

HISTOIRE DE LA PSYCHOLOGIE EN FRANCE

DE 1789 A 1914

LIVRE PREMIER. CHAPITRE PREMIER.

MAINE DE BIRAN ET SES CONTEMPORAINS.

(Suite)

§ 3. *Les Influences. Les contemporains*

A. *Maine de Biran et les Idéologues.* — On a insisté sur l'originalité de Maine de Biran. On a répété que c'était en suivant les inclinations de sa nature, en pratiquant avec finesse et pénétration l'observation des mouvements de sa propre conscience qu'il était devenu psychologue: il a dégagé, par sa réflexion personnelle, un certain nombre de problèmes philosophiques, il a essayé de les élucider par lui-même. Ainsi, la théorie de l'effort et la théorie des affections inconscientes lui appartiendraient en propre. De même, l'origine du système des idées universelles rapportée à l'activité concrète et volontaire du moi, théories qui seront étudiées en détail dans la seconde Partie de ce chapitre.

Il est légitime de laisser à Biran l'honneur d'avoir inauguré une psychologie nouvelle, fondée sur l'observation des faits conscients, et d'avoir pris une autre voie que les sensualistes et les idéologues, leurs successeurs. Mais il serait faux d'autre part de prétendre que les théories de Biran n'aient aucune attache dans la philosophie antérieure. Nous allons constater que le contraire est vrai, et pour la doctrine de l'effort volontaire, et pour celle de la sensibilité inconsciente.

Lors des débuts de Biran comme philosophe, le sensualisme était la philosophie régnante. Selon cette doctrine, nos représentations, comme on sait, proviendraient des transformations de la sensation; la sensation serait un pouvoir, une faculté qui contiendrait en germe notre système mental tout entier. La sensation, en se prolongeant, devient, par son insistance, l'attention;

si deux sensations se partagent l'attention, il y a comparaison, jugement. Qu'on se reporte à Condillac. En continuant de la sorte, on édifie un système artificiel, qui a l'air clair et simple, comme le sont en général les fictions que notre empressement à savoir substitue au réel et à sa complexité. Ce système avait, on le conçoit, obtenu un grand succès. Nos facultés, l'origine de nos connaissances, tout s'y expliquait schématiquement et sans effort.

Le sensualisme était représenté, dans les dernières années du XVIII^e siècle et le début du XIX^e, par le groupe des idéologues, qui se réunissait chez Cabanis à Auteuil (1). Biran fut leur ami; les problèmes dont ils s'occupaient sont repris par lui: l'origine de nos idées, le problème des signes et du langage, celui des facultés ou opérations mentales, les rapports du physique et du moral. Destutt de Tracy rattachait les opérations de l'esprit à la sensibilité. Ce qu'on appelle le *moi*, c'est-à-dire l'activité synthétique qui constitue la personne consciente et rend seule possible, au point de vue de notre psychologie actuelle, la sensation, les idéologues ne le reconnaissaient pas. Ils étaient exactement à l'opposé des tendances qui dominent de nos jours la psychologie. Destutt de Tracy considérait le *moi* comme une abstraction, un nom collectif réunissant toutes les parties sensibles qui composent l'individu. Cabanis cherchait aux fonctions mentales des causes physiques et biologiques. Les idéologues ouvrirent la voie à d'importantes recherches, mais ils réduisaient dans la vie mentale l'activité du *moi* (2).

L'originalité des travaux de Cabanis (1757-1808) et leur nouveauté exigent que l'on s'arrête un instant à parler de lui. Ils traitent de l'action exercée par les causes physiques et l'état de l'organisme sur les dispositions mentales. Son livre des *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1^e Ed. 1802, 8^e Ed. 1844) rapproche les phases du développement de la vie organique et les sentiments qu'elles éveillent. A propos de l'analyse de la vie sexuelle, Colonna d'Istria écrit: «Cette analyse de la vie sexuelle est probablement la plus précise et la plus profonde qui ait été tentée avant cette époque. La naissance de la vie sexuelle, la crise de la puberté, le retentissement de la fonction génératrice dans tout l'organisme et dans tout l'esprit sont décrits avec une minutie et une délicatesse qui n'avaient point été égalées. C'est là un chapitre vraiment nouveau de la psychologie moderne.» (*Rev. de Mét. et de Mor.* 1912.) (3)

La thèse générale de Cabanis est que la sensibilité serait le trait d'union de la vie organique et des facultés mentales, et qu'au surplus le moral ne serait qu'un point de vue particulier du physique. Son attention se porte donc sur la sensibilité, qui dépend et des organes des sens, et des parties

(1) Sur Cabanis et Destutt de Tracy. voir MIGNET, *Notices et Portraits*, 1854.

(2) Nous recommandons encore une fois le livre de PICAVET sur les *Idéologues*. Il est bien documenté, complet, solide. On apprend beaucoup à le lire.

(3) D'une série d'excellentes études sur Cabanis, *Rev. de Mét. et de Mor.*, 1911-12.

internes de l'organisme, et du cerveau. Il est un des premiers à signaler l'importance des sensations internes.

D'autres facteurs encore exercent leur action sur la sensibilité: les états successifs de l'organisme et sa réaction vis-à-vis du milieu physique. Cabanis a dirigé ses recherches sur l'influence qu'exercent âge, sexe, tempérament, maladies et habitudes sur la pensée, par l'intermédiaire de la sensibilité. Tout en effet se tient dans l'organisme. L'homme est un, écrit l'auteur des *Rapports du physique et du moral*, «tous les phénomènes qui font partie de son existence se rapportent les uns aux autres; et il s'établit entre eux des relations qui tantôt leur donnent plus d'intensité, tantôt les modifient, les compensent mutuellement ou même les dénaturent d'une manière absolue» (p. 343). Pesons bien tous les termes de cette doctrine. Il s'en dégage deux thèses essentielles pour l'histoire de la psychologie: la thèse de la solidarité des organes aussi bien que des fonctions chez l'être vivant, et la thèse de l'influence du physique sur le mental. Cette dernière, exagérée par les matérialistes, fut combattue par Biran qui lui chercha une contre-partie dans la distinction du moi et de l'activité organique. La première, plus intéressante, se rattache au *vitalisme* biologique et à la théorie de l'harmonie des fonctions — sympathie et synergie, — qui sera admise et par Biran et par Comte et par Cournot et par un certain nombre de spiritualistes; elle influencera fortement la pensée des psychologues pendant toute l'époque contemporaine.

C'est encore en accord avec les vitalistes que Cabanis, dépassant les sensualistes et Condillac, estime que l'être sentant, à sa naissance, n'est pas une table rase; la sensibilité est inhérente à la vie animale; l'être sentant a besoin de se mouvoir, il éprouve un sentiment de bien-être ou de malaise, il a l'impression de la résistance du dehors, qui lui donne la notion de corps extérieur; dans l'effort volontaire il prend conscience de son moi, notions que Biran développera.

Cabanis insiste sur la part d'instinct que comporte la sensibilité; il fait ressortir la *spontanéité* de l'être vivant: la célèbre hypothèse de la statue est abandonnée sous l'influence des médecins psychologues. C'est dans la spontanéité de la vie qu'il cherche, longtemps avant Guyau, l'origine de la sympathie sociale, qui porte à se rapprocher les différents individus des mêmes espèces. Les idées qui, chez l'homme, traduisent cette sympathie, procèdent de jugements qui s'imposent spontanément à nous; et si nous cherchons à comprendre leur origine, nous la rapporterons à une propriété de la matière vivante, à cette même propriété qui fait que dans la cicatrisation, par exemple, de nouveaux tissus s'adaptent aux anciens: cas souvent cité par les vitalistes.

Mais à son tour ce phénomène de rapprochement qui s'observe dans la matière vivante ne serait, pour Cabanis, que la continuation des phénomènes d'attraction constatés dans toute l'étendue de l'univers. Dans cette dernière thèse nous voyons se fusionner une conception mécaniste et newtonienne

avec le vitalisme biologique et se faire jour cette tendance, qui se retrouve chez Saint-Simon, à résumer par une loi universelle, la loi d'attraction, l'explication la plus générale des phénomènes de la nature. On suit les effets de cette unification, purement arbitraire du reste, jusque dans les théories dites associationnistes des psychologues empiriques anglais.

Biran, au début, se meut dans le cercle d'idées des sensualistes et des idéologues; il pratique le même genre d'analyse qu'eux, observe les effets de l'activité mentale plutôt que la conscience immédiate que nous en avons et s'aide des hypothèses de la physiologie. La question de l'*habitude*, qu'il traite dans son premier mémoire, était, peut-on dire, dans l'air ambiant; déjà Ch. Bonnet et plus tard Destutt de Tracy l'avaient examinée. Biran systématise l'ensemble des phénomènes d'habitude, mais, s'il se rattache encore au sensualisme, il montre déjà sur des points importants une originalité à laquelle il faudra très peu de temps pour se développer. Il porte dès maintenant son attention sur l'*activité motrice* de l'individu, reconnue par de Tracy et Cabanis, mais laissée par eux au second plan. Il est juste d'ajouter qu'un médecin de Montpellier dont Biran cite le livre, le Dr Rey Régis, consacre le premier volume de son *Histoire naturelle de l'âme* à l'activité motrice, volontaire et involontaire (1). Mais Régis s'attache plutôt à combattre les auteurs qui nient l'influence de la volonté sur les organes et à énumérer les différents genres de mouvements.

Quant au principe même du sensualisme, à la *sensation*, Biran montrera combien il est artificiel d'en faire le point de départ de la sensibilité et d'en déduire l'ensemble de nos facultés. Cabanis s'en rendait compte déjà. Biran cherchera des formes plus simples et moins conscientes de la sensibilité et créera, selon A. Bertrand, la première théorie française de l'inconscient. Remarquons dès à présent — et nous reviendrons sur ce sujet — que c'est à Buffon que cet honneur appartient.

Relativement aux *idées*, Biran s'éloigne définitivement des sensualistes par sa distinction entre les *idées abstraites* qui ne sont que des termes collectifs et les *idées universelles* impliquées dans notre activité mentale ainsi que dans toute forme d'activité. Ces dernières ne s'obtiennent pas en transformant les sensations; elles naissent du fonctionnement même de l'activité mentale.

Sur les *rapports du physique et du moral* enfin, tout en profitant des remarquables travaux de Cabanis, il cherche une solution opposée au mécanisme, qui ne lui fut jamais très sympathique.

B. *Buffon et le vitalisme*. — Le problème de la vie ne pouvait laisser Biran indifférent. Il connaissait les thèses matérialistes; il n'ignorait pas non plus Stahl et l'animisme, qui accordent à l'âme pensante une action

(1) PAUL JANET, *Rev. phil.* 1882, II: p. 362 Suiv.

régulatrice dont elle n'a pas conscience, sur les fonctions de l'organisme. Mais c'est au vitalisme qu'allaient ses préférences. Il admet donc un *principe vital*, différent de l'activité consciente, une sorte d'âme animale, à laquelle est dévolu le maintien de l'équilibre organique.

L'influence des médecins vitalistes est ici très remarquable, car, à travers l'œuvre de Biran, elle se perpétuera jusque dans la psychologie la plus récente; nous la rencontrons en dernier lieu chez Bergson. Elle n'est pas moins puissante chez Comte que chez Cournot, chez Jouffroy que chez Ravaisson: influence très étendue, puisqu'on la signale et chez les spiritualistes et dans l'idéalisme et chez le fondateur du positivisme. Caractère constant de la psychologie française contemporaine, que cette accointance avec la biologie et particulièrement avec une biologie vitaliste.

Parmi les contemporains de Biran, Bichat et Barthez ont surtout contribué à répandre les idées vitalistes. Avant de parler d'eux, nous remonterons à Buffon, puis nous exposerons la thèse générale du vitalisme.

I. La curieuse théorie de la sensibilité inconsciente que l'on trouve chez Biran est exprimée déjà dans le *Discours de Buffon sur la Nature des animaux*.

Ce que Biran appelle l'*affection simple*, ce qu'on a intitulé la *sensibilité inconsciente*, se nomme chez Buffon le *sens intérieur matériel*. C'est ce sens intérieur qui, à l'occasion d'une excitation, provoque, chez l'animal, le mouvement de réaction. Il ne s'agit pas ici des mouvements réflexes seulement, mais des actions de l'animal dans lesquelles certains auteurs voudraient faire intervenir l'intelligence. Or, on peut se passer de cette hypothèse. Le sens intérieur matériel explique, par exemple, comment le chien, mis en appétit par un morceau de viande, évite d'y toucher par crainte des coups qu'il se souvient d'avoir reçus dans un cas analogue.

En d'autres termes, les animaux auraient le sentiment, mais pas l'intelligence ni la volonté. Il s'agirait donc d'un sentiment qui, comparé au nôtre, mériterait d'être appelé momentané. Ils sentent leur existence actuelle, enseigne Buffon, mais n'ont pas l'idée de leur existence passée. Ils ne coordonnent pas le passé et le présent. Ils éprouvent des sensations, ils ne sauraient les comparer entre elles. Ils ressentent du plaisir et de la douleur; ils ne sont donc pas, comme le prétendaient les Cartésiens, des machines; ils ont même, à un plus haut degré que nous, le sens de ce qui leur convient et de ce qui leur nuit. Tout ce qui touche à l'appétit, l'odorat entre autres, est plus parfait chez maint animal que chez l'homme. Mais l'enchaînement des sensations, leur comparaison, la conception d'idées, la moralité, la notion du moi sont réservés à l'homme seul.

On observe chez l'homme, suivant le plus ou moins grand développement de l'intelligence, des degrés, et en descendant du plus élevé au plus bas, on se rapproche graduellement de la sensibilité animale. Écoutons Buffon: «Il y a quelques hommes dont l'activité de l'âme est telle, qu'ils ne reçoivent »jamais deux sensations sans les comparer, et sans en former par conséquent

«une idée; ceux-ci sont les plus spirituels, et peuvent, suivant les circonstances, devenir les premiers des hommes en tout genre. Il en y a d'autres, en assez grand nombre, dont l'âme moins active laisse échapper toutes les sensations qui n'ont pas un certain degré de force, et ne compare que celles qui l'ébranlent fortement; ceux-ci ont moins d'esprit que les premiers et d'autant moins que leur âme se porte moins fréquemment à comparer leurs sensations et à en former des idées. D'autres enfin, et c'est la multitude, ont si peu de vie dans l'âme, et une si grande indolence à penser, qu'ils ne comparent et ne combinent rien, rien au moins du premier coup d'œil; il leur faut des sensations fortes et répétées mille et mille fois, pour que leur âme vienne enfin à en comparer quelque-une et à former une idée; ces hommes sont plus ou moins stupides, et semblent ne différer des animaux que par ce petit nombre d'idées que leur âme a tant de peine à produire.»

La mémoire proprement dite suppose un ordre, une succession d'idées: elle n'existe donc pas chez les animaux. Ceux-ci se souviennent pourtant; nous en avons fréquemment la preuve. Buffon, pour expliquer ce fait, distingue entre la mémoire des idées, mémoire proprement dite, caractéristique de la psychologie humaine, et la mémoire des sensations, qu'il préfère appeler réminiscence et qu'il constate chez les animaux aussi bien que chez l'homme. Nous pouvons nous rendre compte de ce genre de mémoire par ce qui se produit dans le rêve: le rêve, on le sait, a lieu aussi chez les animaux. Son aspect décousu provient de ce que l'intelligence n'y a aucune part. Il se compose de sensations, de réminiscence, non d'idées.

N'en est-il pas de même de l'imagination? Ne faut-il pas reconnaître, pour celle-ci, la même distinction que pour la mémoire? Il y a en effet une imagination créatrice, qui combine des idées et anime le génie; mais il y en a une autre, qui se définit par une action tumultueuse d'images; cette dernière nous est commune avec les animaux.

Ainsi, donc, la nature psychique de l'homme est double: elle est, par ce qui lui appartient en propre, *intellectuelle*; d'autre part elle comprend le sens intérieur matériel, la *sensibilité* qui, influencée par l'organisme, fait, dans la conscience, des irruptions désordonnées et qui seule revient à l'animal. Organisme animal et esprit intelligent tout ensemble, l'homme est double: *Homo duplex*, écrit Buffon. Et il développe son idée en ces termes: «L'homme intérieur est double; il est composé de deux principes différents par leur nature, et contraires par leur action. L'âme, ce principe spirituel, ce principe de toute connaissance, est toujours en opposition avec cet autre principe animal et purement matériel: le premier est une lumière pure qu'accompagnent le calme et la sérénité, une source salubre dont émanent la science, la raison, la sagesse; l'autre est une fausse lueur qui ne brille que par la tempête et dans l'obscurité, un torrent impétueux qui roule et entraîne à sa suite les passions et les erreurs.»

Nous constatons que, dans ce passage se rencontre, préformée, la théorie

de M. de Biran sur l'*Homo duplex*, telle qu'on la lit et dans le Journal et dans les écrits philosophiques. Buffon les décrit aussi, ces heures d'ennui que Biran subissait avec une intensité toute particulière, et, comme Biran, il attribue ces états de souffrance morale à la défection de la raison, à l'invasion des impressions sensibles dans la conscience.

Le pire des états se manifeste quand les deux principes, raison et désir sensible, se font équilibre. Buffon donne, de cet état d'âme qui est propre à l'homme, une analyse psychologique fine et profonde. La vie de désir, pleine et non contredite par la raison, fait le bonheur des animaux et assure la perpétuité de leurs espèces, tandis que cette même forme de sensibilité, entrant en conflit, chez l'homme, avec la raison, fait notre malheur. Car, pris en lui-même, comme chez l'animal, le désir physique est bon, la passion est bonne, tandis que chez l'homme, se mêlant à la vie morale et faisant sentir ses effets sur celle-ci, le désir et la sensibilité ne produisent que du mal: c'est ainsi que l'amour sensible engendre la vanité, que l'intelligence, en inventant des plaisirs raffinés pour satisfaire la sensibilité, n'aboutit qu'à gâter la nature: nous aimons ce qui flatte nos sens, nous en faisons des idoles.

Quand le lecteur arrivera à la théorie de la sensibilité chez Biran, qu'il veuille bien se reporter à Buffon et aux médecins vitalistes: il reconnaîtra ce que leur doit, par l'intermédiaire de Biran, la psychologie contemporaine; la conception d'une spontanéité vitale, commune aux animaux et aux hommes, prépare les théories récentes de l'inconscient.

II. Arrivons au *vitalisme*. Les *forces vitales* ne sont pas un dogme, on ne les déduit pas de principes à priori, pris en dehors de l'expérience. Ce sont plutôt les adeptes du mécanisme qui procèdent ainsi, en prétendant réduire à une seule forme d'activité la richesse de la nature. Or, l'expérience nous montre qu'il y a des faits que le mécanisme n'explique pas et qui dépassent les lois physico-chimiques. D'une façon plus générale, les lois physiques, prouvait Bichat, sont invariables dans leur application, tandis que les fonctions vitales présentent des variétés et des degrés. Les phénomènes de la vie ne s'expliquent pas par des actions physiques, mais il existe des forces sans substrat matériel, qui opèrent par leur énergie propre, entraînent passagèrement les particules matérielles qui se trouvent accidentellement dans leur sphère d'action et réalisent des types organiques qu'elles continuent à gouverner.

Qu'on ne les explique pas *substantiellement*: ce serait poser mal le problème. Les forces vitales ne sont autre chose que l'affirmation d'une *activité*. La critique de l'hypothèse *substantialiste*, son abandon au profit d'une hypothèse purement *activiste*, qui se trouve nettement exprimée chez les vitalistes, a été admise par Biran et étendue par lui à la psychologie. Il conserve donc de Leibniz le *dynamisme*, mais abandonne son *substantialisme* sous l'influence et du criticisme kantien et des vitalistes.

Les forces vitales sont, en elles-mêmes, incompréhensibles et inconnues,

mais on connaît leur mode d'action: on peut résumer celui-ci par les lois primordiales de *sympathie* et de *synergie*, ou, si l'on préfère, d'*harmonie* qui rattachent en un ensemble unifié les différentes fonctions d'un même organisme.

Selon Bichat (1771-1802), il faut distinguer la vie organique et la vie animale: les mouvements de la vie organique (circulation, respiration, nutrition, sécrétions), se produisent sans interruption, ils sont continus, tout en eux se lie; les organes sont en continuelle action réciproque et la sensibilité est toute locale, de même que la réaction des organes à l'excitation. Dans la vie animale au contraire, les impressions reçues ne provoquent pas de simples réactions locales; elles sont rapportées à un centre commun; la sensibilité est centralisée, la contractilité, de son côté, est soumise à l'influence de la volonté, elle a son principe dans le cerveau et se fait par les muscles volontaires: c'est le cas de la locomotion par exemple et de la voix. Il y a discontinuité entre les divers moments de la vie animale.

L'*harmonie* et l'*habitude* sont deux notions qui ne s'appliquent qu'à la vie animale et non à la vie organique. L'*habitude* n'a pas de prise sur celle-ci, tandis qu'elle émousse la sensibilité et perfectionne le jugement. L'on entend déjà des thèses qui seront développées par M. de Biran et par Ravaisson. Si l'*habitude* atteint certaines fonctions organiques (et la faim n'indique-t-elle pas l'existence d'*habitudes* dans les fonctions digestives?), c'est que les membranes muqueuses intéressées dans ces phénomènes sont le siège d'un tact intérieur et par conséquent se rattachent de ce côté à la vie animale.

Où la vie organique et la vie animale s'influencent réciproquement, c'est dans la passion; elles partent de la vie organique et y reviennent, en subissant l'influence de la vie animale (*Rech. physiol. sur la vie et la mort*, 1^e Partie).

L'influence de Barthez, médecin vitaliste, chef de l'École de Montpellier, sur les idées biologiques pendant la première moitié du XIX^e siècle, fut égale à celle de Bichat. Cournot aussi bien que Comte avaient une vive admiration pour ses *Nouveaux Eléments de la Science de l'homme*, dont la première édition avait paru en 1778, la seconde, que nous avons sous les yeux, en 1806. Ce livre essaie d'expliquer les phénomènes de la vie organique par des lois distinctes des lois mécaniques, physiques et chimiques; il rapporte ces phénomènes à un agent spécial, qu'il appelle *force vitale*, *principe vital*, mais il se refuse à en donner une explication métaphysique; nous n'en connaissons pas la nature. L'auteur semble adopter l'attitude purement phénoméniste de Hume (tome I, p. 10 des *Notes*). C'est déterminés par l'étude des *faits* biologiques que nous sommes obligés de les rapporter à un principe qui leur appartient en propre: de très nombreux exemples illustrent la démonstration. Ce principe est valable pour les végétaux comme pour les animaux, et se manifeste par des forces *sensitives* et par des forces *motrices*; ces dernières peuvent agir soit sous l'*impulsion* des premières, soit par une *spontanéité* propre.

Le *principe vital* est distinct de la matière qui constitue l'organisme, car les poisons rapides détruisent la vie sans altérer les organes; et inversement, il peut y avoir de graves lésions du cœur et du cerveau sans que la vitalité de l'individu soit atteinte. La résurrection d'organismes élémentaires et autres, sous l'influence de l'humidité et de la chaleur, après une longue interruption apparente, fournit aussi une preuve de ce principe. Enfin on en trouve une autre preuve encore dans ce fait que, comme toutes les parties de notre corps sont détruites et renouvelées en quelques années, il faut un principe vital commun à elles toutes pour réparer leurs pertes et maintenir leur forme et leur continuité.

Le principe vital ne doit pas être confondu avec l'âme, pas plus qu'avec le mécanisme physico-chimique; les manifestations de l'âme en effet sont très différentes de celles de la vie. Entre l'organisme et le principe vital existe une harmonie naturelle, comme le prouvent les instincts des jeunes animaux. C'est le principe vital qui confère à l'ensemble de l'individu son unité: les correspondances et le concours des différentes fonctions du corps en font foi (I, p. 47-III).

Sensibilité et *motilité* appartiennent à ce principe; ces deux propriétés ne se confondent pas. La sensibilité peut ou bien affecter l'ensemble de l'organisme ou être purement locale. La première de ces deux manifestations de la sensibilité a son siège dans le système nerveux; mais en outre, par la seconde, les organes ont leur sensibilité propre et indépendante, et des organes dépourvus de nerfs (comme la dure-mère et le périoste) ou qui en sont peu pourvus possèdent cette sensibilité locale, qu'il faut se garder de confondre avec la sensibilité générale. La force vitale ne leur est pas refusée.

La motilité peut se produire par suite de l'éveil de la sensibilité sous l'action d'un excitant extérieur. D'autre part, elle se manifeste souvent aussi avec un caractère de spontanéité, qui est l'effet de l'action directe du principe vital: c'est le cas de beaucoup de mouvements (entre autres des mouvements du cœur et de la respiration), comme le prouve l'observation de ces mouvements aux premiers débuts de l'existence organique.

Barthez cherche à montrer ensuite que le principe vital existe non seulement dans les parties solides du corps vivant, mais aussi dans les fluides organiques; il y découvre des caractères de vitalité qu'il est impossible de rapporter aux principes de la physique et de la chimie, comme la conservation de la chaleur propre du sang (I, p. 232 suiv.).

Le second volume contient d'intéressantes pages sur la théorie des sympathies et des synergies, sur les altérations du principe vital, sur le tempérament et ses rapports avec les influences diverses qui agissent sur lui, comme l'état des tissus, les causes physiques, économiques et politiques; sur les âges et la mortalité, et sur les causes de la mort.

Quelques mots des sympathies et des synergies, le reste étant moins original. La théorie des *sympathies* présente un intérêt historique, en ce qu'elle

se retrouve dans la biologie de Comte et paraît très importante dans la doctrine de Barthez. Les sympathies, dont les lois sont complexes et variables, ne peuvent être connues que par des observations renouvelées. Elles consistent dans cette particularité, que des organes différents sont affectés ensemble; or, cette sympathie se produit non seulement dans des organes qui sont en connexion, mais aussi dans ceux qui sont symétriques (par exemple: l'œil gauche étant enflammé, une tendance à l'irritation se produit dans l'œil droit); enfin des organes qui ne sont liés par aucun rapport sensible ont cependant entre eux des sympathies: c'est le cas de l'influence qu'exerce l'état de l'estomac sur les organes les plus divers; Barthez observe enfin des sympathies particulières entre les organes qui offrent des ressemblances de structure et de fonction: ainsi l'application d'un objet froid sur la main provoque une réaction dans des parties très éloignées de la surface du corps.

Outre ces sympathies particulières, il existe une sympathie entre telle affection déterminée et l'ensemble des forces de l'organisme. Les explications de Barthez, dans ce domaine, paraissent bien vieilles, aujourd'hui que l'anatomie du système nerveux et la physiologie des mouvements réflexes ont fourni de ces groupes de faits une interprétation plus plausible; néanmoins elles nous intéressent par leur rapport à l'idée d'unité, de *consensus* (comme disait Comte) et d'harmonie, c'est-à-dire de finalité organique.

Et de même les mouvements *synergiques*, c'est-à-dire les ensembles de mouvements qui ont la même tendance et la même direction et qui présentent unité et cohérence sont rapportés par le médecin vitaliste aux impulsions directes de la force vivante.

En résumé, «la grande et maîtresse vue de la science de l'homme est, »selon Barthez, de le considérer comme un être essentiellement animé par »des forces vitales dont l'action est soumise à des lois primordiales de sympathie ou de synergie» (II, p. 12).

C. *La Philosophie de A. M. Ampère.* — Depuis le moment où ses théories personnelles se précisèrent (1805), M. de Biran s'éloigna du sensualisme et trouva en A. M. Ampère, l'illustre physicien, un ami qui s'intéressait aux mêmes problèmes que lui et qui, sans influencer le développement de son système dont les idées directrices étaient nettement arrêtées *avant* qu'il les discutât avec Ampère, examinait ses arguments, l'obligeait par une critique intelligente, à préciser sa pensée et le soutint dans quelques unes de ses thèses essentielles. Il ne peut être question d'*influence* proprement dite. Ampère et Biran étaient trop différents de nature. Parlons plutôt d'une amitié féconde.

Il est donc nécessaire que nous nous arrêtions quelques instants sur la philosophie d'Ampère. André-Marie Ampère (1775-1836), célèbre comme mathématicien et physicien, fut aussi un philosophe éminent. Il aimait la philosophie. Il n'hésitait pas à proclamer que la métaphysique est la seule science vraiment importante: Car «à quoi sert le monde? A donner des pensées

aux esprits» (cité par A. Bertrand, *Psychol. de l'Effort*, 161). Il connut les idéologues, mais s'en sépara en même temps que Biran; il assista, lors de la Restauration, aux réunions de la société métaphysique dont nous avons parlé déjà, fit même en 1819-20 un cours de philosophie à la Sorbonne, et, après une interruption de sept ans (1820-27) pendant lesquels il enseigna la physique générale au Collège de France et réalisa ses célèbres découvertes électrodynamiques, il revint, dans ses dernières années, à la philosophie.

Ampère avait l'intelligence très vive; il ne s'immobilisait pas dans une doctrine, mais se reprenait, se corrigeait sans cesse; il a aidé Biran à préciser sa pensée. Dans la question fondamentale de l'effort, il ne lui a pas permis de rester à mi-chemin (*ib.* 86). Il avait aussi le sentiment de la complexité de la vie mentale; il ne prétendait pas expliquer celle-ci au moyen de facultés, comme le firent les éclectiques; il préférait les exemples concrets.

Afin d'expliquer comment se forment nos idées, il recourait à l'analyse et démontait le fonctionnement de l'esprit. S'attachant aux faits, il distinguait dans la pensée humaine un ensemble de *phénomènes* et un ensemble de *conceptions*.

I. Commençons par les *phénomènes*: leur analyse nous fait connaître la *sensibilité* et l'*activité* de l'individu.

a) L'analyse de la *sensibilité* est subjective, elle porte sur les faits de la vie consciente; elle conduisit Ampère à une théorie particulièrement féconde, la théorie de la *concrétion*, qui se complète par la *commémoration*.

Qu'est-ce que la *concrétion*? Toute perception actuelle se fusionne avec un fond de mémoire; ainsi, quand nous nous représentons un objet, un arbre par exemple, l'image que nous nous en faisons est la concrétion, la fusion de la sensation actuelle et de sensations antérieurement reçues du même objet.

Semblablement, ma personnalité phénoménique, c'est-à-dire vécue, ressentie, celle dont le sentiment de vivre me donne actuellement la conscience, est formée par la concrétion du sentiment actuel d'activité et de ce qui persiste en moi des sentiments de mon activité antérieure. Cette concrétion a lieu *inconsciemment*. Nombre de psychologues, dans les récentes années, se sont ralliés à cette conception qui, à l'époque d'Ampère, était vraiment nouvelle.

La *commémoration* est une application de la concrétion (Note de Roulin dans Ampère, *Essai sur la philos. des sciences*, à la suite de la Préface de la 1^e Partie). Si deux sensations ont eu lieu à la fois, si, par exemple, nous avons vu ensemble un arbre et un animal couché au pied de cet arbre, quand, plus tard, nous ne revoyons ou ne nous représentons qu'un seul de ces objets (l'arbre), l'autre objet (l'animal couché), qui faisait partie de la même perception sensible, reparaît en un seul et même rappel de souvenir.

A ce propos, Laplace avait attiré l'attention d'Ampère sur ce fait qu'à l'Opéra, si l'on n'entend que le chant sans comprendre un mot aux paroles,

il suffit de suivre sur le libretto, pour entendre très nettement les paroles, au point de distinguer le bon ou le mauvais accent de l'acteur. C'est ce qui a lieu, selon Ampère, «parceque les caractères imprimés rappellent, par commémoration, en vertu des habitudes acquises depuis qu'on sait lire, les images des mots, images qui se concrètent avec les sensations confuses que nous avons en même temps, d'où résulte le phénomène d'articulation distincte, qui nous permet de reconnaître l'accent des chanteurs.»

Ampère a étudié d'intéressants exemples du phénomène de *concrétion*. Si l'on dessine un cube, en indiquant nettement toutes les arêtes, on peut se représenter comme étant au premier plan l'une ou l'autre des deux faces qui regardent le spectateur et se figurer alternativement le cube comme vu de dessus ou de dessous. De nos jours, la psychologie expérimentale a fait emploi de ces figures qui prennent successivement deux perspectives différentes. On donne souvent comme exemple un escalier que nous voyons tantôt de dessous, tantôt de dessus, et les deux images alternent suivant un certain rythme. Le mérite d'avoir utilisé pour la psychologie ces observations remonte à Ampère. Il a aussi tenté d'expliquer ce genre de faits: c'est par un rappel volontaire que nous évoquerions successivement, selon lui, l'une ou l'autre des deux images; elles nous apparaissent, parceque la sensation qui laisse le choix entre plusieurs images est déterminée par l'idée précise que nous nous faisons de l'une d'elles: il y a concrétion de la sensation et de l'idée. Sans cette concrétion, la représentation ne pourrait prendre corps.

L'intérêt de cet examen réside en ce que le genre de faits envisagé ici n'est pas présenté comme une association de type spatial entre idées mutuellement extérieures et jointes entre elles par des lois mécaniques, mais comme une véritable *synthèse* d'une nature particulière et propre à caractériser la vie mentale. Ampère est de loin en avance sur les psychologues dits associationnistes, dont la solution, après un succès de quelques années, est abandonnée aujourd'hui au profit d'une théorie qui reprend sous d'autres noms les notions de concrétion et de commémoration.

b) L'analyse des phénomènes psychologiques porte, outre la sensibilité, sur l'*activité*. Cette analyse est objective. Notre activité se fait connaître en s'exerçant. Par l'exercice de l'activité mentale, nous apprenons quelle est la substance spirituelle de notre pensée et de notre volonté, celle qui meut notre corps. C'est donc non par une intuition intellectuelle qui porterait sur cette substance même, mais par la conscience que nous prenons de son activité que nous la connaissons. De même, pour Biran, il faut l'*effort* pour nous apprendre à connaître le moi.

Par analogie, nous supposons qu'une substance spirituelle existe chez nos semblables et chez tous les êtres animés, actifs.

II. Des phénomènes passons aux *conceptions*. Il faut diviser celles-ci en deux classes: les conceptions acquises grâce à la réflexion qui se porte sur les sensations, et qui sont transmises par le langage, et les conceptions explicatives.

a) Les premières comprennent les *idées comparatives et générales*. Un exemple: l'idée du rouge, qui nous sert à désigner une propriété que nous observons dans des objets très différents. Elles s'obtiennent par abstraction et se tirent des sensations; elles varient suivant la structure de l'organisme chez les êtres qui s'en servent. Changez la structure de l'œil: les bleus et les rouges ne seront plus les mêmes.

b) Les secondes, les *conceptions explicatives*, constituent seules la connaissance scientifique. Elles sont *nouméniques*, dit Ampère en reprenant un terme kantien; mais il entend le noumène dans un sens différent de Kant. La connaissance nouménique est pour Ampère la connaissance scientifique; elle s'oppose à la connaissance phénoménique, qui généralise des caractères sensibles; elle porte sur la réalité objective; elle est vraie. En quoi consiste-t-elle? En *rappports* que nous reconnaissons par le raisonnement. Ces rapports sont vrais. Ainsi, il y a une *étendue phénoménique*, qui n'a qu'une valeur subjective et sensible: c'est, par exemple, le ciel, tel qu'il nous apparaît sous forme de voûte, avec le soleil que nous voyons comme un disque plat, les étoiles comme des points: cela suffit à la vie sensible. Par contre, qu'est l'étendue réelle, vraie, objective? C'est l'*espace* indéfini à trois dimensions, avec des corps ayant cette même propriété, des étoiles dont on mesure les distances et qui sont plus grandes que la Terre: connaissance nouménique, vraie, par rapports rationnels. Ou encore, la *durée phénoménique* est variable suivant les individus et les moments; la *durée réelle, nouménique*, est celle qui préside aux mouvements des astres et se mesure par des instruments.

Biran à son tour établira une différence entre les *idées générales*, abstraites des sensations et variant suivant l'organisme, et les *idées fondamentales* en rapport avec la nature même de l'esprit.

Les idées fondamentales constituent la connaissance nouménique: elles forment un système de relations rationnelles stables: causalité, nombre, figure. L'intelligence humaine a donc, suivant Ampère, la faculté d'apercevoir des rapports et de considérer ces rapports comme constituant la réalité et exprimant les relations véritables entre les êtres. Ils ne sont pas dûs à une intuition supra-sensible, mais obtenus par une étude des objets sur lesquels portent les sciences.

Bien plus! le monde nouménique une fois posé, il sera possible d'en déduire avec exactitude le monde phénoménique. L'ordre des phénomènes n'existe que pour autant que les relations premières, indépendantes de nos sens, existent entre les noumènes. Cela n'implique cependant pas un genre de connaissance portant sur l'absolu, car nous ne découvrons les noumènes qu'avec peine, nous ne nous élevons à eux que par l'analyse des phénomènes; il existe d'innombrables relations que nous ignorons.

Cette théorie remarquable ne fut pas comprise des contemporains d'Ampère. Leur préférence se porta vers les prétendues révélations d'une intuition intellectuelle qui découvre Dieu et les vérités éternelles à la pensée humaine,

sans qu'elle doive se donner la peine de passer par les sciences; Cousin appuyait cette doctrine par son talent d'orateur. Biran aussi combattit la théorie d'Ampère, mais pour d'autres raisons. Il lui semblait impossible d'arriver à la certitude en se fondant sur des relations rationnelles dont rien ne prouve la valeur objective; car l'étendue géométrique et le temps mesurable qu'Ampère accorde au monde nouménique, qui nous dit qu'ils ne résultent pas uniquement de notre constitution mentale? Et quand Ampère donne à choisir entre son objectivisme rationaliste et scientifique et ce qu'on appelait alors le subjectivisme de Kant, pour lequel espace et temps sont les formes de notre sensibilité; quand il veut qu'on se décide pour l'un ou pour l'autre, c'est la dernière de ces hypothèses qui paraît plus vraisemblable et qui risque de rallier les esprits.

Pourtant il y a, selon Biran, des idées universelles, fondement de notre connaissance; mais elles ne peuvent s'acquérir qu'en dégageant le système métaphysique contenu dans le fait primitif, dans l'aperception immédiate que nous avons de notre moi comme effort, comme activité, comme cause se percevant elle-même dans la réflexion. La métaphysique de Biran se fonde sur la psychologie. Celle d'Ampère n'est pas dans le même cas.

L'on comprend combien les conversations et la correspondance avec Ampère devaient aider notre auteur à préciser ses théories, quand on songe à l'importance des problèmes en jeu, à la pénétration d'esprit et à l'étendue des connaissances du grand physicien. Voilà donc une influence activante, qui n'imposa aucun système à Biran, mais l'aida à penser avec indépendance et à perfectionner son système à lui.

Comme influences contemporaines, il est juste, pour être complet, d'ajouter les entretiens avec des philosophes et des savants, qui attirèrent son attention sur diverses questions qu'il serait difficile à l'historien de classer et de délimiter, ainsi que la lecture d'auteurs qui s'imposaient, tels que de Bonald, de Maistre, Lamennais, Mme de Staël. On trouve soit dans les écrits posthumes, soit dans les *Pensées*, de nombreuses allusions à ces lectures ou même des analyses et des discussions.

D. *Maine de Biran et les philosophes classiques.* — Il nous reste à parler de l'attitude de Biran vis-à-vis des classiques de la philosophie. Notons au préalable qu'il les juge toujours en fonction de son système et sans les étudier méthodiquement. Il choisit quelques idées, les discute, les interprète à sa manière. Aucun philosophe, peut-on dire, sauf par quelques endroits les Stoïciens, Descartes, Bossuet et Fénelon, n'exerça sur lui une influence profonde.

[Platon lui est sympathique. Il n'aime pas Aristote. Il semble au surplus ne connaître exactement ni l'un ni l'autre. Il a beaucoup plus réfléchi à la morale stoïcienne de la période romaine et professe pour elle une vive admiration. Il trouve une analogie entre l'effort moral des Stoïciens et sa psychologie

de l'effort. Et finalement, tout en conservant de la célèbre secte antique la lutte contre les passions et l'attachement aux biens supérieurs, il la juge trop rude, trop uniquement confiante dans un *moi* qu'il sait prêt à succomber et incapable de se soutenir, s'il n'a pas de point d'appui en dehors de lui. Il la complète et la corrige en conséquence par la morale chrétienne. On trouve une comparaison des deux morales en de nombreux passages des *Pensées*.

Biran a lu peu de livres des Pères de l'Eglise; les *Confessions* de Saint Augustin lui sont naturellement bien connues. Il ignore totalement les philosophes de la belle période de la Scolastique, tels que Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin.

Parmi les penseurs modernes, il partage l'admiration exagérée du XVIII^e siècle pour Bacon et croit à tort que l'empiriste anglais a contribué aux progrès des sciences physiques. Mais il nie la valeur de ses méthodes dans la psychologie. Il approuve chez Locke le procédé d'analyse interne, mais lui reproche de n'avoir approfondi ni le problème des modes purement sensitifs, ni le redoublement intérieur désigné par la réflexion, de séparer entendement et volonté et de mal déterminer la source des idées. Il défend contre Hume la causalité psychologique du vouloir (*Fondements*, I, 256 suiv.).

Le dix-septième siècle français a exercé sur sa pensée une influence incontestable. C'est, en réalité, à partir du moment où il combat le sensualisme, vers Descartes, plus tard vers Bossuet et Fénelon qu'il tourne ses regards. Biran n'est pas le seul philosophe français contemporain qui se rattache à la philosophie classique nationale, au XVII^e siècle, plus fortement qu'à aucune autre philosophie. Nous retrouverons fréquemment ce caractère. Il y a ici une *tradition* dans le sens le plus élevé du mot.

De Descartes, il parle en de nombreux endroits de ses œuvres (1). Il connaît surtout les *Méditations* et, semble-t-il, les *Regulae*, moins bien peut-être le *Discours de la Méthode*, les *Principes*, le *Traité des Passions*. Il approuve sans réserve la méthode réflexive qu'emploie Descartes dans les *Méditations*: le moi est à la fois sujet et objet pour lui-même, il a l'aperception immédiate de son activité comme pensée. Les faits de conscience sont les seuls à impliquer leur existence. La pensée existe par le fait qu'elle se pose.

Il n'admet pourtant pas sans critique l'enthymème cartésien auquel il reproche d'unir deux termes hétérogènes: le moi actuel de la conscience (je pense) et le moi absolu ou âme-substance (je suis, en tant que *chose pensante*). C'est le substantialisme de cette affirmation auquel il s'attaque. Il y revient souvent: admettre une chose pensante, rapporter la pensée à une *substance* immatérielle, à une âme, c'est supposer que la pensée n'est qu'un *mode* et que la chose pensante subsiste même si la pensée active, le moi ne se manifeste plus.

(1) *Décomp.* 102 suiv., 131; *Larom.* 210; *Leibniz* 312 suiv. *Rapports* 35 suiv. *Anthrop.* 376 suiv. *Inédits Bertrand*, 73 suiv. Voir pour les titres complets, § I, B.

L'erreur vient donc de ce que Descartes introduit la notion de substance et, avec elle, l'absolu dans sa proposition: Je suis, j'existe. Or, pensée et existence expriment le contraire de l'absolu, c'est-à-dire une relation, celle-là même que Biran découvre dans l'effort. Cette relation comprend deux termes, l'effort ou activité du sujet et la résistance ou objet. Descartes a commis une erreur, selon lui, en ce qu'il n'a pas vu que le moi est, avant tout, *action*, et non uniquement pensée. En se repliant sur lui-même pour affirmer son existence, le moi *agit*, il est effort; son effort implique deux termes, le moi qui fait effort et le sent, et le sentiment intérieur et continu de la coexistence du *corps* avec le moi dans l'effort: doctrine d'une importance primordiale pour le développement de la psychologie contemporaine.

Aussi, étant donné cette théorie de l'effort, Biran considère le *doute cartésien* comme illusoire. Il est impossible d'établir, même à titre provisoire, le doute complet dans notre conscience et de vider en quelque sorte celle-ci; le fait même de se sentir existant comme être conscient, ce fait que le doute, selon Descartes lui-même, ne saurait anéantir, comprend l'aperception immédiate des vérités premières sans lesquelles aucune conscience ne serait possible, comme de se sentir cause active de son effort, ainsi que l'aperception de la résistance et par conséquent du corps.

Après avoir frappé de doute l'activité concrète, le moi-cause, Descartes n'est-il pas obligé de reconstruire le monde en dehors de la réalité psychologique? Or, celle-ci importe et pour la connaissance de la conscience et pour celle du monde extérieur. Les êtres individuels qui composent l'univers, Descartes méconnaît leur réalité; il les décompose en rapports abstraits, comme on s'en convainc par l'exemple célèbre du morceau de cire, qu'il prétend être analogue à la suite des divers états par lesquels il passe. A ce compte là, toute réalité individuelle s'évanouit, ce qui est inévitable dès qu'on n'établit pas d'abord la réalité de la cause: or, nous saisissons directement la cause en notre effort. Ici seulement on la comprend; il est vain de ne l'étudier que d'après ses effets.

Il résulte de là que Descartes arrive à une dualité irréductible: ce qui est conscience s'explique par la pensée; ce qui est matière est pur mécanisme. Entre la physique et l'étude de la pensée, il n'y a plus de place pour la physiologie. Descartes, s'il a raison de refuser aux animaux la réflexion, a tort et de rapporter l'activité du moi à une âme-substance, et, parallèlement, de soumettre les organismes à des lois purement mécaniques. Il faut au contraire reconnaître à ceux-ci une force propre, une activité, une sorte d'âme sensitive, commune aux animaux et aux hommes: notre activité mentale en subit constamment le contre-coup. Pour Biran, tout est dynamique.

Il loue Stahl d'avoir reconnu cette force, mais le blâme de l'avoir attribuée à l'âme pensante et d'avoir soutenu que celle-ci exerce sur le corps un pouvoir régulateur sans en prendre conscience. Une fois encore, l'influence des médecins vitalistes l'emporte et Biran critique l'animisme.

Parmi les philosophes classiques, Biran mentionne encore Malebranche; il critique sa théorie des causes occasionnelles, qui recourt à Dieu pour expliquer nos actes volontaires. Cette hypothèse résulte, selon lui, du substantialisme que Descartes avait admis; car si notre âme est une substance, portant en elle ses caractères et ses idées innées, il faut lui refuser une causalité véritable et la considérer comme substance: Biran, disons-le, entendait substance dans le sens de *passivité*. Dès lors, il n'y a qu'une seule cause et pour les pensées et pour les mouvements corporels: l'Être Suprême ou Dieu.

Leibniz avec son hypothèse de l'harmonie préétablie tombe sous la même critique. Ayant admis le substantialisme, il est obligé de recourir à Dieu pour régler l'accord entre les monades qui composent le monde. Biran blâme son substantialisme, mais loue son dynamisme: car Leibniz affirme que tout être est force. Quant à Spinoza, que notre auteur connaît à peine, il l'englobe dans la réprobation dont il accable le panthéisme en général. Il fallut attendre, pour le réhabiliter, l'exemple de probité philosophique de Jouffroy.

Biran avait beaucoup étudié, comme on peut le voir dans les *Pensées*, d'autres philosophes du XVII^e siècle encore, surtout Bossuet et Fénelon, mais c'est au point de vue religieux qu'il s'intéressait à leurs œuvres. Fénelon surtout l'aide à préciser sa croyance.

Nous avons déjà dit que Biran connaissait bien la philosophie de Condillac, la psychologie des médecins du XVIII^e siècle qui se rapprochaient du sensualisme, comme Ch. Bonnet, enfin les vitalistes. Les questions de physiologie et d'anthropologie l'ont toujours intéressé. Enfin, il appréciait à sa réelle valeur l'œuvre de Buffon, chez lequel il trouva les éléments d'une de ses doctrines les plus originales, l'existence de sensations sans pensée. Il reprit cette théorie, que Condillac avait combattue.

Pour terminer cette revue, demandons-nous quelle fut l'influence de Kant sur M. de Biran. Il est difficile de la déterminer exactement. Biran, qui ne savait pas l'allemand, a connu Kant surtout par des conversations avec Ampère, Cousin, Stapfer, par les œuvres de Degérando et de Mme. de Staël, et par l'ouvrage de Kinker, traduit du hollandais sous le titre: «*Essai d'une exposition succincte de la Critique de la raison pure de M. Kant*», Amsterdam, 1801. C'est principalement d'après ce résumé que Destutt de Tracy entreprit l'examen du Kantisme, auquel il refuse de se rallier, tandis qu'à la même époque Ch. Villers parlait du Criticisme avec faveur.

Biran avait pour les idées morales de Kant une admiration du même genre, semble-t-il, que pour certaines théories de Jean-Jacques, dont il approuvait la doctrine sur la nature originaire de l'homme, ainsi que le talent d'observation psychologique, la sincérité et le sentiment religieux. Du criticisme, il semble avoir retenu que les formes de la sensibilité et celles de l'entendement sont les lois des phénomènes et paraît avoir interprété la Critique dans le sens d'un subjectivisme psychologique. Il croit en outre que les caté-

gories sont des notions générales abstraites. Aussi est-il difficile de parler d'influence kantienne chez un esprit exclusivement attaché à la recherche psychologique et basant la théorie de la connaissance ainsi que la métaphysique sur le fait primitif de conscience. Enfin, il se trouve d'accord avec Kant dans la critique du substantialisme.

En dehors de la question d'influence à proprement parler, un rapprochement et une comparaison sont de mise entre Kant et Biran: le problème a été très bien traité par Edm. Koenig, dans un article cité au § 1, A, et dont nous donnons ici un aperçu.

Kant et Biran, remarque Koenig, se sont trouvés tous deux en présence de la même école, l'empirisme. Ils avaient à traiter le problème de la perception sensible et celui de l'origine des idées. L'un comme l'autre, ils revendiquent pour l'esprit la spontanéité; Kant au point de vue de la théorie de la connaissance, Biran sur le terrain psychologique. Kant considère le sujet comme un sujet logique, Biran s'efforce de lui découvrir un fondement concret et psychologique. La conscience active est pour lui le ressort même de l'analyse de la vie mentale. Le fait primitif qu'est, pour Biran, l'effort, synthétise la multiplicité sensible et l'unité de la volonté. Pour Kant, toute représentation exige la collaboration de la sensibilité et de l'entendement. Et de même que Kant estime l'association des idées incapable d'expliquer la vie de l'esprit, mais fonde cette association même sur la synthèse mentale, ainsi Biran juge que ce n'est pas la pensée qui résulte d'une liaison empirique fondée sur la mémoire, mais que c'est la mémoire qui repose sur l'identité de la pensée avec elle-même. Pour tous deux, les notions qui forment la trame de l'intelligence, comme la substance, la force et les autres catégories ne sont pas empruntées à l'expérience sensible, tout en étant présentes à celle-ci, qui n'est possible que par ces notions.

Mais d'autre part Biran se sépare de Kant en ce que le fondateur du criticisme analyse les conditions de la connaissance, tandis que le philosophe français veut ramener ces conditions à des réalités psychologiques concrètes. Il est, sous ce rapport, au même point que les empiristes qu'il combat; il cherche dans la conscience un fait primitif qui n'est autre qu'un fait d'observation interne, et confond le contenu du sentiment d'effort — le sujet empirique, — et le sujet transcendantal ou sujet de la connaissance. Or, celui-ci n'a rien de commun avec un contenu de conscience. Dégager par l'analyse réflexive, que pratique Biran, le sujet, ce n'est pas sentir le sujet comme fait conscient, c'est dégager intellectuellement ce qui constitue le sujet: mais cela même échappe à toute observation empirique.

Peut-on avec Biran considérer finalement ce sujet comme une réalité métaphysique, une spontanéité hyperorganique? Peut-on transporter ensuite à l'expérience externe les notions par lesquelles l'observation psychologique interprète les phénomènes internes? A se placer sur ce terrain, on se rapproche plutôt de la monadologie de Leibniz que du criticisme de Kant.

Telles sont, en résumé, les ressemblances et les différences que l'excellente analyse de Edm. Koenig distingue dans l'étude comparative de la *Critique de la raison pure* et des *Fondements de la psychologie*.

Il résulte, en fin de compte, de cet examen des influences, que l'on a raison de considérer M. de Biran comme un penseur original. L'étude du système nous fera apprécier l'importance de sa philosophie dans l'histoire de la psychologie contemporaine.

(A suivre)

GEORGES DWELSHAUVERS

Secretaria de l'Institut de Ciències
