

INTRODUCTION

Cet article n'a pas pour but de faire la biographie de trois philosophes français ; il ne se propose pas non plus de faire une présentation générale de leurs pensées. Il voudrait en examiner quelques aspects à travers les deux thèmes de l'espace et du temps. Ces philosophes sont Maine de Biran (1766-1824), Henri Bergson (1859-1941) et Jean Guilton (1901-...).

TEMPS INTERIEUR ET TEMPS SPACIALISE

UNE PHILOSOPHIE À LA FRANÇAISE

La tradition philosophique provient en Occident des grecs, Socrate, Platon, Aristote.... Cette discipline intellectuelle a été interprétée à partir de la Renaissance comme l'unique langage de la pensée raisonnée, distincte absolument de son environnement comme l'essence de l'accident. Lorsque l'on parlait de la Raison, on en parlait comme d'une évidence humaine alors que les modernes se doutent depuis quelque temps que toute pensée, avant de toucher l'universel, est affaire d'histoire et de sensibilité locale¹. Pour autant qu'elle veuille exprimer l'universel, toute philosophie doit d'abord tenter de mesurer ce qu'il y a d'arbitraire dans les notions qu'elle emploie.

Ce qui caractérise de ce point de vue la pensée des trois philosophes que nous avons choisis, c'est un retournement, une façon de s'élever contre des théories issues de la pratique philosophique la plus classique tout en ne dédaignant pas, le cas échéant de s'appuyer sur le sens commun.

On peut noter de plus chez eux la conviction que le monde donné par les sens existe indépendamment de celui qui le perçoit, ce point les rendant évidemment hostiles à Kant, et un goût prononcé pour l'analyse intérieure (ou, comme le disait Maine de Biran des faits intérieurs), afin de mieux dégager les lois de l'esprit. Dans cet article, Maine et Bergson se répondent l'un à l'autre, la discussion débutant par l'ontologie perceptive de Maine et s'achevant par une illustration précise d'un point de méthode développé par le dernier disciple vivant de Bergson, Jean Guilton.

LA PERCEPTION CHEZ MAINE DE BIRAN

Pour comprendre ce que Maine de Biran a de spécifique et qui annonce les futurs questionnements bergsonniens, une phrase suffit : « Je conserve la distinction entre les faits extérieurs et les faits intérieurs que le Kantisme anéantitⁱⁱ. » Maine va expliciter sa pensée dans une note consacrée à Kant : « De ce qu'un même objet peut être représenté à la fois d'autant de manières différentes, on peut bien en conclure qu'une intelligence finie ou qu'un être pensant organisé ne peut avoir que des connaissances incomplètes et tout à fait inadéquates de chacun des objets de ses conceptions, mais non pas que le point de vue partiel sous lequel il saisit l'objet ne fasse pas partie de l'essence réelle de cet objetⁱⁱⁱ. »

Bien entendu, la position de Maine de Biran n'est spécifique que par rapport à celle de Kant et de tout l'idéalisme. En réalité, il ne fait qu'exprimer une opinion traditionnelle sur les rapports de l'esprit et de la réalité, opinion qui postule un monde externe, irréductible au sujet et en dehors de son contrôle. C'est la doctrine thomiste^{iv}, qui suppose l'action physique immédiate de l'objet extérieur et perçu comme tel, réalité qui se dit à la fois de l'objet et de la perception qui le fait connaître, les qualités sensibles appartenant à l'objet lui-même. De cette opinion découle la conséquence que l'esprit connaît sa propre existence par l'opération par laquelle il se projette en dehors de lui sur l'objet. Cette doctrine, qui fait le fond de la métaphysique occidentale, constitue l'arrière-plan de tous les philosophes étudiés dans cet article. Un point est extrêmement important pour situer l'originalité de Maine de Biran : pour les métaphysiciens médiévaux, l'existence de l'objet externe est le fondement de la connaissance et de la conscience : en allant vers l'objet, l'homme connaît son opération grâce à laquelle il arrive à la connaissance de lui-même^v. Ce que Maine tend à établir, c'est le danger qu'il y a à ne pas faire suffisamment de distinction entre le type de connaissance s'appliquant à l'objet et celui qui s'applique au sujet^{vi}. Si l'existence de l'objet indépendant des sens est la clé de la conscience qui se découvre en le percevant, il importe de comprendre comment le sens externe, tourné vers l'objet risque d'influencer l'ensemble de la pensée, en transformant le sujet en objet. Il importe donc de distinguer le sujet connaissant et l'objet connu, en restituant à chacun des deux composants de la connaissance leurs spécificité.

Pour Maine, tout commence par une remise en question de la vue comme sens fondamental^{vii} :

« Le sens de la vue prédomine dans l'organisation humaine. C'est à lui que nous rapportons tout ; c'est lui qui communique ses formes propres à tout le système de nos signes et de nos idées ; et il ne faut pas chercher d'autres causes de la pente qui nous entraîne toujours au dehors, du dégoût général qu'inspire l'observation intérieure, des difficultés propres à cette étude, lorsqu'il s'agit soit de recueillir simplement les phénomènes, soit surtout de les examiner et de les transmettre par des signes bien appropriés. C'est en ramenant au sens de la vue les principes et la langue de la psychologie qu'on a pu être conduit à en exclure des faits de réflexion ou d'aperception interne ; et à mettre ainsi tout le système intellectuel en représentations, toute la pensée en image^{viii}... ».

Pour Maine de Biran, le regard, sens passif, s'oppose au toucher, sens actif et seul véritable sens métaphysique, puisque renseignant immédiatement sur la matérialité de la chose touchée, sur son existence^{ix}. Au contraire, le sens de la vue donne à l'esprit qui

perçoit un monde d'images, un monde fantôme. Deux problèmes se posent ici : le premier est celui de la distinction entre l'image et la réalité (définie ici comme issue du contact physique) ; le second est celui des images perçues, de l'espace et de ses caractéristiques. Ces deux questions sont liées intimement et nécessitent un exposé bref sur le concept de l'espace chez Maine de Biran. Ce concept est en fait intimement lié aux considérations qu'il fait sur les natures différentes des sens du toucher et de la vue.

L'espace stricto sensu est pour Maine celui de la physique de son temps, c'est l'espace divisible indéfiniment, qui est l'espace de la géométrie euclidienne et cartésienne. Cet espace est un contenant universel^x. Vide, il est le lieu de l'action extérieure, lieu de manipulation, empli de formes distinctes les unes des autres qui, parce qu'images, peuvent être substituées les unes aux autres^{xi}.

C'est en tout cas ce que l'on peut dire de l'espace perçu seulement par le regard, espace rempli de représentations, de fantômes prompts à se dissoudre les uns dans les autres, domaine propice aux illusions (dont les modèles sont les illusions d'optique)^{xii}. Bergson^{xiii}, dans son essai sur la religion primitive, analyse ceci en terme de différenciation de l'image visuelle du corps et de son image tactile, différenciation suggérée au sauvage, peut-être par l'acte de se mirer dans l'eau. Maine allait déjà dans la même direction, disant que le sens de la vue doit être ramené et comme corrigé par celui du toucher, de façon à balancer l'extériorité fantasque du seul regard avec l'intériorité du sens tactile qui lui donne son unité. Bien entendu, dans l'existence normale de n'importe quel sujet pourvu de tous ses sens, un tel contrebalancement est pratiqué de façon automatique. Ce que Maine veut souligner, c'est que dans l'analyse du sujet pensant, le recours systématique aux images issues du seul regard conduit à des erreurs. Le sens du toucher chez Maine porte le sujet en entier car il est d'abord actif comme l'est dans son essence le moi^{xiv}. On peut se retenir de toucher mais on ne peut guère s'empêcher de voir, sauf en neutralisant le sens lui-même, en fermant les yeux^{xv}. Le problème discerné par Maine est le suivant : l'espace exclusivement visuel est le lieu de formes qui peuvent se dissoudre les unes dans les autres. En revanche, l'espace visuel informé par le sens du toucher donne à la conscience des objets nettement séparés les uns des autres, c'est-à-dire donnant prise, permettant au sujet de se manifester à lui-même comme agissant (sujet parce qu'agissant).

On doit donc distinguer deux choses :

1/ L'illusion est le fondement de la critique de la réalité, mais le fond de l'illusion est l'illusion d'optique, due à l'erreur d'éducation du regard ou encore à la condition de propagation de la lumière (l'illusion n'étant à ce moment pas autre chose que la condition physique normale de la perception, le bâton mis dans l'eau offre au regard une cassure, due en fait aux propriétés physiques des deux objets. L'illusion d'optique est alors en fait une composante de la réalité matérielle). Le regard non éduqué fait prendre la réalité pour ce qu'elle n'est pas, il est donc créateur de l'imaginaire, qui arrache une forme à son fond^{xvi}.

2/ En second lieu, et au contraire, le regard informé par le toucher (ou d'autres sens que le toucher fédère ou unifie) se pose sur un monde solide. Ces caractéristiques sont alors et à bon droit, la juxtaposition et l'existence de formes définies qui permettent la

manipulation. Toutefois, si un tel sens (hybride du regard ou du toucher) vient à être utilisé pour l'appréhension du moi, il en résultera la création de solides, propres à la manipulation bien entendu, mais aussi à la classification déterministe (sous tendue par l'idée de choc, c'est à dire de transmission du mouvement par contact, sans solution de continuité). Le véritable moi étant action (se connaît dans son acte même), il est l'auteur de l'analyse, le résultat n'étant qu'un résidu. Si l'espace mesuré par le regard est le lieu de la distance, on peut comprendre que toute métaphore imagée pour la description du moi ne peut aboutir qu'à une mystification : ce que je tiens sous mon regard n'est pas moi mais une image de moi, puisque je suis dans l'acte même de voir. On connaît le cas célèbre de Lucky Luke qui tire plus vite que son ombre mais réussirait-il à reculer suffisamment vite pour se voir lui-même ou bien encore prendre sa main droite avec sa main droite?

Maine ajoute une autre distinction entre sens de la vue et sens du toucher : le premier permet de comprendre ce que signifie la continuité ; le second, grâce à la transparence par laquelle il joue, établit l'espace comme vide. Bergson reviendra sur ces réflexions.

Pour Maine de Biran, le toucher est sens actif. Cette activité du moi est liée à la volonté, laquelle est exprimée par l'effort. Le concept biranien du temps^{xvii} est lié à cet effort, car pour lui la conscience de soi établie par l'effort est essentiellement continuité. Cette idée de non-rupture du temps le situe directement dans une opposition à Descartes pour qui le temps est au contraire discontinu. C'est pourquoi Descartes, pour justifier l'existence de la certitudes (l'idée du moi en faisant partie) est obligé d'en faire une substance solide passant au travers de la dispersion temporelle, ce qui va contre la position biranienne pour laquelle une telle solidification est illégitime et due à l'application du sens externe (composé du regard et du toucher) dans l'analyse intérieure. Descartes analyse le temps^{xviii} comme une poussière d'instantants indépendants les uns des autres, on peut parler dans son cas d'un cliquetis temporel. Il est vraisemblable que cette conception du temps atomisé est analogue à une vision de choses séparées dans l'espace externe. Au contraire, Maine n'a nul besoin d'une âme substantialisée à la manière d'une chose, puisqu'il conçoit le temps comme un continu dans lequel le moi connaît parfois des temps de relâchement, puisque l'effort qui en est la marque^{xix} s'interrompt. Toutefois, un tel relâchement n'est pas le signe d'une dissolution car l'effort rattache le même au même, chaque prise de conscience s'articulant directement sur la précédente, comme le réveil qui succède directement à l'endormissement. On pourrait dire que la continuité du temps est à l'image de la continuité du moi. Cette conception est un ancêtre probable de la notion bergsonienne de durée.

DE MAINE À BERGSON

Les concepts d'espace et de temps chez Maine de Biran sont liés à une problématique des rapports entre extérieur et intérieur, l'extérieur étant le lieu de la

transcendance (au sens biranien du terme, signifie alors coupure), l'intérieur, celui de l'immanence (c'est-à-dire de la continuité). Toute la difficulté consiste pour notre auteur à délimiter ces deux domaines, à comprendre la nature de leur interférence et à n'ériger aucun de ces deux domaines en absolu. Maine de Biran identifie un des problèmes majeurs de la philosophie en terme d'empiétement de la vue sur les autres sens, avec toutes les conséquences qui en découlent, à la fois sur la conception de l'espace, du temps et enfin du moi.

Bergson précise certaines modalités de cet empiétement, en insistant sur la différence entre qualité et quantité, temps spacialisé et durée. Un extrait du "Mémoire sur la décomposition de la durée"^{xx} de Maine suffira à rendre perceptible la pente naturelle qui conduit de son oeuvre à Bergson :

« N'y a-t-il pas des pensées, des vouloirs intimes qui ne peuvent en aucune manière se lire en dehors, ni se représenter par aucune sorte d'image ? pour les concevoir, ne faudrait-il pas être identifié avec la force active sciemment productive de tels actes, avec le moi qui se sent ou s'aperçoit dans ses opérations, mais ne se voit point comme objet, ne s' imagine point comme phénomène ? (...) Nous ne pouvons acquérir l'idée de ces actes par aucune autre loi que par notre intime réflexion : ils sont absolument irréprésentables. »

De son côté, voici ce que Bergson déclare^{xxi} :

« Le moi, infailible dans ses constatations immédiates, se sent libre et le déclare^{xxii} mais dès qu'il cherche à s'expliquer sa liberté, il ne s'aperçoit plus que par une espèce de réfraction à travers l'espace. De là un symbolisme de nature mécaniste, également impropre à prouver la thèse du libre arbitre, à la faire comprendre, et à la réfuter. »

L'INTERACTION DU TEMPS ET DE L'ESPACE CHEZ BERGSON

Ce texte appelle quelques précisions : pour Bergson, la question du libre-arbitre est directement liée à l'analyse du comportement humain tel qu'il se déroule dans le temps. Il postule l'existence de deux types de temps, le temps spacialisé et le temps intérieur ou durée. Le temps spacialisé est le temps comptabilisé, c'est-à-dire décomposé en unités susceptibles d'être juxtaposées et additionnées, ce qui ne peut se faire que si l'on imagine un milieu destiné à recevoir et à percevoir ces unités indépendamment les unes des autres. Ce milieu ne peut être qu'étendu, c'est à dire spatial. Une série d'actes étendus dans un temps de cette nature ne peut être représentée que sous forme d'une série ininterrompue, d'une trajectoire où tous les points sont reliés les uns aux autres par des rapports de contiguïté. La série d'actes étant ainsi représentée sous forme de ligne, donne l'image d'un processus physique où chacune des unités devient la conséquence directe de l'unité immédiatement précédente. On peut donc se représenter ce concept sous forme de perles enfilées et se touchant les unes les autres. De cette manière,

dire que telle action aurait pu aboutir à un autre résultat que celui obtenu à la fin (c'est à dire à un autre point) est la même chose que de dire que tel acte est la conséquence directe de tel autre, puisque dans les deux cas, on postule qu'il est possible de représenter spatialement le processus, processus entièrement déterminé (à la manière d'une contiguïté d'atomes) ou susceptible d'avoir pu être modifié^{xxiii}. De plus, quelle que soit la solution retenue, une telle analyse se situe toujours après que la série d'acte a été posée. Dire qu'un homme n'a pu agir autrement qu'il l'a fait puisque l'on constate le résultat ou dire que ce résultat donné n'engage à rien puisqu'il aurait pu faire autrement est de ce point de vue de la représentation spatiale du temps exactement équivalent. En effet, s'il est légitime de compter des objets physiques dans l'espace^{xxiv} (ce que l'on est obligé de faire à cause de la nécessité logique de concevoir la matière comme impénétrable, nécessité dictée par les exigences de l'action qui demande une prise sur l'objet), compter de la même manière des faits de conscience revient à les traiter comme des unités irréductibles. Par conséquent, la nature exacte des faits de conscience qui en fait s'enchevêtrent les uns dans les autres ou se développent à la manière d'un bourgeonnement ou d'une cristallisation évolutive et fluide, est ignorée.

註解 [A1]:

Deux remarques s'imposent : d'une part, l'analyse de l'espace comme milieu de juxtaposition est directement issu (nous semble-t-il) des considérations biraniennes sur l'espace donné par le sens extérieur, croisement de la vue et du toucher ; d'autre part, pour Bergson, le temps spatialisé est à la fois le résultat des caractéristiques de l'esprit humain et une nécessité sociale dont le langage est une autre manifestation. De fait, si chaque homme dont le temps intérieur lui est personnel et se caractérise par une capacité d'évolution, c'est à dire par de l'acquisition sans perte et une transformation non locale, ne disposait pas d'une référence figée et comptabilisable, toute communication deviendrait impossible. Le temps intérieur est évolutif et ne peut être évoqué sous forme de graphique car une représentation imagée est une représentation figée. Le temps de l'histoire est un temps de référence auquel tout événement est adossé comme à une grille alors que chaque homme pris individuellement est incommensurable du point de vue de la durée, c'est à dire de la singularité.

PROBLÈMES LIÉS À L'ESPACE BERGSONNIEN

Ce qui était interprété par Maine de Biran comme empiétement du sens extérieur sur le sens intérieur est analysé par Bergson en terme de temps spatialisé et de durée (ou, pour reprendre le titre d'un de ses ouvrages, de pensée et de mouvant). Pour les deux auteurs, l'espace est le point de focalisation de l'erreur. Bergson pose directement le problème de l'espace conçu comme homogène et divisible indéfiniment. Il en vient à poser l'axiome suivant: « Toute division de la matière en corps indépendants aux contours absolument déterminés est une division artificielle^{xxv} ». Pour Bergson, l'espace conçu de cette façon, homogène et indéfini, est une vue que l'esprit (nous ajoutons de l'esprit moderne) fabriqué en vue de la manipulation du réel, manipulation qui forme la pente naturelle de l'intelligence, laquelle est portée d'abord vers l'action. Bergson décrit

l'univers physique^{xxvi} comme un tout formé des différentes qualités sensibles, dont les influences réciproques interdiraient en théorie toute distinction tranchée. De fait, un sens du toucher appliqué de façon systématique, parce qu'il nécessite pour s'appliquer de rester en contact avec ce qu'il touche, ne révélerait pas autre chose qu'une énorme continuité. Or, en adoptant ce point de vue qui est celui de la science moderne, laquelle considère d'abord des masses et des rapports de contact, il oublie, nous semble-t-il, de considérer la question de l'échelle : à l'échelle atomique ou subatomique^{xxvii}, tout interagit sur tout et on peut décrire l'univers comme un continuum. On doit faire remarquer alors que l'échelle atomique ou subatomique (tenons-nous en comme Bergson lui-même à ce type de terme) n'est pas celle qui est couramment utilisée par les humains. Nos remarques sur ce point porteront sur deux aspects, le premier, l'échelle avec la prise en compte du type d'informations sensorielles que nous sommes bâtis pour recevoir ; le second, la différence de nature entre la perception moderne (occidentale) de l'univers physique et la perception traditionnelle (observable en Occident avant l'époque moderne et partout ailleurs).

Du point de vue des informations sensorielles, il est bien entendu absurde de penser que nous aurions pu être des êtres différents de ce que nous sommes. Toutefois, de même que l'exobiologie permet par contraste de discerner plus clairement quelles sont les caractéristiques de la vie terrestre, il est possible de postuler un ou plusieurs changements structurels chez l'être humain en en poussant les conséquences à la limite de façon à faire ressortir plus aisément ce que la structure de départ implique. L'univers est baigné de radiations dont nous ne percevons qu'une très faible partie. Notre vue en particulier est accordée aux radiations lumineuses qui composent ce que nous appelons précisément le spectre de la lumière visible. Imaginons un instant que nous ne puissions percevoir que la chaleur. La première conclusion que nous pouvons en tirer c'est que le terme de vision que nous utilisons serait alors doté d'une toute autre résonance et que les organes nécessités par cette perception pourraient n'être plus du tout analogues aux yeux. Dans l'état actuel des choses, nous constatons que notre peau peut servir à détecter la chaleur, quelle que soit par ailleurs sa provenance et pour peu que la source soit proche. Il est vraisemblable qu'un être bâti pour ressentir la chaleur (et non pas pour la *voir*, avec tout ce que le terme de champs visuel, c'est à dire de délimitation du sujet et de ce qu'il contemple implique) serait exposé à un flux d'informations tel (puisque les variations thermiques sont omniprésentes) qu'il ne serait capable de choix ou d'actions qu'au plus près et au plus immédiat. Si cet être en revanche percevait la chaleur par l'intermédiaire d'un système visuel (c'est à dire en fait un système qui reconstruit sans percevoir immédiatement^{xxviii}), la conception qu'il pourrait se faire de l'espace serait quelque peu différente de la nôtre. En effet, pour nous, l'espace (et d'abord l'air atmosphérique) est transparent, ce qui nous permet de percevoir à la fois la distance et les formes. Le fait que nous puissions (à l'échelle où nous sommes tout au moins) voir le monde en couleur nous permet de plus subtils distinguo de formes que si nous ne percevions que les variations d'intensité lumineuse (vision en noir et blanc ou plutôt en gris). C'est ainsi que des images prises par satellite sont traitées au sol en utilisant un code approprié de couleurs de façon à permettre l'analyse.

A l'opposé, une vision qui reconstruirait le monde^{xxix} à partir des variations thermiques n'aurait d'appréhension aussi précise que la nôtre ni dans le domaine de la forme (laquelle est

dans beaucoup de cas dictée par la couleur) ni dans celui du milieu transparent que constitue pour nous l'air puisqu'alors celui-ci en fait ne serait que les multiples courants de chaleur qui le composent. Revenons au problème de la forme : nous percevons les formes définies par des contrastes de lumière et de couleur, ces formes sont vues comme délimitées strictement et l'action que nous pouvons mener sur elles présuppose l'existence de limites précises, à la fois réellement (dans ce qui est perçu) et idéalement (dans la conception que nous pouvons avoir du résultat auquel tend notre action). Il est vraisemblable au contraire qu'une perception thermique ne pourrait donner la même impression de limite précise, la chaleur se dissipant nécessairement au contact du milieu, liant l'objet à celui-ci et en en faisant donc un objet aux contours flous. Les reconstitutions en couleurs visibles d'images infrarouges donnent une idée de ce que nous avançons. De plus, le milieu peut garder l'empreinte thermique d'un objet quelque temps après que celui-ci a été déplacé. Il est vraisemblable que dans ce cas de figure la substance des choses matérielles en paraîtrait plus fluide et moins assurée. De surcroît, dans la mesure où le temps commun d'une société dépend des conditions de perception de l'espace, ce même temps prendrait alors une autre coloration. En effet, lorsque nous déplaçons un objet dans l'espace, nous le transportons également dans le temps. Les phénomènes de persistance rétinienne nous mettent parfois en position de voir un objet là où il n'est plus (phénomène se dissipant très rapidement et ne nous donnant à voir qu'un fantôme) alors que si nous percevions la chaleur, nous serions en permanence face à la trace réelle d'un objet dont par ailleurs les contours ne sont pas délimités. Pour nous, ce qui a été déplacé n'est plus là alors que dans la perception thermique, il le serait encore, au moins sous un certain aspect et pour un certain temps^{xxx}, temps plus long que dans le cas d'une perception limitée au spectre de la lumière visible. De cette façon, l'inertie serait plus grande. Une perception de type thermique changerait à ce point le concept d'espace qu'il faudrait alors utiliser un autre terme dont on voit mal ce qu'il pourrait être. De même, il faudrait revoir ce que devient alors la notion d'individualité^{xxxi} en prenant garde d'attribuer l'esprit, ses caractéristiques et sa nature à la seule perception. En effet, l'individuation ne dépend pas d'abord du type de perception physique (certains animaux possédant des sens en tous points comparables aux nôtres) mais de la capacité de l'être à atteindre cette individuation. Celle-ci est une puissance dépendante seulement partiellement des conditions matérielles de son actualisation. Ce que nous pouvons dire, c'est que la capacité d'individuation et de personnalisation de l'être humain est plus à même de se réaliser dans les conditions présentes de perception, ou encore de tirer partie plus efficacement de ses propres caractéristiques dans ces mêmes conditions.

De ces considérations sur le problème de la perception visuelle à l'échelle humaine ressort que la division de la matière en corps indépendants, loin d'être artificielle comme le pensait Bergson, est préparée par les conditions même de cette perception qui s'effectue dans le spectre visible.

TEMPS ET ESPACE TRADITIONNELS

Le temps selon Bergson peut être soit intérieur et dans ce cas incommensurable ; il peut être aussi compté, c'est à dire décompté dans l'espace. Dans cette perspective particulière, espace et temps partagent une même caractéristique, celle d'être homogène, indifférencié et divisible à l'infini. On peut parler de temps et d'espace à la fois quantifié et quantificateur. Ce concept est bien évidemment moderne. Dans les sociétés traditionnelles et dans la nôtre au moyen- âge, temps et espace étaient d'abord qualitatifs, chacune des portions d'espace ou de temps étant revêtue d'une tonalité propre. Des séries de correspondance liaient d'ailleurs ces différentes catégories au sein d'un continuum^{xxxii} qualitatif. Par exemple, le temps était divisé en périodes fastes (propices à l'action) et néfastes ; de même, l'espace était reconnu comme porteur de qualités intrinsèques, certaines zones étant autorisées et d'autres interdites, non pas en fonction d'un code arbitraire (l'arbitraire du code étant un effet de l'analyste qui se place délibérément en dehors du système) mais des qualités supposées propres aux zones considérées. La reconnaissance par les hommes des composantes de leur milieu^{xxxiii} allait bien au delà de ce que les modernes sont habitués d'obtenir. Bêtes et plantes étaient décrites au quotidien en tenant compte de leurs moindres nuances, avec un degré extrême de précision, ce qui ajoutait vraisemblablement à l'aspect de réseau de qualités que prenait le monde. Que l'homme utilise le monde, cela a toujours été vrai mais l'homme traditionnel est d'abord de ressource, c'est à dire allant dans la pente des choses et pour ainsi dire se coulant dans les creux du monde. Pour le moderne, tout est soluble, tout peut être décomposé et recomposé^{xxxiv}. De ce point de vue, l'atomisme est le langage par excellence d'un monde rompu aux substitutions sans cesse possibles.

LE TEMPS MORAL DE J. GUITTON

Pour Jean Guitton, l'espace n'est pas un thème dominant mais bien plutôt le temps. Pour ses deux prédécesseurs, il s'agissait de reconnaître que l'espace ne pouvait empiéter sur le temps sans de graves inconvénients, en particulier dans l'appréhension de la liberté humaine. Cette distinction effectuée, on pouvait alors discerner ce qui dans la personne est à la fois permanent (non soumis à la sécabilité de l'espace) et mobile (susceptible de changements non altérants) ou encore entre le continu et discontinu. C'est dans cette perspective, me semble-t-il qu'il faut examiner les concepts du temps chez Jean Guitton. Pour cet auteur, le temps est lié aux aléas de l'indissolubilité de la personne humaine. Il possède une tonalité morale comme le montre ce texte :

« ...ce (le temps) n'est pas un ordre de pure succession, car la conscience, par la mémoire, le ramasse en un et elle se reconnaît dans tout son cours ; ce n'est pas davantage un ordre fonctionnel et de mutuelle influence, puisque l'avenir n'est jamais pour le sujet que sous la forme de l'intention ou du désir. C'est sans doute un ordre continu, mais d'une continuité jalonnée de recommencements, d'événements et de fortunes, rythmée par les périodes des astres, le retour des saisons, et tous les battements de la vie. C'est le moi qui se succède sans cesse et qui, par-là, se

développe ; c'est le même qui se reprend dans l'autre, c'est l'être qui s'ajoute à l'être indéfiniment ; ordre contingent lorsqu'il se fait, mais nécessaire dès qu'il est fait^{xxxv} »

La grande affaire du temps, c'est le changement moral, l'histoire personnelle du sujet révélant à posteriori ce qui l'unifie. Guitton, prenant vraisemblablement en compte la leçon de ses deux prédécesseurs, mais en la retournant, met l'accent sur la capacité qu'a l'être humain de projeter sur les choses (ou sur le tout, ce qu'il appelle le monde de l'être) des caractéristiques de son propre esprit. Pour Maine de Biran, ce qu'il nomme le sens extérieur appliqué illégitimement à la vie intérieure la parcellise. L'homme dissocie pour manipuler et ne peut manipuler (mais alors quelque fois de façon très mécanique et brutale) qu'en dissociant. Il peut arriver que cette dissociation l'entraîne à nier jusqu'à l'unité de son propre moi^{xxxvi}. Le monde et jusqu'à nous-mêmes apparaît comme formé de solutions de continuité, à cause de l'inclination à l'action manipulatrice de l'esprit humain, orientée vers l'extérieur, propension préparée et favorisée par les conditions physiques de notre perception et utilisée improprement pour l'analyse de l'esprit. En retournant ces constatations, J. Guitton montre comment le processus inverse fonctionne, quand l'esprit réduit tout à lui-même. L'extrait suivant le montre bien :

« J'envisage.....ce mouvement de la pensée qui tend à substituer son opération propre à celle de l'être. « L'esprit » (le faux *esprit*) cherche à réengendrer l'être ; il confond le procédé de génération avec la création, ou plutôt il incline à penser qu'il y a dans l'être et dans la pensée une seule et même opération, qui se ramène à celle qui lui est propre. Lorsque « l'esprit » se trouve devant une composition réelle qui semble démentir son pouvoir (puisqu'il ne peut que synthétiser des concepts et non pas composer des natures), il ne s'avoue pas vaincu. Il tend à dissocier cette composition ; il en rejette dans le non-être l'élément inférieur; il ne retient que celui qui est le plus apparenté à son essence et en jouit à part. C'est ce que j'ai nommé la *dissociation* (italiques de l'auteur)^{xxxvii}. »

J. Guitton cherche à dépasser cette dissociation et à examiner les relations possibles entre l'être et sa réalité d'une part et ce que l'esprit voit ou dit. Il s'agit pour l'esprit véritable de discerner les opérations du réel et non pas d'y substituer les siennes propres. Toutefois, il arrive que le réel tel qu'il nous apparaît (c'est à dire dans le temps) nous pousse à l'erreur conjointement avec une tendance de l'esprit humain. L'illusion est donc préparée par la réalité elle-même. Guitton analyse en termes d'extérieur et d'intérieur cette situation, faisant peut-être écho aux réflexions de Maine de Biran :

« Il y a dans la structure de ce monde-ci une promotion de l'extérieur sur l'intérieur, du signe sur la chose et du secondaire sur le principal. Ce caractère de l'être suscite dans l'esprit humain qui le contemple une déviation presque inévitable. La perspective de l'être conduit à une erreur dans le connaître, si elle n'est pas redressée. Le caractère de l'être dans ce monde est de créer une apparence, si l'apparence peut être définie comme étant l'erreur sur l'être en tant qu'elle est impliquée dans la perception de l'être.^{xxxviii} »

Est-il possible que cette erreur soit due à la vue et ses caractéristiques, à ce que les

yeux nous donnent à voir, c'est-à-dire ce qui est le plus évident, ce qui semble venir d'abord ? En fait, pour Jean Guilton, le caractère d'apparence du monde est lié d'abord au temps. Dans l'ontogenèse (par exemple d'un enfant), d'abord nous apparaît un amas de cellules et ensuite la forme finale alors que c'est cette forme finale qui commande tout le développement, c'est elle qui est à son principe (et non pas à son commencement temporel). Il est également lié à ce qu'on pourrait appeler la fausse évidence du regard. Dans les rapports que le cerveau entretient avec la pensée, il est « évident » que le cerveau englobe la pensée ou plutôt qu'il la contient, alors qu'en réalité, comme Bergson l'avait montré, l'esprit et ses images contient tout, y compris le cerveau. Un dernier exemple sera celui de la vie humaine qui ne révèle tout son sens qu'à la fin, qui en est en quelque sorte la justification. Mais alors il faut prendre garde à ce que la série des événements d'une vie ne soit pas interprétée comme une série mécanique, cette vie se déroulant comme sous les arrêts du destin implacable. Nous verrons plus bas comment J. Guilton rend compte de cette autre tendance du faux esprit.

Les rapports que l'esprit (le faux esprit) entretient avec le monde (dont l'apparence prédispose à l'erreur) sont non seulement décrits sous la forme de la dissociation mais aussi sous les espèces de la contamination^{xxxix}. Il nous semble cependant que la contamination dont parle J. Guilton n'est qu'un cas particulier de la dissociation. En effet, lorsqu'il cite au rang des entités contaminantes les régimes totalitaires de notre siècle^{xl}, il nous semble être en droit de faire remarquer que ces régimes identifient le mouvement de la vie (dont ils se réclament) avec une composante bien particulière, qui est soit le progrès indéfini, soit la domination du plus fort sur le plus faible. De ce point de vue, la différence entre la contamination et la dissociation est que dans le premier, l'élément isolé est supposé venir directement du réel matériel alors que dans l'autre, la marque de l'esprit semble plus nette, le réel n'étant plus identifié à une seule caractéristique mais nié au profit d'une composante unique. Cette obsession de l'esprit à trouver autour de lui l'unicité vient probablement d'une curieuse façon de considérer sa propre unicité. Elle ne va pas de soi sans quoi l'esprit ne chercherait pas à la projeter en toute chose ; il ne lui serait point si aisé de la nier. Que la réalité soit composée, on n'en peut douter, de même qu'il est difficile de douter de l'unicité et de la simplicité de l'esprit. Pourtant, quand celui-ci se veut négateur, toute chose est douteuse. Voilà comment J. Guilton met en scène ces deux partenaires, l'esprit et l'être :

« Si *l'être* est composé, *l'esprit* est un et indivisible. Si l'être, par sa composition même et par son unité multiple, paraît impur, l'esprit est pur ou du moins il se veut tel. Si l'être, par cette composition équilibrée mais instable, témoigne qu'il n'est pas autocréateur, l'esprit au contraire a conscience que rien ne peut atteindre le mouvement de reprise et de réflexion qui le suscite. Il existe un conflit entre *l'esprit* et *l'être*, entre ce qui paraît être l'essence du moi pensant et ce qui est la substance ou du moins la relation réelle constitutive de l'être^{xli}. »

Il est caractéristique de la pensée de J. Guilton d'interpréter dissociation et contamination dans le langage de la morale, l'orgueil étant associé au premier terme et la vanité au second. Il ne s'agit pourtant pas tant de péché que de tendances difficilement évitables et presque originaires de la façon dont l'être se présente à nous. Elle se refuse à confondre là où il faut distinguer mais aussi à éliminer ce qui est au principe de la

philosophie, à savoir l'homme et la réalité qui lui est irréductible. Le langage de la morale est le seul qui permette d'entrevoir ce qu'il y a de rétif à la fausse rationalisation (qui n'est que l'esprit qui se contemple lui-même) dans la personne humaine et dans la réalité qui lui fait face. Comme celles de Biran et Bergson, elle dévoile ce qu'il y a d'a-priori dans le discours rationnel, non pas de façon à invalider ce discours mais à en rétablir à la fois la légitimité et l'efficacité.

Nous voudrions terminer ce bref exposé d'un aspect de la pensée de J. Guitton en donnant un exemple précis d'analyse d'un mouvement du « faux esprit ». Ce mouvement consiste à unifier à toute force une série déployée dans le temps :

« a) Lorsque l'esprit a considéré deux formes d'êtres appartenant à une même série progressive et entre lesquelles il ne connaît pas de chaînons intermédiaires, il a le droit de rétablir la continuité de la série : les êtres qu'il constitue alors de sa propre autorité doivent être considérés comme existants.

b) La discontinuité est toujours accidentelle.

c) la continuité et la raison sont de même essence.

d) Les différences de nature ne sont que des différences de degré.

e) Toute altération peut être regardée comme une somme de petites différences^{xliii}. »

On retrouve toujours dans la critique de Guitton, cette attention portée à la fois aux opérations de l'esprit et à la manière dont ce même esprit projette de façon indue son unité dans toute chose. De plus, elle révèle que cette projection est « presque » naturelle, c'est-à-dire incluse et comme préparée dans l'essence de l'esprit. Reprenons cette phrase : « La continuité et la raison sont de même nature ». Tout discours rationnel prend nécessairement appui sur l'unité de la conscience, laquelle peut être analysée de deux façons différentes : externe ou interne, c'est-à-dire en considérant ou non l'environnement de la conscience. Un discours (c'est le cas dans certaines manifestations de la manie) peut avoir toutes les caractéristiques de la raison, et entre autres celle de la continuité : le sujet tient le même discours, quoi qu'il arrive. Il est même possible qu'un tel discours soit intelligible par d'autres sujets, parce que les éléments pris dans le réel servant un tel discours ont quelque apparence de probabilité. Dans le cas d'un esprit sain en revanche, le discours tâchera de suivre le réel au plus près, en ne s'en cachant pas la complexité. La continuité de l'esprit est évidente mais se manifeste malgré les interruptions régulières qui en marquent la vie, nous voulons parler du sommeil. L'unité de la conscience est à la fois toujours présente et toujours renaissante, elle ne connaît pas d'interruption réelle mais pourtant, entre ses manifestations, du temps s'est écoulé, le monde extérieur a changé. Certes, la continuité du sujet (c'est-à-dire son unité) est une évidence, mais qui doit être justifiée. Les anciens pensaient que pendant le sommeil, l'âme s'évadait du corps. Certains modernes pensent que la conscience est une illusion. Pourtant, cette illusion, si c'en est une, est invincible. J'ai beau changer, je reste le même.

C'est cette donnée fondamentale de l'esprit tel que nous l'appréhendons qui explique comment nous projetons cette unité qui est nous-mêmes sur le monde mais qui n'explique pas pourquoi. Le besoin d'unifier le monde est-il un reflet du besoin de s'unifier soi-même ?

CONCLUSION

Maine de Biran, Bergson et J. Guitton sont trois personnalités philosophiques bien distinctes mais qui, d'une certaine façon, s'appellent et se répondent l'un l'autre. Ils veillent tous trois à opérer des distinctions entre l'esprit et les choses de façon à éviter ce que J. Guitton appelle la contamination de l'un par l'autre. Autant il est illégitime de traiter l'esprit par la matière (le réduisant ainsi), autant le contraire est également nuisible (tout traiter selon l'unification de l'esprit). Pour ces trois philosophes, l'espace et le temps ne sont pas des formes de la perception (c'est-à-dire des contraintes) mais plutôt des possibilités accordées aux dynamiques et faiblesses de l'esprit humain, à qui elles servent en quelque sorte de révélateur. Les autres points communs entre ces philosophes, c'est d'une part, la volonté de préserver l'autonomie des choses (ou de l'être) vis-à-vis de la conscience et d'autre part le refus de fabriquer un système, précisément à cause du danger de reconstituer non pas la structure du monde (ou de l'être) mais un simple miroir de l'esprit.

Notes :

ⁱVoir à ce sujet : Vernant J.P. (1985). Mythe et pensée chez les Grecs Paris éd. La Découverte, 432 p.

ⁱⁱCf. De l'existence (1966). Paris, Vrin p. 47.

ⁱⁱⁱCf. Maine de Biran. (1942). oeuvres choisies Paris, Aubier Montaigne, in *Notes sur Kant* pp.218-219.

^{iv}cf. Colin H. (1927). Manuel de philosophie thomiste (T. III, Paris éd. Téqui, 18ème éd. 478 p.), pp. 48-53.

^vLa position kantienne insiste au contraire, à la fois sur l'impossibilité où nous sommes de connaître les choses comme elles sont, la chose perçue étant un phénomène reconstruit selon les catégories de l'espace et du temps, phénomènes n'ayant aucune réalité avant que l'esprit ne la lui confère en le pensant, cf. Bréhier E. (1988). Histoire de la philosophie (T.III, Paris éd. P.U.F. 4ème éd., 611 p.) p.471 + 478.

^{vi}Pour certains interprètes de Maine de Biran, comme G. Romeyer-Dherbey (cf. Romeyer-Dherbey G. (1974). Maine de Biran Paris éd. Seghers, p.111), celui-ci nierait la chose en soi et ne concevrait l'objet que comme donné par la perception, ce qui en ferait un ancêtre des phénoménologues. Toutefois, il réfute la notion même de noumène comme opposée au phénomène et soutient la réalité de la perception. Nous ne voyons pas

comment cette opinion pourrait se soutenir sans impliquer l'existence réelle de l'objet. Si Maine de Biran refuse la notion d'objectivité c'est, croyons-nous, parce qu'il tient à réfuter la possibilité de l'objectivation du sujet, c'est-à-dire l'opération par laquelle la vie intérieure (ce qu'il appelle le fait de conscience) est analysée, non pas conformément à sa propre nature mais comme objet. De ce point de vue, la conscience du monde est d'abord conscience du monde observé par le moi. Ce n'est pas en substance fondamentalement éloigné de la position de l'École, qui visait à établir la connaissance de soi dans l'acte de perception de l'altérité intégrale de l'objet, alors que Maine établit la conscience comme relation à.

^{vii}Cette remise en question du regard a eu une remarquable postérité dans la philosophie française puisqu'elle a influencé jusqu'à ses représentants les plus contemporains. Cf. recueil d'articles présentés et édités par David Couzens Hoy. (1994). Foucault, a Critical Reader, Londres ed. Blackwell, 1994 rééd., particulièrement l'article par Martin Jay: « In the Empire of the Gaze : Foucault and the Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought », pp.175-204.

^{viii}In Maine de Biran (1859). Essai sur les fondements de la psychologie, part.II, sect.III, chap. 2 &3, Paris : éd. Naville t.II, p. 102-104.

^{ix}On objectera bien entendu qu'il existe des illusions sensorielles du toucher, mais nous répondrons que la plupart du temps, il ne s'agit que d'un problème d'éducation, le sens du toucher se mettant progressivement en place chez les nouveau-nés et pouvant être plus ou moins bien éduqué chez les adultes. Les études anthropologiques ont montré que le sens du corps, la cénesthésie même était fonction de civilisation, voire d'opportunité ou d'entraînement.

^xin Maine de Biran op.cit. p.53.

^{xi}in Maine de Biran op.cit. p.116-117.

^{xii}in Maine de Biran op.cit. p.114.

^{xiii}Bergson H. (1992). Les deux sources de la morale et de la religion Paris : P.U.F., 340 p., pp.138-139.

^{xiv}On retrouve ici bien entendu la conception thomasienne de la connaissance, qui consiste d'abord en une action du sujet sur l'objet, action qui suppose deux termes indépendants l'un de l'autre. La connaissance est donc une interaction entre l'activité du sujet et ce qui en est distinct, cette activité ayant pour résultante la connaissance que l'esprit a de sa propre existence.

^{xv}Bien entendu, la modification de l'angle du regard (il suffit pour cela de tourner la tête) permet au sujet d'exercer une certaine liberté de choix ; de plus le regard posé sur le monde effectue un tri dans l'ensemble des informations perçues, mais ce tri est guidé par la volonté de manipulation centrée sur la main.

^{xvi}L'image de la forme et du fond est particulièrement bien venue pour qualifier le regard et le toucher puisque des aveugles de naissance ayant accédé à la vision normale se plaignent souvent de ce que l'apparence visuelle semble flotter sur les objets.

^{xvii}Sur ce point, voir les analyses de Romeyer-Dherbey in Maine de Biran op.cit. p.70-71.

^{xviii}cf. Bréhier E. Histoire de la philosophie (T.III op.cit.) p.72.

^{xix}On pourrait objecter que l'effort est parfois une altération du moi, puisque dans certaines activités mobilisant l'ensemble des facultés intellectuelles ou physiques, la sensation du moi est en quelque sorte absorbée tout entière.

^{xx}in Maine de Biran, oeuvres, éditées par P. Tisserand, Paris P.U.F. 1923, TIII, p.171.

^{xxi} Bergson H. (1976). Essai sur données immédiates de la conscience Paris : P.U.F. 154 ed. , p.137.

^{xxii}Maine de Biran peut ici être évoqué directement puisque dans son journal (in Maine de Biran op.cit. p.109-110) il écrit : "Le sentiment de l'effort libre ne nous trompe pas et il n'y a aucun intermédiaire entre cet effort et (...) le mouvement corporel qui le suit." Maine en profite pour déclarer contre Kant que nous pouvons avoir une idée directe du principe de causalité.

^{xxiii}Cette remarque appelle la clarification suivante : les adversaires du déterminisme procèdent exactement comme ceux qu'ils combattent puisque lorsqu'on leur dit que tel acte est nécessairement déterminé puisqu'il est ainsi qu'on le constate, ils répondent que cet acte aurait pu être autre. Ainsi, ils imaginent également le processus menant à l'acte comme un chemin duquel il aurait été possible de bifurquer. Mais en fait, les deux adversaires se trompent tous deux puisque l'acte lui-même est issu de la liberté dont il est le signe et qu'il n'y a pas plus lieu de le considérer comme un résultat nécessaire (puisque c'est la spatialisation de la pensée qui est à l'origine de l'illusion déterministe) que de le considérer comme une simple probabilité parmi d'autres (c'est à dire ayant pu être autre que ce qu'il est, puisque le raisonnement de toute façon s'applique à un acte déjà posé, c'est à dire après lui dans la continuité temporelle). On peut dire que les deux points de vue, déterministe et probabiliste, s'accordent à considérer que le temps est un chemin que l'on peut parcourir, les probabilistes posant que ce chemin peut être parcouru à rebours et les déterministes s'accordant à le juger à sens unique. Si le temps est irréversible par nature (ce que l'on accorde aux déterministes), on ne peut pas dire pour autant que chaque acte qui y est posé est la conséquence nécessaire de celui qui l'a précédé.

^{xxiv}cf. Bergson H. Essai sur données immédiates de la conscience op.cit. pp. 65-67.

^{xxv}in Bergson H.(1993). Matière et Mémoire Paris : P.U.F. réed. 280p. p. 220.

^{xxvi}in Bergson. H. Matière et Mémoire op.cit. p.235.

^{xxvii}La référence à l'échelle subatomique peut sembler paradoxale ; en effet, à cette échelle, si tout est en contact avec tout, il ne s'agit pas d'un contact direct puisque les atomes, particules insécables (ou encore les sous-particules, la physique moderne n'en finissant pas de chercher l'ultime insécable) par définition sont éparpillées dans ce qui apparaît à notre échelle comme un continuum. Ils ne communiquent que par échange de sous-particules ou encore de champs. Il s'agit donc d'une continuité s'établissant dans un milieu (atomique) par définition discontinu.

^{xxviii}Dans le monde animal, des exemples de perception infrarouge sont connus, on peut citer le serpent à sonnettes. Toutefois, même dans ce type de cas, la perception thermique est associée à une perception visuelle de la lumière dite visible et ne se substitue pas à elle.

^{xxix}Selon Bergson, nous ne reconstruisons pas le monde, notre cerveau n'est pas fait pour produire des représentations, nous percevons l'extérieur directement mais en filtrant parmi l'infinité de données celles qui intéressent notre action ou notre pensée.

^{xxx}La perception du temps chez les humains est fonction à la fois de la situation dans laquelle ils se trouvent et de leur propre capacité de réaction. Tel mouvement rapide pour l'un apparaîtrait lent pour l'autre mais quelle que soit la vitesse constatée du mouvement, il n'en demeure pas moins qu'il fait passer un objet d'un point de l'espace à un autre,

translation évidente, qui ne laisse aucune trace rémanente. Certaines illusions spatiales sont dues à des phénomènes bien connus de persistance rétinienne, qui donnent à voir la trace fugace de l'objet. La cause en est que le regard établit une simultanéité immobilisante entre lui-même et ce qu'il perçoit (percevoir, c'est immobiliser disait Bergson). Il suffit que cette simultanéité soit en retard (que le regard ne puisse suivre l'objet) pour que sa trace apparaisse, ou plutôt que l'objet ne disparaisse pas immédiatement du point où il est déjà passé. Si le rythme intérieur d'un homme était infiniment rapide, le mouvement lui semblerait lent ; si ce rythme était infiniment lent, tout mouvement lui deviendrait invisible sauf les mouvements universels de grande amplitude. Mais dans un cas comme dans l'autre, que l'objet soit lent ou qu'il soit trop rapide, il translate d'un point à un autre sans laisser de trace.

^{xxx1} Les conséquences d'une telle perception ne se limitent pas au temps ou à l'espace mais influencent l'ensemble des dispositions de l'être et en particulier de l'être social. En effet, dans la perception des corps vivants de congénères (étant admis que nous explorons cette hypothèse dans le cas d'une espèce intelligente), deux phénomènes sont à envisager : 1/ le visage et ses traits serait indiscernable, des différenciations ne pourraient être fondées que sur des rapports caloriques à la fois constants pour chaque individu et différents pour chacun de ces mêmes individus. 2/ Une telle régulation constante imprimant une note particulière pourrait ne pas concerner le visage mais le corps en entier. Un tel système aurait contre lui la complexité, de tels arrangements impliquant l'existence de schémas corporels drastiquement différents d'individu à individu. En admettant qu'un tel agencement soit impossible, la conclusion est qu'un individu serait peut-être capable de se sentir membre d'une espèce mais pas forcément de se concevoir comme individu. La preuve en est que, même à travers l'imagerie thermique, dans laquelle la chaleur est transcrite en valeurs colorées, une telle identification individuelle est impossible. Le sens complémentaire et le seul par lequel l'identification positive d'un individu pourrait se faire serait alors celui de l'odorat (ou encore de l'ouïe). Toutefois, en ce qui concerne l'odorat, si un tel sens prenait le relais, reste à savoir s'il permettrait la constitution de la notion de genre ou d'espèce. On peut penser qu'un tel sens individualisant à l'extrême aboutirait à la constitution d'un éparpillement de genres comprenant un seul individu. L'ouïe au contraire, permettrait cette individuation, mais introduirait alors, comme l'odorat, une confusion entre la particularité révélée par ce sens et la généralité donnée par la perception thermique. On peut remarquer également que l'ouïe est, si on la compare à la vue, un sens passif (il suffit de fermer les yeux pour ne plus voir, fermer les oreilles réclamant la mise en oeuvre des mains ou de systèmes obturateurs qui sont hétérogènes aux oreilles). De plus il est probable que l'apprentissage de la reconnaissance sonore s'appuie en grande partie sur le sens de vue, la collaboration des deux sens permettant de « coller » un son sur une image. On doit remarquer en fin qu'il est extrêmement difficile à l'être humain de filtrer les sons, plus difficile en tout cas que de focaliser son attention visuelle sur un détail particulier. Il est important de noter que, parmi tous les sens, seule la vue permet à l'individu de contempler sa propre image, la reconnaissance plénière d'autrui passant aussi par la reconnaissance de soi. Les aveugles dira-t-on ? Mais les aveugles évoluent dans une société de voyants et doivent procéder au « collage » entre son et forme par l'intermédiaire du toucher, ce qui est un facteur peut-être moins précis que la vue.

^{xxxii} cf Gourevitch A.(1983). les catégories de la culture médiévale (trad.) Paris : Gallimard, 341p. Pour un exemple de correspondance entre temps, espace et qualités en Chine, voir Kamenarovic I.(1995). "Les saveurs dans le système des correspondance" in Revue du CREOPS n°3, pp.108-117.

^{xxxiii} cf Lévi-Stauss C. (1990). La pensée sauvage (Paris : Plon 1990 réed. 391 p.) p. 6.

^{xxxiv} En fait, le langage mythique utilise quelque fois de façon systématique le thème de la métamorphose qui est transposition d'une forme dans une autre, mais qui est soit la résultante de qualités intrinsèques au milieu (puisque les formes ne sont jamais arbitraires), soit l'explication d'une situation ressentie comme n'allant pas de soi. On ne trouve pas dans le mythe cet aspect d'analyse et de recombinaison des choses dans un but avoué et déterminé par le désir ou la curiosité.

^{xxxv} Cf. Guitton J. (1978). Le temps et l'éternité , in Oeuvres complètes (philosophie), Paris : Declée de Brouwer, 923p. p.460-461.

^{xxxvi} Ainsi, pour certains neurobiologistes, la conscience serait une illusion.

^{xxxvii} Cf. Guitton J. L'existence temporelle, in Oeuvres complètes (op. cit.) p.485.

^{xxxviii} Cf. Guitton J. L'existence temporelle, in Oeuvres complètes (op. cit.) p.525.

^{xxxix} La contamination ne veut pas dire l'absorption de l'esprit dans un tout informe. Est-il d'ailleurs possible à l'esprit humain de ne pas opérer de distinctions entre les éléments du réel (quelle que soit la nature plus ou moins artificielle de ces distinctions) et de refuser de choisir ? Le seul âge humain qui permette cette indistinction, c'est l'adolescence, âge de l'ambiguïté (n'est semble-t-il, ni ceci ni cela). Dans la plupart des civilisations, il convient d'appliquer un rite particulier à cet âge, non pas afin de le consacrer mais de l'éliminer, tant ces civilisations ont en horreur l'ambiguïté (même si elles savent à l'occasion l'encadrer).

^{xl} Cf. Guitton J. L'existence temporelle, in Oeuvres complètes (op. cit.) p. 577.

^{xli} Cf. Guitton J. L'existence temporelle, in Oeuvres complètes (op. cit.) p.568.

^{xlii} Cf. Guitton J. L'existence temporelle, in Oeuvres complètes (op. cit.) p.636.

Références bibliographiques :

Bergson H. (1976). Essai sur données immédiates de la conscience. Paris : P.U.F.154 éd. , p.137.

Bergson H. (1992). Les deux sources de la morale et de la religion. Paris : P.U.F.

Bergson H.(1993). Matière et Mémoire Paris : P.U.F. réed. 280p.

Bréhier E. (1988). Histoire de la philosophie T.III, Paris éd. "P.U.F. 4ème éd., 611 p.

Colin H. (1927). Manuel de philosophie thomiste T. III, Paris éd. Téqui, 18ème éd.478 p.

Gourevitch A.(1983). les catégories de la culture médiévale (trad.) Paris : Gallimard, 341p

- Guitton J. (1978). Le temps et l'éternité, in Oeuvres complètes (philosophie), Paris : Declée de Brouwer, 923p. p.460-461.
- Jay M. (1994). « In the Empire of the Gaze : Foucault and the Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought » in Hoy. D.C. Foucault, a Critical Reader, Londres ed. Blackwell.
- Kamenarovic I. (1995). "Les saveurs dans le système des correspondance" in Revue du CREOPS n°3, p.108-117.
- Lévi-Stauss C. (1990). La pensée sauvage. Paris : Plon 1990 réed. 391 p.
- Maine de Biran (1859). Essai sur les fondements de la psychologie, part.II, sect.III, chap. 2 &3, Paris : éd. Naville.
- Maine de Biran. (1942). Oeuvres choisies Paris, Aubier Montaigne .
- Maine de Biran (1923). Oeuvres, éditées par P. Tisserand, Paris P.U.F., TIII, p.171.
- Maine de Biran (1966). De l'existence Paris, Vrin p. 47.
- Romeyer-Dherbey G. (1974). Maine de Biran Paris éd. Seghers, 220p.
- Vernant J.P. (1985). Mythe et pensée chez les Grecs Paris éd. La Découverte, 432p.