



Shin Abiko, Hisashi Fujita,
Yasuhiko Sugimura (éds.)

Considérations inactuelles

Bergson et la philosophie française du XIX^e siècle

EUROPAEA MEMORIA
Studien und Texte zur Geschichte
der europäischen Ideen

Begründet und
herausgegeben von / *Directeurs-Fondateurs*
Jean Ecole †,
Robert Theis

Herausgegeben von / *Directeurs*
Jean-Christophe Goddard,
Wolfgang H. Schrader †,
Günter Zöllner

Reihe I: Studien
Band 121

Shin Abiko, Hisashi Fujita,
Yasuhiko Sugimura (éds.)
Considérations inactuelles



2017
GEORG OLMS VERLAG
HILDESHEIM · ZÜRICH · NEW YORK

SHIN ABIKO, HISASHI FUJITA,
YASUHIKO SUGIMURA (ÉDS.)

Considérations inactuelles
Bergson et la philosophie française du XIX^e siècle



2017

GEORG OLMS VERLAG
HILDESHEIM · ZÜRICH · NEW YORK

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

AVANT-PROPOS

Du 14 au 20 octobre 2012 s'est tenu, à Tokyo (Université Hosei, Université Meiji) et à Kyoto (Université de Kyoto), un colloque sur *Les deux sources de la morale et de la religion* de Henri Bergson, sous le titre « Considérations inactuelles. Bergson et la philosophie française du XIX^e siècle ». Il s'inscrivait dans le prolongement de colloques antérieurs, dans un ensemble qui a pour nom « Projet Bergson au Japon » (PBJ). C'est en 2007 qu'a été lancée cette nouvelle tentative géo-philosophique : pendant la période 2007-2009 a eu un premier cycle de colloques, organisé autour de *L'évolution créatrice*¹ ; en 2011-2013 s'est déroulé un second cycle, centré cette fois sur *Les deux sources*². Le présent volume a pour objet des actes du deuxième colloque de ce deuxième cycle.

L'idée était assez simple : après une lecture, disons, immanente, il s'agissait de faire pendant, en relisant *Les deux sources* de Bergson sous le prisme du XIX^e siècle, et cela en écho avec un passage célèbre des *Considérations inactuelles* de Nietzsche : « Car je ne sais quel sens [la philosophie] pourrait avoir aujourd'hui, sinon celui d'exercer une influence inactuelle, c'est-à-dire d'agir contre le temps, donc sur le temps, et, espérons-le, au bénéfice d'un temps à venir ». Nous pourrions y superposer un autre passage célèbre, cette fois écrit par Bergson : « Mais il y aurait une dernière entreprise à tenter. 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* ». Le défi est relevé entre ces deux phrases³.

Shin Abiko, Hisashi Fujita et Yasuhiko Sugimura

¹ Deux volumes d'actes de colloques issus de ce premier cycle ont été publiés dans la même collection : Abiko, Shin, Fujita, Hisashi et Sugiyama, Naoki (éds.), *Disséminations de L'évolution créatrice de Bergson. Histoires de réception*, 2012, et Abiko, Shin, Fujita, Hisashi et Goda, Masato (éds.), *Tout ouvert. L'évolution créatrice en tous sens*, 2015.

² Les actes du premier de ces colloques ont été publiés dans le sixième volume des *Annales bergsoniennes*, édité par Shin Abiko, Arnaud François et Camille Riquier sous le titre « *Bergson, le Japon, la catastrophe* » (2013).

³ Sauf mention explicite, les références aux livres de Bergson sont données dans l'édition critique dirigée, aux Presses universitaires de France (coll. « Quadrige »), par Frédéric Worms de 2007 à 2011.

LES AVATARS DE LA « TENSION » DANS LE SPIRITUALISME FRANÇAIS

Masataka Muramatsu

On pense que le mot « tension » a un sens relativement négatif dans la vie quotidienne. Mais au cours de l'histoire de la philosophie, ce mot a eu parfois un sens très positif et important, comme dans l'école stoïcienne. Dans cet article, nous nous proposons de schématiser l'aspect moral du spiritualisme français en nous référant au mot « tension » qui est, selon nous, un des mots clefs de ce courant de pensée.

1. La découverte de la « tension » chez Maine de Biran

Commençons par Maine de Biran. Le mot « effort » explique très bien la philosophie biranienne, même après l'excellente interprétation de Michel Henry. La réalité phénoménologique de *mon* expérience se manifeste dans le sentiment de *ma* volonté et celui du corps propre, mû par la volonté : quand j'étends mon bras droit pour prendre un verre, je sens la réalité de ma volonté et l'existence de mon corps dans la sensation musculaire de mon bras : la réalité de la fraîcheur de l'eau apparaît conjointement au mouvement volontaire de ma gorge. Même quand, complètement fatigué, je m'étends, je confirme la réalité de mon existence en mouvant les doigts ou les bras. Les capacités actives de mon corps au sens propre ne sont pas autre chose que les facultés actives de mon corps, mises en action par la volonté. L'effort est un mot générique pour décrire ces facultés.

Mais si nous comprenons l'effort seulement comme une chose localisée, l'identité de l'*ego*, qui est une des conditions transcendantales de l'expérience, ne sera pas bien expliquée. Le moi se retrouve identique au moi d'hier sans mouvoir aucune partie de son corps propre quand il se réveille. Il reste le même « moi », même lorsqu'assis au bord d'un lac, il se tient dans la même position sans exercer d'effort localisé sur quelque partie de son corps que ce soit. Cette modalité d'existence est incompréhensible à partir de l'effort local. Michel Henry a critiqué ce concept biranien :

Si la subjectivité, dit-il, n'est effectivement présente que lorsqu'elle se détermine à agir selon une intentionalité motrice spécifique, chaque fois qu'une telle intentionalité s'estompe ou s'interrompt, cette subjectivité doit cesser d'être l'expérience très réelle avec laquelle se

confond notre existence même, elle doit cesser d'être, en réalité, l'expérience d'une existence, elle n'est plus que le néant¹.

Nous voudrions cependant rappeler un autre concept d'effort dans le biranisme. Chez Biran il y a « deux modes d'exercice de l'effort qui diffèrent l'un de l'autre, non par un principe ou une cause, mais par les résultats ou les effets² ». Quel est l'autre « effort » ? « Cet effort non *intentionné*, qui s'étend à tous les muscles volontaires, constitue, avec le durable du moi ou de la personne identique, l'état de veille de ces sens divers qui concourent à la vie de relation ou de conscience³. » C'est « cet effort non *intentionné* », appelé aussi « l'effort commun » ou « l'effort général », qui assure l'identité de moi. Il doit être bien distingué de l'« effort voulu ».

L'« effort voulu » est un effort intentionné :

La force, affirme Biran, n'est donc déterminée ou actualisée que dans le rapport à son terme d'application, comme celui-ci n'est déterminé comme résistant ou inerte que dans le rapport à la force actuelle qui le meut, ou tend à lui imprimer le mouvement. Le fait de cette tendance est ce que nous appelons *effort* ou action voulue ou *volition*, et je dis que cet effort est le véritable fait primitif du sens intime⁴.

L'effort voulu vise à mouvoir quelque partie du corps propre, afin de se déplacer ou de mouvoir un objet extérieur au corps propre. Je meus mon bras pour prendre un dictionnaire qui est situé à un mètre de mon corps. Un pianiste peut mouvoir ses doigts pour tâtonner un clavier imaginaire.

Mais cet effort voulu doit supposer en théorie, et suppose en réalité, un autre concept d'effort qui est la condition nécessaire de l'effort intentionnel. Le corps doit pouvoir entrer en action, c'est-à-dire être « réveillé » afin qu'il puisse être mis en action quand l'objet l'affecte. C'est parce que cet effort existe que « le sens de la vue veille dans les ténèbres, *usque in spissis tenebris*, celui du toucher, hors de toute pression accidentelle, celui de l'ouïe, dans le silence, etc.⁵ » Cet effort implique la conscience implicite de pouvoir viser un objet quand il le veut. Je voudrais caractériser cet effort non

¹ Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1965, p. 232.

² Maine de Biran, *Œuvres*, Paris, Vrin, t. VII, p. 239.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 9 sq.

⁵ *Ibid.*, p. 239.

intentionné par le mot « tension », en suivant l'excellente interprétation de Michel Henry. Je me permets ici une citation un peu longue où Henry parle de l'« effort immanent » :

À une telle conception de l'être originaire de notre corps, Maine de Biran s'est sans doute élevé lorsqu'il nous parle d'un état d'effort immanent et qu'il fonde sur celui-ci l'unité de notre moi. Il ne s'agit plus ici, en effet, d'un effort déterminé présidant à l'accomplissement de tel ou tel mouvement, ou à l'exercice actif de tel ou tel sens, mais d'une sorte de *tension* latente avec laquelle se confond l'être même de notre corps absolu et qui retient, pour ainsi dire, dans l'unité de sa propre vie, notre corps organique et peut-être, l'effectivité de toute présence au monde en général. Cette *tension* latente fait aussi bien l'essence du sentir et du pouvoir-être-affecté que celle de l'effort moteur, elle est le propre frémissement intérieur du savoir en tant que ce savoir est une vie, et non pas un savoir mort. Elle définit l'état de veille, c'est-à-dire, pour Maine de Biran, l'actualité et la réalité de l'expérience, et à ce niveau qui est véritablement celui d'une origine il n'y a pas encore place pour une distinction, ni, à plus forte raison, pour une opposition de l'activité et de la passivité⁶.

Nous avons souligné justement le mot « tension », car il est bien choisi pour caractériser l'effort biranien. Dans le texte de Biran, le mot « tension » est employé pour désigner l'état de veille de chaque organe. Or, l'« effort immanent » est celui qui constitue l'état de veille du moi. Notre interprétation qui considère la « tension » comme synonyme de l'« effort immanent » ne s'oppose donc pas à l'esprit de Maine de Biran. Nous pouvons nous référer, ici encore, à ses propres mots :

Les muscles de l'oreille mis en jeu par une fonction que l'on peut, ce me semble, appeler proprement volontaire, sont portés de cet état commun de tension, qui fait la veille particulière de l'organe, à un ton supérieur qui détermine l'audition distincte⁷.

Il est possible de remarquer ici un contraste entre l'état de veille d'un organe qui est constitué par « cet état commun de tension » et « un ton supérieur » qui est constitué par l'effort intentionnel.

Mais que faut-il à une tension pour exister? Suivant la définition de Lalande, la tension n'est autre chose que « l'effort interne qui donne à toute chose la cohérence de sa nature⁸. » Cette définition vient de l'usage stoïcien

⁶ Henry, *ibid.*, p. 229 sq. Nous soulignons.

⁷ Maine de Biran, *Œuvres*, t. III, p. 170.

⁸ Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, article « Tension », Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1999, t. II, p. 1119.

de ce mot, mais elle s'applique aussi bien à l'usage que nous en faisons. C'est donc en nous y référant que nous allons mettre sur pied notre argument. Ainsi, l'existence de la tension requiert une force qui constitue la « cohérence de la nature » et une autre qui menace cette dernière. Quelles sont ces forces dans le biranisme ?

Dans le biranisme, la force qui constitue la nature du *moi* n'est autre que la volonté. Mais elle perdrait sa propre réalité s'il n'y avait pas une force qui s'y oppose. Quelle est donc cette force ? Il s'agit de la résistance intérieure ou du corps propre. Nous ne sommes pas toujours conscients du fait que notre corps propre soit une *résistance*. Mais quand nous sommes complètement épuisés ou dans un état dépressif, notre corps se manifeste comme une chose menaçant notre égoïté. L'état de veille qui constitue notre moi apparaît comme une peine laborieuse supportant le poids de notre corps. Quand nous sommes complètement fatigués, nous comprenons que la tension continue est toujours nécessaire au maintien de notre état de veille.

En tenant compte de l'idée que nous nous maintenons en luttant contre la résistance, nous sommes naturellement conduits à considérer les significations multiples de la *résistance*. En effet, nous sommes parfois invités, en lisant les textes de Maine de Biran, à interpréter la « résistance » comme quelque chose de moral.

Quelquefois, l'effort biranien est évalué à partir d'un schème moral. Par exemple, Biran affirme la co-naissance des facultés actives et de la moralité. Il dit qu' « on ne peut s'attacher à la culture des facultés actives de l'esprit humain sans développer le germe de sa moralité, et réciproquement qu'on ne peut s'appliquer au développement de l'homme moral, sans cultiver par là même les facultés qui constituent son intelligence⁹. » Le développement de l'effort est directement lié à celui de la moralité humaine. Ici, l'effort est défini comme une chose visant à réaliser l'intention morale, sans succomber à la tentation de la sensibilité. Biran garantit à l'effort son authenticité en empêchant la cohérence morale de céder à la voix du désir corporel. J'aimerais rappeler ici qu'on constate la valeur de l'effort surtout dans l'exemple de Scaevola qui tient son bras « immobile sur le brasier ardent¹⁰ ». L'effort biranien n'est ici rien d'autre que la tension qui résiste aux douleurs corporelles afin de montrer à quel point elle est forte.

Biran va jusqu'à parler de « la résistance des passions » :

⁹ Maine de Biran, *Œuvres*, t. VII-1, p. 59.

¹⁰ Voir Maine de Biran, *Œuvres*, t. III, p. 415 ; t. VII-1, p. 124.

Lui seul, [le devoir] constitue la liberté morale qui se manifeste à elle-même par le sentiment d'un devoir accompli contre *la résistance des passions* opposées, de même que la liberté individuelle se manifeste par le sentiment d'un effort qui surmonte une résistance étrangère ou organique¹¹.

Nous estimons que cette phrase permet de penser l'analogie conceptuelle entre la résistance corporelle et la résistance des passions. Le caractère isomorphe de ces deux résistances est bien clair. Le moi se constitue, dans la lutte contre la *résistance des passions* opposées, comme personne morale qui doit accomplir ses devoirs. En d'autres termes, il réalise sa nature morale dans l'effort contre la résistance, ou dans la tension morale.

Nous devons aussi résister à la mécanisation de la pensée qui accompagne naturellement l'acquisition de l'habitude. En rendant le jugement intellectuel plus rapide, l'habitude entraîne à croire que le jugement n'a besoin ni d'évidence, ni de vérification.

L'habitude substitue encore de simples souvenirs à la perception immédiate de l'évidence, qui fonda d'abord le jugement réfléchi, elle transporte aux uns la confiance légitime dont jouissaient les autres, nous cache leurs motifs réels, et s'oppose avec une force croissante à de nouvelles vérifications, remplace le doute de la sagesse par une aveugle présomption ; le besoin de connaître par l'apathique indifférence pour les vérités connues ; c'est ainsi qu'elle dissimule souvent nos premières erreurs et les perpétue ; couvre de nuages la source des vérités, et en circonscrit l'influence.

Dès que nous ne jugeons plus que sur des *réminiscences*, les plus longs raisonnements doivent acquérir une rapidité égale à celle de la simple succession des termes dont ils se composent. Or, les habitudes de la mémoire tendent à accroître indéfiniment cette rapidité. Alors la réflexion s'éloigne, l'attention n'est plus, tout est livré de nouveau à un pur mécanisme¹².

L'habitude mécanique qui nous fait juger suivant les seuls signes menace « la fonction propre de l'intelligence » qui est « de circonscire nettement les images et de les rattacher à des signes¹³ ». « *Le tempérament tempéré* » qui essaie de maintenir toujours une correspondance exactes entre les images et les signes doit être conscient des risques de l'habitude – que nous voulons appeler la « résistance ». « On ne parle bien qu'en se possédant ; on apprend à

¹¹ Maine de Biran, *Œuvres*, t. X-1, p. 113.

¹² Maine de Biran, *Œuvres*, t. II, p. 289-290.

¹³ *Ibid.*, p. 254.

se maîtriser¹⁴. » On trouve dans cette citation une indication pratique de Biran qui nous conseille de nous tenir toujours éveillés et de maintenir l'état de tension si nous voulons remarquer les risques qui menacent notre subjectivité.

La tension qui est d'après nous dans le biranisme un autre nom de l'effort, permet d'énumérer les risques qui entravent le moi dans la réalisation de sa nature intellectuelle et morale et permet d'établir des balises afin de lutter contre eux. C'est la raison pour laquelle Maine de Biran est parfois sévère à l'égard de la mécanisation de la pensée.

Or, le moi biranien qui est fondé sur l'effort et la tension doit être destiné à la fatigue. Biran connaît cette vérité à partir de sa propre expérience. « Je ne fais rien qu'avec effort et tension, et quand la cause accidentelle ou momentanée de cet effort a cessé, je tombe dans le relâchement¹⁵. » La fatigue est l'ennemie la plus puissante de l'effort. La philosophie de Maine de Biran elle-même semble être un essai qui consiste à lutter contre les résistances, surtout contre la fatigue, afin de pouvoir être elle-même. Dans le biranisme, les antonymes de l'effort et de la tension sont le « sommeil » et la « fatigue ». Nous devons être toujours en état de tension pour ne pas tomber dans le sommeil ou la fatigue.

2. *Retraite de la tension psychologique ; la tension comme élément de la Nature*

Les changements que Ravaisson a apportés au biranisme sont bien connus. Examinons-en les points principaux.

Dans son livre excellent et concis intitulé « *De l'habitude* » (1838), Ravaisson, faisant l'éloge de Biran qui fonde la personnalité humaine sur l'effort volontaire, invite le lecteur à considérer la force radicale comme la condition nécessaire de la volonté humaine. Même si, comme Biran l'affirme, la relation entre la volonté et la résistance intérieure est le fondement (ou le commencement) de la personnalité humaine, n'y a-t-il pas un rapport rapport circulaire entre les deux ? « Si l'effort implique la résistance, la résistance à son tour ne se manifeste que dans l'effort.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Maine de Biran, *Journal*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, t. II, 1955, p. 20.

Comment sortir de ce cercle, et où trouver le commencement¹⁶ ? » Ravaisson remarque que la seule manière d'en sortir est l'affirmation de la « tendance antécédente sans effort ».

L'effort veut donc nécessairement une tendance antécédente sans effort, qui dans son développement rencontre la résistance ; et c'est alors que la volonté se trouve, dans la réflexion de l'activité sur elle-même, et qu'elle s'éveille dans l'effort. La volonté, en général, suppose un penchant antérieur, involontaire, où le sujet qu'il entraîne ne se distingue pas encore de son objet¹⁷.

Cette « tendance antécédente » est aussi appelée « principe de la vie ». Elle est située au centre de la philosophie de Ravaisson. Ce « principe de la vie » se donne en se cachant. Des vertus comme la « générosité » ou la « modestie » sont compréhensibles par rapport à ce principe de la vie. Notre éthique est définie comme une approche de ce principe de la vie. Pour rendre ce point plus clair, citons une phrase postérieure de « Métaphysique et morale » (1893) :

D'une métaphysique que résume l'idée d'un premier et universel principe qui donne jusqu'à se donner lui-même, une morale doit sortir qui en soit l'application à la conduite de la vie¹⁸.

Il s'agit de la découverte de la force radicale qui est située au fond de la personnalité et de la description de l'éthique qui provient de la relation entre cette force et la personnalité.

En comprenant l'éthique de Ravaisson de cette manière, nous pouvons prévoir que l'anéantissement de l'égoïsme sera important. Nous pouvons même remarquer une « tension » entre d'une part le mouvement qui est suscité par l'attrait présenté par le principe de la vie, et d'autre part la tendance qui s'obstine à rester dans l'égoïsme. Ravaisson, en effet, critique sévèrement celui qui idolâtre le moi dans sa relation avec le principe de la vie. Mais il ne dit presque rien de la « tension » psychologique résultant de l'effort qui consiste à revenir au véritable rapport avec le principe de la vie en résistant aux tentations de l'égoïsme. Ravaisson semble certain que ceux

¹⁶ Ravaisson, *De l'habitude*, in *De l'habitude. La philosophie en France au XIX^e siècle*, Paris, Fayard, coll. « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 1984, p. 36.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Ravaisson, « Métaphysique et morale », in *De l'habitude, Métaphysique et morale*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1999, p. 187.

qui remarquent ce principe doivent naturellement y revenir, étant donné l'attrait qu'il exerce sur eux. Il semble adopter un tel style qu'il pourrait naturellement provoquer de la part du lecteur une sympathie pour le principe de la vie et l'inviter à y participer.

Nous croyons que Ravaisson décrit un moment où la volonté d'être soi authentiquement s'identifie à la perte de l'ego. L'important est qu'une telle expérience n'est jamais pour Ravaisson une « peine ». Il dit en effet que l'acquisition d'une vertu, qui peut être considérée comme une approche du principe de la vie, est une peine. Je cite :

La vertu est d'abord un effort, une fatigue ; elle devient par la pratique seule un attrait et un plaisir, un désir qui s'oublie ou qui s'ignore, et peu à peu elle se rapproche de la sainteté de l'innocence¹⁹.

L'acquisition d'une vertu est un effort qui s'essaie à sa vraie nature, et en ce sens, elle est une peine. Mais la « peine » sera immédiatement remplacée, sous la plume de Ravaisson, par « un attrait et un plaisir ». Avec cet anéantissement de la peine, le moi vit une « renaissance dans une dignité nouvelle²⁰ ». On peut remarquer ici un processus où une peine sera remplacée par son anéantissement, de même que l'acquisition d'une vertu qui est visée par cette peine. L'important est que l'acquisition d'une vertu nous fait pressentir une nouvelle peine voulant acquérir une vertu supérieure. Dans ce cadre, le rythme de cette peine et de cet anéantissement est considéré comme une source de joie.

Ravaisson remarque non seulement « la tension » psychologique, mais encore ce processus où la tension est considérée comme un élément important. La peine qui est un signe de la tension psychologique diminue jusqu'au point où la conscience accomplit les actions vertueuses sans aucune peine, c'est-à-dire où elle fait montre de grâce. C'est ce processus que Ravaisson remarque. Pourquoi ? Parce qu'il « imite » le mouvement du principe de la vie. « La disposition dans laquelle consiste l'habitude et le principe qui l'engendre ne sont qu'une seule et même chose²¹. »

La grâce ne montre jamais sa peine. Le cœur qui ne nous fait jamais ressentir les peines passées et qui n'est jamais influencé par le ressentiment

¹⁹ Ravaisson, *De l'habitude*, *ibid.*, p. 44.

²⁰ Marin, Claire, « L'activité obscure de l'habitude », in Le Lannou, Jean-Michel (éd.), *Ravaisson*, Paris, Kimé, coll. « Philosophie, épistémologie », 1999, p. 57.

²¹ Ravaisson, *ibid.*, p. 49.

que celles-ci auraient pu engendrer, voilà ce que Ravaisson nous recommande.

Nous pouvons retrouver une attitude semblable à l'égard de la tension dans son *Essai sur le stoïcisme* (1856). Il y résume exactement la théorie de la connaissance, la philosophie naturelle et la morale du stoïcisme. Il pourrait sembler que dans cette description, la morale stoïcienne n'est pas bien évaluée par Ravaisson, surtout quand il affirme que « Le Chrétien est humble autant que le Stoïcien est superbe²². » Il paraît critiquer le stoïcisme, pour lequel la tension était l'élément le plus important de la morale²³.

Mais au contraire, Ravaisson apprécie très favorablement la « tension » qu'on trouve dans la philosophie de la nature du stoïcisme. « Ce double et fatal mouvement qui fait la vie du monde, comme il fait, ainsi qu'on l'a vu plus haut, celle de chaque être en particulier, ce n'est autre chose, suivant les Stoïciens, que la tension et la rémission alternatives de la nature divine²⁴. » « La tension et la rémission alternatives » est aussi l'objet de l'appréciation de Ravaisson dans le *Testament philosophique* ; il devient la modalité universelle partagée par chaque être vivant. Comme il l'affirme :

Dans ce vaste univers où chez Aristote comme chez Platon les choses inférieures offrent les mêmes rapports et, selon l'expression d'Aristote, les mêmes différences que les choses supérieures, ne voit-on pas partout ces alternatives de tension et de rémission, diront les Stoïciens, que forment dans les êtres vivants le travail et le repos, le sommeil et la veille²⁵ ?

Après avoir confirmé ce point, revenons à l'essai *De l'habitude*. La tension psychologique est certainement nécessaire à l'acquisition d'une habitude. Mais l'habitude elle-même n'est jamais un but. Ce qui est recherché, c'est l'accomplissement de l'action visée sans tension, c'est-à-dire, la grâce. Si nous tenons compte de cette idée, nous devons dire que la tension n'est que « l'échelle à jeter ». Or, le rythme du principe de la vie n'est autre chose que celui de la tension et de son anéantissement.

L'évaluation négative de la tension psychologique et la mise en scène de la tension comme élément du principe de la vie sont caractéristiques du spiritualisme ravaissonien.

On a vu que dans le biranisme, les antonymes de la « tension » sont la « fatigue » et le « sommeil ». Chez Ravaisson, ils sont plutôt l'« aisance » et

²² Ravaisson, *Essai sur le stoïcisme*, Paris, Kessinger Publishing, 2009, p. 81.

²³ *Ibid.*, p. 54.

²⁴ *Ibid.*, p. 69-70.

²⁵ Ravaisson, « Métaphysique et morale », *ibid.*, p. 173-174.

l'« épanouissement ». La tension ravaissionienne nous fait déjà sentir l'« aisance », qui elle-même nous prédit une nouvelle tension. Comme la durée bergsonienne est la fusion des états psychologiques, la « grâce » ravaissionienne est la fusion de la tension et de l'aisance.

3. *Bergson et la philosophie de la « tension »*

Parlons maintenant de Bergson. Il est incontestable que le mot « tension » est un mot clef du bergsonisme. Il est employé, en effet, pour décrire l'existence humaine. Citons une phrase, typique, des *Gifford lectures* :

C'est seulement par un effort que l'humanité en général a pu acquérir ces deux fonctions [Mémoire et Volonté] et que l'individu peut les exercer. Cet effort nous ne le remarquons pas parce qu'il est constant, mais il n'en est pas moins une *tension*. Être un être humain est en soi-même une *tension*²⁶.

Pour Bergson la perte de cette tension représente un désordre de la personnalité. Nous pourrions à tout le moins ajouter à cette remarque que cette tension est la condition nécessaire de la santé mentale.

Nous croyons que l'idée de tension peut être liée à celle d'« équilibre ». Ces deux idées sont effectivement associées, par exemple dans la description des « esprits bien équilibrés » qu'on trouve dans le troisième chapitre de *Matière et mémoire* :

Ce qui caractérise l'homme d'action, affirme Bergson, c'est la promptitude avec laquelle il appelle au secours d'une situation donnée tous les souvenirs qui s'y rapportent²⁷.

L'homme d'action est quelqu'un qui est attentif à la réalité sans s'absorber dans le présent, qui sait profiter des souvenirs sans se perdre dans le passé. Il s'agit ici de maintenir la tension pour porter attention à l'équilibre entre la réalité et la mémoire.

Le personnage qui nous fait rire, présenté et analysé dans *Le rire*, est quelqu'un qui a perdu cette tension et cet équilibre :

²⁶ « Le problème de la personnalité » (1914), trad. Martine Robinet, in *Mélanges*, éd. André Robinet, Paris, PUF, 1972, p. 1082. Nous soulignons ; l'insertion est de nous.

²⁷ *Matière et mémoire*, p. 170.

Quand le personnage comique suit son idée automatiquement, il finit par penser, parler, agir comme s'il rêvait. Or le rêve est une détente. Rester en contact avec les choses et avec les hommes, ne voir que ce qui est et ne penser que ce qui se tient, cela exige un effort ininterrompu de tension intellectuelle. Le bon sens est cet effort même. C'est du travail²⁸.

Le personnage comique ne fait pas attention autant qu'il le devrait en réalité ; il vit seulement dans ses souvenirs et ses associations d'idées. Il profite d'une partie de ses facultés, de manière inadéquate et sans équilibre. Les douaniers qui commencèrent par demander à des noyés « s'ils n'avaient rien à déclarer », après s'être bravement portés à leur secours²⁹, exercèrent leurs facultés mécaniquement, de manière tout à fait inadéquate, dans un moment de relâchement après une forte tension. N'auraient-ils pas dû commencer par demander aux noyés « s'ils allaient bien ? »

Pour nous adapter à la réalité, nous devons mettre les sens concernés en état de tension et maintenir leur équilibre. Chez Bergson, le rôle principal de la tension est de conserver l'équilibre des facultés pour réagir à la réalité. En ce sens, la tension est une résistance à la tendance naturelle de mécanisation de chaque faculté. Elle est aussi un effort qui consiste à veiller pour garder l'équilibre. Bergson peut se situer, en ce sens, dans la lignée du biranisme.

Nous voudrions attirer l'attention sur le fait que « tension » signifie « se tendre vers quelque chose ». La tension bergsonienne se tend toujours vers un objet quelconque. En effet, ne maintenons-nous pas la tension pour percevoir la réalité de l'environnement et pour nous y adapter ? Mais de quelle réalité s'agit-il ?

Rappelons ici que Bergson met toujours l'accent sur la nécessité, pour l'esprit, de se tendre vers les mots ou vers la parole. Portons attention à une phrase intéressante de « La vie et l'œuvre de Ravaisson ».

Parlant de la relation peu aimable entre Victor Cousin et Ravaisson, Bergson dit ceci : « Chez M. Cousin, la pensée était tendue tout entière vers la parole, et la parole vers l'action³⁰ ». Pour Bergson, Cousin est un « organisateur habile, politique avisé, causeur incomparable, professeur entraînant³¹ ». Il ne lui a « manqué peut-être, pour mériter plus pleinement le nom de philosophe, que de savoir supporter quelquefois le tête-à-tête avec sa

²⁸ *Le rire*, p. 149.

²⁹ *Ibid.*, p. 35.

³⁰ « La vie et l'œuvre de Ravaisson », in *La pensée et le mouvant*, p. 269.

³¹ *Ibid.*

propre pensée³². » De l'autre côté, « C'est aux pures idées que M. Ravaisson s'attachait³³ ». Ici, le contraste est très clair.

Nous devons faire attention à nous tendre, non pas vers la parole, mais vers ce qui crée la parole, non pas vers quelque chose de stable, mais vers la mobilité elle-même. L'esprit qui se tend vers la stabilité perdra la souplesse nécessaire pour s'adapter à la réalité ; il se raidira, influencé par la stabilité elle-même. Nous pouvons éprouver la tension nécessaire pour la vie seulement par la tension vers la mobilité, dont la stabilité n'est que la trace.

De quel type de « mobilité » s'agit-il ici ? Il va sans dire que c'est à tenir compte du « mouvement lui-même, de l'acte de tension ou d'extension, enfin de la mobilité pure³⁴ » que Bergson tente d'inviter ses lecteurs au moyen de nombreuses images³⁵. Souvenons-nous, par exemple, de l'« émotion créatrice » dont il est question dans *Les deux sources*. Apportons une citation un peu longue du *Rire* :

D'autres creuseront plus profondément encore. Sous ces joies et ces tristesses qui peuvent à la rigueur se traduire en paroles, ils saisiront quelque chose qui n'a plus rien de commun avec la parole, certains rythmes de vie et de respiration qui sont plus intérieurs à l'homme que ses sentiments les plus intérieurs, étant la loi vivante, variable avec chaque personne, de sa dépression et de son exaltation, de ses regrets et de ses espérances. En dégageant, en accentuant cette musique, ils l'imposeront à notre attention ; ils feront que nous nous y insérerons involontairement nous-mêmes, comme des passants qui entrent dans une danse. Et par là ils nous amèneront à ébranler aussi, tout au fond de nous, quelque chose qui attendait le moment de vibrer³⁶.

On est naturellement invité à trouver ici quelque chose de semblable au mouvement du « principe de la vie » décrit par que Ravaisson. Le mouvement bergsonien n'est jamais une chose uniforme comme un mouvement droit dont la vitesse est constante. La mobilité pure est l'autre face de la tension et de la détente (ou de l'aisance). Elle est le rythme de la *natura naturans* qui donne vie aux créatures. À nous, qui ne sommes pas « génies », il est demandé de prolonger l'état de tension nécessaire au

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ « Introduction à la métaphysique », in *La pensée et le mouvant*, p. 184.

³⁵ Nous devrions réfléchir sur les arguments de Bergson au dernier chapitre de *Matière et mémoire*, où il parle du mouvement de tension et de détente de la durée. Mais cela dépasse le présent propos.

³⁶ *Le rire*, p. 120.

maintien de l'équilibre des facultés, de tendre vers le mouvement des artistes qui créent les œuvres d'art, et de sympathiser avec son rythme.

4. Conclusion provisoire

Nous arrivons maintenant à la fin de notre article. Le spiritualisme français de Maine de Biran à Bergson est la description de la force qui constitue le *moi* et de celle qui le détruit (ou qui l'active en l'ouvrant), de même que de l'invitation à essayer de trouver un équilibre entre ces forces. Au terme de cet article, nous nous permettons de mentionner le livre d'un philosophe japonais. Il s'agit de la *Structure de l'iki* de Shûzô Kuki.

Iki est un mot vraiment difficile à traduire. Il désigne un style bien précis, présenté comme un modèle esthétique et moral au Japon. Ce style comporte trois éléments constitutifs.

Le premier élément est *bitai*, l'« attirance ». Il s'agit d'« une attitude dualiste qui donne forme à toute relation potentielle entre une personne de l'autre sexe et soi³⁷ ».

Le deuxième est *ikiji*, le courage ou la vaillance. C'est la « conscience capable de résister à l'autre sexe³⁸ ».

Le troisième élément est *akirame*, la « résignation », qui consiste dans « l'impassibilité de celui qui, fort de sa connaissance du destin, renonce à toute attache³⁹ ».

Iki n'est rien d'autre que le style de vie rendu possible par la coexistence de ces trois éléments. Nous voudrions ici mettre l'accent sur ce que *iki* est une tension. Remarquons ici que ces trois éléments sont en apparence contradictoires. L'« attirance » est une attitude qui se détermine à travers la conformité au regard des autres. On peut dire qu'elle s'oppose à *ikiji*, puisqu'elle est fondée sur un désir d'identification. Il va sans dire qu'elle s'oppose aussi à *akirame*, qui n'est autre chose que le renoncement au désir. *Iki*, la coexistence de ces trois éléments, ou la tension constituée par eux, est l'idée esthétique et morale qui nous permet de vivre (*ikiru*) à un degré supérieur.

³⁷ Kuki, Shûzô, *Structure de l'iki*, trad. Camille Loivier, Paris, PUF, 2004, p. 30.

³⁸ *Ibid.*, p. 32.

³⁹ *Ibid.*, p. 34.

Il est très intéressant de constater que Kuki, qui comprenait très bien le spiritualisme français et qui l'a présenté au monde philosophique japonais, a publié ce livre en 1930, au moment où Bergson préparait ses *Deux sources*.

Je m'estime à tout le moins autorisé, après avoir fait cette remarque, à affirmer ce qui suit.

La vie ne se réduit jamais au monisme, et les manifestations ou les forces dont elle fait montre sont multiples et parfois contradictoires. C'est pourquoi une attitude qui n'adopterait qu'une des forces de la vie pour l'ériger en principe de l'éthique succomberait à un état de raideur. L'esprit qui, se conformant à la mobilité pure et sans jamais tomber dans la raideur, recherche toujours un équilibre entre ces forces, nous donne l'exemple d'un style de vie où coexistent ces forces diverses. Les textes de Maine de Biran, Ravaisson, Bergson et Kuki resteront toujours une sorte d'invitation à ce type de recherche.

LA FORCE DE LA VOLONTE :
HENRI BERGSON OU LA « SECONDE VIE » DE L'EFFORT BIRANIEN

Anne Devarieux

Dès le début du siècle, la France eut un grand métaphysicien, le plus grand qu'elle eût produit depuis Descartes et Malebranche : Maine de Biran. [...] Peu remarquée au moment où elle parut, la doctrine de Maine de Biran a exercé une influence croissante ; *on peut se demander si la voie que ce philosophe a ouverte n'est pas celle où la métaphysique devra marcher définitivement*. À l'opposé de Kant (car c'est à tort qu'on l'a appelé « le Kant français ») Maine de Biran a jugé que l'esprit humain était capable, au moins sur un point, d'atteindre l'absolu et d'en faire l'objet de ses spéculations. *Il a montré que la connaissance de l'effort est une connaissance privilégiée, qui dépasse le pur « phénomène » et qui atteint la réalité « en soi » – cette réalité que Kant déclarait inaccessible à nos spéculations. Bref, il a conçu l'idée d'une métaphysique qui s'élèverait de plus en plus haut, vers l'esprit en général, à mesure que la conscience descendrait plus bas dans les profondeurs de la vie intérieure¹.*

Marcher dans les pas de Biran, réemprunter la voie ouverte par lui, c'est, pour Bergson, d'une part, reprendre au philosophe de l'effort l'affirmation selon laquelle notre connaissance atteint un absolu, et, d'autre part, l'affirmation que *l'entrée* dans cet absolu n'est autre que notre *existence* même donnée dans le *sentiment de l'effort* : la métaphysique biranienne de l'expérience intérieure, se poursuit avec Bergson, en un creusement de l'intériorité dont l'autre nom est *volonté*.

En ce sens, Bergson fait pleinement sien le propos biranien selon lequel le cartésianisme est « la doctrine-mère² » :

¹ « La philosophie française », in *Mélanges*, p. 1170-1171. Nous soulignons. Voir aussi le compte rendu des *Principes de métaphysique et de psychologie* de P. Janet (*Mélanges*, p. 408), où Bergson écrit : « De Maine de Biran procède l'idée d'une espèce de pénétration entre le fait et l'être, entre la psychologie et la métaphysique. À Maine de Biran remonte le premier dessein de placer la philosophie à mi-chemin entre un empirisme qui ne reconnaît que des phénomènes, et un dogmatisme métaphysique qui prétend atteindre dans leur essence, les choses en soi. *C'est bien dans la conscience, c'est dans l'intuition approfondie et pourtant incomplète que nous avons de notre propre nature, que Maine de Biran a cru trouver l'intermédiaire cherché entre l'être et le paraître, entre le relatif et l'absolu* ».

² Maine de Biran, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, in *Œuvres*, t. VI, 1984.

Enfin, au fond de la théorie cartésienne de la pensée, il y a un nouvel effort pour ramener la pensée, au moins partiellement, à la volonté. Les philosophes « volontaristes » du XIX^e siècle se rattachent ainsi à Descartes. Ce n'est pas sans raison qu'on a vu dans le cartésianisme une « philosophie de la liberté³ ».

Tous deux sont des penseurs du moi, et, par conséquent, de la volonté. Mais la « torsion du vouloir sur lui-même » dont jaillit l'esprit, *l'effort d'intuition* auquel Bergson nous invite sans cesse, s'alimente à « un seul grand effort », celui de la vie pour « obtenir certaines choses de la matière brute », que Bergson envisage, dans *L'évolution créatrice*, « du point de vue psychologique⁴ ». Quelle allure, nous demanderons-nous, l'effort biranien a-t-il pris avec la métaphysique bergsonienne, s'il est vrai que « [...] la pensée de Maine de Biran était restée volontairement repliée sur elle-même ; elle se tournait vers le dedans, tendue dans un effort de vision intérieure. M. Janet a orienté cette philosophie vers l'action. Avec lui, le spiritualisme biranien a pris une allure, je ne dirai pas combative, mais tout au moins militante⁵ » ? Bergson, de son côté, procédant à un agrandissement de l'effort biranien qui n'est plus réduit à la seule sphère du moi, a dilaté la volonté en l'originant dans l'impulsion ou l'élan de la vie elle-même. Interrogeons ce qui se joue dans cette relève bergsonienne de l'effort biranien depuis *l'Essai* jusqu'aux *Deux sources*⁶.

I. Si tous deux en effet ont compris le moi comme constitutif d'un *mouvement sui generis*, d'une tension inséparable de notre état de veille, elle est rapportée par Bergson *d'emblée* (dès *l'Essai*) à notre durée. La conscience n'est donc pas l'effort musculaire en tant que tel, lequel suppose une décision initiale dont l'examen n'est autre que celui de la volonté, soit d'une force psychologique irréductible à une force mécanique. Mais le lutteur bergsonien, comme le veilleur biranien, se définit par son *tonos*, actif

³ « La philosophie française », in *Mélanges*, p. 1159.

⁴ *L'évolution créatrice*, in *Œuvres*, Paris, PUF, 4^e éd., 1984, respectivement p. 603, 611 et 494.

⁵ « Compte-rendu des *Principes de métaphysique et de psychologie* de P. Janet », in *Mélanges*, p. 409.

⁶ Nous reprenons ici dans une très large mesure les conclusions d'un article « Maine de Biran – Henri Bergson. L'avenir de la volonté », in Riquier, Camille (éd.), *Bergson*, Paris, Cerf, 2012, coll. « Cahiers d'histoire de la philosophie », p. 163-189.

jusque dans la détente de sa vie de personne, susceptible de croître ou de décroître, selon l'attention qu'il prête à la vie elle-même. Pour tous deux, notre vie consciente se joue à des tons ou hauteurs différentes selon l'intensité de la tension, que je veille, dorme, ou vive, comme Biran s'en plaint constamment, d'une vie toute somnambulique⁷.

Si fait primitif bergsonien il y a, ce n'est pas l'effort mais bien la durée. En revanche, le fait primitif de l'effort n'est autre, selon Biran, que le sentiment qu'a le moi d'être l'auteur des actes qu'il détermine comme moteurs : sentiment de causalité dont les autres noms sont volonté, personne ou liberté. Il est cette dualité tout intérieure entre deux termes que Biran nomme « distincts mais non séparés » : la force « hyperorganique » et la résistance intérieure du corps propre. Dès son premier livre, Bergson consacre un moment particulier à l'effort musculaire, qui occupe – à l'opposé des faits qui « semblent se suffire à eux-mêmes⁸ » c'est-à-dire relever d'une intensité pure, sans élément extensif – « l'autre extrémité » de la série des faits psychologiques : « s'il est un phénomène qui paraisse se présenter immédiatement à la conscience sous forme de quantité ou tout au moins de grandeur, c'est sans contredit l'effort musculaire. Il nous semble que la force psychique, emprisonnée dans l'âme comme les vents dans l'ancre d'Éole, y attende seulement une occasion de s'élaner dehors ; la volonté surveillerait cette force, et, de temps à autre, lui ouvrirait une issue, proportionnant l'écoulement à l'effet désiré. Même, en y réfléchissant bien, on verra que cette conception assez grossière de l'effort entre pour une large part dans notre croyance à des grandeurs intensives⁹ ». Dans l'effort dit musculaire, la

⁷ « Il y a bien des manières de dormir, tout autant qu'il y a des manières de veiller » (Maine de Biran, *Journal, ibid.*, t. II, p. 422). Bergson connaissait-il *directement* les considérations de Biran sur le somnambulisme et le magnétisme ? (Maine de Biran, « Deleuze. Quelques explications du magnétisme », in *Œuvres*, t. XI-3, 1990, p. 355, et « Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme », in *Œuvres*, t. V, 1984, p. 82 sq.). On doit souligner leur commun intérêt pour, outre la folie ou les états dits anormaux, le rêve et ce dernier phénomène du somnambulisme lequel donne l'occasion à Biran d'une hypothèse stupéfiante et fort peu biranienne de deux moi. Voir, pour comparaison, le dialogue bergsonien entre le moi qui veille et celui qui dort (« Le rêve », in *L'énergie spirituelle*, p. 103).

⁸ *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 9.

⁹ *Ibid.*, p. 17. Voir aussi : « L'effort s'accompagne d'une sensation musculaire, et les sensations elles-mêmes sont liées à certaines conditions physiques qui entrent vraisemblablement pour quelque chose dans l'appréciation de leur intensité ; ce sont là des phénomènes qui se passent à la surface de la conscience, et qui s'associent

conscience paraît « s'épanouir au-dehors comme si l'intensité se développait en étendue¹⁰ ». Tout en affirmant ne pas prendre position dans le débat, entre une conception centripète ou centrifuge de l'effort, Bergson suit l'analyse de W. James : « Nous prétendons que plus un effort donné nous fait l'effet de croître, plus augmente le nombre des muscles qui se contractent sympathiquement, et que la conscience apparente d'une plus grande intensité d'effort sur un point donné de l'organisme se réduit, en réalité, à la perception d'une plus grande surface du corps s'intéressant à l'opération¹¹ ». Il s'en éloignera quelque peu dans « L'effort intellectuel » et dans son cours sur « Les théories de la volonté ». Dans ce dernier cours, à propos de l'effort *musculaire*, Bergson évoque la théorie du « plus métaphysicien des psychologues du siècle dernier » (Biran) : « La conscience de l'effort est faite du sentiment d'une antithèse entre la force "hyperorganique" (c'est-à-dire une force d'une autre nature que l'organisme) et la résistance de l'organisme à l'action de cette force ; le mouvement se produit quand cette force repasse en quelque sorte sur les contours des mouvements qu'avait auparavant exécutés passivement et automatiquement l'organisme. La conscience de l'effort n'est donc pas, pour Biran, la perception de l'émission de l'influx nerveux, mais le sentiment de la résistance que les muscles et les nerfs opposent à quelque chose qui n'est pas matériel¹² ». De cette « théorie très métaphysique » Bergson fait la critique, en renvoyant aussi dos-à-dos la théorie centripète et centrifuge de l'effort, mais aussi en révélant, cachée sous la forme trop absolue de cette dernière, une vérité¹³.

Tandis que l'effort biranien signifie identiquement la volonté ou le moi, l'effort que Bergson nomme musculaire n'est pas la volonté en tant que telle, mais l'une de ses manifestations. En effet, la volonté relève, pour Bergson comme pour Biran¹⁴, d'« une force spécifique, *sui generis*¹⁵ ». La question

toujours, comme nous le verrons plus loin, à la perception d'un mouvement ou d'un objet extérieur » (*ibid.*, p. 9).

¹⁰ *Ibid.*, p. 17-18.

¹¹ *Ibid.*, p. 19.

¹² « Les théories de la volonté », in *Mélanges*, p. 688-689.

¹³ *Ibid.*, p. 695. Dans « L'effort intellectuel », il semble que Bergson veuille « garder quelque chose » de la théorie centrifuge biranienne (« L'effort intellectuel », in *L'énergie spirituelle*, p. 173).

¹⁴ « Le sens interne de l'effort ne peut au contraire être mis en jeu que par cette force intérieure et *sui generis* que nous appelons volonté et avec laquelle s'identifie complètement ce que nous appelons notre moi » (Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, in *Œuvres*, t. VII-1, 2001, p. 123).

¹⁵ « Les théories de la volonté », in *Mélanges*, p. 704.

est de savoir quelle est la nature de cette force. Alors que Biran se contente de la dire « hyperorganique », Bergson n'hésitera pas à la nommer spirituelle, et, dès son premier livre, s'interroge sur ce que peut être la « force *psychique*¹⁶ », ou « quelque énergie d'un genre nouveau¹⁷ ». C'est dire que Bergson s'interroge sur la force indépendamment, sinon séparément, de la résistance. Biran, tout au contraire, ne cesse de répéter que la volonté, que nous sommes, ne peut en aucun cas consister dans la connaissance *séparée* des deux termes (force / résistance) du rapport senti (rapport qui n'existe qu'en tant qu'il est senti c'est-à-dire actualisé, c'est-à-dire nous-même). Biran s'en tient à l'effort voulu et refuse les discours qu'il nomme « absolus », qui cherchent à statuer sur des réalités séparées, telles que l'âme ou le corps, que nous ne connaissons que dans l'exercice *en acte* de l'effort. Le langage, en *nommant* les deux termes du couple de la dualité primitive, nous engage à tort à concevoir séparément ce qui n'existe que dans l'unité sentie, la simplicité et l'indivisibilité du fait primitif de l'effort. Ce que l'effort biranien « atteint directement », ce n'est pas la force, ni la résistance intérieure du corps (ou médiate des corps extérieurs) mais bien le sentiment de soi, donné sans médiation, excluant à la fois l'espace et le temps de la succession.

C'est dire que l'unité du moi chère, selon Bergson, à l'école spiritualiste, révélerait la faiblesse de cette dernière, qui, à trop marquer l'unité de la personne, s'interdirait d'en penser la multiplicité : « notre conscience atteint directement une force capable de résister et de s'opposer aux forces extérieures. Cette force qui serait le moi lui-même, le moi à l'état de tension, nous la prenons sur le vif dans le phénomène de l'effort musculaire. [...] Maine de Biran en particulier, a [...] exagéré cette distinction entre le moi et ses affections, entre le substrat des faits psychologiques et ces faits eux-mêmes¹⁸ ». En revanche, l'« unité multiple¹⁹ » de la personne bergsonienne aura pour tâche de fondre dans la fluidité de sa vie les états de son corps comme de son âme.

Loin donc de faire de la résistance musculaire l'essentiel de l'effort, et loin de mettre en avant la spécificité de la résistance *intérieure docile*, relative, du corps propre (sans laquelle il n'y aurait pas de résistance *extérieure*

¹⁶ *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 17, 20, 143. Nous soulignons.

¹⁷ *Ibid.*, p.101.

¹⁸ *Cours de psychologie*, cité in Riquier, Camille, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2009, p. 456.

¹⁹ *L'évolution créatrice*, p. 258.

absolue, d'obstacles à vaincre), Bergson, dans son premier comme dans son dernier livre, s'attache aux *résistances plurielles*, comme aux sensations, états ou mouvements pluriels, qui accompagnent et expriment le sentiment de l'effort. Tous les types d'efforts réunis sous le même vocable (effort musculaire, d'attention, intellectuel, etc.) révèlent « le sentiment d'une sorte de mouvement intérieur de l'esprit²⁰ », dont le dynamisme porte la marque propre de la volonté²¹. Ainsi lit-on dans l'*Essai* : « [...] nous ne voyons pas de différence essentielle entre l'effort d'attention et ce qu'on pourrait appeler l'effort de tension de l'âme, désir aigu, colère déchaînée, amour passionné, haine violente. Chacun de ces états se réduirait, croyons-nous, à un système de contractions musculaires coordonnées par une idée : mais dans l'attention c'est l'idée plus ou moins réfléchie de connaître : dans l'émotion, l'idée irréfléchie d'agir. L'intensité de ces émotions violentes ne doit donc point être autre chose que la tension musculaire qui les accompagne²² ».

Nous sommes ici au plus loin de Biran qui note dans son *Journal* : « Une personne que je croyais *spirituelle* me niait aujourd'hui qu'il y eût *énergie sans passion* [...] J'ai soutenu fortement que là où il y avait passion *entraînante*, il n'y avait point de véritable *énergie*, malgré les signes de la plus grande *force* déployée²³ ». Tandis que, selon Biran, à la volonté seule appartient la véritable énergie – la « force de la passion » étant toute métaphorique –, Bergson intègre sous le même vocable d'effort les manifestations du désir et de la passion, rejetant le credo biranien, à savoir la distinction entre volonté et désir, ce dernier supposant à l'inverse de la première la distance, la médiation et l'attente. Ce faisant, c'est la distinction que Biran jugeait ruineuse entre intelligence et volonté que reconnaît et promeut Bergson²⁴.

²⁰ « Les théories de la volonté », in *Mélanges*, p. 700.

²¹ « Un grand nombre d'états psychologiques sont accompagnés, en effet, de contractions musculaires et de sensations périphériques. Tantôt ces éléments superficiels sont coordonnés entre eux par une idée purement spéculative, tantôt par une représentation d'ordre pratique. Dans le premier cas, il y a effort intellectuel ou attention ; dans le second se produisent des émotions qu'on pourrait appeler violentes ou aiguës, la colère, la frayeur, et certaines variétés de la joie, de la douleur, de la passion et du désir. Montrons brièvement que la même définition de l'intensité convient à ces états intermédiaires » (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 21).

²² *Ibid.*, p. 22.

²³ Maine de Biran, *Journal, ibid.*, t. II, p. 357.

²⁴ Bien que, comme il l'affirme, nous ne sachions pas assez que « *la source profonde de toute énergie, même intellectuelle, est la volonté* » (« De

L'analyse que livre Bergson de l'effort, qui est toujours un « faire effort », n'est-elle pas en quelque sorte prisonnière d'une conception idéo-motrice de l'agir mise en valeur dans l'*Essai*, quand Bergson, après avoir rappelé que l'idée coordonnant les manifestations ou éléments périphériques de l'effort peut être soit une idée purement spéculative (effort intellectuel ou d'attention), soit une représentation d'ordre pratique (émotions violentes), écrit notamment : « Nous passons, en effet, par des états de conscience successifs, et, bien que le suivant n'ait point été contenu dans le précédent, nous nous en représentons alors plus ou moins confusément l'idée. La réalisation de cette idée n'apparaissait d'ailleurs pas comme certaine, mais simplement comme possible. Toutefois, entre l'idée et l'action sont venus se placer des intermédiaires à peine sensibles, dont l'ensemble prend pour nous cette forme *sui generis* qu'on appelle sentiment de l'effort. Et de l'idée à l'effort, de l'effort à l'acte, le progrès a été si continu que nous ne saurions dire où l'idée et l'effort se terminent, où l'acte commence²⁵ ». Bergson veut montrer, dans ce passage, que le principe de causalité « renferme deux conceptions contradictoires de la durée, deux images non moins incompatibles de la préformation de l'avenir au sein du présent. Tantôt on se représente tous les phénomènes, physiques ou psychologiques, comme durant de la même manière, comme durant à notre manière par conséquent ; l'avenir n'existera alors dans le présent que sous forme d'idée, et le passage du présent à l'avenir prendra l'aspect d'un effort, qui n'aboutit pas toujours à la réalisation de l'idée conçue. Tantôt au contraire on fait de la durée la forme propre des états de conscience ; les choses ne durent plus alors comme nous, et l'on admet pour les choses une préexistence mathématique de l'avenir dans le présent²⁶. »

Nonobstant l'affirmation de l'endosmose qui se produit entre les deux conceptions de la causalité, Bergson fait deux affirmations essentielles quant à l'idée de force : elle exclut l'idée de détermination nécessaire (l'idée abstraite de force est comprise comme celle d'un « effort indéterminé, celle d'un effort qui n'a pas encore abouti à l'acte et où cet acte n'existe encore qu'à l'état d'idée²⁷ »). Et, dans une telle conception dynamique du rapport de causalité, « l'avenir n'est pas plus solidaire du présent dans le monde

l'intelligence », in *Écrits philosophiques*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2011, p. 278 ; nous soulignons).

²⁵ *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 138.

²⁶ *Ibid.*, p. 141.

²⁷ *Ibid.*, p. 140.

extérieur qu'il ne l'est pour notre propre conscience²⁸ ». Bergson, par conséquent, conserve de Biran l'affirmation selon laquelle c'est dans le témoignage intime de la conscience que nous puisons l'idée de force, et avec elle, l'indétermination des actes à venir. Bergson ne résout-il pas, dans *L'évolution créatrice*, le problème mal traité par Biran, sinon laissé en suspens par lui, de l'application au monde extérieur de la notion de causalité dont nous avons le sentiment intérieur ? « Que les notions appliquées par le moi à la connaissance des objets, *dessinent la forme même de notre activité*, cela se comprend sans peine ; mais la question se pose de savoir comment la réalité extérieure se prête à cette application, et pourquoi, en somme, notre science réussit. La solution de ce problème pouvait-elle se rencontrer sur le prolongement de la voie où Maine de Biran s'était engagé avec sa théorie de l'effort ? Le problème comportait-il, si l'on peut s'exprimer ainsi, une solution proprement et purement biranienne ? [...] question intéressante et importante entre toutes²⁹ ». C'est parce que la réponse est à ses yeux négative que Bergson ne réalisera ce que Biran a échoué à réaliser, qu'en rapportant l'effort – considéré à tort par Biran comme primitif – à un principe plus haut que lui : *l'élan vital*.

II. Bergson en effet a replacé la volonté dans sa genèse : la vie et son essentielle mobilité. Biran n'est pas un penseur de la vie, et il oppose la vie de relation (personnelle) à la vie biologique (« hypermécanique »), le sentiment de l'existence au sentiment de soi et, ce faisant, scinde la personne en une individualité d'effort et une singularité affective irréductible. Loin de prolonger cette dichotomie, Bergson la condamne puisque c'est pour avoir trop radicalement séparé les affections variables multiples de l'affectivité et le durable de l'effort, les conditions physiologiques de l'effectuation de l'effort et le sentiment unique et individuel d'être cause, bref c'est pour n'avoir pas su nouer le tout de notre vie que la métaphysique biranienne de l'expérience intérieure a sans doute, aux yeux de Bergson, échoué à insérer le moi dans le réel lui-même. Bergson, dans une lettre, dit l'essentiel : si l'avenir de la philosophie doit être cherché du côté de ce courant de pensée qui rassemble Pascal, Rousseau, et Maine de Biran, il ne s'agit pourtant pas de s'y tenir, car « ils n'ont pas mis en lumière le caractère *mouvant* de la réalité, *l'élan intérieur* de la vie, et ils ont négligé ce qu'il y a d'essentiel dans la durée. Surtout ils

²⁸ *Ibid.*, p. 141.

²⁹ « Rapport sur le prix Bordin », in *Mélanges*, p. 668. Nous soulignons.

n'ont pas cherché à relier la vie intérieure à la vie en général ; ils ne pouvaient pas le faire, puisque la science biologique n'était pas encore constituée³⁰ ».

C'est en effet dans *L'évolution créatrice* que Bergson, pour la première et peut-être la dernière fois, s'approche le plus près de l'effort biranien, lorsqu'il définit la causalité de la vie en reformulant « le rapport entre *acte simple et effet complexe* », mais surtout, comme le souligne F. Worms, en lui ajoutant, « par son contact avec la résistance de la matière, l'idée *toute nouvelle dans le bergsonisme* d'une causalité qui rencontre un obstacle, et engendre ses effets *par cette résistance et cette limite même*³¹ ». Que la force n'engendre d'effets *que par la résistance qu'elle rencontre*, telle est en effet l'affirmation décisive. Car le moi biranien est en effet *engendré* par la rencontre entre la continuité résistante du corps, et la force. Évoquer, rappelle Bergson dans *Les deux sources, l'image* d'un élan, c'était « suggérer une intuition qui se transporterait au-dedans [et] saisirait, non plus des moyens combinés, mais des obstacles tournés³² ».

À l'inverse de Biran, qui en fait un vrai *commencement*, on ne peut comprendre la causalité de la volonté sans la rapporter à ce qui lui donne son impulsion : l'*élan* vital qui suppose anticipation, projection, écart entre présent et avenir, création. Ainsi s'explique le *faire effort* de l'effort, par la résistance avec laquelle une force, une tendance ou un élan, est en butte : la volonté contrarie le corps comme l'élan vital la matière, et tout à la fois ne parvient à ses résultats que par eux. Vladimir Jankélévitch a, en son temps, souligné ce qu'il appelle « la contradiction ironique de l'organe-obstacle ». N'ouvre-t-elle pas paradoxalement la voie à une définition de la liberté comprise comme affranchissement par l'esprit de la matière qui est anti-biraniennne ?

L'acte volontaire témoigne de l'existence d'une force, ou « énergie explosive » : « le mouvement volontaire est réalisé au moyen d'une substance, d'une certaine manière, explosive, appelée glycogène, qui se dépose dans les nerfs, et, surtout, dans les muscles. Le muscle n'attend que l'étincelle pour bondir ; le rôle de la volonté consiste à allumer cette étincelle, de sorte qu'avec une création minimale d'énergie on peut libérer une

³⁰ Lettre à V. Norström du 12 avril 1910, in *Écrits philosophiques*, p. 383.

³¹ Worms, Frédéric, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004, p. 208.

³² *Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Œuvres*, éd. André Robinet, Paris, PUF, 1959, p. 1071.

puissance aussi grande que l'on voudra³³ ». Allumer l'étincelle, accomplir ce « miracle³⁴ », telle est la puissance de la volonté que l'on ne comprendra qu'à partir de la psychologie *et* de la biologie, à la lumière de la causalité de la vie³⁵. En effet parce que l'élan est tendance – et la vie dans son essence est semblable à une conscience³⁶ –, s'interpénètrent des tendances qui forment un élan unique et produisent un mouvement de différenciation. Ainsi, l'éclatement de l'obus ou « sa fragmentation particulière s'explique tout à la fois par la force explosive de la poudre qu'il renferme et par la résistance que le métal y oppose³⁷ ». Si la puissance d'explosion appartient à la vie comme tendance, Bergson hiérarchise pourtant les deux causes – la résistance agissant comme cause pas moins que la force explosive – car la « cause *profonde* » de la division réside dans les *tendances à l'équilibre instable que la vie porte* en elle³⁸. Est-ce à dire que les tendances jouent leur jeu, abstraction faite de l'obstacle matériel ?

Il faut sans doute, afin d'y répondre, revenir à la parenté essentielle entre nos deux auteurs, à leur commune affirmation de *l'impossible analyse* de la volonté, laquelle révèle la simplicité *indivisible* d'un mouvement vécu de l'intérieur, excluant tout espace, *indécomposable* : « Mais nous avons supposé que la main ne rencontrait aucune résistance. Imaginons qu'au lieu de se mouvoir dans l'air, ma main ait à traverser de la limaille de fer qui se comprime et résiste à mesure que j'avance. À un certain moment, ma main aura épuisé son effort, et, à ce moment précis, les grains de limaille se seront juxtaposés et coordonnés en une forme déterminée, celle même de la main qui s'arrête et d'une partie du bras. Maintenant, supposons que la main et le bras soient restés invisibles. Les spectateurs chercheront dans les grains de limaille eux-mêmes, et dans des forces intérieures à l'amas, la raison de

³³ « Conférence de Madrid sur l'âme humaine », in *Mélanges*, p. 1206-1207.

³⁴ Sur le terme de miracle, voir *L'évolution créatrice*, p. 240. Il apparaît aussi dans « De l'intelligence », in *Mélanges*, p. 560, et dans « L'âme et le corps », in *L'énergie spirituelle*, p. 31).

³⁵ « *La vie, c'est-à-dire la conscience lancée à travers la matière* » (*L'évolution créatrice*, in *Œuvres*, p. 649). Nous soulignons.

³⁶ Cependant, dans *Les deux sources*, Bergson précise cette affirmation : l'évolution générale de la vie se distingue de l'évolution de la vie psychologique et sociale comme se distinguent des tendances complémentaires et divergentes qui « se développent le plus souvent dans des espèces distinctes » et celles qui se développent dans un même individu ou société (*Les deux sources de la morale et de la religion*, in *Œuvres*, p. 1226 et sq.).

³⁷ *L'évolution créatrice*, in *Œuvres*, p. 578.

³⁸ *Ibid.*, p. 578. Voir aussi p. 579.