.

Présentons la même chose sous une autre forme. La distinction entre l'ordre des choses et l'ordre de découverte, que nous avons mis en valeur plus haut, sert à établir la formulation interprétative suivante. D'une part, selon l'ordre des choses, dans lequel

³⁷⁵ MM205.

³⁷⁶ Voir notre Introduction.

Bergson s'inscrit explicitement, la totalité des images (l'univers) se pose d'abord ; et la perception se produit ensuite, par cela seul qu'une partie de cette totalité est dissociée ou sélectionnée par l'organisme. De l'autre, selon l'ordre de découverte, les observations psychologiques et évolutionnaires qui montrent la nature spontanément active de la perception et de l'idée ont incité Bergson à trier, au sein de divers éléments de la perception, une source essentielle dans le mouvement sur le plan d'actualisé ; et ensuite il le prolonge à l'extrémité, pour ouvrir l'idéal de la perception en droit (l'univers matériel).

De tout ce qui précède depuis notre premier chapitre, nous pouvons trouver l'enjeu de la critique bergsonienne de Kant dans la double revendication du *droit*. Premièrement, la perception s'étend en droit à la totalité des images, alors qu'en fait elle est limitée dans une partie *sélectionnée*. Nous avons vu que cette sélection destitue la Déduction kantienne par cela que la nature évolutionnaire et biologique de la perception rend inséparables la donnée et un sens vital et par conséquent qu'elle rend superflue la synthèse extérieure à la donnée en tant que première condition de la connaissance. Mais deuxièmement, la perception en droit se produit exclusivement dans ce domaine de mouvement actuel, alors qu'en fait la mémoire s'y mélange. Il nous reste à dégager une conclusion générale en tenant compte non seulement de la

perception —réalité de la *matière*—, mais aussi de ce que nous avons examiné sur la *mémoire*. Notre interprétation se révèle cohérente dans tout le livre. En effet, la nécessité pour la mémoire de former une catégorie irréductible (qui se subdivise à son tour en deux mouvements que nous avons mis au jour dans le premier chapitre) déroule naturellement de ce que nous avons mis en avant sur la perception. En effet, s'il est vrai que la perception et la matière consistent en mouvement en tant qu'action actuelle ou en ce qu'il agit actuellement, alors une question se poserait de savoir si l'on peut admettre une autre réalité qui n'agit plus, un autre mouvement réel mais qui n'est plus en acte. Or, un simple coup d'œil sur l'expérience quotidienne révélerait que ce qui n'agit plus, c'est-à-dire le passé n'en a pas moins une efficacité plus ou moins grande pour enrichir le présent. Donc la question se pose de savoir en quoi consiste cette mémoire qui a été définie négativement comme ce qui n'agit plus, ce qui n'est pas le mouvement-action et ce qui n'est pas la perception pure. Ainsi est introduite la différence de nature entre la perception et la mémoire. Récapitulons du point de vue de notre présent chapitre la conception de la mémoire, en la comparant à ses prédécesseurs essentiels : Fouillée et de Janet. *D'un côté*, si Fouillée se contente d'attribuer une force aux idées, Bergson à son tour fait la différence de nature entre

l'idée ou la mémoire qui n'agissent plus et la perception qui consiste à agir³⁷⁷. La mémoire pure ne consiste ni dans la totalité des perceptions affaiblies ni même dans la totalité des images du passé, car les souvenirs passés, par cela seul qu'ils sont rappelés et surgissent à la conscience sous la forme d'image, arrêtent d'être mémoire et deviennent un état actuel qui participe de la perception ou de la sensation³⁷⁸. La mémoire pure se conçoit comme conservant la totalité du passé et comme nécessaire pour se souvenir d'une image passée, mais aussi comme quelque chose d'impossible à représenter en tant que telle sous forme d'image : elle est comme quelque chose de « virtuel »³⁷⁹. *De l'autre*, Pierre Janet insiste sur la mémoire inaccessible à la conscience normale, mais persistante dans la subconscience, et il décrit la réalisation de cette mémoire en termes de dilatation ou rétrécissement du champ de la conscience³⁸⁰. Cependant, la différence entre les deux auteurs se voit également, parce que Janet conçoit le champ mental à la manière spatiale ou extensive, pour ainsi dire : il divise la

³⁷⁷ Sur l'idée toute pure, Bergson dit que « le passé n'est qu'idée, le présent est idéo-moteur. » (MM71)

³⁷⁸ cf. MM149-51, 156, 270.

³⁷⁹ MM142, 269-70.

³⁸⁰ Cf. Charcot, J.M., 1892. « Sur un cas d'amnésie rétro-antérograde probablement d'origine hystérique ». *Revue de médecine*, 2, pp. 83-85, 93 ; Janet, P., 1893. *L'état mental des hystériques*. Volume I, *Les stigmates mentaux*, L'Harmattan. pp. 114-6. Voir notre premier chapitre.

totalité du champ mental, de sorte que la conscience met en lumière une partie du champ plus ou moins large, alors que selon Bergson, au contraire, c'est toujours *la totalité* de la mémoire qui entre, *sans se diviser, indivisée*, dans la perception présente : selon les textes cités, la mémoire se dilate ou se contracte, mais c'est la mémoire *tout entière* ou *intégrale* qui s'avance vers le présent pour se réaliser. Même si toutes les images passées ne sont pas rappelées, la totalité du passé y est présente³⁸¹. Nous avons mis en lumière ce mouvement *sui generis* de la mémoire en l'illustrant par des exemples empiriques : par exemple, tout au long de l'effort pour se rappeler un nom oublié, un même « schéma » vague dirige l'effort. Tant sur la perception que sur la mémoire, l'enjeu proprement bergsonien consiste donc à élucider un mouvement

Maintenant, nous pouvons avancer d'un pas de plus et en dégager un enjeu non plus empirique, mais métaphysique. Bergson procède négativement, au moyen de la dissipation de l'illusion : en définissant la conscience par une action réelle ou efficacité immédiate et l'inconscience par l'impuissance, Bergson dénonce une illusion qui apparaît quand nous avons le tort de concevoir la conscience essentiellement spéculative en vue de la connaissance et accidentellement pratique en vue de l'action.

³⁸¹ Cf. MM114 et 184.

On veut que, écrit Bergson, la conscience, même jointe à des fonctions corporelles, soit une faculté accidentellement pratique, essentiellement tournée vers la spéculation. Alors, comme on ne voit pas l'intérêt qu'elle aurait à laisser échapper les connaissances qu'elle tient, vouée qu'elle serait à la connaissance pure, on ne comprend pas qu'elle renonce à éclairer ce qui n'est pas entièrement perdu pour elle. D'où résulterait que *cela seul lui appartient en droit qu'elle possède en fait*, et que, dans le domaine de la conscience, *tout réel est actuel*. Mais rendez à la conscience son véritable rôle : il n'y aura pas plus de raison pour dire que le passé, une fois perçu, s'efface, qu'il n'y en a pour supposer que les objets matériels cessent d'exister quand je cesse de les percevoir.³⁸²

Ainsi Bergson parle au conditionnel de la conséquence illusoire d'une conception spéculative de la conscience. Le texte nous intéresse, parce que non seulement Bergson montre négativement l'existence de l'inconscient (négativement, puisqu'il dit qu'il *n'y a pas de raison* pour supposer que l'inconscient n'existe pas.), mais aussi parce que sa démonstration a pour conséquence de mettre au jour le décalage entre le droit et le fait par rapport à la mémoire. Cette mise au jour est d'autant plus intéressante qu'elle nous suggère la même méthode de *Déduction transcendantale bergsonienne* pour prouver le

³⁸² MM157. Nous soulignons.

droit de la mémoire : le mouvement de la mémoire que nous avons examiné à la fin du premier chapitre se prolonge vers la réalité en droit de la mémoire qui dépasse le fait ou le souvenir-image actualisé. C'est un autre prolongement démesuré d'un mouvement-mémoire : c'est ainsi que la totalité de la mémoire pure appartient ainsi au domaine en droit.

Cette appartenance précise le sens le plus profond de l'adjectif bergsonien « pur ». Non seulement il est interdit d'abstraire la mémoire pure et aussi la perception pure à partir de l'expérience actuelle qui existe en fait, ou, ce qui revient au même, de ne voir que la différence de degré (intensité ou clarté) entre le pur et le fait. Mais nous devons dépasser le fait, pour nous prolonger jusqu'à la totalité idéale en droit.

D'où découle la dernière formulation de la polémique entre Bergson et Kant : à l'instar de Kant, Bergson pose lui aussi la question de savoir comment les deux sources de l'expérience, malgré leur différence de nature, se réunissent pour constituer l'expérience humaine ; seulement il déplace les deux figures en question, parce qu'il s'agit de la perception pure et la mémoire pure au lieu de la sensibilité et l'entendement³⁸³. Si la donnée sensible se suffit toute seule pour la connaissance, elle

³⁸³ Le déplacement que nous indiquons ici ne contredit pas l'hommage qu'a fait Bergson dans *l'Évolution créatrice* à la distinction kantienne entre l'intelligence et l'intuition : « En voyant dans l'intelligence, avant tout, une faculté d'établir des rapports, Kant attribuait aux

ne contient pas par sa définition le passé : ce n'est pas la synthèse logique kantienne, mais la liaison temporelle qui échappe à la donnée toute pure de la perception par sa nature. « Cela ne revient-il pas à dire que, continue donc Bergson, la perception distincte est provoquée par deux courants de sens contraires, dont l'un, centripète, vient de l'objet extérieur, et dont l'autre, centrifuge, a pour point de départ ce que nous appelons le « souvenir pur » ? Le premier courant tout seul, ne donnerait qu'une perception passive avec les réactions machinales qui l'accompagnent. Le second, laissé à lui-même, tend à donner un souvenir actualisé, de plus en plus actuel à mesure que le courant s'accroît. Réunis, ces deux courants forment, au point où ils se rejoignent, la perception distincte et reconnue. »³⁸⁴ Au lieu de la liaison logique, c'est la liaison temporelle qui pousse l'auteur à écrire son œuvre.

termes entre lesquels les rapports s'établissent une origine extra-intellectuelle. Il affirmait, contre ses prédécesseurs immédiats, que la connaissance n'est pas entièrement résoluble en termes d'intelligence. [...] Par là il frayait la voie à une philosophie nouvelle, qui se fût installée dans la matière extra-intellectuelle de la connaissance par un effort supérieur d'intuition. » (EC357) Car nous sommes arrivés, par une autre voie, à la même conclusion sur la mise au deuxième rang de l'intelligence. Seulement, nous n'avons pas mis en valeur l'intuition. Sur cet hommage « ironique » de Bergson à Kant, voir Worms, F., 2001. « L'intelligence gagnée par l'intuition ? La relation entre Bergson et Kant. » *Les Études philosophiques*, 59, pp.453-464.

³⁸⁴ MM142.

Résumé des chapitres précédents.

Nous pouvons résumer notre interprétation de *Matière et mémoire* en une série de formulations. Partageant le même motif de légitimer la revendication du droit, Bergson remplace la Déduction kantienne. En effet, il effectue une série de remplacements suivants :

- Remplacer « la distinction kantienne entre l'entendement et la sensibilité » par « celle temporelle entre la perception et la mémoire. » (à propos des deux sources différentes de nature, qui forment la condition de la question de Kant)
- Remplacer « la liaison logique de jugement » par « celle temporelle ». (à propos de la preuve décisive de la Déduction de la part de la spontanéité.)
- Remplacer « la réceptivité pure » par « le mouvement plus ou moins intelligent. » (à propos de la donnée et de la nécessité de la Déduction kantienne.)
- Remplacer la limitation dans la connaissance empirique par le prolongement démesuré d'un mouvement impliqué dans le fait. (à propos de la méthode de la Déduction.)
- Remplacer « l'être en tant que possibilité de l'objet de l'expérience » par « celui en tant qu'idéal conquis par le prolongement d'un mouvement essentiel,

actuel et passé ». (à propos de la portée ontologique)

Par ce dernier remplacement, Bergson a ouvert deux réalités idéales. Afin de conclure nos discours depuis notre deuxième chapitre, insistons sur le rôle essentiel de la psychologie. Dans notre premier chapitre, nous avons mis en évidence comment la psychologie associationniste et celle pathologique ont conduit Bergson à élaborer le mouvement de la mémoire. Dans le présent chapitre, nous quittons la mémoire pour considérer le plan actuel ; mais c'est toujours la psychologie, psychologie physiologique cette fois-ci, qui a obligé Bergson à défaire le kantisme et à élaborer la conception métaphysique de la réalité du mouvement matériel. Ainsi la psychologie engage Bergson à réfuter le kantisme pour établir les mouvements idéaux de la matière et mémoire.

Mais en quel sens et dans quelle mesure ces mouvements sont-ils réels ? Sont-ils déterminés de quelque manière s'ils ne sont pas de simple fluence chaotique ? Il nous reste à nous interroger sur le sens de l'existence, de la détermination et du mouvement chez Bergson. Cette interrogation est d'autant plus importante que notre conclusion donne prise en même temps à une réplique de la part du kantisme, car Kant a dénoncé des illusions qui viennent de l'existence de la totalité idéale ; c'était la tâche de la Dialectique transcendantale. Or, ce double souci nous pousse à nous adresser au

dernier chapitre de l'*Évolution créatrice*, parce que Bergson touche ce problème en tirant parti de l'argument ontologique de Kant dans « Idéale de la raison pure ». Dans le dernier chapitre, nous examinerons comment Bergson s'engage dans le débat sur le sens de l'existence et de la réalité.

Chapitre 4. Le problème de la détermination et l'existence : la métaphysique de mouvements dans l'*Évolution créatrice*.

Dans le chapitre précédent, la critique bergsonienne de Kant dans *Matière et mémoire* nous a indiqué la direction vers le domaine idéal des réalités : totalité d'actions qui constitue l'univers matériel et celle de la mémoire. Mais nous savons que l'Analytique est suivie par la Dialectique qui lance une expérimentation sur l'idéal et de l'illusion ; et c'est ce même Kant lui-même qui a montré que la totalité idéale nourrit des illusions, que sa Dialectique transcendantale prend pour objet de dissiper. Bergson, à son tour, fait référence à une partie de la Dialectique dans le quatrième chapitre de l'*Évolution créatrice*, afin d'analyser la notion de l'être et de la détermination, qui sont le principal objet de « l'argument ontologique » de Kant. Notre objet du présent chapitre sera donc de suivre le dialogue entre Bergson et le Kant de la Dialectique, pour mettre en valeur une série de problèmes ontologiques suscités par le non-être, qui nous permettra de montrer que la manière dont un groupe de philosophes pense le non-être jette une très grande lumière sur leur conception de l'être.

4.1. Ouverture du problème : Platon et l'équivocité du non-être.

L'on range souvent la philosophie de Bergson sous le drapeau de la plénitude de l'être³⁸⁵, qui ne connaît aucune négativité³⁸⁶. Il est vrai que Bergson a établi, notamment dans une fameuse partie de l'*Évolution créatrice*, que « l'idée de néant, écrit-il, au sens où nous la prenons quand nous l'opposons à celle d'existence, est une pseudo-idée »³⁸⁷ : l'idée de néant est dénoncée comme pseudo-idée ou comme illusion, de sorte que le monde est plein d'étants et ne laisse plus place à la moindre inexistence. Ses thèses conclusives sont bien connues : l'absence d'une chose n'est que la présence d'une autre chose³⁸⁸, ou il y a plus dans l'idée d'un objet inexistant que dans l'idée de ce

³⁸⁵ Jankélévitch, V., 1959. *Henri Bergson*, PUF, Paris, chap. 6. Caeymaex a bien dégagé un caractère de l'interprétation de Jankélévitch qui se distingue de celle deleuzienne par rapport au sens de négativité. Cf. Caeymaex, F., 2008. « Négativité et finitude de l'élan vital. La lecture de Bergson par Jankélévitch ». In *Annales bergsoniennes IV*. PUF, pp. 629–640.

³⁸⁶ Notamment Deleuze, G., 1966. *Le bergsonisme* PUF., Paris, p. 41, 105.

³⁸⁷ EC277.

³⁸⁸ « Si supprimer une chose consiste à la remplacer par une autre, si penser l'absence d'une chose n'est possible que par la représentation plus ou moins explicite de la présence de quelque autre chose, enfin si abolition signifie d'abord substitution, l'idée d'une « abolition de tout » est aussi absurde que celle d'un cercle carré. » (EC283)

même objet existant³⁸⁹, etc. Et de nombreuses études sont déjà menées pour ou contre ces conclusions³⁹⁰. Cependant, les discussions ont généralement une tendance à se contenter de telles thèses conclusives sans mettre au jour le problème historique impliqué plus ou moins tacitement, comme si Bergson était un écrivain qui vivait au-dessus de l'histoire de la philosophie, comme si sa démonstration était indépendante des philosophes précédents.

Cette tendance d'interprétations semble dominer partout, même dans d'éminentes recherches historiques. Par exemple, Étienne Gilson a retracé, dans son *L'Être et L'Essence*, une histoire de la philosophie depuis Platon jusqu'à la philosophie contemporaine afin de chercher le sens de l'être. Plus précisément, son but est de jeter une lumière sur ce qu'il appelle « neutralité de l'existence »³⁹¹ : « [c]oncevoir *x* comme un être n'est pas penser qu'il existe, ou, si l'on préfère, il est complètement indifférent

³⁸⁹ « il y a plus, et non pas moins, dans l'idée d'un objet conçu comme « n'existant pas » que dans l'idée de ce même objet conçu comme « existant », car l'idée de l'objet « n'existant pas » est nécessairement l'idée de l'objet « existant », avec, en plus, la représentation d'une exclusion de cet objet par la réalité actuelle prise en bloc ». (EC286)

³⁹⁰ Cf. Hautefeuille, F. de, 1959. « La critique par Henri Bergson de l'idée de Néant ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, pp.212–224, Kisukidi, Y., 2008. « Néant, négation, négativité dans L'Évolution créatrice de Bergson ». In *Annales bergsoniennes IV*. PUF, pp. 397–409, Moulin, O., 2008. « Bergson : négation et travail de l'esprit ». In *Annales bergsoniennes IV*. PUF, pp. 411–421., Philonenko, A., 1994. *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Paris: Cerf, p. 324.

³⁹¹ Gilson, É., 1994. *L'être et l'essence*, Paris: J. Vrin, p. 11.

au concept d'être, que « ce qui est » soit ou ne soit pas »³⁹². Un concept d'une chose, quelque complètement déterminé soit-il, est indifférent ou neutre par rapport à son existence : autrement dit, selon l'expression fameuse de Kant, « l'être n'est pas un prédicat réel »³⁹³. Pour s'assurer de l'existence de l'objet d'un concept, il faut quelque chose qui dépasse le simple concept. Gilson dramatise ainsi l'histoire de problème de l'être au point de vue de la neutralité de l'existence. Cependant, bien qu'il ait déployé une profonde érudition et une rare fidélité sur l'histoire de la philosophie, l'auteur, me semble-t-il, est inférieur à lui-même quand il rend compte de Bergson. En effet, il reproche à Bergson, sinon d'avoir effectué une démonstration réfutable, mais d'avoir laissé échapper le problème : au début du quatrième chapitre de l'*Évolution créatrice*, Bergson déclare que son but est d'examiner si nous pouvons imaginer ou concevoir le néant³⁹⁴, et il démontre l'impossibilité d'avoir une image ni un concept de l'inexistant ; mais selon Gilson, les philosophes ne croient pas naïvement qu'il y ait néant³⁹⁵ : s'il est vrai que l'on ne peut ni imaginer ni concevoir une chose inexistante, cette impossibilité

³⁹² Gilson, É., 1994. *L'être et l'essence*, op. cit. *Ibidem*.

³⁹³ Kant, *CRP*, «Quadriège», PUF, p. 429 (A598/B628).

³⁹⁴ EC277-278. « Se représenter le néant consiste ou à l'imaginer ou à le concevoir. Examinons ce que peut être cette Image ou cette idée. »

³⁹⁵ Gilson, É., 1994. *L'être et l'essence*, Paris : J. Vrin, pp. 258-262.

était déjà trop évidente : selon l'estimation de Gilson, Bergson a posé donc une question sans importance, question dont la réponse est déjà claire pour les philosophes ; ainsi, la critique bergsonienne contre le néant « est irréfutable sur son propre terrain, mais il n'est pas certain que ce terrain soit celui où le problème de l'existence se pose »³⁹⁶. Le problème digne de se poser n'est pas de savoir si l'inexistence et l'existence sont ou ne sont pas concevables ; « [c]e que nous nous demandions, continue Gilson, c'est au contraire si le jugement *x n'est pas* est susceptible d'un sens intelligible pour la pensée, et par conséquent pour la connaissance, même en admettant que ni l'existence, ni à plus forte raison le néant, ne soient objets de concept. Toute la question est là. »³⁹⁷. Faute de comprendre bien où est le problème, selon Gilson, Bergson a dépensé toute son énergie en vain pour démontrer ce qui est déjà trop évident pour les philosophes.

Mais nous soutenons au contraire que Bergson n'ignore pas le problème. Cela se voit du fait qu'il renvoie, comme nous le verrons plus loin, à l'argument ontologique de Kant, qui a donné la formulation décisive de « la neutralité de l'existence ». Le débat entre Bergson et Kant mérite donc d'être examiné. Il nous faut situer Bergson au sein

³⁹⁶ Gilson, *Ibidem*, p. 261.

³⁹⁷ Gilson, *Ibidem*, p. 262.

d'une histoire du problème ontologique afin d'évaluer la notion d'être chez Bergson.

Mais hâtons-nous de dire que nous n'avons aucune intention de diminuer la valeur des œuvres comme *L'Être et L'Essence* de Gilson, qui a formulé définitivement un problème. Seulement nous ajoutons qu'en examinant le néant, Bergson s'engage consciemment ou inconsciemment dans une certaine ligne de philosophie de l'être. En effet, il existe une problématique où la question de l'être accompagne *nécessairement* celle du non-être. Certes, c'est un sujet épineux, prompt à s'enfuir et difficile à saisir, car il est visible que, du moins en sens vulgaire, le non-être s'oppose à l'être et s'égale par conséquent à *rien* ; penser le non-être reviendrait alors à ne pas penser. On pourrait dire que le non-être est un objet paradoxal. Mais en même temps, ce paradoxe amène certains philosophes, y compris Bergson, à distinguer une multiplicité de sens du non-être et, en le mettant en rapport avec l'être, à démêler au sein du non-être une sorte de clef pour accéder à l'être. Autrement dit, la façon dont un philosophe traite le non-être fait apparaître sa conception essentielle sur l'être.

Avant d'entrer dans le détail, il faut préciser les objectifs à atteindre. Il est certes indéniable que, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, la question du non-être se développe, en majorité, dans le domaine *logique* ; le non-être se trouverait et se traiterai alors dans la proposition. La valeur du non-être dépendrait alors de son

aptitude à construire un jugement. On en trouve aisément les exemples. Aristote, quand il met le non-être au premier plan de la discussion³⁹⁸, circonscrit principalement le domaine propre du non-être dans la proposition³⁹⁹. Ou bien, Husserl a accompli une « *logicisation de la négation* »⁴⁰⁰. Il s'agit chez lui de chercher le contenu du jugement originaire et de critiquer pour cela le psychologisme du jugement, dont un exemplaire est celui de C. Sigwart ; selon Sigwart, le jugement est originairement une liaison de deux représentations, qui est elle-même *neutre* par rapport à l'affirmation et à la négation ; et l'affirmation et la négation sont, à leur tour, les jugements sur le premier jugement neutre, l'affirmation approuve le jugement neutre et la négation le nie ;

³⁹⁸ Aristote ne met pas toujours le non-être au premier plan, car il le traite souvent moins par lui-même que par rapport à d'autres choses. Par exemple, dans *Métaphysique* (E, 2, Λ, 2, N, 2 1089a etc.), et *Physique* (I, 4, 187 a), il distingue plusieurs sens du non-être : non-être comme faux, celui comme contradictoire de l'être (le problème de l'équivocité de l'être), celui comme puissance (le problème de génération) ... Sur le non-être dans les deuxième et troisième sens, voir Berti, E., 1983. « Quelques remarques sur la conception aristotélicienne du non-être ». *Revue de Philosophie Ancienne*, 2(2), pp.115–142. Un autre exemple se trouve dans les *Seconds Analytiques*, où il dit que la négation et le non-être sont postérieurs à l'affirmation et l'être (I, 25, 86 b30).

³⁹⁹ Cf. Aristote, *De l'interprétation*, II, 16, a30 et X. Aubenque, P., 1962. *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, 6e éd., Paris: PUF, p. 156 : « Il n'y a, pour Aristote, de négation que dans la proposition ; or la proposition, même négative, ne porte pas sur le non-être, mais sur l'être[...] c'est le discours prédicatif qui, en opérant des dissociations dans l'être, rend possible le travail de la négation »

⁴⁰⁰ Seron, D., 2006. « La controverse sur la négation de Bolzano à Windelband ». *Philosophie*, 90(3), p.77.

l'affirmation et la négation se ramènent alors à notre acte individuel et factuel sur le jugement. Au contraire, afin de défendre la validité objective de la négation elle-même, Husserl, à son tour, en traitant la négation dans sa théorie de *Noème*, en fait une détermination de la noix de Noème⁴⁰¹. Ainsi selon les philosophes logiciens, le négatif est à traiter dans le problème du jugement pour garantir sa validité logique. Voilà une grande ligne du non-être qui traverse toute l'histoire de la philosophie, d'Aristote à Husserl. Le problème était alors de construire, classer ou garantir le non-être dans une proposition.

Cependant, on pourrait trouver, me semble-t-il, une autre ligne qui illustre le problème du non-être ; il existe en effet des philosophes qui dénient le non-être en dehors du problème logique de la proposition. De ce point de vue, trois noms nous intéressent particulièrement : Platon, Kant et Bergson. Chez les trois, en effet, le non-être déborde plus ou moins clairement du domaine purement logique pour envahir celui de l'ontologie. Mais comment poser le problème du non-être, sinon de manière logique et propositionnelle ? Dans les sections suivantes, nous examinerons les trois textes éclatants : le *Sophiste* de Platon, la *Critique de la raison pure* de Kant et

⁴⁰¹ Husserl, E. & Ricoeur(trad.), P., 1985. *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, §106. Cf. Husserl, E. et al., 2002. *Recherches logiques. Tome premier, Prolégomènes à la logique pure*, PUF, §§ 29 et 39.

l'*Évolution créatrice* de Bergson, afin de savoir comment et pour quelle nécessité les trois philosophes soulèvent, chacun à sa manière, un problème avec le non-être. Pour le moment, bornons-nous à dire que chez tous les trois le non-être constitue le fond sur lequel l'être s'appuie inévitablement, de sorte qu'ils sont obligés de parler du non-être afin de défendre leur ontologie ou leurs conceptions du réel.

Bergson commence par déclarer que les « philosophes ne se sont guère occupés de l'idée de néant »⁴⁰². Il dit « guère » et non pas « jamais ». En fait, la question du non-être a été déjà abordée dans l'antiquité. En s'exposant au danger d'être appelé « parricide » par rapport à Parménide, qui a interdit absolument de parler du non-être⁴⁰³, Platon a amorcé la fameuse discussion sur le non-être. En effet, son *Sophiste* a un sous-titre traditionnel : « sur l'être »⁴⁰⁴ : quoique ce ne soit pas Platon lui-même qui ait donné ce sous-titre, il convient de dire que ce dialogue a pour objet le

⁴⁰² Bergson, EC275.

⁴⁰³ Dans le *Sophiste*, l'étranger demande « [d]e ne pas supposer que je suis devenu une sorte de parricide » et il continue qu'il est nécessaire « d'éprouver la thèse de notre père Parménide, et d'obliger le non-être, sous certaines conditions, à être, et l'être, à son tour, selon quelques modalités, à ne pas être » (Platon. & N.-L. Cordero (trad), *Le sophiste*. Flammarion, 241d, pp. 136).

⁴⁰⁴ Cf. Cordero, N.-L., 2006. Introduction au *Sophiste* de Platon. In Platon. & N.-L. Cordero(trad), éd. *Le sophiste*. Flammarion, pp. 19-20.

concept de l'être entouré par le non-être. Car selon Platon, « il sera *nécessaire*, pour nous défendre, d'éprouver la thèse de notre père Parménide, et d'*obliger* le non-être, sous certaines conditions, à être, et l'être, à son tour, selon quelques modalités, à ne pas être »⁴⁰⁵. L'auteur annonce ainsi moins l'explicitation du non-être lui-même que sa relation avec l'être. En effet, selon Platon, « puisque l'être et le non-être nous embarrassent d'égale manière, nous pouvons espérer que lorsque l'un des deux se montrera soit d'une manière plus précise soit d'une manière plus claire l'autre se montrera de la même façon »⁴⁰⁶. Le *Sophiste* de Platon brille ainsi d'un vif éclat au commencement de l'histoire du non-être ontologique.

Mais pourquoi cette tâche est-elle « nécessaire » pour Platon ? Pourquoi a-t-il « obligé » le non-être à être ? Bref, quel est le problème qui a nécessité Platon de parler de l'être du non-être ? En répondant à cette question, nous essayons, dans la présente section, de développer le sens de ce problème et sa théorie dans le *Sophiste*.

Un simple coup d'œil sur la composition du dialogue suffit déjà à montrer

⁴⁰⁵ Platon, *Le Sophiste*, 241d, *Ibidem*. p. 137. Nous soulignons. Sur la relation entre le Platon du *Sophiste* et Parménide, voir Jordan, R. W., 1984. « Plato's Task in the Sophist ». *The Classical Quarterly*, 34(1), pp.113–129, O'Brien, D., 1995. *Le non-être : deux études sur le Sophiste de Platon*, Academia Verlag ; International Plato Studies, vol. 6., Étude I, chapitre III et V.

⁴⁰⁶ Platon, *Le Sophiste*, 250e-251a (*Ibidem*. p. 161).

schématiquement que la nécessité de parler du non-être tient à la tâche de déterminer le sophiste⁴⁰⁷ ; le sophiste posséderait une science de l'apparence et une technique trompeuse afin de nous inciter à juger « le contraire des choses qui sont », de sorte qu'il prétend « que les choses qui ne sont pas, existent d'une certaine manière »⁴⁰⁸ ; autrement dit, pour que le sophiste soit possible, il faut présupposer qu'« une chose apparaisse ou semble, sans cependant être, et que l'on dise quelque chose, sans cependant dire la vérité »⁴⁰⁹ ; la capture du sophiste présuppose donc la preuve de l'existence du non-être. Si le faux et le non-être ne sont pas possibles, personne ne peut s'appeler sophiste. D'où le problème est imposé à Platon qui est de montrer que le non-être est d'une certaine manière. La composition formelle du *Sophiste* nous montre ainsi la raison qui nécessite que Platon parle du non-être⁴¹⁰.

Mais cela n'est qu'une moitié du sens du problème du non-être dans le *Sophiste*. Car, il nous reste à en dégager une implication ontologique. En se décidant à

⁴⁰⁷ Platon, *Le Sophiste*, 217b (*Ibidem.* p. 75) et 218b (*Ibidem.* pp. 76-77). Cf. Cordero, N.-L., 2006. n. 23 au *Sophiste* de Platon. In Platon. & N.-L. Cordero (trad), éd. *Le sophiste*. Flammarion, p. 216, n. 23.

⁴⁰⁸ Platon, *Le Sophiste*, 240d (*Ibidem.* p. 134)

⁴⁰⁹ Platon, *Le Sophiste*, 236e (*Ibidem.* p. 123)

⁴¹⁰ Cf. Rijk, L.M. de, 1986. *Plato's Sophist: a philosophical commentary*, North Holland Publishing Co., Chap. 3 et 4, notamment p. 83.

explorer une voie interdite par Parménide, c'est-à-dire une voie vers une sorte de non-être, Platon ne se propose pas, cependant, de commettre un parricide *complet* contre le père Parménide. Deux distinctions ont servi de guide. Premièrement, Platon garde sa fidélité partielle en disant que :

Alors, qu'on ne dise pas que lorsque nous avons eu le courage d'affirmer que le non-être existe, nous pensions mettre en évidence le contraire de l'être. En ce qui nous concerne, il y a déjà longtemps que nous avons envoyé promener n'importe quel contraire de l'être...⁴¹¹

Il est à remarquer ici que la distinction entre le non-être et *le contraire* de l'être permet Platon de rester fidèle à ce qui est irréfutable chez Parménide, c'est-à-dire à la vérité selon laquelle le contraire de l'être ne peut pas être. Affirmer en un sens l'existence de non-être ne revient pas donc à affirmer le contraire de l'être. Cependant, s'il est vrai que le non-être en tant que contraire à l'être (Platon l'appelle non-être absolu ou absolument rien) est absurde et impensable, comme l'a exprimé Parménide, il resterait à trouver un non-être qui n'est pas absolu, qui n'est pas celui interdit par lui. Le

⁴¹¹ Platon, *Le Sophiste*, 258e (*Ibidem*. p. 184-185)

non-être absolu *n'est pas tout* du non-être, le non-être est équivoque.

Mais à part le non-être absolu, quel est ce non-être qui échappe à la vérité parménidienne ? Il ne faut pas voir ici une simple échappatoire accessoire afin de flatter l'autorité de Parménide. Au contraire, c'est un réquisit nécessaire pour concevoir l'être. Il recourt à deux exemples suivants.⁴¹²

- À ceux qui prétendent que l'être se compose de deux choses, l'humidité et le sec, ou le chaud et le froid⁴¹³, Platon réplique que, si toutes les choses se composent du froid et du chaud, il reste à savoir quel est l'être de chacun, car si le froid et le chaud s'égalent tous les deux à l'être, il en découlerait que le chaud s'égale au froid (le chaud = l'être = le froid), ce qui est absurde. Il faudrait alors que l'être soit un troisième terme qui est autre que les deux⁴¹⁴.
- Plus important, c'est le rapport entre le mouvement, le repos et l'être. L'âme, la vie et l'intelligence confirment l'existence du mouvement (en ce qui concerne le

⁴¹² C'est Platon lui-même qui indique le lien entre ces deux arguments que nous avons cités. En effet, après avoir présenté le deuxième exemple que nous allons indiquer, le mouvement et le repos, il propose d'examiner s'« il ne serait pas juste de nous poser à nous-mêmes la question que nous avons adressée à ceux qui affirmaient que le tout est chaud et e froid » Platon, *Le Sophiste*, 250a (*Ibidem.* p. 158)

⁴¹³ Platon, *Le Sophiste*, 242d (*Ibidem.* p. 139) et 243b (*Ibidem.* p. 140)

⁴¹⁴ Platon, *Le Sophiste*, 243e (*Ibidem.* p. 141)

rapport entre le mouvement et l'intelligence, Platon affirme que connaître c'est faire quelque chose et que ce qui est connu est donc quelque chose qui pâtit ; il s'ensuit de là que la réalité connue sera mue.⁴¹⁵) : si le mouvement n'est pas, les trois premiers n'existeraient pas, ce qui est absurde ; il faut donc que le mouvement soit un être. Cependant, si tous sont en mouvement, cela revient à dire que tous se changeaient, de sorte que l'on exclurait de l'être l'intellect, car, sans le repos, « quelque chose d'inaltérable, d'absolu, toujours égal à soi-même »⁴¹⁶ ne pourrait pas se produire, de sorte qu'il n'existerait pas alors l'intellect ; il faudrait donc que le contraire du mouvement —le repos— soit.⁴¹⁷

Le chaud et le froid ou le mouvement et le repos, les contraires *sont* également ; cependant l'être ne doit pas s'égaliser à l'un de ces termes : il n'est ni l'un, ni l'autre ni les deux à la fois. Il faudrait donc placer l'être en troisième terme, à côté des contraires :

⁴¹⁵ « Je comprends. Car si connaître c'est faire quelque chose, il s'ensuivra nécessairement que ce qui est connu, pâtit. Et selon ce même raisonnement, la réalité existante sera connue par la connaissance, et, dans la mesure où elle ne peut que pâtir lorsqu'elle est connue, elle sera donc mue 247 ; ceci, en effet, ne peut pas arriver à ce qui est en repos » Platon, *Le Sophiste*, 248d-e (*Ibidem*. p. 155)

⁴¹⁶ Platon, *Le Sophiste*, 249b (*Ibidem*. p. 157)

⁴¹⁷ « Affirme-tu que le mouvement et le repos sont, l'un par rapport à l'autre ce qu'il y a de plus contraire ? — Comment pourrait-il en être autrement ? — Et tu affirmes néanmoins que, ensemble, les deux sont, et que chacun d'entre eux, est. — Oui, je l'affirme. » Platon, *Le Sophiste*, 250a-b (*Ibidem*. p. 159)

« selon sa propre nature, l'être n'est ni en mouvement ni en repos »⁴¹⁸.

Ces discours conduisent Platon à dévoiler la nature d'un non-être. Car tout cela revient à dire que chacun des trois genres, mouvement, repos et être, « est autre que les deux autres, et même que lui-même »⁴¹⁹. Et Platon avance d'un pas et demande quelle est la signification de « même » et « autre ». En ce qui concerne « autre » qui nous intéresse le plus, chacun des deux contraires, mouvement et repos, ne s'identifie pas avec « autre » (car alors l'égalité d'un terme avec « autre » transformerait, par l'intermédiaire de cette forme d'« autre », sa nature en son contraire⁴²⁰.), alors que chacun d'eux participe de « l'autre », car « chacune d'elles [les autres formes que « l'autre »] est différente des autres, non à cause de sa propre nature, mais du fait de participer de la forme de l'autre »⁴²¹. Si le mouvement est autre que le repos, ce n'est

⁴¹⁸ Platon, *Le Sophiste*, 250c (*Ibidem.* p. 160)

⁴¹⁹ Platon, *Le Sophiste*, 254c (*Ibidem.* p. 172)

⁴²⁰ « Mais il est sûr que le mouvement et le repos ne sont ni l'autre ni le même. — Comment ? — Quoi que nous disions de commun du mouvement et du repos, cela ne peut appartenir ni à l'un ni à l'autre. — Pourquoi ? — Le mouvement s'arrêtera et, à son tour, le repos se mettra en mouvement. Car, si n'importe lequel des deux devient l'autre, l'autre changera forcément sa nature propre et deviendra son contraire, du fait de participer du contraire. — Certainement. — Les deux participent, cependant, du même et de l'autre. — Oui. — N'affirmons donc pas que le mouvement est le même ou l'autre, et ne le disons pas non plus du repos. » Platon, *Le Sophiste*, 255a (*Ibidem.* p. 172-173)

⁴²¹ Platon, *Le Sophiste*, 255e (*Ibidem.* p. 175)

pas parce que le mouvement est par sa nature la forme de l'autre, mais parce qu'il participe à la forme de l'autre. De cet « autre » au non-être, il n'y a qu'un pas ; il suffit de constater que « la nature de l'autre, en rendant chaque genre autre que l'être, en fait un non-être »⁴²². Plus généralement dire, chaque chose est la même que soi-même, et en même temps elle est autre qu'une infinité d'autres choses en vue de la participation de la forme de l'autre⁴²³. Il nous reste à préciser avec Platon le sens de ce non-être.

1. Le non-être signifie quelque chose, sans lui donner aucune détermination positive. Par exemple, le non-grand ne signifie pas nécessairement le petit. Le non ou le « ne pas » placés devant les noms ne signifient pas selon Platon « contraire » (tel que « petit », qui est contraire à « grand »), mais indiquent « quelque chose de différent de ces noms, ou, davantage, différent des choses en fonction desquelles ont été établis les noms émis après la négation »⁴²⁴. Il est vrais que, dans le langage habituel, la négation s'équivaut souvent à l'affirmation du contraire déterminé ;

⁴²² Platon, *Le Sophiste*, 256d-e (*Ibidem.* p. 178)

⁴²³ « Ainsi, pour nous, autant de fois il y a les autres, autant de fois l'être n'est pas ; comme il n'est pas ceux-là, il est lui-même un, mais, en même temps, il n'est pas les autres, qui sont illimités par leur nombre. » Platon, *Le Sophiste*, 257a (*Ibidem.* p. 179). Cf. Dixsaut, M. (1991) « La négation, le non-être et l'autre dans le 'Sophiste' », in Aubenque, P. and Narcy, M. (éd) *Études sur le Sophiste de Platon*. Bibliopolis, p. 185.

⁴²⁴ Platon, *Le Sophiste*, 258c-d (*Ibidem.* p. 181)

dire qu'un restaurant n'est pas bon, c'est souvent dire d'une manière discrète qu'il est mauvais. Cependant ce n'est pas le cas chez Platon ; selon lui, la phrase négative sur un restaurant signifierait certes quelque chose (c'est-à-dire elle ne revient pas à ne rien dire), seulement elle signifie qu'il est une chose autre qu'un bon restaurant, et ni plus ni moins que cela. Le non-A dont il s'agit ici signifie précisément quelque chose de l'autre que A, sans y donner aucune détermination positive. Autrement dit, « entendre une expression négative, c'est entendre que manifestement elle ne met pas en évidence l'essence, la nature d'une chose, mais qu'elle ouvre la multiplicité des autres, sans déterminer de quel autre il s'agit, de façon non-déterminée, l'un de ces autres. »⁴²⁵

2. Le non-être existe d'une même manière que l'être, mais seulement en tant qu'il se pose par rapport à une chose déterminée. Outre la distinction du contraire, le non-être platonicien se caractérise par sa nature essentiellement relative. Nous avons dit que le non-grand signifie quelque chose sans le déterminer positivement. Mais ce quelque chose n'est pas n'importe quoi d'absolument indéterminé, car la négation signifie *autre que* : le non-grand signifie précisément *ce*

⁴²⁵ Dixsaut, M. (1991) « La négation, le non-être et l'autre dans le 'Sophiste' », *Ibidem*, p. 185. Sur le problème de savoir s'il est possible ou non de paraphraser la négation platonicienne par l'affirmation positive, voir *Ibidem*, pp. 180-184.

qui est autre que le grand. En employant le terme d'opposition⁴²⁶, Platon illustre la condition de l'être du non-être en disant que le non-beau soit ceci : « un être déterminé et différent, séparé d'un certain genre [=l'autre], et, à son tour, opposé à un autre être déterminé [=le beau⁴²⁷] ... *il semble que le non-beau résulte de l'opposition d'un être par rapport à un autre*. »⁴²⁸. C'est la mise en opposition qui fait exister le non-beau : le non-beau existe et n'existe qu'en tant qu'il entre en opposition au beau ; et en tant que tel, le non-beau existe *tout aussi bien que* le beau⁴²⁹. Platon arrive ainsi à capturer le non-être :

l'opposition réciproque d'une partie de la nature de l'autre et de celle de l'être, n'est pas une réalité moindre — si l'on peut dire — que l'être lui-même, car elle ne signifie pas le contraire de celui-ci, mais seulement quelque chose de différent de lui.⁴³⁰

⁴²⁶ Cette opposition n'est pas celle logique, mais une opération de mettre en opposition. Sur le sens de cette opposition, Dixsaut, M. (1991) « La négation, le non-être et l'autre dans le 'Sophiste' », *Ibidem*, pp. 197-201.

⁴²⁷ Cordero, N.-L., 2006. Note 326 à cette phrase du *Sophiste* de Platon, In Platon. & N.-L. Cordero(trad), *Le sophiste*, *Ibidem*, p. 267 ; Lee, E. N. (1972) "Plato on Negation and Not-Being in the Sophist", *Philosophical Review*, 81(3), p. 279.

⁴²⁸ Platon, *Le Sophiste*, 257e (*Ibidem*. p. 182) Nous soulignons.

⁴²⁹ Cf. Platon, *Le Sophiste*, 257e (*Ibidem*. p. 182)

⁴³⁰ Platon, *Le Sophiste*, 258a-b (*Ibidem*. p. 182). Ce texte est immédiatement suivi par un dialogue suivant : « c'est très clair. — Mais quel nom faudrait-il lui donner ? — Il est évident que c'est « non-être », c'est-à-dire, ce que nous cherchons à travers le sophiste. » Platon, *Le*

Comme le « non » signifie autre ou différent et non pas contraire, le non-être, sans être déterminé positivement, existe aussi bien que l'être ; seulement c'est dans la mesure où il est mis en opposition à un autre être lequel est à son tour déterminé positivement. Platon a ainsi dépassé l'interdiction de Parménide sans détruire toutes les vérités qu'il a trouvées, pour frayer la voie difficile vers le non-être ontologique.

Mais afin de conclure Platon, remarquons que le trait distinctif de Platon consiste à interpréter le non comme relatif à un terme positivement déterminé devant lequel le négatif est posé : le non-grand n'existe qu'à partir de l'opposition au grand ; autrement dit, malgré la parité de l'être sur lequel insiste Platon, il garderait une antériorité de l'être comme Forme positivement déterminée par rapport au non-être, lequel ne peut exister qu'être opposé au premier⁴³¹. Cela est remarquable du point de

Sophiste, 258b (*Ibidem*. p. 183)

⁴³¹ Sur ce point, nous admettons l'interprétation de Dixsaut qui dit que : « Quand une partie de l'autre s'en détache, c'est sous l'action d'un être X déterminé. En s'opposant à X, cette partie non-X — partie détachée de l'autre relativement à X —, entre en opposition avec X. La mise en opposition instaure une relation asymétrique d'autre à être : le beau préside nécessairement à la constitution du non-beau, le terme positif, condition de la partition de l'autre, précède nécessairement le terme négatif. Leur mise en opposition a cependant pour effet d'effacer cette préséance et d'instaurer une relation réciproque : d'être à un être. » (Dixsaut, M. (1991) « La négation, le non-être et l'autre dans le 'Sophiste' », *Ibidem*, pp. 198)

vue du bergsonisme ; parce que, comme l'indique un commentateur de Platon⁴³², l'on pourrait dire que cet ancien philosophe, quand il a ramené le non-beau à *quelque chose d'autre que* le beau, a déjà avancé une proposition très fameuse de Bergson selon laquelle « il y a plus, et non pas moins, dans l'idée d'un objet conçu comme « n'existant pas » que dans l'idée de ce même objet conçu comme « existant » »⁴³³, car le non-beau ne se conçoit que par rapport au beau — terme positivement déterminé comme « beau » et toujours identique à soi — plus une Forme d'autre ; cette proposition elle-même sur les simple « plus » ou « moins » ne témoigne pas, par conséquent, de son véritable originalité. Mais d'un autre côté, il ne faut pas laisser échapper une conception modérée chez Platon ; en effet, Platon a pu admettre le non-être et l'autre, qui introduisent la différence dans le monde, *tout en conservant intact l'être dans le territoire de la Forme positivement déterminé en soi* : l'introduction platonicienne du non-être ne menace en aucune manière l'antériorité théorique de l'être identique à soi-même. Dès qu'il a ouvert la voie obscure vers le non-être, Platon l'a apprivoisé ainsi

⁴³² « Il y a en effet plus — non pas plus d'être, ou plus de sens, mais plus d'opération constitutive — dans ces termes complexes que sont « non-beau » ou « non-être » que dans l'idée du beau ou dans celle de l'être, puisque tout terme négatif signifie la synthèse du terme positif et de sa différence » (Dixsaut, M. (1991) « La négation, le non-être et l'autre dans le 'Sophiste' », *Ibidem*, pp. 191)

⁴³³ EC287.

de manière à maintenir l'ordre immuable et positif des Formes.

4.2. Kant : comment délimiter l'être et le non-être dans le domaine légitime de l'expérience ?

Le problème du non-être est plus compliqué chez Kant que Platon. Car, Platon cherche *un* sens du non-être qui n'est pas absolument contraire à l'être, alors que chez Kant la contrariété du non-être elle-même est déjà multiple. Or, la question du sens du non-être ou du négatif chez Kant trouve une solution de facilité dans son *Essai sur l'introduction en philosophie de la notion des quantités négatives* (1763), où l'auteur distingue deux significations de la contrariété : celle logique et celle réelle. Mais cette conception simple et claire va se compliquer une vingtaine d'années après cette *Essai*, dans sa *Critique de la raison pure*, qui suggérera encore d'autres conceptions du non-être. Nous trouvons donc plusieurs étapes kantienne qui se déroulent l'un après l'autre, comme s'il se rapprochait de la conception de plus en plus profonde.

4.2.1. Deux sens du non-être chez Kant : le contraire positif et le jugement indéfini.

Kant a fait son entrée en scène dans l'histoire du non-être en distinguant deux

oppositions. « Deux choses sont opposées, dit-il, lorsque l'une supprime ce qui est posé par l'autre. Cette opposition est double : ou bien *logique* par la contradiction, ou bien *réelle*, c'est-à-dire sans contradiction »⁴³⁴. La première opposition est la contradiction logique, qui « consiste en ce que quelque chose est affirmé et nié d'un en même temps d'un même objet »⁴³⁵ ; la conséquence de cette opposition est un simple rien, parce que, par exemple, un objet corporel est bleu ou il n'est pas bleu, mais il est impossible qu'il soit bleu et en même temps ne soit pas bleu ; une chose ne peut pas *être A* et *ne pas être A* à la fois : cette opposition est une simple contradiction et rien de plus. Par contre, la seconde opposition, c'est-à-dire « l'opposition réelle, est celle où deux prédicats d'une chose sont opposés, mais pas par le principe de la contradiction. Certes, ce qui est posé par l'un est ici aussi supprimé par l'autre ; mais la conséquence est *quelque chose* (*cogitable*). La force motrice d'un corps d'un côté et un effort égal du même corps dans une direction opposée ne sont pas contradictoires et, comme prédicats, sont possibles en même temps dans un corps »⁴³⁶. Il s'agit là deux choses positives en « conflit »⁴³⁷,

⁴³⁴ Kant, I. (1980) « Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives », in *Œuvres philosophiques. I, Des premiers écrits à la Critique de la raison pure*. Gallimard., p. 265.

⁴³⁵ Kant, « Essai », *Ibidem*.

⁴³⁶ Kant, « Essai », *Ibidem*, p. 266.

⁴³⁷ David-Ménard analyse le négatif chez Kant en s'appuyant sur cette signification du

dont l'une efface ou diminue l'autre. Par exemple, une force avec laquelle l'on pousse un objet dans la direction gauche supprime une autre force avec laquelle l'on pousse le même objet dans la direction droite, mais non seulement les deux forces sont quelque chose de positif, mais aussi la conséquence de la coexistence de ces deux forces est aussi quelque chose de réel (par exemple, un corps stable dont la stabilité résulte de la coexistence des deux forces égales et opposées. Tout en étant en repos, cette stabilité se distingue de nul de forces.). L'essentiel est que, dans la première opposition, l'un des deux termes opposés est une simple négation de l'autre, et leur coexistence est nulle (contradiction), alors que dans la seconde opposition réelle, les deux termes sont tous les deux positifs, et en plus le résultat de leur coexistence est quelque chose de positif et réel⁴³⁸. L'idée de cette deuxième opposition, qui permet de penser à un non-être réel, est simple et claire : il signifie le contraire positif. Une force à gauche contraire à celle à droite, le vent du nord contraire à celui du sud, le chaud contraire au froid, le plaisir contraire à la douleur, le créancier et le débiteur de 100 euros, etc. : ce sont les couples dont le terme positif est la négation de l'autre positive. L'opposition réelle établit ainsi une ligne droite sur les deux extrémités de laquelle se posent deux termes opposés,

négatif comme opposition réelle. M. (2005) *Deleuze et la psychanalyse : l'altercation*. PUF, chap. VIII.

⁴³⁸ David-Ménard, M. (2005) *Deleuze et la psychanalyse, Ibidem*, pp. 158-163.

mais réels : c'est une ligne droite qui structure la réalité en couple.

Mais l'introduction précritique de tel négatif qui se distingue d'une simple négation logique ou d'une contradiction ne nous semble qu'une ouverture vers un négatif plus compliqué, dans lequel nous serons pris nécessairement lorsque nous tenons compte de la portée profonde de la philosophie critique de Kant.

En effet, la première *Critique* contient une multiplicité de conceptions sur le négatif. Il va sans dire que le jugement s'accompagne de la négation : *le jugement négatif* dans la table du jugement⁴³⁹, *la négation* comme *une Qualité* dans la table de catégorie⁴⁴⁰ ou *la négation = zéro* du degré d'intensité⁴⁴¹. Un autre discours sur ce sujet se trouve à la fin de l'Analytique où l'auteur présente une table du Rien⁴⁴² qui a pour objet de la perfectionner l'Analytique ; si l'Analytique, et notamment ses quatre classes de catégories présentent les conditions de possibilité de l'objet, cette table de

⁴³⁹ Kant, *CRP, Ibidem*, p. 88 (A70/B95)

⁴⁴⁰ Kant, *CRP, Ibidem*, p. 94 (A80/B106)

⁴⁴¹ « Or, ce qui dans l'intuition empirique correspond à la sensation est la réalité (*realitas phænomenon*), et ce qui correspond à son absence est la négation = 0. Mais il faut remarquer que toute sensation est susceptible de diminution, si bien qu'elle peut décroître et disparaître graduellement ainsi. » Kant, *CRP, Ibidem*, p. 94 (A80/B106)

⁴⁴² Kant, *CRP, Ibidem*, pp. 248-249 (A290-292/B346-349)

Rien présente quatre « manières de rater l'objet »⁴⁴³ : Kant avance quatre conceptions de rien qui correspondent à quatre classes de catégories : *ens rationis* (ex. *nouménon*) qui s'oppose à la Qualité (tout, plusieurs et un) ; *nihil privativum*, qui représente la négation de Qualité, qui est « est un concept du manque de l'objet, comme l'ombre, le froid »⁴⁴⁴ ; *ens imaginarium*, la forme de l'intuition, mais non pas l'objet d'intuition (ex. l'espace et le temps) ; *nihil negativum*, objet de concept qui se contredit lui-même : ce sont quatre sortes d'objets ratés, faute de satisfaire les conditions de la connaissance de l'objet. Et enfin l'antinomie, qui se compose d'une thèse et d'une *antithèse* doit s'appuyer sur une conception particulière de la négation d'une thèse. Cependant, outre ces conceptions ouvertement importantes de la négation, il y en a une qui nous intéresse plus. C'est le jugement infini ou indéfini⁴⁴⁵ : « *l'âme est non-mortelle* », qui évoquerait naturellement la ressemblance formelle avec Platon. Il se formule ainsi :

Or, dit Kant, par cette autre proposition que l'âme est non-mortelle (*nicht-sterblich*),

⁴⁴³ David-Ménard, M. (2005) *Deleuze et la psychanalyse*, *Ibidem*, p. 157.

⁴⁴⁴ Kant, *CRP*, *Ibidem*, p. 249 (A291/B347)

⁴⁴⁵ La traduction suscite une polémique : on le traduit soit par jugement indéfini soit par celui infini. Cf. Kant, *Œuvres*, Pléiade, I, p. 1595, n. 2. En ce qui nous concerne, il nous suffit de rappeler que, dans un cours sur la *Critique de la raison pure*, Bergson traduit par « jugement indéfini ». (Cf. Bergson, H., 1990. Cours III, *Ibidem*, p. 157.)

j'ai réellement affirmé, au point de vue de la forme logique, il est vrai, puisque j'ai placé l'âme dans la catégorie illimitée des êtres qui ne meurent pas. Mais, comme ce qui est mortel forme une partie, et ce qui ne l'est pas, l'autre partie de toute l'étendue possible des êtres, je n'ai dit rien autre chose par ma proposition sinon que l'âme fait partie du nombre indéfini des choses qui demeurent après que j'ai mis à part tout ce qui est mortel. La sphère indéfinie de tout le possible n'est limitée par là qu'en ce que ce qui est *mortel* en a été écarté et que l'âme est placée dans l'espace restant de cette circonscription. Mais cet espace, après cette exception, demeure toujours indéfini, et nous pourrions encore en retrancher plusieurs autres parties sans que le concept de l'âme gagnât le moins du monde et fût déterminé affirmativement.⁴⁴⁶

Le jugement indéfini *place* le sujet dans une étendue *indéfinie* des êtres. Du point de vue de logique générale qui fait abstraction du contenu et ne tient compte que de la forme logique (ou bien le sujet convient au prédicat, ou bien il lui s'oppose.), le jugement indéfini ne se distingue pas de celui affirmatif ; cependant, du point de vue de la logique transcendantale qui tient compte du contenu de la connaissance, le jugement indéfini est le troisième jugement *sui generis*⁴⁴⁷, car il *place* l'objet dans *une étendue*

⁴⁴⁶ Kant, *CRP*, *Ibidem*, pp. 89-90 (A72-73/B97-98)

⁴⁴⁷ Sur l'histoire de ce type de jugement, Wolfson, 1947. « Infinite and Privative Judgments in Aristotle, Averroes, and Kant ». *Philosophy and Phenomenological Research*, 8(2),

des êtres (donc il n'est pas simplement négatif), seulement cette étendue étant indéfinie, ce jugement n'augmente pas la détermination positive du sujet (donc il n'est pas simplement affirmatif). L'intérêt de ce jugement consiste à introduire la notion du non-être indéterminé, mais qui porte sur un être.

Cependant l'Analytique transcendantale n'approfondit pas plus la notion de ce jugement. Le texte que nous avons cité est presque tout ce que l'auteur dit sur ce sujet. Doit-on renoncer alors à dégager le sens de cette conception du non-être ? N'y a-t-il pas un topique où le non-être de jugement indéfini éveille un intérêt qui ne se satisferait plus d'une simple théorie de jugement ? En effet, s'il est vrai que ce jugement se place dans la table de jugement, il est toutefois d'autant plus intéressant que nous tenons compte d'un chapitre sur « l'idéal de la raison pure » dans la Dialectique transcendantale, où Kant alimente sa thèse sur l'être et délimite la région légitime d'une *totalité* des déterminations. En effet, il y a un contexte où le jugement indéfini se comprendrait aisément : le principe de détermination complète ou exhaustive, selon lequel toute chose est déterminée complètement en se comparant affirmativement ou négativement avec la totalité de déterminations : pour tous les prédicats, la chose est ou

A ou non-A⁴⁴⁸. Or, c'est cette présupposition de la totalité de détermination qui sera mise en cause dans « l'idéal de la raison pure » ; en conséquence, cette mise en cause nous pousserait à reconsidérer quelle est la place que le jugement indéfini et le non-être occuperaient dans la philosophie critique. Cela nous conduira en même temps aux derniers enjeux qui touchent la lutte entre Kant et Bergson.

4.2.2. Trois éléments qui nous poussent vers la preuve de l'existence de Dieu.

Quittons donc l'Analytique pour tourner les yeux vers la Dialectique transcendantale. Selon notre intérêt, ce serait la 4^e section (intitulée « De l'impossibilité d'une preuve ontologique de l'existence de Dieu ») de « l'idéale de la raison pure » où se trouve sa critique de l'argument ontologique et sa thèse fameuse sur l'être : « l'être n'est évidemment pas un prédicat réel »⁴⁴⁹. Mais avant d'y entrer, il convient d'esquisser la structure de la preuve ontologique de l'existence Dieu, non seulement parce que c'est Kant lui-même qui suit cet ordre de présentation, mais aussi parce qu'il faudrait

⁴⁴⁸ Sur le détail du rapport entre le jugement indéfini et le principe de détermination complète, voir Longuenesse, B. (1998) *Kant and the capacity to judge : sensibility and discursivity in the transcendental analytic of the Critique of pure reason*. Princeton University Press, pp. 295-296. L'auteur cite un texte de *Reflexionen* où Kant indique clairement leur rapport.

⁴⁴⁹ Kant, *CRP, Ibidem*, p. 429 (A598/B626)

préciser la cible à critiquer avant d'analyser la critique. Dans les sections précédentes du même chapitre, l'auteur présente la structure de la preuve ontologique à critiquer⁴⁵⁰. Trois éléments composent le concept de Dieu que la preuve ontologique prétend prouver et que la critique kantienne cherche à invalider : « l'être souverainement réel », « la marche naturelle de la raison vers cet être » et « l'être nécessaire » : c'est la preuve fondée sur ces trois qui est la cible de la critique kantienne⁴⁵¹. Commençons par voir comment Kant introduit le premier.

Mais toute chose, écrit Kant, quant à sa possibilité, est soumise encore au principe de la *détermination complète*, suivant lequel, de *tous* les prédicats *possibles des choses*, en tant qu'ils sont comparés à leurs contraires (Gegenteilen), un seul doit lui convenir. Cela ne repose pas simplement sur le principe de contradiction ; car, outre le rapport de deux prédicats contradictoires, on considère encore chaque chose dans son rapport avec la *possibilité entière* conçue comme l'ensemble de tous les prédicats des choses en général ; et en supposant cette possibilité comme condition *a priori*, on représente chaque chose comme si elle dérivait sa propre possibilité de

⁴⁵⁰ Bergson comprenait bien cette structure de *Critique de la raison pure*. En effet, dans son cours sur *Critique de la raison pure* en 1893-94, il introduit le concept de «la réalité suprême » avant de s'engager dans la critique kantienne des preuves de l'existence de Dieu.

⁴⁵¹ Henrich, D., 1960. *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 137-178.

la part qui lui revient dans cette possibilité totale.⁴⁵²

La chose existante est déterminée complètement lorsqu'en fonction de *tous* les couples possibles de prédicats contraires, l'un de chaque couple est attribué à elle ; pour cela, il faudrait presupposer l'*ensemble* de tous les prédicats possibles : chaque chose se détermine en comparaison avec cet ensemble, à partir de « sa part » attribuée à elle. Kant introduit ainsi le principe de détermination complète. Mais il le précise en plus en considérant « tous les prédicats possibles, non pas au point de vue logique simplement, mais bien au point de vue transcendantal, c'est-à-dire quant au contenu »⁴⁵³, et il distingue les prédicats positifs qui expriment une chose ou une réalité (Realität, Sachheit : ex. lumière) et ceux négatifs qui ne désignent que son manque (Mangel : ex. ombre, qui n'est qu'un manque de la lumière)⁴⁵⁴ ; et parce que ceux-ci presupposent ceux-là, il conclut que tous les concepts positifs ou « les réalités contiennent les

⁴⁵² Kant, *CRP, Ibidem*, p. 415 (A571-572/B599-600).

⁴⁵³ Kant, *CRP, Ibidem*, p. 416 (A574/B602).

⁴⁵⁴ « Une négation transcendantale signifie, à l'inverse, le non-être en soi, auquel est opposée l'affirmation transcendantale, qui est une chose (*ein Etwas*) dont le concept en soi exprime déjà une existence et qui, par conséquent, est appelée une réalité (*Sachheit*), parce que c'est par elle seule et dans l'étendue de sa sphère que les objets sont quelque chose (des choses), tandis que la négation opposée désigne un simple manque, et que, là où elle est seule conçue, on se représente toute chose comme supprimée. » Kant, *CRP, Ibidem*, p. 416 (A574-575/B602-603). Cf. p. 249 (A291/B347).

données et, pour ainsi dire, la matière ou le contenu transcendantal de la possibilité et de la détermination complète de toutes choses »⁴⁵⁵. D'où vient une Idée de tout de la réalité, *omnitudo realitatis*, qui se pose au fond de la détermination complète ; le prédicat négatif serait une dérivation de ce tout. On avance d'un et dernier pas de plus pour concevoir un être singulier, être souverainement réel (*entis realissimi*) qui posséderait la totalité des prédicats possibles ou réalités possibles⁴⁵⁶ ; les autres êtres se concevraient alors comme *limitations* de cet être-prototype⁴⁵⁷. « Ce qui fait toute la diversité des choses, dit Kant, ce n'est qu'une manière également diverse de limiter le concept de la réalité suprême qui est leur substratum commun »⁴⁵⁸.

Mais Kant croit que l'être souverainement réel tout seul n'est pas la véritable cible à critiquer. Car, comme l'a mis en avant Dieter Henrich⁴⁵⁹, il est évident aux yeux de Kant que, pour déterminer complètement la chose, la raison ne présuppose pas

⁴⁵⁵ Kant, *CRP, Ibidem*, p. 417 (A575/B603).

⁴⁵⁶ Kant, *CRP, Ibidem*, p. 417 (A576/B604) : « C'est donc un *idéal* transcendantal qui sert de fondement à la détermination complète, qui, nécessairement, se trouve en tout ce qui existe et qui constitue la condition matérielle suprême et parfaite de sa possibilité, condition à laquelle toute pensée des objets en général quant à leur contenu doit être ramenée. »

⁴⁵⁷ Kant, *CRP, Ibidem*, p. 418 (A578/B606).

⁴⁵⁸ Kant, *CRP, Ibidem*, p. 418 (A578/B606).

⁴⁵⁹ Henrich, D., 1960. *Der ontologische Gottesbeweis. Ibidem*, pp. 143-144.

l'existence d'un tel être souverain, mais « seulement l'idée d'un être de ce genre »⁴⁶⁰. Il ne faut pas conclure de l'*Idée de l'omnitude realitatis* l'*existence* de tel être particulier ; et l'absurdité de cette confusion ou « subreption transcendantale » sur l'*idée* d'un être et son *existence* serait trop évidente pour Kant pour prendre la peine d'avancer un argument spécial contre l'existence de cet être. Si Kant est obligé de soulever sa critique de l'argument ontologique, c'est parce qu'il a trouvé une ennemie plus puissante. En réalité, l'être souverainement réel, qui ne suffit pas à nous pousser vers la preuve de l'*existence* de Dieu, n'est qu'une moitié de l'objet de la critique kantienne. L'autre moitié se trouve dans *la marche naturelle de la raison humaine*, qui consiste à inciter l'être humain à remonter naturellement du conditionné vers l'inconditionné jusqu'à ce qu'il trouve un être nécessaire, qui soit le fondement inconditionné de tout le reste et qui met en terme la recherche de la série de conditions⁴⁶¹. Kant dénonce ainsi une tendance naturelle, une incitation naturelle dans l'humanité : voilà une marche naturelle par laquelle, étant donné un conditionné, l'humain ne manque pas d'aller

⁴⁶⁰ Kant, *CRP, Ibidem*, p. 418 (A577-578/B605-606). cf. *Ibidem*, p. 419 (A580/B608) « Car la raison ne [=l'idée de l'être suprême] a posée que comme le concept de toute la réalité pour en faire le fondement de la détermination complète des choses en général, sans demander que toute cette réalité soit donnée objectivement et qu'elle constitue elle-même une chose.»

⁴⁶¹ Kant, *CRP, Ibidem*, p. 421 (A584/B612).

chercher sa condition jusqu'à arriver à un inconditionné absolu ou être nécessaire, qui ne serait pas conditionné par d'autres choses, mais qui conditionne toutes les autres choses : la raison humaine suit naturellement une série de fondements des êtres accidentels, pour finir par trouver l'être nécessaire qui mettrait terme à cette série. L'on est incité ainsi à chercher un être qui convient à un être absolument inconditionné et se prétend le trouver « dans ce qui contient toute réalité [...] et la raison conclut ainsi que l'Être suprême, comme principe fondamental de toutes choses, existe d'une manière absolument nécessaire »⁴⁶². Ce serait un être le plus réel dont l'existence est nécessaire, être qui contient son existence comme une de ses déterminations. L'être souverainement réel dont l'existence serait nécessaire, qui se trouve dans le prolongement extrême de la marche naturelle de la raison humaine, voilà la véritable cible de la critique kantienne.

4.2.3. La critique kantienne de la preuve ontologique : indifférence modale de la détermination.

Sa critique de l'argument ontologique consiste donc à demander s'il est possible

⁴⁶² Kant, *CRP*, *Ibidem*, p. 423 (A587/B615).

de concevoir un être de ce genre. La thèse de Kant converge vers une formulation.

Être n'est évidemment pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose.⁴⁶³

Mais en quel sens cette thèse est-elle cruciale ? La difficulté vient de l'équivocité épineuse du mot « réel » ou « réalité ». On entend souvent par ce mot une existence actuelle au sens modal. Cependant, il faut bien reconnaître que la réalité ou le prédicat réel dont il s'agit ici signifient la *détermination* d'une chose, c'est-à-dire qu'ils désignent *ce que c'est*⁴⁶⁴. La thèse de Kant veut dire donc que, *du point de vue de cette*

⁴⁶³ Kant, *CRP, Ibidem*, p. 429 (A598/B626).

⁴⁶⁴ Sur ce point, Heidegger a avancé une formulation claire sur le sens de la réalité ou du prédicat réel. « Le concept de réalité et de réel n'a pas chez Kant la signification qu'on lui donne aujourd'hui le plus souvent, quand on parle de la réalité du monde extérieur, ou du « réalisme » à propos de théorie de la connaissance. Réalité ne signifie pas la même chose qu'effectivité, être-là, existence ou *Vorhandenheit* [...] Kant traduit très justement *Realität* (réalité) par *Sachheit, Sachbestimmtheit*. Est réel ce qui appartient à une res. Lorsqu'il parle de l'*omnitudo realitatis (Allheit der Realitäten)*, Kant ne vise pas la totalité de ce qui est effectivement présent-subsistant, mais au contraire la totalité que constitue la détermination possible de la res, la totalité des teneurs « réales », des essentialités, des choses possibles. *Realitas* est par conséquent synonyme ici de l'expression leibnizienne de *possibilitas*, possibilité. Les réalités sont les teneurs quidditatives des choses possibles en général, indépendamment de la question de savoir si elles sont effectivement « réelles » ou non, au sens moderne du terme. » (Heidegger, M., Herrmann, F.-W. von & Courtine, J.-F., 1985. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, p. 55.). Cf. Heidegger, M. « La thèse de Kant sur l'être », dans Heidegger, M. et al., 1990. *Questions I et*

réalité comme détermination *d'une chose*, il n'y a aucune différence entre ce qui est actuellement (*wirklich*) et ce qui est simplement conçu. Kant cite un exemple fameux de la différence entre cent thalers qui *sont* actuellement et ceux qui sont *simplement conçus*. « Cent thalers réels, dit Kant, ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles. Car, comme les thalers possibles expriment le concept et les thalers réels, l'objet et sa position en lui-même, au cas où celui-ci contiendrait plus que celui-là, mon concept n'exprimerait pas l'objet tout entier et, par conséquent, il n'en serait pas, non plus, le concept adéquat »⁴⁶⁵ : s'il y avait une différence de réalité-détermination entre ce qui existe actuellement (*wirklich*) et ce qui est simplement possible, il en résulterait l'impossibilité d'appliquer adéquatement un concept à la chose, ce qui est absurde, car nous ne pourrions pas alors penser à une chose par concept. C'est pourquoi il faut que l'être ne soit pas un prédicat réel, et qu'il n'y a pas plus dans ce qui est que dans le concept : s'il y a plus dans une chose existante que dans cette même chose en tant que simplement conçue, il existe une autre chose que ce qui était conçu⁴⁶⁶.

Le tout de la critique kantienne de l'argument ontologique repose sur la vérité

II, Gallimard, pp. 384-385.

⁴⁶⁵ Kant, *CRP*, *Ibidem*, p. 429 (A599/B627).

⁴⁶⁶ Kant, *CRP*, *Ibidem*, p. 430 (A600/B628).

qu'il n'y a absolument aucune différence entre le possible (concept d'une chose) et l'actuellement réel (chose existante) *au point de vue de la réalité comme détermination* d'une chose : la réalité en tant que telle est indifférente à la distinction modale entre le possible et l'existant⁴⁶⁷. Il s'ensuit de là que l'existence ou la réalité-modalité sont *en dehors* du concept ou de la réalité-détermination. En d'autres termes, la réalité comme détermination est neutre ou indifférente par rapport à son existence. C'est sur cette indifférence modale de la réalité-détermination que repose tout argument ontologique de Kant.

Mais où serait alors l'existence ? Kant le précise dans « les postulats de la pensée empirique en général », selon lesquels « [c]e qui s'accorde avec les conditions matérielles de l'expérience (de la sensation) est réel »⁴⁶⁸, et il ajoute que « [l]e postulat qui sert à connaître *la réalité* (*W i r k l i c h k e i t*) des choses exige une perception et, par suite, une sensation accompagnée de conscience [...] Dans le simple concept d'une chose on ne saurait trouver absolument aucun caractère de son existence. En effet, quoique ce concept soit tellement complet que rien n'y manque pour concevoir une

⁴⁶⁷ Kant, *CRP, Ibidem*, p. 200 (A219/B266): «Les catégories de la modalité contiennent ceci de particulier qu'elles n'augmentent pas le moins du monde, comme détermination de l'objet (*des Objects*), le concept auquel elles sont jointes comme prédicats[...]».

⁴⁶⁸ Kant, *CRP, Ibidem*, p. 200 (A218/B266).

chose avec toutes ses déterminations intérieures, l'existence n'a cependant rien à faire avec toutes ces déterminations et toute la question est de savoir : si une chose de ce genre nous est donnée de telle sorte que sa perception puisse toujours précéder le concept. En effet, que le concept précède la perception, cela signifie simplement que la chose est possible, tandis que la perception qui fournit au concept la matière est le seul caractère de la réalité (Wirklichkeit) »⁴⁶⁹. Afin de s'assurer de l'existence d'une chose conçue, il nous faut sortir d'un simple concept pour avoir recours à une expérience ; loin d'être atteinte par un pur concept, l'existence correspond à la perception ou à la chose phénoménale⁴⁷⁰. Cette réponse revêt d'autant plus d'importance si l'on tient compte du rôle de l'Analytique transcendantale, qui est de remplacer l'ontologie⁴⁷¹. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent⁴⁷², la réalité en tant qu'une modalité

⁴⁶⁹ Kant, *CRP*, *Ibidem*, p. 204 (A225/B272-273). Cela ne veut pas dire que la chose se réduit à une pure réceptivité, car la réalité phénoménale nécessite une des catégories de qualité qui correspond au jugement affirmatif. Cf. Longuenesse, B., 1998. *Kant and the capacity to judge*, *Ibidem*, pp. 298-303.

⁴⁷⁰ Cf. Heidegger, 1985. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, *Ibidem*, p. 64. « Kant déclare : l'effectivité de ce qui est effectif, l'existence de ce qui existe n'est pas un prédicat réel. On ne peut donc pas faire de différence, quant à leur teneur quidditative, entre cent thalers possibles ou cent thalers réels. L'effectivité n'affecte pas le *quid*, la réalité, mais seulement le *quomodo* de l'être, dans le cas présent, la question de savoir s'il est possible ou effectif. »

⁴⁷¹ Kant, *CRP*, *Ibidem*, p. 222 (A247/B303)

⁴⁷² Voir notre section 3.3.2.

actuelle ou existante (et non pas en tant que détermination conceptuelle de chose) permet à la philosophie transcendantale de délimiter la région de l'être *en droit*⁴⁷³. Mais avant de le suivre, il nous reste à dire un mot pour en finir avec la critique kantienne de la preuve ontologique de l'existence de Dieu.

La distinction entre l'existence et la réalité-détermination revient à dire que même l'être souverainement réel n'existerait pas nécessairement : par cela seul qu'il possède toutes les réalités, il ne s'ensuit pas qu'il contienne une existence, puisque celle-ci n'est pas une détermination. De là vient que le concept d'un être dont l'existence est nécessaire, c'est-à-dire d'un être qui contient l'existence comme une des réalités, se révèle impossible. Ainsi s'achève la critique kantienne de la preuve ontologique. Mais ce qui nous intéresse, c'est moins cette critique elle-même que le discours sur laquelle s'appuie cette critique. Tirons donc les conclusions de ce qui précède, afin de revenir au problème de l'être et le non-être chez Kant.

Selon sa thèse sur l'être, l'être ou l'existence sont indifférents à la détermination d'une chose et ils correspondent aux expériences : pour qu'une chose existe, il faut qu'elle soit conçue et en plus perçue. Le territoire de l'existence coïncide

⁴⁷³ Sur la lecture de Kant dans l'histoire de l'ontologie, Honnesfelder, L., 2002, *La métaphysique comme science transcendantale entre le Moyen âge et les temps modernes*, PUF.

avec la partie commune de deux régions, concept et sensibilité. Il en résulte, *en premier lieu*, que même l'idée de tout de réalité doit perdre sa place. En effet, comme l'existence est limitée dans la sphère de l'expérience et que la totalité de réalité ne peut pas être donnée dans notre expérience, Kant remplace le concept de l'être nécessaire —condition fondamentale de tout le reste— par deux figures : d'un côté, par les principes *régulateurs* (regulativ) de l'acte subjectif (au lieu d'un principe constitutif de la chose), c'est-à-dire par l'Idée qui nous avertit de ne pas cesser de remonter une série de conditions et de chercher indéfiniment les causes des phénomènes⁴⁷⁴ : l'Idée de l'être souverainement réel se transforme en « un but que la raison impose à l'entendement »

⁴⁷⁵. Mais d'un autre côté, Kant donne une compréhension modérée de la totalité de détermination en disant que « comme ce qui constitue la chose même (dans le phénomène), le réel, doit être par là donné, faute de quoi il ne pourrait pas même être conçu, et comme ce en quoi le réel de tous les phénomènes est donné est l'unique expérience qui embrasse tout, la matière de la possibilité de tous les objets des sens doit être supposée comme donnée dans un ensemble, sur la limitation duquel peuvent seulement reposer toute la possibilité des objets empiriques, leur différence réciproque

⁴⁷⁴ Kant, *CRP*, *Ibidem*, p. 438-439 (A616-617/B644-645).

⁴⁷⁵ Longuenesse, B., 2005. "The transcendental ideal, and the unity of the critical system". In *Kant on the Human Standpoint*. Cambridge University Press.

et leur détermination complète. Or, il n'y a, en fait, que les objets des sens qui puissent nous être donnés, et seulement dans le contexte d'une expérience possible ; par conséquent, rien n'est *pour nous* un objet, s'il ne suppose l'ensemble de toute la réalité empirique, comme condition de sa possibilité. »⁴⁷⁶ Au lieu de la totalité en soi de *toutes* les déterminations, c'est la totalité de détermination *possible* au sens kantien⁴⁷⁷, c'est-à-dire détermination en tant que se conformant aux formes de notre expérience, qui trouve surement une place dans le système critique de Kant. La totalité de détermination se conserve ainsi en se transformant en ces deux « aspects » : Idée et possibilité kantienne⁴⁷⁸.

Mais *en deuxième lieu*, si l'être souverainement réel est remplacé ainsi et si l'existence est réduite à l'expérience, comment comprendre alors le non-être de jugement indéfini ? Il se comprendrait aisément si nous étions autorisés à supposer la totalité de déterminations en fonction de laquelle la chose est déterminée

⁴⁷⁶ Kant, *CRP, Ibidem*, p. 420 (A581-582/B609-610). Sur le sens du possible dans la philosophie critique, voir Serban, C.-C. (2013) « L'«idéal de la raison pure» et la fracture du fonctionnement ontothéologique du possible dans la philosophie critique de Kant », *Kant-Studien*. De Gruyter, 104(2), pp. 167-187.

⁴⁷⁷ « 1. Ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience (quant à l'intuition et aux concepts) est *possible*. 2. Ce qui s'accorde avec les conditions matérielles de l'expérience (de la sensation) est *réel*. » Kant, *CRP, Ibidem*, p. 200 (A218/B265).

⁴⁷⁸ Sur ce point, Longuenesse, B., 1998. *Kant and the capacity to judge, Ibidem*, pp. 307-308.

complètement en vertu de sa limitation, car alors la chose doit être ou bien A ou bien non-A. *Au niveau du jugement*, nous pourrions donc nous contenter de répondre que le contenu transcendantal est déterminé en comparaison, sinon avec la totalité en soi de toutes les déterminations, mais avec la totalité *possible* de détermination, en fonction de possibilité de l'expérience : l'affirmation transcendantale appartiendrait à une certaine partie déterminée de la totalité de l'expérience *possible*, alors que la négation transcendantale à une autre partie indéfinie mais possible qui reste après qu'on a mis à part la première partie déterminée. Cependant, il n'en est pas de même pour la modalité actuelle, c'est-à-dire pour l'existence de ce même jugement, parce que la thèse de Kant exige, non plus la limitation de déterminations possibles qui s'achèverait au niveau conceptuel, mais l'expérience du non-être : bref, il faut que le non-être tombe dans la sensibilité. Mais selon Kant, la négation transcendantale dans la logique transcendantale « signifie le non-être en soi (Nichtsein an sich selbst) »⁴⁷⁹. Alors, comment faire expérience du non-être en soi, manque en soi ?

Deux interprétations nous semblent possibles. *Premièrement*, le non-être signifie-t-il quelque chose de positif ? Les exemples que cite Kant —l'ombre, qui désigne un simple manque de la lumière— nous incitent à y croire. Certes, nous

⁴⁷⁹ Kant, *CRP, Ibidem*, p. 416 (A574/B602).

percevons une ombre ; mais quelle est cette perception, sinon celle de la faible lumière qui est elle-même une détermination positive ? L'on perçoit certes les choses négatives ainsi que le froid, l'ignorance ou la pauvreté, qui se dérivent du manque de la chaleur, de la science ou de l'opulence⁴⁸⁰ ; mais n'est-il pas vrai que ce sont leurs perceptions à un bas degré ? Ce sont certes des perceptions de quelque chose avec un contenu déterminé, mais elles ne correspondraient pas alors au jugement indéfini digne de son nom, puisque celui-ci place le sujet dans *l'étendue indéfinie* des êtres, alors que ces perceptions affirment une détermination positive sur le sujet. *Deuxièmement*, une autre réponse viendrait naturellement à l'esprit des lecteurs de l'*Évolution créatrice*, qui consiste dans « la déception ». La perception du non-être, c'est une expérience d'une personne qui, en cherchant une chose déterminée (ex. un vers), rencontre en réalité une autre chose (ex. une prose). Un autre exemple donné dans une note semble justifier cette interprétation : le développement de l'astronomie dévoile en même temps « l'abîme de l'ignorance »⁴⁸¹, qui reste inexplicable par les nouvelles connaissances

⁴⁸⁰ Cf. Kant, *CRP, Ibidem*, pp. 416-417 (A575/B603).

⁴⁸¹ « Les observations et les calculs des astronomes nous ont appris beaucoup de choses remarquables, mais le plus important service que nous leur devons, c'est de nous avoir découvert l'abîme de l'ignorance que la raison humaine, sans ces connaissances, n'aurait jamais pu se représenter aussi profond ; la réflexion sur cette ignorance doit produire un grand changement dans la détermination des fins à assigner à l'usage de notre raison. »

découvertes et qui déçoit par conséquent l'espoir que cette nouvelle connaissance acquise expliquerait tout. Rappelons que l'être souverainement réel, loin d'être hypostasié en un être illusoire, se transforme en idée régulatrice, qui donne la direction de la raison humaine afin de ne pas cesser avant d'arriver à une condition ultime, un inconditionné. De ce point de vue, le jugement indéfini a le mérite de faire avancer la marche naturelle de la raison humaine.

Mais ce n'est qu'une interprétation hypothétique et même rétrospective de la part du lecteur de Bergson. En réalité, en exigeant la coïncidence de la sensibilité avec l'entendement, Kant rencontre une difficulté de penser une réalité de l'être indéterminé, qui échappe à l'intelligence en raison de sa nature indéterminée. C'est pourquoi, me semble-t-il, Kant n'a pas approfondi l'expérience de ce non-être.

4.3. La détermination, l'existence et le mouvement chez Bergson.

Ce détour a permis de prendre en compte des matériaux qui entourent le quatrième chapitre de l'*Évolution créatrice*. Formulons d'abord schématiquement le

discours de Bergson sur le non-être. Bergson commence par une phrase un peu cartésienne⁴⁸² : « Je vais, dit Bergson, fermer les yeux, boucher mes oreilles, éteindre une à une les sensations qui m'arrivent du monde extérieur... »⁴⁸³ ; ainsi efface-t-il les perceptions extérieures, ensuite la mémoire et la conscience de mon corps, jusqu'à ce que toutes les sensations s'évaporent dans l'ombre complète ; mais « non ! à l'instant même où ma conscience s'éteint, une autre conscience s'allume ; - ou plutôt elle s'était allumée déjà, elle avait surgi l'instant d'auparavant pour assister à la disparition de la première »⁴⁸⁴. Nous voilà en présence de quelque chose qui subsiste toujours lorsque nous effaçons les sensations et imaginons le néant. L'expression de Bergson nous rappelle les premières lignes de la *Troisième Méditation* de Descartes. Mais Bergson n'entre pas dans la voie qui nous conduit à chercher un étant particulier dont l'existence est incontestable (comme *cogito*). Quelle est alors la stratégie de Bergson ? Son discours se compose de trois éléments suivants :

1. L'idée de néant, si néant il y a, consisterait à nier une chose, puis une autre

⁴⁸² Cf. la note de l'édition critique de Bergson, PUF, « Quadrige », 2007, p. 502, n. 26.

⁴⁸³ EC278.

⁴⁸⁴ EC278.

chose et ainsi de suite infiniment : elle viendrait d'un prolongement extrême des négations jusqu'à l'inexistence de la totalité des choses. « Il n'est pas, écrit Bergson, un seul objet de notre expérience, en effet, que nous ne puissions supposer aboli. Étendons cette abolition d'un premier objet à un second, puis à un troisième, et ainsi de suite aussi longtemps qu'on voudra : le néant n'est pas autre chose que la limite où tend l'opération. Et le néant ainsi défini est bien l'abolition du tout. » ⁴⁸⁵

2. En analysant comment se conçoit l'inexistence, Bergson montre qu'elle ne suffit pas à elle-même, c'est-à-dire qu'elle implique nécessairement *une affirmation* d'autre chose que ce qui est nié.
3. De là il conclut que l'inexistence ne se prolonge pas en réalité jusqu'au Tout, et que l'idée de néant comme inexistence du Tout est donc une pseudo-idée ou illusion. En d'autres termes, le prolongement de négations qu'on a tendance à opérer n'est pas légitime.

Bergson répète ce type de discours plusieurs fois afin de dénoncer comme illusoire les différentes manières de se représenter le néant. Nous n'avons pas à reprendre toutes ses discussions, mais nous devons nous occuper particulièrement du deuxième élément,

⁴⁸⁵ EC280. cf. EC283, EC286, etc.

c'est-à-dire sur l'analyse de ce qu'implique l'inexistence. En effet, bien que la cible finale du discours soit apparemment l'idée du néant, Bergson met en cause l'idée d'inexistence ou de négation, plutôt que d'examiner directement l'idée de néant lui-même.

La critique de l'idée d'inexistence et de négation vient du fait que nous ne rencontrons que les étants, et jamais l'absence : « [un être] se souvenait, décrit Bergson, d'un objet et s'attendait peut-être à le rencontrer : il en trouve un autre, et il exprime la déception de son attente, née elle-même du souvenir, en disant qu'il ne trouve plus rien, qu'il se heurte au néant. [...] Ce qu'il percevait, en réalité, ce qu'il réussit à penser effectivement, c'est la présence de l'ancien objet à une nouvelle place ou celle d'un nouvel objet à l'ancienne ; le reste, tout ce qui s'exprime négativement par des mots tels que le néant ou le vide, n'est pas tant pensée qu'affection, ou, pour parler plus exactement, coloration affective de la pensée »⁴⁸⁶. Deux choses sont à noter. D'abord, Bergson distingue *la pensée* et *la coloration affective* qui l'accompagne, par exemple le désir ou la déception ; la première est toujours affirmative (par exemple, un nouvel objet autre que celui qui était cherché), alors que le négatif relève de la deuxième⁴⁸⁷.

⁴⁸⁶ EC281.

⁴⁸⁷ cf. Caeymaex, F., 2010. « La portée critique de l'analyse des idées d'existence et de néant ». In A. François (éd). *L'évolution créatrice de Bergson*. Paris: Vrin.

Nous reviendrons plus loin sur ce redoublement de la pensée négative.

Ensuite, l'on objectera que s'il, comme l'a bien décrit Bergson, nous ne rencontrons que les étants *en fait*, il n'en reste pas moins à démontrer que l'inexistence et le négatif impliquent *en droit* une affirmation. Il nous faut donc aller plus loin et examiner, non plus *les expériences particulières de tels ou tels objets* existant et inexistant *dans le temps et l'espace particulier*, mais *la pensée en général* des choses existante et inexistante.

4.3.1. La détermination, le mouvement et la réalité de « l'indéterminé ».

Il est curieux que Bergson commence cette analyse par faire référence à la critique kantienne de l'argument ontologique. Examinons donc comment Bergson approfondit le problème élaboré dans l'histoire du non-être. Même si sa thèse conclusive semble claire et simple, l'analyse bergsonienne de l'idée de l'inexistant déguise une ambiguïté sous cette simplicité. En effet, en y regardant de près, l'on verra que son analyse est dès le début floue. Il commence par la phrase suivante.

Entre penser un objet et le penser existant, il n'y a absolument aucune différence :

Kant a mis ce point en pleine lumière dans sa critique de l'argument ontologique.⁴⁸⁸

Mais en apparence, la conclusion qu'il prétend tirer de Kant est contraire à celle à laquelle Kant est en réalité arrivé ; au moins l'on ne doit pas dire *sans réserve* qu'« il n'y a absolument aucune différence » entre penser un objet et son existence, parce que, s'il est vrai, selon Kant, que penser une chose comme existante n'ajoute rien au concept de cette même chose⁴⁸⁹, il ne s'ensuit jamais de là que chez Kant le concept et l'existence s'unifient en une seule et même chose ; au contraire, « il nous faut cependant sortir de ce concept pour attribuer à l'objet son existence »⁴⁹⁰. Doit-on alors reprocher à Bergson de se méprendre sur Kant ? Mais si, en revanche, cela n'est pas le cas, elle aurait d'autant plus d'importance qu'elle approfondit une série de considérations sur l'être et le non-être, notamment explorées dans la critique de la preuve ontologique de Dieu chez Kant. Notre question est maintenant de savoir comment Bergson hérite et approfondit l'argument de Kant.

⁴⁸⁸ EC284.

⁴⁸⁹ Kant, *CRP, Ibidem*, pp. 429-430 (A600/B628) : « Quand donc je conçois une chose, quels que soient et si nombreux que soient les prédicats par lesquels je la pense (même dans la détermination complète), en ajoutant, de plus, que cette chose *existe*, je n'ajoute absolument rien à cette chose. »

⁴⁹⁰ Kant, *CRP, Ibidem*, p. 430 (A601/B629).

En énonçant la thèse fameuse sur l'être selon laquelle l'être n'est pas un prédicat réel et que par conséquent même l'être le plus réel n'existe pas nécessairement, Kant a mis au jour la neutralité ou l'indifférence de la réalité-détermination par rapport à l'existence. Or, l'*Évolution créatrice* se réfère, disions-nous, à cet argument de Kant afin d'affirmer qu'« [e]ntre penser un objet et le penser existant, il n'y a absolument aucune différence »⁴⁹¹. Donc, si Bergson a bien compris la thèse de Kant sur l'être, il faut que Bergson entende par « penser un objet » la réalité-détermination indifférente à l'existence de l'objet, et que la chose modalisée (chose existante/inexistante) nécessite un principe *hors du* domaine de pensée pure ou de détermination conceptuelle. Examinons maintenant le discours de Bergson de plus près, afin d'en tirer les conséquences sur la notion d'existence chez Bergson.

Il va sans dire que se représenter un objet inexistant, ce n'est pas, comme l'indique Bergson, retirer de l'idée de l'objet A un attribut « existence ». Mais Bergson franchit un pas immense et tire de la thèse kantienne une implication qui n'est pas nécessairement kantienne. Il avance que :

Se représenter l'objet A inexistant ne peut donc consister qu'à *ajouter* quelque chose

⁴⁹¹ EC284.

à l'idée de cet objet : on y ajoute, en effet, l'idée d'une *exclusion* de cet objet particulier par la réalité actuelle en général.⁴⁹²

Naturellement, « ajouter quelque chose » ne signifie pas ici d'ajouter la détermination « inexistence » ni aucune autre détermination quelle qu'elle soit, puisqu'on est, avec Kant, dans la problématique où *la* détermination est indifférente à la modalité existentielle. Au contraire, c'est l'exclusion qu'invoque Bergson pour qu'un objet soit inexistant. Il faut bien reconnaître qu'il ne décrit plus une scène quotidienne *en fait* (ainsi qu'en cherchant des vers, l'on tombe sur une prose), mais qu'il s'agit de la condition qui permet à la réalité indifférente à la modalité de passer à l'existence ou l'inexistence : le problème porte sur *la pensée en général* de l'(in)existence du point de vue de « la modalisation ». En effet, malgré la variété de son vocabulaire (exclure, substituer, remplacer, supplanter, etc.), la conception bergsonienne de l'existence se converge toujours sur un même point. « Penser l'objet A inexistant, c'est, écrit Bergson, penser l'objet *d'abord*, et par conséquent le penser existant ; c'est *ensuite* penser qu'une autre réalité, avec laquelle il est incompatible, le supplante »⁴⁹³. *D'abord*, il s'agit d'un

⁴⁹² EC285. Bergson souligne.

⁴⁹³ EC285. Nous soulignons.

objet pensé au niveau d'indifférence à la modalité ; *ensuite*, une autre réalité est *donnée*, de sorte que le premier objet est exclu par elle. C'est précisément en vertu de cette double condition qu'une chose est pensée comme inexistante. Ainsi l'inexistence est possible si et seulement si elle est exclue par une autre réalité donnée. Bergson profite ainsi des héritages philosophiques pour éclaircir l'inexistence (sur lequel Kant n'a pas développé une théorie) à partir de l'exclusion d'une réalité donnée.

Deux questions se poseraient alors. La première est de savoir comment penser une « autre réalité » qui expulse un objet vers l'inexistence. Est-ce le contraire, ainsi qu'on perçoit l'ombre pour s'assurer de l'inexistence de la lumière ? La deuxième est de demander comment expliquer le fait que souvent nous n'avons pas conscience d'une autre réalité qui exclut l'objet inexistant : d'où vient que la pensée habituelle s'exprime négativement, sous forme de « l'objet A n'existe pas » au lieu de dire que « l'objet B existant exclut l'objet A inexistant » ?

Afin de répondre à la première question, nous nous demandons comment concevoir une « autre réalité » qui exclut un objet vers l'inexistence. Bergson répond :

Seulement, il est inutile que nous nous représentions explicitement cette dernière réalité [qui exclue] ; nous n'avons pas à nous occuper de ce qu'elle est ; il nous suffit

de savoir qu'elle chasse l'objet A, lequel est seul à nous intéresser.⁴⁹⁴

Comme nous l'avons vu, la pensée de l'inexistence a pour condition de possibilité une autre réalité donnée qui l'exclue ; mais pour cela, Bergson ne requiert pas de déterminer ce que cette autre réalité est : il suffit qu'elle exclue A, c'est-à-dire qu'elle soit « non-A ». Il est évident que Bergson participe, consciemment ou non, à l'histoire du non-être. Nous serions amenés alors à ausculter une sorte de non-être que la critique bergsonienne de l'idée du néant renferme au fond de sa théorie. Cela s'éclaircira par son analyse sur la différence entre la proposition affirmative « le sol est sec » et celle négative « le sol n'est pas humide » ; cette différence ne se borne pas au fait que « le sol est sec » implique la connaissance d'une certaine sensation concernant la sécheresse alors que « le sol n'est pas humide » ne l'implique pas. Non seulement la deuxième proposition négative « le sol n'est pas humide » ne se définit pas simplement à partir du manque, de la privation ou de la séparation d'une qualité (l'humidité), mais Bergson essaie de suggérer qu'elle ne se réduit pas à une autre affirmation contraire⁴⁹⁵, c'est-à-dire à la sécheresse qui est contraire à l'humidité. L'effort de Bergson semble se

⁴⁹⁴ EC285.

⁴⁹⁵ cf. EC292.

concentrer sur une interdiction stricte de tomber dans la solution facile de l'affirmation quelle qu'elle soit. En illustrant le négatif dans l'exemple de « l'avertissement », il écrit en effet que :

[La proposition « le sol n'est pas humide »] signifie deux choses : 1^o qu'on pourrait croire que le sol est humide, 2^o que l'humidité est remplacée en fait par une certaine qualité *x*. Cette qualité, on la laisse dans l'indétermination, soit qu'on n'en ait pas la connaissance positive, soit qu'elle n'ait aucun intérêt actuel pour la personne à laquelle la négation s'adresse. Nier consiste donc bien toujours à présenter sous une forme tronquée un système de deux affirmations, l'une déterminée qui porte sur un certain possible, l'autre indéterminée, se rapportant à la réalité inconnue ou indifférente qui supplante cette possibilité. »⁴⁹⁶

La proposition négative est ici un avertissement adressé à quelqu'un qui juge par erreur que le sol soit humide. L'intérêt étant fixé sur le jugement faux de l'humidité et par conséquent qui doit être remplacé, l'avertissement ne s'occupe pas de la réalité qui le remplace. Cette réalité donnée n'est pas déterminée positivement, même comme contraire déterminé, c'est-à-dire comme sécheresse qui est le contraire de l'humidité.

⁴⁹⁶ EC293.

Cependant elle est quelque chose qui a une force effective de rendre l'humidité inexistante. Elle est un quelque chose d'indéterminé, mais de donné. Ainsi, en recourant à l'exclusion d'une réalité par une autre donnée pour la possibilité de la pensée de « l'inexistence », Bergson a introduit dans sa philosophie l'être de l'indéterminé. La critique bergsonienne contre l'illusion de l'idée de néant, bien qu'on l'associe souvent à la plénitude de l'affirmatif, n'est en vérité possible que tant qu'elle implique la donnée indéterminée, de sorte que Bergson met en lumière une réalité existante indéterminée.

Voilà pour le premier point. Passons donc à la deuxième question. D'où vient la forme négative de notre pensée ? Bergson y répond par la distinction entre la pensée elle-même et ce qu'il appelle « coloration affective »⁴⁹⁷. Notre pensée *en fait* s'accompagne des motifs psychiques tels que le désir, l'intérêt, l'attente, l'aversion ou l'avertissement ; ceux-ci sont pratiques ou sociaux, mais accidentels en ce sens qu'ils se distinguent du contenu ou de la réalité-détermination qui déterminent la pensée. Par exemple, Bergson décrit sur l'avertissement que « le jugement négatif exprime ce contraste [entre le possible et l'actuel], mais il l'exprime sous une forme volontairement

⁴⁹⁷ Cf. EC288.

incomplète, *parce qu'il s'adresse à une personne qui, par hypothèse, s'intéresse exclusivement au possible indiqué et ne s'inquiétera pas de savoir par quel genre de réalité le possible est remplacé* »⁴⁹⁸. Si la pensée se formule souvent négativement, sans déterminer l'objet existant, c'est parce qu'on ne s'intéresse qu'à l'objet inexistant et qu'on ignore par conséquent la réalité existante et excluante. De là il résulte que l'accompagnement de la pensée dont il s'agit ici se caractérise par un aspect singulièrement double : *accidentel*, il ne constitue pas certes le contenu ou la détermination de la pensée ; mais en même temps, *pratique*, il détermine la forme de la pensée. Nous trouvons donc, comme il arrive toujours chez Bergson, le trait distinctif de l'idée de Bergson dans la raison psychologique de la chose en fait.

Rappelons les différents sens du non-être que nous avons indiqués plus haut. Chez Platon, le non-être s'appelle « Autre », qui n'est possible que pour l'être ou l'essence positifs (l'Autre est un autre que A), de sorte qu'il garde intacte le monde des Idées immuables contre la menace de sophiste et de devenir. Cette subordination du non-être à l'être positivement déterminé subsiste chez Kant : d'un côté, en fonction de la grandeur négative réelle, il revient au « contraire » qui est lui-même positif ; et de

⁴⁹⁸ EC290. Nous soulignons. C'est un autre héritage kantien que Bergson répète, car selon Kant : « les propositions négatives n'ont pas d'autre fonction que d'empêcher l'erreur. » Kant, *CRP*, *Ibidem*, p. 491 (A709/B737).

l'autre, en fonction du jugement indéfini, il laisse une place au domaine obscur de l'indéfini ; cependant, en reléguant la totalité *idéale* des réalités à une simple idée régulatrice et en restreignant la prétention légitime à l'être à l'intérieur du territoire où coïncide la sensibilité qui n'est que passive et l'entendement qui seul donne le contenu, Kant semble obligé de subordonner l'étendue *légitime* de la donnée à celle de l'entendement, car, sinon, la donnée ne serait qu'aveugle : ce serait pourquoi Kant n'a pas pu développer l'implication de l'indéterminé dans le jugement indéfini. Bergson, à son tour, afin de rendre compte de l'existence du négatif, a apporté une réforme du problème en introduisant des motifs psychiques —la déception de l'attente ou l'intérêt pratique—. Nous arrivons ainsi à nommer le non-être chez Bergson. C'est l'absence de l'intérêt ou de l'utilité.

Mais nous n'apprécions cette thèse à sa juste valeur que lorsque nous la repérons proprement dans le contexte problématique de l'être et du non-être. D'un côté, en commençant son discours, comme nous l'avons indiqué, par accepter la thèse sur l'être de Kant, Bergson hérite de la conception kantienne de la réalité-détermination en tant qu'indifférente à l'existence. La réalité —ou, ce qui revient au même ici, la détermination positive— réside dans le seul territoire de l'essence logique, et l'existence doit se trouver ailleurs : dans la donnée ; jusqu'ici, Bergson hérite de la conception kantienne. D'un autre côté, cependant, Bergson fonde la différenciation entre l'être et le

non-être sur *le double principe de donnée indéterminé et de motif psychologique* (attente ou déception), au lieu de persister à la soumettre à l'ordre logique ou formel de la détermination —comme l'ont fait Platon et Kant.

Voyons de plus près et précisons encore les implications de cette réforme bergsonienne. Que le non-être bergsonien ne soit possible que sous condition de l'intérêt pratique, cela est d'autant plus intéressant que l'expérience du non-être met en relief un décalage entre la détermination et l'existence chez Bergson : la détermination qui n'existe pas —qui est exclu par le non-être bergsonien— marque *une partie* sélectionnée par cet intérêt, de sorte que le non-être bergsonien signale le cas singulier qui fait entrevoir la nature partielle de *la* détermination. Chez les prédécesseurs, c'est la détermination logique ou formelle qui a toujours de la primauté, et l'existence, à son tour, s'y subordonne, alors que chez Bergson la détermination n'est qu'une partie sélectionnée par l'intérêt pratique. Mais nous n'entendons pas par cette « partie » une étendue extensive moins vaste, pour ainsi dire, par rapport à la totalité de déterminations : il ne s'agit pas du nombre plus ou moins grand de déterminations qui appartiennent à l'objet. Car la donnée qui assure l'inexistence par l'exclusion n'est pas nécessairement déterminée, la donnée indéterminée suffit (pour que le sol ne soit pas humide, la sensation de *la sécheresse* n'est pas nécessaire.). Au contraire, c'est la destitution de la conception de l'être comme « une essence logique ou mathématique,

partant intemporelle »⁴⁹⁹ que Bergson tire de son analyse du non-être. En d'autres termes, au lieu de délimiter la zone de la réalité *donnée* de manière à la faire coïncider avec celle de l'entendement, Bergson libère de la détermination l'existence réelle. « Ou plutôt, dit Bergson, il n'y a pas de forme, puisque la forme est de l'immobile et que la réalité est mouvement. Ce qui est réel, c'est le changement continu de forme : *la forme n'est qu'un instantané pris sur une transition* »⁵⁰⁰. Notre philosophe radicalise l'indifférence de la détermination par rapport à l'existence réelle pour renverser ainsi la relation entre, d'un côté, la détermination, la forme ou l'essence et de l'autre, le contraire à elles, c'est-à-dire le mouvement, le changement ou le devenir. Il ne faut pas isoler la critique bergsonienne de néant, car c'est la mise en valeur de la réalité du mouvement *indépendant de l'essence, de forme ou de la détermination*, qui est son propre enjeu. Au lieu de chercher vainement la souveraine réalité, le mouvement universel de Bergson relègue la notion de détermination au second plan et met en relief l'existence comme mouvement.

Nous revenons par un long détour à notre question sur le mouvement chez Bergson. En effet, ces remarques nous servent à nous débarrasser du souci que causent,

⁴⁹⁹ EC298.

⁵⁰⁰ EC302.

comme nous y avons fait allusion à la fin de notre dernier chapitre, l'introduction de la totalité et de son existence. Nous nous demandions si *le prolongement démesuré d'un mouvement trié* jusqu'à la totalité ne se nourrissait pas de l'illusion transcendantale qu'a dévoilée Kant dans « Idéal de la raison pure ». Maintenant cette inquiétude se dissipe d'une autre manière que chez Kant qui a restreint la totalité de la réalité à l'intérieur de la détermination logique qui doit être susceptible d'être constatée par l'expérience possible. La totalité universelle du mouvement chez Bergson n'est pas *la* totalité absolue des déterminations qui nous dépasse infiniment, mais elle entretient une relation particulière et complexe avec la détermination à l'intérieur de l'expérience, quoique sous forme indéterminée et partielle. Notre dernière tâche est de la préciser. Pour cela, nous ne pouvons pas nous en tenir à une théorie générale du mouvement. Mettons donc en pleine lumière les implications de la théorie du mouvement en la replaçant, non plus dans le contexte entourant Bergson, mais dans la philosophie de Bergson lui-même dans la mesure où elle nous concerne.

4.3.2. La métaphysique de mouvements chez Bergson.

Dans les chapitres précédents, nous avons avancé que la philosophie de Bergson consiste à mettre en avant les mouvements, et *Matière et mémoire* en particulier vise deux mouvements, celui de la mémoire et celui de la matière. *L'Évolution créatrice* en

prend le relais, ou plutôt l'auteur synthétise ses analyses du mouvement dans ses œuvres précédentes : la mise en avant du mouvement est la ligne directrice de ses œuvres. En effet, immédiatement après la critique de l'idée du non-être, l'*Évolution créatrice* dénote trois mouvements qualitatif, extensif et évolutif (ex. mouvement d'une forme à une autre forme)⁵⁰¹, dont le dernier est évidemment le sujet principal de cet œuvre tout entier, alors que les deux premiers sont repris de ses livres précédents. C'est donc Bergson lui-même qui nous autorise à voir la continuité entre les œuvres dans la mise en valeur du mouvement.

Mais compte tenant du contexte problématique où le Bergson de l'*Évolution créatrice* se situe, c'est-à-dire du mouvement donné et indéterminé, la question se pose de savoir si, par le mouvement, Bergson entend je ne sais quoi de rapsodique, comment concevoir le mouvement s'il reste indéterminé, et quelle est la relation entre ce mouvement et ce qui ne l'est pas, c'est-à-dire ce qui apparaît sous une forme de détermination immobile.

Chez Bergson la réalité de mouvement et la détermination immobile entretiennent une relation complexe : la deuxième est découpée de la première, mais la première ne contient ni ne se compose de la deuxième en tant que telle. Nous pouvons

⁵⁰¹ EC298-303.

évoquer une belle illustration que Bergson donne dans un cours au Collège de France 1902-1903 ; Bergson, quoiqu'il la fournisse dans un autre contexte —afin d'expliquer une idée plotinienne sur la relation entre la nature et le corps individuel—, ne considère pas autre chose. « Il faut se représenter, si vous le voulez, un tapis bariolé avec une foule de dessins géométriques, des lignes qui courent dans tous les sens. Il y a des dessins en nombre aussi grand que possible, aussi grand qu'on voudra, qui sont constitués par ces lignes géométriques. Je surviens, je regarde le tapis et en regardant, en fixant mon attention sur tel ou tel point, qui figure telle ou telle figure, par exemple des losanges, une fois que j'ai vu cela dans le tapis, je ne peux plus y voir autre chose ; mon attention y a découpé cette forme et dans ce tapis qui dessinait une foule de choses dont chacune était amorphe en quelque sorte, n'ayant pas de forme bien précise, mon attention donne à chacune de ces parties une vie qui lui est propre. Je n'ai rien changé aux dessins, car le tapis reste ce qu'il était, mais je l'ai animé, j'en ai fait quelque chose qui m'appartient en propre ; en un certain sens, je peux dire que la figure que j'y ai découpée est mon œuvre. »⁵⁰² Sans forme déterminée, le mouvement est amorphe, mais nous en découpons les formes.

⁵⁰² Bergson, H., Riquier, C. & Worms, F., 2016. *Histoire de l'idée de temps : cours au collège de France, 1902-1903*, PUF, pp. 246-247.

Mais cela n'est qu'une image. Revenons à l'*Évolution créatrice*. Par le mouvement, il n'entend pas un unique mouvement en général, le plus abstrait ou le plus universel, qui ne seraient qu'une négation de la Forme ou qui transmettraient une mobilité aux formes ou aux essences tout en les gardant immobiles. Autrement dit, le prolongement d'un mouvement que nous avons élucidé n'es pas une opération illimitée qui aboutirait au seul mouvement absolument universel. Comme nous y avons fait allusion, il l'illustre par trois mouvements particuliers :

1. Pour représenter un acte, la conscience claire et distincte porte sur le résultat ou la destination finale du mouvement, où l'activité s'arrête. Nous avons l'habitude de supposer des images déterminées telles que « manger », « boire » et « se battre » et réduisons le mouvement aux jeux combinatoires de ces images. Bergson cite fréquemment un exemple de lever le bras : au lieu d'avoir conscience du mouvement lui-même, l'esprit « se transporte tout de suite au but, c'est-à-dire à la vision schématique et simplifiée de l'acte supposé accompli. »⁵⁰³ *L'Essai sur les données immédiates de la conscience* a déjà insisté sur la même distinction entre « l'espace

⁵⁰³ EC299.

parcouru et l'acte par lequel on le parcourt »⁵⁰⁴. Nous pensons souvent à la position finale, une trajectoire ou une séquence de positions (la nature cinématographique de notre connaissance), qui sont en tout cas la vision fixée et déterminée ; les positions ne composent pas, en se liant les unes avec les autres, le mouvement, elles en sont extraites par le fixer ou par en ignorer la mobilité. Bergson reprend la même distinction avec le même exemple de lever le bras dans *Matière et mémoire*⁵⁰⁵ et « la perception du changement »⁵⁰⁶. Mais l'enjeu est toujours le même : citer un mouvement qui doit précéder les visions déterminées, celles-ci n'étant qu'extraites plus tard.

2. Mais en réalité Bergson ne nous impose pas une alternative exclusive *ou* du mouvement absolu *ou* de l'immobile absolu. La deuxième illustration de mouvements nous sert à préciser en quoi consiste cette opération de détermination fixe. Notre perception quotidienne porte sur les qualités sensibles plus ou moins déterminées ; mais en creusant cette qualité du point de vue de la nature de la perception pure, c'est-à-dire de l'action actuelle, nous y trouvons une infinité de

⁵⁰⁴ DI833.

⁵⁰⁵ MM209-215.

⁵⁰⁶ PM158-162.

mouvements élémentaires de la matière (Bergson cite un exemple du mouvement vibratoire, en ayant en tête l'image de Thomson et de Faraday) : du point de vue de la réalité matérielle, la chose est « un présent sans cesse renaissant » qui périt et renaît à chaque instant, alors que nous les saisissons plus ou moins amplement pour en faire une perception sensible⁵⁰⁷. « En la plus petite fraction perceptible de seconde, dit Bergson, dans la perception quasi instantanée d'une qualité sensible, ce peuvent être des trillions d'oscillations qui se répètent. »⁵⁰⁸ Le moment immédiatement précédent est passé du point de vue matériel, alors qu'il appartient à une perception présente pour nous grâce à notre *mémoire* : cette fonction de la mémoire, *Matière et mémoire* l'appelait « contraction »⁵⁰⁹ ; c'est la mémoire au plus

⁵⁰⁷ « La mémoire peut manquer d'ampleur ; elle peut n'embrasser qu'une faible partie du passé ; elle peut ne retenir que ce qui vient d'arriver ; mais la mémoire est là, ou bien alors la conscience n'y est pas. Une conscience qui ne conserverait rien de son passé, qui s'oublierait sans cesse elle-même, périrait et renaîtrait à chaque instant [...] Quand Leibniz disait de la matière que c'est « un esprit instantané », ne la déclarait-il pas, bon gré, mal gré, insensible ? Toute conscience est donc mémoire - conservation et accumulation du passé dans le présent. » (ES5) ; « Placée au confluent de la conscience et de la matière, la sensation condense dans la durée qui nous est propre, et qui caractérise notre conscience, des périodes immenses de ce qu'on pourrait appeler, par extension, la durée des choses. Ne devons-nous pas croire, alors, que si notre perception contracte ainsi les événements de la matière, c'est pour que notre action les domine ? » (ES16) Cf. MM168, 236, EC201-202, PM60-62, 183-184, etc.

⁵⁰⁸ EC300.

⁵⁰⁹ MM74, 228-229, 233-234, 248-249, 278.

bas degré, car elle ne retient le passé que dans la mesure de la nécessité pour obtenir une perception. Bergson se réfère à l'expérience d'Exner, selon laquelle le plus petit intervalle dont nous ayons conscience est égal à 2 millièmes de seconde⁵¹⁰ ; le nombre des événements matériellement élémentaires qui sont cueillis dans une perception dépend de la quantité nécessaire pour que le sujet s'en serte en vue de l'action⁵¹¹ ; mais limité à cet état, l'on se laisserait emporter par la perception présente de chaque instant ; ce serait l'homme impulsif. Il n'en est pas de même quand nous dilatons notre mouvement de la mémoire : nous dominons d'autant plus librement les événements que nous opérons un mouvement plus intense de la mémoire verticale⁵¹², que nous saisissons plus d'événements dans un présent, que nous contractons plus de phénomènes⁵¹³. Cette conception de la mémoire-contraction nous intéresse d'autant plus que la mémoire est elle-même un mouvement *sui generis* — comme nous l'avons mis au jour dans notre premier

⁵¹⁰ MM231.

⁵¹¹ Cf. MM226, 248, PM61.

⁵¹² Cf. notre section 1.4.

⁵¹³ « On est d'autant plus « homme d'action » qu'on sait embrasser d'un coup d'œil un plus grand nombre d'événements : c'est la même raison qui fait qu'on perçoit des événements successifs un à un et qu'on se laisse conduire par eux, ou qu'on les saisit en bloc et qu'on les domine. En résumé, les qualités de la matière sont autant de vues stables que nous prenons sur son instabilité. » (EC301)

chapitre. Autrement dit, la qualité sensible s'effectue au point de rencontre de deux mouvements différents, celui de la mémoire et celui de la matière. Dans une conférence plus tardive, Bergson compare cette production à une immobilité apparente analogue à « ce qui se produit quand deux trains marchent avec la même vitesse, dans le même sens, sur deux voies parallèles »⁵¹⁴. Ce qu'il y a de réel, c'est, d'un côté, un mouvement de la mémoire et de l'autre, celui de la matière ; une qualité sensible déterminée n'est qu'un effet d'un rencontre de ces deux mouvements. De cela résulte que si elle est certes plus ou moins stable, sa stabilité n'est cependant qu'en apparence : la qualité plus ou moins déterminée est par elle-même changeante en appartenant à deux premiers mouvements qui existent véritablement⁵¹⁵.

3. Nous ne pouvons qu'effleurer le troisième mouvement, mouvement évolutif, auquel Bergson a consacré un livre entier ; nous nous bornons à suggérer que l'auteur a toujours pour but de discerner un mouvement particulier dans un nouveau champ de recherche. Les mouvements dont nous avons traité sont tous ceux individuels, alors que le mouvement évolutif tient à un mouvement

⁵¹⁴ PM159. Sur la comparaison de la qualité sensible au réglage entre deux trains, PM162-163.

⁵¹⁵ Cf. PM162.

hyper-individuel : « la vie apparaît, dit Bergson, comme un courant qui va d'un germe à un germe par l'intermédiaire d'un organisme développé. »⁵¹⁶ Au lieu de le réduire à une série de formes beaucoup plus stables que les qualités sensibles, Bergson essaie de saisir le mouvement qui a créé les formes et même notre intelligence, mouvement qui consiste à différencier les tendances confondues dans l'élan vital⁵¹⁷. Ainsi Bergson a discerné un autre mouvement *sui generis*.

⁵¹⁶ EC27.

⁵¹⁷ Cf. EC119.

Conclusion.

Notre idée directrice était de voir comment la psychologie pousse Bergson à organiser sa lutte contre Kant et à élaborer sa propre métaphysique. C'est le mouvement qui jette un pont entre la psychologie et la métaphysique. Tirons-en les conclusions générales.

Nous avons dégagé deux mouvements. D'un côté, le mouvement sur le plan d'action et de réaction, qui couvre l'aspect actuel de la perception et qui se prolonge dans la réalité matérielle. De l'autre, le mouvement spirituel représenté par la mémoire forme une autre catégorie de mouvement *sui generis*, qui se subdivise encore en deux classes, un mouvement qui s'opère sur un seul plan de conscience des souvenirs et l'autre à travers différents plans dont témoignent les fonctionnements du schéma dynamique à divers degrés. Si l'on essaie en vain de déterminer, au point de départ du mouvement, les éléments aux contours fixes tels que les souvenirs purs en tant que tels (sur lesquels Bergson ne donne en effet que des descriptions métaphoriques), c'est parce qu'il n'existe rien qui précéderait le mouvement ; au contraire, c'est le mouvement qui existe avant tout. *Primum movere*. Par conséquent, si ce n'est pas sans raison que l'on caractérise la philosophie de Bergson par le devenir sous l'espèce de la durée —que l'on associe souvent à l'impression d'obscurité ou de vague—, le véritable problème pour lui n'est pas de poser l'alternative *ou bien* d'un seul devenir

Conclusion.

absolu *ou bien* de la forme immobile. Il s'agit plutôt de discerner les différents mouvements *sui generis* entre lesquels il y a une différence de nature. En d'autres termes, le tort des psychologues ne consiste pas seulement à réduire la réalité psychique à l'ensemble d'atomes psychiques, mais aussi à ne considérer qu'une seule sorte de mouvement mental, souvent mouvement automatique.

Mais les mouvements nous conduisent en même temps à la métaphysique de la réalité mouvante. Si la réalité dépasse notre expérience en fait, nous n'y arrivons pas par transcender l'expérience pour la chercher dans le ciel au-delà de notre terre. Au contraire, elle se trouve donnée dans notre expérience sous forme limitée, dont la figure pure est à chercher en vertu du triage et du prolongement démesuré des mouvements donnés. Nous arrivons, par notre propre voie, à comprendre pourquoi « la théorie des équilibres » doit traverser tout le bergsonisme⁵¹⁸. Car si la réalité par elle-même consiste en un complexe de mouvements extrêmes, la vie doit régler ces mouvements afin de se maintenir. Le mouvement équilibré est un résultat obtenu au sein des mouvements plus dilaté que notre expérience. La théorie des équilibres est exigée ainsi par la métaphysique de mouvements bergsoniens.

⁵¹⁸ Cf. Lapoujade, D., 2010. *Puissances du temps versions de Bergson*, Les Éditions de Minuit, chap. III. L'auteur traite directement du rôle des notions de l'attention à la vie et de l'attachement à la vie et éclaircit comment les équilibres s'établissent ou se rompent en fait.

Bibliographie.

Les textes de Bergson.

1889. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, coll. « Quadrige », éd. Arnaud Bouaniche, Paris: PUF.
1896. *Matière et mémoire*, coll. « Quadrige », éd. Camille Riquier, Paris: PUF.
1907. *L'évolution créatrice*, coll. « Quadrige », éd. Arnaud François, Paris: PUF.
1919. *L'Énergie spirituelle* Quadrige, coll. « Quadrige », éd. Arnaud François, Camille Riquier, Stéphane Madelrieux et Ghislain Waterlot, Guillaume Sibertin-Blanc, Élie During, Paris: PUF.
1934. *La pensée et le mouvant*, coll. « Quadrige », éd., Arnaud Bouaniche, Anthony Feneuil, Arnaud François, Frédéric Fruteau de Laclos, Stéphane Madelrieux, Claire Marin, Ghislain Waterlot Paris: PUF.
1959. *Œuvres* H. Gouhier & A. Robinet, éd., PUF.
1972. *Mélanges*, Paris: PUF.
1990. *Cours II. Leçons d'esthétique : Leçons de morale, psychologie et métaphysique*. H. Hude & J.-L. Dumas, éd., Paris: PUF
1990. *Cours III. Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théories de l'âme*. H. Hude & J.-L. Dumas, éd., PUF.
2016. *Histoire de l'idée de temps : cours au collège de France, 1902-1903*, Riquier, C. & Worms, F. éd, PUF.

Bibliographie.

Les autres textes.

Allison, H.E., 2015. *Kant's transcendental deduction: an analytical-historical commentary*, Oxford University Press.

Allison, H.E., 2012. *Essays on Kant*, Oxford University Press.

Anderson, R.L., "The Introduction to the Critique: Framing the Question." In P. Guyer, ed. *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 75–92.

Aristote & Pellegrin, P., 2002. *Physique*, Flammarion.

Aristote & Tricot, J., 1959. *Organon. I, Catégories. II, De l'interprétation*, J. Vrin.

Aristote., Duminil, M.-P. & Jaulin, A., 2008. *Métaphysique*, Flammarion.

Aubenque, P., 1962. *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne* 6e éd., Paris: PUF.

Aubenque, P. éd., 1991. *Études sur le Sophiste de Platon*, Bibliopolis.

Azam, E., 1883. « Les altérations de la personnalité ». *La Revue Scientifique*, pp.610–618.

Azam, E., 1881. « Les troubles intellectuels provoqués par les traumatismes cérébraux ». *Archives générales de médecine*, pp.129–50, 291–315.

Bain, A., 1895. *Les sens et l'intelligence*, Alcan.

Ball, B., 1890. *Leçons sur les maladies mentales* Asselin et., Paris.

Barbaras, R., 2009. *La perception : essai sur le sensible*, J. Vrin.

Barbaras, R., 1998. *Le tournant de l'expérience : recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, J. Vrin.

Barthélemy-Madaule, M., 1966. *Bergson adversaire de Kant*, PUF.

Bibliographie.

- Beiser, F.C., “Kant’s intellectual development: 1746-1781.” In P. Guyer, ed. *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 26–61.
- Berti, E., 1990. « Être et non-être chez Aristote : contraires ou contradictoires ? » *Revue de théologie et de philosophie*, 40, pp.365–373.
- Berti, E., 1983. « Quelques remarques sur la conception aristotélicienne du non-être ». *Revue de Philosophie Ancienne*, 2(2), pp.115–142.
- Boirac, É., 1891. « A. Fouillée. L’évolutionnisme des idées-forces ». *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, 2, pp.518–528.
- Bourgeois, B., 2005. « Positif et négatif chez Kant ». *Métaphysique et philosophie transcendantale selon Kant*, pp.17–30.
- Caeymaex, F., 2010. « La portée critique de l’analyse des idées d’existence et de néant ». In A. François (éd), éd. *L’évolution créatrice de Bergson*. Paris : Vrin.
- Caeymaex, F., 2008. « Négativité et finitude de l’élan vital. La lecture de Bergson par Jankélévitch ». In *Annales bergsoniennes IV*. PUF, pp. 629–640.
- Canguilhem, G., 1968. *Études d’histoire et de philosophie des sciences*, J. Vrin.
- Canguilhem, G., 1977. *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, J. Vrin.
- Carpenter, W.B., 1871. “Spiritualism and its recent Converts.” *The Quarterly review*, 131, pp.301–353.
- Carpenter, W.B., 1852. “On the Influence of Suggestion in Modifying and directing Muscular Movement, independently of Volition.” *Proceedings of the Royal Institution of Great Britain*, pp.147–154.

Bibliographie.

- Carpenter, W.B., 1873. *Principles of mental physiology: with their applications to the training and discipline of the mind, and the study of its morbid conditions*, London: Henry S. King.
- Carroy, J. & Plas, R., 1996. “The origins of French experimental psychology: experiment and experimentalism.” *History of the Human Sciences*, 9(1), pp.73–84.
- Carroy, J., Ohayon, A. & Plas, R., 2006. *Histoire de la psychologie en France : XIXe-XXe siècles*, La Découverte.
- Cassirer, E., 1918. *Kants Leben und Lehre*, Bruno Cassirer.
- Charcot, J.M., 1892. « **Sur un cas d’amnésie rétro-antérograde probablement d’origine hystérique** ». *Revue de médecine*, 2, pp.81–96.
- Chevalier, J., 1926. *Bergson* 26th éd., Paris : Plon.
- Chevreul, E., 1833. « Lettre à M. Ampère sur une certaine classe de mouvements musculaires ». *Revue des Deux Mondes*, 2.
- Cordero, N.-L., 2005. « Du non-être à l’autre ». *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, 130(2), p.175.
- Cordero, N.-L., 2006. « Introduction ». In Platon. & N.-L. Cordero(trad), éd. *Le sophiste*. Flammarion.
- Damiron, P. & Worms, F., 2011. *Les philosophes français du XIXe siècle*, CNRS.
- Darlu, 1887. « La liberté et le déterminisme Selon M. Fouillée ». *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, 1.
- Daston, L.J., 1978. “**British Responses to Psycho-Physiology, 1860-1900.**” *Isis*, 69(2), pp.192–208.
- David-Ménard, M., 2005. *Deleuze et la psychanalyse : l’altercation*, PUF.

Bibliographie.

- Deleuze, G., 1953. *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, PUF.
- Deleuze, G., 1968. *Différence et répétition*, PUF.
- Deleuze, G., 1966. *Le bergsonisme* PUF., Paris.
- Descartes, R., 1902. *Discours de la méthode ; Œuvres de Descartes*, Charles ADAM & Paul TANNERY, VI.
- Despine, P., 1880. *Étude scientifique sur le somnambulisme, sur les phénomènes qu'il présente et sur son action thérapeutique dans certaines maladies nerveuses*, Paris : F. Savy.
- Despine, P., 1868. *Psychologie naturelle 1*, Paris : F. Savy.
- Dixsaut, M., 1991. « La négation, le non-être et l'autre dans le 'Sophiste' ». In P. Aubenque & M. Nancy, éd. *Études sur le Sophiste de Platon*. Bibliopolis, pp. 165–213.
- Dumont, L., 1876. « L'action réflexe cérébrale. Laycock, Carpenter, Luys ». *La Revue scientifique de la France et de l'étranger*, 28, pp.25–33.
- Ellenberger, H.F., 1970. *The discovery of the unconscious; the history and evolution of dynamic psychiatry*, New York: Basic Books.
- Fearing, F., 1970. *Reflex action; a study in the history of physiological psychology.*, M.I.T. Press.
- Ferrari, J. et al. éd., 2005. *Kant et la France - Kant und Frankreich*, Olms.
- Forest, D., 2005. *Histoire des aphasies : une anatomie de l'expression*, PUF.
- Fouillée, A., 1893. *La psychologie des idées-forces. tome 1*, Alcan.
- Fouillée, A., 1893. *La psychologie des idées-forces. tome 2*, Alcan.
- Fouillée, A., 1887. « La sensation et la pensée selon le sensualisme et le platonisme contemporains ». *Revue des deux mondes*.

Bibliographie.

- Fouillée, A., 1890. *L'évolutionnisme des idées-forces*, Alcan.
- Franck, A. éd., 1875. *Dictionnaire des sciences philosophiques* 2 éd., Hachette.
- François, A., 2008. *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche : volonté et réalité*, PUF.
- François, A. éd., 2010. *L'évolution créatrice de Bergson*, J. Vrin.
- Francotte, S., 2004. *Bergson : durée et morale*, Academia Bruylant.
- Gallois, P., 1997. « En quoi Bergson peut-il, aujourd'hui, intéresser le neurologue ? ». In Galloy et Forzy (éd). *Bergson et les neurosciences*. Les Empêcheurs de penser en rond, pp. 11–22.
- Gallois, P. & Forzy, G. éd., 1997. *Bergson et les neurosciences*, Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo.
- Gauchet, M., 1992. *L'inconscient cérébral*, Seuil.
- Gilson, É., 1994. *L'être et l'essence*, Paris: J. Vrin.
- Gouhier, H., 1999. *Bergson et le Christ des évangiles* 3e éd., J. Vrin.
- Granel, G., 1970. *L'Équivoque ontologique de la pensée kantienne*, Gallimard.
- Guillin, V., 2004. "Théodule Ribot's ambiguous positivism: philosophical and epistemological strategies in the founding of French scientific psychology". *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 40(2), pp.165–181.**
- Guyau, A., 1913. *La philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée*, Alcan.
- Hautefeuille, F. de, 1959. « **La critique par Henri Bergson de l'idée de Néant** ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, pp.212–224.
- Hearnshaw, L.S., 1986. *A short history of British psychology, 1840-1940*, Greenwood Press.
- Heidegger, M., 1990. « **La thèse de Kant sur l'être** ». In *Questions I et II*. Gallimard, pp. 375–422.

Bibliographie.

- Heidegger, M., 1985. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard.
- Helmreich, C., 2002. « La réception cousinienne de la philosophie esthétique de Kant. la philosophie française au XIXe siècle ». *Revue de métaphysique et de morale*, 34, pp.43–60.
- Henrich, D., 1989. “Kant’s notion of Deduction and Methodological Background of the First Critique.” In *Kant’s transcendental deductions: the three critiques and the Opus postumum*. Stanford University Press, pp. 29–46.
- Henrich, D., 1960. *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Herzen, A.A., 1887. *Le cerveau et l’activité cérébrale au point de vue psycho-physiologique*, Paris: LIBRAIRIE J.-B. BAILLIÈRE et FILS.
- Honnefelder, L., 2001. Raison et métaphysique. *Philosophie*, 70(2), p.30.
- Honnefelder, L., (trad.) Mandrella, I. & Impr. des PUF), 2002. *La métaphysique comme science transcendante entre le Moyen âge et les temps modernes*, PUF.
- Hyppolite, J., 1971. « Aspects divers de la mémoire chez Bergson ». In *Figures de la pensée philosophique, t. 1*. PUF.
- Jaffard, E., Claverie, B. & Andrieu, B. éd., 1998. *Cerveau et mémoires: Bergson, Ribot et la neuropsychologie*, Editions Osiris.
- Janet, P., 1889. *L’automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l’activité humaine*, Alcan, repris L’Harmattan.
- Janet, P., 1894. *L’état mental des hystériques. Volume II, Les accidents mentaux*, L’Harmattan.
- Janet, P., 1893. *L’état mental des hystériques. Volume I, Les stigmates mentaux*, L’Harmattan.

Bibliographie.

- Janet, P., 1911. *L'état mental des hystériques. Volume III, Études sur divers symptômes hystériques*, L'Harmattan.
- Janet, P., 1916. « Notice sur la vie et les œuvres de M. Alfred Fouillée ». *Compte Rendu des Séances et Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques*, 186.
- Jankélévitch, V., 1959. *Henri Bergson*, PUF.
- Kant, E., Moury, P. & Philonenko, A., 1967. *La Dissertation de 1770, suivie de la Lettre à Marcus Herz*, Vrin.
- Kant, I., 1980. « Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives ». In *Œuvres philosophiques. I, Des premiers écrits à la Critique de la raison pure*. Gallimard.
- Kant, E., 1993. *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, J. Vrin.
- Kant, E., 2007. *Dissertation de 1770*, Vrin.
- Kant, E., 2012. *Critique de la raison pure* «Quadrige», PUF.
- Kisukidi, Y., 2008. « Néant, négation, négativité dans L'Évolution créatrice de Bergson ». In *Annales bergsoniennes IV*. PUF, pp. 397–409.
- Klass, G.M., 2003. "A framework for reading Kant on apperception: Seven interpretive questions". *Kant-Studien*, 94(1), pp.80–94.
- Lachelier, J., 1992. *Du fondement de l'induction : suivi de Psychologie et métaphysique ; et de Notes sur le pari de Pascal*, Fayard.
- Lalande, A., 2010. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF.
- Lapoujade, D., 2010. *Puissances du temps versions de Bergson*, Les Éditions de Minuit.

Bibliographie.

Laurent, J. & Romano, C., 2010. *Le néant - Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, PUF.

Laycock, T., 1838. "On Anomalous forms of Hysteria." *The Edinburgh Medical and Surgical Journal*, 50, pp.24–66.

Laycock, T., 1838. "A Selection of Cases presenting aggravated and irregular forms of Hysteria, and an Analysis of their Phenomena." *The Edinburgh Medical and Surgical Journal*, 49, pp.436–461.

Laycock, T., 1839. "Analytical Essay on Irregular and Aggravated forms of Hysteria." *The Edinburgh Medical and Surgical Journal*, 52, pp.43–86.

Laycock, T., 1840. *A treatise on the nervous diseases of women; comprising an inquiry into the nature, causes, and treatment of spinal and hysterical disorders*, Longmans & co.

Laycock, T., 1845. "On the reflex functions of the brain." *The British and Foreign Medical Review*.

Laycock, T., 1860. *Mind and Brain, or The Correlations of Consciousness and Organisation; with their Applications to Philosophy, Zoology, Physiology, Mental Pathology and the Practice of Medicine, t. II*, Edimbourg: Sutherland and Knox.

Laycock, T., 1876. "Reflex, Automatic, and Unconscious Cerebration." *The Journal of mental science*, 21, pp.477–498.

Lebrun, G., 1970. *Kant et la fin de la métaphysique*, Armand Colin.

Lee, E.N., 1972. "Plato on Negation and Not-Being in the Sophist." *Philosophical Review*, 81(3), pp.267–304.

Bibliographie.

- Leibniz, G.W. & Fichant, M., 2004. *Discours de métaphysique ; (suivi de) Monadologie : et autres textes*, Gallimard.
- Lenoir, R., 1919. « La psychologie de Ribot et la pensée contemporaine ». *Revue de métaphysique et de morale*, pp.739–763.
- Lenoir, R., « Lettres de Théodule Ribot à Alfred Espinas (1876-1893) ». *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, pp.79–84.
- Lequan (dir.), M., 2005. *Métaphysique et philosophie transcendantale selon Kant*, L'Harmattan.
- Longuenesse, B., 2005. “The transcendental ideal, and the unity of the critical system.” In *Kant on the Human Standpoint*. Cambridge University Press.
- Longuenesse, B., 1998. *Kant and the capacity to judge: sensibility and discursivity in the transcendental analytic of the Critique of pure reason*, Princeton University Press.
- Lowry, R., 1970. “The reflex model in psychology. Origins and evolution.” *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 6, pp.64–69.
- Madinier, G., 1938. *Conscience et mouvement: étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, Alcan.
- Manouvrier, L., 1884. « La fonction psycho-motrice ». *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 17, pp.503–525, 638–651.
- Martin, G., 1963. *Science moderne et ontologie traditionnelle chez Kant*, Paris: PUF.
- Maudsley, H. & trad par Herzen, 1879. *Physiologie de l'esprit*, Paris: Reinwald.
- Merleau-Ponty, M., 1942. *La structure du comportement*, PUF.
- Maurice Merleau-Ponty, 1945. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard.

Bibliographie.

- Mill, J.S., 1865. *An examination of Sir William Hamilton's philosophy and of the principal philosophical questions discussed in his writings* Collected.,
- Montebello, P., 2003. *L'autre métaphysique. Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Desclée de Brouwer.
- Moulin, O., 2008. « Bergson : négation et travail de l'esprit ». In *Annales bergsoniennes IV*. PUF, pp. 411–421.
- Mourgue, R., 1920. « Le point de vue neurobiologique dans l'œuvre de M. Bergson et les données actuelles de la science ». *Revue de métaphysique et de morale*, pp.27–70.
- Nicolas, S., 1998. « Les idées sur la mémoire d'un contemporain de Bergson : Théodule Ribot (1839-1916) ». In R. Jaffard, B. Andrieu, & B. Claverie, éd. *Cerveau et mémoires: Bergson, Ribot et la neuropsychologie*. Bordeaux: Osiris, pp. 11–42.
- Nicolas, S., 2000. « L'introduction de l'enseignement de la psychologie scientifique en France : Théodule Ribot (1839-1916) à la Sorbonne (1885) ». *L'année psychologique*, 100(2), pp.285–331.
- Nicolas, S., 2002. *La mémoire et ses maladies selon Théodule Ribot (1881)*, L'Harmattan.
- Nicolas, S., 2003. *Mémoire et conscience* Collection., Armand Colin.
- Nicolas, S., 2005. *Théodule Ribot (1839-1917) : philosophe breton fondateur de la psychologie française*, Harmattan.
- Nicolas, S., 2005. Introduction. In Janet, Pierre. (1889) *L'automatisme psychologique*. 2005.
- Nicolas, S., 2007. « La psychologie de l'attention avant Ribot ». In *Ribot, Psychologie de l'attention*. L'Harmattan, pp. V–LI.

Bibliographie.

- Nicolas, S. & Charvillat, A., 2001. « Introducing psychology as an academic discipline in France: Théodule Ribot and the Collège de France (1888-1901) ». *Journal of the history of the behavioral sciences*, 37(2), pp.143–164.
- Nicolas, S., Marchal, A. & Isel, F., 2000. “**La psychologie au XIXème siècle.**” *Revue d’Histoire des Sciences Humaines*, 2(1), pp.57–103.
- Nicolas, S. & Murray, D.J., 1999. « Théodule Ribot (1839–1916), founder of French psychology: A biographical introduction ». *History of Psychology*, 2(4), pp.277–301.
- O’Brien, D., 1995.** *Le non-être: deux études sur le Sophiste de Platon*, Academia Verlag; International Plato Studies, vol. 6.
- O’Brien, D., 1991.** « Le non-être dans la philosophie grecque: Parménide, Platon, Plotin ». In P. Aubenque, éd. *Études sur le ‘Sophiste’ de Platon*. Naples: Bibliopolis, pp. 317–364.
- Parkinson, G.H.R., 1981.** “**Kant as a Critic of Leibniz. The Amphiboly of Concepts of Reflection.**” *Revue Internationale de Philosophie*, 35, pp.302–314.
- Philonenko, A., 1994. *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Paris: Cerf.
- Pillon, F., 1885. « La formation des idées abstraites et générales ». *Critique philosophique*, 1, pp.118–33, 178–215.
- Platon, 1993. *Le Sophiste*, GF Flammarion.
- Prinz, W., 1987. “**Ideo-motor action.**” In H. Heuer & A. F. Sanders, éd. *Perspectives on perception and action*. Lawrence Erlbaum Associates, pp. 47–76.
- Rabier, É., 1884. *Leçons de philosophie I Psychologie*, Hachette.
- Remacle, G., 1893. « Notes Critiques. Fouillée, La psychologie des idées-forces ». *Revue de métaphysique et de morale*, 1, pp.576–606.

Bibliographie.

- Ribot, T., 1870. *La psychologie anglaise contemporaine*, Ladrance.
- Ribot, T., 1875. « La physiologie mentale de M. Carpenter ». *La Revue scientifique de la France et de l'étranger*, 2, pp.275–277.
- Ribot, T., 1879. « Les mouvements et leur importance psychologique ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2, pp.371–386.
- Ribot, T., 1879. *La psychologie allemande contemporaine*, Germer Baillière.
- Ribot, T., 1881. *Les maladies de la mémoire*, Germer Baillière.
- Ribot, T., 1883. *Les maladies de la volonté*, Germer Baillière.
- Ribot, T., 1885. *Les maladies de la personnalité*, Alcan.
- Ribot, T., 1889. *Psychologie de l'attention*, Alcan.
- Ribot, T., 2016. « Correspondances de Théodule Ribot ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 141(4), p.541.
- Richet, C., 1888. « Les réflexes psychiques ». *Revue Philosophique de la France Et de l'Étranger*, 25, pp.225–237, 387–422, 500–528.
- Richet, C., 1886. « Les mouvements inconscients ». In *Hommage à Monsieur Chevreul : à l'occasion de son centenaire, 31 août 1886*. Alcan, pp. 79–94.
- Rijk, L.M. de, 1986. *Plato's Sophist : a philosophical commentary*, North Holland Publishing Co.
- Riquier, C., 2011. « La relève intuitive de la métaphysique : le kantisme de Bergson ». In F. Worms & R. Camille, éd. *Lire Bergson*. PUF, pp. 35–59.
- Riquier (dir), C., 2012. *Bergson*, Cerf.
- Riquier, C., 2014. *Archéologie de Bergson : temps et métaphysique*, PUF.

Bibliographie.

- Scribano, E., 2002. *L'Existence de Dieu. Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant*, Seuil.
- Serban, C., 2013. « Le statut du possible dans le discours critique de Kant et « la philosophie transcendantale des Anciens » ». *Les Études philosophiques*, 105(2), p.159.
- Serban, C.-C., 2013. « L'« idéal de la raison pure » et la fracture du fonctionnement ontothéologique du possible dans la philosophie critique de Kant ». *Kant-Studien*, 104(2), pp.167–187.
- Seron, D., 2006. « La controverse sur la négation de Bolzano à Windelband ». *Philosophie*, 90(3), pp.58–78.
- Sitbon, B. éd., 2014. *Bergson et Freud*. PUF.
- Sitbon, B., 2014. « **Bergson et l'inconscient** : entre métaphysique ». In *Bergson et Freud*. PUF.
- Souriau, P., « Les sensations et les perceptions ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*.
- Spencer, H., 1894. *Les premiers principes*, Alcan.
- Stock, A. & Stock, C., 2004. " A short history of ideo-motor action ". *Psychological Research*, 68, pp.176–188.
- Sully, J., 1892. *The human mind : a text-book of psychology* t. 1., Longmans & co.
- Trillat, E., 1986. *Histoire de l'hystérie*, Seghers.
- Vuillemin, J., 1954. *L'héritage Kantien et la Révolution Copernicienne Fichte, Cohen, Heidegger*, PUF.
- Walshe, F.M.R., 1957.** "The brain-stem conceived as the highest level of function in the nervous system; with particular reference to the automatic apparatus of Carpenter (1850) and to the

Bibliographie.

- centrencephalic integrating system of Penfield.” *Brain: a journal of neurology*, 80(4), pp.510–39.
- Winkler, K.P., “Kant, the Empiricists, and the Enterprise of Deduction.” In P. Guyer, ed. *The Cambridge Companion to Kant’s Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 41–72.
- Wolfson, 1947. “Infinite and Privative Judgments in Aristotle, Averroes, and Kant.” *Philosophy and Phenomenological Research*, 8(2), pp.173–187.
- Worms, F., 1997. « La Théorie bergsonienne des plans de conscience: genèse, structure et signification de Matière et mémoire ». In P. Gallois & Gérard; Forzy, éd. *Bergson et les neurosciences*. Le Plessis-Robinson: Insitut Synthélabo.
- Worms, F., 1997. *Introduction à Matière et mémoire de Bergson: suivie d’une brève introduction aux autres livres de Bergson*, PUF.
- Worms, F., 2001. « **L’intelligence gagnée par l’intuition** ? La relation entre Bergson et Kant ». *Les Études philosophiques*, 59, pp.453–464.
- Worms, F., 2013. *Bergson ou Les deux sens de la vie*, PUF.
- Wozniak, R.H., 1999. *Classics in psychology, 1855-1914 : historical essays*, Thoemmes Press.
- Young, R.M., 1990. *Mind, brain, and adaptation in the nineteenth century: cerebral localization and its biological context from Gall to Ferrier*, Oxford University Press.