Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 49 (1990)

Artikel: La question du libre arbitre en France, de la Révolution à la Restauration : les Idéologues et Maine de Brian

Autor: Baertschi, Bernard

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883000

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Historische Studien zum Freiheitsproblem / Le problème de la liberté: études historiques

Studia Philosophica 49/90

BERNARD BAERTSCHI

La question du libre arbitre en France, de la Révolution à la Restauration: Les Idéologues et Maine de Biran

«Cette invincible nécessité dont la vanité des sophistes se trouve si ridiculement humiliée, et au joug de laquelle ils tentent, sans moyens comme sans motifs, d'échapper à force de subtilités, se représente toujours dans toutes les hypothèses, et nous accable par son évidence comme par sa force.» Destutt de Tracy[1]

1

Le 22 août 1795, l'Institut national des sciences et des arts est créé à Paris; quelques mois plus tard, Cabanis en est nommé Membre résident, dans la section *Analyse des sensations et des idées* de la classe *Sciences morales et politiques*. Au début de l'année suivante, il y fait associer Destutt de Tracy qui, dans un mémoire lu en 1798 devant ses pairs, introduit le terme *idéologie* pour désigner la science des idées, «Philosophie première, ou, en d'autres termes [science] de l'origine de toutes nos connaissances.»[2] Comme on le voit, l'idéologie se place d'emblée sous le patronage de Condillac, l'auteur de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, et doit remplacer l'ancienne métaphysique, tombée en désuétude; en effet, affirme Tracy: «Je prétends qu'il n'existe pour nous que des idées, et que c'est là la vraie réalité.»[3] C'est que «les véritables êtres réels sont pour chacun ses sentiments, ses sensations, ses

1 [1818] 501–502.
2 [1804] I 435.
3 *Lettre à Maine de Biran*, 4 août 1804, in T VII 286.

impressions, ses perceptions, en un mot ce qu'il sent, ce qu'il éprouve, quelque nom qu'on veuille lui donner.»

Chaque année, l'Institut met un sujet au concours; celui proposé en 1799 a pour intitulé: «Déterminer quelle est l'influence de l'habitude sur la faculté de penser.» Comme aucun mémoire présenté cette fois ne paraît digne du prix, il n'est pas décerné, non cependant sans que les juges, parmi lesquels se trouve Tracy, aient encouragé l'un des concurrents, Maine de Biran, à reprendre son texte, dont la nouvelle version est couronnée en 1802, le même sujet ayant été remis au concours. Dans son rapport, Destutt note «que cet écrit était plein de sagacité et riche en observations fines et profondes, qu'il prouvait beaucoup de connaissances et de talents, qu'il jetait de grandes lumières sur le sujet, et qu'il était très capable de faire faire encore de nouveaux progrès à la science.»[4] Cabanis, qui fait aussi partie du jury, donne un compte-rendu de l'ouvrage tout aussi élogieux dans *Le citoyen français*, et dit de son auteur: «Il est destiné à contribuer puissamment aux progrès que ne peuvent manquer de faire dans peu les diverses parties de la science de l'entendement»[5]; le médecin considère donc Biran comme un jeune philosophe du même bord que lui, puisqu'il écrit dans une note de la seconde édition de ses *Rapports*, après avoir cité plusieurs auteurs qui ont enrichi l'idéologie, notamment Tracy, Degérando et Laromiguière: «Je crois devoir joindre à tous ces noms, déjà très connus, celui du citoyen Maine de Biran, dont l'Institut national vient de couronner un fort bon mémoire sur l'*Habitude*.»[6]

Au tournant du siècle, dans cette France encore révolutionnaire, on observe donc un mouvement philosophique – l'idéologie – travaillant d'une seule voix à faire progresser cette science des idées nouvellement constituée, s'efforçant de réaliser pour la philosophie ce que la Révolution a fait dans le domaine politique; on verra pourtant bientôt des divergences se faire jour et l'entente qui unit alors nos trois protagonistes se briser. Quelles sont les raisons philosophiques de cette rupture, c'est ce que nous aimerions montrer à l'occasion de l'étude d'une question particulière mais cruciale, celle du libre arbitre.

4 [1802] II 352.
5 [1803] V II 363.
6 [1805] Préface, 44–45 n.

2

«On donne le nom de volonté à cette admirable faculté que nous avons de sentir ce qu'on appelle des désirs»[7], dit Tracy. Vouloir, c'est sentir – nous dirions plutôt «ressentir», «éprouver» – des désirs, ou plus simplement «désirer», puisqu'un désir est toujours conscient. En effet, comme tout ce qui est dans l'esprit, il est une *idée*, c'est-à-dire qu'il est perçu, c'est une perception: «Nous avons donné le nom d'idée ou de perception généralement à tout ce que nous sentons»[8], et personne alors ne croit comme Leibniz qu'il pourrait exister des perceptions inconscientes[9]. D'où naît cette volonté, puisque, à partir de Condillac, c'est la question de l'origine qu'il faut toujours poser? De la sensation bien sûr, vu que toutes nos facultés en viennent; mais plus précisément? «Elle est une conséquence immédiate et nécessaire de la singulière propriété qu'ont certaines sensations de nous faire peine ou plaisir, et des jugements que nous en portons.»[10] Comme l'abbé l'a souligné, les sensations ont une tonalité affective: par elles-mêmes, elles plaisent ou déplaisent[11], d'où découlent des jugements de valeur à leur égard et, en conséquence, un désir de les voir se reproduire ou non: voilà la volonté. Elle est donc bien une sensation transformée, conformément à la leçon du sensualisme condillacien; simplement, elle ne dépend pas du caractère représentatif de cette sensation, si ce n'est dans le sens où elle suit le jugement qui découle de celle-ci, mais de son caractère affectif.

Cette description de la genèse du désir, de la volonté, paraît porter avec elle la réponse à la question du libre arbitre: si la volonté est «une conséquence immédiate et nécessaire» de la sensation, elle ne saurait être libre: si j'éprouve une douleur, je ne peux vouloir autre chose, si ce n'est que cette douleur cesse, à moins que, par l'effet de certains jugements liés à d'autres sensations, j'es-

7 [1804] V I 67.

8 [1804] V I 360.

9 Destutt n'estime même pas utile de le répéter; c'est que l'abbé de Condillac y a suffisamment insisté, s'appuyant sur l'autorité de Locke: «Si, comme le veut Locke, l'âme n'a point de perception dont elle ne prenne connaissance, en sorte qu'il y ait contradiction qu'une perception ne soit pas connue, la perception et la conscience ne doivent être prises que pour une seule et même opération.» ([1746] I, II, I, 4, S I 28–29) Le chevalier de Jaucourt reprend ce passage dans l'article «Conscience» de l'*Encyclopédie*; cf. [1753] III 902; PI 708. Sur cette question, voir notre [1991] ch. 12.

10 [1804] V I 67.

11 Cf. [1754] *Dessein de l'ouvrage*, S III 39: «Toutes [les sensations] étant nécessairement agréables ou désagréables, la statue est intéressée à jouir des unes et à se dérober aux autres.» Cf. sur ce point notre [1984] 338–339. Tracy, plus prudent, envisage la possibilité qu'il existe des sensations affectivement neutres.

time devoir la rechercher; mais dans tous les cas, ma volonté dépend nécessairement et en dernière analyse, d'une sensation ou d'un groupe d'entre elles – Tracy a sans doute été imprudent en écrivant «immédiate», mais il a sans doute voulu dire par là que, en définitive, il ne fallait faire appel à aucun autre facteur –. On pourrait toutefois objecter qu'il existe une autre manière d'interpréter ce passage, qui n'a pas d'impact sur la question de la liberté; en effet, notre Idéologue veut peut-être simplement dire, sensation transformée oblige, que la volonté comme *faculté*, et non comme *acte*, dépend de la sensation comme faculté aussi: la volonté est déterminée par la faculté de sentir, mais cela n'entraîne pas que la volition suive nécessairement la sensation. Certes, c'est bien là ce que Tracy pense, mais il ne s'y borne pas, comme la suite du passage le dit clairement: «Dès que nous avons jugé qu'une chose est pour nous ce que nous appelons bonne ou mauvaise, il nous est impossible de ne pas désirer d'en jouir, ou de l'éviter.» De tel jugement, telle volition s'ensuit.

Pourtant Destutt ne nie pas l'existence de la liberté: «Je pense, avec Locke, qu'être libre c'est avoir le pouvoir d'exécuter sa volonté.»[12] C'est que le désir peut être efficace ou non: je peux réussir ou non à reproduire une sensation et à exécuter les actions requises à cet effet, l'empêchement pouvant venir soit de l'extérieur – une contrainte – soit de l'intérieur – une paralysie par exemple –; or cet efficace, que la volonté se propose – «elle dirige les mouvements de nos membres et les opérations de notre intelligence»[13] –, est justement la liberté. «Je pense, avec Locke», c'est que la position de notre Idéologue s'inspire fortement de celle du philosophe anglais: pour tous les deux, la volonté ne possède *par elle-même* aucune efficace, mais se limite à un désir. Plus précisément, c'est ainsi que Tracy comprend la position de Locke, car il appelle «désir» ce que celui-ci nommait «préférence»: «La *volonté* ne signifie autre chose qu'une puissance, ou capacité de préférer ou choisir»[14]; en effet, le philosophe anglais traçait une distinction que Destutt ne reprend pas: «*La volonté* est parfaitement distincte du *désir*.»[15] *Préférence* est donc quelque peu équivoque, ce que Locke reconnaît d'ailleurs déjà.

Bref, seule est libre une volonté efficace; et lorsqu'elle ne l'est pas, il ne faut pas dire qu'elle est nécessitée, mais impuissante, car il ne s'agit pas de retom-

12 [1804] V I 252. Même affirmation in [1818] 99, avec la précision: «d'agir conformément à son désir.» Cf. Locke, [1690] II, XXI, 21.

13 [1804] V I 69.

14 Locke, [1690] II, XXI, 17, 187. Tracy parle d'ailleurs aussi de ‹préférence›: «La volonté est réellement et proprement la faculté générale et universelle de trouver une chose quelconque préférable à une autre.» ([1818] 55–56)

15 [1690] II, XXI, 30, 193.

ber dans la métaphysique: «Je ne traiterai point ici à la manière des scolastiques la question tant débattue de la nécessité et de la liberté», dit notre auteur juste avant qu'il s'appuie sur l'autorité de Locke; si l'idéologie a remplacé la métaphysique, ce n'est pas pour que cette dernière l'infiltre à nouveau. Et alors, loin des discussions oiseuses, on peut, à la suite de Locke et de Condillac, faire progresser la science des idées en étudiant «l'influence de notre faculté de vouloir sur celle de nous mouvoir, et sur chacune de celles qui composent la faculté de penser»[16], mettant alors en lumière que la première «est la cause de tous nos plaisirs et de toutes nos peines.»

Mais la métaphysique ne se laisse pas si aisément congédier, et ici comme ailleurs, notre philosophe, bien qu'il n'emploie jamais l'expression «libre arbitre» – Locke, pour d'autres raisons, avait discrédité l'expression[17] –, est amené à en parler, on l'a vu: «Nous n'avons pas le pouvoir de vouloir uniquement parce que nous voulons vouloir»[18]; c'est que la volonté dépend de la sensation ‹nécessairement et immédiatement›. Voilà le déterminisme, avons-nous dit, et Tracy ne se fait pas faute de l'affirmer plus explicitement: à propos de la thèse «un individu n'est estimable et aimable qu'à proportion que sa volonté est éclairée et bienveillante», il précise, «cela est tout aussi vrai dans l'hypothèse que sa volonté est l'effet nécessaire de causes inaperçues, que dans la supposition absurde qu'elle un effet sans cause.»[19] Il n'y a pas d'effet sans cause, mais il existe des effets dont les causes ne sont pas connues, ainsi en va-t-il souvent de nos décisions et de nos actes, si bien que la seule alternative imaginable au déterminisme est «absurde».

A la réflexion toutefois, quelque chose gêne: auparavant, Tracy affirmait que nos volitions dépendaient des *sensations*, et maintenant il les subordonne à ces causes *inaperçues*; or, on l'a vu, pour lui les sensations sont des idées, c'est-à-dire qu'elles sont nécessairement conscientes! N'y a-t-il pas là confusion entre les *motifs* ou les *raisons* et les *causes*? En tous cas, l'Idéologue utilise

16 [1804] V I 239, titre du ch. XIII.

17 Cf. [1690] II, XXI, 16, 187: «Demander si la volonté a de la liberté, c'est [une] question qui paraît, dès la première vue, trop grossièrement absurde, pour devoir être agitée, ou avoir besoin de réponse»; en effet, volonté et liberté sont des puissances, elles ne peuvent donc être prédiquées l'une de l'autre: seule une substance, comme l'homme, peut être dite libre.

18 [1804] V I 249.

19 [1804] V I 250. Cf. ce que dit Voltaire, qui s'inspire aussi de la position de Locke: «La doctrine contraire à celle du destin est absurde.» ([1764] «Destin», 163) Ce qui serait sans cause serait l'effet du hasard ou du caprice; cf. Chisholm, [1964] 27: «If the act [...] was not caused at all, if it was fortuitous or capricious [...]» C'est pourquoi, selon Ayer, il ne faut pas opposer la liberté à la causalité, mais à la contrainte: «It is not, I think, causality that freedom is to be contrasted with, but constraint.» ([1954] 19) Les écoles philosophiques changent, mais, parfois, les problèmes demeurent, et leurs solutions avec!

ces expressions comme synonymes, et lorsqu'il dit: «La volonté ne saurait naître qu'en vertu de motifs antérieurs qui la déterminent nécessairement et qui ne dépendent pas d'elle»[20], il aurait tout aussi bien pu écrire ‹en vertu de causes›; plus précisément encore: «Si notre volonté est déterminée nécessairement par des jugements antécédents, il est juste et raisonnable de lui fournir des motifs de se porter au bien; au lieu que si elle naissait sans cause [...]»[21] Certes cette confusion – si confusion il y a – n'empêche pas qu'il y ait de toute façon déterminisme, puisque jamais la volonté n'a de véritable initiative; et si la question de la liberté est ramenée à celle de savoir si l'on peut ou pourrait agir différemment[22], il reste clair que, pour Tracy, cela n'est pas possible – sinon au sens où l'on peut agir sans contrainte –. Toutefois cela change quelque chose lorsqu'on se demande quel type de *justification* il est possible de donner au déterminisme, la cause étant du ressort de la physique et le motif une catégorie psychologique. Par ailleurs, n'est-il pas illicite, pour quelqu'un qui soutient que «les véritables êtres réels sont pour chacun ses sentiments», de faire appel, pour expliquer les idées, à des éléments *inconscients*? Et n'avons-nous pas le sentiment de pouvoir agir différemment? L'articulation du physique et du psychologique apparaît donc problématique chez Tracy, et c'est parce qu'il en prendra conscience que Maine de Biran s'éloignera de lui, comme nous l'allons voir.

3

C'est dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* – second ouvrage de Biran couronné par l'Institut; mais cette fois, ni Destutt ni Cabanis ne font partie du jury, même s'ils saluent l'un et l'autre ce texte – que le philosophe de Bergerac introduit prudemment une distinction destinée à éviter les difficultés auxquelles la conception de Tracy se heurte. *Prudemment*, car elle touche, comme on le verra, le cœur de la position des Idéologues; c'est pourquoi Biran ouvre son propos par un éloge de Bacon, dont tous se réclament alors:

20 [1818] 502.

21 [1804] V I 250. Voltaire s'était déjà exprimé de la même manière: «B.– Comment! Je ne peux vouloir sans raison? Eh! que deviendra cet autre proverbe: *Sit pro ratione voluntas*: ma volonté est ma raison, je veux parce que je veux? A.– Cela est absurde, mon cher ami: il y aurait en vous un effet sans cause.» ([1764] ‹Liberté›, 258)

22 Conception qui remonte à Descartes pour la période qui nous occupe: «Il est si évident que nous avons une volonté libre, qui peut donner son consentement ou ne pas le donner quand bon lui semble, que cela peut être compté pour une de nos plus communes notions.» ([1647] I, 39, AT IX–2 41; A III 114)

«L'immortel restaurateur de la philosophie naturelle, Bacon, embrassant dans un système général, toutes les connaissances humaines [...]»[23]; mais rapidement il pose une question, qui a valeur d'objection: «On pourrait demander [...] si la méthode qui a été presque exclusivement appliquée parmi nous à l'analyse des facultés humaines, atteint bien jusqu'aux confins d'une philosophie vraiment première.» Il s'agissait de construire l'idéologie, nouvelle métaphysique, et à cet effet la méthode baconienne s'est imposée, vu l'appui qu'elle prend dans l'expérience, Condillac ayant définitivement fait un sort aux systèmes abstraits et conceptuels[24]; toutefois, on a négligé que l'expérience n'est pas *une*, mais *double*: l'expérience extérieure n'est pas seule, il existe aussi une expérience intérieure, ce que Locke avait bien vu, utilisant les expressions «sensation» et «réflexion» pour les désigner, distinction que Biran qualifie de «lumineuse et fondamentale.»[25] Or c'est elle que Tracy a manquée, à la suite de Condillac qui a réduit la réflexion à la sensation, estimant, dès le *Traité des sensations*, que notre connaissance n'a qu'une seule source: «Locke distingue deux sources de nos idées, les sens et la réflexion. Il serait plus exact de n'en reconnaître qu'une.»[26] Ce faisant, selon Biran, on ne parvient pas au terme de la décomposition de la pensée qu'on se propose, on n'arrive pas aux premiers éléments de l'entendement humain; c'est pourquoi il est «nécessaire d'établir au moins quelque distinction entre une *idéologie* que l'on pourrait nommer *subjective*, qui, se renfermant dans la conscience du sujet *pensant*, s'attacherait à pénétrer les rapports intimes qu'il soutient avec lui-même dans l'exercice libre de ses actes intellectuels; et une idéologie *objective*, fondée principalement sur les rapports qui lient l'être sensible aux choses extérieures, à l'égard desquelles il se trouve constitué en dépendance essentielle, quant aux impressions affectives qu'il en reçoit ou aux images qu'il s'en *forme*.»[27] Or, une fois cette distinction faite, il apparaît clairement que ce n'est pas du même point de vue que l'on peut parler du sentiment de liberté lié à l'efficace du vouloir et de la détermination nécessaire de ce vouloir par des causes inconscientes: la première fois, on fait appel à la réflexion ou conscience, et la seconde à des

23 [1805] V III 301; T III 21.

24 In [1749] S II.

25 [1807] V IV 61 var. 130. Cf. Locke, [1690] II, I, 4, 62: «Ce sont là, à mon avis, les seuls principes d'où toutes nos idées tirent leur origine; savoir, les choses extérieures et matérielles qui sont les objets de la SENSATION, et les opérations de notre esprit, qui sont les objets de la RÉFLEXION.»

26 [1754] *Extrait raisonné*, S III 10.

27 [1805] V III 308; T III 28–29.

connaissances relevant des sciences de la nature et du vivant; la première fois, on examine ‹de l'intérieur›, la seconde ‹de l'extérieur›.

Développons quelque peu cela. «La liberté, dit Biran, consiste dans le sentiment même qui accompagne l'exécution de nos actions volontaires. Je ne suis libre ou ne me sens tel qu'en tant que j'agis d'après ma volonté, ou que je me sens *cause* des actes ou mouvements que le corps exécute.»[28] La liberté, c'est le pouvoir d'agir, l'efficace de la volonté, c'est-à-dire, du point de vue extérieur, objectif, l'effectuation de l'acte, et, du point de vue intérieur, subjectif, le *sentiment* de l'efficace qui accompagne l'action, puisque, sur ce plan, *être* libre, c'est *se sentir* libre: «Je ne suis libre ou ne me sens tel.» Tracy a donc vu juste: si je décide de lever le bras et que je le fais, mon action est accompagnée d'un sentiment véridique de liberté, c'est-à-dire de pouvoir efficace, non nécessité, non empêché; comme le disait déjà Bossuet, dans un texte que Biran connaissait: «Je fais [...] une pleine expérience de ma liberté et du pouvoir que j'ai sur mes membres, que je tourne où je veux, et comme je veux, seulement parce que je le veux.»[29]

En affirmant l'existence d'un sentiment immédiat de la liberté, Biran s'inscrit dans une tradition déjà longue, comme l'atteste d'ailleurs le passage de l'évêque de Meaux, qui précise: «Un homme qui n'a pas l'esprit gâté, n'a pas besoin qu'on lui prouve son franc-arbitre, car il le sent; et il ne sent pas plus clairement qu'il voit, ou qu'il reçoit les sons, ou qu'il raisonne, qu'il se sent capable de délibérer et de choisir»[30], leçon reprise au XVIIIe siècle par Bonnet: «Le sentiment intérieur vous convainc de votre liberté»[31], par d'Alembert: «La notion de la liberté ne peut être qu'une vérité de conscience»[32] et par Yvon dans l'article ‹Liberté› de l'*Encyclopédie*: «C'est une vérité d'expérience, de connaissance et de sentiment.»[33] Certes, tous ne conçoivent pas la liberté de la même manière, tant s'en faut; mais en un certain sens, on peut considérer qu'il y a unanimité sur ce point: l'homme se sent libre, donc il est subjectivement libre.

Pour Tracy, cependant, le sentiment ne saurait aller plus loin, et si l'on prétendait qu'il atteste un pouvoir *réel* d'agir autrement – les motifs restant les mêmes –, alors il faudrait dire qu'il est illusoire, car, on l'a vu, nous n'avons pas ce pouvoir: nous l'allouer, ce serait affirmer que nous puissions agir sans

28 [1812] T VIII 257 n.
29 [1679] 2, LG X 67b
30 [1679] 1, LG X 37a.
31 [1755] XLIX, 174.
32 [1759] 60.
33 [1765] IX 464b; P II 634.

cause, ce qui est absurde. Qu'en pense Biran? Il paraît d'accord avec Destutt, puisqu'il dit comme lui: «L'absence de contrainte est liberté»[34]; or, on le sait, elle est compatible avec la nécessité, comme le souligne Gall, que Biran a lu: «Personne ne soutiendra que les animaux jouissent d'une véritable liberté morale; ils agissent pourtant sans ressentir aucune contrainte. A l'instar de l'homme, ils éprouvent le contentement qui suit l'accomplissement des désirs, et qui n'est qu'une fausse apparence de la liberté.»[35] Et d'Holbach reprochait aux partisans du libre arbitre de ne l'avoir pas compris: «Les partisans du système de la liberté paraissent avoir toujours confondu la contrainte avec la nécessité.»[36]

La liberté, c'est-à-dire l'absence de contrainte, est compatible avec la nécessité. Toutefois, malgré les apparences, ce n'est pas l'avis de Biran qui utilise «contrainte» et «nécessité» comme synonymes; c'est que, pour lui, celui qui n'est pas contraint aurait pu agir autrement ou ne pas agir. Est-ce à dire qu'il commet la confusion dénoncée par d'Holbach? Pas nécessairement, dans la mesure où ce qu'il identifie, c'est plutôt le *sentiment* de la nécessité et celui de la contrainte; c'est donc à l'intérieur du point de vue subjectif qu'il se place ici. Mais alors se pose la question de l'accord de la leçon des deux points de vue; comment le réaliser? Au profit du point de vue objectif, semble-t-il: «Si l'on considère la liberté par rapport aux causes extérieures qui peuvent borner les effets de nos actes, ou rendre impossible le contraire de ce que nous voulons, je trouve que nous ne pouvons nous assurer dans aucun cas que nous soyons libres, et que ce sentiment, par lequel nous distinguons si clairement en nous-mêmes ce qui est volontaire ou libre de ce qui est contraint ou nécessité, ne paraît plus se fonder sur rien.»[37] Cela donne gain de cause à Tracy, puisqu'il est incontestable que de ce que quelque chose m'*apparaît comme* tel, il ne s'ensuit pas qu'il *soit* tel; si, subjectivement, se sentir libre, c'est être libre, objectivement, la conclusion ne suit plus, comme Spinoza l'avait déjà fait remarquer: «Les hommes se croient libres parce qu'ils ont conscience de leurs volitions et de leur appétit, et qu'ils ne pensent pas, même en rêve, aux causes

34 [1815.2] T XI 401.

35 [1811] II, 183.

36 [1770] I 206. C'est pourquoi Voltaire, quoique déterministe, attribue le sentiment de la liberté aux animaux: «Mon chien de chasse est aussi libre que moi.» ([1764] ‹Liberté›, 256)

37 Malebranche avait dit quelque chose d'approchant; cf. [1678] I, 808: «Ayant sentiment intérieur de notre liberté [...] on peut en pensant à des raisons abstraites, qui nous empêchent de nous sentir nous-mêmes, se persuader qu'il n'est pas possible que l'homme soit libre.»

qui les disposent à désirer et à vouloir, parce qu'ils les ignorent.»[38] Le sentiment intérieur de la liberté comme pouvoir d'agir autrement serait donc bien *objectivement* illusoire, l'intérieur devant être soumis à la juridiction de l'extérieur, ce qui permet de lever les ambiguïtés de la position de Destutt[39].

Toutefois, telle n'est pas la position que Biran adopte en définitive: «Le seul moyen de terminer des discussions oiseuses et qui vont toujours en s'embrouillant davantage, c'est de ne pas sortir des limites du sens intime, et de considérer la liberté comme un de ses faits primitifs.» De ce que je *m'apparais* comme libre, il s'ensuit que je le *suis*, un point c'est tout. Il y a donc priorité du point de vue subjectif: lorsqu'il s'agit du sujet et de ses attributs, la psychologie – Biran emprunte ce terme à Bonnet et le préférera désormais à «idéologie subjective» – l'emporte sur les sciences objectives, la biologie – Lamarck a créé ce terme en 1801 – en particulier. Et s'il en est ainsi, c'est que la connaissance que nous prenons de nous-mêmes comme libres dans le mouvement volontaire est le fait primitif de toute connaissance: tant la psychologie que les sciences de l'objet s'y appuient et s'y fondent; dès lors il est impossible d'invoquer les résultats de ces dernières contre le sentiment premier, *puisqu'ils en dépendent ultimement;* c'est pourquoi le philosophe de Bergerac parle du «fait psychologique de notre existence au-delà duquel il est impossible de remonter.»[40] Autrement dit encore, étant «les bases, les conditions premières et les données nécessaires de la raison», les principes – et le fait primitif en est un –

38 [1671] I, Appendice, 347. Position reprise de nos jours notamment par Ayer, in [1954] 16: «The fact that someone feels free to do, or not to do, a certain action does not prove that he really is so. It may prove that the agent does not himself know what it is that makes him act in one way rather than another: but from the fact that a man is unaware of the causes of his action, it does not follow that no such cause exist.»

39 Cf. ce que dit de nos jours Searle: «Pour des raisons que je ne comprends pas vraiment, l'évolution nous a donné une forme d'expérience de l'action volontaire où l'expérience de la liberté [...] est innée à la structure même du comportement humain conscient, volontaire, intentionnel», alors que «notre conception de la réalité physique ne laisse aucune place à la liberté» ([1984] 140) Nagel, quoique moins affirmatif, est fondamentalement du même avis, et après avoir noté: «I believe that the problem has no solution, because something in the idea of agency is incompatible with actions being events, or people being things» ([1979] 184), consacre tout un ouvrage à la question de l'opposition des deux points de vue; cf. son [1986]. Notons encore que ce problème de conciliation est l'héritier de la question de l'accord du libre arbitre et de la préscience divine, qui quittera le devant de la scène au XVIIIe siècle, même si Voltaire relève que les philosophes, en voulant «concilier [la] préscience [de Dieu] avec le libre arbitre, sont cause que l'idée de la liberté s'est obscurcie à force de prétendre l'éclaircir» ([1734.2] VII, P 186), et que l'abbé Yvon consacre une place importance à la controverse entre Bayle et Leibniz dans l'article ‹Liberté› de l'*Encyclopédie*, comme Grimsley l'a relevé; cf. [1974] 114.

40 [1814] T XI 371.

«ne sauraient être ni établis, ni constatés, ni prouvés par aucune forme de raisonnement»[41]; ni d'ailleurs infirmés, car si cela était, la raison elle-même se priverait de toute légitimité.

Cette priorité du point de vue psychologique, il faut bien la comprendre. Il ne s'agit pas pour Biran d'affirmer l'existence d'un sujet transcendantal à laquelle il ne croit pas, ni de poser la déductibilité du *corpus* scientifique à partir du fait primitif, ce qu'il rejette tout aussi vigoureusement. Sa conception, au contraire, porte l'empreinte de l'empirisme qu'il ne reniera jamais; en effet, le principe de la psychologie est un fait, et toute science doit reposer sur un principe de même nature; or, bien qu'il ne soit pas question de tirer un fait physique d'un fait psychologique, comme tout fait est relation au sujet connaissant, il a, si l'on peut dire, le fait primitif comme antécédent. C'est pourquoi «la psychologie, par la nature même du sujet auquel elle s'attache, se place en avant des faits extérieurs et doit assigner les conditions de l'objectivité des existences et des causes [...] C'est à elle, c'est à cette philosophie vraiment première (et qui n'a pas été vainement caractérisée ainsi) qu'il appartient de justifier les premières données sur lesquelles la physique s'appuie avec une confiance aveugle.»[42]

Et Biran ne peut avoir l'impression d'innover totalement dans l'affirmation de la primauté du subjectif, car d'autres auteurs l'ont précédé dans cette voie, en tous cas en ce qui concerne la liberté: Bonnet, par exemple: «Prétendre infirmer cette décision du sentiment, c'est renoncer à toute évidence, c'est dénaturer notre être»[43], mais aussi d'Alembert: «Vouloir aller en cette matière au-delà du sentiment intérieur, c'est se jeter tête baissée dans les ténèbres»[44], et surtout l'abbé de Lignac: «J'oppose le témoignage du sens intime et de l'expérience à la foi ridicule des fatalistes, en faveur de la liberté humaine.»[45] Alors déjà, le subjectif prime et peut réfuter une thèse qui s'origine dans l'objectif.

La position de Biran, on le voit, est une forme de psychologisme, c'est-à-dire de cette doctrine qui sera si fortement attaquée par Husserl, puisqu'elle fonde les sciences sur la psychologie; certes, le philosophe de Bergerac ne dit pas qu'elles en sont une *partie*, simplement, elles s'y fondent. Mais cela suffit

41 [1818] V X–1 100.

42 [1815.1] V VIII, 213–214. Pour de plus amples informations sur ce point et sur la philosophie biranienne en général, voir notre [1982].

43 [1755] XLII, 157.

44 [1759] 60. On chercherait cependant vainement chez notre mathématicien un argument en faveur de cette primauté, si ce n'est l'affirmation que «des êtres réellement libres n'auraient pas un sentiment plus vif de leur liberté que celui que nous avons de la nôtre.»

45 [1760] 63.

pour que, du point de vue du philosophe allemand, l'accusation porte, puisqu'il s'ensuit qu'«aucune loi naturelle n'est connaissable *a priori*, ni susceptible d'être elle-même fondée dans l'évidence intellectuelle.»[46] L'accusation porte... pour un phénoménologue s'entend.

4

Biran pourrait même, s'il le voulait, s'autoriser de la doctrine tracienne, qui parfois tire l'idéologie du côté de la psychologie; en effet, ne lit-on pas à propos de celle-là: «On pourrait lui donner celui de *psychologie* [...] Mais ce mot qui veut dire *science de l'âme*, paraît supposer une connaissance de cet être que sûrement vous ne vous flattez pas de posséder»[47]? Pourtant, à partir de la distinction biranienne des deux points de vue, nous avons reconstruit la position de l'Idéologue dans la direction opposée, comme soutenant le primat de l'objectif. Si nous avons eu raison, alors il faut dire que lorsqu'il affirme «qu'il n'existe pour nous que des idées», c'est le *pour nous* qu'il faut souligner, et l'opposer sinon à un *en soi*, du moins à un *objectivement*. Pourtant Destutt précise que ces idées, «c'est là la vraie réalité»! Idéalisme alors? Il le semble, puisqu'il écrit à Biran: «Dans ce sens, je suis bien idéaliste.»

Mais ces expressions sont trompeuses, et les utiliser comme fil directeur nous égarerait à coup sûr; en effet, ce que Tracy veut dire, c'est, à la suite de Locke, que nous ne connaissons pas la nature des choses, mais seulement nos idées, comme l'exprimera plus clairement Cabanis: «Il ne peut y avoir que des vérités relatives à la manière générale de sentir de la nature humaine; et la prétention de connaître l'essence même des choses est d'une absurdité que la plus légère attention fait apercevoir avec évidence.»[48] Il n'y a que des vérités relativement à nous, à notre manière de sentir, c'est-à-dire à nos sensations, à nos idées; et en ce sens, toutes les sciences sont des parties de l'idéologie, science des idées. Mais les idées ne sont plus, comme chez Descartes ou Condillac, des modifications de l'âme; elles sont les produits de «la manière générale de sentir de la nature humaine», c'est-à-dire de phénomènes corpo-

46 [1913] I 69. Dans notre [1981] 121–122, nous avions nié que le biranisme soit un psychologisme; c'est qu'alors notre point de vue était autre, puisque nous ne nous intéressions qu'à l'idéalité – dont nous exposons la doctrine biranienne dans notre [1982] ch. V – et que nous étions trop impressionné par les arguments de Husserl contre cette position.

47 Destutt de Tracy, [1798] 324.

48 [1802] I, III, 79. Sur cette question de l'idéalisme et de la nature des choses, cf. notre [1988] § 2 & 5.

rels; c'est pourquoi en cet autre sens «l'Idéologie est une partie de la zoologie»[49], nous renseignant sur la face pensante de l'homme, celle-ci étant la connaissance de *tout* l'homme. Et Lamarck, en bon Idéologue, approuvera: «Il appartient principalement au zoologiste, qui s'est appliqué à l'étude des phénomènes organiques, de rechercher ce que sont les idées, comment elles se produisent, comment elles se conservent.»[50]

«Soyez physiciens»[51] avait proclamé Diderot, et bannissez la métaphysique de vos spéculations; c'est bien ce que les philosophes de la Révolution, héritiers spirituels de l'Encyclopédiste, tentent d'être; et si Destutt, conscient de ses limites sur ce terrain, le déplore, il compte sur Cabanis, comme il le dit à la fin de l'*Extrait raisonné des Éléments d'Idéologie*: «Je regrette de ne pas avoir lié plus intimement [l'Idéologie] à la physiologie; mais ç'aurait été sortir également des bornes de mon plan et de celles de mes connaissances. J'attends tout à cet égard de nos savants physiologistes philosophes, et surtout de M. Cabanis, dont les travaux précieux jettent un jour tout nouveau sur ces matières. Pour moi, je me contente qu'aucune de mes explications ne soit en contradiction avec les lumières positives que fournit l'observation scrupuleuse de nos organes et de leurs fonctions.»[52]

On comprend alors ce qui sépare Biran des Idéologues: chez ceux-ci, le point de vue subjectif ne peut être que secondaire, car l'idée, avant d'être consciente, est un produit de l'organisation: l'homme est d'abord un être naturel, et ensuite seulement – car en vertu de cette nature – un être en qui des phénomènes psychologiques ont lieu. Plus précisément, ils estiment que les facultés cognitives sont des propriétés physiques – «Le cerveau digère en quelque sorte les impressions; [...] il fait organiquement la sécrétion de la pensée»[53] –, alors que le philosophe de Bergerac, en disciple de Descartes, pense qu'elles sont de nature spirituelle et donc irréductibles aux fonctions corporelles, ce qui explique pourquoi la question du libre arbitre doit être abordée du point de vue de la conscience et non de la science du vivant, laquelle, d'ailleurs, n'est qu'un discours explicatif créé par l'homme, sujet empirique et psychologique.

La position de Tracy est donc bien telle que nous l'avions reconstruite, toute idée dépendant de «la manière générale de sentir de la nature humaine». Malgré une certaine tension dans la pensée de l'Idéologue, entre deux pôles

49 Destutt de Tracy, [1804] V I xiii.
50 [1809] II 175. Cf. Azouvi, [1982] 2: «L'analyse intellectuelle est décidément subordonnée à l'anatomie et à la physiologie des sens.»
51 [1769.1] G 277.
52 [1804] V I 424.
53 Cabanis, [1802] II, VII, 138.

qu'on pourrait nommer «diderotien» et «condillacien», manifeste dans certaines expressions, on comprend néanmoins maintenant que les causes qui nous font agir puissent être inconscientes et que tout motif se révèle en être une; ainsi «on ne peut pas vouloir sans cause»[54] est l'application à notre problème du principe universel qu'il n'y a pas de phénomène naturel sans cause; simplement, dans le domaine de la physique l'action se fait par l'intermédiaire du simple mouvement local, alors que dans celui de la psychologie, elle s'effectue par celui des impressions, c'est-à-dire de mouvement locaux reçus par des parties vivantes: «L'être sensible ne peut vouloir sans motif; il ne peut vouloir qu'en vertu de la manière dont il est affecté; ainsi la volonté suit de ses impressions antérieures, tout aussi nécessairement que tout effet suit de la cause qui a les propriétés nécessaires pour le produire.»[55]

Pour mieux comprendre encore la position des idéologues et leur opposition au biranisme, il nous faut remonter quelque peu dans le temps. La science cartésienne du vivant est, on le sait, mécanicienne, c'est-à-dire qu'elle se réduit à la physique, définissant les corps par leurs qualités premières, c'est-à-dire leurs propriétés quantitatives, étendue et impénétrabilité principalement. Or, relève Maupertuis, cela est insuffisant pour rendre compte de la formation et de l'existence des êtres vivants: Descartes, «ce grand philosophe dans son traité de l'homme, a cru pouvoir expliquer, comment par les seules lois du mouvement et de la fermentation, il se formait un cœur, un cerveau, un nez, des yeux; etc.»[56], mais il s'est trompé et l'introduction des attractions newtoniennes n'y suffit pas plus, si bien qu'il faut ajouter une nouvelle propriété générale à la matière, dirigeant les molécules vivantes et les unissant à celles qui sont susceptibles de former avec elles tel organe, tel organisme; ce sera «quelque chose de semblable à ce que nous appelons *désir, aversion, mémoire*.»[57]

Cette propriété particulière, Diderot la nomme ‹sensibilité›; ce faisant, il donne une base scientifique à la qualité quasi psychique introduite par Mau-

54 [1818] 56.

55 [1818] 100. Relevons que l'identité entre cause et motif est la règle à cette époque, même indépendamment de toute prise de position déterministe; le genevois Prévost par exemple appelle ‹motifs› les «causes qui mettent en jeu la volonté» ([1805] I, 150), et pour qu'aucune équivoque ne soit possible, il ajoute: «Nous les distinguerons en raisonnables et irraisonnables. Ceux-ci comprennent les instincts, les appétits, les désirs, et les affections. Les autres se rapportent à l'utilité et au devoir.» L'instinct, qui comprend «plusieurs causes obscures, qui mettent en jeu la volonté» est donc un motif; ainsi le nouveau-né tête par motif.

56 [1745] 109.

57 [1756] XIV, 147. Il y a là, bien sûr, une influence de Leibniz qui dit des monades: «Leur nature consiste dans la force, et [...] de cela s'ensuit quelque chose d'analogique au sentiment et à l'appétit.» ([1695] G IV 479) Sur toutes ces questions, cf. notre [1991] ch. 1.

pertuis, s'appuyant à cet effet sur les travaux du physiologiste bernois, Albrecht von Haller[58]. C'est que ce dernier a mis en évidence deux nouvelles propriétés des corps, spécifiques selon lui du vivant animal; la première est l'*irritabilité*, qu'il définit ainsi: «J'appelle partie irritable du corps humain, celle qui devient plus courte quand quelque corps étranger la touche un peu fortement»[59]; les tissus musculaires réagissent aux stimuli en se contractant, et cette propriété n'est pas réductible à une autre connue[60], elle doit donc être mise sur le même pied que l'attraction, à cette restriction près qu'elle ne concerne que l'animal: «Qu'est-ce donc qui empêche d'admettre l'irritabilité, pour une propriété du gluten animal, tout comme on reconnaît l'attraction et la gravité, pour propriétés de la matière en général»[61]; et son traducteur parlera de qualité première[62]. La seconde est la *sensibilité*: «J'appelle sensible dans l'homme, [la partie] qui étant touchée, transmet à l'âme l'impression de ce contact.»[63] Celle-ci présuppose donc, contrairement à celle-là, l'existence d'un système nerveux; c'est pourquoi on ne saurait les confondre, d'autant que ce ne sont pas toujours les mêmes parties du corps qui les possèdent[64]. Or Diderot conteste ce point et fait de l'irritabilité la réaction motrice de la sensibilité – une de ses fonctions donc –, tout comme Fouquet, auteur de l'article ‹Sensibilité› de l'*Encyclopédie*, qui reproche d'ailleurs à Haller d'avoir pensé autrement. En effet, la sensibilité n'est rien d'autre, «dans le corps vivant, qu'une propriété qu'ont certaines parties de percevoir les impressions des objets externes, et de produire en conséquence des mouvements proportionnés au degré d'intensité de cette perception.»[65] Et il justifie son assertion par le fait que, pour se contracter, une partie vivante doit bien percevoir en

58 Diderot a, comme l'indique Belaval, sans doute encore d'autres sources (cf. [1976] 223); mais nous pensons que Haller joue ici vraiment un rôle central.

59 [1752] 5.

60 Cf. Haller, [1752] 72–73: «L'irritabilité est-elle différente de toutes les autres propriétés des corps? C'est ce que je prouverai très aisément.»

61 [1752] 76.

62 Cf. Tissot, [1755] vii: «L'*irritabilité* est une propriété entièrement différente de toutes celles qu'on connaissait jusqu'à présent dans les corps; et qui étant essentielle à tous les animaux, peut-être à toutes les plantes, sera à juste titre comptée désormais parmi les qualités premières des corps organisés.»

63 [1752] 5.

64 Cf. [1752] 39: L'irritabilité «est si différente de la sensibilité, que les parties les plus irritables ne sont point sensibles, et les plus sensibles ne sont point irritables.» Cf. Roger, [1963] 627: «Haller nomme ‹irritable› une partie qui, lorsqu'on l'excite, se contracte elle-même sans provoquer chez l'animal une réaction indiquant sensation et douleur. Est ‹sensible›, au contraire, toute partie qui, sans réagir elle-même, transmet l'excitation à l'âme et provoque cette réaction de douleur.»

65 Fouquet, [1765] XV 38; P III 496.

quelque manière la substance ou le corps irritant: «Il faut nécessairement que cette action soit perçue ou sentie par la partie, et qui plus est, appropriée au sentiment de cette même partie; et quelle autre puissance animale que la sensibilité pourra être le juge des corps sensibles appliqués à un corps vivant?»[66] Mais cette sensibilité, propriété de la matière vivante, c'est aussi elle qui est à l'origine de toutes les facultés psychologiques. Autrement dit, la pensée n'est pas seulement, comme le veut Condillac, la *sensation* transformée, mais la *sensibilité* transformée; et il sera reproché à l'abbé de l'avoir méconnu.

Les Idéologues approuveront; d'une part le vivant n'est pas réductible au physique: «Les hypothèses mécaniques, physiques ou chimiques sont toutes insuffisantes pour expliquer ces premières opérations de la vie»[67], remarque Cabanis, et si Lamarck crée le terme «biologie», c'est justement pour souligner cette spécificité[68]; d'autre part la sensibilité est le principe de la pensée, si bien que le matérialisme naturaliste[69] apparaît désormais comme un acquis définitif: «Nous ne sommes pas sans doute réduits encore à prouver que la sensibilité physique est la source de toutes les idées et de toutes les habitudes qui constituent l'existence morale de l'homme: Locke, Bonnet, Condillac, Helvétius, ont porté cette vérité jusqu'au dernier degré de la démonstration. Parmi les personnes instruites et qui font quelque usage de leur raison, il n'en est maintenant aucune qui puisse élever le moindre doute à cet égard. D'un autre côté, les physiologistes ont prouvé que tous les mouvements vitaux sont le produit des impressions reçues par les parties sensibles: et ces deux résultats fondamentaux, rapprochés dans un examen réfléchi, ne forment qu'une seule et même vérité.»[70] Tracy ne dira pas autre chose: «La *sensibilité* est le phénomène général qui constitue et comprend toute l'existence de l'être animé, du moins pour lui-même, en tant qu'*être animé*, seule condition qui puisse le rendre *être pensant*.»[71]

66 [1765] XV 50–51; P III 499.

67 [1802] IX, II, VI, 505.

68 Cf. Jordanova, [1984] 1: «The term ‹biology› was coined by Lamarck to denote a separate science devoted to living things, and he continually emphasised the distinctiveness of the organic world.»

69 Cf. *Encyclopédie*, [1765] ‹Naturaliste›, X 39; P II 1004: «On donne encore ce nom de *naturalistes* à ceux qui n'admettent point de Dieu, mais qui croient qu'il n'y a qu'une substance matérielle, revêtue de diverses qualités qui lui sont aussi essentielles que la longueur, la largeur, la profondeur, et en conséquence desquelles tout s'exécute nécessairement dans la nature comme nous le voyons; *naturaliste* en ce sens est synonyme à *athée, spinoziste, matérialiste*, etc.»

70 Cabanis, [1802] II, I, 103.

71 [1818] 59.

Toute faculté psychologique est de la sensibilité transformée; il en va donc ainsi de la conscience et de la volonté; pour la première, Lamarck remarque, après avoir souligné qu'elle exige le développement adéquat et suffisant d'un organe nerveux, qu'elle a son mécanisme particulier, car elle «résulte de l'ensemble confus de *sensations intérieures* qui ont lieu constamment pendant la durée de l'existence de l'animal, au moyen des impressions continuelles que les mouvements de la vie exécutent sur ses parties internes et sensibles»[72]; ainsi, la conscience de soi est l'effet de tous les mouvements intestins répercutés par et dans le système nerveux. Quant à la volonté, dit Tracy, elle «est une partie de la sensibilité», car «son action a lieu toutes les fois que *notre sensibilité éprouve une attraction ou une répulsion quelconque.*»[73] Vouloir, c'est désirer, on l'a vu, et ce n'est pas par hasard que Tracy emploie ici le terme «attraction», car alors les discussions vont bon train pour savoir quel est le rapport de la sensibilité aux autres qualités premières des corps[74]. Si la volonté est une partie – ailleurs il dit «un mode» – de la sensibilité, elle va comprendre ses deux aspects: sensation et réaction motrice: «La faculté de vouloir n'est qu'un mode de la faculté de sentir; c'est notre faculté de sentir modifiée de la manière qui la rend capable de jouir ou de souffrir, et de réagir sur nos organes»[75]; désirer n'est donc pas simplement éprouver une inclination, même si notre Idéologue insiste particulièrement sur ce point, c'est aussi agir, produire un mouvement, ou du moins avoir une disposition à en produire un. Par ailleurs, puisque la volonté est liée à la sensibilité, qualité première de la matière animale, on ne sera pas étonné que les animaux, même les plus primitifs, en soient doués: «On reconnaît manifestement des mouvements volontaires [...] dans les animaux moins bien organisés que nous, dans ceux qui sont tout à fait défectueux et informes, et surtout dans ces êtres qui ne sont que des espèces de gelées vivantes ou de mucilages animalisés»[76]; la volition est une réaction – désir ou aversion, attraction ou répulsion – fondée sur une ‹perception›; mais toute fonction vitale suppose une telle propriété dans l'organisme. Et il s'ensuit, bien que Tracy ne le dise pas, qu'il faut attribuer la liberté à ces êtres, dans la mesure où leur volonté est efficace et qu'ils le sentent, puisque tout ce qui est sensible se sent, possède une forme, même très obscure, de conscience de soi.

72 [1809] II, 280.
73 [1818] 56.
74 Sur ce point, cf. notre [1991] ch. 10, § 5.
75 [1818] 63.
76 [1818] 479.

Biran, on l'a dit, a commencé par être un idéologue, reconnu comme tel par ses pairs; il parle d'ailleurs de Cabanis comme d'«un maître sur l'autorité duquel j'aime à m'appuyer.»[77] Dès lors, il est normal de le voir à cette époque souligner l'importance de la physiologie: «On ne peut traiter une question d'idéologie, sans toucher d'un côté à la physiologie (si l'on veut creuser un peu le fond du sujet) et de l'autre à la grammaire, si l'on en considère les formes extérieures et sensibles»[78] et même reprendre la thèse naturaliste, puisqu'il étend la juridiction de la sensibilité physique à tout l'homme, l'employant en particulier à l'explication des événements mentaux: «La sensibilité physique est devenue le fait général, la faculté première à laquelle sont venus se rattacher tous les phénomènes, toutes les lois particulières qui régissent les êtres intelligents.»[79] La psychologie est donc bien une partie de la zoologie, et il y a une solution de continuité de Diderot au jeune Biran: «Il était réservé à [Cabanis] [...] de lier le sentiment, le mouvement et la pensée et de faire voir par une collection précieuse de faits, parfaitement appropriés à son dessein, comment ces trois grands phénomènes de la nature animée ne sont que des modifications du même principe et des résultats purement organiques de l'activité du système sensitif. C'est après avoir lu cet ouvrage [les *Rapports* de Cabanis] qu'on est conduit à penser avec Diderot ‹qu'il appartient à celui qui a pratiqué la médecine d'écrire de la métaphysique.›»[80]

Pourtant le philosophe de Bergerac s'est distancé de l'idéologie. Nous en avons déjà exposé les motifs, mais il nous faut encore préciser, en fonction de ce que nous avons dit du naturalisme. Relevons d'abord un parallélisme frappant: de même que le naturalisme, à l'instar de la science du XVIIIe siècle, s'opposait au mécanisme tout en conservant les acquis de la physique nouvelle, de même le biranisme s'oppose au naturalisme tout en reconnaissant la valeur de la science du vivant; mais de même que le naturalisme reprochait au mécanisme une vision étriquée des choses, particulièrement visible dans son incapacité à rendre compte du vivant, de même Biran estime que le naturalisme souffre d'un défaut analogue: les phénomènes psychologiques et men-

77 [1802] II 155 n.

78 [1802] II 252 n.; T II 161 n. La grammaire, car «les formes de nos langues maternelles sont les premiers mobiles de notre pensée qui prend nécessairement l'empreinte de cette espèce de *moule* dans lequel elle tourne sans cesse.»

79 [av.1800] V II 15.

80 [av.1800] V II 21–22. Les *Rapports* ont paru en 1802, mais les mémoires qui le composent avaient été publiés séparément auparavant.

taux ne peuvent se réduire à la sensibilité, mais exigent l'existence d'une «faculté fondamentale que nous nommons *aperceptibilité*.»[81] Voyons comment le philosophe de Bergerac le justifie.

Si les matérialistes ont pu penser que la sensibilité expliquait le moral – c'est le terme employé alors pour désigner ce que nous appelons «psychologique» ou «mental» –, s'ils ont ramené «les faits de l'intelligence, les actes libres de la volonté humaine aux phénomènes de la sensibilité physique ou animale, et à une simple réceptivité des organes»[82], c'est par l'effet une double erreur, linguistico-conceptuelle d'une part, expérimentale d'autre part, qu'il s'agit de réparer. En effet, d'un côté le terme «sensibilité» est équivoque dans le discours des naturalistes en ce sens qu'ils lui donnent une signification à la fois physiologique et psychologique – le philosophe de Bergerac dira: «Nous ne voulons pas ici récriminer de nouveau sur l'équivoque ou l'abus trop évident du mot *sentir*, pris tour à tour dans deux acceptions qui n'ont rien en commun»[83] –, et de l'autre, ce qui explique en partie pourquoi ces «deux acceptions n'ont rien en commun», la sensibilité est toujours une *réaction* à un stimulus extérieur – elle recèle donc en elle une passivité foncière –, alors qu'il existe une véritable activité dans le moi; or, «réagir n'est pas agir ou commencer l'action.»[84] Cela signifie d'une part que la volonté n'est pas, comme le croyaient les Idéologues une simple réaction du centre nerveux: «Dans le centre commun la réaction prend le caractère de la volonté»[85], et d'autre part que la volonté n'est pas identique au choix ou à la préférence, puisque ce sont des pouvoirs passifs: «Cette essence [du vouloir] est-elle dans le choix des biens sensibles offerts, ou dans la préférence donnée à telle sensation adventice sur telle autre? Je crains qu'on ne trouve qu'il n'y a dans tout cela rien que de passif, d'éventuel.»[86] Non, vouloir ce n'est pas choisir, c'est mouvoir: «La volonté est la puissance de *mouvoir*, et voilà tout.»[87] Il n'y a donc pas de volonté qui ne soit libre – plus haut, on lisait «la *volonté* ou la liberté» –, pas de volition qui ne soit efficace; c'est pourquoi, Biran conteste la thèse de Bayle qu'une girouette poussée par le vent dans la direction qu'elle aurait choisie aurait un sentiment de liberté, thèse que Destutt devrait adopter, puisque, dans ce cas, le désir n'est pas impuissant, ou ne paraît point tel à la conscience. Tout cela, le jeune Biran ne

81 [1804] V III 221; T IV 86.
82 [1820] ms. 117 r°; T XIII 29.
83 [1820] ms. 135 r°; T XIII 46.
84 [1824] V X–2 155; T XIV 320.
85 Cabanis, [1802] X, I, *De l'instinct*, 531.
86 [18*.2] T XI 153. Biran vise ici Bossuet et non Locke ou Tracy.
87 [18*.1] T X 17.

l'avait pas vu, puisque s'il éprouvait alors le besoin d'affirmer l'existence d'une «faculté de mouvoir, qui doit être distinguée de celle de sentir»[88], il s'empressait d'ajouter que toutes les deux se rattachent à la même source: «comme on distingue un rameau principal du tronc de l'arbre ou plutôt deux arbres jumeaux qui se tiennent et se confondent dans la même souche.»

On comprend alors que la physiologie soit dans l'incapacité de rendre compte de l'activité proprement dite, de ce qui distingue un mouvement musculaire mécanique d'un volontaire, et que le naturalisme ne puisse reconnaître la spécificité de la psychologie et l'existence de la liberté qui en découle. Il s'ensuit que l'objection qu'une volonté libre serait un effet sans cause et par là quelque chose d'inconcevable n'est pas pertinente pour Biran: le libre arbitre exclut justement que la volition soit un effet dont la sensibilité serait la cause: «Le pouvoir de commencer ainsi une série d'actions ou d'idées indépendante des motifs de la sensibilité ou opposée même à ces motifs, constitue proprement la *volonté* ou la liberté.»[89] C'est pourquoi Biran va distinguer deux types de causes, la cause efficiente volontaire et la cause physique, reprochant à de nombreux auteurs de les avoir confondues et commentant: «Les idées mécaniques l'emportent toujours»[90].

La sensibilité comprenait perception et réaction: l'aperceptibilité est constituée de conscience et d'action; dans les deux cas, on retrouve la même structure, une dualité cognitive et motrice. Mais tout est dans la nature des éléments de cette dualité; or du point de vue biranien, les naturalistes s'y sont trompés, tout de même d'ailleurs que ceux qui considèrent l'esprit comme essentiellement passif, à l'exemple de Condillac qui, bien que concevant la sensation comme spirituelle, n'en soutient pas moins que l'esprit est constitué par ce qu'il reçoit de l'extérieur: «Le fatalisme des sensations est incompatible

88 [1802] II 135–136.

89 Mars 1811, J III 35. Cf. aussi [1812] T IX 468 n. 1: «Si le *vouloir* n'est pas un acte primitif, s'il y a quelque chose avant lui, il n'y a point d'activité ni de liberté proprement dite.» Dans cette note, Biran critique Bonnet pour avoir subordonné la volonté à la sensibilité. Ou encore, [1823] V IX 189; ms. 115 r°: «Ce qui distingue éminemment les actes ou mouvements volontaires, c'est que l'âme les produit spontanément et librement [...] sans être portée nécessairement par quelques motifs ou par des idées quelconques autres que celles des mouvements mêmes ou actes qu'elle sent être en son pouvoir.» De nos jours, Chisholm aussi a essayé de trouver un troisième terme entre la causalité physique et l'absence de toute causalité; cf. [1964] 28: «We must not say that every event involved in the act is caused by some other event; and we must not say that the act is something that is not caused at all. The possibility that remains, therefore, is this: We should say that at least one of the events that are involved in the act is caused, not by any other events, but by something else instead. And this something else can only be the agent – the man.»

90 [1824.1] V X–2 63; T XIV 259.

avec la croyance au *libre arbitre*. Si les circonstances extérieures nous créent ce que nous sommes, nous ne pouvons pas nous opposer à leur ascendant; si les objets extérieurs sont causes de tout ce qui se passe dans notre âme, quelle pensée indépendante pourrait nous affranchir de leur influence?»[91] Or c'est parce que l'aperceptibilité n'est pas réductible – ni même ne dépend, si ce n'est dans son exercice – de la sensibilité, que la psychologie ne saurait être soumise à la juridiction de la physiologie: l'idéologie subjective n'est pas une partie de la zoologie. On comprend alors pourquoi le point de vue subjectif, celui de la conscience, est indépendant du point de vue objectif, et par conséquent pourquoi la validité du sentiment de liberté ne peut être révoquée en doute, d'autres raisons ayant, on l'a vu, amené Biran à dire qu'il était premier et donc à ne pas affirmer seulement l'existence d'un double discours, non unifiable, sur l'homme et sa liberté. En définitive, et c'est ce que nous espérons avoir montré, toute solution de la question du libre arbitre à cette époque dépend de la manière dont le psychologique est conçu; c'est que, comme nous l'avons dit au début, elle n'est qu'une des questions – même si elle est cruciale – autour de laquelle on voit se réorganiser la pensée philosophique en France, entre la Révolution et la Restauration[92].

6

Biran a parlé de fatalisme et a souligné l'importance de l'expérience de la liberté. Nous aimerions encore faire quelques commentaires sur ces deux sujets en nous référant aux conceptions de Diderot, puisqu'il est à l'origine de tout le mouvement de pensée dont il est ici question, s'affirmant déterministe décidé: «Je ne vous dirai de la liberté qu'un mot, c'est que la dernière de nos actions est l'effet nécessaire d'une cause une: nous, très compliquée, mais une.»[93]

91 Maine de Biran, 5 juin 1815, J I 85.

92 Un cercle philosophique s'est formé autour de Biran, comprenant notamment Degérando, P. Royer-Collard, Ampère et surtout Cousin. Après la mort du philosophe de Bergerac, l'introduction du kantisme en France contribuera à orienter ce mouvement vers la philosophie réflexive.

93 [1769.2] G 363. Cf. aussi *Lettre à Landois*, 29 juin 1756, C I 213: «Vous verrez que le mot liberté est un mot vide de sens; qu'il n'y a point, et qu'il ne peut y avoir d'êtres libres; que nous ne sommes que ce qui convient à l'ordre général, à l'organisation, à l'éducation, et à la chaîne des événements.» Romeo note à propos de cette lettre: «Le déterminisme de Diderot doit beaucoup à celui de Fontenelle car, comme il a été dit, lorsqu'en 1756 l'Encyclopédiste écrivait sa fameuse *Lettre* à M. Landois, il tenait sans doute le *Traité de la liberté* sur sa table.» ([1980] 106) On lit notamment dans ce texte: «Ce qui est volontaire

Commençons par le sentiment de liberté. A son sujet, Diderot hésite; d'un côté, il affirme son existence et explique l'illusion par l'influence de l'éducation et l'usage du langage ordinaire: «On est fataliste, et à chaque instant on pense, on parle, on écrit comme si l'on persévérait dans le préjugé de la liberté, préjugé dont on a été bercé, qui a institué la langue vulgaire qu'on a balbutiée et dont on continue à se servir, sans s'apercevoir qu'elle ne convient plus à nos opinions»[94]; mais d'un autre, il le nie, estimant que ce sentiment n'est pas celui de l'homme naturel, mais du philosophe qui pense dans son cabinet ou du disputeur de Sorbonne, hors de toute situation réelle: «Deux philosophes disputent sans s'entendre, par exemple, sur la liberté de l'homme. L'un dit, l'homme est libre, je le sens. L'autre dit, l'homme n'est pas libre, je le sens. Le premier parle de l'homme abstrait, de l'homme qui n'est mû par aucun motif, de l'homme qui n'existe que dans le sommeil ou dans l'entendement du disputeur. L'autre parle de l'homme réel, agissant, occupé et mû.»[95] L'homme abstrait, c'est l'homme sans motif, bref, l'âne de Buridan. Il n'y a donc de liberté que dans l'indifférence – Diderot dit: dans l'ignorance: «S'il y a de la liberté, c'est dans l'ignorant»[96] – mais une telle indifférence n'existe pas dans la réalité, où l'homme est sans cesse poussé par des motifs, comme le dit aussi l'abbé Yvon: «La *liberté* d'indifférence est incompatible avec la nature d'un être intelligent qui, dès là qu'il se sent et se connaît, aime essentiellement son bonheur.»[97] Ainsi, pour Diderot, le sentiment de liberté qui accompagne l'action volontaire n'est rien d'autre que celui de l'indifférence: je lève le bras, quoique je n'aie aucun motif de le faire, ce que d'Holbach dira explicitement: «L'on nous dira que si l'on propose à quelqu'un de remuer ou de ne pas

est en même temps nécessaire, et ce qui est sans liberté n'a pourtant pas de contrainte.» (in [1980] 104) Yvon critiquera ce texte dans l'article ‹Liberté› de l'*Encyclopédie*; cf. Grimsley, [1974] 117. Derrière Diderot, il y a aussi Collins, dont les *Paradoxes métaphysiques sur le principe des actions humaines*, parus en Anglais en 1717 et traduit en 1754, ont eu un grand retentissement; le philosophe anglais soutient un déterminisme analogue à celui de l'Encyclopédiste; cf. Proust, [1962] 312.

94 [1775] G 619. Pour Diderot, le déterminisme exclut la responsabilité, et il sait très bien que tout le monde, lui compris, porte continuellement des jugements de valeur la présupposant, d'où le paradoxe exprimé ici, qui n'a donc rien de particulièrement autobiographique, comme on l'a trop souvent dit.

95 [1782] 264. Cf. aussi [1774] 173: «L'homme libre est un être abstrait, un ressort isolé. Restituez-le de cet état d'abstraction dans le monde, et sa prétendue liberté s'évanouit.»

96 [1782] 263.

97 [1765] ‹Liberté›, IX 470b; P II 636. Cf. Voltaire, [1764] ‹Liberté›, 258: «Il n'y a point de liberté d'indifférence; c'est un mot destitué de sens, inventé par des gens qui n'en avaient guère» et Leibniz, [1710] 35, G VI 123: «Cet équilibre en tous sens est impossible [et] aussi absolument contraire à l'expérience, et quand on l'examinera, l'on trouvera qu'il y a toujours eu quelque cause ou raison qui nous a incliné vers le parti qu'on a pris, quoique

remuer la main, actions du nombre de celles qu'on nomme *indifférentes*, il paraît évidemment le maître de choisir.»[98]

Le sentiment de liberté n'a donc rien à voir avec le libre arbitre; soit il est un préjugé de l'enfance, soit il exprime simplement l'indifférence et, comme tel, il est artificiel; c'est que la volonté n'existe pas sans cause ou sans motif, sinon il y aurait une rupture dans l'enchaînement des phénomènes, violant le principe leibnizien que «rien ne se fait par saut dans la nature.» Ainsi «l'éclair subit et rapide qui passe dans l'esprit tient à un phénomène antérieur»[99]; si la volition est cause, elle est aussi effet: «‹Toute cause est un effet› me paraît un axiome. Sans quoi la nature agirait à tout moment *per saltum*, ce qui n'est jamais vrai.»[100]

Diderot, tout comme Biran, a parlé de «fatalisme»; cela signifie-t-il qu'il entende donner une signification particulière au déterminisme qu'il adopte? Non, car pour lui ces deux termes sont synonymes, désignant une seule doctrine, s'exprimant tout autant dans les doctrines de Spinoza et de Hobbes, pour qui la liberté consiste «en ce qu'on se rend témoignage à soi-même de ses actions, et qu'on ignore les motifs qui les ont fait faire»[101] – d'où le sentiment d'indifférence, confondu avec celui de la liberté –, que dans celle de Leibniz, dont il dit: «Il est difficile d'apercevoir comment [...] la liberté de l'homme peut se conserver. Les *leibniziens* prétendent que cela n'y fait rien; le croie qui pourra.»[102] Bref, tous les phénomènes de l'univers se présentent insérés dans

bien souvent on ne s'aperçoive pas de ce qui nous meut; tout comme on ne s'aperçoit guère pourquoi en sortant d'une porte on a mis le pied droit avant le gauche, ou le gauche avant le droit.»

98 [1770] I 204. Le baron pense d'ailleurs que de telles actions n'existent pas *stricto sensu*; car dans la situation imaginée: «L'homme, pour quelque action qu'il se détermine, ne prouvera point sa liberté; le désir de montrer sa liberté, excité par la dispute, deviendra pour lors un motif nécesaire.» Cf. aussi Diderot, [1774] 177: «Vous demandez: ‹Est-ce que je ne suis pas libre de prendre A ou B?› Je vous réponds: ‹Non. Vous ne pouvez prendre que B.› A l'instant, vous portez votre main sur A; et vous me dites: ‹Je suis libre.› Et moi, je ris de votre exclamation. Ce n'est pas vous qui avez pris A. C'est moi qui me suis emparé par ma contradiction de votre main et qui en ai disposé.»

99 [1775] As-T II 372.

100 [1774] 175.

101 Yvon, [1765] ‹Liberté›, IX 462b; P II 634. Ce passage aurait été modifié par Naigeon; cf. Grimsley, [1974] 115. D'Alembert, qui dans ses prises de position publiques reste philosophiquement très conventionnel, se dit dans le privé ‹spinoziste› et parle du «système de la nécessité et de la fatalité absolue, qu'il me paraît bien difficile de ne pas admettre.» (*Lettre à Frédéric II*, 30 novembre 1770, OA V, II 303 & 304).

102 [1765] ‹Leibnizianisme›, IX 377a; P II 613. Cf. aussi Voltaire, [1764] ‹Chaîne des événements›, 109: «Ce système de la nécessité et de la fatalité a été inventé de nos jours par Leibniz, à ce qu'il dit, sous le nom de *raison suffisante*, il est pourtant fort ancien: ce n'est point d'aujourd'hui qu'il n'y a point d'effet sans cause.»

une chaîne causale sans début ni fin, expression du principe leibnizien de continuité, et ni les volitions ni les motifs n'y font exception, comme il le souligne: «Dieu n'a pu créer l'homme libre, car on n'agit point sans motif déterminant; on n'a pas le choix de son motif; on aurait le choix de son motif, que, ce choix étant une action, il faudrait encore un motif déterminant pour ce choix; et ainsi de suite à l'infini... C'est que la liberté est une chimère»[103], à l'instar de d'Holbach: «Pour se détromper du système de la liberté de l'homme, il s'agit simplement de remonter au motif qui détermine sa volonté, et nous trouverons toujours que ce motif est hors de son pouvoir.»[104] Entre cause et motif, la parité est exacte: notre volonté «a aussi besoin d'une impulsion pour se porter vers un objet déterminé, qu'un corps a besoin d'un choc pour se mouvoir; et [...] cette impulsion une fois donnée, elle va, sans qu'il y ait l'ombre de volonté; [...] elle va aussi nécessairement qu'un corps descend sur un plan incliné.»[105] C'est qu'en définitive, on le sait, le motif est une cause et qu'«il n'y a qu'une sorte de causes, à proprement parler; ce sont les causes physiques; c'est la même pour tous les êtres.»[106] Le déterminisme se présente donc bien, dès le XVIIIe siècle, comme une doctrine unifiée, que les Idéologues reprendront telle quelle.

103 [1774] 501. Cf. Watson, [1982] 3: «The fact that I would raise my arm if I choose or preferred would not show that I *am* able to raise my arm, it would seem, unless I am able to choose or prefer to do so. For in general, if my doing *x* depends on my doing *y*, I am not able to do *x* unless I am able to do *y*.»

104 [1770] I 205.

105 Diderot, [1774] 71.

106 Diderot, *Lettre à Landois*, 29 juin 1756, C I 214.

Bibliographie

[EP] *Études philosophiques*, Paris

[RTP] *Revue de Théologie et de Philosophie*, Genève, Lausanne & Neuchâtel

Ayer, Alfred Jules, [1954] *Freedom and Necessity*, in Watson, [1982]

Azouvi, François, [1982] *Introduction* à ‹Les Idéologies, Maine de Biran›, EP n° 1.

Baertschi, Bernard, [1981] *L'‹idéologie subjective› de Maine de Biran et la phénoménologie*, RTP, 113

–, [1982] *L'ontologie de Maine de Biran*, Fribourg, Éditions universitaires

–, [1984] *La statue de Condillac, image du réel ou fiction logique?* Revue philosophique de Louvain

–, [1988] *Le problème du réalisme chez Condillac*, EP n° 1

–, [1991] *La question des rapports de l'âme et du corps dans la philosophie française classique*, (en préparation)

Belaval, Yvon, [1976] *Études leibniziennes*, Paris, Gallimard

Bloch, Olivier, [1982] *Le matérialisme du XVIIIe siècle et la littérature clandestine*, Paris, Vrin

Bonnet, Charles, [1755] *Essai de psychologie*, Londres

Bossuet, Jacques Bénigne, [LG] *Œuvres complètes de Bossuet*, Paris, Lefèvre et Gaume, 1836, 12 vol.

–, [1679] *De la connaissance de Dieu et de soi-même*

Cabanis, Pierre-Jean-Georges, [1802] *Rapports du physique et du moral de l'homme* (2ème éd. 1805), Genève, Slatkine Reprints, 1980

–, [1803] *Compte-rendu de* De l'Influence de l'habitude *de Maine de Biran*, in Maine de Biran, [1802]

Chisholm, Roderick M., [1964] *Human Freedom and the Self*, in Watson, [1982]

Condillac, Étienne Bonnot de, [S] *Œuvres complètes*, Genève, Slatkine Reprints, 1970

–, [1746] *Essai sur l'origines des connaissances humaines*

–, [1749] *Traité des systèmes*

–, [1754] *Traité des sensations*

D'Alembert, Jean le Rond, [OA] *Œuvres complètes de d'Alembert*, 5 vol., Genève, Slatkine Reprints, 1967

–, [1759] *Essai sur les éléments de philosophie*, Paris, Fayard, 1986

Descartes, René, [AT] *Œuvres*, éd. Adam et Tannery, 13 vol., Paris, Vrin, 1964–1974

–, [A] *Œuvres philosophiques*, éd. Alquié, 3 vol., Paris, Garnier, 1963–1973

–, [1647] *Les principes de la philosophie*

Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude, [1798] *Mémoire sur la faculté de penser*, in *Mémoire de l'Institut National des sciences et des arts, Sciences morales et politiques*, Paris, t. I

–, [1802] *Rapport sur* De l'Influence de l'habitude *de Maine de Biran*, in Maine de Biran, [1802]

–, [1804] *Éléments d'idéologie*, 2 vol., Paris, Vrin, 1970 (2ème éd.)

–, [1818] *Traité de la volonté et de ses effets*, Paris, Courcier (2ème éd.)

D'Holbach, Paul Henri Thiry, [1770] *Système de la nature*, 2 vol. Genève, Slatkine Reprints, 1973

Diderot, Denis, [As-T] *Œuvres complètes*, éd. Assézat-Tourneux, 20 vol., Paris, Garnier, 1875–1877

–, [G] *Œuvres philosophiques*, éd. Vernière, Paris, Garnier

–, [C] *Correspondance*, éd. Roth, 11 vol., Paris, 1955

–, [1769.1] *Entretien avec d'Alembert*

–, [1769.2] *Rêve de d'Alembert*
–, [1770] *Additions aux Pensées philosophiques*
–, [1774] *Commentaire de Hemsterhuis*, in Hemsterhuis: *Lettre sur l'homme et ses rapports*, éd. G. May, New Haven 1964.
–, [1775] *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé* L'homme
–, [1782] *Éléments de physiologie*, (éd. J. Mayer), Paris, Didier, 1964
Diderot, Denis & D'Alembert, Jean le Rond, [1751–1765] *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 17 vol., Neuchâtel, Faulche, reproduction Pergamon Press, 5 vol., Paris & New York
Fouquet, [1765] *Encyclopédie*, art. ‹Sensibilité›
Gall, F.J. & Spurzheim, G., [1811] *Des dispositions innées de l'âme et de l'esprit*, Paris, Schoell
Grimsley, Ronald, [1974] *The Article ‹Liberté› in the Encyclopédie*, in Pappas, [1974]
Haller, Albrecht von, [1752] *Dissertation sur les parties irritables et sensibles des animaux*, Lausanne, Bousquet, 1755
Husserl, Edmund, [1913] *Recherches logiques*, 2ème éd., Paris, PUF, 4 vol. 1969–1974
Jaucourt, Louis de, [1753] *Encyclopédie*, art. ‹Conscience›
Jordanova, L. J., [1984] *Lamarck*, Oxford, OUP
Lamarck, Jean-Baptiste, [1809] *Philosophie zoologique*, Paris, Dentu, 2 vol.
Leibniz, Gottfried, Wilhelm, [G] *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, 7 vol., éd. Gerhardt, Berlin 1875–1890, Reprint Olms, 1978
–, [1695] *Système nouveau de la Nature et de la communication des substances*
–, [1710] *Essais de théodicée*
Lelarge de Lignac, Joseph-Adrien, [1760] *Témoignage du sens intime et de l'expérience*, 3 vol., Auxerre, Fournier
Locke, John, [1690] *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Paris, Vrin Reprise, 1972
Maine de Biran, François-Pierre. [T] *Œuvres de Maine de Biran*, 14 tomes., éd. Tisserand, Paris, Alcan & PUF, 1920–1952
–, [V] *Œuvres*, 13 tomes, éd. Azouvi, Paris, Vrin, 1984-
–, [J] *Journal*, 3 vol., Neuchâtel, La Baconnière, 1954–1957
–, [av.1800] *Ébauche et brouillon du Premier mémoire sur l'habitude*
–, [18*.1] *Critique des opinions de M. Bonstetten sur l'efficace de la volonté*
–, [18*.2] *Notes sur certains passages de Malebranche et de Bossuet*
–, [1802] *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*
–, [1804] *Mémoire sur la décomposition de la pensée* [version couronnée]
–, [1805] *Mémoire sur la décomposition de la pensée* [version remaniée]
–, [1807] *De l'aperception immédiate (Mémoire de Berlin)*
–, [1812] *Essai sur les fondements de la psychologie*
–, [1814] *Opinion de Hume sur la nature et l'origine de la notion de causalité*
–, [1815.1] *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*
–, [1815.2] *Annotations sur les Leçons de philosophie de Laromiguière*
–, [1818] *Examen critique des opinions de M. de Bonald*
–, [1820] *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*
–, [1823] *Extrait de Reil (De organo animæ)*
–, [1824] *Nouveaux essais d'anthropologie*
Malebranche, Nicolas, [1678] *Éclaircissements sur la Recherche de la vérité*, in *Œuvres*, Paris, La Pléïade, 1979
Maupertuis, Pierre-Louis Moreau de, [1745] *Vénus physique*, Paris, Aubier, 1980
–, [1756] *Système de la nature*, Paris, Vrin reprise, 1984

Nagel, Thomas, [1979] *Moral Luck*, in Watson, [1982]
–, [1986] *The View from Nowhere*, Oxford, OUP
Pappas, John, [1974] *Essays on Diderot and the Enlightenment in Honor of Otis Fellows*, (éd.) Genève, Droz
Prévost, Pierre, [1805] *Essais de philosophie ou étude sur l'esprit humain*, 2 vol., Genève, Paschoud, an XIII
Proust, Jacques, [1962] *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Colin
Roger, Jacques, [1963] *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle*, Paris, Colin
Romeo, Carmelo, [1980] *Matérialisme et déterminisme dans le Traité de la Liberté de Fontenelle*, in Bloch, [1982]
Spinoza, Baruch, [1671] *Éthique*, Paris, Pléiade, 1954
Searle, John R., [1984] *Du cerveau au savoir*, Paris, Hermann, 1985
Tissot, M., [1755] *Discours préliminaire* à Haller, [1752]
Voltaire, François-Marie Arouet, [1734] *Traité de métaphysique*, in *Mélanges*, Paris, Pléiade, 1961
–, [1764] *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964
Watson, Gary, [1982] *Free Will*, Oxford, OUP
Yvon, Abbé, [1765] *Encyclopédie*, art. ‹Liberté›