



HAL
open science

L'apparition du moi et la genèse de la réflexion chez Maine de Biran

Keiichi Echigo

► **To cite this version:**

Keiichi Echigo. L'apparition du moi et la genèse de la réflexion chez Maine de Biran. Philosophie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2013. Français. NNT : 2013TOU20006 . tel-00862858

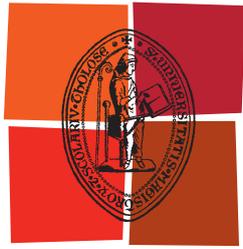
HAL Id: tel-00862858

<https://theses.hal.science/tel-00862858>

Submitted on 17 Sep 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Université
de Toulouse

THÈSE

En vue de l'obtention du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par :

Université Toulouse 2 Le Mirail (UT2 Le Mirail)

Présentée et soutenue par :

Keiichi ECHIGO

le vendredi 15 mars 2013

Titre :

L'apparition du moi et la genèse de la réflexion chez Maine de Biran

École doctorale et discipline ou spécialité :

ED ALLPH@ : Philosophie

Unité de recherche :

ERRAPHIS

Directeur(s) de Thèse :

Pierre MONTEBELLO

Jury :

Anne DEVARIEUX, David LAPOUJADE, Paul-Antoine MIQUEL, Frédéric WORMS, Pierre
MONTEBELLO

INTRODUCTION

Quand et comment est-ce que nous commençons à exister pour nous-mêmes ? Quand et comment est-ce qu'un être *devient le moi* ? A quelles conditions prenons-nous conscience ? Qu'est-ce qui rend possible de penser et en quoi consistent ce commencement et ces conditions ? Quel est de surcroît ce qui caractérise la réflexion ?

Quand nous lisons les textes que nous laissa Maine de Biran (1766-1824) en nous posant de telles questions, sa philosophie nous apparaît comme une doctrine du *devenir du moi* et de l'expérience réflexive de pensée. Ce philosophe s'aperçut de l'importance des considérations sur l'apparition du sujet pensant et commença à les placer au centre de sa propre doctrine, au moment de la « révolution totale » du printemps 1804 qui surprit sa pensée. Depuis ce moment, il critiqua toujours la « pensée substantielle » des métaphysiciens, tels que Descartes, Malebranche, des penseurs allemands idéalistes et même fondateur de l'empirisme, Locke, et celui du sensationnisme, Condillac, qui présupposent un « sujet inné à lui-même » soit implicitement soit explicitement, possédant avant sa naissance l'idée du « moi » et les facultés intellectuelles déjà formées. Comme on le sait, Henri Gouhier détermine l'époque du « Biranisme » par cette « révolution totale » et qui dure depuis le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* jusqu'à l'*Essai sur les fondements de la psychologie*¹. Or, il nous

¹ Sur la « révolution totale », qui est une conversion de Biran, voir : Henri Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1947, notamment pp.167-182.

semble que l'importance de cette époque consiste dans le fait que la pensée biranienne commença à critiquer l'*innéisme du sujet pensant* à partir de ce moment, et en même temps qu'elle commença à proposer un modèle de l'apparition du moi et de la genèse de la pensée réfléchie. Le but de nos études est d'explicitier la valeur des critiques que Maine de Biran adresse à l'innéisme subjectif, et de mettre en évidence sa doctrine des devenirs du sujet et de la pensée réfléchie.

Pour cela, nous avons été contraints de délimiter le sujet de nos études autour des doctrines de l'« effort » et de la « réflexion » chez Maine de Biran, bien que celui-ci discute des autres thèmes tels que l'affectivité, l'intuition, la foi, etc. Il nous semble que ces deux thèmes constituent le centre de sa philosophie, particulièrement celle de l'époque de la « révolution totale ». La découverte du « mode relatif d'effort » conduira à la recherche de l'apparition du sujet, parce qu'il est en même temps le commencement d'un sujet et le processus de formation de la pensée réfléchie. Selon Maine de Biran, ce mode, qui est essentiellement une « relation » ou « dualité fondamentale », est le commencement de la dérivation de toutes les facultés intellectuelles, mais d'autre part, ce commencement lui-même n'est pas absolu, sans condition, autrement dit inné à lui-même : il se trouve des conditions qui font commencer ce commencement dans le processus de la vie (le passage des mouvements instinctifs ou affectifs, à travers de ceux de spontanés, vers ceux de volontaires). Il s'agit du passage de l'état affectif impersonnel à celui d'aperceptif personnel. Bref, on peut dire que le commencement du développement de la pensée est déjà dans un *processus* qui engendre une relation entre sujet et objet, et il n'est pas de commencement absolu qui n'ait son propre commencement ou l'ait dans le

domaine transcendant hors de toute expérience, comme le considéra la plupart de devanciers et de contemporains de Biran, soit empiristes soit idéalistes. Par contre, il nous semble que Maine de Biran essaie de créer une autre métaphysique, qui repousse toutes sortes de présupposition d'un sujet qui n'ait pas son commencement ou le suppose dans un tel domaine transcendant. Sa doctrine nous paraît vouloir rechercher l'apparition du sujet et la dérivation de sa pensée au-dedans du domaine empirique qu'il appelle « fait ».

La présente thèse consiste en deux parties, dont la première concerne la critique biranienne de l'innéisme du sujet, et la seconde l'élucidation de sa propre doctrine de l'apparition du moi et de la genèse de la réflexion. La première partie développe deux chapitres ; le premier chapitre traite de la critique que Maine de Biran adresse à la doctrine de son maître idéologue Destutt de Tracy, et le deuxième chapitre expose sa critique de la doctrine empirique de Locke. Pourquoi choisissons-nous ces deux critiques parmi les multiples auteurs que le texte de Biran nous présente et conteste ? Parce que, à notre avis, elles permettent à Biran de développer sa philosophie comme doctrine de l'apparition du sujet réfléchissant : la critique de Tracy lui fit apercevoir le défaut de l'innéisme du moi, et celle de Locke le défaut de la supposition d'une faculté réflexive sans origine. Le fondement de ces deux critiques est ainsi le même. Mais, on peut dire que leurs points capitaux sont différents l'un de l'autre ; la critique de Tracy concerne le problème de l'apparition du moi, tandis que la critique de Locke problématise principalement la genèse des facultés de « réflexion ». La première amena Biran à la considération sur les méthodes pour régler le problème du devenir du moi, tandis que la seconde l'amena à se concentrer

sur une de ces méthodes, c'est-à-dire sur la « réflexion » qui *purifie*. Et, cela signifie qu'il y a deux étapes dans le processus de formation du sujet réfléchissant : le devenir ou l'apparition du moi et la genèse ou l'approfondissement de la pensée réfléchie. Les premier et deuxième chapitres, en développant tous ces points, préciseront dans quelle mesure ces deux critiques sont importantes, et quels fruits elles apportent au développement de la pensée biranienne en tant que doctrine de la genèse subjective.

La deuxième partie est composée de deux chapitres. Le troisième chapitre thématise l'approche par laquelle Maine de Biran recherche le devenir du moi. Il s'agit ici de la *collaboration* des deux méthodes : la « réflexion » et l'observation physiologique. Ce chapitre s'efforce de mettre en évidence la nouveauté qui différencie le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* des textes appartenant à l'époque précédente à l'« évolution totale » de 1804, en particulier, du deuxième *Mémoire sur l'influence de l'habitude sur les facultés de penser*. Biran reconnaissait déjà dans ce texte l'importance de l'« effort » dans la recherche des facultés de penser, mais il ne pouvait pas encore y puiser tout son potentiel. C'est après sa « révolution » qu'il réussit à frayer la nouvelle voie, en commençant par le « sentiment de l'effort voulu », c'est-à-dire la connaissance interne immédiate de l'acte volontaire. Biran approfondit la compréhension de la structure de l'« effort voulu » sans sortir de ce domaine de connaissance intérieure. Cette structure est le *repliement* de la force déterminant l'action sur cette action, fondé sur la *relation* de cette force à la résistance corporelle. Et, il en arrive à s'apercevoir que cette double structure de *repliement* et de *relativité* conditionne l'apparition de la « conscience », du « moi

phénoménal » ² . Le troisième chapitre constatera d'abord cet approfondissement du fait primitif de l'« effort voulu ».

Et ensuite, ce chapitre soulignera que la pensée biranienne, qui renie catégoriquement l'innéité du sujet pensant, veut mettre en lumière la *naissance* du moi, c'est-à-dire naissance du fait de l'effort. Pour le faire, Maine de Biran essaie de penser la *collaboration* entre l'observation intérieure réfléchie de l'acte volontaire, et les considérations physiologiques des mouvements involontaires. Ce chapitre expliquera que la considération physiologique (notamment celle de Xavier Bichat) était essentielle pour la recherche biranienne sur le devenir du moi, et dans quel point elle était essentielle. La méthode physiologique ne doit pas s'appliquer au problème de la genèse de la pensée réfléchie, parce qu'elle s'occupe d'observer seulement les signes organiques, mais que l'acte réfléchi de penser n'entre pas, comme leur signifié, dans le point de vue extérieur et objectif de la physiologie : l'acte réfléchi de penser ne peut se saisir directement qu'au-dedans du point de vue de ce penser lui-même, sans aucune intervention des signes extérieurs. Mais, selon Biran, il n'en est pas moins vrai que le problème de l'apparition du moi nécessite le recours à cette méthode physiologique. Il s'agit là du passage d'un état où il n'y avait pas encore le moi à celui où le moi commence à s'apercevoir exister. Afin d'examiner les

² Ex. IV, p.70, p.83. Tous les textes de Maine de Biran cités par nous renvoient à l'édition Vrin : *Œuvres de Maine de Biran*, hormis le *Journal* Tomes I, II, III, édité par Henri Gouhier, Neuchâtel, La Baconnière, 1954, 1955, 1957. Les *Œuvres* sont indiquées par le numéro de tome (ex. *Mémoire sur la décomposition de la pensée* : III), et le *Journal* est référencé par la lettre initiale avec le numéro de tome (ex. *Journal* t.1 : J-I).

situations qui précèdent la naissance du moi, il faut non seulement le point de vue réfléchi de l'effort moi, mais aussi le point de vue physiologique qui permet d'observer les conditions hors de ce moi individué. C'est pour cette raison que la pensée doit employer les deux points de vue interne et externe dans la recherche dont il s'agit. L'important est ainsi de savoir *comment et à quelles conditions la recherche de l'apparition du moi doit faire collaborer ces deux points de vue hétérogènes*. Maine de Biran, pour fonder cette collaboration, trouve un « fait mixte », où on peut constater subjectivement le « sentiment *relatif* d'effort » qui conditionne l'apparition du moi, et en même temps le sentiment *absolu* de l'affection qui fait sentir au moi apparus les mouvements spontanés. Or, ces mouvements spontanés, qui ne sont pas encore déterminés par l'effort, interviennent pour la naissance de l'effort. Pour Biran, le problème de l'apparition du moi a une solution dans un tel « fait mixte » où se rencontrent l'aperception du moi et la sensation de mouvement spontané, ou la vie personnelle et la vie impersonnelle.

Le quatrième chapitre développera la problématique de la genèse de la pensée réfléchie. Pour parler en général, la « réflexion » est la faculté principale qui permet la métaphysique idéaliste. Cependant, la critique biranienne vise le fait que *les précurseurs de la métaphysique ne comprirent pas cette faculté réfléchie en la situant dans le processus de sa genèse*. Pour notre philosophe, le moi, qui n'est pas inné, ne s'apparaît que par le *repliement immédiat* de l'acte fondé sur la *relation* de la puissance d'acte aux termes résistants. Or, il nous semble que la « réflexion », si on l'entend en sens large de ce mot, est un processus ou progrès que prend ce *repliement* à soi ; la faculté ou plutôt l'exercice d'un acte que Biran appelle « réflexion » ne signifie pas seulement un état statique de l'observation intérieure, mais

plutôt un processus lié « par une chaîne d'intermédiaires plus ou moins longue »³ qui va d'un degré inférieur à un degré supérieur. Pendant ce processus, le moi existe toujours pour lui-même, mais la réflexion renferme en elle la différence des degrés de profondeur, et à mesure qu'elle s'approfondit, les idées réfléchies qu'elle fournit au moi aperçu dans son exercice devient abstraites et universelles. Ces idées ou notions réfléchies lui enseignent « ce qui nous fait penser »⁴, c'est-à-dire les formes de pensée telles que l'*unité*, l'*identité*, la *causalité*, etc. Voilà ce que Biran appelle « réflexion supérieure ». Ce chapitre développera un tel progrès de la « réflexion commençant aux sens » à la « réflexion supérieure ».

³ XI-3, p.240.

⁴ VII-2, p.367.

PREMIERE PARTIE

VERS LA PHILOSOPHIE

DE LA GENESE SUBJECTIVE

CHAPITRE PREMIER

Critique de la doctrine de Destutt de Tracy

Introduction

Il nous semble, et nous voulons en rendre compte dans la présente thèse, que la philosophie de Maine de Biran se développe, depuis le printemps de 1804 et la rédaction du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, comme une doctrine de l'apparition du sujet pensant : à cette époque, elle commence comme une doctrine qui cherche les conditions de l'apparition du sujet conscient et de la genèse de la réflexion, d'une manière *réelle*, c'est-à-dire adéquate à nos expériences. Si nous pouvons caractériser la pensée biranienne comme telle, c'est parce que c'est dès ce moment-là qu'elle s'aperçoit de l'importance de la question du « commencement » de la pensée. Cette question renferme en elle celles de *conditions* et de *manières* de l'acquisition des idées, puisque, pour découvrir le commencement de la pensée, il faudra d'abord déterminer les conditions auxquelles elle peut

exister, et la manière dont les idées réfléchies s'apparaissent pour nous à partir de ce commencement.

Maine de Biran commence à concevoir ces conditions et ces manières, en les rapportant expressément à la constitution de l'existence du moi, depuis 1804. Il est vrai qu'il s'intéresse, depuis sa première philosophie sur les signes et l'habitude, des dérivations des facultés et des idées qu'elles produisent, mais c'est depuis 1804 qu'il constate explicitement que l'aperception de l'existence du moi est le point de départ de ces dérivations, ou plutôt, nous voulons dire, qu'elle est le point limite par où l'acte de penser doit passer pour s'actualiser. Dans cette perspective, il ne serait pas faux de dire que sa doctrine se présente comme une *philosophie du moi*, une *égologie*, comparable à celle de Descartes, mais son intérêt consiste à questionner l'apparition du moi et la genèse de la pensée réflexive, plutôt qu'à fonder le moi comme une *substance absolue* en le séparant d'avec toutes les conditions empiriques. Ce qu'il ne nous faut pas oublier est que la pensée biranienne ne se contente pas nécessairement de poser le moi comme le commencement de la pensée. Aussi le moi s'engendre-t-il, comme la vie consciente, à la suite du développement de la vie. Bref, la philosophie biranienne thématise le *devenir du moi dans le processus empirique*. Biran n'aime pas sortir de l'enceinte de l'empirisme, comme Descartes le fait avec l'intention de substantiver l'existence du moi hors de tout domaine empirique. Sa philosophie veut rester plutôt comme une science empirique, et en même temps, comme on peut le lire dans un paragraphe du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, elle veut être une métaphysique en tant que « science des principes ou des commencements de nos idées et

opérations de tout ordre »⁵. Cela signifie qu'il peut y avoir dans le progrès de la vie plusieurs commencements des divers phénomènes qui peuvent apparaître à l'individu humain, et plusieurs ordres ou étapes pour la genèse de nos pensées. La philosophie biranienne en tant qu'une nouvelle métaphysique empiriste s'intéresse à toutes sortes de genèses psychiques, *y compris l'apparition du sujet pensant ou du moi conscient lui-même*. En tant que tel, le moi a son propre commencement dans le progrès de la vie humaine qui renferme en elles divers ordres et étapes de la genèse. C'est ainsi qu'il devient important et inévitable pour sa pensée de rechercher tout d'abord *d'où et comment commence le moi*.

Dès lors, on peut aisément comprendre que la pertinence d'une philosophie pour la pensée biranienne dépend, avant tout, de sa manière de concevoir l'apparition du moi. Nous le comprenons, en voyant que Maine de Biran s'efforce de « creuser » ou « approfondir » le « point obscur » dans les critiques des autres penseurs dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. Comme on le sait, depuis 1804, sa philosophie se forme dans les critiques des diverses doctrines philosophiques, et, pendant ses critiques, elle s'intéresse toujours au fait de trouver un « point obscur » et de le « creuser » (nous pouvons découvrir ces expressions partout dans ce mémoire). Ce point concerne la manière de concevoir « l'individualité du moi ». Il écrit dans la version remaniée de ce mémoire :

Si l'on compare attentivement les divers systèmes de philosophie, on s'apercevra que toutes les incertitudes, les obscurités et les divergences

⁵ III, p.60.

d'opinions tiennent [...] à la manière de concevoir et d'expliquer le moi, l'individualité du *moi* [...] J'ai senti le besoin de creuser ce point obscur⁶.

Selon notre philosophe, la manière de penser le moi est ainsi cruciale pour que l'analyse de la dérivation de la pensée soit pertinente et adéquate à l'expérience même. Parce que, pour cette analyse, il faut d'abord savoir le premier point de départ de la dérivation. Or, afin de rechercher ce commencement, il est nécessaire d'acquérir effectivement les idées d'actes qui nous informent de l'exercice actuel de la pensée. En fait, le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* commence en constatant tout d'abord que nous pouvons acquérir ces sortes d'idées individuelles d'actes⁷. Il est vrai, pour savoir ce commencement, il faut d'abord saisir exactement l'existence de notre moi individuel qui acquiert ces idées. Mais, cela n'est pas encore suffisant : selon Biran, il faut aussi savoir que c'est nous qui faisons ces actes ; sinon, il se ferait que chaque idée d'acte ne possède pas son propre contenu d'expérience. Si bien que, pour comprendre la dérivation de la pensée de façon adéquate à l'expérience, il faut partir des idées individuelles d'actes qui attestent leur existence actuelle, et en même temps demander le devenir de notre moi qui acquiert ces idées d'actes en se connaissant lui-même comme agissant, ou comme *cause* de ces actes.

C'est ainsi que le « point obscur » concerne le problème du commencement du moi ; il s'agit du « premier point où nous commençons à

⁶ *Ibid.*, p.419.

⁷ « N'y a-t-il pas des idées propres et individuelles correspondantes à certaines facultés ou modes d'exercice d'une même puissance considérée hors des résultats sensibles ou extérieurs ? » (*Ibid.*, p.24).

être *nous*»⁸, le point limite du devenir de notre moi. Si ce point est dit obscur, c'est non seulement parce que les métaphysiciens qui précèdent Maine de Biran, soit idéalistes soit empiristes, ne l'éclairèrent pas, mais plutôt parce que ce point reste par essence toujours obscur pour notre pensée naturelle⁹. Or, ce premier point du devenir de moi est celui « duquel seul datent les facultés de l'être intelligent ou pensant »¹⁰ ; le point de passage que traversent nécessairement tous les devenirs des actes et des idées qu'ils produisent. L'important est de savoir comment et à quelles conditions ces devenirs s'actualisent à partir de ce point, et de déterminer, pour ce faire, quel est au juste ce point, où il est, et d'où et comment commence le moi dans ces stades du développement de la vie.

Les penseurs antérieurs à Maine de Biran n'éclairèrent pas ce point. Ils laissent ce « point obscur » être obscur. Cependant, ce point est précisément ce qu'il ne nous faut pas oublier afin de compléter la recherche sur la dérivation de la pensée, ce qui est fondamental et crucial pour elle. Le travail biranien depuis 1804 consiste à essayer d'explicitier ce point, à tenter de le mettre en évidence dans les critiques des prédécesseurs, et c'est par cette voie que Biran forge sa propre philosophie. C'est en ce sens que les travaux critiques ne sont pas secondaires chez lui, mais vraiment essentiels à la formation de sa propre doctrine.

⁸ *Ibid.*, p.102.

⁹ Parce que notre pensée naturelle étant normalement *représentative* par rapport au dehors, ne tend pas à pénétrer l'intimité de notre propre individualité. Biran voit que ce caractère représentatif de la pensée appartient à la bonne santé humaine, comme nous en ferons mention ailleurs.

¹⁰ *Ibid.*

En espérant montrer la philosophie biranienne comme une doctrine de la genèse de la pensée, nous allons essayer avec notre philosophe de mettre en lumière ce « point obscur » de l'individualité du moi. Pour ce faire, il convient de traiter en particulier ses critiques de ces deux penseurs : Destutt de Tracy et Locke. En fait, parmi les penseurs que Maine de Biran critique, ces deux nous semblent mériter d'être soigneusement examinés, premièrement parce que Biran porte de grandes appréciations sur leurs trouvailles portant sur la possibilité de la science des facultés de penser, et deuxièmement parce qu'il comprend qu'il y a dans leurs systèmes des défauts funestes qui les ont fait échouer.

Le système idéologique de Tracy et celui d'empiriste de Locke ne sont pas des objets de rejet absolu pour notre philosophe. Au contraire, ils lui donnent des amorces et des points d'appui pour que la découverte par son propre sentiment s'élève à une science métaphysique. Du côté de Tracy, Biran reçoit la leçon sur la « motilité » en tant que puissance de penser, et la « sensation de mouvement » ou « mode relatif d'effort » en tant que point de départ de la genèse de la pensée réflexive. D'un autre côté, à l'occasion de l'examen sur l'« aperception » et la distinction des deux sortes d'idées simples sensible et réfléchie chez Locke, il approfondit ses considérations sur le fait que la réflexion renferme en elle la différence des degrés.

Dès lors, les critiques qu'il leur adresse ne veulent pas dire qu'ils sont complètement inutilisables, mais lui permettent d'affirmer qu'ils sont seulement insuffisants de son point de vue. Selon lui, ces deux penseurs étaient sur la voie d'une vraie analyse, mais se satisfaisaient d'analyses superficielles ; ils n'approfondirent pas leurs analyses vers le *fondement de*

nos expériences réfléchies, qui n'est rien d'autre que le *fond de notre subjectivité*. Bref, ils se contentaient d'effleurer le « point obscur » ; ils ne s'aperçurent pas que ce point est fondamental et crucial pour la science qu'ils voulaient accomplir, et donc qu'il faille le creuser et dénouer la difficulté concernant ce point. Maine de Biran devine le « point obscur » qui recèle comme obscur dans leurs analyses insuffisantes, et c'est par les critiques sur ce point que la forme claire et distincte de sa propre philosophie se développe de son sentiment intime clair mais encore obscur.

D'abord, nous examinerons, dans le présent chapitre, les critiques qu'il adressa à son maître Destutt de Tracy dans la correspondance au printemps 1804, car c'est elles qui lui permirent de frayer la première voie à une nouvelle métaphysique empirique, une science qui examine le développement des facultés de penser *sans sortir du point de vue subjectif et réflexif* d'une part, et de l'autre l'apparition de l'individualité du moi à partir de ce point de vue en recourant au point de vue physiologique. Grâce à Tracy, Biran put développer sa problématique de l'apparition du moi qui donne le fondement à la réflexion, et dont la recherche se fonde sur l'exercice de la réflexion.

1.1. Deux révolutions de la pensée biranienne

Afin de bien évaluer l'influence de Destutt de Tracy et les enjeux des critiques que Maine de Biran lui adresse, commençons d'abord par constater quelques faits historiques sur le développement de sa pensée.

Au 12 octobre 1802, l'Institut posa pour le concours cette question : « Déterminer comment on doit décomposer la faculté de penser et quelles sont les facultés élémentaires qu'on doit y reconnaître ». Maine de Biran commença à se préparer pour prendre part au concours. Le 26 octobre 1803, la mort de sa femme l'obligea de suspendre ce travail. Mais, au 16 mars 1804, l'Institut remit même question au concours, et, le 23 mars, cette disposition fut prise ; Biran se remit au travail, et, au printemps de cette année, il arriva un événement vraiment grave dans le développement de sa pensée. Sa lettre au 25 avril 1804 à son ami Degérando témoigne de cet événement :

En jetant les yeux sur mes cahiers, je me suis nettement convaincu de la révolution totale qui s'est faite dans mes idées et mes sentiments. Je ne me conçois plus : il faut que j'apprenne de nouveau ce que je savais¹¹.

Cette « révolution totale » signifie que le sujet du concours concernant la façon de distinguer les facultés a guidé sa pensée vers une autre position que celle de sa première philosophie sur les signes et l'habitude. C'est à l'occasion de cette « révolution » que Biran aboutit à sa propre philosophie originale, comme Henri Gouhier relève au juste que c'est « entre le 23 mars et le 25 avril 1804 que Maine de Biran est devenu biranien »¹².

¹¹ XIII-2, p.298.

¹² H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1947, p.169. Sur les circonstances autour de cette révolution, voir Gouhier, pp.167-169 ; F. Azouvi, *Maine de Biran, la science de l'homme*, Paris, Vrin, 1995, p.71, et son introduction d'éditeur dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (III, pp.viii-ix). Victor Delbos considère cette révolution comme le « mouvement tournant »

Or, on peut reconnaître qu'avant cette « révolution totale », il y avait une autre « révolution » qui l'avait préparée. Elle se passa en novembre 1798, quand Maine de Biran lut le recueil de l'Institut contenant le *Mémoire sur la faculté de penser* de son maître Destutt de Tracy. Dans une lettre au début de mars 1804, Biran avoue :

La première lecture des mémoires précités fit dans mon esprit une révolution dont il conservera probablement toujours les traces, quelques modifications nouvelles que d'autres circonstances, et cette sorte de *fatum* qui entraîne souvent nos idées, comme le reste, puisse lui imprimer à l'avenir¹³.

Après deux ou trois ans de cette « révolution », il reçut par son maître le premier tome de ses *Éléments d'idéologie*, parut en 1801 sous le titre *Projets d'éléments d'idéologie*. Et, la question posée par l'Institut à la fin de l'année 1802 sur la décomposition de la pensée lui obligea de réexaminer ces ouvrages de Tracy. Or, ce réexamen, à l'occasion duquel il compara le premier ouvrage de Tracy avec son seconde, lui fit découvrir le revirement d'opinions de son maître : Tracy, dans ses *Projets d'éléments d'idéologie*, quitta la voie ouverte par son *Mémoire sur la faculté de penser*. Un peu plus

comparable à la révolution copernicienne de Kant : « Toutes différences gardées, il me semble qu'il y a quelque analogie entre le mouvement tournant opéré ici par Maine de Biran et celui qu'opéra Kant le jour où il découvrit son principe « copernicien »... » (V. Delbos, *Maine de Biran et son œuvre philosophique*, Paris, Vrin, 1931, p.134) ; l'interprétation de Pierre Montebello accorde une très grande importance à cette révolution de 1804 (P. Montebello, *La décomposition de la pensée. Dualité et empirisme transcendantal chez Maine de Biran*, Grenoble, Million, 1994, p.19).

¹³ XIII-2, p.269.

tard, ce réexamen amena Biran à reconnaître qu'il y avait entre la nouvelle doctrine de son maître et la sienne « une différence et même une opposition »¹⁴ ; comme dit Gouhier, « il s'aperçoit que sa vérité l'oblige à tout reprendre par le commencement, et ce commencement n'est pas celui de Tracy »¹⁵. Cette aperception fut portée par « une espèce de lutte »¹⁶ contre son maître, durant leur longue correspondance suivie depuis mars 1804. En somme, comme Gouhier le relève très justement, « jusqu'en 1803, pendant la première campagne de travaux sur la décomposition de la pensée, Biran découvre que Destutt de Tracy a changé ; en avril 1804, il découvre qu'il a lui-même changé »¹⁷.

En considérant ces deux révolutions surprenant la pensée biranienne, on peut voir donc que le germe semé par Destutt de Tracy dans l'esprit de Maine de Biran lors de la première révolution de 1798, s'épanouit comme la seconde « révolution totale » vraiment importante de 1804, à l'occasion de la rencontre du revirement de son maître. En réalité, cet épanouissement était motivé par un idéal idéologique que Tracy lui enseigna, selon lequel, pour analyser la genèse des idées et des opérations intellectuelles, *il faut commencer par leur vrai commencement*. Cet idéal devint son propre intérêt sérieux, comme s'il était un « *fatum* »¹⁸ qui le force du dehors. A l'occasion de

¹⁴ *Ibid.*, p.390.

¹⁵ H. Gouhier, *op.cit.*, p.171.

¹⁶ XIII-2, p.390.

¹⁷ H. Gouhier, *op.cit.*, p.172. Pour les correspondances dont il s'agit, voir V. Delbos, *op.cit.*, pp.119-132 ; H. Gouhier, *op.cit.*, pp.167-182 ; F. Azouvi, *op.cit.*, pp.71-81 ; E. Schwartz, « Idéologie et logique du jugement à travers la correspondance de Tracy avec Maine de Biran », *Les Études philosophiques*, janvier-mars 1982, pp.17-36 ; M. MATSUMURA, *Maine de Biran – un philosophe du monde ordinaire* (écrit en japonais), Tō-Shin-Dō, 2007, pp.49-67.

¹⁸ XIII-2, p.269.

la découverte du revirement de son maître, ce *fatum* mènera la pensée biranienne à une aperception essentielle : c'est de savoir avant tout ce qu'est ce *vrai commencement de l'analyse*, et de commencer pratiquement par ce commencement pour examiner comment la pensée réflexive se constitue en tant que telle. C'est une telle recherche que Destutt de Tracy ne put pas accomplir.

Ainsi, il y a deux révolutions : la première que la doctrine tracyenne donna à la pensée biranienne, et la deuxième que Maine de Biran aperçut dans sa propre pensée à l'occasion de l'examen du revirement de Destutt de Tracy. La deuxième révolution se produisit comme un résultat de ses critiques assidues de la doctrine de son maître. Nous pouvons les observer dans la correspondance entre eux pendant le printemps de 1804. Pour évaluer exactement les enjeux des critiques biraniennes, il faudra donc savoir ce qu'il reçut de la première doctrine tracyenne ou ce que lui donna la première révolution ; ensuite, il faudra examiner par rapport à cela ses critiques dans la correspondance, afin de mesurer la distance que prend la pensée biranienne contre la dernière doctrine tracyenne.

1.2. Appréciation de la « motilité » de Destutt de Tracy

D'abord, nous devons savoir à quel point Maine de Biran approuve son maître, de quel fond il hérite et qui entraîne sa première « révolution » à l'automne 1798.

A cette époque en effet, il hérite de la conception tracyenne de la « motilité ». La « motilité » est la « faculté de faire du mouvement et d'en avoir conscience »¹⁹, et de cette faculté peut dériver le premier jugement d'*aperception*, qui est le fondement de toutes les facultés intellectuelles, comme Destutt de Tracy dit : « *sans la faculté de nous mouvoir, nous n'aurions, à proprement parler, aucun jugement* »²⁰. Maine de Biran pénètre là l'essentiel des états qu'il appelle *aperception*, la conscience persistant pendant la production du mouvement et permettant toute sorte de jugement.

Voyons d'abord les concepts tracyens de la « motilité » et du « jugement ». Tracy les propose pour rendre compte de la genèse de la connaissance des choses ou des corps. Dans le *Mémoire sur la faculté de penser*, il s'attache de frayer la voie à l'accomplissement de l'Idéologie, science de la genèse des idées²¹. Or, il le fait, en surmontant des difficultés incluses dans la doctrine que Condillac a déployée dans son *Traité des sensations*. Elles concernent la possibilité de connaître l'existence du corps propre et des corps étrangers, distingués des modifications internes du moi. Selon Destutt de Tracy, le modèle donné par Condillac de la genèse des connaissances n'est pas suffisant, parce qu'il ne sait pas expliquer la

¹⁹ Destutt de Tracy, *Mémoire sur la faculté de penser, de la métaphysique de Kant et autres textes*, Paris, Fayard, 1992, p.52.

²⁰ *Ibid.*, p.64.

²¹ Tracy attache l'importance à « la connaissance de la genèse de nos idées » (*Ibid.*, p.38), et considère une science qui la traite comme « la première de toutes dans l'ordre généalogique » (*Ibid.*, p.37). Cette science première de la genèse des idées est ce qu'il appelle *idéologie* (voir *Ibid.*, p.71). Maine de Biran veut approfondir cette science de la genèse non seulement comme celle des idées mais aussi des facultés mêmes qui les produisent.

dérivation de la connaissance des corps. Sa critique se déploie autour du problème de la condition productrice de la notion d'étendue. Selon Condillac, cette notion se compose de la coexistence de plusieurs sensations simultanées fournies par le sens du toucher. Mais, Tracy refuse cette solution. Selon lui, « l'idée d'étendue n'est pas seulement une partie de l'idée de corps ; elle en est un dérivé », ainsi « nous ne pouvons avoir l'idée d'étendue qu'après que nous avons celle de corps »²². Or, d'après Tracy, toute sensation affective de plaisir ou de peine ne nous informe que des modifications internes du moi, donc ne nous enseigne d'aucune existence des corps qui en causent. Dès lors, il conclut qu'elle ne peut pas produire la notion d'étendue.

S'il en est ainsi, de son point de vue, ce qu'il s'agit de savoir avant tout est *comment nous avons l'idée des corps existant hors de notre moi, sans recourir aucune hypothèse qui la fait naître uniquement de la sensibilité affective*. Pour Destutt de Tracy, ce problème n'est pas différent de celui du passage de la connaissance interne de la subjectivité à celle du monde externe. La « sensibilité » ne produit pas par elle-même la notion d'étendue, car elle n'emporte aucune connaissance de l'existence extérieure. Alors, qu'est-ce qui permet cette connaissance ? Tracy répond que c'est la « motilité ». Selon lui, c'est ce qu'il appelle la « sensation de mouvement », ou du mode d'« effort », qui apporte la connaissance des causes occasionnelles externes des modifications internes : par la faculté de nous mouvoir et d'en avoir conscience, nous pouvons acquérir un *contraste* entre la perception de

²² Tracy, *op.cit.*, p.49.

mouvement libre et celle de résistance ou de mouvement contraint, lesquelles nous révèlent comme *effet sensible* l'origine ou cause non-moi.

L'introduction tracyenne de la « motilité » ne se rapporte pas seulement au règlement de la difficulté des connaissances externes. Sa portée est plus grande et plus profonde, car elle rend possible toute sorte de « jugement », comme Destutt de Tracy écrit que « *sans la faculté de nous mouvoir, nous n'aurions, à proprement parler, aucun jugement* »²³. La « motilité » concerne non seulement la possibilité de la connaissance externe, mais plutôt la genèse de toute notre pensée. Le *Mémoire sur la faculté de penser* mentionne la condition de la distinction interne des modifications affectives ou des manières d'être du moi. Il fait remarquer que « nos sensations simultanées se confondant en une modification unique, quand nous sommes privés de moyens de les distinguer »²⁴. Or, sans cette distinction, il ne pourrait y avoir aucun « jugement », car celui-ci consiste à percevoir des *rappports* entre nos sensations, entre nos souvenirs, ou entre nos sensations et nos souvenirs²⁵, et que la saisie de ces rapports se fonde sur la connaissance des distinctions entre eux²⁶. Ainsi, l'important est de savoir d'où vient cette connaissance de distinctions, et quel est le *moyen* de distinguer des modifications affectives. Contre l'opinion de Condillac, suivant laquelle le sens du toucher fondé sur la « sensibilité » remplit cette fonction, Tracy pense que la « sensibilité » en tant que faculté passive de

²³ *Ibid.*, p.64.

²⁴ *Ibid.*, p.80.

²⁵ *Ibid.*, p.78.

²⁶ Tracy affirme que « toutes nos connaissances ne sont que de rapports, c'est-à-dire des perceptions de notre jugement » (*Ibid.*, p.79).

recevoir des impressions affectives ne sait pas l'accomplir : elle ne nous apporte aucun critère de la distinction interne de nos manières d'être. Selon lui, c'est la « sensation de mouvement » ou du mode d'« effort » dont il s'agit là, et ce *moyen* est la « motilité » qu'il considère comme faculté active, car la sensation de mouvement et celle de résistance ne se confondent pas dans l'exercice de la « motilité », et on peut aisément reconnaître qu'il y a une distinction entre elles, si elles étaient produites simultanément. Elles s'excluent l'une de l'autre par leurs directions de force diamétralement opposées, et cela permet de comparer deux différentes manières d'être internes du moi, celles de libre et de contrainte. On peut ainsi dire, pense Tracy, que le couple de ces deux sensations causées par la « motilité » joue le rôle d'un *point d'appui* pour que le moi puisse distinguer ses propres manières d'être l'une de l'autre. Tracy conclut de là que c'est ici que commence tout « jugement », c'est-à-dire toute perception de la distinction ou du rapport. Dès lors, il considère que le mode relatif d'« effort » ou de « motilité » donne le premier exemple des perceptions en même temps *simultanées et distinctes*, en un mot d'un « *contraste* »²⁷, et donc il est le premier qui donne prise à « l'action de notre jugement » ou « opération du jugement »²⁸ qui présuppose la distinction ou le contraste entre des modifications affectives.

²⁷ Biran écrit à Tracy : « Le jugement selon vous ne naît que de deux sensations distinguées. Vous cherchez donc un *contraste*, et vous ne le trouvez que dans la sensation d'un mouvement libre et celle de mouvement contraint... » (XIII, p.310).

²⁸ Tracy, *op.cit.*, p.80.

De plus, Destutt de Tracy considère que l'action de « jugement » développe la « volonté » ou « faculté de percevoir des désirs »²⁹, parce que si la perception simultanée de deux modifications, c'est-à-dire la possibilité d'un « jugement » entre des affections de plaisir et de peine se produit, il s'ensuit le désir d'éprouver l'une plutôt que l'autre. Ainsi, ce qu'il appelle « volonté », qui ne signifie que le *choix*, présuppose l'opération de juger, et donc la genèse de ces deux facultés, le « jugement » et la « volonté », présuppose l'exercice de la faculté élémentaire de « motilité ».

C'est ainsi qu'il découvre dans la « motilité », en s'évadant de l'influence de Condillac, le nouveau principe engendrant la pensée réfléchie, et saisit sa genèse dans les états actuels de l'« effort ». En fait, il pose la « motilité » comme « principe »³⁰, et voilà le commencement de l'Idéologie en tant que nouvelle doctrine distinguée du sensualisme condillacien. La « motilité » allant de pair avec « sensibilité » comme « un sixième sens »³¹, joue le rôle de principe générateur de toute faculté de penser.

La trouvaille de ce principe donna à notre philosophe un tournant décisif, elle l'amena à la « révolution » première que nous avons relevée. Il découvre dans le texte de son maître la possibilité de développer la recherche de la genèse des facultés intellectuelles *à partir des modes de mouvement en tant que moyen de formation du jugement*. En fait, Maine de Biran approuve Destutt de Tracy :

²⁹ *Ibid.*, p.79.

³⁰ Tracy regarde la « motilité » comme principe de la connaissance, en écrivant : « principe que j'ai posé, que nous ne connaissons rien hors de notre *moi* que par la faculté de faire du mouvement et d'en avoir la conscience » (*Ibid.*, p.61).

³¹ *Ibid.*, p.53.

Dans votre premier travail vous avez fait un pas de plus que tous ceux qui vous avaient précédé dans la carrière, et ce pas me paraît très grand, puisqu'il rattachait le fil de l'analyse bien près de l'origine réelle de nos facultés. Vous nous enseignâtes alors en résultat que le jugement prend sa source dans la sensation de mouvement, dans un premier *effort* essentiellement relatif, que hors de cette sensation particulière, aucune de nos facultés intellectuelles ne pouvait commencer à entrer en exercice³².

Il est visible que Biran apprécie la trouvaille tracyenne de l'« effort » *en tant que point de départ d'où commence à s'engendrer la pensée réfléchie*. Grâce à Tracy, il était invité à comprendre qu'il faut rechercher la genèse dont il s'agit, non pas dans les effets simples affectifs de la « sensibilité » comme Condillac l'a vu dans le sens de toucher, mais dans le mode relatif d'« effort » concernant tous les sens, car ce mode peut attester seul le commencement de la distinction des modifications dans l'intimité du moi. Biran accepte ce principe tracyen comme le sien, et donne son accord à l'essentiel de la critique que Tracy a adressée à Condillac ; il considère avec son maître que les sensations affectives de plaisir ou de peine, en un mot *affections*, ne réalisent jamais cette distinction ou ce *contraste* fondant tout jugement, et donc ne peuvent être le commencement d'aucune faculté intellectuelle³³.

³² XIII-2, p.271.

³³ On peut voir ce fruit depuis le *Mémoire sur l'influence de l'habitude sur les facultés de penser*, notamment dans le second Mémoire. Dans son introduction, en considérant l'effort comme principe générateur des facultés intellectuelles, Biran fraya la voie nouvelle de l'analyse de la pensée différente de celle du sensualisme condillacien. Il put le faire grâce à la trouvaille de Tracy, grâce à la révolution première de 1798.

1.3. Analyse incomplète de Tracy sur le jugement d'existence du moi

Nous avons vu ce en quoi consiste la première révolution de 1798 que Maine de Biran reçut de Destutt de Tracy. Alors, il nous faut ensuite savoir de quel point il critique son maître à l'occasion de la seconde révolution de 1804. Le débat qu'il déploie dans la correspondance se fonde sur sa remarque que l'on peut trouver le revirement de Destutt de Tracy dans le *Projet d'éléments d'idéologie*. Ce revirement veut dire que celui-ci abandonna son propre principe de la « motilité » dans ses nouvelles analyses sur la dérivation de la pensée, ou du moins qu'il le circonscrit *beaucoup* pour que laisse le sensualisme condillacien dans son système idéologique³⁴. Bref, selon notre philosophe, ce principe ne joue plus son rôle de principe dans la recherche tracyenne dans le dernier mémoire.

Pour bien voir les résultats de ce revirement, il convient de lire le chapitre VIII de ce mémoire, titré « *Comment nos Facultés intellectuelles commencent-elles à agir ?* »³⁵. Dans ce chapitre thématissant essentiellement le commencement et la dérivation des facultés de penser, Destutt de Tracy

³⁴ « J'étais à la fin du dernier de ces mémoires [premiers mémoires de l'institut, y compris *Mémoire sur la faculté de penser*], lorsque vos *Éléments d'idéologie* me parvinrent dans ma retraite. Je vis avec étonnement et une sorte de chagrin que vous abandonniez ou du moins que vous circonscriviez beaucoup votre principe relatif à la motilité, pour vous rapprocher de la théorie de la sensation exclusive professée par Condillac » (*Ibid.*, p.269).

³⁵ Destutt de Tracy, *Projet d'éléments d'idéologie* (1801), Paris, L'Harmattan, 2004, pp.123-148.

entame son analyse en constatant l'opinion de son premier mémoire. C'est que la faculté de juger et de vouloir qui en dérive ne peuvent commencer qu'après la naissance du mode d'effort : ce mode se conditionne par un *contraste* entre les sensations de mouvement libre et de celui de contraint opposé à telle ou telle résistance, et c'est ce contraste qui fait naître le jugement et la volonté. Cependant, Tracy finit par nier ce fait. Dans ses deux mémoires, il admet qu'il faut un « rapport senti » entre des données sensibles pour que commence à se mettre en exercice la faculté de juger (et donc celle de vouloir). Or, dans le premier mémoire, il a fondé la possibilité de ce rapport senti sur l'exercice de la « motilité », car, il a considéré que sans la distinction entre la sensation de mouvement et celle de résistance, toutes les sensations internes se mélangent dans une seule et même manière d'être du moi, et que celui-ci ne trouve aucun point d'appui dans des sensations affectives mélangées. Il n'y a là qu'un seul et même état simple d'affection de plaisir ou de peine, quoiqu'il se modifie en lui-même qualitativement. Il ne pourrait rendre possible par lui seul aucune distinction ou aucun contraste conditionnant le jugement de comparaison. Mais, dans le dernier mémoire, Tracy change sa première opinion et conclut que l'opération de jugement peut commencer même par cet état d'affection, sans attendre aucun exercice de la « motilité ». Pourquoi ? Parce que, selon le *Projet d'éléments d'idéologie*, il peut y avoir déjà dans cet état une distinction telle qui permet la naissance du jugement : la distinction en tant que rapport senti entre la faculté sentante et les sensations agréables ou désagréables. Il écrit :

Chacun sait que beaucoup de sensations ont par elles-mêmes la propriété de nous être agréables ou désagréables. Or qu'est-ce que trouver une sensation agréable ou désagréable si ce n'est pas en porter un jugement, sentir un rapport entre elle et notre faculté sentante ? Et sentir ce rapport entre une sensation et nous, n'est-ce pas sentir en même temps le désir d'éprouver cette sensation ou celui de l'éviter ? Toutes ces opérations peuvent donc se trouver et se trouvent réellement réunies dans un seul fait, dans la perception d'une seule sensation quelconque : j'ai donc eu tort de le nier, et de vouloir ne peuvent commencer à agir que quand nous avons éprouvé la sensation de mouvement et celle de résistance³⁶.

On peut aisément voir ici l'abandon de la « motilité » comme principe générateur de toute faculté de connaissance, puisqu'il pose, avant l'exercice de la « motilité », une distinction entre les affections et le moi qui les sent. En reconnaissant la possibilité de la perception d'un « rapport senti », c'est-à-dire du jugement, dans les sensations affectives, Tracy renonce à donner un privilège à celui du mouvement à la résistance. Cela signifie que son Idéologie, commençant par critiquer le sensualisme condillacien non seulement sur la connaissance des choses mais aussi sur la genèse de toutes les facultés intellectuelles, revient encore une fois au monisme sensualiste qui ne reconnaît qu'un seul principe : « sensibilité » passive.

Maine de Biran était vraiment déçu de ce retour au sensualisme. La raison de sa déception concerne la manière de déterminer d'où commence la genèse des facultés intellectuelles, ou pour parler plus juste, d'où commence le moi qui juge et veut. A cause de l'abandon dont il s'agit, les analyses de

³⁶ Tracy, *op.cit.*, pp.128-129.

Destutt de Tracy étaient obligées, dans le *Projet d'éléments d'idéologie*, de partir de l'idée d'un « homme immobile » ayant seulement « tout l'ensemble des conditions de son existence sensitive »³⁷ sans la « motilité », supposé comme un être qui sent des modifications sensibles et les juge. Cependant, selon Biran, les affections simples sont en réalité « dénuées de tout jugement »³⁸ ; la sensation affective ou organique ne peut pas être la source de connaissances, ne renferme aucune faculté proprement dite³⁹. S'il en est ainsi, on doit considérer que Tracy reconnaît implicitement, dans un tel homme, une personne qui juge la différence des états affectifs agréables ou désagréables. Il y a ici une abstraction réalisée, dit Biran⁴⁰. C'est à cause de cette abstraction que Tracy ne demande pas le commencement du moi de cet homme ; il n'a pas su demander *d'où et comment vient cette personne qui juge ses propres manières d'être agréables ou désagréables*. Bref, il n'a pas su demander la condition et la source de ce premier jugement personnel. Or, c'est là qu'il y a la question vraiment cruciale au point de vue de la genèse

³⁷ XIII-2, p.308.

³⁸ *Ibid.*, p.274.

³⁹ Ex. *Ibid.*, p.281. Biran écrit à Tracy : « La sensation comme effet immédiat des corps ou de leur propriété impressionnable affectible n'est point du tout la source de connaissances, ne renferme aucune faculté proprement dite, mais est seulement un moyen, un signe institué par la nature pour en préparer l'acquisition ».

⁴⁰ Biran résume le faux parcours de la pensée réalisant l'abstraction : « Pour sentir un rapport, il faut avoir au moins deux idées. Ainsi, la faculté de sentir précède au moins d'un moment le jugement. Mais dans la première sensation sont renfermées au moins implicitement deux idées, celle de la faculté sentante, et de l'affection qui la modifie. N'est-ce pas là réaliser une abstraction ? » (*Ibid.*, p.398). Car, une telle explication regarde cette distinction comme réelle, sans justifier comment naît cette distinction dans le processus réel de l'expérience. Or, cette justification n'est pas possible, car le rapport senti dans l'état affectif est une pure abstraction arbitraire.

de la réflexion, car, pour savoir fondamentalement comment se constituent les facultés intellectuelles, il faudra tout d'abord déterminer *comment s'individue celui qui pense dans l'action*. C'est ce que Tracy n'a pas examiné soigneusement depuis son premier mémoire. En fait, Biran pense que le mobile du revirement tracyen dans le *Projet d'éléments d'idéologie* consistait déjà dans l'analyse insuffisante du *Mémoire sur la faculté de penser*. Si Tracy changea son opinion et abandonna dans son dernier mémoire le principe de la « motilité » qu'il eut posé dans son premier, c'est qu'il n'eut pas, pour commencer, demandé jusqu'au bout *où et comment apparaît le moi qui juge et veut, et qu'il n'eut pas appliqué la « motilité » à la recherche de ce commencement*.

1.4. Présupposition d'un « moi inné » chez Tracy

Nous pouvons ici déterminer sur quoi converge leur débat dans la correspondance entre deux penseurs. C'est le problème du *commencement* de tous les jugements, *y compris le jugement d'existence du sujet pensant*. La première lettre par laquelle il entama le débat, Maine de Biran la fait commencer par souligner l'importance du problème du commencement.

J'ai insisté avec d'autant plus de soin sur ces premiers points de départ que je suis convaincu, d'après vos leçons et ma propre expérience, que le

plus important et le plus difficile est de bien commencer par le véritable commencement⁴¹.

Or, ce commencement est celui *du moi individuel personnel qui se connaît existant pour lui-même*. Maine de Biran souligne ici que la *recherche de la genèse de toute pensée doit commencer par le commencement de celui qui pense et fait actuellement cette recherche* : il doit y avoir là le « véritable commencement » pour la recherche de la pensée, et cela veut dire qu'il faut une science du moi, telle qui ne le pose pas simplement et gratuitement, mais recherche la condition et le comment de son apparition dans le domaine de l'expérience.

Destutt de Tracy ne voit pas ce « véritable commencement » et néglige d'examiner les conditions constitutives du moi. Il ne comprend pas qu'il y a là la véritable difficulté des analyses. En réalité, il doit se trouver là une *difficulté*, parce que si le jugement personnel commençait avec des affections simples dans l'« homme immobile », il n'y aurait pas de *moyen* pour savoir le commencement de ce jugement même, étant donné que la « motilité » n'est que secondaire par hypothèse. Or, au dire de Maine de Biran, si on ne reconnaît qu'un seul principe de la sensibilité affective, on est obligé de supposer soit implicitement soit explicitement « un composé réel, dont cette affection simple est un élément, et la personne ou le sujet qui aperçoit lui-même dans l'affection est l'autre »⁴², puisque, comme Tracy dit, avant que la « motilité » se met en exercice, il se fait que ce sujet personnel distingue, par

⁴¹ *Ibid.*, p.270.

⁴² *Ibid.*, p.305.

hypothèse, ses propres manières d'être agréables ou désagréables, et donc qu'il doit y avoir là déjà deux éléments : faculté de juger l'existence du moi, et affections qu'elle juge. Mais, si on abandonne la « motilité » en tant que moyen d'analyse de la genèse de *tout jugement*, on perdra le moyen pour rechercher l'origine de ce premier élément personnel, et enfin on commettra facilement une « erreur » qui consiste dans l'identification de ces deux éléments. Cette erreur consiste, selon Biran, à « supposer que le sentiment d'*existence personnelle* est identique avec l'affection sensitive ; qu'un être dénué de toute *motilité*, purement sentant ou affectible, *connaîtrait* son existence quoiqu'il n'y eût encore en lui aucun jugement ou aucun sentiment de rapport, de *désir*, qu'aucune faculté enfin ne pût naître ou se déployer dans cet état passif d'immobilité, partant ainsi de la connaissance du moi que vous présumiez dans la sensation »⁴³. Mais, pour examiner comment commencent les facultés de penser telles que jugement, volonté, etc., il faut savoir comment commence le moi qui juge et veut, ou plus exactement, *comment commence avant tout l'aperception personnelle qui fait exister le moi pour lui-même*. Malheureusement, Tracy abandonne la « motilité », et identifie l'aperception qui est essentiellement un jugement à l'affection dénuée de tout jugement, ou plutôt enveloppe celle-là dans celle-ci, tant s'en faut qu'il ne demande pas l'apparition du moi. Au contraire, s'il avait gardé la « motilité » comme principe générateur de la pensée, Tracy aurait pu ouvrir la voie de l'analyse *univoque* pour toutes les connaissances des corps et du moi, quoiqu'il soit parti d'un « homme immobile ». C'est, comme nous

⁴³ *Ibid.*, pp.273-274.

le verrons, la tâche que Biran doit accomplir dans ses textes écrits à l'époque du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*.

Ainsi, on peut résumer la situation : Destutt de Tracy trahit la leçon de son propre *Mémoire sur la faculté de penser*, et finit par abandonner le principe de la « motilité » dans le *Projet d'éléments d'idéologie*, mais on peut dire que cette trahison était préparée par le premier mémoire, où il utilisait la « motilité » seulement pour régler la difficulté sur le jugement d'existence des corps, et d'autre part il ne questionnait pas la genèse du jugement d'existence du moi ; il ne reconnaissait aucune *difficulté* dans la dernière, et il ne se servait pas de la « motilité » pour chercher le commencement de ce jugement personnel.

Un tel parcours de la pensée nous entraîne à une conclusion grave : la présupposition d'un *moi inné à lui-même*. En fait, son premier mémoire explique facilement et gratuitement la constitution du moi. Destutt de Tracy écrit que « le moi, en style d'idéologie, est une idée abstraite de la totalité des parties sentantes qui forment un ensemble : c'en est la résultante », et que l'idée du moi est « composée de parties réunies pour sentir, comme l'idée de bal, de personnes réunies pour danser »⁴⁴. Ainsi, chez lui, le commencement du moi n'est pas essentiellement mis en question, puisqu'il ne conçoit le moi que comme un résultat déjà formé ; il définit ce commencement, sous une « idée abstraite », comme « résultante » de l'ensemble des sens qui reçoivent des sensations affectives. Cela signifie qu'il ne conçoit le moi par hypothèse que comme déjà constitué, et que

⁴⁴ Destutt de Tracy, *Mémoire sur la faculté de penser, de la métaphysique de Kant et autres textes*, Paris, Fayard, 1992, p.60.

présuppose son existence comme soi-évidente. Il ne connaîtrait pas ainsi par lui-même le commencement de sa propre constitution, puisqu'il ne s'intéresserait pas au processus de son apparition même, en ne se connaissant que comme résultat d'un ensemble de forces quelconques. Si bien qu'il ignorerait comment abstraire sa propre idée abstraite, et malgré cette ignorance il exercerait simplement la faculté de juger déjà constitué et poserait lui-même dogmatiquement comme un résultat des affections, par exemple, et qui pis est, ce moi ne sentirait aucune *difficulté* dans tout cela. Un tel moi ne pourra pas, comme philosophe, mettre en question le problème de l'apparition du sujet pensant, de façon adéquate à l'expérience subjective. Or, ce n'est rien d'autre que le point de vue de Tracy lui-même. De là il suit qu'il détermine implicitement que *cette faculté est innée au moi constitué* d'une part, et de l'autre que *l'existence de ce moi est aussi innée, ou le moi est inné à lui-même*, bien qu'il le suppose comme un résultat des affections.

Maine de Biran emploie souvent l'expression de Leibniz : « moi inné », pour désigner une hypothèse suivant laquelle la personnalité n'a pas d'origine dans aucun processus de l'expérience qui doit en réalité faire commencer l'existence du moi et fournir son idée, parce que, suivant cette supposition, la première idée ou notion d'*existence* est renfermée dans le moi déjà existant comme idée réfléchie, et que ce processus empirique n'est pas nécessaire à la possession de l'idée d'existence ⁴⁵. Biran refuse

⁴⁵ XIII-2, p.271. Voir. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, GF-Flammarion, 1990, p.40, p.79.

catégoriquement une telle hypothèse métaphysique des aprioristes. Il écrira dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie* :

La supposition de quelque chose d'*inné* est comme la mort de l'analyse, c'est le coup de désespoir du philosophe qui, sentant qu'il ne peut remonter plus haut, arrête la chaîne des faits et l'abandonne sans point fixe, se résout à la laisser flotter dans le vide⁴⁶.

Selon lui, les idées réfléchies ou notions qui rendent possible la pensée humaine, telles que d'*existence*, d'*unité*, d'*identité*, etc., ne sont pas innées. Ainsi, l'idée de l'existence du moi ne l'est pas non plus, et le moi-même n'est pas inné à lui-même, étant donné qu'avoir l'idée du moi et exister pour moi-même sont une seule et même chose. La personnalité ou l'existence du moi doit avoir une origine ou un commencement dans l'ordre des expériences ; le moi doit être considéré dans un empirisme. La critique du « moi inné » joue le rôle très important dans le développement de la pensée biranienne. Une telle supposition gêne la recherche de la genèse des facultés intellectuelles. Elle nous entraîne à l'échec de l'analyse, car la position de l'existence du moi devient arbitraire si elle n'accompagne pas de constatation des conditions de cette autoposition. Pour accomplir la philosophie empirique, il faut donc débarrasser du système des idées et des facultés toute supposition de l'innéisme.

Dans le cas de Destutt de Tracy, la supposition implicite du « moi inné » consiste à le regarder comme un effet organique. Cela signifie que

⁴⁶ VII-1, p.154.

l'idée du moi est innée comme instinct appartenant à l'organisme, et donc que nous ne pouvons connaître ni la manière de naissance de cette idée, ni le commencement de la genèse de ses facultés. Dans une lettre, en donnant son consentement partiel à la critique que Maine de Biran lui a adressée, il reconnaît en effet que le moi se connaît non comme une idée abstraite mais dans un fait positif⁴⁷. Cependant, il ne change pas non plus sa conception fondamentale : pour lui, l'idée du moi est un effet composée des plusieurs sensations, de même que celle du bal est composée par des plusieurs danseurs. Dès lors, la force qu'a le moi à apparaître, est le principe du devenir de moi, « un résultat de notre organisation générale »⁴⁸. Or, comme Biran le résume dans sa lettre de réponse, un tel concept signifie, d'une part, que nous sommes nés doués de la faculté de juger comme de sentir : l'« une et l'autre sont également des résultats de l'organisation »⁴⁹. Et aussi, d'une autre part, que nous n'avons aucun moyen de rechercher le devenir de ce moi passivement et unilatéralement donné comme un *effet* déjà fait par n'importe quelles fonctions organiques. Voilà ce en quoi consiste l'*innéisme organique* de Tracy. Certes, celui-ci reconnaît l'idée du moi comme un fait positif, et le pose comme commencement des analyses des facultés pensantes. Notre philosophe l'appréciera, car on doit étudier la genèse de la pensée réfléchie en le fondant sur l'apparition du moi. Cependant, la critique biranienne vise le fait que Tracy introduit à tort à l'analyse philosophique l'autorité du moi sans examiner exhaustivement les conditions de sa genèse réelle. Commencer par le moi n'est pas encore

⁴⁷ XIII-2, p.384.

⁴⁸ *Ibid.*, p.385.

⁴⁹ *Ibid.*, p.397.

suffisant : il faut savoir *comment commencer à se former l'idée du moi*. Envelopper sa genèse dans l'instinct vital, c'est d'arrêter la réflexion, de tuer toute analyse philosophique et de dire qu'« il n'y a plus rien à dire »⁵⁰.

Maine de Biran trouve là une « question tranchée »⁵¹. Il aime employer cette expression, lorsque des métaphysiciens se passent de la question génétique du moi, mais néanmoins qu'ils veulent poser le moi comme principe de pensée d'une manière absolue. La question de la genèse des facultés était *tranchée* – ce reproche possède ainsi, pour Biran, la même valeur que celui de laisser le « point obscur » comme obscur. À vrai dire, il conçoit qu'il peut y avoir deux types de la supposition du « moi inné » et de la « question tranchée ». L'un en est de présupposer le jugement d'existence du moi dans la « sensibilité », l'instinct inné, comme le fit implicitement Destutt de Tracy ; et l'autre de présupposer ce jugement dans une substance mystérieuse (Dieu, par exemple), comme le firent le Descartes, le Malebranche. Ces cas demandent tous les deux le principe du devenir de moi *hors de ce moi-même*. Par contre, Biran considère le moi lui-même comme une sorte de *substratum* dans un mode autonome. Il dit :

Le substratum ne veut pas dire ce qui est dessous, ni ce qui lie, mais ce qui reste le même⁵².

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

Cela signifie que le moi ne nécessite, pour exister, aucun autre substratum hors de lui-même (ce qui est dessous ou ce qui lie), car il peut subsister ou plutôt *persister* toujours le même *par lui-même*⁵³. Ainsi, il faut rechercher le principe du devenir de moi dans la constitution de ce moi-même : ce n'est rien d'autre que la force que le moi a en lui pour se persister lui-même, en un mot « effort », comme nous le discuterons dans le troisième chapitre. Quoi qu'il en soit, on peut dire que la supposition du « moi inné » vient de l'abandon de la recherche génétique du moi, et qu'elle tend à poser le principe du devenir de moi *hors* de la constitution du moi-même ; bref, elle tend à *trancher* le nœud de la question.

Il nous semble que le fruit principal et le plus grand de la « révolution totale » de 1804 consiste à mener Maine de Biran à cette critique de l'innéisme caché dans les analyses empiriques. Pour accomplir la philosophie de l'apparition du sujet pensant, la doctrine de Destutt de Tracy lui donna une bonne occasion. L'examen du revirement de celui-ci lui permit d'apprendre l'importance du commencement du moi et le moyen de débarrasser la conception du « moi inné ». En somme, ce que Biran critique lorsqu'il reproche à Tracy l'abandon de la « motilité », c'est que celui-ci entame essentiellement ses analyses à partir d'une présupposition dogmatique d'un sujet déjà constitué ou individué, tel qui ne connaît pas son propre commencement. Ce n'est pas, aux yeux de notre philosophe, l'attitude philosophique.

⁵³ « Le moi n'a pas besoin d'un substratum ; il est lui-même substance » (*Ibid.*, p.396).

1.5. Séparabilité de l'aperception personnelle d'avec l'affection impersonnelle

La question du commencement de l'aperception personnelle n'est rien d'autre que celle du « point obscur » thématifiée dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. L'obscurité de ce « point obscur » sur l'individualité du moi dérive d'une manière de concevoir la relation qu'il y a entre ce moi et les impressions affectives. Si Destutt de Tracy abandonne ce point capital comme obscur, c'est parce qu'il ne distingue pas bien l'aperception du moi d'avec l'affection par rapport à la condition constitutive de ce moi. Dans une autre lettre où Maine de Biran résume la difficulté du problème du commencement, on peut voir qu'il souligne la nécessité d'une question sur la séparabilité entre l'aperception et l'affection :

Toute la difficulté consiste donc à savoir si la conscience d'existence que j'appellerai aperception personnelle, ressort immédiatement de l'impression *affective*, ou est liée et identifiée de telle manière qu'on ne puisse pas concevoir d'affection sans *moi*, ou personnalité, pas plus que de *moi* sans quelque affection⁵⁴.

Le problème du commencement, qui est d'après lui le plus important mais le plus *difficile*, arrive à la question de la relation que peut prendre la conscience de l'existence du moi ou « aperception personnelle » à l'affection. Et, l'important est qu'il problématise cette relation du point de vue

⁵⁴ *Ibid.*, p.301.

génétique ; il s'interroge s'il est possible ou non de la relation *génétique* entre eux, possible ou non de la genèse directe du moi à partir de l'affection. Sa « propre expérience » répond à cette question par la négative. Le moi ne commence par aucune impression affective, il ne nécessite aucune affection comme son élément constitutif. On peut concevoir l'existence du moi hors d'affection, et *vice versa*.

Nous verrons en détail pourquoi Maine de Biran considère comme ceci ailleurs, mais maintenant constatons que l'enjeu de ce débat, ce sont *la genèse des facultés cognitives et l'apparition du moi* ; il allègue l'aperception du moi et l'affection, toujours par rapport à son intérêt de savoir *d'où commencent ou dérivent les facultés intellectuelles ou connaissances*. Selon lui, ces facultés en tant qu'actes que nous pouvons connaître en nous, *dérivent* toujours en faisant participer l'aperception du moi comme « élément générateur », tandis qu'elles *ne dérivent pas* des affections de la sensibilité⁵⁵. Et, il pense que c'est uniquement en connaissant cette relation dérivative que l'on peut considérer le commencement du moi comme un thème métaphysique vraiment important. Il s'agit là de *savoir comment et de quel point l'être humain commence à s'apercevoir exister comme moi, en*

⁵⁵ Il considère le fait de conscience ou aperception comme « élément générateur » des « actes ou opérations telles que notre expérience actuelle nous les fait connaître » (*Ibid.*, p.325), et en ce qui concerne l'affection, il dit par exemple « des affections pures de la sensibilité d'où ne peut dériver aucune espèce de connaissance » (*Ibid.*, p.326). Il s'agit toujours de la genèse ou dérivation de l'existence des facultés intellectuelles que nous pouvons connaître en nous. Et, dans cette manière d'exclure l'affection de la genèse des facultés intellectuelles, on peut voir que la pensée de Maine de Biran se diffère de celle de Leibniz, parce que celui-ci explique cette genèse continuellement à partir des affections préexistant sans aperçues dans l'âme. Par contre, Biran reconnaît une discontinuité entre eux.

passant de l'état d'affection à celui d'aperception, étant donné que le premier état n'engendre jamais le moi. Voilà la difficulté vraiment importante, le « point obscur » sur la genèse de notre individualité.

Pour que cette *difficulté* s'apparaisse en tant que telle (c'est-à-dire le « point obscur » soit aperçu comme tel), il faut d'abord pouvoir poser, de la manière adéquate à nos expériences, la question de la dérivation des facultés. Si l'analyse idéologique ne la connaît pas et manque le point naissant de l'individualité du moi, c'est parce qu'elle ne peut pas bien poser cette question. Et, si elle ne peut le faire, c'est qu'elle n'examine pas bien la relation entre l'aperception et l'affection, la séparabilité entre eux. Dès lors, Biran s'interroge, dans la correspondance, de cette relation du point de vue de la dérivation des connaissances, et il s'applique à montrer, dans les critiques de Destutt de Tracy, que la question de cette relation a rapport fondamental avec le problème de l'apparition du sujet individuel.

1.6. Mauvaise circonscription tracyenne de la « motilité »

Nous avons vu que l'abandon de la « motilité » dans l'analyse de la faculté de juger se relie à la supposition d'un tel « moi inné » ou déjà individué. Voilà la cause de l'erreur grave qu'il faut éviter pour rechercher l'apparition du sujet pensant. Or, cela signifie que cet abandon résulte de ce que Destutt de Tracy a échoué dans la compréhension et la circonscription exacte du mouvement volontaire. S'il n'a pas bien posé le problème de la

dérivation du jugement et de toute faculté, c'est qu'il n'a pas pu bien évaluer le mouvement que nous déterminons.

Selon Maine de Biran, la « motilité » doit être utilisée non seulement pour résoudre le problème de la connaissance du monde extérieur, comme Tracy le montre dans son premier mémoire, mais aussi pour constater l'apparition du sujet connaissant. Autrement dit, la « motilité » doit être employée comme moyen pour rechercher l'apparition du moi. Biran regarde cette utilisation de la « motilité » comme « une nouvelle extension »⁵⁶. Cette extension vise une compréhension globale et totale de la genèse psychique, par laquelle on peut traiter la genèse des connaissances externes et internes à la fois dans une homogénéité.

Maine de Biran pense que la « motilité » est, comme Destutt de Tracy la définit, la faculté de se mouvoir et d'en avoir conscience ; elle consiste non seulement dans le mouvement, mais l'important est qu'on peut avoir par cette faculté la *conscience* d'un fait qu'il détermine actuellement ce mouvement. Sur ce point s'accordent ces deux penseurs. Mais, si l'analyse de Tracy finit par tomber dans un échec, c'est parce que son analyse du premier mémoire n'a pas vu qu'il y avait l'origine et les conditions de cette aperception personnelle, et elle ne l'a pas fait parce qu'elle ne pouvait pas tout ce qu'implique le principe de la « motilité » et compris le caractère du mouvement volontaire par rapport au commencement du jugement d'existence du moi.

D'un tel point de vue, les critiques biraniennes dans la correspondance essaient de mettre en évidence le commencement du

⁵⁶ *Ibid.*, p.358.

premier jugement personnel, c'est-à-dire le commencement du rapport entre la sensation de mouvement et celle de résistance. D'abord, Maine de Biran résume la manière tracyenne de voir ce rapport comme il suit :

Vous avez dit d'abord : je fais un mouvement et je le sens, mon mouvement est arrêté, j'en suis averti etc..., et vous supposiez un être constitué observant, et jugeant, puis se rendant compte des différences qu'il remarquait entre deux sensations aperçues chacune en particulier⁵⁷.

Ainsi, selon notre philosophe, lorsque Tracy demande quel est le fondement de la connaissance extérieure, il *présuppose déjà* l'existence d'« un être constitué observant » qui doit être le moi. Il pose le moi avant de faire dériver les connaissances externes, mais d'autre côté, il ne met jamais en question la genèse de ce moi-même. Selon Biran, cette insuffisance résulte du fait que Tracy ne puise pas suffisamment la possibilité de la « motilité » comme moyen d'analyse. Tracy imagine que le contraste des deux manières d'être du moi, c'est-à-dire sensation de mouvement libre et celle de mouvement contraint accompagnée de celle de résistance externe, fonde le commencement de la faculté de juger d'où viennent toutes les facultés intellectuelles, mais d'autre part, avant le commencement de tous les mouvements soit libres soit contraints, il présuppose le *jugement d'existence personnelle* qui rend possible l'apparition du moi, étant donné qu'il reconnaît dans un « homme immobile » les deux éléments distingués : affection et aperception personnelle, sans examiner leur séparabilité. Bref, *le contraste dont il s'agit ne conditionne pas, chez Tracy, la genèse du*

⁵⁷ *Ibid.*, p.310.

premier jugement personnel qui n'est rien d'autre qu'une des facultés intellectuelles. Il n'est donc pas légitime de dire, suivant la supposition implicite de Tracy lui-même, que la faculté de juger et toutes celles qui en dérivent ne peuvent naître qu'en même temps que la connaissance des corps externes⁵⁸.

Maine de Biran juge que cet échec ou cette insuffisance de l'analyse résulte du fait que Destutt de Tracy *circonscriit beaucoup* le principe de la « motilité ». Qu'est-ce qu'il veut dire ? Il nous faudra le comprendre, en voyant les deux aspects qu'a la caractérisation tracyenne de la « motilité » ; d'un côté, la portée que Tracy donne à l'usage de cette faculté élémentaire est *trop étroite*, tandis que, de l'autre côté, sa définition de cette faculté étant *trop vaste*, fait renfermer dans ses produits ce qu'elle ne produit jamais.

En premier lieu, chez Destutt de Tracy, la « motilité » se considère comme telle, autant qu'elle concerne seulement la dérivation de la connaissance des choses hors du moi, ou dérivation du jugement d'extériorité. Cela signifie que l'acte volontaire dans la « sensation de mouvement » n'est accouplé qu'avec la résistance *étrangère*. Cependant, du point de vue biranien, une telle caractérisation de la « motilité » est *trop étroite* : elle élimine comme évidente la genèse du jugement d'existence personnelle du moi qui juge en se mouvant, la genèse de l'aperception personnelle accompagnée au mouvement volontaire. Or, sans aucun doute, éliminer de l'analyse cette première genèse n'est rien d'autre que *trancher le nœud* du problème de la dérivation des facultés intellectuelles. C'est en

⁵⁸ *Ibid.*, p.311.

oubliant ce nœud que l'analyse tracyenne était irrésistiblement obligé de présupposer le moi comme déjà constitué, commencé par la sensibilité organique, avant le développement de la pensée ; de là résulte le *moi inné à lui-même*, comme nous l'avons vu. Mais, au contraire, comme Maine de Biran l'écrit à son maître, ce qu'il faut avant tout, c'est « voir comment l'aperception propre de l'être moteur ressortait immédiatement du caractère relatif de son acte et du résultat de cet acte »⁵⁹. C'est-à-dire, ce dont il s'agit afin de déterminer la condition du jugement d'existence du moi, ce n'est pas de la relation entre le mouvement et la résistance *étrangère* qu'il ne produit pas, mais de la *relation causale de l'acte à son résultat qu'il produit*. Cette dernière relation doit avant tout se trouver dans la « sensation de mouvement », et donc la sensation de résistance étrangère doit être secondaire par rapport à celle-là. Le caractère relatif que Tracy a trouvé dans le contraste entre les deux manières d'être, deux sensations de mouvements libre et contraint, Biran veut le voir *au sein de la sensation de mouvement libre*, lors même que celui-ci ne s'oppose pas à la résistance du monde externe dans la sensation de mouvement contraint.

Cela veut dire que Maine de Biran *intériorise* le mouvement à la structure du sujet même. En effet, comme le dit G. Madinier, Destutt de Tracy a déjà intériorisé le mouvement⁶⁰. Chez lui, le mouvement n'est pas un élément extérieur par rapport à la sensation qui nous donne la

⁵⁹ *Ibid.*, p.310.

⁶⁰ G. Madinier écrit que chez Tracy « le mouvement n'est pas seulement ce qui permet à la sensation de solidité ou de résistance de se produire ; il est intériorisé, l'élément important est la sensation qu'il procure en tant que mouvement et qui se compose avec celle de solidité et nous donne la sensation composée » (G. Madinier, *Conscience et mouvement*, Paris, Alcan, 1938, pp.51-52).

connaissance de ce mouvement. Il s'agit de la sensation que le mouvement produit en nous faisant connaître la production de ce mouvement même, et cette même sensation se compose avec la résistance étrangère. Alors, Tracy conçoit tout dans le domaine intelligible idéologique de sensation, et intériorise le mouvement dans la sensation de mouvement soit libre soit contraint. Cela doit signifier que la « sensation de mouvement » comporte en elle le mouvement qui ne vient pas du dehors du sujet, et que ce mouvement intériorisé nous procure la connaissance du monde externe. Sur ce point, Tracy fit vraiment un pas, en quittant la doctrine condillacienne, qui ne savait expliquer le mouvement que comme venant du dehors de la « sensibilité » en tant que principe cognitif. Mais, malgré tout cela, l'intériorisation tracyenne n'est pas encore suffisante ou complète du point de vue de notre philosophe.

Selon Maine de Biran, le contraste se trouve déjà dans la sensation de mouvement *libre*, avant d'être reconnu entre les deux sensations de mouvements libre et contraint. Le mouvement peut ainsi rencontrer une autre résistance avant de heurter une résistance du monde extérieur. Cette autre résistance est la résistance organique. Le mouvement fait commencer le jugement personnel du moi, avant que le mouvement libre ne s'arrête par quelque obstacle invincible. Bref, Biran intériorise le mouvement dans la structure du sujet jugeant comme Tracy voulait le faire, mais son intériorisation est plus complète que de celui-ci, étant donné que le mouvement intériorisé concerne chez Biran la genèse du jugement fondamental qui fait apparaître le sujet pour lui-même, tandis que chez Tracy le mouvement laisse échapper cette genèse en s'occupant du jugement

secondaire⁶¹. De là, on peut dire que la faute des analyses tracyennes consiste à *réduire* la portée de la faculté élémentaire de « motilité » à la formation du jugement externe secondaire, et ne pas demander les conditions du jugement personnel *dans la sensation de mouvement libre même* : voilà la caractérisation *trop étroite*. C'est vraiment ce point que Biran insiste pour « approfondir », parce que l'intériorité du sujet se mouvant est plus *profonde* que son aspect qui lui fait toucher des choses étrangères, et qu'il faut intérioriser le mouvement jusqu'à cette intériorité ou intimité subjective afin de savoir les conditions constitutives du sujet et donc du jugement personnel.

Or, une telle réduction produit, en deuxième lieu, une caractérisation *trop vaste* du mouvement volontaire en tant que produit de la « motilité ». En commençant par le contraste qu'il y a entre le mouvement libre et celui de contraint, l'analyse tracyenne ne concerne que la sensation de mouvement *déjà voulu*. Car, en problématisant la genèse de la connaissance d'extériorité, Destutt de Tracy parle toujours de la « locomotion » par laquelle le mouvement heurte ou non des choses résistantes. Or, au dire de Maine de Biran, « la locomotion [...] ne peut être que *volontaire* »⁶², à savoir que la « locomotion » doit se considérer comme *volition, quelle qu'elle soit libre ou contrainte*. Pourquoi ? Parce qu'elle présuppose toujours l'existence d'un sujet qui la *détermine* en s'en apercevant. En fait, Tracy ne considère le mouvement que sous l'aspect de la volition, lors de la définition de la

⁶¹ Sur l'intériorisation du mouvement chez Tracy et chez Biran, voir : P. Montebello, *La décomposition de la pensée. Dualité et empirisme transcendantal chez Maine de Biran*, Grenoble, Million, 1994, p.82.

⁶² XIII-2, pp.274-275.

« motilité » comme *faculté de se mouvoir et en avoir conscience*. C'est le mouvement enveloppé dans la conscience par laquelle le sujet sait qu'il lui-même le produit. Pourtant, selon notre philosophe, nous ne sentons pas seul le mouvement volontaire, il y a aussi des mouvements involontaires, et des sensations qui nous les informent ; il y a des sensations de mouvements instinctifs, affectifs et non-locomoteurs, en un mot, involontaires : par exemple, ceux de convulsifs tels que le battement du cœur que nous ne voulons pas, donc que nous n'arrêtons pas à volonté. Tracy ne tient pas compte de tels mouvements organiques lors de la définition de la « motilité ». Il n'a dans son regard que le mouvement volontaire, il n'analyse pas les cas où le mouvement n'est pas volontaire, il n'examine pas ainsi les *conditions* sous lesquelles des mouvements *deviennent* volontaires, locomoteurs, dans la « sensation de mouvement » ; de là résulte la perte de la ligne de démarcation entre le volontaire et l'involontaire, la volonté et le désir. En fait, Tracy parle du mouvement libre ou contraint « sans examiner le terme de *volonté* »⁶³ dans son premier mémoire. *Tracy ne met pas en question le devenir de la volonté, le devenir du jugement personnel du moi, par rapport à la sensation à laquelle il intériorise le mouvement.*

Certes, ce que Destutt de Tracy dit sur la « motilité » *en exercice* est très judicieux : il s'agit là de l'acte volontaire et le résultat de cet acte soit libre soit contraint, comme la « locomotion » les supposent. Mais, il est aussi vrai que tous les mouvements ne sont pas toujours volontaires : il y a des mouvements dont les sensations ne peuvent pas être les signes d'actes, parce qu'elles ne révèlent pas au sujet agissant ces mouvements comme

⁶³ *Ibid.*, p.275.

ceux qu'il a déterminés. Tracy voyant seulement la « motilité » *en exercice*, ne tient pas compte de la différence entre les mouvements volontaires et involontaires. Au dire de Maine de Biran, il y a là un emploi forcé des termes « dans un sens absolu »⁶⁴ : tout mouvement se considère uniquement ou absolument comme *volontaire*, du point de vue de l'aperception personnelle donnée par la « motilité ». Or, un tel emploi des termes *volonté* ou *volontaire* appelle une erreur cruciale, parce qu'il nous entraîne irrésistiblement à appliquer ce sens absolu à ce qui ne peut pas l'avoir, c'est-à-dire appliquer le mot *volonté* non seulement au mouvement volontaire proprement dit, mais aussi à celui d'involontaire. Il y a là une équivoque, un « point obscur ». En sorte qu'il n'y a rien de surprenant à ce que toutes les espèces de mouvements soit volontaires soit involontaires sont définies en gros chez Tracy. C'est un résultat naturel, lorsqu'on ne tient compte que la « motilité » *en exercice*, car il n'y a, à vrai dire, qu'un seul point de vue de la volition. Et, voilà ce que Biran veut dire en exprimant que Tracy circonscrit *beaucoup* dans la « motilité ». Il explique l'erreur de son maître comme il suit :

Le mouvement n'est senti, ou accompagné de résistance qu'autant qu'il est volontaire ; donc nos facultés qui sont bien réellement constituées avec celle du vouloir ne peuvent être originaires de cette sensation particulière.

⁶⁴ « C'est à cet emploi forcé des termes dans un sens absolu, que se rapporte la difficulté qui paraît vous avoir arrêté, Monsieur » (*Ibid.*, p.278).

Elles préexistent donc à toute notion acquise d'existence extérieure ; elles sont donc identiques avec les affections instinctives de la sensibilité⁶⁵.

C'est vraiment la logique de l'innéisme, l'identification de l'aperception personnelle à l'affection impersonnelle, la « question tranchée », qui en supposant nos facultés préexistant à la sensation de mouvement comme *toujours volontaire*, transporte leur vraie origine à l'organisation comme les instincts, et nous entraîne à une conception de l'innéité organique des facultés. Et, on peut voir là que l'intériorisation tracyenne du mouvement finit par entraîner son analyse à un échec fatal. Biran explique que ce raisonnement « tire toute sa force de ce que nous transportons à l'origine l'idée du mouvement volontaire prise dans notre expérience actuelle »⁶⁶. Bref, selon lui, dans l'origine des facultés, le mouvement n'est pas encore volontaire ; comme nous verrons dans le troisième chapitre, il y a le mouvement spontané, auquel le sujet qui détermine le mouvement volontaire ne participe pas encore.

Par contre, on peut dire que ce que Destutt de Tracy concevait sous le nom « sensation de mouvement » *volontaire* que détermine la « motilité » est, en réalité, ce qui ne doit pas être dit *sensation*. En fait, Maine de Biran n'identifiera pas absolument ce mode fondamental à la « sensation de mouvement » : il appliquera à ce mode de conscience une valeur propre, comme il écrit dans sa lettre à Degérando « le mode particulier de

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

mouvement que M. Tracy appelle improprement *sensation*»⁶⁷. Ce mode particulier n'est rien d'autre que celui d'« effort », qui n'est pas absolument la « sensation de mouvement »⁶⁸. Il nous semble qu'en circonscrivant le mode particulier de mouvement volontaire comme ceci, Biran essaie de voir la diversité dans la « sensation de mouvement », laquelle permet de poser la question sur le passage de l'involontaire au volontaire, le processus d'apparition du moi agissant. Au contraire, Tracy, commençant par la « motilité » *déjà en exercice* ou l'expérience actuelle du moi *déjà individué*, n'avait pas d'autre moyen que transporter cette idée de volonté à un état d'où le moi ne commençait pas à apparaître. Cela signifie que Tracy faisait entrer dans la caractérisation du mouvement volontaire et de la sensation de mouvement beaucoup de choses, que sa caractérisation était *trop vaste*.

Notons ici la correction que Maine de Biran donne à la conception tracyenne du mouvement. Il indique que l'innéisme du moi vient « de ce que nous appelons positif et volontaire l'acte qui a les conditions nécessaires pour le devenir, mais qui ne l'est pas encore »⁶⁹. De là nous pouvons entrevoir la conception biranienne du *devenir*. Quelle est l'origine du « mouvement volontaire » ? C'est l'acte qui a les conditions nécessaires *pour devenir volontaire, mais qui ne le devient pas encore*, ou l'acte ayant le potentiel pour devenir volontaire. Il irradie directement du centre cérébral, détermine sur des organes les mouvements tels que Biran appelle

⁶⁷ *Ibid.*, p.390.

⁶⁸ *Le Mémoire de Berlin* affirme clairement que « ce mode fondamental ou acte primitif désigné ici sous le signe individuel d'effort est très distinct de la sensation de mouvement, prise aussi par d'autres philosophes pour fondamentale ou originaire de la connaissance » (IV, p.57).

⁶⁹ XIII-2, p.278.

spontanés. Nous verrons dans le détail cet acte spontané dans le troisième chapitre, mais maintenant il suffit de comprendre que le « *mouvement spontané* » n'est pas encore « *mouvement volontaire* ». En sorte qu'il faut éliminer celui-là du cercle de terminologie concernant la « volonté », et d'autre part reconnaître la réalité de ce mouvement qui préexiste à celui de volontaire, si on ne veut pas supposer le sujet inné à lui-même qui ne nécessite aucune condition pour être volontaire. L'emploi des termes dans un « sens absolu » veut dire l'emploi des termes séparés d'avec toute idée acquise dans l'expérience actuelle. Or, cet emploi tente de transporter l'idée de mouvement volontaire prise dans l'expérience *actuelle* à son origine *virtuelle*. Autrement dit, il parvient à une sorte de *décalquage* de la virtualité par l'expérience actuelle. De là résulte une pseudo-virtualité irréaliste, c'est-à-dire le virtuel apriori ou le sujet actif inné à lui-même, tel que supposent les substantialistes idéalistes, Descartes, Leibniz, etc. Cette sorte de virtualité, Maine de Biran la renie catégoriquement dans ses textes à partir de 1804. Et de plus, tout cela nous suggère qu'il ne refuse pas nécessairement le *virtuel ou potentiel pour le moi individué*, puisqu'il reconnaît le devenir du moi. Biran s'intéresse en effet de la genèse ou du passage du virtuel à l'actuel qui fait apparaître le moi, et il essaie de mettre en évidence les conditions de cette genèse, au lieu de la présupposer dogmatiquement.

1.7. Deux étapes de l'apparition du sujet pensant

et trois méthodes pour les rechercher

On peut voir ainsi aisément qu'en critiquant ces deux côtés de la caractérisation insuffisante de la « motilité » tracyenne, Maine de Biran montre clairement son refus de l'innéisme du sujet et de ses facultés réfléchies. S'il y a la genèse de celles-ci, il faudra avant tout qu'il y ait l'apparition du sujet pensant. Et, comme le présent chapitre veut montrer, les critiques que Biran adresse aux analyses de Destutt de Tracy se déploient toujours autour de son oubli de la perspective de la genèse des facultés intellectuelles telles que jugement, volonté, etc., et en même temps de l'apparition du sujet jugeant et voulant. Il nous semble que c'est vraiment dans cette trouvaille que consiste la véritable valeur de la « révolution totale » de 1804 chez notre philosophe ; c'est à cette occasion qu'il prit conscience de la nécessité de repousser l'innéisme subjectif pour ouvrir une vraie « science de l'homme », science empirique de l'apparition du sujet pensant.

Or, s'il en est ainsi, nous pouvons deviner à un certain point l'orientation que va esquisser la pensée biranienne sur cette problématique : elle comprend qu'il y a au moins deux étapes, c'est-à-dire celui de l'apparition du moi pensant, et celui de la dérivation ou genèse des facultés intellectuelles qui suit la première. D'une part, nous pouvons bien comprendre l'intention et le mobile biraniens de sa critique de Destutt de Tracy, en lisant ces phrases. Il écrit à celui-ci :

Il peut y avoir dans l'origine sensation de *mouvements* qui non encore volontaires en ont dès lors les propriétés ou les conditions organiques qui doivent dans la suite les rendre tels⁷⁰.

Et, il continue :

La volonté et le sentiment d'existence personnelle ont une *origine* réelle dans cette sensation, qu'ainsi ce dernier sentiment, ou comme vous dites, cette connaissance, ne sont pas même innés⁷¹.

Ainsi, ce qu'il faut faire est de trouver l'origine ou le commencement du moi *dans la sensation de mouvement même*. Or, il n'est pas suffisant de dire comme cela, car il y a des différentes espèces des sensations de mouvement. Ce que Tracy ne comprend pas est que le *mouvement volontaire n'était pas encore volontaire dans son premier état, quoique la volonté y ait l'origine ou la condition de son actualisation*. Si le moi n'est pas inné et si le jugement personnel et la volonté qui constituent son existence ne le sont pas non plus, il faut qu'ils aient les conditions de leur commencement dans des données sensibles non pas encore volontaires. D'autre part, comme Tracy le devine très justement dans son premier mémoire, si la « motilité » se définit comme faculté non seulement de se mouvoir mais aussi d'*en avoir conscience*, la sensation de mouvement devenu *volontaire*, que seule la « motilité » détermine, doit comprendre « hors de la résistance extérieure même cette

⁷⁰ *Ibid.*, pp.279-280.

⁷¹ *Ibid.*, p.280.

aperception personnelle »⁷². Comme Tracy le reconnaît dans son deuxième mémoire, il doit y avoir là les deux éléments constitutifs d'un homme qui commence déjà à se connaître : l'aperception personnelle et l'affection.

S'il en est ainsi, on doit trouver les deux aspects distincts dans ce que Maine de Biran veut dire pour éviter l'innéisme du sujet, lesquelles correspondent aux deux aspects critiqués de la caractérisation tracyenne de la « motilité » : 1) le jugement ou l'aperception du moi commence à s'individuer dans des situations où la sensation de mouvement *initialement involontaire devient volontaire*. Si bien qu'il faudra rechercher les conditions de ce *passage* pour savoir comment se fait le devenir ou l'apparition du moi, ou comment le sujet conscient commence à exister avec cette sensation, par la « motilité », avant de demander comment il acquiert la connaissance des choses étrangères : la dernière question est en effet importante par rapport à la recherche de la genèse de la pensée réflexive, mais *secondaire* du point de vue de l'apparition du moi ; 2) d'autre part, en ce qui concerne l'aperception du moi *déjà individué*, elle est toujours renfermée dans la sensation de mouvement *hors de la résistance externe*, comme Tracy le reconnaît implicitement. Si bien qu'il faudra chercher de plus, en utilisant la « motilité » comme *moyen d'analyse*, non seulement la condition de la connaissance des choses *externes*, mais aussi celle de la connaissance ou l'aperception *interne* du sujet qui les connaît ; en un mot, il faut donner une « nouvelle extension »⁷³ à l'emploi de la « motilité ». Il s'agit de la genèse de l'aperception interne et de celle de la perception externe ; autrement dit, il

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*, p.358.

s'agit de la dérivation des idées de réflexion et des idées de sensations, au sens lockien de ces termes. C'est là que l'on devra examiner la « réflexion » proprement biranienne approfondie par l'exercice de la « motilité » jusqu'au bout plus profond que l'analyse tracyenne.

La première étape fait naître l'idée du moi et apparaît le moi, tandis que la seconde fait effectivement se développer le « germe » des toutes les facultés que le même moi individué enveloppe dans son domaine autonome depuis sa propre naissance, en les différenciant l'une de l'autre dans leur application et leurs résultats, comme nous l'examinerons plus tard (dans le quatrième chapitre). Et, il ne sera pas ainsi difficile de comprendre le rapport qu'il y a entre ces deux étapes. La première étape assure la pertinence de l'analyse de la seconde, en y permettant de rechercher la dérivation de la pensée *sous la perspective de non-innétité* ; autrement dit, en employant l'expression que préfère Maine de Biran, la première recherche *fonde* la seconde sur le processus de l'expérience.

Pour rechercher ces deux aspects ou étapes de la genèse, Maine de Biran propose la distinction de trois méthodes : méthode réflexive de Locke, méthode hypothétique de Condillac et méthode physiologique⁷⁴. La méthode qu'il attribue à Locke est celle de « réflexion », suivant laquelle « tout doit être homogène depuis le premier *point de départ*, jusqu'aux conséquences, déductions ou applications les plus éloignées »⁷⁵. C'est ce « point de départ »

⁷⁴ Sur le problème des méthodes, Maine de Biran en déploie la discussion dans la lettre écrite autour du 30 avril 1804 (titrée *Document TR5, Ibid.*, pp.354-373). Il nous semble que cette lettre a très grande importance parmi les autres, pour examiner sa pensée sur l'apparition du sujet pensant chez Biran.

⁷⁵ *Ibid.*, p.355.

qu'il reconnaît dans la « motilité » de Destutt de Tracy : c'est « l'idée première sous laquelle nous concevons le sujet sentant et pensant »⁷⁶. Chez Tracy, par la « motilité » un homme commence à se mouvoir, mais ce n'est pas tout : il ne se meut sans se connaître ou s'apercevoir que lui-même détermine la locomotion. Il y a là le point de vue où nous pouvons observer nous-mêmes *actuellement*. C'est le point de vue de « réflexion », dans lequel un être possède toujours l'idée ou plutôt le « sentiment » de sa propre existence, autant qu'il s'y place. C'est là que Biran trouve le mérite du *Mémoire sur la faculté de penser* de Tracy. Pour rechercher la genèse des facultés intellectuelles et les idées qu'elle fournit, il essaiera d'utiliser la « motilité » comme *moyen* particulier. Or, si elle peut l'être, c'est qu'elle produit le point de vue *réflexif*. Comme nous le vérifiera dans le prochain chapitre, Biran découvre l'exemple de ce point de vue dans le système de Locke. Lorsqu'il approuve ce fondateur de l'empirisme, il souligne qu'il reconnaît dès le début l'existence des idées réfléchies des actes. Mais l'important est que si l'on utilise ce point de vue comme *moyen* ou *méthode* des facultés, « tout doit être homogène » depuis le commencement du sujet pensant jusqu'aux conséquences des facultés intellectuelles qu'il reconnaît en lui ; sauf l'acte d'aperception et ses produits, aucun autre élément n'y intervient pas. Voilà la méthode principale de la recherche de la genèse de la pensée réfléchie, que Biran adoptera pour la *psychologie* en tant que sa propre philosophie. Se fondant sur l'actualité de la conscience, elle suppose comme point de départ le moi *actuellement* aperçu, déjà individualisé et s'individualisant toujours dans « l'observation de nous-mêmes ».

⁷⁶ *Ibid.*

Or, comme le présent chapitre s'efforce de le montrer, *le moi n'est pas inné* pour la pensée vraiment empirique de Maine de Biran. Cela signifie qu'il a son origine dans le monde empirique⁷⁷. Or, où est cette origine ? Ce sont les autres deux méthodes qui sont à examiner pour résoudre ce problème. Il écrit :

On peut aussi chercher à la base [l'observation de nous-mêmes] sur un point de vue en quelque sorte extérieur à notre être actuel, déterminer par exemple, les conditions réelles, instrumentales, et nécessairement composées, qui peuvent constituer un sujet capable de sentiment, ou *supposer* une condition *simple* telle qu'on puisse en déduire, par une suite d'analyses toutes les opérations ou facultés du sujet pensant, telles que nous connaissons les nôtres par l'examen de leurs produits.⁷⁸

Ainsi, si les deux dernières méthodes sont différentes de l'observation réflexive du moi, c'est que celle-ci est dans le point de vue intérieur à « notre être actuel », tandis que celles-là dans les points de vue extérieurs à lui. Or, il peut y avoir deux sortes de points de vue extérieurs : domaine réel organique et celui d'hypothétique. Ces deux domaines se distinguent également du domaine intérieur de la « réflexion » intime. Le moi actuellement aperçu connaît le commencement du développement de sa pensée dans cette aperception même, voilà le domaine où on doit rechercher la genèse des facultés intellectuelles par la méthode de « réflexion ».

⁷⁷ « La personnalité aura donc une origine » (*Ibid.*, p.360) : voilà la doctrine fondamentale de Maine de Biran. Elle désigne bien qu'il vise une science du *devenir* de la subjectivité personnelle.

⁷⁸ *Ibid.*, p.355.

Cependant, ce moi n'est pas un être absolu inné. Il n'existe pas toujours et éternellement, autant qu'il a commencé dans un quelque état sensible, ou qu'il peut y avoir l'apparition du moi : c'est là qu'il y a le domaine extérieur *réel* de l'organique. D'autre part, il peut y avoir des cas où, pour concevoir ce qui se passe dans des situations de l'apparition du moi, la pensée doit recourir à quelques *hypothèses* qu'elle produit comme effets de l'intellection, en sortant du domaine intérieur actuel de la « réflexion » : voilà le domaine extérieur *hypothétique*. Selon Biran, la méthode qui a comme objet le premier domaine réel est la physiologie, et celle qui concerne le dernier hypothétique est de Condillac, notamment de son *Traité des sensations*. Ces deux méthodes sont employées pour régler le problème de la genèse ou du *devenir* du moi ; la méthode physiologique recherche les « conditions réelles » *composées*, « qui peuvent constituer un sujet capable de sentiment », d'autre part, la méthode hypothétique suppose la « condition *simple* » qu'on déduit de conditions réelles composées, en les décomposant en éléments simples sensitifs à partir des produits des facultés aperçues dans l'observation du moi. Si bien que recourir à ces deux méthodes concernant les deux domaines extérieurs (réel et hypothétique) à la pensée actuelle, est nécessaire pour que l'on ne pose pas l'aperception du moi comme absolue ou *innée* sans aucune condition : l'origine du moi étudiée par ces deux méthodes *fonde* sur le processus d'apparition du sujet l'observation réflexive de ce moi. En réalité, le moi a quelques conditions organiques pour exister en tant que tel, et pour les rechercher il faut les autres méthodes que celle de « réflexion » qui est en effet importante à la science de la pensée même, car la méthode réflexive concerne la genèse des facultés intellectuelles dans le point de vue intérieur et invariable du moi

actuellement aperçu, tandis que celles de physiologique et d'hypothétique concernent les conditions du devenir du moi dans le point de vue extérieur au moi déjà individué.

Ces trois méthodes sont différentes l'une de l'autre ; elles « sont tout à fait différentes dans leurs procédés, dans les conceptions originaires sur lesquelles elles se fondent et les résultats auxquels elles conduisent »⁷⁹. Mais, afin d'approcher suffisamment du processus d'apparition du sujet réfléchissant, il faut recourir à eux ; comme Maine de Biran écrit, « on peut s'en servir tour à tour et les faire converger jusqu'à un certain point à la connaissance la plus exacte possible des diverses parties qui composent la science de l'homme ». La distinction que fait F. Azouvi est utile. Il distingue deux règles : « règle de validité » et « règle de complétude »⁸⁰. La première signifie que chaque méthode ou point de vue « a sa pleine légitimité à condition de n'être pas mêlé à un autre » ; par contre, la seconde est « en les utilisant tour à tour que l'on pourra prétendre à une connaissance complète dans la science de l'homme »⁸¹. Cette science que Maine de Biran poursuit dans tout parcours de sa pensée, il nous semble qu'on peut la regarder comme une doctrine de l'apparition du sujet pensant et de la genèse de sa pensée réfléchie, or elle nécessite une « collaboration » des trois méthodes qui peuvent se relier l'une à l'autre aux limites de leurs domaines, en suivant ces deux règles.

⁷⁹ *Ibid.*, p.356.

⁸⁰ F. Azouvi, *Maine de Biran La science de l'homme*, Paris, Vrin, 1995, p.75.

⁸¹ *Ibid.*

Or, c'est sur ce point, sur les relations parmi les trois méthodes, que les critiques que Maine de Biran adresse à son maître conduisent à son sommet, car, on peut conclure en fin de compte que le revirement de Destutt de Tracy et les erreurs de ses analyses étaient produits par sa manière de penser qui transgresse ces règles. Notre philosophe écrit :

Il est dangereux d'attribuer à l'une d'elles une prédominance trop exclusive, de ne pas bien distinguer les idées, qui se trouvent formées d'après l'une ou l'autre méthode, de vouloir combattre les unes par les autres, enfin de prétendre les opposer ou les concilier dans l'explication d'une seule et même espèce de phénomènes, car chacune a sa manière particulière d'envisager, d'expliquer ces phénomènes et quoiqu'elles se servent souvent des mêmes mots, elles n'embrassent point réellement le même ordre de faits ni de conceptions⁸².

On voit par cette citation *ce qu'on ne doit pas faire pour la recherche de la genèse subjective*. C'est d'une part d'attacher trop d'importance à une des trois méthodes et d'en subordonner deux à l'une seule, et d'autre part de « combattre les unes par les autres » ; bref, il faut éviter tout autant la conciliation que l'opposition. Une telle conciliation des trois méthodes transgresse la « règle de validité », car elle en mêlant l'une à l'autre, fait perdre la légitimité de chaque point de vue : donner dans ce mélange « une prédominance trop exclusive » à un point de vue est une opération illégitime par rapport à la perspective de la recherche de la genèse. D'autre part, l'opposition se fait par une transgression du « règle de complétude » : la

⁸² XIII-2, p.356.

prédominance exclusive donnée à une seule méthode gênant de se compléter l'une par l'autre, introduira plutôt un combat parmi eux. Et, la conséquence la plus grave de ces transgressions est que l'on ne s'aperçoit pas par elles de la nécessité de s'interroger du devenir du sujet pensant et de la genèse de la réflexion, ni de demander leurs conditions. Dès lors, on finit par poser implicitement le sujet comme absolu et les facultés intellectuelles comme inconditionnelles sans commencement. Voilà le dogmatisme que Biran refuse catégoriquement depuis le printemps de 1804.

Or, selon lui, c'est dans les conséquences de ces transgressions que l'analyse tracyenne tomba implicitement dès son premier mémoire. En fait, comme nous avons cité, Destutt de Tracy supposant dans une note de ce mémoire l'idée du moi comme déjà constituée, ne questionne pas la condition de son apparition. Il définit le moi comme « une idée abstraite de la totalité des parties sentantes qui forment un ensemble » et son étendue est « composée de toutes les parties sentantes ensemble et obéissantes à la même volonté »⁸³, mais, au dire de Maine de Biran, cette définition est un résultat d'une conciliation malle faite des deux points de vue hétérogènes⁸⁴. Si le moi s'explique comme composé des parties sentantes, il se regarde au point de vue du dehors de ce moi-même dans lequel il faut recourir à l'observation physiologique, tandis qu'il se caractérise comme ayant les

⁸³ Destutt de Tracy, *Mémoire sur la faculté de penser, de la métaphysique de Kant et autres textes*, Paris, Fayard, 1992, p.60.

⁸⁴ « Le *moi* dites-vous dans une note du premier *mémoire* se compose en étendue de toutes les parties sentantes ensemble et obéissantes à *la même volonté*. Voilà deux points de vue très distincts, renfermés dans les deux parties de cette définition. Cette définition présente à la fois une idée générale, très générale, et une individualité bien précise » (XIII-2, p.358).

parties obéissantes à la même volonté, c'est qu'il se pose dans le point de vue individuel de ce moi-même en suivant la méthode de la « réflexion ». On ne devrait pas croire que ces deux points de vue s'opposent l'un à l'autre. Si on le croit, on commettra la transgression de la « règle de complétude ». En réalité, ces deux méthodes et leurs objets appliqués sont *hétérogènes* les uns les autres (l'idée générale d'une part, et l'individualité de l'autre), et dans ce sens chaque méthode est du ressort de l'autre domaine constituant l'être humain. Néanmoins, ces deux points de vue se mêlent, chez Tracy, dans un seul et même objet, c'est-à-dire l'idée du moi, d'une manière suivant laquelle on ne reconnaît aucune distinction entre eux. C'est une mauvaise conciliation des méthodes, où celles-ci, soit réflexive soit physiologique, perdent leur validité et légitimité. Pourquoi ? Selon Biran, dans la constitution du moi, il y a non seulement les parties « obéissantes à la même volonté », mais aussi « les affections directes et simples des parties *sentantes* ensemble ». Les conditions de l'existence absolue et la condition de l'aperception du moi sont les autres choses. Celles-là appartenant à l'impersonnel, son étendue est plus large que celle du moi. C'est la physiologie qui recherche ces conditions impersonnelles. Par contre, la condition constitutive de l'aperception du moi ne s'examine que dans le point de vue réflexif actuel de ce moi-même. Dans ce point de vue, le moi se considère « dans la *volonté* une, ou la *même* » ; la volonté a sa propre condition (autre que celles de vitales), elle est « dans la relation à l'ensemble des *parties qui lui obéissent*, dans un *effort* essentiellement *relatif*, dont le terme, le corps résistant mais obéissant, et le sujet ou la force motrice [...]

sont inséparables et ne sont constitués que l'un par rapport à l'autre »⁸⁵. On peut retrouver là la leçon de la « motilité » tracyenne, mais l'important est plutôt la séparabilité entre l'affection impersonnelle et l'aperception personnelle, et la distinction des deux points de vue physiologique et réflexif. Si on ne reconnaît pas cette distinction, on est obligé naturellement de *mélanger* des méthodes hétérogènes, des points de vue interne et externe.

En partant de l'élément affectible *absolu*, et y transportant l'existence personnelle, on peut y transporter aussi des facultés, des opérations qui lui sont homogènes, c'est-à-dire placées hors de la *conscience*, du sentiment relatif d'être⁸⁶.

Voilà la cause de toutes les erreurs de l'analyse tracyenne. La critique que Maine de Biran adresse à Destutt de Tracy dans leur correspondance aboutit, enfin, à une critique sur la méthodologie de la recherche, qui est essentielle pour notre lecture des textes biraniens comme doctrine de l'apparition du sujet pensant.

Dans *L'évolution créatrice*, Bergson en critiquant l'« intuition » de Kant, écrit : « Mais entre l'existence physique, qui est éparpillée dans l'espace, et une existence conceptuelle et logique comme celle dont parlait le dogmatisme métaphysique, n'y a-t-il pas place pour la conscience et pour la vie ? Oui, incontestablement »⁸⁷. On pourrait trouver aussi dans la

⁸⁵ *Ibid.*, pp.359-360.

⁸⁶ *Ibid.*, p.360.

⁸⁷ H. Bergson, *Œuvres*, Paris, P.U.F., 1959, p.800 (*L'Évolution créatrice*).

philosophie biranienne un tel mode *intermédiaire* qui s'insère entre les existences organiques et les substances conceptuelles. C'est le mode conscient d'effort ou de mouvement. Ce mode que la « motilité » détermine est au point de vue de la « réflexion ». Ce point de vue est le seul milieu où on peut saisir uniquement et directement le fait de conscience, la vie relative de conscience. Or, on ne peut pas considérer ce point de vue comme absolu et sans condition empirique ; on ne peut pas regarder le mode d'effort comme une substance conceptuelle telle qui est éternellement pour soutenir l'apparition de la conscience. Il s'agit, non pas du substratum sous-jacent le moi conscient, mais du *passage*, ou du *devenir* de ce moi qui apparaît lui-même comme ce mode d'effort. Il s'agit d'une *limite* de l'existence du moi, telle que la « réflexion » nous enseigne d'une part, et qu'il faut recourir à la physiologie pour déterminer, d'autre part. Cela signifie que Biran considère le mode d'effort ou de mouvement comme intermédiaire, et qu'il nécessite une collaboration des méthodes pour rechercher le devenir du moi.

Ainsi, Maine de Biran ne se contente pas de se retirer dans le point de vue de « réflexion » où il s'observe lui-même d'une manière pure ; il convoque aussi d'autres points de vue ou d'autres méthodes pour rechercher l'origine et le processus de l'apparition. Sa pensée commençant à s'interroger ces points depuis la révolution de 1804⁸⁸, s'aperçoit que la langue idéologique de Tracy ne suffise pas pour cette interrogation :

⁸⁸ Il est vrai que Maine de Biran soulignait la nécessité d'employer plusieurs méthodes : psychologique, physiologique et hypothétique, déjà dans ses études sur l'habitude. Mais, c'est à partir de la révolution 1804 qu'il a commencé à s'en servir de la collaboration *pour rechercher le devenir du sujet même*.

Notre langue idéologique ne peut exprimer que des états pour ainsi dire absolus, des idées fixes et plus ou moins déterminées d'après notre expérience réfléchie. Mais lorsqu'il faut peindre les nuances intermédiaires, et pour ainsi dire les *fluxions* d'un état, d'une opération à une autre, les termes sont en défaut, nous nous trouvons embarrassés dans les passages, les limites, et l'expression de la loi de continuité, qui règle les modes successifs de notre existence, manquant à nos formules, échappe aussi à notre pensée. Qui donnera à l'idéologie une sorte d'algorithme différentiel ?⁸⁹

Ce dont il s'agit, c'est de l'*intermédiaire*, du *passage* et des *limites*. On ne peut pas douter, au vu de ces déclarations, que l'intérêt de notre philosophe consiste dans la problématique du devenir, de l'apparition du moi. Et, c'est pour y accéder qu'il propose la possibilité d'une *collaboration des trois points de vue et trois méthodes*. Les critiques de l'idéologie tracyenne lui enseignèrent la nécessité de cette collaboration.

Maintenant, voyons préalablement et schématiquement comment Maine de Biran essaie, dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, d'accomplir la « science de l'homme » en tant que doctrine de la genèse, en faisant collaborer ces trois méthodes. A la fin de la première partie de la version couronnée de ce mémoire, il résume sa propre méthode :

Notre méthode [...] sortant de l'observation réfléchie pour connaître ce qui peut précéder dans l'ordre du temps l'espèce des phénomènes dont elle s'occupe et lui servir de base, se rejoint à un nouveau système de faits où

⁸⁹ XIII-2, p.278.

elle rencontre le point de vue physiologique. S'appuyant tour à tour sur ces deux modes d'observation, elle saisit le parallélisme ou la coïncidence de leurs résultats, sans les identifier ni les confondre, sans vouloir même pénétrer le *comment* de leur liaison, cette liaison ne pouvant elle-même être donnée que comme un fait mixte, qui appartient à deux méthodes d'observer et comme à deux sens différents⁹⁰.

Ici, Biran ne se réfère qu'aux deux des trois méthodes qu'il énumère dans la correspondance : observation réfléchie et celle de physiologique. Cela signifie qu'il veut problématiser, de la façon que la citation montre, le devenir du moi, la première étape de la genèse de la réflexion. En fait, il s'agit ici du passage de l'état où n'existait pas encore le moi à celui où il commence à exister pour lui-même, car il insiste que c'est « pour connaître ce qui peut précéder dans l'ordre du temps » qu'il faut sortir du point de vue de « réflexion » qui nous montre l'existence individuelle du moi. La « réflexion » appartient toujours au domaine personnel du moi veillé, tandis que l'observation physiologique des organes sert aux considérations sur des états prépersonnels. Biran, en reconnaissant des nouveaux faits trouvés par la collaboration de ces deux méthodes, essaie de rechercher la naissance du moi ou le passage vers le réveil du moi dans l'être humain. Considérer ces nouveaux faits comme « fait mixte », cela signifie d'étendre la sphère de recherche de l'idéologie dont Biran lui-même se prend pour successeur. Comme l'idéologie tracyenne l'a prétendu, la science de la pensée doit commencer non pas par quelque supposition mais par le « fait » que le penseur peut connaître comme tel. Dans ce sens, la science doit être

⁹⁰ III, p.77.

positive. Pourtant, son maître de l'idéologie ne reconnaissait aucun « fait » avant la naissance du moi ; en fait, il ne considère la vie animale dominée par l'affection sans moi que comme une pure abstraction de l'esprit, et donc il imagine que seule l'affection *déjà enveloppant le moi* peut être pour lui le commencement de l'analyse. C'est ainsi que l'analyse tracyenne fût encore une fois ramenée au sensualisme. Par contre, Maine de Biran renie une telle considération, ou du moins en relève l'insuffisance, puisque l'affection enveloppant le moi ne révèle aucune situation de la naissance de celui-ci. Pour la savoir, il faut d'abord que la pensée reconnaisse des situations précédant la naissance du moi comme « faits », pour qu'elle puisse les faire entrer dans la sphère idéologique pour les analyser comme expériences positives, non pas comme une pure abstraction. Et, c'est la collaboration de la « réflexion » et de l'observation physiologique qui le rend possible, car l'étude différentielle du devenir est impossible pour la langue statique de l'idéologie soutenue uniquement par la « réflexion » exercée par la « motilité ». Certes, il reconnaît que tout le « fait » présuppose toujours l'existence individuelle du moi déjà né⁹¹, mais selon lui il peut y avoir les deux sortes de faits correspondant aux deux points de vue réfléchi et objectif purement physiologique (le point de vue objectif hypothétique ne correspond pas à aucun « fait », il produit des conceptions intellectuelles). Le point de vue physiologique objectif nous offre les « faits » observables qui peuvent précéder la naissance du moi. Si ces faits sont en tant que tels, c'est autant que ce point de vue nous permet de les constater comme concernant des

⁹¹ Par exemple, il écrit : « Il n'y a de fait pour nous qu'autant que nous avons le sentiment de notre existence individuelle, et celui de quelque chose, objet ou modification qui concourt avec cette existence, et est distinct ou séparé d'elle » (VII-1, p.2).

objets extérieurs à nous mais par rapport à nous qui les observons, même si ces objets n'enveloppent encore aucun moi en tant qu'observateur *interne de nous-mêmes*. Biran essaie ainsi d'approcher des situations du devenir du moi, en recourant à l'observation physiologique et employant « tour à tour » ces deux méthodes, deux points de vue interne et externe, d'une manière qui ne commet la transgression des règles de « validité » ni de « complétude ». Et, il veut faire entrer de telles situations de la naissance du moi dans la science positive de la subjectivité, en les appelant « fait mixte »⁹². Évidemment, si Biran le fait comme cela, c'est pour s'évader de la supposition d'un « sujet inné » et approfondir l'étude philosophique de la subjectivité jusqu'au moment de la naissance du sujet pensant.

Par contre, l'étude de la genèse des facultés intellectuelles, la deuxième étape de la genèse de la pensée réflexive, exclut complètement le point de vue physiologique. Elle s'accomplit par la méthode de « réflexion », et en cas de besoin, recourt au point de vue hypothétique. Comme nous l'examinerons avec les critiques de Locke, Maine de Biran pense avant tout que les facultés doivent être étudiées dans le domaine interne du sujet réfléchi par lui-même. C'est uniquement dans l'exercice actuel de la « réflexion » que les facultés peuvent avoir une valeur réelle. Elles nous y apparaissent comme « les divers modes d'exercice d'une même puissance »⁹³, et en tant que telles, elles sont individuelles ou appartiennent à l'existence individuelle du moi déjà individué ; pour les rechercher comme réelles, il faut ainsi qu'on les saisisse « sous des idées simples et des noms individuels

⁹² Sur le « fait mixte », nous discuterons en détail dans le troisième chapitre.

⁹³ III, p.76.

dont la réflexion crée la valeur réelle »⁹⁴. En ce sens, la recherche de la pensée doit se purifier du point de vue physiologique : elle a son propre domaine distingué de l'organisme que la physiologie observe comme son propre objet. Mais aussi, elle doit se distinguer de la méthode hypothétique comme condillacienne. Biran écrit ailleurs :

C'est notre intelligence, notre être pensant tel qu'il est, ou s'apparaît à lui-même dans sa propre réflexion, qu'il s'agit de reconstruire s'il est possible, et non un fantôme hypothétique que nous avons à habiller ou à créer⁹⁵.

Comme on le sait, Condillac, pour reconstruire l'intelligence de l'être humain, posa un être hypothétique, avec sa statue bien connue, dénuée de toutes les facultés sauf la « sensibilité » en tant que capacité réceptive. Destutt de Tracy lui aussi fit commencer son analyse idéologique par la supposition d'un être fictif ayant la « sensibilité » mais dénué de la « motilité ». Au point de vue de Biran, telles suppositions hypothétiques ne permettent pas pour toujours d'atteindre la réalité de nos activités pensantes, car elles n'expliquent pas bien la genèse des modes d'exercice de notre puissance interne. Cependant, d'autre part, Biran pense qu'il y a des cas où la recherche de cette genèse nécessite de poser une hypothèse. C'est la méthode hypothétique qu'il adopte dans la section seconde du *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (version couronnée). Il pose là, pour commencer, « un être vivant de notre espèce », comme Condillac posa une

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*, p.146.

statue hypothétique, ou que Tracy posa un être humain immobile. Or, Biran insiste contre ses prédécesseurs :

Si nous sommes obligés de feindre des hypothèses pour atteindre la réalité, et en vue de la réalité seulement, tâchons du moins de les rapprocher le plus possible de la nature⁹⁶.

S'il adopte quelque hypothèse, il le fait pour saisir les conditions et le rôle de la « réflexion » qui peut seule nous enseigner la nature de l'homme. L'important est d'observer encore les règles de « validité » et de « complétude ». Il est vrai qu'il est utile de poser un être hypothétique pour fixer les situations propres à l'exercice de la réflexion, mais il ne faut pas oublier, selon Biran, que ce sont les idées simples et individuelles que seule la « réflexion » nous fournit qui sont le commencement ou fondement de toute analyse des facultés. Et, c'est en rapprochant des hypothèses de la réalité enseignée par la « réflexion » que nous pouvons en tirer profit pour la recherche de la genèse des facultés réfléchies. Si bien que la collaboration entre les deux méthodes réflexive et hypothétique ne doit signifier l'identification ni le mélange confondu, comme la collaboration de la réflexion et de la physiologie.

Quoi qu'il en soit, ce que nous voulons ici souligner, c'est que l'étude de l'apparition du sujet pensant nécessite la collaboration des méthodes ou points de vue hétérogènes. Et, la façon de les faire collaborer est différente par rapport à ce qui est visé dans la recherche. Dans le cas concernant

⁹⁶ *Ibid.*

l'apparition du moi, la méthode réflexive et la méthode physiologique en concourent à la recherche. Dans le cas de la recherche de l'approfondissement de la réflexion, le point de vue réfléchi ou l'exercice pur de la réflexion a l'avantage, quoiqu'il puisse y avoir l'utilité de la supposition d'un être fictif. Il nous semble que le fort de la pensée biranienne depuis la révolution de 1804 consiste à avoir relié la recherche du devenir du moi à celle de la genèse de la pensée réfléchie. C'est évident par ses critiques sur l'innéisme du sujet qui restait même dans les doctrines empiriques. Or, ce sur quoi on doit délibérer est le moyen de relier ces deux étapes de la genèse dans la même étude. Comment peut-on refléter dans la recherche des facultés intellectuelles des effets apportés par la conception de la non-innéité du moi ? D'autre part, comment peut-on rechercher la non-innéité et donc le devenir du moi, en reliant fondamentalement cette recherche à celle des facultés ? La pensée biranienne y répond par une idée de la collaboration des plusieurs points de vue. Et, notamment pour remplir la condition de la deuxième question, Biran joint aux deux collaborations appliquées aux deux recherches sur la genèse la « réflexion » à la même nature, car il faut que la relation des deux recherches, recherche de l'apparition du moi et recherche de la genèse des facultés réfléchies, se fonde sur la réalité de notre existence individuelle dont le domaine interne enveloppe toute activité consciente et intellectuelle, et que seul le point de vue de la « réflexion » peut nous enseigner cette réalité.

CHAPITRE II

Critique de la doctrine de Locke

Introduction

Nous avons vu dans le chapitre précédent que les critiques de Destutt de Tracy jouent le rôle très important pour le développement de la pensée biranienne. Elles sont importantes, premièrement parce qu'elles ont permis à sa philosophie d'apercevoir l'importance qu'a le problème de la subjectivité, celui du *devenir* du sujet moi ; le sujet pensant n'est pas inné, il a l'origine dans les modes sensibles de l'homme. La faute de l'analyse tracyenne a contribué plutôt à attirer à la pensée biranienne vers un refus de l'innéisme subjectif et vers une conscience du problème de la naissance du moi comme « point obscur » à creuser. D'autre part, ces critiques sont importantes, deuxièmement parce que, grâce à elles, Maine de Biran s'est aperçu d'une possibilité de développer le principe tracyen de « motilité » comme *moyen* propre à rechercher le devenir du moi ainsi que la genèse des

facultés intellectuelles. La doctrine de son maître n'était pas à rejeter tout entière : son erreur a plutôt montré à Maine de Biran que le problème du mouvement était inséparablement lié à celui de la genèse de la subjectivité. Le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* s'occupe ainsi de critiquer cette doctrine et essaie de donner une solution à ce problème, en proposant comme le commencement des analyses de la pensée le « mode relatif d'effort », le mode particulier qui ne peut pas être identifié à la « sensation de mouvement » en général, dans laquelle Tracy ne distingue pas le mouvement déterminé par l'effort voulu et le mouvement qui n'en vient pas.

C'est le prochain chapitre qui examinera comment Maine de Biran aborde cette problématique, mais il nous faut avant ceci examiner une autre critique aussi très essentielle. Lorsqu'il discute le commencement à « creuser » de l'individualité subjective dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, il nous semble qu'il a toujours en tête, non seulement son maître d'idéologie, Destutt de Tracy, mais aussi l'autre maître de l'empirisme : Locke.

En fait, dans ses critiques, il fait jouer un rôle important pour accomplir sa propre philosophie de la genèse de la réflexion. Il n'est pas difficile de voir que tous ses textes majeurs depuis le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* jusqu'à l'*Essai sur les fondements de la psychologie* donnent des parties principales aux critiques du système de Locke⁹⁷. Notamment, nous devons regarder que ses critiques principales portent sur la définition de « réflexion » en tant que méthode de l'analyse des facultés, ou une des trois méthodes dont nous avons fait mention à la fin

⁹⁷ Voir. III, pp.60-69, pp.348-361., IV, pp.31-54., VII-1, pp.94-97.

du chapitre précédent. Maine de Biran critique la « Réflexion » lockienne pour la raison qu'elle nous entraîne à la supposition de l'innéité de la faculté de réfléchir. Il n'est pas difficile de comprendre le point capital de ses critiques : Locke la définit explicitement comme une source d'idées, mais cela signifie pour Biran qu'il la sépare d'avec la vraie origine « de *toute idée*, de *toute existence* connue, de tout fait primitif conçu »⁹⁸ ; Biran conclut que, suivant le système lockien, on est obligé de tomber dans un innéisme, car il se fait avant tout que la « réflexion » devient une *faculté innée* séparée du principe réel de *toute existence* connue, ou qu'elle n'a son fondement dans aucun fait d'expérience. Bref, Locke, tout en reconnaissant à juste titre la part de « réflexion » dans notre expérience primitive, la caractérise d'une mauvaise manière, si bien qu'il admet malgré lui un innéisme. Son système empirique ne peut pas ainsi déterminer les conditions de consistance de la faculté de réfléchir ainsi que celles du sujet réfléchissant. Mais pour autant, Biran ne balaie pas toute faculté réflexive et ses idées sous le prétexte d'un tel innéisme de la réflexion, comme l'a fait Condillac ; il essaie plutôt de sauver la « réflexion » au sein de l'expérience de pensée, en rectifiant quelques fautes de Locke et la reliant à sa « base » réelle empirique, c'est-à-dire aux conditions génétiques du moi pensant ou réfléchissant⁹⁹.

⁹⁸ IV, p.33.

⁹⁹ Condillac critique aussi la présupposition implicite de « quelque chose d'inné » ou des facultés innées dans le système lockien (Condillac, *Traité des sensations*, Paris, Fayard, 1984, p.290), comme Biran lui-même le relève (Ex. IV, p.44). Or, Condillac essaie de le rectifier en réduisant la réflexion à la sensation, tandis que Biran conserve le ressort de la réflexion dans l'analyse du sujet, en rectifiant la caractérisation lockienne de la réflexion, comme ce chapitre le montrera.

S'il en est ainsi, on peut voir que ses critiques sur la réflexion lockienne contribuent à frayer la voie à des questions sur *la genèse des idées et des facultés*, telles que des penseurs empiriques contemporains de Biran ne pouvaient pas bien poser. En fait, comme nous le verrons dans le présent chapitre, les critiques sur l'hypothèse de séparer l'exercice de réflexion d'avec l'origine de toute idée se fondent sur ces deux critiques plus fondamentales : celle d'un modèle épistémologique que Locke adopte sans examen et à cause duquel il se passe de demander la genèse des idées, et celle de la supposition implicite d'un « sujet inné » qui possédait la faculté de réflexion avant son actualisation et par laquelle le système de Locke trahit son propre empirisme qui ne veut présupposer aucun principe inné.

Suivant la conception fondamentale de notre philosophe, il faut rechercher la genèse des idées dans le point de vue de l'expérience réflexive, et s'interroger de la genèse de l'existence individuelle du sujet *à partir de* cette expérience, quoique la genèse des idées et l'apparition du sujet fassent deux étapes et que pour les rechercher il faille la collaboration des trois méthodes. Quoi qu'il en soit, tout cela ne se rend possible qu'en commençant par l'exercice actuel d'une réflexion directement liée au fait primitif de notre existence individuelle. À cet égard, il ne sera pas faux de dire que la critique sur le concept lockien de « réflexion » est essentielle pour le développement de la pensée de Biran en tant que philosophie de l'apparition du sujet pensant.

Examinons ici cette thématique sur la « réflexion » dans la perspective de la formation des idées chez Maine de Biran, en considérant ses critiques de Locke comme pierre de touche.

2.1. Affirmation de la distinction lockienne des deux idées sensibles et réfléchies, et négation de la supposition de leurs deux sources

L'appréciation biranienne de Locke a deux côtés, dont l'un n'est pas recevable. Au dire de Maine de Biran, la philosophie lockienne est même « une doctrine mère »¹⁰⁰, car elle reconnaît l'existence des idées simples réfléchies des actes comme *percevoir, vouloir, juger, etc.*, distinguées des idées de *sensation* impressionnées par des objets extérieurs¹⁰¹. C'est cette distinction des deux sortes d'idées réfléchies et sensibles que Biran approuve bien :

Locke, partant d'une distinction nécessaire entre le sentiment intérieur des actes libres de l'intelligence ou des opérations de la volonté, et les modifications d'une sensibilité extérieure dépendante des objets ; entre les idées simples de la *réflexion*, et les idées simples de la *sensation*, était bien, ce semble, sur la voie d'une analyse réelle¹⁰².

¹⁰⁰ IV, p.30.

¹⁰¹ Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, éd. Coste, Paris, Vrin, 1998, II, i, § 3-4, p.61.

¹⁰² III, p.350. Il se trouve des phrases similaires dans p. 61, et dans *Mémoire de Berlin* : « Quand Locke indique, de prime abord, une distinction essentielle entre *les idées simples de la réflexion* et *les idées simples de la sensation*, entre le sentiment intérieur qui accompagne les opérations de la volonté ou les actes libres de l'intelligence et les modifications toutes passives d'une sensibilité externe ou

Notamment, cette appréciation se rapporte à la reconnaissance de l'existence des idées d'actes en tant que « sentiment intérieur des actes libres »¹⁰³. C'est vraiment ce sentiment du vouloir où Biran trouve le fondement ou « point d'appui » de la science des facultés et de la méthode de réflexion. Si bien qu'il réagissant contre Bacon qui renie la clarté de réflexion, donne son adhésion à la doctrine de Locke qui nous enseigne que les idées de réflexion sont aussi *claires* que celles de sensation :

La réflexion sur nous-mêmes ne nous donnerait que des idées confuses, vaines et frivoles ? Cependant Locke pensait autrement, lorsqu'il regardait les idées simples que nous acquérons de nos opérations intellectuelles, percevoir, vouloir, juger, etc., comme tout aussi claires qu'aucune de celles qui viennent directement des sens externes¹⁰⁴.

Cependant, de l'autre côté, l'appréciation biranienne sur le système de Locke n'est pas bonne dans sa totalité. Il le refuse lorsque Locke comprend la distinction dont il s'agit par différence numérique de leur *sources* extérieures l'une à l'autre, c'est-à-dire la « Réflexion » et la « Sensation » en sens lockien de ces termes. Locke considère que ces deux sources sont complètement séparées l'une d'avec l'autre. Il y a donc un hiatus entre les idées réfléchies et sensibles, entre l'intérieur et l'extérieur

interne, dépendant de l'action des objets matériels ou des saillies propres de l'organisation, ce sage philosophe me paraît bien être sur la voie d'une analyse exacte et réelle des faits primitifs, et prêt à fixer la science des principes » (IV, p.33).

¹⁰³ III, p.350.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p.333.

pour l'entendement. Ce sont les deux autres choses. Mais, selon Maine de Biran, si l'idée réfléchie d'acte et celle de sensation sont distinguées, ce n'est pas parce qu'il y ait deux sources pour la formation de ces *idées mêmes*. Pour la genèse des idées, *il n'y a qu'une seule et même source*, c'est l'acte. C'est ainsi que la supposition des deux sources des deux types d'idées sous prétexte que leurs contenus sont différents, est une division *trop excessive* pour le sujet sentant et pensant. Et, cette division excessive se produit, selon Biran, par l'insuffisance des analyses réflexives sur la vraie source chez Locke¹⁰⁵.

L'insuffisance des analyses réflexives entraîne la méconnaissance sur la nature de l'« aperception » en tant que condition de la formation des idées et sur la « réflexion » même qui doit nous faire saisir cette nature de l'« aperception ».

D'ailleurs, un des enseignements que nous donne la doctrine lockienne est que *toute idée n'est pas innée* : l'homme *acquiert* a posteriori les idées par la sensation ou la réflexion, et n'en sait pas d'autre origine. Et, l'idée n'est pas innée parce que cette acquisition a posteriori présuppose toujours la conscience, c'est-à-dire l'aperception actuelle de l'esprit qui les connaît. Locke, dans son *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, définit *idée* comme « tout ce que l'Esprit aperçoit en lui-même, toute perception qui est dans notre esprit lorsqu'il pense »¹⁰⁶. Et, il détermine la condition de l'acquisition des idées par cette aperception :

¹⁰⁵ Biran écrit sur la doctrine mère de Locke que « nous la verrons remonter bien près de la source, mais s'arrêtant sur les bords et sans puiser jusque dans le fond » (IV, p.30).

¹⁰⁶ Locke, *op.cit.*, II, viii, § 8, p.89.

« demander en quel temps l'Homme commence d'avoir quelques idées, c'est demander en quel temps il commence d'apercevoir ; car avoir des idées, et avoir des perceptions, c'est une seule et même chose », dit Locke¹⁰⁷. Ainsi, pour lui, l'*idée* consiste dans la perception de ce qui se passe actuellement dans le sujet conscient, qui ne peut avoir des idées qu'en percevant quelques objets et s'apercevant de ce qu'il les perçoit. Le commencement de l'idée coïncide donc avec celui de l'aperception de l'esprit. De là il suit qu'il ne doit y avoir aucune *idée* avant le commencement de l'existence du sujet conscient. Par conséquent, il ne peut y avoir aucune *idée innée*. Voilà le motif principal de toute réfutation lockienne contre l'idéalisme aprioriste.

Maine de Biran accepte sans aucun doute cette leçon empiriste sur l'aperception, et reconnaît qu'elle est la condition nécessaire de la formation des idées. En fait, on peut voir aisément que, chez Locke, la condition de l'acquisition des idées consiste dans cette aperception que l'esprit prend actuellement pour lui-même. Mais, selon notre philosophe, Locke en a méconnu la nature, il a méconnu la vraie source des idées. Il imagina que la *source* des idées d'acte doive se séparer de *celle* des idées de sensation. Pourtant, selon Biran, les idées n'ont qu'une seule et même source. Cette source n'est pas la sensation non-réflexive, mais n'est pas absolument la réflexion non-sensible, lesquelles présupposent toutes les deux quelques idées déjà formées. *La nature de l'aperception qui conditionne l'acquisition des idées doit être réflexive, et la source des idées soit réflexive soit sensible ne peut être qu'une, c'est l'aperception toujours plus ou moins réflexive.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, II, i, § 9, p.64.

Si Locke définit la « Réflexion » comme *source* des idées d'acte, de l'autre côté de la « Sensation » en tant que *source* des idées sensibles, c'est parce qu'il imagine que celle-là est complètement séparée d'avec l'aperception conditionnant les « idées de sensation ». Et, s'il sépare la « réflexion » de l'aperception sensible, c'est parce qu'il méconnaît la vraie nature de celle-ci, en même temps qu'il dénature celle-là. De là résulte une supposition des deux différentes facultés hypothétiques : une *aperception purement passive*, qui, ne pas réfléchissant elle-même comme un acte de connaître, reçoit simplement par des sens quelques impressions du dehors comme *idées déjà faites* d'une part¹⁰⁸, et de l'autre, une *réflexion supérieure active*, qui élabore seulement des idées déjà reçues par « sensation »¹⁰⁹. Elles seraient deux facultés déjà faites complètement indépendantes depuis leurs origines. Il est facile de trouver là un dualisme tranchant des deux mondes extérieur et intérieur, et une doctrine *dédoublée* des deux types d'idées, car, dans un tel dualisme, les conditions de l'acquisition des idées sensibles et réfléchies ne sont pas communes. Locke, ayant heureusement admis l'aperception du sujet comme condition de l'acquisition des idées, la borne regrettablement à l'« idée de sensation », au lieu de l'appliquer à *toutes sortes d'idées*.

Biran exprime une telle situation comme « restriction »¹¹⁰. Il écrit :

¹⁰⁸ Locke écrit : « Dans ce qu'on nomme simplement *Perception*, l'Esprit est, pour l'ordinaire, purement passif, ne pouvant éviter d'apercevoir ce qu'il aperçoit actuellement » (Locke, *op.cit.*, II, ix, §1, p.97). Ici se définit l'aperception comme faculté *passive* de l'esprit.

¹⁰⁹ *Ibid.*, II, vi-i.

¹¹⁰ IV, p.37.

Locke ne distingue pas assez la *source* prochaine de nos idées, des opérations éloignées qui leur donnent des formes nouvelles, mais dont aucune ne peut être dite *source*¹¹¹.

La « source prochaine de nos idées » désigne l'aperception sensible qui fonctionne déjà dans l'acquisition de l'« idée de sensation ». D'autre part, « des opérations éloignées », qui donnent à des idées déjà reçues des formes nouvelles et forgent ce que les métaphysiciens appellent « notions premières », telles que de *substance*, de *causalité*, d'*unité*, d'*identité*, etc., ne sont pas l'autre opération que la « Réflexion » définie par Locke. Bref, Biran veut dire que Locke ne distingue pas bien cette première aperception qui fait naître les idées, de l'acte qui élabore des idées déjà individuées. A cause de cette insuffisance de la distinction, Locke finit par considérer, de l'autre côté de cette aperception, les opérations supérieures comme *seconde source des idées*, et la nomme exclusivement « Réflexion ». Autrement dit, il distingue à tort « une origine prochaine et immédiate d'une autre origine, plus éloignée et médiate »¹¹². Il suppose à tort deux sources, la différence numérique entre les deux domaines ayant les deux autres natures comme sens et intelligence (Locke suit la maxime d'Aristote : *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*¹¹³). Ainsi, on peut dire que cette division *trop excessive* pour le sujet sentant et pensant qui s'aperçoit et se *réfléchit* en lui les deux types d'idées, est aussi une « restriction » ou limitation, une hypothèse *trop étroite*, pour l'aperception ou genèse des idées, puisque, chez

¹¹¹ III, p.63.

¹¹² IV, p.37.

¹¹³ Voir. *Ibid.*

Locke, l'aperception ne renferme pas en elle la genèse de *toutes les idées*, qu'elle est, en ce sens, *limitée*.

2.2. Deux contradictions du dualisme lockien des deux sources d'idées

De plus, cette telle dichotomie des deux sources d'idées entraîne inévitablement le système de Locke dans deux contradictions : l'impossibilité de l'analyse réelle des facultés de penser par une réflexion regardée comme médiante et secondaire à l'acquisition des idées d'une part, et de l'autre, l'incohérence de la réflexion doublement définie comme inactive et active.

Maine de Biran explique, dans un paragraphe du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*¹¹⁴, ces deux contradictions : en premier lieu, au point de vue de Locke, lorsque les opérations de l'esprit s'exercent pour acquérir ses idées réfléchies, ces opérations et les produits sensibles déjà se *mélangent* dans l'esprit, puisque, par hypothèse, elles forgent des idées réfléchies par une élaboration d'idées sensibles déjà acquises. Et, c'est à ce travail d'élaboration *spontanée* qu'il donne le nom *réflexion*. Les produits réfléchis se considèrent donc d'une manière *postérieure* par rapport à l'acquisition d'idées sensibles. Comme nous l'avons déjà indiqué, Locke suit

¹¹⁴ III, p.63.

en effet le principe empiriste d'Aristote : *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. Mais, ce que Biran veut mettre en question est plutôt la relation qu'il y a entre ce principe et l'acquisition ou formation des *idées*. Locke interprète cette maxime comme une expression de l'ordre *successif* des avènements des deux types d'idées sensibles et intellectuelles. Ainsi, la « Réflexion » lockienne, qui est *postérieure* à l'aperception sensible, n'est pas *immédiate* ou *primitive* mais *médiate et secondaire* par rapport à l'acquisition des premières idées, étant donné qu'elle présuppose la constitution préalable des idées sensibles. Cependant, s'il était vrai, comment pourrait-on distinguer, s'interroge Biran, les parties issues de « réflexion » de celles de « sensation », ce qui vient du dedans de ce qui vient du dehors, par une analyse réflexive toujours *tardive* par rapport à l'acquisition des idées ? Cette analyse ne possède en elle aucun critère pour décomposer un amalgame préexistant de l'intérieur et de l'extérieur. Elle est ainsi destinée à devenir inévitablement ambiguë et arbitraire dès son début. On doit donc dire qu'elle ne peut pas accomplir le rôle propre que Locke lui assigna, c'est-à-dire rôle de chercher ce qui appartient au sujet, rôle de l'introspection. Voilà la première contradiction que recèle la « Réflexion » lockienne en tant que méthode d'analyse de la subjectivité.

Mais, pour la seconde contradiction, Biran insiste :

D'ailleurs une idée peut-elle être dite venir de la réflexion, pour avoir été élaborée ultérieurement en elle ou par elle ?¹¹⁵

¹¹⁵ *Ibid.*, p.63.

Il s'agit d'une double définition comme inactive/active de la réflexion. La « réflexion » premièrement mentionnée désigne la réflexion en tant que source des idées d'opérations. Or, Locke la regarde comme « une sorte de sens intérieur *inactif* ou simplement *réceptif* de même que les sens externes »¹¹⁶. En réalité, chez lui, la réflexion devrait être « moins considérée comme une *source* propre d'*idées* que comme une sorte de *canal* secondaire, par où tout ce qui *découle* de la sensation immédiate, irait se rendre dans un *réservoir* commun pour y être élaboré »¹¹⁷. Elle est comme le second canal par où découlent des idées qui découlent par le premier canal de « sensation » (de là, comme nous l'avons vu, la première contradiction). Or, la réflexion est ici définie comme tout passive. Et, Locke suit une analogie entre deux facultés également passives ou inactives. C'est ici qu'il y a ce qui incita Condillac à réduire la réflexion à la sensation. Il écrit dans l'*Extrait raisonné du traité des sensations* : « Locke distingue deux sources de nos idées, les sens et la réflexion. Il serait plus exact de n'en reconnaître qu'une, soit parce que la réflexion n'est dans son principe que la sensation même, soit parce qu'elle est moins la source des idées, que le canal par lequel elles découlent des sens »¹¹⁸. Ainsi, on peut aisément voir que la caractérisation lockienne de la réflexion comme canal inactif ou passif, analogique à la sensation en tant que canal de l'« idée de sensation », amena Condillac à la révocation de la réflexion et au monisme sensualiste. Mais, au contraire, la dernière réflexion dans la citation ne désigne pas une telle faculté inactive, puisqu'elle se considère comme une *activité supérieure* de l'esprit qui

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*, p.349.

¹¹⁸ Condillac, *op.cit.*, p.290.

élabore des données sensibles « en elle ou par elle ». Ce n'est pas un *canal*, mais plutôt un *acte* qui transforme des idées sensibles en celles d'intellectuelles. S'il en est ainsi, on devrait dire que cette faculté en tant qu'*acte* proprement dit devrait être vraiment *active*, même si Locke lui-même ne le reconnaissait pas explicitement. De là une double définition contradictoire de la « réflexion ».

Ces deux contradictions intrinsèques de la « réflexion » lockienne (l'impossibilité de l'analyse par la réflexion regardée comme médiate et secondaire à l'aperception sensible et l'incohérence de la réflexion doublement définie comme inactive/active) viennent toutes les deux de la division dualiste des deux sources d'idées, trop excessive pour le sujet aperçu et réfléchi, et trop limitée pour l'aperception ou genèse des idées.

2.3. Supposition implicite d'un sujet inné chez Locke

Enfin, il ne faudrait pas manquer de mentionner la critique biranienne de la supposition implicite d'un « sujet inné » chez Locke. Comme nous l'avons dit, la « révolution totale » de 1804 fit que notre philosophe s'aperçût de l'importance de la critique de l'innéisme subjectif : le sujet individuel et personnel qui sent et pense n'est pas l'être absolu qui existe éternellement sans aucune condition empirique, mais a son origine dans l'expérience. Et, la critique de Tracy lui permit de fixer cette expérience à celle de mouvement tel qui est initialement involontaire mais devient volontaire. Maine de Biran veut voir la nature de l'aperception dans le

« mode relatif d'effort » dans lequel le mouvement devient volontaire en se distinguant de la sensation de mouvement. Or, dans la critique du système lockien, ce mode actif et aperceptif correspond à l'expérience primitive plus ou moins réflexive.

Selon Maine de Biran, si le système lockien suppose un « sujet inné », c'est qu'il recèle les deux contradictions intrinsèques de la « réflexion » lockienne. Notamment, cela concerne la caractérisation de la réflexion comme *acte d'élaboration* ou *activité supérieure intellectuelle*. Cette caractérisation pourrait être *légitime* autant que celle-là est une faculté active pour le sujet individualisé, autrement dit qu'elle se prend dans le même point de vue où nous observons nous-mêmes. Mais, elle se rendrait problématique, si lorsque l'activité réflexive élabore des idées, le sujet de cette activité n'en constatait pas le commencement dans ses expériences sensibles. Si c'était le cas, la « réflexion » ne posséderait son fondement dans aucune expérience sensible ; autrement dit, on ne pourrait reconnaître l'activité réflexive comme celle du sujet individuel qui se réfléchit, mais simplement une « pure *spontanéité* du principe pensant »¹¹⁹ préexistante à l'apparition du sujet. Or, pour notre philosophe, une telle « spontanéité » ne peut pas du tout se considérer comme activité subjective : elle serait supposée comme soit logique soit physiologique, mais n'appartient pas au point de vue réfléchi.

Si bien qu'une telle caractérisation nous entraîne nécessairement à la supposition d'un « sujet inné » inconditionnel. Il écrit dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* : « Ce sujet inné à lui-même, à la réflexion en

¹¹⁹ III, p.63.

puissance comme les organes externes ont la capacité réceptive des impressions »¹²⁰, et plus exactement, dans le *Mémoire de Berlin* :

Comme les sens externes sont naturellement doués d'une capacité simplement réceptive de sensations ou d'idées simples de sensation, l'âme ou le sujet pensant *inné à lui-même* sera censé doué par sa nature d'une faculté ou puissance de *réflexion* (*aussi innée*, sans doute), laquelle, s'appliquant exclusivement aux opérations ultérieures d'une intelligence développée, aura sa sphère d'activité propre hors la ligne des sensations et des images¹²¹.

La pensée biranienne repousse catégoriquement, dans tous ses textes, la manière de penser qui place la supposition implicite du « sujet inné » dans le commencement du système métaphysique, en appelant une telle manière de penser « pensée *absolue* »¹²² ou « pensée *substantielle* »¹²³, car, comme nous l'avons dit à maintes reprises, cette supposition voilant la vraie origine du jugement d'existence du moi, et des choses hors du moi, nous écarte de la véritable recherche de l'apparition du sujet pensant. Il est naturel que le biranisme refuse toutes sortes de la « pensée absolue », étant donné qu'il est une doctrine du devenir du moi, de même que la genèse des facultés de penser.

¹²⁰ *Ibid.*, p.61, p.349.

¹²¹ IV, p.34.

¹²² III, p.74.

¹²³ *Ibid.*, p.108, 131.

Nous pouvons dire ici au moins deux raisons de ce refus : en premier lieu, cette supposition ne nous permet pas de mettre en évidence la genèse et la dérivation des facultés dont les exercices sont actuellement aperçues par le sujet pensant ; elle abandonne la question de l'apparition du sujet pensant qui pense de diverses manières. Et de plus, en second lieu, il nous semble qu'il y a la raison concernant la problématique de la genèse. L'abandon de la question génétique du sujet se rapporte intimement à celui de la question de la genèse des idées. Ainsi, même si Locke déteste l'idée innée, il s'oblige à présupposer implicitement l'existence absolue de l'âme qui a comme son attribut la pensée en puissance, tant qu'il ne demande pas fondamentalement où commence la genèse même de l'*idée* : le système de Locke se situe sur le même terrain que celui de l'idéalisme du Descartes, car, ne pas poser la question de la genèse des idées ou reconnaître un sujet inné absolu ayant quelques idées innées, revient en fin de compte à la même chose.

Comme ces deux contradictions du système lockien le montrent bien, c'est la séparation primitive de la réflexion d'avec l'aperception sensible qui l'entraîne à la division des deux sources d'idées (sensation et réflexion en tant que deux *canaux inactifs* d'idées) et à celle des deux facultés hypothétiques (l'aperception *purement passive* qui ne réfléchit pas par son activité, et la réflexion *purement active* qui transforme des données de l'aperception en idées intellectuelles). De plus, de ces deux divisions résulte la double définition de la réflexion inactive/active. En ce qui concerne la réflexion en tant qu'active, elle ne possède pas son fondement ou la condition de sa consistance dans le système, de là la supposition implicite d'« un sujet inné » qui a une faculté réflexive qui est aussi innée. En somme,

on peut dire que c'est cette séparation qui dénature la genèse des idées et la vraie faculté *aperceptive ou réflexive* qui engendre le sujet empirique.

C'est ainsi que, pour éviter tout inconvénient de l'analyse lockienne, Maine de Biran essaiera de relier l'aperception sensible à la réflexion, en *approfondissant* plus profondément l'analyse *aperceptive ou réflexive*. Il espère voir une dérivation des idées de sensation et de réflexion, idées extérieures et intérieures du sujet, *sous la même condition aperceptive ou réflexive* de leur constitution. Il espère aussi voir leur différence dans le même domaine réflexif, le même point de vue réflexif de l'expérience individuelle. Et de plus, il espère concevoir adéquatement l'apparition du sujet pensant, au lieu de supposer quelque sujet inné soit implicitement soit explicitement, comme nous le constaterons dans le prochain chapitre. Bref, il espère constituer un autre type de philosophie empirique que celle de Locke.

Celui-ci reconstituant l'expérience du sujet d'un point de vue équivoque, ou plutôt de deux points de vue *mélangés sans examen*, s'obligea à forger un dualisme du sujet intérieur et le monde extérieur indépendants l'un de l'autre, tandis que Maine de Biran saisit immédiatement la différenciation des connaissances internes et externes *sans sortir du point de vue univoque* de l'expérience réfléchie. Dès lors, la manière de penser chez Locke ne peut pas accomplir le point de vue du sujet individualisé, pas plus que la genèse de l'idée, à cause de sa mauvaise caractérisation de la réflexion : la réflexion en tant que *canal inactif* ne peut pas ne pas se considérer comme extérieure à la réflexion en tant qu'*acte* élaborant des données reçues par ce canal. Il n'y a là qu'une doctrine équivoque, dédoublée

et incohérente. Une telle doctrine ne nous mène, à vrai dire, ni au vrai moment de l'acquisition des idées sensibles, ni à la condition constitutive du sujet réfléchi qui connaît les sensibles. Biran conçoit qu'il reste, au sein de cette double caractérisation de la réflexion, un « point obscur » que le type de pensée comme lockien laisse sans demander. Mais, on ne peut pas se passer de ce point pour rechercher l'individualité du sujet sentant et pensant.

Par contre, la philosophie biranienne s'efforcera de mettre en lumière ce « point obscur », et rechercher la genèse de l'idée à partir de la condition constitutive du sujet même qui se réfléchit, c'est-à-dire de la vraie nature de l'aperception. Pour le bien voir, il faudra de plus savoir quels sont les points capitaux de la question, en poursuivant la discussion de Biran lui-même.

2.4. Remise de la réflexion au monde sensible ;

trois causes du dualisme

Pour qu'une philosophie de l'expérience soit adéquate à l'expérience même, ou à la marche qu'elle suit, qu'est-ce qu'il faut exiger ? Il ne faut pas, d'abord, décalquer des données empiriques dans le domaine transcendant ; ou considérer les idées acquises par des expériences comme transcendantes à ces expériences, c'est-à-dire comme *idées innés*. Ce doit être sans aucun doute ce que Locke lui-même enseigna à Maine de Biran, car celui-ci trouve dans le système lockien la possibilité de s'évader d'une impasse de l'innéisme et de concilier les deux différents courants qui nous entraînent

également à quelques innéismes, c'est-à-dire l'*idéologie sensualiste* et l'*idéalisme aprioriste*.

Cependant, Maine de Biran n'est pas content du système lockien même pour autant, puisqu'il y trouve une trahison pour l'expérience même, notamment l'expérience *aperceptive ou réflexive* : ce système recèle lui aussi un germe d'un innéisme. Il éprouva donc une nécessité de concilier dans ce système le principe empiriste : *nihil est in intellectu...* « avec un témoignage plus fort que lui (puisque tous les principes en dépendent) »¹²⁴, à savoir, témoignage du « sens intime ». C'est ce « sens intime » qui est pour notre philosophe l'aperception proprement dite, ou le « sentiment de l'effort voulu ». Nous pourrions entendre, comme la présente thèse le montrera, qu'elle doit être le vrai commencement et le critère pour rechercher la genèse de la pensée et des idées.

Que veut dire au juste cette aperception ? Quelle en est la condition ? Maine de Biran s'interroge dans le contexte de ses critiques de Locke :

Ne pouvait-on pas admettre les idées simples purement réflexives, sans nier que ces idées mêmes pussent venir de la sensation, non de la sensation en général, mais d'un certain mode d'exercice de certains sens en particulier ?¹²⁵

Bref, *il veut concilier, du point de vue empiriste, mais autre que celui de Locke, l'exercice de « réflexion » avec la « sensation », et enraciner celle-là*

¹²⁴ IV, p.37.

¹²⁵ *Ibid.*, pp.37-38.

dans le monde sensible, au lieu de la nier comme transcendante à ce monde. Cela signifie qu'il veut considérer que l'aperception du sujet qui perçoit des « idées de sensation » doit être fondamentalement *réflexive*, ou plutôt que l'aperception sensible est déjà une « réflexion *commençant aux sens* »¹²⁶. En fait, Biran insiste :

Les premières idées simples, quoique venues toutes [faites] du dehors, par l'hypothèse, ne supposent-elles pas déjà une participation active du sujet qui les perçoit ? Ne sont-elles pas dans sa conscience ?¹²⁷

Qu'est-ce que cette aperception, à laquelle se réfère le mot idée, sinon la réflexion même, prise comme elle doit l'être dans son origine ?¹²⁸

Le caractère réflexif qu'a l'aperception sensible doit s'identifier à celui de la réflexion supérieure proprement dite qui fait acquérir les idées d'opérations intellectuelles comme les « notions premières » métaphysiques d'*existence*, de *substance*, de *causalité*, d'*unité*, d'*identité*, etc. Il pense que c'est par cette sorte d'identification qu'il devient possible de saisir la distinction des deux types d'idées sensibles et réfléchies *intérieurement connue dans notre individualité même*, et penser de la manière adéquate à l'expérience même la genèse de toutes les idées.

¹²⁶ III, p.61.

¹²⁷ IV, p.34.

¹²⁸ III, p.64.

Alors, l'important est de savoir comment Maine de Biran comprend l'aperception sensible *en tant que réflexion*, et par quelle manière il évite par cette telle compréhension l'innéisme ainsi que le dualisme.

1) La première cause du dualisme lockien : modèle épistémologique représentationniste

Dans le *Mémoire de Berlin*, il propose des trois causes principales qui ont entraîné Locke au faux dualisme des deux sources des idées¹²⁹. En premier lieu, Locke, sans demander la genèse même de l'idée, suit un modèle épistémologique d'après lequel « toutes les *idées de sensations* viennent du dehors, dans l'entendement, faites de toutes pièces, sans le concours d'aucune activité réflexive »¹³⁰. La raison de ce qu'il ne put pas considérer l'aperception sensible dans une réflexion, et celle de ce qu'il présupposa la formation de l'« idée de sensation » avant la participation de l'exercice d'aucune réflexion, ces deux raisons reviennent à une seule et même chose. Certes, Biran approuve que Locke admet les existences des idées simples réfléchies des actes et de la faculté de réflexion qui nous les offrent, mais, dans son point de vue, la fonction réflexive doit commencer déjà dans la formation des « idées de sensation », car *l'aperception sensible doit être déjà dans une réflexion*. Si Locke ne put pas comprendre cette circonstance, c'est qu'il fit prévaloir sa croyance du modèle épistémologique dont il s'agit, sur l'enseignement ou témoignage de l'aperception. Biran écrit :

¹²⁹ IV, pp.33-41.

¹³⁰ III, p.349.

En admettant de prime abord que les idées sensibles viennent du dehors dans l'entendement, faites de toutes pièces, ce philosophe devait exclure d'une telle source toute fonction réfléchie, et la réserver uniquement pour les idées supérieures qui sont les produits de nouvelles élaborations ou les résultats propres des opérations du sujet pensant¹³¹.

On voit ici la « restriction » que nous avons relevée. Certes, quand il reconnaît, au contraire de Bacon, que la réflexion sur nous-mêmes ne nous donne pas d'idées confuses mais les idées aussi *claires* que celles de sensation¹³², Locke se place vraiment dans le fait d'aperception même qu'il a lui-même reconnue dans l'acquisition des « idées de sensation ». Cependant, dès qu'il adopte comme condition de cette acquisition un modèle épistémologique qui présuppose sans examen l'accomplissement de la genèse des idées, il dévie du chemin de la vraie analyse. C'est là qu'il s'arrête « sur les bords et sans puiser jusque dans le fond »¹³³. Il sort du point de vue univoque de l'aperception actuelle en tant que nature de la pensée, et greffe une supposition arbitraire et artificielle produite par une opération intellectuelle *déjà formée*, d'une manière qui transgresse le « règle de validité » que nous avons remarqué à la fin du chapitre précédent. Autrement dit, il passe du point de vue de la genèse même de l'idée à celui des produits de ce processus, pour la jeter dans une supposition d'innéisme et arrêter la « chaîne des faits ». De là suit le « coup de désespoir », ou la

¹³¹ *Ibid.*, p.61.

¹³² *Ibid.*, p.333.

¹³³ IV, p.30.

« mort de l'analyse » de la genèse¹³⁴. Biran déteste une telle construction artificielle qui provoque l'innéisme, car elle fait abandonner le témoignage même de l'aperception et intervertit l'ordre de la genèse de la pensée réfléchie.

Quoi qu'il en soit, il est certain que la « restriction » qui entraîna Locke au faux dualisme des deux sources des idées se produit par une manière de penser qui l'empêche de saisir immédiatement la genèse des idées. C'est le modèle épistémologique suivant lequel *toutes* les « idées de sensation » viennent du dehors *faites de toutes pièces*. Et, ce modèle est offert d'un point de vue qui s'oppose à celui de « réflexion » et donc qui *dénature* l'analyse réflexive (si bien que, si on *mélange* ces deux points de vue, on est obligé de faire les contradictions et la double définition de la réflexion, comme nous l'avons déjà vu). C'est un point de vue de « représentation » que produit ce que Maine de Biran nomme « intuition », laquelle constitue un autre mode de sensation que celui d'effort voulu dans lequel on peut aisément réfléchir la condition de l'aperception sensible.

2) La deuxième cause du dualisme lockien : généralisation des modes d'expériences

Ce dernier point concerne la deuxième cause qui entraîna Locke au dualisme des deux sources des idées. Il s'agit de la distinction entre les modes généralement nommés « sensation ». Selon Maine de Biran, la faute de Locke vient de sa supposition telle qu'« entre toutes ces espèces de modifications passives, exprimées par le terme générique : sensation »,

¹³⁴ VII-1, p.154.

existe « l'égalité ou l'analogie parfaite de propriétés, de caractères et de nature »¹³⁵. En réalité, dans la perspective biranienne, ce qu'on appelle généralement ou notamment ce que les Idéologues nomment *sensation* renferme en lui la variété des modes, comme sensations *affectives, intuitives, perceptives* et *réflexives*. Dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Biran distingue ces quatre modes sensibles¹³⁶. Il les distingue suivant la différence de caractères des données sensibles d'une part et les manières de participation de l'aperception d'une autre part. Locke et ses successeurs ne le virent pas, et généralisèrent tous ces modes comme identiques par une analogie logique ou symbolique. En fait, Biran rejette la façon de penser de l'Idéologie, pour la raison qu'elle fait prévaloir arbitrairement la distinction grammaticale ou linguistique des facultés de penser sur la distinction attestée par l'aperception même. Il qualifie de *logique* ce type d'analyse symbolique et analogique, au contraire de sa propre analyse *psychologique* qui se fonde toujours sur et sans sortir de l'expérience subjective *aperceptive ou réflexive*.

Quoi qu'il en soit, la raison de rejeter la pensée analogique consiste dans ce qu'elle nous mène irrésistiblement à négliger la *diversité sentie avant d'être représentée* qu'enferment les effets sensibles, y compris les modes aperceptifs qui peuvent être des prises pour surprendre la condition de l'aperception : « attention » et « réflexion »¹³⁷. Mais d'autre part, selon Maine de Biran, il peut y avoir d'autres sortes de modes qui nous empêchent

¹³⁵ IV, p.35.

¹³⁶ III, pp.142-143.

¹³⁷ *Ibid.*, p.143.

de saisir cette condition aperceptive : l'« affection » et l'« intuition », et dans cette dernière mode, le phénomène de « représentation » s'accomplit tout passivement. Il écrit sur le mode d'« intuition » :

C'est ici que l'idée de sensation paraît exister par elle-même et venir toute faite du dehors ; ce phénomène mérite bien d'être analysé dans ses circonstances et conditions particulières¹³⁸.

Si Locke méconnut la condition de l'aperception en tant que réflexive et se passa de demander le processus formateur de l'idée de sensation, c'est parce qu'il suivit uniquement le point de vue de l'« intuition » lorsqu'il s'agit des idées sensibles, et réduisit l'aperception qu'il eut immédiatement découverte au moment de l'acquisition des idées, uniquement au mode d'« intuition » au moment de la classification des facultés. Or, l'« intuition » nous incite à nous occuper de l'analyse symbolique et linguistique, ou comme le dit Biran, l'analyse « descriptive » des facultés et des idées. C'est toute autre méthode que celle de réflexion. Par conséquent, Locke était obligé d'employer en même temps deux méthodes mal mélangées dans la construction de son système des idées et des facultés¹³⁹. De là résultent la déviation et les contradictions de l'analyse réflexive lockienne, comme nous l'avons vu.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ « D'abord il [Locke] fonde les idées propres des facultés sur la réflexion intime de leurs actes ; puis il déduit au contraire leur distinction de certains résultats *logiques*, ou donnés comme objectifs. Dans le premier cas, les idées réfléchies sont *simples, individuelles* et correspondent à des *faits* d'observation intérieure. Dans le second cas, les termes nominaux qui expriment telles facultés sont de l'ordre abstrait, et se rapportent aux conventions ou classifications du langage » (*Ibid.*, p.62).

Si Maine de Biran approuve que Locke reconnaît les idées réfléchies des actes, c'est que celui-ci y applique la *méthode de réflexion* qui commençant par l'individualité constituée ou individuée par l'aperception sensible, permet de saisir la genèse des « idées de sensation » sans sortir du point de vue individuel de cette aperception même. Mais d'autre part, Locke mélange dans cette recherche réflexive quelques effets de la *méthode de représentation* fondée sur l'« intuition », quand il méconnaît la nature réflexive de l'aperception sensible. Dès lors, il s'agit seulement là des « conventions ou classifications du langage », parce que l'« intuition » nous fait croire que « l'idée de sensation paraît exister par elle-même et venir toute faite du dehors »¹⁴⁰, ou qu'elle nous oblige à présupposer que l'« idée de sensation » soit une réalité déjà individuée ; voilà se constitue le modèle épistémologique que nous avons vu. La méthode représentative ne laisse aucune place à l'analyse directe de la genèse chez l'aperception : son objet est diamétralement opposé à celui de la méthode réflexive. C'est ainsi que, dans le système lockien, des fruits de la méthode de réflexion premièrement employée finirent par être dissimulées par celle de représentation. Il s'ensuit que l'aperception actuellement découverte dans l'acquisition des idées sensibles n'est pas analysée chez Locke. Et ce dernier n'aboutit jamais qu'à la possibilité d'une classification linguistique des facultés ou des modes de « sensation » générale, laquelle ne traite pas leur formation réelle. Voilà ce que Biran appelle « *ontologie* de la sensation »¹⁴¹ : il n'y a là qu'une seule et même mot *sensation*, la distinction logique ou analogique et l'identification tout à fait artificielle ; il n'y a plus là la diversité réelle des

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.143.

¹⁴¹ *Ibid.*

données sensibles. La condition de l'aperception sensible demeurerait ainsi sans examen dans le point de vue d'« intuition » : celui-ci efface la singularité des modes aperceptifs qui sont essentiellement *actifs*, sous le voile de la *passivité* des modes d'« intuition ». Ce même point de vue voile le mode d'effort par la « sensation de mouvement », laquelle a en réalité la diversité en elle (le mouvement volontaire, le mouvement involontaire, etc.), mais cette diversité est cachée sous le mot générique *sensation*. Biran révoque une telle « ontologie de sensation ».

Enfin, on peut voir, en passant, que la remarque biranienne sur cette deuxième cause de l'échec de l'analyse lockienne nous fait entrevoir les visées de sa philosophie empirique. Maine de Biran veut analyser la condition de l'aperception par la méthode de réflexion, et pour cela il reconnaît de prime abord que, *déjà dans le stade de la première aperception qui fait les idées sensibles, commence une réflexion : « réflexion commençant aux sens »*. Et, cette reconnaissance naît de sa découverte des modes aperceptifs ou réflexifs distingués de ceux d'« intuition ». Il accuse donc Locke de regarder les derniers comme tout élément des idées simples de sensation, et souligne que la méthode aperceptive ou réflexive convient à la recherche du *comment* de la genèse des idées. Mais, tout cela dévoile un autre côté : la nécessité d'analyser des modes intuitifs pour la recherche de tous les phénomènes humains. Locke crut à tort que les « idées de sensation » viennent du dehors comme faites de toutes pièces, à cause de sa mauvaise introduction du point de vue d'« intuition » ou de « représentation ». Cependant, cette tendance n'est pas uniquement aux philosophes comme le Locke : Biran pense que l'homme tend à connaître de

la manière tout représentative. Cette opinion ne change pas depuis sa jeunesse. On peut découvrir dans ses écrits de jeunesse cette description :

L'homme ne connaît rien moins que lui-même : appliquant toujours ses sens aux objets extérieurs, rarement il descend dans son intérieur¹⁴².

Bref, selon le jeune Biran, l'homme a généralement une tendance à la représentation du dehors. Et, cette tendance est donnée par la « nature » même :

La nature qui lui a donné tout ce qu'il faut pour connaître les matériaux de ses besoins et qui le force à examiner sans cesse autour de lui pour veiller à sa conservation, ne semble pas l'avoir fait pour réfléchir sur son être¹⁴³.

L'aptitude à vivre ou la santé que la nature a donnée à l'homme a pour condition de préférer la représentation du dehors à la réflexion de soi-même : la « santé nous porte aux objets extérieurs »¹⁴⁴. Si cela est vrai, on comprend qu'il soit difficile pour l'homme en bonne forme de connaître immédiatement la constitution de sa propre individualité psychique et la genèse des idées.

On peut ainsi dire que les empirismes de Locke et de ses successeurs comme Condillac et les Idéologues, qui ne se posent pas même ces questions

¹⁴² I, p.19.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.104.

importantes, sont des philosophes *bien en forme*. Par contre, Maine de Biran désire *une autre philosophie, celle de l'être malade*. C'est une philosophie qui tout en s'écartant de la régulation naturelle du bon sens, pourrait connaître cette régulation même grâce à son irrégularité. C'est la philosophie non-représentative, descendant vers le dedans de la subjectivité ; elle s'efforce de saisir immédiatement le processus formateur des idées. Et, c'est la souffrance de la « maladie » qui est utile pour cette telle philosophie. Biran écrit que « la maladie nous ramène chez nous », et insiste sur le rôle qu'elle joue pour constituer une philosophie de la subjectivité volontaire :

Il serait bien à désirer qu'un homme accoutumé à s'observer analysât la volonté, comme Condillac a analysé l'entendement. Il faudrait pour cet objet important un philosophe qui se pliât souvent sur lui-même ou qui sortît peu de chez lui. Malheureusement, cette aptitude à s'observer continuellement tient peut-être à l'état de maladie ; les gens bien portants ne peuvent guère rester chez eux, tous les invite à en sortir et à se répandre au dehors¹⁴⁵.

Si la souffrance de la maladie est utile pour la réflexion, c'est qu'elle nous enseigne que tout le sensible n'est pas nécessairement intuitif : il y a des modes sensibles qui ne représentent pas le monde extérieur : ceux de l'« affection » pure et de la sensation affective. Or, dans ses œuvres philosophiques, Biran décrit l'« affection » comme élément qui s'oppose à l'aperception ou réflexion et en gêne l'exercice. Dès lors, il voit dans la

¹⁴⁵ *Ibid.*, p.107.

subjectivité non-représentable les deux différentes orientations, l'une orientée vers la *pensée réflexive* et l'autre l'*impensée affective*. La « réflexion » et l'« intuition » sont isolées de l'une de l'autre dans les effets des sens, mais, la première et l'affection ne le sont pas dans le fond de l'être de l'homme. « Sans doute l'homme peut connaître une multitude d'objets, et s'ignorer lui-même. Mais dès qu'il cherche à pénétrer jusque dans le fond de son être, il ne saurait entièrement isoler deux sortes d'éléments qui le constituent, ni, comme on l'a dit, se sauver de son cœur dans son esprit. Le même retour qui sert à éclairer celui-ci sur ces actes, lève aussi en partie le voile dont l'autre cherche toujours à s'envelopper »¹⁴⁶. Ainsi, il y a dans la subjectivité même les deux tendances qui s'opposent l'une de l'autre : l'une veut devenir le moi, et l'autre gêne ce devenir, *enveloppe* le moi et défait sa constitution. Or, Biran pense que la même réflexion, qui nous éclaire cette constitution interne comme celle de l'acte volontaire, permet de plus le secret des modes passifs des affections qui nous interdisent de réfléchir à cause de son absoluté. L'intention de la présente thèse ne consiste pas à thématiser cette recherche de l'affectivité, mais nous pouvons dire du moins que, de ce fait qu'il y a deux tendances des devenirs par rapport à l'existence du moi conscient, et que la recherche de Biran tend à problématiser nécessairement le devenir de ce moi.

¹⁴⁶ VII-1, p.60.

3) La troisième cause du dualisme lockien : méconnaissance intuitive de tenir l'aperception pour passive

Or, nous avons dit que la condition de l'aperception sensible demeure sans être demandée dans le point de vue d'« intuition », lequel efface la singularité des modes aperceptifs essentiellement *actives*, sous le voile de *passivité* intuitive. La troisième et dernière cause de la faute lockienne concerne cette méconnaissance produite par l'« intuition », par laquelle on imagine que l'aperception soit *passive* depuis son origine.

Cela concerne la critique de la présupposition de la division entre l'entendement et la volonté. Maine de Biran blâme non seulement Locke mais aussi les métaphysiciens héritiers de la scolastique à diviser toutes les facultés de l'âme en « entendement » et « volonté », et transporter « toute activité du sujet pensant au système de la volonté, comme si celui de l'entendement pouvait en être absolument séparé »¹⁴⁷. Cependant, selon Biran, une telle division est tout à fait artificielle, elle ne se base pas sur le fait d'aperception. Pour lui, si l'« entendement » et la « volonté » sont communément aperçus par le même sujet individuel, ils doivent constituer un seul et même système individuel. Il n'y a pas deux systèmes opposés de l'« entendement » purement *passif* et la « volonté » purement *active*. Biran introduit ici la leçon de son maître Destutt de Tracy : la « motilité ». Celle-ci se définit comme faculté de se mouvoir et en avoir conscience, or *se mouvoir* est le témoignage de l'apparition de la « volonté », et *en avoir conscience* n'est rien d'autre que le commencement de l'« entendement ». Ainsi, Biran essaie de faire commencer son analyse des facultés par l'exercice de la

¹⁴⁷ IV, p.36.

« motilité », afin d'examiner toute la dérivation des facultés y compris l'« entendement » et la « volonté » à la fois.

Certes, comme l'éditeur des *Œuvres* le commente, on pourrait dire que Locke ne considère pas nécessairement l'« entendement » comme purement passif, et donc on pourrait voir que la remarque de Maine de Biran ne soit pas absolument exacte¹⁴⁸ : il est vrai que l'« entendement » est actif dans le système lockien, autant qu'il produit les idées des modes mixtes du sensible et du réflexif, bien qu'il soit passif quand il reçoit des idées simples de sensation. Mais, nous avons déjà souligné que le problème consiste plutôt dans une telle double caractérisation de la « réflexion » en tant que faculté de l'« entendement ». Si la « réflexion » était passive dans la formation des « idées de sensation », comment et jusqu'à quel point deviendrait-elle active dans l'exercice supérieur de l'« entendement » ? Ce système ne peut pas répondre exactement à ces questions, parce que, d'ailleurs, celles-ci ne correspondent pas au fait primitif de la pensée, ou qu'elles sont des questions illusives. En réalité, l'« entendement » doit être toujours actif depuis qu'il a commencé dans la première aperception sensible jusqu'au niveau le plus haut de son développement. Autrement dit, il se renferme tout dans le point de vue d'une seule et même « réflexion ». Si bien que Biran prétend qu'il faut employer uniquement la méthode réflexive pour rechercher le développement de la pensée, et que si on recourt à la méthode hypothétique, il faut qu'elle s'emploie d'une manière qui ne gêne pas l'analyse réflexive.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p.212.

L'important est de saisir la « puissance de la formation première des idées »¹⁴⁹ à partir du commencement de l'« entendement ». Si celui-ci commence à exister en même temps que le sujet s'aperçoit acquérir les premières « idées de sensation », il faut préciser la puissance formatrice de ces idées. Nous avons indiqué que la croyance du modèle épistémologique représentatif empêche Locke d'analyser réflexivement la condition de cette aperception sensible (les premières deux causes de ses fautes). Or, ce dont il ne s'aperçoit pas par là est la *puissance formatrice de l'idée qui agit sans cesse depuis la naissance du sujet pensant, c'est-à-dire l'« effort »*. C'est ce que ne peut pas découvrir facilement la pensée représentative, pensée en bonne santé, et ce n'est rien d'autre que le nœud de la genèse des idées. L'aperception est pour Biran toujours active depuis la formation des premières « idées de sensation » jusqu'à celle des idées réfléchies, ou aux « notions premières » des opérations intellectuelles. Lorsqu'on a quelques idées, il peut découvrir dans l'aperception du sujet une puissance de forger et de modifier ces idées, et c'est ce qu'on appelle *connaître*.

Cette affirmation est la plus fondamentale pour la pensée de Maine de Biran. Au début du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, il pose sa conception fondamentale en forme d'une interrogation :

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.212.

N'y a-t-il pas des idées propres et individuelles correspondantes à certaines facultés ou modes d'exercice d'une même puissance considérée hors des résultats sensibles ou extérieurs ?¹⁵⁰

Biran insiste ici que toutes les idées que nous pouvons avoir ne sont pas nécessairement représentatives des objets extérieurs. Si nous le croyions, nous étant séduits par la santé douée de la nature, nous finirions par arrêter l'analyse des faits. Si nous prenons toutes les idées de telle façon, nous imaginerons à tort que les idées réfléchies de ce qui se passe en nous aient aussi le caractère représentatif comme les idées extérieures. Voilà la faute de Locke qui voit la réflexion active comme si elle est un sens intérieur passif. En réalité, nous pouvons avoir les idées intérieures non-représentatives, telles qui existent hors des résultats extérieures ou sensibles en sens représentatif : les idées simples réfléchies des actes, correspondantes aux modes d'exercices de la puissance qui peut former toutes les idées.

Comme on le sait, Maine de Biran découvre ces modes dans l'expérience de l'« effort ». Les modes d'« effort » qui constituent l'entendement du sujet par l'activité nous fournissent l'idée non-représentative de ce qui se passe dans ce sujet, c'est-à-dire le « sentiment », et c'est la nature de l'aperception en tant que réflexive. Or, ce que nous voulons remarquer ici est que l'« effort » constitutif de l'entendement est essentiellement actif, mais son exercice ne commence pas en excluant toute passivité sensitive. Si l'aperception du moi commence avec l'« idée de

¹⁵⁰ III, p.24.

sensation », et si elle est déjà dans une « réflexion commençant aux sens », l'activité de la puissance formatrice du sujet et de ses idées ne se sépare pas de la passivité de la sensibilité, dans l'origine de son exercice actuel. Dès lors, il faudra questionner *comment l'activité et la passivité se rapportent et se distinguent*. Du point de vue de la pensée représentative, ou point de vue de la bonne santé, il sera difficile de poser une telle question et de donner la solution. Il ne sera pas faux de dire que c'est le désordre maladif troublant l'harmonie qu'il y a entre l'aperception et l'intuition, ou la vivacité de l'« affection » tranchant leur adhérence et enveloppant en elle l'activité de pensée, qui permit Biran de poser cette question. Et, la lutte contre l'enveloppement de l'« affection », l'effort même contre ceci, lui permit de dégager l'élément *aperceptif ou réflexif* de la pensée individuelle.

DEUXIEME PARTIE

APPARITION DU MOI

ET GENESE DE LA REFLXION

CHAPITRE III

Apparition du moi

Introduction

Dans le premier chapitre, nous avons vu qu'en critiquant la pensée de Destutt de Tracy, Maine de Biran a forgé sa conception de l'apparition du sujet pensant. Il conduit sa recherche en distinguant deux étapes : l'apparition du moi et la dérivation des facultés intellectuelles. Ces deux étapes s'appuient toutes les deux sur des « faits ». Notamment, en ce qui concerne la première il affirme positivement que des situations d'où le moi vient de naître appartiennent à un « fait mixte », parce que l'on peut les saisir dans la rencontre de deux observations : observation interne ou subjective de réflexion et celle d'externe, objective ou représentative de physiologie. Le devenir du moi n'est pas donc la pure abstraction idéale ni l'imagination gratuite de la pensée ; il est positif en tant qu'un « fait ». Sinon, notre intelligence sera obligée de finir par présupposer irrésistiblement le moi comme *inné à lui-même* sans condition

expérimentale pour exister, en un mot *inconditionné*, comme Fichte l'a conçu. Par contre, en affirmant qu'il est un fait, Biran pourra reconnaître que deux étapes de la genèse sont pensables dans le sens où nous pouvons poursuivre ce processus dans l'expérience de pensée soit subjective soit objective. La situation conditionnelle pour le devenir du moi est ainsi dépendante du « fait mixte » trouvé dans une croisée des deux points de vue intérieur et extérieur, réflexif et physiologique.

Par contre, le développement ou l'approfondissement de la réflexion, deuxième étape de la genèse de la pensée réfléchie, appartient uniquement au « fait de conscience », fait interne réfléchi, dont le point de vue de la réflexion seule nous révèle la structure, bien qu'il faille recourir à quelques hypothèses pour y donner la clarté et la distinction. Ce point, nous l'avons vu dans la critique biranienne de Locke dans le deuxième chapitre. Suivant sa critique, la première aperception sensible, qui fait apparaître le moi pour soi-même et rend possible l'idée, ne doit pas être séparée d'avec la réflexion supérieure, qui fait dériver des diverses activités intellectuelles en élaborant les idées conditionnées par l'aperception primitive. La dérivation des facultés de penser commence déjà par la première aperception, et se développe jusqu'à son haut niveau, toujours dans le même point de vue ou même cercle de la « réflexion ». Dans cette optique, Biran regarde la première aperception sensible comme une *réflexion déjà commençant aux sens*. Il place au moment où le moi commence à exister pour la première fois le commencement de tout développement de l'entendement ou de l'intelligence. Or, cela nécessite, comme de juste, de donner quelques modifications dans la caractérisation de l'aperception première du moi, car il se fait que l'activité qui produit le moi conscient dans des expériences

sensibles a la même nature que celle qu'on ne trouve pas dans les expériences sensibles. Il faut ainsi reconnaître que l'aperception sensible ne doit pas avoir été passive, étant donné que nos pensées réfléchies sont effectivement actives. Il nous faudra préciser tout ceci, mais pour le moment on peut dire que la dérivation des facultés intellectuelles est, toujours, à partir de son commencement dans les expériences sensibles, à l'intérieur du domaine dominé par la même activité déployée, et ceci nous contraint de rechercher leur genèse de façon *homogène*, c'est-à-dire par la méthode de réflexion étendue jusqu'à la naissance du sujet réfléchissant.

Cependant, nous pourrions avoir quelques soupçons : est-il possible que ces deux étapes se lient l'une à l'autre dans un seul et même processus du devenir de notre pensée ? Si cela possible, comment se relient-elles et comment rechercher cette relation ? Est-il possible, d'ailleurs, que notre moi déjà individué comprenne le processus de sa propre genèse, sans couper ou trancher le nœud de ces deux étapes du devenir ? Bref, est-il possible d'établir totalement une doctrine de la subjectivité *non-innée*, en évitant de tomber dans quelques systèmes métaphysiques, soit empiristes soit idéalistes, qui finissent par excepter de leurs examens réfléchis le moment de la naissance du sujet ?

A vrai dire, en distinguant les domaines de recherche en ces deux étapes, Maine de Biran réussit, nous semble-t-il, en même temps à les relier l'un à l'autre intérieurement, de telle façon qu'on ne sort pas du processus de genèse de la pensée réfléchie. Voilà la vraie valeur de sa doctrine de l'« effort », et sa méthode de « réflexion » qui est une des trois méthodes employées dans la recherche totale de la genèse de la pensée. Dans cette

optique, la tâche de ce chapitre consiste d'abord à mettre en évidence la doctrine de l'« effort » chez Maine de Biran comme ce qui permet la première de ces deux étapes de la recherche, c'est-à-dire celle de l'apparition du sujet moi. La doctrine de l'« effort » sert à fixer quand et comment commence le sujet pensant, comme montrera ce chapitre, et aussi la même doctrine servira à la recherche réflexive de la genèse des facultés de réfléchir qui présupposent ce sujet individué ou s'individuant, comme montrera le prochain chapitre.

3.1. Sentiment de l'effort voulu : la certitude de l'existence du moi en tant que commencement de toute activité intellectuelle

D'abord, commençons par voir comment et dans quel sens la doctrine de l'« effort » contribue la solution du problème génétique du moi.

La doctrine la plus importante dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* est sans aucun doute celle de l'« effort ». Mais, si elle est devenue la plus importante, c'est que ce mémoire, comme les autres textes postérieurs, a globalement et systématiquement compris les modes de l'« effort » *dans la connaissance interne immédiate*. Maine de Biran a ouvert la voie de sa propre philosophie originale en écrivant ce mémoire en 1803. La doctrine et la méthode de sa philosophie qui commencent à cette période consistent à reconnaître avant tout que nous pouvons connaître *immédiatement en nous-mêmes* la puissance volontaire immanente au sujet conscient, et fonder sur cette connaissance l'existence individuelle de ce

sujet même et ses modes de pensée. De cette période, il a commencé à fonder toute la recherche de l'existence du sujet sur cette connaissance immédiate interne de la puissance, appelée plus précisément « aperception immédiate interne ». Et, ce qui ouvre le champ de cette connaissance immédiate, c'est pour lui le « sentiment de l'effort voulu ». Dans ce sentiment, l'« effort » se connaît ou s'aperçoit comme mode immédiat et immanent au sujet qui le fait. En considérant cet effort voulu immédiatement senti dans le sentiment comme la *volonté* ou le *vouloir* proprement dit, Biran pense que « le *moi* est tout entier dans la volonté, qu'il n'existe que par cela seul qu'il veut, et ne se connaît que par cela seul qu'il se détermine »¹⁵¹. L'existence du sujet moi et l'effort voulu se relie intimement dans le « sentiment » en tant qu'expérience intérieure subjective : voilà une des doctrines les plus essentielles du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*.

Cependant, Maine de Biran ne connaissait pas nécessairement l'effort comme tel, avant cette période. On ne peut pas dire d'abord que la doctrine de l'« effort » soit particulière uniquement à cette période : comme on le sait, on peut la trouver aussi dans ses textes concernant l'influence de l'habitude, rédigés avant le *Mémoire sur la décomposition*. D'ailleurs, ce concept d'« effort » même n'est pas original à notre philosophe : son maître idéologue Destutt de Tracy déjà en reconnaissait le rôle à jouer dans la genèse de la connaissance d'extériorité, comme nous l'avons vu¹⁵². Influencé par la conception de son maître, aussi Maine de Biran discutait-il déjà sur

¹⁵¹ III, pp.109-110.

¹⁵² Sur le rôle de l'effort dans la connaissance d'extériorité chez Tracy et Biran lui-même dans sa première philosophie, voir : François Azouvi, *Maine de Biran, La science de l'homme*, Vrin, 1995, pp.47-51.

L'« effort » dans ses études sur l'influence de l'habitude, où il le caractérisait comme ce qui fait connaître et attester distinctement l'activité subjective de l'être agissant. L'« effort » se caractérisait aussi comme accompagnant nécessairement quelque résistance, et la connaissance de la relation entre ce qui l'exerce en se mouvant et ce qui résiste contre ce mouvement¹⁵³. L'« effort » est ainsi ce dont l'exercice fait connaître à l'être agissant qu'*il est actif*. Bref, on peut dire que le concept de l'« effort » est constitué par deux facteurs : connaissance de l'actif chez le sujet agissant, et connaissance de la relation entre sujet et résistance. En apparence, ces idées ne changeront pas même après la révolution de 1804 et la rédaction du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. Toutefois, leur valeur est très différente : c'est après ce mémoire-ci que Biran a pu puiser le *potentiel* que doit avoir le concept de l'« effort », en reconnaissant celui-ci, de façon complètement intérieure au sujet agissant et pensant, comme véritable moyen de savoir la puissance subjective ainsi que comme condition constitutive de l'existence du moi.

Pour bien comprendre la nouvelle valeur de l'« effort », voyons plus précisément comment Biran le caractérisait dans le *Deuxième mémoire sur l'influence de l'habitude* (1802). Il le décrivait là à l'exemple d'une situation concrète où la main touche un corps quelconque comme un ballon. Il est certain que le mouvement de la main arrêtée par l'obstacle d'un corps produit des impressions de résistance ; or, l'impression de résistance « se compose d'un effort que je fais, dans lequel je suis actif »¹⁵⁴, et voilà le

¹⁵³ « L'effort emporte nécessairement avec lui la perception d'un rapport entre l'être qui meut ou qui veut mouvoir et un obstacle quelconque qui s'oppose à son mouvement » (II, p.137).

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.137.

« mouvement contraint ». De même, Biran applique cette explication aussi au « mouvement libre », où il y a encore « l'effort qui se proportionne lui-même aux divers degrés de résistance que les muscles opposent à la volonté »¹⁵⁵. Ainsi, d'après lui, on ne peut pas douter que, s'il y a un effort, il y a toujours là une résistance soit étrangère soit corporelle, c'est-à-dire qu'il y a toujours, dans les états de mouvement, une relation entre le moi qui se meut et la résistance qui s'oppose à son mouvement. Et, il est certain que ce moi est plus ou moins *actif*, autant que l'effort enseigne au moi, dans cette relation, son propre pouvoir soi-mouvant ou proprement dit « motilité ». Or, dans quel sens ou de quelle manière l'« effort » enseigne-t-il au moi qu'*il est lui-même actif*?

Ce n'était pas par la connaissance immédiate de cet « effort » même, disait le *Deuxième mémoire sur l'influence de l'habitude*. Car, ce mémoire commençait déjà par définir préalablement l'*actif* d'une toute autre manière. Suivant ce mémoire, je me connais actif par la proportion plus ou moins équilibrée entre sentiment et mouvement¹⁵⁶. Si le sentiment de résistance diminue, « l'effort ou l'impression de mouvement s'affaiblit et finit par disparaître »¹⁵⁷, par conséquent l'individu ne sera plus actif. Au contraire, si le mouvement prédomine la sensibilité, ou du moins pendant qu'il est avec celle-ci dans un degré d'équilibre, l'individu aura toujours l'impression qu'*il*

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.138.

¹⁵⁶ « Si le mouvement prend le dessus et en quelque sorte l'initiative ou même s'il est avec la sensibilité dans un degré d'équilibre tel qu'il n'en soit point éclipsé, l'individu est actif dans son impression, il aperçoit la part qu'il y prend, la distingue de lui-même, peut la comparer avec d'autres, etc. » (*Ibid.*, p.136).

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.138.

*est actif*¹⁵⁸. Si cela est vrai, on ne pourra pas ne pas conclure que la détermination volontaire du mouvement ne tient pas de tout, pour le sujet lui-même, à la connaissance immédiate de son action ; que ce n'est pas la détermination du mouvement même, mais la proportion entre motilité et sensibilité, qui donne la connaissance de l'activité du sujet agissant. Il nous faut donc remarquer que la caractérisation de l'actif dépend ici toujours de l'impression de résistance, et que la connaissance de ce que *je suis actif* ne se regarde jamais comme immédiate, au sens où elle nécessite toujours l'intermédiaire de l'impression de résistance. Cela résulte de ce que *la pensée biranienne ne pouvait pas encore complètement comprendre la valeur qu'a la connaissance ou aperception interne immédiate de la puissance volontaire, à l'époque de ses études sur l'influence de l'habitude*. L'« effort » ne se reconnaissait pas encore du point de vue propre au sujet agissant, ou du moins, Biran ne pouvait pas encore complètement thématiser la puissance immédiate dans ce point de vue, quoiqu'il ait effectivement découvert l'« effort » dans celui-ci. Il n'avait pas encore acquis le point de vue ou la méthode propre à examiner la nature de l'« effort », si bien qu'il s'était contenté simplement de l'examiner ou imaginer du point de vue extérieur à cet « effort » même, du point de vue physiologique. Comme François Azouvi le relève, dans les écrits antérieurs à 1804, « la question était posée et résolue dans la seule perspective de ce qui s'appellera le point de vue extérieur ; c'est la physiologie qui fournissait toutes les données

¹⁵⁸ *Ibid.*, p.136.

utiles, et parce que l'effort n'était pas compris dans sa véritable nature, la naissance du moi n'introduisait aucune rupture vraiment décisive »¹⁵⁹.

En fait, Maine de Biran écrit, dans cette époque, que « sans un *sujet* ou une volonté qui détermine le mouvement ; sans un terme qui résiste, il n'y a point d'*effort* et sans effort point de connaissance, point de perception d'aucune espèce »¹⁶⁰. Que l'action suppose toujours comme condition une *relation* entre le sujet d'action et le terme d'application, c'est une découverte très importante. Mais, il ne pouvait pas encore aller jusqu'à dire que, sans la connaissance *interne immédiate* de l'« effort » ou de l'acte volontaire, il n'y a ni de sujet, ni de volonté, ni de terme résistant. Dès lors, on peut dire aussi que l'exercice même de l'« effort » ne pouvait pas encore être un moyen pour acquérir la connaissance immédiate du fait que *je suis actif*, car c'est la proportion équilibrée entre sensibilité et motilité qui jouait le rôle de ce moyen ; que Biran n'avait qu'un moyen *indirect*, ou qu'il ne pouvait pas encore établir la méthode de « réflexion » fondée sur le point de vue interne au sujet, comme méthode complète d'analyser toute activité consciente.

Le *Deuxième mémoire sur l'influence de l'habitude* a fait prévaloir l'analyse physiologique sur celle de réflexion dans la recherche de l'origine et de la différence des phénomènes psychologiques. Maine de Biran a écrit :

Quoique les physiologistes reconnaissent bien aujourd'hui l'identité d'origine ou l'*unité* primordiale des deux forces sensitive et motrice, ils n'en distinguent pas moins soigneusement les produits de ces deux forces

¹⁵⁹ F. Azouvi, *op.cit.*, p.156.

¹⁶⁰ II, p,137.

[sensibilité et motilité] dans les phénomènes de l'organisation auxquels elles concourent. Il m'a semblé qu'en introduisant la même distinction dans l'analyse philosophique, on pouvait dissiper beaucoup de vague et présenter les phénomènes de la pensée sous un point de vue plus lumineux¹⁶¹.

Ainsi, il a introduit à la philosophie une distinction préalablement forgée par la physiologie, au lieu d'utiliser celle-ci pour conditionner la distinction premièrement trouvée par celle-là. Si bien que le résultat devenait contraire à son espoir : il a fini par abandonner dans des ténèbres toute analyse philosophique sur le commencement et la genèse de l'effort voulu ou du moi vérifié seulement par le point de vue intérieur philosophique, tant s'en faut qu'il « pouvait dissiper beaucoup de vague ». A partir du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Biran proposera, avant tout, l'importance des questions sur le commencement et les conditions de l'effort constitutif du moi. Cela signifie de *renverser les ordres* de la physiologie et de la philosophie, et faire soumettre la première à la seconde pour reposer le problème génétique d'une nouvelle perspective.

Faire prévaloir le point de vue objectif de la physiologie sur le point de vue subjectif du sujet qui s'efforce, cela entraînait Maine de Biran à la même faute où étaient tombés Locke et Destutt de Tracy : l'innéisme du sujet dans l'empirisme. Car, le problème de la manière de connaître l'action du sujet actuellement agissant concerne profondément le problème de l'existence de ce sujet même. En effet, Biran, dans le *Deuxième mémoire sur*

¹⁶¹ *Ibid.*, p.136.

l'influence de l'habitude, déjà posait une question sur l'apparition du sujet sous forme d'une note. Cette note dit : « Sans résistance, il n'y a pas d'effort ni de volonté ; d'un autre côté, la résistance suppose le mouvement volontaire..., il semble donc que l'on tourne ici dans un cercle vicieux »¹⁶². Alors, comment commence l'effort voulu, lié à l'existence du « je » qui le fait ? A ce problème génétique, Biran a donné une solution sensualiste et tranché si facilement la difficulté de ce « cercle vicieux ». Cette solution se repose sur l'« instinct, force interne très réelle, très indépendante de toute connaissance et de la *volonté* proprement dite »¹⁶³ qui détermine le premier mouvement. Elle conclut que le mouvement censé être volontaire était, dans l'origine, déterminé par l'« acte instinctif » qui ne présupposait pas la relation entre effort et résistance, bien que le mouvement volontaire soit actuellement senti dans une impression particulière plus vive de l'effort. C'est ainsi que notre philosophe, à l'époque du mémoire sur l'habitude, a regardé le développement qui part de l'instinct à la volonté comme simplement continu et contiguë sur le même champ de la vie, et considéré que tous les mouvements dérivent de la même origine « instinct », quoiqu'ils se différencient plus tard l'un de l'autre à mesure du développement de l'habitude. Certes, il a bien distingué de l'« instinct » appartenant à la sensibilité la « volonté » exercée dans l'impression d'« effort », et reconnu que la « volonté » n'est qu'avec la conscience de la puissance¹⁶⁴. Mais, d'un autre

¹⁶² *Ibid.*, p.138.

¹⁶³ *Ibid.*, p.139.

¹⁶⁴ Biran continue la phrase citée : « les mouvements dont l'exécution doit être dans la suite spécialement affectée à cette volonté, ne peuvent avoir lieu par l'acte instinctif sans que l'individu

côté, il a supposé l'*origine* de l'« effort » dans l'« instinct » *du point de vue physiologique*. Même si le mouvement volontaire est différent du mouvement instinctif, cette différence ne concerne que des produits dérivés d'*une seule et même origine vitale*. Cela signifie que Biran a abandonné dans l'obscurité de l'innéité d'« instinct » toute la recherche des conditions génétiques de l'« effort » et toute la singularité ou individualité d'un sujet qui s'efforce par lui-même en s'apercevant sa propre activité, tout en sauvant *dans le point de vue physiologique* la transition continue des mouvements qu'il proposait en effet comme une solution pour le « cercle vicieux ». Cette solution était donc sensualiste et trop physiologiste. Elle ne nous informait ni du vrai commencement de l'effort voulu, ni sur les conditions par lesquelles s'engendre cet effort, car les données physiologiques restaient pour toujours extérieures à l'expérience d'effort même. Bref, elle nous obligeait d'abandonner toute recherche de l'apparition du moi réel : elle nous entraînait à présupposer une force innée, au lieu de nous permettre d'aboutir au savoir subjectif que *je suis actif*.

C'est ainsi que l'on peut autrement dire que Maine de Biran, dans le *Deuxième mémoire sur l'habitude*, a abandonné trop facilement le « cercle vicieux » qui porte sur le problème essentiel du commencement de l'« effort ». En réalité, *ce cercle doit être très utile pour circonscrire le domaine subjectif de l'effort et approcher du problème de l'apparition du moi, de façon adéquate à l'expérience d'effort même*. Bref, ce « cercle vicieux » concerne le « point obscur » du problème de la subjectivité individuelle. S'il en est ainsi, c'est que Biran n'a pas réussi à donner si

n'en soit averti par cette impression particulière (que nous nommons *effort*) qui doit être même plus vive dans l'origine » (*Ibid.*, p.139).

facilement quelque solution à cette sorte de « cercle vicieux ». Or, ce qu'il y avait de mieux à faire, c'était de l'utiliser afin de sonder les rapports qu'il peut y avoir entre le mouvement instinctif et le mouvement volontaire, et voir leur passage autant que possible.

Le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* a changé cette situation. Différant du *Mémoire sur l'influence de l'habitude*, il commence par affirmer d'abord l'action du sujet dans la *connaissance interne immédiate* de sa propre puissance. En fait, il reconnaît le « sentiment de puissance »¹⁶⁵ ou « sentiment d'effort voulu »¹⁶⁶, en écrivant par exemple :

L'acte ou le mouvement qui suit ou accompagne l'effort créé par le *moi*, n'est perçu comme produit *volontaire* que dans le sentiment de sa cause ou l'idée réfléchie du *vouloir*¹⁶⁷.

Maine de Biran répond ici clairement à la question de savoir comment et dans quel sens l'acte volontaire se connaît dans l'expérience d'effort : c'est par ou dans le « sentiment » de la cause qui détermine l'acte, non par la proportion de motilité et de sensibilité. Ce sentiment n'est rien d'autre que

¹⁶⁵ Biran emploie cette expression partout dans la *Décomposition* : « Il y a un sentiment de puissance qui constitue le sujet existant pour lui-même... » (III, p.71) ; « Ce sentiment de puissance et ce vouloir primitif, qui fondent l'égoïté... » (*Ibid.*, p.121) ; « Un sentiment de puissance fondamentale et réfléchible dans la détermination motrice » (*Ibid.*, p.122)

¹⁶⁶ Ex., « le sentiment d'une puissance d'effort » (*Ibid.*, p.403) ; « le sentiment d'un effort que nous créons nous-mêmes » (*Ibid.*, p.34).

¹⁶⁷ *Ibid.*, p.47.

le « sentiment d'effort » ou « le sentiment et l'expérience du *pouvoir* »¹⁶⁸. Reconnaître le « sentiment » comme mode réfléchi du sujet même, c'est ce qui a tout changé. Le « sentiment » permet à un sujet de connaître ce qu'*il est actuellement actif*, de la *manière dont il ne sort pas de lui-même*. C'est la *connaissance immédiate interne* de la puissance d'agir ; *immédiate*, parce que son exercice se saisit elle-même indépendamment de toutes sortes d'intermédiaires, par exemple *connaissance* de toute résistance, de tout effet, y compris les effets sensibles de l'acte volontaire même ; en un mot, l'activité du sujet se saisit *sans aucun signe*. D'autre part, ce sentiment de puissance est *interne* au sujet d'action, parce qu'il se distingue de toutes sortes de connaissances externes de la résistance ou l'effet. Le propre objet de cette connaissance est le sujet même qui en fait l'expérience, c'est-à-dire celui qui exerce son propre pouvoir. Il ne médiatise pas d'éléments externes au sujet, il ne fait pas sortir des éléments internes à son extérieur. En ce sens, le sujet en tant qu'objet du « sentiment » ne devient pas objectif. La connaissance n'est pas représentation. Il est lui-même le sujet moi, le « je » qui agit.

C'est le mode cognitif du « sentiment » qui permet tout cela. En empruntant l'expression de la lettre biranienne, on peut dire que le « sentiment » est « l'idée première sous laquelle nous concevons le sujet sentant et pensant »¹⁶⁹. Biran explique que « cette idée peut être simplement *réfléchie*, c'est-à-dire fondée sur l'observation de nous-mêmes »¹⁷⁰. Cette

¹⁶⁸ XIII-2, p.275.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p.355.

¹⁷⁰ *Ibid.*

réflexion ne signifie pas une connaissance représentative de soi, qui dédouble le sujet comme s'il faisait refléter son image dans un miroir. Mais, elle ne fait sortir en aucune manière le « je » à son extérieur tel qu'une image reflétée. Dans une telle « observation de nous-mêmes », le moi est toujours identique, *immédiat* à lui-même, en restant dans son propre domaine. C'est là le véritable *intérieur*, et cette intériorité est ce qu'il appelle « sentiment ».

Ainsi, l'intériorité et l'immédiateté du « sentiment » identifient complètement la connaissance de ce que *je suis actif* à celle de sa propre existence individuelle elle-même. Il est vrai que l'acte volontaire suppose toujours son terme résistant pour s'exercer, et produit leurs résultats sensibles dans son exercice actuel. Dans ce point, il nous semble qu'il n'y a pas de changement de l'opinion depuis le *Mémoire sur l'influence de l'habitude*. Mais, il n'en est pas moins vrai que la puissance subjective déterminant l'acte volontaire peut se connaître intérieurement, sans aucune intermédiaire, aucun signe, directement dans la production des actes et des effets de ces actes, et que cette connaissance ne présuppose aucune connaissance ou perception des résistances, *bien que l'acte suppose toujours quelque résistance pour son actualisation*.

Nous avons dit : *bien que l'acte suppose toujours quelque résistance*. En fait, la relation d'effort à résistance est condition nécessaire de l'action du sujet, comme Biran le prétend contre la doctrine cartésienne : « toute action ne suppose-t-elle pas essentiellement et dans la réalité un *sujet* et un *terme* ? Peut-on considérer l'*effort* comme *absolu* et sans *résistance* ? »¹⁷¹. Sa

¹⁷¹ III, p.364.

réponse est non : pour qu'il y ait une action, il doit y avoir une relation entre le sujet d'effort et le terme résistant soit les corps étrangers soit le corps propre. Cependant, il n'en est pas moins vrai que c'est cette condition relative qui paraît produire le « cercle vicieux » portant sur le commencement de l'« effort ». Biran, à l'époque du *Mémoire sur l'influence de l'habitude*, proposait une solution pour imaginer objectivement la genèse très simple de l'effort à partir de l'« instinct », mais cette solution ne se fondait pas sur la *connaissance interne immédiate* de cet « effort » même. Maintenant, la situation est différente, de par l'introduction du « sentiment de l'effort voulu ». Biran reconsidère de nouveau cette relation entre effort et résistance, au lieu de donner une solution trop facile à ce « cercle vicieux ». Et, il essaie de le mettre à profit pour assister à l'instant du devenir de la subjectivité. C'est cette direction vers le problème de l'apparition du moi pour notre philosophe que nous voulons examiner en détail dans le présent chapitre.

Quoi qu'il en soit, on peut dire, pour le moment, que c'est après l'écriture du *Mémoire sur la décomposition de la pensée* que Maine de Biran a établi de nouveau le concept de l'« effort » dans la perspective de la *saisie immédiate de la puissance volontaire*. Et, cela signifie aussi qu'il affirme que *la connaissance de l'existence du moi conscient est aussi immédiate et sans aucune intermédiaire, aucun signe, dans l'acte volontaire*. Le « sentiment de l'effort voulu » se produit dans l'action ou l'acte s'actualisant. Il fait connaître au moi agissant, sans aucune intermédiaire, sa propre force intérieure déterminant cette action. Or, cette force intérieure se saisit de la façon dont elle s'identifie complètement à l'existence du moi qui occupe le centre du champ de conscience. Comme il écrit dans l'*Essai sur les*

fondements de la psychologie, le « sens interne de l'effort ne peut [...] être mis en jeu que par cette force intérieure et *sui generis* que nous appelons volonté avec laquelle s'identifie complètement ce que nous appelons notre moi »¹⁷².

La connaissance immédiate interne du vouloir et l'identification du moi conscient à ce vouloir, on prend ces deux à la fois dans un seul et même fait du « sentiment de l'effort voulu ». Maine de Biran distingue ce fait intérieur des autres extérieurs, en l'appelant « fait primitif du sens intime ». Ce fait singulier où je connais directement mon pouvoir dans le « sentiment » qui atteste l'existence du moi en même temps, ne dépend de la connaissance des résultats sensibles produits par les actes, ni de la perception de ces actes mêmes, à plus forte raison ni de la connaissance représentative des objets de ces actes. Autrement dit, le moi en tant que puissance de la détermination des actes se saisit dans le « sentiment de l'effort voulu », *sans recourir à aucun signe qui le représente*. Aux yeux de Biran, le « sentiment » ou « sens intime » nous révèle l'existence subjective sans aucune intermédiaire. Cela signifie qu'il atteste toujours la certitude de tout ce qui est senti ; qu'il n'y a là aucun lieu pour douter l'existence : nous ne pouvons d'aucune illusion, d'aucun erreur, sur l'existence révélée dans le « sens intime ». « Tout ce qui est senti dans ce point de vue intérieur y existe bien en effet »¹⁷³. Le sentiment de l'effort et de l'existence du moi ne donne donc lieu à aucun doute, autant que la pensée ne sort pas du domaine ouvert par ce sentiment, en médiatisant des signes quelconques qui le

¹⁷² VII-1, p.123.

¹⁷³ III, p.136

représentent. Il est certain, ou il est la source de toute certitude. C'est pourquoi il s'appelle « fait primitif » : c'est le fait fondamental qui donne la certitude ou le sens ontologique à toute activité intellectuelle.

Par contre, dès que l'on donne la primauté à quelques *signes* sur cette saisie immédiate et l'*interprète* par eux, on commettra une erreur fatale philosophique. C'est l'erreur que Maine de Biran a commise à l'époque des études sur l'influence de l'habitude, en donnant la primauté à l'*interprétation* physiologique sur le savoir immédiat du sentiment. D'après lui, c'est l'existence du moi directement sentie ou connue sans interprétation qui donne le sens à toutes les idées et les signes, et fonde toutes les représentations y compris celle de physiologique. Bref, le fait du « sentiment d'effort voulu » qui assure la certitude de l'existence du moi est la « source » d'où dérivent toutes les véritables connaissances soit intérieures soit extérieures, et tous les sens des signes qui représentent ces connaissances¹⁷⁴. Dans cette optique, il donne, au point de vue de l'« aperception immédiate interne » permettant le travail de fonder les facultés intellectuelles, le nom spécial d'« idéologie subjective »¹⁷⁵, et ouvre

¹⁷⁴ « Avant le *moi* ou sans lui, il n'y a point de connaissance *actuelle* ni *possible*. Tous doit donc dériver de cette source première et venir s'y rallier » (VII-1, p.154). M.MATSUMURA, en alléguant l'expression biranienne : « l'origine de la science identifiée avec l'existence même » (III, p.428), écrit : « Le thème du biranisme consiste à éclaircir que la source des sciences se lie à l'existence du « je », et que l'activité même de lier la source des sciences à l'existence se lie aussi à cette existence » (Masataka MATSUMURA, *Maine de Biran – un philosophe du monde ordinaire*, To-Shin-Do, 2007, pp.7-8). Biran aborde ce « thème » en considérant comme base ou « point d'appui » le « sentiment de l'effort voulu ».

¹⁷⁵ L'« idéologie subjective » est l'équivalent d'un « point de vue » pris « en dedans de nos actes » (III, p.60).

une position de la « science de la pensée », science vraiment autonome qui ne dépend de l'induction physiologique fondée sur l'observation objective ou les *signes physiologiques*, ni de la doctrine idéologique fondée sur la classification objective ou grammaticale portant sur les *signes linguistiques*. Comme le « sentiment de l'effort voulu » a lui-même une clarté immédiatement donnée, c'est un point de vue immédiatement certain, une science digne d'être nommée « philosophie » qui peut fonder toutes les activités intellectuelles.

3.2. Question sur le commencement du commencement

C'est ainsi que l'exercice de l'« effort » est intérieurement et immédiatement connu dans le « sentiment » au moment où je suis en train d'agir, et que cette connaissance interne immédiate atteste comme certaine l'existence du moi agissant, en même temps. On n'a pas donc tort de dire que ce « sentiment de l'effort voulu », c'est-à-dire ce « fait primitif du sens intime », ouvre le champ propre de la « philosophie ». Ce peut être le « premier *point de départ* »¹⁷⁶ de toute recherche philosophique sur le sujet sentant, pensant et agissant : voilà le fondement de toute nouvelle doctrine de Maine de Biran à partir de la révolution totale de 1804.

Cependant, il ne se contente pas seulement de cette constatation de l'activité et de l'existence du moi en tant que commencement de toute

¹⁷⁶ XIII-2, p.355.

activité intellectuelle. Il se demande aussi, dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, quel est le « premier point où nous commençons à être nous, et duquel seul datent les facultés de l'être intelligent ou pensant »¹⁷⁷. C'est précisément la question posée dans un contexte de la recherche *généti*que du moi. L'essentiel pour notre philosophe consiste non seulement dans la primauté de la connaissance immédiate de l'activité et de l'existence du sujet, mais aussi dans leur genèse, la genèse de l'activité subjective, le devenir de la certitude même de l'existence individuelle. Bien entendu, sa réponse de cette question est que ce « premier point » consiste dans le « sentiment de l'effort voulu » immédiatement senti comme fait primitif. Mais, il s'interroge de plus quelle est l'« origine » de cet « effort » ou « l'origine de l'aperception »¹⁷⁸. D'où commence l'exercice de l'« effort » ou l'existence individuelle du moi qui y correspond ? Il pose un groupe des questions portant sur les « nuages » répandus sur le « fait primitif » :

La volonté paraît bien déterminée, il est vrai, lorsqu'on la circonscrit dans le sentiment de nos propres actes, où *elle se termine sans aller plus loin* ; mais ces actes eux-mêmes, jusqu'où vont-ils ? Quel est le caractère qui en distingue le sentiment de tout autre mode ? Quelles sont les circonstances et les conditions où ce sentiment peut naître ? Il a toujours lieu, dit-on, dans les actions que l'âme produit : mais encore, quelles sont ces actions ? Où est leur commencement, où sont leurs limites ? ¹⁷⁹

¹⁷⁷ III, p.102.

¹⁷⁸ XIII-2, p.310.

¹⁷⁹ III, p.399.

Ailleurs, il demande à son maître :

En plaçant l'origine de nos premières connaissances dans le mouvement volontaire, comment pourront-elles commencer ? Comment la volonté par elle-même pourra-t-elle naître ?¹⁸⁰

En un mot, ce sont des questions qui concernent la *naissance* de l'« effort ». Biran examine non seulement la constatation du fait primitif de l'effort, mais aussi la recherche de sa *naissance*. Il questionne les *conditions* du commencement de l'effort, mais on peut dire que ces questions portent sur le *commencement du commencement* pour ainsi dire, car elles demandent comment commence le fait primitif ou le sentiment d'effort qui est lui-même le commencement de toute activité intellectuelle. En apparence, ces questions paraissent être secondaires dans les textes biraniens, parce que l'important paraît être la découverte du « sentiment de l'effort voulu » qui est en lui-même immédiatement certain, et qu'il suffit pour acquérir tout savoir sur l'existence de la subjectivité. Mais, en réalité, elles nous semblent indispensables à sa philosophie qui commence depuis sa révolution totale, car elle a comme un de ses mobiles la critique de l'innéisme du sujet, ou du « sujet inné à lui-même ». Son empirisme vise non seulement la genèse des idées et des facultés pensantes dans l'expérience, mais aussi l'apparition du sujet conscient même qui fonde toute genèse de facultés réfléchies. Il nous semble donc que Biran demande, du point de vue empiriste, la *genèse*

¹⁸⁰ XIII-2, p.277.

transcendantale de l'expérience intérieure même qui est elle-même le point de départ de toute pensée.

Ainsi, il s'oblige à présenter empiriquement et positivement, contre les empirismes incomplets comme ceux de Locke et de Tracy, un autre modèle du sujet pensant tel qui permet d'approcher de sa propre apparition. Dans un tel contexte, Biran a d'abord proposé comme modèle un *sujet voulant et agissant*, inspiré du concept de l'« effort » chez Tracy. Mais, ensuite, il a complété ce concept, en le réévaluant dans le « sentiment » en tant que connaissance interne immédiate. Il s'est assuré dans l'empirisme le domaine subjectif qui peut être le point de départ de toute genèse de la réflexion. C'est par cette amélioration que sa doctrine de l'« effort » a préparé une solution du problème génétique du sujet, car pour y donner la solution pertinente, il faut, avant ce faire, commencer par constater la statue de l'existence de ce sujet pensant même dans l'empirisme. Et, il faut assurer un moyen positif d'approcher de la question de son apparition dans l'expérience. Or, Biran a pu préciser, en affirmant le « sentiment de l'effort voulu », que c'est l'exercice de l'effort même, ou le vouloir même, qui peut être le moyen d'analyse communément applicable à la genèse de la pensée réfléchie ainsi qu'à l'apparition du moi.

Dans le cas de la recherche de la dernière, ce moyen n'est pas en lui-même suffisant ; on ne peut pas répondre à ces questions génétiques, seulement en s'appuyant sur l'« aperception interne immédiate » du pouvoir subjectif dans la détermination de l'acte volontaire. Certes, afin de savoir le premier point où commence l'existence du moi, il faudra d'abord se placer au point de vue interne du « sentiment de l'effort voulu » auquel elle s'identifie.

Mais, cela ne suffit pas encore. Car, d'après Maine de Biran, pour saisir la naissance de l'« effort » qui constitue le moi, il faut savoir d'autre part *comment la vie personnelle se mutile ou s'abstrait elle-même de la vie impersonnelle ou pré-personnelle où l'être n'existait pas encore pour soi-même comme moi individuel*. L'apparition du sujet pensant et la genèse des facultés de réfléchir présupposent le dégagement ou détachement de ce flux perpétuel des affections appartenant à la vie impersonnelle qui coule toujours avant et après la naissance du sujet personnel, et en ce sens, on peut dire que l'apparition du moi est une dérivation où l'effort se différencie d'une telle fluidité des affections. Or, il est impossible d'examiner cette dérivation, simplement par l'« idéologie subjective » ou la « science de la pensée » : il faut de plus recourir au point de vue d'un physiologiste qui étudie la vie impersonnelle. Le « sentiment de l'effort voulu » est le commencement de l'analyse philosophique, mais afin de rechercher le *commencement de ce commencement*, il faut le concours des deux points de vue intérieur et extérieur à ce sentiment, notamment Biran pense qu'il faut le point de vue permettant d'observer objectivement les états du corps organique antérieurs à la naissance du moi conscient.

Or, en voyant cette façon de questionner chez Maine de Biran, ne pourrions-nous pas avoir certains soupçons ? Par exemple, ne soupçonne-t-on pas qu'il abandonne l'autonomie et l'auto-responsabilité que doit avoir la philosophie, en recourant à l'autre point de vue extérieur à celui où la vraie philosophie fondée sur son propre critère peut ouvrir le champ autonome ? Une attitude telle qu'on change les manières d'approcher suivant des stades de la vie humaine n'est-elle pas celle qui manque de sérieux, sans aucune exactitude ni aucune univocité de la philosophie ? D'ailleurs, pourquoi Biran

veut-il demander l'*origine* du « sentiment de l'effort voulu » qui est lui-même l'origine de toutes les connaissances ? Il est vrai qu'il détermine la « métaphysique » en sens propre comme « la science des *principes* ou des *commencements* de nos idées et opérations de tout ordre »¹⁸¹. Ce dont il s'agit n'est pas *un* des « *commencements* » ; il s'agit de plusieurs stades des commencements des phénomènes humains, par exemple ceux de sentir, de percevoir, de réfléchir, etc. En fait, lorsqu'on traite de l'être humain, on peut prendre non seulement le point de vue subjectif des actes ou de la pensée consciente, mais aussi ceux d'objectifs de la physiologie et la physique. Et, dans chaque point de vue, il se trouve un des divers « *commencements* » qu'il convient de thématiser. Biran appelle « science de l'homme » la science qui questionne ces divers « *commencements* » des phénomènes de l'être humain examinés des divers points de vue, et fixe la « science de la pensée » comme une partie, mais partie principale, de cette science totale¹⁸². Regardant la doctrine philosophique de Maine de Biran comme cette « science de l'homme », on peut dire, comme le relève François Azouvi, que son originalité consiste à *distinguer des points de vue*. Cependant, quelle importance philosophique cette distinction a-t-elle, en face de la certitude de la subjectivité affirmée par le savoir interne immédiat, ou après avoir reconnu la primauté de ce savoir immédiat sur la représentation de la science objective telle que la physiologie ?

¹⁸¹ III, p.60.

¹⁸² « La science de la pensée n'est pas toute la science des facultés de l'homme ; celle des fonctions de son organe ou de leurs résultats, qui constituent un autre ordre de facultés passives, ne l'est pas non plus. Ce n'est qu'en réunissant les deux sciences qu'on peut en acquérir une aussi complète qu'il est possible eu égard à notre état actuel » (*Ibid.*, p.45). Cette science complète est simplement appelée « science des phénomènes de l'esprit humain » (VI, p.58).

Il nous semble que les doutes se dissipent, si on connaît bien le sens que Biran donne à l'activité appelée *philosophie*. Où est l'exactitude de la philosophie pour lui ? Elle ne vient pas d'une réduction phénoménologique de sa fonction seulement à la recherche de la structure consciente qui n'apparaît qu'après avoir mis en parenthèse l'attitude naturelle. Elle consiste à *définir exactement la ligne de démarcation* parmi les domaines phénoméniques, notamment entre le domaine intérieur de l'existence du moi ouvert par l'action volontaire et le domaine extérieur à elle. Il définit la « philosophie » dans le texte des dernières années de sa vie, *Nouveaux essais d'anthropologie* :

La philosophie doit se placer à cette limite [entre l'observation interne ou subjective et celle d'externe ou objective] pour mieux circonscrire son propre domaine, en distinguant celui du moi de ce qui lui est étranger¹⁸³.

Le rôle de la « philosophie » consiste ainsi à « circonscrire » le domaine auquel appartient l'existence du moi, ouvert par l'effort voulu, en le distinguant des autres domaines. L'exactitude philosophique est, pour Biran, celle de cette circonscription. Pour exécuter mieux celle-ci, la philosophie n'hésitera pas à demander de l'aide à des autres points de vue que celui du « sentiment de l'effort voulu ».

Ce sentiment est la condition nécessaire de ces travaux de circonscription, mais afin de les accomplir, il n'est pas suffisant. Selon Maine de Biran, ce sentiment de la puissance volontaire « se trouve unie dès

¹⁸³ X-2, p.133.

l'origine » à des éléments sensitifs impersonnels qui ne font jamais dériver la connaissance de cette puissance ; il « *s'enveloppe* » en eux¹⁸⁴. Ces éléments sont ce qu'il appelle « affections ». Nous avons vu que le « sentiment de l'effort voulu » enseigne au moi, de manière immédiate, sa propre existence en tant que sujet de ses actes et de ses modes, mais il n'en est pas moins vrai que ce sentiment est aussi mêlé à des affections « dès l'origine ». Ces affections impersonnelles peuvent participer à nos expériences personnelles. Par exemple, nous pouvons éprouver, de façon interne immédiate, de la fatigue au sein même de l'action. Or, les « affections » de fatigue apparaissent-elles sous les mêmes conditions de l'« effort » ? D'après notre philosophe, l'« effort » et l'« affection » n'ont pas la même origine, et on peut d'abord reconnaître leur différence en remarquant les conditions de leurs apparitions dans le sentiment immédiat.

Cependant, il n'était pas facile de faire refléter cette différence sentie complètement dans le système métaphysique des idées et des facultés de penser, comme ceux de Locke, de Tracy et de Biran lui-même avant sa révolution. Comme l'affection enveloppe le commencement de l'effort « dès l'origine » de ces phénomènes, les métaphysiciens empiristes n'ont pas pu préciser *où commence l'effort*, si bien qu'ils tendaient à réduire son origine à l'affection ou l'instinct, en l'interprétant avec des signes physiologiques, bien qu'ils aient pu distinguer les deux modes passifs et actifs, sensation et vouloir, sur le champ de conscience.

¹⁸⁴ « Cette conscience de l'effort *s'enveloppe* dans les affections passives avec qui elle se trouve unie dès l'*origine*. » (VII-2, p.367). Si bien que pour discerner la nature de la conscience de l'« effort », il est nécessaire d'un travail de distinguer dans ces éléments sensitifs ce qui s'y unie « dès l'origine » et ce qui ne l'est pas.

Pour « sauver la distinction des principes »¹⁸⁵ et compléter la « science de l'homme », il faut une nouvelle méthode particulière, celle qui permet de faire refléter, dans tous les signes des diverses sciences, la distinction constatée dans le « sentiment », et tirer la ligne de démarcation entre le point de vue qui appartient au moi et celui qui ne l'est pas, en traversant tous les points de vue intérieur et extérieur au même moi. Cet acte de distinguer, ou « de sauver la distinction des principes », n'est rien d'autre que la « philosophie » pour Maine de Biran.

Le « sentiment de l'effort voulu » est primitif, mais c'est dans la mesure où il fraie la voie vers ces travaux de distinction. En fait, afin d'accomplir complètement ces travaux de philosophie au sens biranien de ce terme, Maine de Biran n'hésite pas à recourir à l'autre point de vue, notamment point de vue physiologique. S'il en est ainsi, il ne nous paraît pas satisfaisant de relever simplement la distinction et l'emploi des points de vue comme caractéristiques de la « science de l'homme ». Cette science, tout en employant plusieurs points de vue, ne finit pas par devenir équivoque ni inconsistante. Plutôt, elle est une science univoque en tant qu'une philosophie, qui essaie de diviser les phénomènes humains, en suivant le *pointillé* pour ainsi dire tiré par la différence sentie à l'intérieur de l'expérience subjective, c'est-à-dire différence entre « effort » et « affection », action et passion. Et, pour cela, elle devra traverser plusieurs points de vue, plusieurs domaines de recherches suivant ce pointillé. Le « sentiment de l'effort voulu » en est le vrai point de départ, cependant il

¹⁸⁵ « Ce qui importe par dessus tout en philosophie (et même pour qu'il y ait une philosophie), c'est de sauver la distinction des principes qui servent respectivement de base à deux mondes de substances ou, si on l'aime mieux, d'idées, de faits à jamais irréductibles à un seul » (X-2, p.48).

n'en est que le point de départ. C'est la genèse de ce sentiment qui est le problème essentiel pour la philosophie biranienne qui essaie d'approcher de la naissance du moi en employant tour à tour les points de vue.

3.3. Conditions inhérentes à l'effort, et le *fait mixte*

Or, le fait de la limite où le moi commence à s'abstraire de l'affection impersonnelle, et saisir la différence sentie entre l'effort et l'affection sans sortir de l'expérience subjective, par exemple le fait où le moi commence à s'éveiller dans un état passif du sommeil, Maine de Biran l'appelle « fait mixte »¹⁸⁶. Ce fait est à l'aube de l'existence du moi ; il est un état de l'origine où l'effort s'enveloppe dans l'affection, mais aussi où il commence à constituer le moi conscient, en se détachant de celle-ci. Ainsi, le « fait mixte » entre profondément dans la problématique de l'apparition du moi.

Dans quel sens ce « fait mixte » est-il dit mixte ? D'un côté, il n'est pas séparable du fait du sentiment d'effort, ou on peut dire qu'il se situe dans la *limite* de ce fait primitif. Comme nous l'avons vu, le « sentiment de l'effort voulu » est le fait où *je suis actif*, ou plutôt que *je sens que j'agis* comme actif, en m'opposant contre résistances organiques. Toute genèse de la pensée réfléchie commence par ce fait primitif. Or, selon Maine de Biran, nous n'avons pas seulement ce sentiment relatif d'effort dans notre existence : nous avons aussi, d'un autre côté, le « sentiment *absolu* de

¹⁸⁶ Ex. III, p.77.

l'existence » constituée par les impressions purement affectives¹⁸⁷ : par exemple, l'expérience de la fatigue ou du sommeil, où *je me sens simplement passif*. Sans aucun doute, si le moi existe, c'est qu'il s'aperçoit dans la détermination d'effort contre résistance, or le « sentiment absolu » des affections ne constitue pas cette relativité consciente. Mais, autant que le sujet conscient se constitue actuellement, ce « sentiment absolu » peut participer à sa relativité. En ce sens, les deux éléments : « effort » et « affection », composent ensemble nos expériences conscientes, et on peut avoir comme expérience subjective ce « sentiment absolu » d'affections avec le « sentiment de l'effort voulu » : c'est là le « fait mixte ».

Maine de Biran insiste sur la nécessité de distinguer soigneusement ces deux éléments au niveau du sentiment, au niveau de l'expérience subjective. En fait, dans *l'Essai sur les fondements de la psychologie*, il relève ce fait qui offre ces deux éléments :

Dès qu'il [l'observateur] cherche à pénétrer jusque dans le fond de son être, il ne saurait entièrement isoler deux sortes d'éléments qui le constituent, ni, comme on l'a dit, se sauver de son cœur dans son esprit. Le même retour qui sert à éclairer celui-ci sur ces actes, lève aussi en partie le voile dont l'autre cherche toujours à s'envelopper¹⁸⁸.

Ainsi, l'« effort » ou l'acte volontaire et l'« affection », l'actif et le passif, se lient « dès l'origine »¹⁸⁹, c'est-à-dire dans la *limite* de l'expérience subjective.

¹⁸⁷ Ex. *Ibid.*, p.134, p.222, p.391

¹⁸⁸ VII-1, p.60.

¹⁸⁹ VII-2, p.367. Voir p.108 du présent chapitre.

Les affections, si elles sont provoquées par l'excitation du dehors, enveloppent souvent en elles l'effort en tant que principe d'acte, mais au niveau plus profond, le sentiment absolu des affections internes immédiates se cache sous le sentiment relatif d'effort. Biran dit que c'est le même acte qui fait l'aperception du moi lève en même temps le voile qui cache ce sentiment absolu. Le moyen pour discerner le fait intérieur de l'effort voulu est l'exercice de cet effort même que Biran appelle « réflexion », tandis que le moyen pour saisir dans ce même fait conscient le « sentiment absolu » de l'affection est ce qu'il appelle « tact intérieur »¹⁹⁰. La « réflexion » et le « tact intérieur » sont les deux moyens principaux de la philosophie biranienne, qui commence par le fait interne de la subjectivité en analysant la distinction intérieure de l'« effort » et de l'« affection ».

Nous avons dit que la philosophie pour Maine de Biran consiste à *définir exactement la ligne de démarcation des phénomènes humains*. Or, ce qui permet ce travail est la « réflexion », à savoir l'exercice de l'acte volontaire qui fait la connaissance interne immédiate de cet acte, c'est-à-dire le « sentiment de l'effort voulu ». Car, ce sentiment du moi se sépare, par l'acte même qui circonscrit son domaine intime, d'avec le sentiment absolu des affections, dans le « fait mixte » ; l'effort voulu qui constitue l'aperception personnelle tire par lui-même la ligne de démarcation qui le sépare d'avec l'affection impersonnelle.

Or, quelle raison incluse dans le « sentiment de l'effort voulu » permet de tirer cette ligne de démarcation ? Ce sentiment nous place au point de vue subjectif où je me sens *actif*, ou que je m'aperçois exister pour moi-même

¹⁹⁰ III, p.294.

comme *cause productive* de l'action. Maine de Biran considère ce point de vue comme primitif pour toute pensée consciente. Et, en affirmant ce fait primitif, le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* réévalue et approfondit le « cercle vicieux » concernant le commencement de l'effort. En fait, il écrit sur les « faits de *conscience* » constatés au point de vue réfléchi de l'effort :

S'il y a quelque chose avant eux [faits de conscience], ce quelque chose ne peut être étudié par la réflexion seule, à moins qu'on ne veuille tourner sans cesse dans le cercle vicieux de ceux qui prétendent assigner le principe d'une *science* ou d'un certain ordre de faits, dans l'enceinte même de ces faits¹⁹¹.

Ce « cercle vicieux » est le même qu'il a posé dans le *Deuxième mémoire sur l'influence de l'habitude* : le problème du commencement de l'effort est renvoyé à celui du commencement de la résistance, et *vice versa*, si on le prend dans un seul point de vue réfléchi. Ce cercle nous témoigne ces faits que la relation d'effort à résistance appartient au point de vue du « sentiment de l'effort voulu », et que la recherche de la naissance de ce sentiment nécessite un autre point de vue pris hors de ce sentiment, à savoir celui de la physiologie. En effet, dans ce sens, les approches des deux mémoires ne diffèrent qu'à peine. Cependant, le fort de la pensée biranienne qui a relancé sa philosophie après la révolution du printemps en 1804, ou à partir du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, consiste à avoir commencé par l'affirmation du sentiment de puissance comme point de départ de toute

¹⁹¹ III, p.110.

pensée, et de là *approfondir attentivement les conditions de ce sentiment, avant de sortir de son propre cercle pour rencontrer la physiologie*; demeurer dans l'enceinte de l'expérience subjective, avant d'investir la physiologie de pleins pouvoirs sur la recherche génétique. C'est ainsi qu'il essaie de profiter du « cercle vicieux » pour cette recherche, car ce n'est que ce cercle réfléchi qui sépare l'effort constitutif du moi de « tout ce qui n'est pas lui ». En fait, Biran espère que ce cercle serve du moins à discerner la *limite* où naît l'effort, bien qu'il n'éclaire pas nécessairement tout processus de genèse :

Si ce cercle sert à mieux circonscrire l'élément que nous cherchons, ou à le séparer de tout ce qui n'est pas lui, son origine demeurât-elle encore couverte de nuages, nous n'en aurions pas moins atteint notre but en grande partie¹⁹².

Cet élément est l'effort constitutif du moi. Or, pourquoi ou dans quel sens ce cercle sépare-t-il l'effort d'avec l'élément qui n'est pas lui ? Qu'est-ce que l'approfondissement de ce cercle nous enseigne ? C'est avant tout la condition inhérente ou la structure de la constitution du sujet.

L'action volontaire nous révèle dans son cercle subjectif la double structure qui permet à la fois l'existence du moi pour lui-même et cette action même : le *redoublement* de soi-même et la *relativité* de soi par rapport à l'autre. Cette structure n'explique pas directement l'apparition du moi (qui est le *repliement* à soi que cette double structure prépare), mais

¹⁹² *Ibid.*, pp.111-112.

constitue son existence individuelle, de façon intérieure à son propre point de vue. On peut dire qu'elle est la « base » de l'« observation réfléchie » qui permet l'analyse de la genèse de la réflexion, comme nous le verrons dans le prochain chapitre.

D'une part, Maine de Biran constate que le caractère du *redoublement* de soi-même se manifeste dans ce cercle du vouloir, ou dans le mode où *je sais que je suis actif*; ce caractère signifie le redoublement de l'aperception (que je m'aperçois exister, et que je m'aperçois agir). Selon lui, on peut affirmer, en faisant un effort, que « le *moi* primitif est tout entier dans la *volonté* ou la puissance qui crée l'effort »¹⁹³, ou qu'« il n'*existe que par cela qu'il veut, et ne se connaît que par cela seul qu'il se détermine* »¹⁹⁴. Ainsi, l'aperception du moi s'implique dans la volition. Autrement dit, les modes aperceptifs ou réflexifs sont ceux qui sont *redoublés* tels que *je sens que je sens*, ou plus exactement *je sais que je suis actif*, où je réfère mon acte ; et ce *redoublement* ne se trouve que dans la détermination volontaire d'un acte. Le mode que Biran appelle « effort voulu » n'est avant tout rien d'autre qu'un tel mode *redoublé*. C'est pourquoi il caractérise ce mode, en comparant avec l'autoposition de Fichte :

Les modes actifs ou ceux qui dépendent essentiellement de la volonté ont seuls ce caractère de *redoublement* pour ainsi dire, qui fait replier le principe de l'action sur cette action même et constitue ainsi l'aperception personnelle dans ces modes particuliers ; ce qui reviendrait à dire, dans le

¹⁹³ *Ibid.*, p.111.

¹⁹⁴ *Ibid.*, pp.109-110.

langage de Fichte, que le premier *acte volontaire* ou libre pose le *moi*, ou le sujet conscient¹⁹⁵.

Le « *redoublement* » de soi *produit* ainsi un *repliement du principe de l'action sur cette action*, qui exprime cet état redoublé où je sais que j'agis volontairement : je connaît le fait que j'agis, en percevant mes mouvements en tant que produits de ma détermination, d'une part, et de l'autre, en même temps, je connaît le fait que j'existe pour moi-même, en *repliant* ma puissance sur mes mouvements en tant que produit de ma détermination ; bref, il y a là une double aperception ou double manière de connaître le moi. Biran considère que ce *repliement* intérieur produit par le « redoublement » d'aperception est la condition inhérente à l'aperception personnelle ou conscience du moi « dans ces modes particuliers » de l'action : si l'on ne recourt pas à une certaine hypothèse qui *réalise* artificiellement un état de *repliement à soi*, l'aperception du moi s'actualise toujours, dans les modes réels, avec un tel « redoublement » de l'aperception (comme ce redoublement est la nature de la « réflexion », nous l'examinerons en détail dans le prochain chapitre).

D'autre part, ce caractère de « redoublement » suppose toujours une *relation*. Maine de Biran dit souvent que le mode actif d'effort est le « *mode relatif* fondamental »¹⁹⁶. Il y a toujours là une relation entre la force volontaire et les termes d'application de cette force. Cette relation est entre « un sentiment de puissance qui constitue le sujet existant pour lui-même »

¹⁹⁵ *Ibid.*, p.108.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p.138.

et « une résistance organique qui est le terme ou la matière (inséparable) de la perception »¹⁹⁷. Elle ouvre le champ particulier où le « je » s'aperçoit exister pour lui-même en agissant, autrement dit le champ qui fait sur lui le *redoublement* que nous avons vu : elle est la relation entre un sujet et un terme, comme Biran écrit : « Dès qu'il y a déploiement d'*effort*, il y a un sujet et un terme constitués l'un par rapport à l'autre »¹⁹⁸, et, dans ce mode, la puissance se *replie* toujours sur l'action en tant que son produit, et ce *repliement* constitue l'aperception du moi. C'est dans ce mode que ce moi se connaît comme puissance d'acte, en percevant cet acte comme effet de sa propre détermination (voilà le caractère de *redoublement*). On peut dire que ce *repliement* constitue le domaine immanent du sujet, mais l'important chez Biran est que ce domaine immanent n'est possible qu'en ayant rapport avec un terme résistant du corps organique. Le domaine interne du moi est circonscrit par le *repliement* de l'acte, or il ne peut demeurer comme tel qu'en *persistant* en tension avec l'étendue résistant à laquelle s'oppose la force moi, en un mot qu'en agissant. C'est ainsi que la *relativité* entre le sujet et le terme, entre la force et la résistance organique, ne peut pas être séparée d'avec le caractère du *redoublement* de l'aperception, et donc d'avec le *repliement* à soi qui est l'aperception interne du moi. C'est en ce sens que la naissance du moi est celle de la « vie de conscience ou de relation ». Pour Biran, l'homme est un être doué de « la seconde vie de conscience ou de relation, qui le constitue moi, personne, ayant une existence propre,

¹⁹⁷ *Ibid.*, p.71.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p.138.

distincte ou séparée de celle de tout autre sujet et de tout ce qui peut se sentir ou se représenter comme objet »¹⁹⁹.

Comme cela, le point de vue intérieur et réfléchi du « sentiment de l'effort voulu » révèle, non seulement la certitude de l'existence individuelle du moi que nous avons discuté au début du présent chapitre, mais aussi la double condition de l'aperception de ce moi : le *redoublement* et la *relativité*, si on creuse ce sentiment sans en sortir. Cette double condition caractérise, chez Maine de Biran, la « conscience ». En fait, il la définit, en disant que la « *conscience* veut dire *science avec... science de soi avec celle...de quelque chose* »²⁰⁰. Ainsi, il y a là toujours quelque rapport entre un sujet et un terme, ou entre « une connaissance intérieure et des moyens qui s'y rapportent »²⁰¹. Les caractères de redoublement de soi et de relation de soi à autre produisent le repliement à soi en tant que connaissance immédiate du moi. En ce sens, cette connaissance est toujours une connaissance *réfléchie*, au point que Biran écrit que « sans cette connaissance réflexive, il n'y aurait point d'idéologie ni de métaphysique »²⁰².

Ainsi, Maine de Biran en approfondissant le cercle que font l'effort et sa résistance, trouve la double structure constitutive du champ de conscience, comme le fait primitif de toute connaissance idéologique. Or, c'est cette structure qui distingue le mode d'effort de celui d'affection ; c'est elle qui *définit la ligne de démarcation* entre le phénomène conscient du moi

¹⁹⁹ X-2, p.7

²⁰⁰ III, p.325.

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Ibid.*

voulant et le phénomène inconscient de la sensibilité. Le sentiment absolu de l'affection que l'individu ou le moi déjà individué éprouve immédiatement par le « tact intérieur » dans le fond de son existence, n'a de caractères ni de *redoublement* ni de *relation* : si on remonte jusqu'à « l'entrée de la vie humaine », on voit que « l'homme *existant*, sans aucune possibilité de retour sur son être, paraît rapproché davantage de sa *simplicité native* »²⁰³. Et, « cet état de vitalité ou de *simplicité native* » est nécessairement présupposé comme « antérieur à la naissance même d'un sujet conscient ou pensant »²⁰⁴. Les affections sont ainsi ces états *non doubles mais simples* qui nous interdisent le *retour*, c'est-à-dire *repliement* au principe d'acte en tant qu'« être » de l'homme, à savoir à l'effort, dans la relation d'un sujet à un objet, et donc qui ne conditionne pas l'aperception du moi. Plutôt, elles nous font suggérer ou *pressentir* la vitalité antérieure à la naissance du moi conscient. Dès lors, il y a des oppositions ou « contrastes » entre le sentiment relatif et redoublé de l'effort et le sentiment absolu et simple de l'affection. Biran considère que ces deux modes opposés, qui concernent notre existence fondamentale, caractérisent tous les deux la nature de l'homme, et l'exprime en empruntant la formule du médecin hollandais Herman Boerhaave : *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*²⁰⁵. L'exercice de l'acte volontaire circonscrit l'homme double, en le séparant d'avec tout ce qui ne se redouble pas, et ce mode non redoublé, que cet homme éprouve intérieurement et immédiatement par le « tact intérieur », lui fait entrevoir l'instant de sa

²⁰³ *Ibid.*, p.83.

²⁰⁴ *Ibid.*, p.330.

²⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p.44.

propre naissance, où l'effort se mêlait dans le sentiment absolu de l'affection, de façon inséparable.

L'essentiel dans notre contexte de la recherche de l'apparition du moi, c'est que ce *contraste* des deux modes de sentiment nous offre un plan qui permet l'analyse des expériences subjectives par ces deux points de vue, laquelle il nomme « double observation »²⁰⁶ ou « double analyse »²⁰⁷. Il ne nous est possible de toucher par le « tact intérieur » qu'une partie de la vie simple et impersonnelle, pendant que nous nous apercevons actuellement dans le sentiment relatif d'effort ; c'est seulement dans ce « fait mixte » que l'affection dénuée d'aperception apparaît pour le moi aperçu. Pourtant, Maine de Biran pense que les données observées dans le point de vue objectif de la physiologie peuvent représenter cette vie simple d'affection, et nous permettre de considérer les situations où nous ne sommes pas encore nés. Le *Mémoire de Copenhague* explique deux manières d'étudier l'affection :

Ces sensations *animales*, dénuées de conscience ou de *personnalité*, ou réduites et prises dans cet état de *simplicité* que j'exprime par le terme *affection* pure, me semblent ne pouvoir être distinguées que de l'une ou l'autre de ces deux manières, savoir en tant qu'elles sont saisies par un certain tact intérieur, ou une sympathie secrète et naturelle, étrangère à

²⁰⁶ *Ibid.*, p.336, p.357.

²⁰⁷ *Ibid.*, p.119. Biran souligne la difficulté de la recherche de l'homme intérieur qui exige à la fois la « réflexion » et le « tact intérieur » comme moyens d'analyse : « quelle profondeur de réflexion, et de plus quelle finesse de tact [...] quelle habitude d'une double observation ! enfin quel *talent philosophique* ! » (VI, p.95)

toute réflexion, qui nous les fait comme *pressentir* ou *deviner* immédiatement, d'abord en nous, puis dans des êtres organisés comme nous ; ou 2^o représentées jusqu'à un certain point dans certains signes que fournit l'observation de la nature vivante, ou dans l'étude des fonctions et des circonstances du jeu de la vie et des impressions organiques les plus immédiates, dont les affections semblent être les résultats les plus immédiats, si même elles ne sont pas complètement identiques avec elles²⁰⁸.

Bref, on peut saisir l'affection par le « tact intérieur » comme expérience subjective accompagnée du sentiment relatif du moi, d'un côté, et la représenter dans les signes tirés de l'observation objective de la physiologie, d'un autre côté. C'est là que se rend possible la « double observation ». Comme nous avons relevé, c'est l'exercice de l'effort voulu, ou la « réflexion », qui lève le voile qui cache le sentiment absolu des affections. Cela signifie que le « tact intérieur » ne peut toucher à peine la simplicité de l'affection inconsciente qu'en même temps que s'ouvre le domaine réfléchi du moi conscient (puisque'il n'y a pas un être qui sait qu'il l'éprouve effectivement, si le moi ne s'aperçoit pas). Or, le point de vue physiologique s'appuie sur la jonction avec cette expérience immédiate du « tact intérieur », pour que ses signes n'aient les sens réels que constatés par le moi existant. En ce sens, on peut dire que la « double observation » fondée sur le « fait mixte » conditionne la correspondance des deux points de vue intérieur et extérieur. Et, c'est dans cette correspondance chez le « fait mixte » que le problème de

²⁰⁸ VI, p.110.

l'apparition du moi peut trouver une solution réelle. Pourquoi ? Voyons ensuite comment Biran pense cette solution réelle.

3.4. La difficulté et la solution du problème de l'apparition du moi

Comme nous l'avons dit à maintes reprises, Maine de Biran s'interdit de concevoir le sujet conscient moi comme inné. Cela signifie d'abord qu'il ne suppose pas le moi comme absolu, substantiel, telle que la chose pensante de Descartes, laquelle pense toujours sans condition, sans objet. Biran révoque une telle supposition en appelant ce moi « égoïté substantielle »²⁰⁹, et cette pensée « *pensée substantielle* »²¹⁰. Cette supposition substantialiste rend impossible la recherche de l'origine du moi, comme Biran dit sur la faute de Locke :

Comme il admettait, avec tous les métaphysiciens, un *principe* de la pensée *substantiel* hors de la conscience et avant elle, il devait bien supposer aussi certaines facultés ou attributs inhérents à sa nature, ou innés en lui, dont, par conséquent, il était interdit à la philosophie de scruter l'*origine* ; car, c'eût été cherché celle de l'*âme* même, et remonter jusqu'à sa *création*²¹¹.

²⁰⁹ III, p.75, p.342, p.364

²¹⁰ III, p.108, p.131, p.419 ; IV, p.83 ; VII-1, p.82, p.115.

²¹¹ III, p.351.

En somme, la supposition métaphysique du moi substantiel finit par obliger la philosophie à passer toute problématique de la genèse à une théologie, à une foi de la création mystérieuse du sujet. Cette attitude qui jette au domaine mystérieux la naissance du moi, Biran l'appelle souvent attitude de « trancher le nœud de toute difficulté »²¹². Pour lui, c'est ce « nœud de difficulté » qui concerne l'apparition du moi que la doctrine empirique doit soigneusement examiner et dénouer pour éviter tout innéisme et toute foi théologique. Se révoltant contre cette attitude de trancher, Biran affirme avant tout que le moi *s'engendre* dans l'évolution des expériences dont il est un phénomène, un « moi phénoménal »²¹³, et s'occupe du premier point d'où il commence. C'est afin de penser positivement cette genèse qu'il s'efforce de rechercher les « *principes* » ou les « *commencements* » de « nos idées et opérations de tout ordre »²¹⁴, en recourant aux plusieurs points de vue.

Cette genèse a des caractères empiriques et positifs. Maine de Biran reconnaît qu'il y a un « passage d'un état purement affectif à celui d'aperception qui constitue une personne »²¹⁵. Et, il considère que ce passage présuppose une évolution qui suit la « loi de continuité »²¹⁶. Nier l'innéité du moi, cela n'est pas différent, pour notre philosophe, d'affirmer la réalité

²¹² Ex., III, p.220 : « Ceux qui sont partis du système des idées ou formes innées, ont bien tranché le nœud de toute difficulté, mais les plus sages partisans d'une philosophie d'expérience ont tous présupposé, dès leur point de départ, un *moi* qui existe intérieurement ou pour lui-même, par cela seul qu'il y a dès l'origine quelque affection éprouvée dans l'organisation vivante ».

²¹³ Ex. IV, p.70, p.83.

²¹⁴ III, p.60.

²¹⁵ *Ibid.*, p.111.

²¹⁶ *Ibid.*

d'une évolution des stades de la vie qui arrive finalement à la naissance du sujet conscient, puisque, si le mode pré-personnel et le mode personnel étaient complètement séparés l'un de l'autre, s'il n'y avait qu'une interruption absolue entre eux, on ne pourrait pas considérer que le moi ait le point de sa naissance dans le monde empirique. Le moi commence toujours comme conscience ou « sentiment de l'effort voulu », or le commencement de ce commencement doit être situé dans une évolution qui part d'un état pré-personnel inconscient.

Cependant, ce problème de la genèse est *difficile*, comme on peut l'entrevoir du contexte de la pensée de Leibniz. Celui-ci a posé une « loi de continuité », à savoir le passage continu de l'insensible au sensible. Leibniz dit : « Rien ne se fait tout d'un coup » et « la nature ne fait jamais des sauts »²¹⁷. Cela signifie qu'entre deux états qu'on ne peut percevoir que comme discontinus en apparence, il y a l'évolution des « perceptions insensibles » qui assurent la continuité de ces états. On pourrait dire que dans le cas de Maine de Biran, l'état inconscient de l'instinct et l'état conscient de l'aperception soient du moins discontinus en apparence, mais entre eux il y ait un passage continu, inobservable pour le moi observateur qui toujours et déjà s'aperçoit dans « le sentiment de l'effort voulu ». Pourtant, tout n'est pas si facile, car la discontinuité de ces deux états n'est pas simplement en apparence pour Biran : il y a une différence d'*origine* entre eux. Comme nous avons critiqué la manière de penser biranienne de l'époque antérieure à sa révolution totale, on ne peut pas reconnaître entre ces deux états une simple continuité où l'effort conscient aurait la même

²¹⁷ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, GF-Flammarion, 1990 (1703), p.43.

origine instinctive que l'affection, telle que le physiologiste la suppose dans ses considérations sur l'organisme. D'autre part, on ne peut pas non plus supposer une « transcréation mystérieuse »²¹⁸ qui élève l'âme sensitive à l'âme raisonnable, comme Leibniz l'a supposée²¹⁹, puisque cette hypothèse, comme celle d'une « pensée substantielle », introduit à la philosophie une foi de la création mystérieuse, un innéisme métaphysique. S'il en est ainsi, *comment penser le passage du mode pré-personnel à celui personnel du moi ?*

Ce problème du « commencement » est vraiment « le plus important et le plus difficile »²²⁰ comme l'estime Maine de Biran lui-même : il paraît d'autant plus difficile qu'on s'enferme dans le point de vue intérieur au moi déjà individué. D'après lui, l'idéologie, autant qu'elle est considérée dans le point de vue subjectif, manque toujours de « l'expression de la loi de continuité, qui règle les modes successifs de notre existence »²²¹. Comme François Azouvi dit, dans le point de vue de l'expérience consciente qui n'est que celui d'idéologie, « un acte est volontaire ou ne l'est pas »²²², et donc l'effort ou son sujet moi existe ou n'existe pas ; il n'y a pas de milieu entre eux. Pour la pensée qui se place, de telle façon absolue, uniquement dans le point de vue de la conscience déjà constituée, il sera impossible d'aborder ce

²¹⁸ III, p.111.

²¹⁹ Selon Leibniz, c'est « par une espèce de transcréation » que Dieu a donné la raison à l'âme sensitive ou animale (la vie animale ou affective, pour Biran) pour s'élever au degré d'âme raisonnable (la vie de conscience). Voir Leibniz, *Théodicée*, I, § 91, GPVI, p.153 ; *Monadologie*, § 82, GPVI, p.621.

²²⁰ Voir XIII-2, p.270.

²²¹ *Ibid.*, p.278.

²²² F. Azouvi, *op.cit.*, p.159.

problème impensable du passage. Alors, quel point de vue peut offrir à ce point de vue cette expression ? Biran répond que c'est de la physiologie, qui peut étudier l'évolution de la *vie déjà commencée avant la naissance du sujet conscient*, en employant les signes anatomiques, par exemple centre cérébral, nerfs, organes musculaires, etc. Or, d'autre part, il ne sera pas possible, même avec cette « expression de la loi de continuité » fournie par la physiologie, de représenter le dernier passage d'un mode pré-personnel à un mode personnel : ce passage présuppose en lui le passage des points de vue mêmes, fondé sur la différence des origines, et donc en ce sens est discontinu. Dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, il écrit sur le rapport de la sensation du mouvement, qui est un des modes sensitifs participant à l'évolution continue de la vie impersonnelle :

La sensation simple du mouvement tient ici d'une manière si immédiate à l'aperception ou sentiment relatif de puissance, d'effort, que toute expression *différentielle* nous manque absolument pour représenter dans la *limite* cette *fluxion* infinitésimale d'un mode à un autre, qui en diffère, mais seulement par un instant inappréciable de la durée²²³.

Ainsi, dans le dernier instant du processus d'apparition du sujet pensant, ce sujet naissant ou déjà né ne sait pas remonter jusqu'à la « sensation simple du mouvement », à savoir à un état qui précède sa naissance « par un instant inappréciable ». L'intelligence humaine ne peut découvrir aucune expression telle qui permet de représenter le dernier franchissement dans un certain point de vue, car ce passage même ne peut qu'être divisé en deux

²²³ III, p.119.

autres points de vue pour l'intelligence humaine. En effet, Biran reconnaît qu'il y a là un passage *infinitésimal* d'un mode inconscient à un mode conscient, un passage *presque immédiat* pour ainsi dire, *plus petit qu'un instant appréciable*. Si elle veut néanmoins penser ce passage, l'intelligence devra remonter du moins jusqu'à la « *limite* » du point de vue subjectif au sein duquel peut actuellement persister le moi, et là découvrir *une autre prise* remplaçant l'« expression *différentielle* » *impossible*, une prise telle qui permet de relier le sentiment d'effort en tant que commencement de toute genèse de pensée à l'« expression de la loi de continuité » avec laquelle la physiologie représente l'évolution continue de la vie impersonnelle ; bref, il faudra une prise capable de rapporter deux autres ordres de savoirs l'un à l'autre dans leurs *limites*.

Ce qui nous paraît essentiel, c'est que, suivant la pensée biranienne, il n'est pas possible pour l'intelligence humaine de *directement* penser le processus génétique du moi ; que ce processus est directement impensable : d'un côté, le point de vue subjectif du « sentiment de l'effort voulu » ne nous permet pas de remonter au-delà de l'instant de sa naissance, tandis que, d'un autre côté, le point de vue objectif de la physiologie ne nous donne que la représentation de l'évolution impersonnelle ou pré-personnelle de la vie. Ainsi, tous les points de vue positifs de l'empirisme, soit intérieur soit extérieur, ne permettent pas de concevoir directement le passage dont il s'agit. Ce n'est pas parce que tous les points de vue, étant statiques, ne permettent pas de penser directement le passage dynamique, mais plutôt parce que le passage qui franchit le point de naissance du moi étant discontinu pour ce moi naissant, un certain point de vue, même s'il pouvait

représenter un passage dynamique, ne pourrait pas représenter de façon adéquate le passage discontinu qui fait naître le moi.

Pourtant, Maine de Biran pense qu'il est possible de proposer une autre solution que celle de représenter la « *fluxion* infinitésimale d'un mode à un autre ». C'est de faire *collaborer* ces deux points de vue, collaborer le point de vue de l'« idéologie subjective » avec celui de la physiologie en tant que science objective, en divisant soigneusement leurs ressorts. Suivant sa pensée, la physiologie peut nous offrir des représentations de la transition depuis le mouvement instinctif jusqu'au mouvement qui prépare la genèse de la volonté. Cependant, elle n'explique pas l'apparition même du moi qui m'efforce, car, comme nous l'avons déjà indiqué sur la solution sensualiste du « cercle vicieux », elle ne permet pas de concevoir le dernier passage des actes instinctifs qu'elle observe objectivement dans l'organisme aux actes proprement volontaires que l'effort détermine en s'apercevant lui-même : il est impossible pour la science objective de surprendre dans son point de vue l'apparition d'un sujet aperçu. Or, le point de vue intérieur au « sentiment de l'effort voulu », celui de l'« idéologie subjective », peut nous amener à sa propre *limite*, au « premier point où nous commençons à être nous »²²⁴, bien qu'il ne permette pas de remonter *au-delà* de ce point. Ce point de limite du fait intérieur du moi n'est rien d'autre que le « fait mixte » que nous avons vu. Dans ce fait, le sentiment relatif de la vie consciente se différencie du sentiment absolu de la vie simple, mais en ce sens les deux aspects ne peuvent pas être complètement séparés dans ce « fait mixte ». C'est là qu'on peut reconnaître que l'humanité redoublée et la vitalité simple se joignent

²²⁴ *Ibid.*, p.102.

inséparablement, et constituent la nature de l'homme. Pour Biran, toute analyse philosophique sur la nature humaine doit commencer par cette différence intérieurement sentie entre l'actif et le passif. De là une possibilité de la correspondance entre l'observation réfléchie et la considération physiologique. Suivant la pensée biranienne, c'est dans ce « fait mixte » que le point de vue intérieur de l'« idéologie subjective » permet d'analyser les actes volontaires aperçus dans le « sentiment de l'effort voulu », pendant que les affections éprouvées par « le tact intérieur » peuvent être représentées du point de vue objectif de la physiologie. Bref, c'est dans ce fait de limite que se relie l'observation réfléchie et la double observation. Le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* explique cette situation où l'observation réfléchie cède sa place à la physiologie dans le « fait mixte » :

Notre méthode [...] sortant de l'observation réfléchie pour connaître ce qui peut précéder dans l'ordre du temps l'espèce des phénomènes dont elle s'occupe et lui servir de base, se rejoint à un nouveau système de faits où elle rencontre le point de vue physiologique. S'appuyant tour à tour sur ces deux modes d'observation, elle saisit le parallélisme ou la coïncidence de leurs résultats, sans les identifier ni les confondre, sans vouloir même pénétrer le *comment* de leur liaison, cette liaison ne pouvant elle-même être donnée que comme un fait mixte, qui appartient à deux méthodes d'observer et comme à deux sens différents²²⁵.

²²⁵ *Ibid.*, p.77.

Nous avons déjà noté, dans le chapitre précédent, les règles conditionnant l'emploi des points de vue différents. Maintenant, remarquons qu'il faut d'abord saisir la condition inhérente à l'« observation réfléchie » ou au fait primitif de conscience, c'est-à-dire la double structure de la conscience : le *redoublement* du principe d'un acte à cet acte et la *relativité* de cet acte et de son terme d'application, et ensuite qu'il faut sortir de ce point de vue pour rencontrer le point de vue objectif de la physiologie, qui fournit les idées représentant les mouvements de la vie impersonnelle ou inconsciente, lesquelles se lient à des états qui précèdent le fait conscient. C'est par une telle marche qu'on pourra reconnaître que la structure *redoublée* et *relative*, qui constitue la conscience, possède sa « base » dans les mouvements de la vie inconsciente (mais cette « base » ne doit pas signifier le *principe* ou *origine* de la conscience, qui est l'« effort voulu » intérieurement et immédiatement senti, chez Biran). Pour l'analyse du dernier passage infinitésimal de ces mouvements à l'acte volontaire, à savoir l'analyse de l'instant de naissance du moi, il s'agit de trouver un « parallélisme » ou une « coïncidence » entre les connaissances extérieures médiates et les connaissances internes immédiates, entre le savoir objectif et le savoir subjectif, non pas de trouver une certaine « expression *différentielle* »²²⁶ qui représente ce même passage : une telle expression est purement et simplement impossible pour la pensée. Voilà la solution biranienne fondée sur le « fait mixte » qui permet la « double observation ».

²²⁶ *Ibid.*, p.119.

3.5. Spontanéité cérébrale

Examinons maintenant la méthode de la « double observation », ou la correspondance des deux points de vue, du côté du point de vue de la physiologie. Cela nous fera comprendre que Maine de Biran introduit le concept de « spontanéité » distingué de la « volonté », comme terme intermédiaire qui relie l'évolution de la vie simple ou impersonnelle à la naissance de la vie relative ou consciente.

La recherche des phénomènes antérieurs à la naissance du moi dépend de la représentation physiologique. Ceci n'est pas toujours différent chez Maine de Biran, même après la révolution totale. En fait, il écrit dans le *Mémoire de Copenhague* :

Les considérations physiologiques sur tous les phénomènes antérieurs au *moi* et indépendants de l'aperception individuelle seraient comme les prolégomènes essentiels de toute analyse complète des phénomènes de l'esprit ou du sens interne²²⁷.

Car un état affectif « inhérent à l'exercice même de la vie, et variable comme les modes de cet exercice, qui précède nécessairement dans l'ordre du temps la naissance du *moi*, et le développement de toute faculté pensante, en

²²⁷ VI, p.111.

même temps qu'il est le sujet le plus important et un terme propre des études physiologiques, fournit au psychologue un point de départ essentiel, et des données dont il ne peut se passer, s'il ne veut pas du moins commencer ou finir par les ténèbres de certaines *idées innées* : s'il est persuadé que l'esprit ne peut concevoir rien d'absolu, il cherche à saisir et à mieux fixer son sujet par les comparaisons ou les contrastes, et à tracer plus exactement le contour du cercle qui sépare la lumière de l'ombre, et le *moi* de ce qui ne l'est pas »²²⁸.

Cependant, dans ce sujet Maine de Biran adopte une nouvelle doctrine. Selon sa conception, les produits de l'effort voulu, c'est-à-dire les actions ou les mouvements volontaires, s'engendrent comme tels dans un processus de *devenir à partir des mouvements instinctifs* : « ces mouvements qui sont actuellement volontaires ne sont pas nés tels, mais ils le *deviennent* »²²⁹. Ainsi, on peut et doit s'interroger : « Comment un mouvement d'abord instinctif pourrait devenir volontaire » ?²³⁰ Or, on ne peut pas répondre à cette question, en disant comme dans le mémoire sur l'habitude que c'est l'« acte instinctif » qui détermine le mouvement instinctif *ainsi que le mouvement volontaire* et que c'est l'effet de l'habitude qui les différencie l'un de l'autre, puisque cette solution ne tient pas compte du fait primitif du « sentiment de l'effort voulu » où le sujet moi s'aperçoit immédiatement *actif* en déterminant par lui-même le mouvement volontaire. Alors, Biran essaie une *nouvelle correspondance adéquate aux*

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ III, p.400.

²³⁰ *Ibid.*, p.407.

expériences entre le savoir subjectif et celui d'objectif de la physiologie, en utilisant la « double observation » fondée sur le « fait mixte ».

Pour réaliser une telle correspondance, Maine de Biran trouve une clef dans l'hypothèse du physiologiste Xavier Bichat²³¹. Il s'agit des phénomènes de « contraction » ou de « contractilité », qui concernent les mouvements corporels observés du point de vue physiologique. Bichat a caractérisé la « contractilité » comme « motilité spontanée, faculté inhérente aux corps vivants », et comme « mode le plus ordinaire du mouvement dans les organes animaux »²³². Selon notre philosophe, Bichat, en observant par l'expérimentation les phénomènes de cette contraction, les a classifiés en trois modes : « *contraction organique insensible* », « *contraction organique sensible* » et « *contraction animale ou volontaire* »²³³, et caractérisé la différence chez l'individu entre l'actif et le passif en remarquant celle des modes de la transmission des mouvements dans son organisation. Selon ce physiologiste, la contraction *animale ou volontaire*, « essentiellement soumise à l'influence de la volonté, a son principe dans le cerveau »²³⁴. Dans ce cas, il suppose que l'individu est toujours *actif*, parce que la cause de mouvement ne réside pas dans l'organe musculaire mû, mais dans le centre cérébral d'où l'irradiation motrice part aux muscles par l'intermédiaire du système nerveux. Par contre, dans les contractions qualifiées comme *organiques* soit insensible soit sensible, l'individu est toujours *passif*, parce que le principe du mouvement n'est pas dans le centre mais dans l'organe

²³¹ *Ibid.*, p.405.

²³² X. Bichat, *Recherche physiologique sur la vie et la mort*, Paris, 1852, p.68.

²³³ *Idem*, p.405.

²³⁴ X. Bichat, *op.cit.*, p.68.

qui se meut, et que toute sorte de contractions organiques est « indépendante d'un centre commun »²³⁵, comme les phénomènes de réflexes nerveux.

Maine de Biran a considéré ces contractions ainsi classifiées comme utilisables pour l'« expression de la loi de continuité ». Mais, selon lui, il faut une correction pour qu'elles soient adaptées à l'expérience réelle. Certes, ses classifications peuvent être, pour Biran, *conditionnellement* acceptées, car il pense que Bichat, en séparant la contraction animale ou volontaire d'avec celles d'organiques, voulait faire conditionner structurellement la différence intérieurement sentie entre le mode actif et le mode passif. Cependant, elles ne sont pas encore suffisantes ; elles comportent une « inexactitude », dit Biran. Dans le *Mémoire de Copenhague*, il écrit clairement sur cette « inexactitude » des classifications de Bichat :

Il me paraît que Bichat avait confondu toutes les idées et les faits les plus distincts en identifiant dans sa dernière classe la contractilité animale avec la volontaire, et je crois devoir relever cette inexactitude en distinguant des modes confondus, soit par inadvertance, soit en vue de conserver une sorte de symétrie dans les divisions, quoiqu'il fût conduit par ses principes mêmes à les séparer²³⁶.

Bref, la « contraction animale ou volontaire » peut et doit se diviser de plus en deux : *contraction animale* et *contraction volontaire*. Dans le premier cas, propre à l'animal, le mouvement partant du centre est une « *réaction* [...]

²³⁵ *Ibid.*, p.69.

²³⁶ VI, p.99.

forcée et pour ainsi dire *mécanique* »²³⁷ déterminée par une impulsion ou excitation que ce centre reçoit sympathiquement des organes ; le centre agit donc « d'une manière *subordonnée* »²³⁸, le mouvement est déterminé *indirectement* pour le centre. Ce mouvement est donc pareil aux mouvements instinctifs des organes, étant donné que l'origine n'en est pas dans le centre. Par contre, dans le dernier cas, conforme uniquement à l'être humain, le mouvement est une « *action* » qui « peut commencer directement de ce centre »²³⁹ ; et, « la volonté proprement dite a toute l'initiative et la prépondérance de l'action »²⁴⁰. C'est ainsi qu'il peut y avoir des cas où le

²³⁷ III, p.405.

²³⁸ VII-1, p.129.

²³⁹ III, p.405.

²⁴⁰ VII-1, p.129. Au dire de Biran, nous sommes enclins à perdre de vue cette différence importante, en dépendant de « l'idée que nous attacherons au signe conventionnel *volonté* » (III, p.406). En réalité, il y a le signe naturel et le signe conventionnel, c'est-à-dire la langue, par rapport au fait intérieur de l'acte volontaire. Et, le dernier nous fait souvent méprendre sur le premier, c'est-à-dire que nous tendons à faire prévaloir le signe linguistique sur celui de naturel, et mesurer uniquement par celui-là le fait immédiatement connu, en se persuadant à tort, par une pure convention, que ce signe artificiel est la même chose que celui de naturel. De là résulte une confusion équivoque, ou plus exactement un *double emploi du même mot*. En fait, plupart de savants et de penseurs antérieurs ou contemporains à Biran, y compris Bichat, entendent par le terme « volonté » non seulement l'action dont nous nous sentons actuellement comme sa cause directe, mais aussi « toute *affection de malaise, d'inquiétude, de besoin* » (*Ibid.*), etc., qui nous entraîne indirectement à nous mouvoir par des excitations. Ainsi, il se fait que le signe conventionnel ou le nom général « volonté » qu'ils emploient n'a pas un seul et même sens, qu'il représente à la fois deux sortes d'éléments hétérogènes l'un l'autre, c'est-à-dire l'action et l'affection, de façon équivoque. Maine de Biran, pour corriger cette confusion et découvrir la correspondance réelle qu'il doit y avoir entre le fait psychologique de la volition et la contraction qui peut être son vrai « signe naturel », met en doute tout d'abord le signe conventionnel « volonté » que Bichat emploie dans sa définition que nous avons citée. Et, il commence par se placer au point de vue où on peut se connaître actuellement qu'il est

mouvement paraît commencer par le centre, mais en réalité il est seulement une *réaction sympathique* du centre contre les affections des organes, en ce sens une passion pour celui-ci. Biran reproche Bichat de ne pas avoir distingué de cette *réaction* de l'*action directe de ce même centre*, comme suit : « Ces distinctions [entre les mouvements organiques et ceux d'animaux], établies avec tant de justesse, de sagacité et de profondeur, étant posées, pourquoi donc confondre ce mode de contractilité effectué par la réaction sympathique du cerveau avec celui qui est opéré par son action propre et directe ? Pourquoi ne pas ranger dans deux classes séparées » la contractilité animale et la contractilité volontaire ?²⁴¹ Comme F. Azouvi le relève, pour notre philosophe, « Bichat est un « génie ». Mais, ce génie est bien plus doué pour l'expérimentation que pour les classifications »²⁴², car il a classifié comme volontaire le mouvement qui n'est que passif même pour le cerveau.

Une telle distinction entre l'*action* directe du centre et sa *réaction* indirecte sympathique permet d'introduire de la première une certaine « spontanéité ». Maine de Biran écrit que « cette spontanéité n'est pas encore la volonté ou la puissance de l'effort mais elle la précède immédiatement en vertu de la spontanéité de l'action du centre »²⁴³. Ainsi,

lui-même actif. C'est le fait intérieur du « sentiment d'effort voulu » (*Ibid.*, p.408). Tout cela se fait pour renverser la primauté de l'ordre du signe artificiel sur celui du signe naturel, découvrir le vrai signe naturel de la subjectivité et ouvrir la possibilité d'une recherche de sa genèse par le recours à celui-ci.

²⁴¹ VI, p.100.

²⁴² F. Azouvi, *op.cit.*, p.184.

²⁴³ VII-1, p.134.

l'action directe du centre dépend de la « spontanéité » de celui-ci, mais elle n'est pas encore celle de l'effort voulu telle que nous constatons dans le sentiment : cette « spontanéité » du centre est ici un concept physiologique, acquis par une sorte de purification de la contraction animale ou volontaire de Bichat par laquelle on la dégage objectivement, comme une *quasi-volonté* pour ainsi dire du centre cérébral, de toutes les déterminations sympathiques dans les organes.

Alors, peut-on dire que c'est cette action spontanée du cerveau qui est la « contraction proprement volontaire », distinguée de la « contraction animale » en tant que *réaction* qui toujours obéit aux excitations extérieures ou besoins des organes ? Non, parce que Biran définit la « contraction volontaire » dans l'expérience d'effort, à savoir dans le point de vue réfléchi du moi, sans recourir à aucune image de la cause représentée par quelque signe physiologique, telle que l'action spontanée du centre. En fait, il écrit dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie* :

Dans l'effort tel que nous l'apercevons et le reproduisons à chaque instant, il n'y a point d'excitation, point de stimulant étranger et pourtant l'organe musculaire est mis en jeu, la contraction opérée, le mouvement produit, sans aucune cause autre que cette force propre qui se sent en s'opérant immédiatement dans son exercice, et aussi sans qu'aucun signe puisse la représenter à l'imagination, ou à quelque sens étranger au sien propre²⁴⁴.

²⁴⁴ VII-1, p.121.

La « contraction volontaire » est ainsi l'effet sensible d'un acte subjectif constaté dans le « sentiment de l'effort voulu », et il n'y en a aucune cause sauf la puissance sentie comme le moi-même. L'effort en tant que cause déterminant le mouvement volontaire ne peut se représenter par aucun signe, autant qu'il se considère comme puissance telle que l'individu ne connaît comme la sienne que dans son domaine subjectif. Dès lors, Biran expliquera plus tard, dans *Nouveaux essais d'anthropologie*, pourquoi l'analyse physiologique est destinée à échouer dès qu'elle vise la « contraction volontaire » intérieurement liée à l'effort constitutif du moi :

Sans doute, en passant de l'idée ou image du ressort organique quelconque à l'aperception ou conception réflexive de la force qui veut ou meut librement, nous ne pouvons que *bégayer*, car les signes nous manquent : tout paraît obscur et inintelligible à la vue extérieure, mais une lumière qui ne luit qu'au-dedans peut seule éclairer le mystère²⁴⁵.

Ainsi, il n'est pas possible de regarder l'action spontanée du centre comme *signe* qui représente l'effort voulu : elle ne représente qu'une sorte de spontanéité cérébrale, laquelle le moi ne peut pas encore reconnaître comme effort qu'il fait effectivement et qui le constitue lui-même actuellement. Dès lors, entre la spontanéité du centre et l'effort voulu, il y a une discontinuité en tant que différence des points de vue. Et, la même discontinuité doit distinguer la « contraction volontaire » de la « contractilité spontanée »²⁴⁶.

²⁴⁵ X-2, p.177.

²⁴⁶ VII-1, p.136.

Si bien que le point de vue physiologique lui-même ne permet pas d'expliquer complètement le « passage d'un état purement affectif à celui d'aperception qui constitue une personne »²⁴⁷, même s'il permet de fixer le contour de la « spontanéité » autonome du centre. Le dernier passage est caché aux yeux du physiologiste. S'il veut expliquer l'apparition du moi au même niveau où il a discerné la spontanéité cérébrale, « il faut admettre une espèce de miracle, une brusque irruption, quelque chose comme le jaillissement d'une force nouvelle », comme le dit Georges Le Roy²⁴⁸ ; il faut imaginer que l'être vivant s'élève « par un saut brusque »²⁴⁹ d'un fait représenté où le moi n'existe pas à un autre fait immédiatement connu où le moi déjà commence à exister.

Les contractions organique et animale et la contraction spontanée se distinguent par leurs principes ou origines. D'autre part, la différence qu'il y a entre la spontanéité cérébrale et l'effort voulu vient de la différence des points de vue mêmes. Dans la discussion sur les contractions classifiées, le physiologiste peut expliquer qu'un individu devient *quasi-actif* ou *quasi-volontaire*, avec une *action directe partant d'un centre unique transmise par les nerfs jusqu'à l'organe musculaire*. D'autre part, le point de vue intérieur du vouloir nous témoigne que le mode actif d'effort ne se caractérise que dans la *conscience que je m'aperçois actuellement exister comme cause directe de l'action que je détermine*. De là un problème bien précisé du passage :

²⁴⁷ III, p.111.

²⁴⁸ G. Le Roy, *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran*, Boivin & Cie éditeurs, Paris, 1937, p.203.

²⁴⁹ *Ibid.*

L'action que nous rapportons objectivement à un tel centre est-elle la même que nous nous attribuons dans la conscience intime d'un effort ? [...] Comment l'esprit pourra-t-il passer de l'un à l'autre ? Quelle espèce de rapport, quelle liaison régulière établira-t-il entre eux ?²⁵⁰

Comme nous l'avons constaté, ces deux actions doivent se distinguer l'une de l'autre, étant donné que l'action spontanée du centre, inaperçue dans la conscience, ne peut pas être le *signe* de l'effort aperçu. Ainsi, le problème de l'apparition du moi devient enfin, chez notre philosophe, le problème de *savoir comment passer du point de vue extérieur au point de vue intérieur*, ou *comment traverser la ligne de démarcation entre ces deux points de vue*, à l'égard des contractions, ou des actions effectuées. Comme nous l'avons déjà dit, il ne s'agit pas d'expliquer de quelque façon *comment* l'action spontanée du centre se change *continuellement* jusqu'à l'action volontaire de l'effort, car l'observateur en tant que moi individué ne possède rien d'*expression infinitésimale* telle qui permet d'exprimer le passage continuels insensible. Par contre, Biran essaie d'éclairer *comment correspondent* ces deux actions l'une à l'autre dans un fait positif. Et, un tel fait est le « fait mixte » où l'action spontanée, distinguée de la réaction sympathique des affections, précède *immédiatement* l'action volontaire d'effort, « par un instant inappréciable de la durée »²⁵¹, et prépare son apparition ou actualisation.

Avant de passer à cet argument sur la correspondance dans le « fait mixte », constatons enfin ce que les considérations physiologiques peuvent

²⁵⁰ III, p.412.

²⁵¹ *Ibid.*, p.119.

accomplir dans le point de vue objectif ou extérieur au moi. L'aperception ou conscience du moi qui agit dans l'expérience d'effort a une histoire de sa naissance, s'il est vrai qu'elle n'est pas innée à elle-même. Les considérations physiologiques permettent de rechercher cette histoire de naissance avec les signes qui représentent les mouvements organiques que le moi ne peut pas apercevoir dans le sentiment (par exemple, centre, nerfs, etc.). Elles supposent quelques forces qui causent des mouvements corporels, mais qui ne sont pas « un effort voulu » ou « un pouvoir senti »²⁵². C'est une de ces forces qui est la « spontanéité » du centre cérébral. La physiologie peut mettre en lumière le surgissement de cette « spontanéité » qui prépare la naissance du moi. Elle peut renseigner l'esprit, ou plus exactement le moi individué, sur les conditions de ce surgissement de la « spontanéité » comme « les conditions organiques et les signes *extérieurs* qui peuvent servir à effectuer ou à annoncer ce passage d'un état purement affectif à celui d'aperception qui constitue une personne »²⁵³. En fait, le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, qui refuse catégoriquement tout innéisme du sujet, écrit que l'« exercice premier du vouloir » est « fondé lui-même sur certaines conditions organiques qui peuvent l'actualiser »²⁵⁴ ; or, ces conditions ne sont rien d'autres que celles du surgissement de la « spontanéité » du centre. Bref, Biran considère le surgissement de cette spontanéité comme facteur d'*actualisation* du vouloir et donc du sujet conscient. Et, ces recherches physiologiques s'accomplissent en suivant « la

²⁵² *Ibid.*, p.424.

²⁵³ *Ibid.*, p.111.

²⁵⁴ *Ibid.*, p.123.

loi générale de l'habitude »²⁵⁵. D'après elles, à mesure que les mouvements corporels se répètent, la réaction sympathique du centre, qui caractérise la « contraction animale », diminue et recule, tandis que l'action spontanée du centre se fait remarquer et devient peu à peu explicite. Un tel surgissement de la « contractilité spontanée »²⁵⁶ joue le rôle de joint inséré entre la « contraction animale » et la « contraction volontaire », lesquelles sont discontinues parce que leurs origines sont différentes et aussi que l'on ne peut les observer que sur les deux autres plans objectif et subjectif. Or, c'est « la loi générale de l'habitude » qui fait terminer, avec la marche du temps, l'empire exclusif de l'instinct ou besoin organique et débarrasse l'influence des causes extérieures sur les organes, pour que la force commençant du centre puisse les mettre en jeu directement. En somme, la « contractilité spontanée » qui surgit avec la marche de l'habitude se manifeste comme ayant une autre origine que de la contraction animale, mais on peut observer et considérer la différenciation de ces deux effets sur le même plan physiologique. Biran explique cet effet de l'habitude délivrant le centre d'obstacles organiques, comme suit :

Déjà les impressions commencent à devenir moins vives, moins générales, moins tumultueuses ; l'habitude en a émoussé la pointe d'abord très affective. Les appétits sont moins pressants, les mouvements moins brusques, moins automatiques, les organes de la locomotion commencent à se raffermir, leur irritabilité propre diminue, ils cèdent moins promptement et spontanément à toutes les causes extérieures de

²⁵⁵ *Ibid.*, p.133.

²⁵⁶ VII-1, p.136.

contraction, ils attendent l'influence plus régulière de la force interne unique destinée ici à les mettre en jeu²⁵⁷.

De là résultent deux changements en vertu de l'habitude : d'un côté, au fur et à mesure que sont répétés les mouvements instinctifs des organes affectivement excités par des causes extérieures, ces organes mus deviennent dociles et acquièrent peu à peu une capacité de se prêter à la contraction volontaire ; d'un autre côté, au fur et à mesure que le centre réagit contre les affections des organes, il acquiert « des déterminations telles qu'il est capable d'entrer spontanément en action »²⁵⁸. C'est ainsi que, sur l'individu animal, l'habitude exerce une influence qui débarrasse des obstacles organiques pour que s'épanouisse la « spontanéité » du cerveau. Cette influence de l'habitude permet donc d'expliquer que les mouvements d'instinctifs *devient* spontanés, qu'ils peuvent être déterminés d'abord par la réaction du centre qui a reçu des affections, puis par l'action initiale de ce même centre, c'est-à-dire l'action spontanée qui ne s'écarte de l'action volontaire de l'effort que « par un instant inappréciable de la durée ». Ce qui reste là est la différence des points de vue.

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ *Ibid.*

3.6. Correspondance des deux points de vue dans le *fait mixte*

Maine de Biran, dans ses textes, explique d'abord, par hypothèse, comment passer des mouvements spontanés aux mouvements volontaires avec les signes ou le « symbole physiologique »²⁵⁹, et puis essaie de vérifier cette explication dans une « expérience intérieure » en tant que *limite* du point de vue réfléchi du moi. Cette expérience est le « fait mixte », tel que Biran considère concrètement comme « le faible crépuscule de la lumière de conscience dans le sommeil de la pensée ou du *moi* »²⁶⁰. C'est ainsi que l'ordre de son discours, qui suit l'évolution de la vie vers l'apparition du moi conscient, ne coïncide pas nécessairement avec l'ordre de fondation des connaissances : c'est le « fait mixte », où on peut constater le sentiment relatif d'effort accompagné du sentiment absolu d'affection, qui donne le sens réel au « symbole physiologique » et donc le certifie. Autrement dit, c'est ce fait singulier en tant que *limite* du fait primitif de l'effort qui fonde la « double analyse » entre les considérations physiologiques et les expériences immédiates du « tact intérieur ».

Cependant, les considérations physiologiques que Maine de Biran a fait en utilisant l'expérimentation de Bichat, donnent une prise à l'expérience intérieure du sommeil où le moi commence à s'éveiller. C'est la « spontanéité » du centre. Elle ne peut pas être identifiée à l'« instinct » qui détermine hors du centre les mouvements des organes, c'est-à-dire les contractions organique et animale. D'autre part, elle n'est pas non plus la

²⁵⁹ *Ibid.*, p.134.

²⁶⁰ *Ibid.*

« volonté » qui détermine l'action en s'apercevant comme moi conscient. En ce sens, Biran considère, dans le point de vue de la physiologie, que la « spontanéité » du centre sert d'intermédiaire entre l'« instinct » et la « volonté », ou entre cause inconsciente et cause consciente d'actions. Or, aussi dans le « fait mixte », se découvre une « spontanéité » semblable. Par exemple, Biran écrit que dans le sommeil, « il arrive quelques fois qu'on est réveillé en sursaut par des mouvements, des paroles ou des voix tous produits d'une spontanéité semblable à celle qui sert originellement d'intermédiaire entre l'instinct et la volonté »²⁶¹. C'est un événement dans un état où notre moi commence à exister dans les ténèbres du sommeil, de façon obscure, mais avec la certitude d'aperception, avec le témoignage d'une existence individuelle. Ces paroles que nous émettons à notre insu sont comme si elles effusaient du rêve où le moi n'existait pas encore. Nous les sentons en ayant par le « tact intérieur » le sentiment absolu d'un pouvoir qui les fait. En fait, Biran fait mention du sentiment simple ou absolu, pas encore relatif, qui s'accompagne de ces mouvements spontanés :

A l'instant même de ce réveil subit, l'individu sent ses mouvements non pas accompagnés de l'effort comme à l'état de veille, mais d'un sentiment de pouvoir les faire qui est, en ce cas, le souvenir de l'effort. C'est par là qu'il s'approprie en résultat ces mouvements spontanés qu'il n'a pas déterminés en principe, et cette appropriation de conscience caractérise

²⁶¹ *Ibid.*, p.135.

seule le réveil complet. Ainsi le moi peut naître ; le mouvement spontané précède immédiatement et amène l'effort²⁶².

Il est vrai que Biran raconte une situation où « le moi peut naître », mais cela ne signifie pas qu'il explique la naissance du moi à partir du moment antérieur à cette naissance : il s'agit ici de « l'instant même de ce réveil subit » ; le moi déjà existe ou s'éveille dans ce point de vue du « fait mixte ». Autant que nous partons de l'expérience intérieure et n'en sortons pas, il n'est pas possible de remonter jusqu'au moment antérieur à cet instant de notre naissance. Pourtant, il nous semble que Biran veut dire qu'à ce moment de réveil subit, il y a un état obscur et mixte où le moi commence à exister pour lui-même dans le sentiment d'effort, *en même temps* qu'il éprouve les voix spontanées avec le sentiment absolu d'un pouvoir qui les détermine. Le moi déjà commence à pressentir que ce sentiment absolu lui a donné un coup de pouce pour qu'il commence à exister. En ce sens, Biran identifie ce sentiment simple de la « spontanéité » au « souvenir de l'effort ».

Maine de Biran décrit cette situation avec le concept d'« appropriation ». Le sentiment de pouvoir qui détermine les mouvements spontanés n'est pas identique au « sentiment de l'effort voulu » dans lequel le moi s'aperçoit exister, quoiqu'ils concourent dans le « fait mixte » du réveil subi. Mais, entre ces deux sentiments, il y a une sorte de rapport d'intégration : Biran pense que le moi commence à s'apercevoir en *s'appropriant* ces mouvements spontanés ; le moi ainsi aperçu reçoit le premier sentiment préconscient comme « le souvenir de l'effort » ou « le

²⁶² *Ibid.*

souvenir du pouvoir déjà exercé qui caractérise le réveil du moi »²⁶³. La description que Biran fait ici sur l'expérience du commencement du moi ne nous révèle pas sa genèse à *partir d'un état impersonnel*, mais nous enseigne que le moi *déjà éveillé* peut avoir là, comme une sorte de *souvenir*, le sentiment simple de « spontanéité » qui a préparé le réveil de ce moi. Et, l'important est que ce sentiment simple de « spontanéité » peut *devenir* le sentiment relatif de l'effort, par l'appropriation de ses effets ; le sentiment absolu de pouvoir spontané n'est pas identique au sentiment relatif d'effort, mais l'appropriation des mouvements fait évoluer celui-là en celui-ci. Qu'est-ce que cette « appropriation » ? Que veut-elle dire ? C'est que le moi reconnaît les mouvements qu'il n'a pas déterminé comme ceux qu'il *peut* déterminer par lui-même. Il s'agit précisément d'un sentiment de *pouvoir*, sentiment que *je peux*. Or, *dès que je sens que je peux*, ce sentiment devient relatif ou redoublé, et intégré pour ainsi dire dans le « sentiment de l'effort voulu ». Celui-ci apparaît ainsi en vertu de l'intermédiaire immédiat des mouvements spontanés, et le moi, qui est déjà apparu dans une situation de cette « appropriation », sent le sentiment simple de pouvoir spontané, avec le « tact intérieur », comme « souvenir » de ce sentiment que je peux, c'est-à-dire souvenir de l'effort. Si bien que Biran n'explique pas absolument ici le passage de la spontanéité à l'effort en remontant jusqu'à l'antérieur de cette « appropriation ». Pour le moi déjà commençant à s'éveiller, le « sentiment de l'effort voulu » est primitif, et le sentiment simple de spontanéité est secondaire autant que nous ne le sentons que comme souvenir dans le réveil subit. Mais Biran pense que c'est par l'« appropriation » des voix spontanées

²⁶³ *Ibid.*

que nous pouvons présupposer ou avoir pressentiment que ce sentiment secondaire est devenu ou a été intégré au sentiment du moi déjà né. En ce sens, on peut dire que, dans le « fait mixte », Biran approche de l'apparition du moi par les *effets*, ou par l'« appropriation » des effets, non par la *cause* qui les déterminent.

Maine de Biran, lorsqu'il se place au point de vue subjectif du « fait mixte », ne pose pas de question sur la transformation des *causes* ; il ne questionne pas comment la force causale inaperçue des mouvements spontanés se transforme à la force consciente aperçue comme moi. Ce dernier passage est impensable à aucun point de vue : on ne peut d'aucune façon annuler la différence des points de vue. En effet, il reconnaît « la nécessité d'admettre une force *hyperorganique* »²⁶⁴ qui peut déterminer l'action avant la naissance de l'effort, mais sa visée consiste à décrire à quelle condition les *effets* sensibles de la « spontanéité » deviennent les « *signes volontaires* »²⁶⁵ dont le moi se sert pour qu'ils lui deviennent disponibles. Bref, Biran, lorsqu'il interroge l'apparition du moi, s'occupe d'examiner la transition des actions en tant qu'*effets* de l'exercice de quelques forces, sans substantiver celles-ci, soit physique dans le point de vue physiologique, soit spirituelle d'une manière métaphysique, ni demander la transition ou transformation entre ces causes substantivées.

En fait, la « force hyperorganique » qu'il suppose avant la naissance du moi n'est elle-même ni la capacité spontanée du cerveau, ni l'entité spirituelle. Elle doit se poser avant des telles définitions. En effet, elle peut

²⁶⁴ III, p.426.

²⁶⁵ VII-1, p.137.

être une force que « l'imagination peut bien localiser dans un point du cerveau différent de celui d'où partent les déterminations instinctive et automatique »²⁶⁶, en un mot la « spontanéité » cérébrale que nous avons discutée. Ainsi, on pourrait imaginer que cette force est *inhérente* au cerveau qui est une partie de l'organisation, ou que c'est le cerveau qui est son « sujet d'inhérence »²⁶⁷ ; de là résulte un concept physiologique de centre cérébral en tant que sujet absolu de l'action. Mais, Biran ne conclut pas un tel sujet absolu dans le fait intérieur. Il suppose simplement la « force hyperorganique » en partant de la liaison inséparable entre l'action et sa cause moi, saisie dans la structure redoublée et relative de l'effort voulu. Il nous semble que Biran conçoit cette « force hyperorganique » comme *virtuelle*²⁶⁸, mais dès que l'action se replie en s'appliquant au centre cérébral, elle *s'actualise* comme force effective qu'il appelle moi, c'est-à-dire l'effort. D'autre part, l'intention biranienne ne consiste pas non plus à substantiver une « âme » comme le « sujet d'attribution » de cette « force hyperorganique ». Biran ne prend pas grand intérêt à poser une entité innée « âme » à laquelle le métaphysicien attribue cette force virtuelle. Pour lui, c'est seul le « moi phénoménal » aperçu dans l'expérience d'effort qui est « le véritable sujet d'attribution des actes ou de l'effort voulu »²⁶⁹.

En somme, dans le point de vue du moi aperçu, la force consciente ou l'effort ne se connaît que dans la *relation* qu'elle prend avec ses effets, y compris l'action volontaire, et de là on peut aussi supposer, du moins en

²⁶⁶ III, p.426.

²⁶⁷ *Ibid.*, p.425.

²⁶⁸ voir III, p.427.

²⁶⁹ *Ibid.*, p.426.

droit, une « force hyperorganique » qui a préparé la naissance du moi, force qui *n'obéit pas aux organes* affectés par des causes extérieures (voilà ce que signifie l'adjectif « hyperorganique »). Ce n'est qu'après cette supposition nécessaire fondée sur le fait primitif de l'effort que l'on peut interpréter cette force comme tantôt physiologique, tantôt métaphysique, en posant un *sujet absolu*, par exemple le cerveau comme son « sujet d'inhérence » ou l'âme comme son « sujet d'attribution ». Or, l'observation dans le « fait mixte » ne met pas en question une telle *interprétation*. Elle affirme seulement une possibilité de joindre la « spontanéité », dont le point de vue physiologique permet de mettre en relief le surgissement dans le centre cérébral, à la « force hyperorganique » que le moi est obligé de présupposer avant sa naissance, comme virtualité de l'effort. La « spontanéité » n'est pas encore la puissance d'effort, la « force hyperorganique » ne l'est pas non plus. Mais, Biran ne dit pas que ces deux soient identiques, car entre eux, il y a la différence des points de vue que l'intelligence ne peut pas rayer, et déterminer si ces deux sont identiques ou non dépend d'une certaine interprétation. Biran, sans s'attacher à une telle interprétation, propose seulement une possibilité de correspondance adéquate entre eux.

Or, la supposition d'une « force hyperorganique » ne signifie pas la réintroduction d'un innéisme du sujet, car ce n'est pas elle qui détermine l'apparition du « moi phénoménal », bien qu'elle la précède immédiatement et la prépare ; ce n'est pas elle qui définit la naissance ou l'éveil du moi. L'essentiel est la condition particulière de son apparition. Biran essaie de comprendre cette condition, en observant comme « fait mixte » la différence des *effets* entre le mouvement spontané et le mouvement volontaire, et mettant en évidence la structure qui permet l'« appropriation » du premier

comme « signe volontaire ». Cette structure n'est rien d'autre que celle que le mode d'effort a du *redoublement* du soi-même et de la *relativité* du soi à l'autre. Comme nous avons vu, Maine de Biran allègue l'expérience intérieure du réveil subit comme « fait mixte » en tant que *limite* du fait primitif de l'effort voulu, où le moi peut directement éprouver des mouvements spontanés qu'il n'a pas déterminés. Ces mouvements spontanés sont « aperceptibles »²⁷⁰, distincts des mouvements instinctifs ou affectifs qui excluant la possibilité d'aperception ne peuvent pas devenir « signes volontaires ». Dès lors, Biran trouve dans cette structure double d'« appropriation » une solution possible de correspondance entre les deux points de vue extérieur de la physiologie et intérieur de la réflexion : si, dans chaque point de vue, on reconnaît la même forme du *repliement de l'action à sa cause dans la relation inséparable de cette cause à sa résistance organique*, on pourra traverser la ligne de démarcation des deux points de vue sans les confondre, et joindre à cette structure double d'aperception les considérations physiologiques sur la transition des mouvements d'instinctif à spontané.

C'est ainsi que les clefs de la solution biranienne pour le problème de la genèse subjective sont d'un côté dans l'« appropriation » possibilisée par la structure redoublée et relative d'aperception, et d'un autre côté dans la « contractilité spontanée » ou les mouvements spontanés, inaperçus eux-mêmes mais aperceptibles par cette appropriation. Car, en appliquant à la limite de chacun des deux points de vue extérieur et intérieur une seule et même forme ou structure d'aperception et décrivant la situation

²⁷⁰ VII-1, p.136.

d'« appropriation » qui fait évoluer les mouvements spontanés en mouvements volontaires, il devient possible de faire correspondre ces deux points de vue, en traversant leurs lignes de démarcation, pour penser le dernier passage ou le dernier instant de la naissance du moi.

Dans une telle perspective, Maine de Biran applique le processus de cette « appropriation » au dernier moment de l'évolution de la vie impersonnelle, à savoir à la « spontanéité » du centre cérébral, que le point de vue objectif de la physiologie a purifiée et mise en relief. Il décrit la situation où l'appropriation des mouvements spontanés fait naître le moi, comme suit :

Cette force [hyperorganique], qui ne pouvait apercevoir ou sentir distinctement les mouvements instinctifs, commence dès lors à sentir les mouvements spontanés, qu'aucune affection ne trouble ou distrait. Mais elle ne peut commencer à les sentir ainsi produits par son instrument immédiat sans s'en approprier le *pouvoir*. Dès qu'elle sent ce pouvoir elle l'exerce, en effectuant elle-même le mouvement. Dès qu'elle l'effectue, elle aperçoit son effort avec la résistance ; elle est cause pour elle-même et, relativement à l'effet qu'elle produit librement, elle est *moi*²⁷¹.

La description de cette situation de l'« appropriation de conscience » se relie directement à la considération physiologique sur le surgissement de la « spontanéité » du centre. Biran ne demande pas ici quelle est l'essence de la force qui fait naître le « moi phénoménal », mais essaie de mettre en évidence *à quelle condition inhérente ce moi commence à naître ou*

²⁷¹ *Ibid.*, p.134.

s'apercevoir exister ; il essaie de reconstituer une situation de *redoublement* où, en vertu de l'action spontanée, la « force hyperorganique » qui la sent fait *se replier en s'en appropriant* comme « l'effet qu'elle produit librement ». Ce caractère de *redoublement* dans la *relation* de cause à effet fait exister le moi comme « véritable sujet d'attribution » de cette force même. L'essentiel est que cette même structure de *redoublement* et de *relation* qui constitue l'effort moi, rend possible l'appropriation de l'action spontanée, et d'autre part que cette action, observée à la fois dans le point de vue physiologique et dans le sentiment, s'intègre aux effets sensibles de l'action volontaire. C'est là la transition de la contraction spontanée à la contraction proprement volontaire. Pour Biran, il n'est pas question de fixer ou définir par quelques signes une force préexistante comme âme ou centre cérébral ; il n'est pas question du dualisme de l'âme et du corps : c'est tout à fait postérieur au problème de l'apparition du moi. Ce qu'il veut éclairer est la condition inhérente dont une *action simple* devient une *action redoublée*, ou l'action spontanée devient l'« action complète » qui s'actualise avec la personnalité, et il veut l'éclairer à partir de chacun des deux points de vue extérieur et intérieur, objectif et subjectif.

3.7. Récapitulation

Résumons. Suivant la pensée biranienne, la recherche du devenir ou de l'apparition du moi doit s'exercer par la collaboration des deux points de vue intérieur et extérieur, ou des deux méthodes : la « réflexion » sur les

actes volontaires opérée dans le « sentiment de l'effort voulu » ou la connaissance immédiate interne de la force moi, et les considérations physiologiques sur les actions involontaires faites par la « représentation » des objets organiques. Ces dernières considérations ont leur appui dans le « fait mixte » où on peut immédiatement observer ou plutôt éprouver, par le « tact intérieur », le « sentiment absolu » de l'existence qui ne dépend pas d'excitation des objets extérieurs. Ce « sentiment absolu » fournit les contenus aux représentations physiologiques, et c'est là que s'ouvre la possibilité de ce que Maine de Biran appelle « double observation » entre l'épreuve subjective et l'observation objective.

Or, si le « fait mixte » permet tout ceci, c'est parce qu'il renferme les deux sortes d'expériences subjectives : le « sentiment relatif » de l'effort voulu, et le « sentiment absolu » dont il s'agit. Le premier est la condition constitutive de l'existence individuelle du moi conscient, ou il individue ce sujet pensant, tandis que le dernier n'est pas cette condition directe, mais il accompagne le sentiment de l'effort dans ce « fait mixte », et fait *pressentir* le « fond » de l'existence du moi commençant à s'individualiser. On peut dire que ce fait nous montre les circonstances de l'*origine* de la personnalité où l'effort ne se sépare pas complètement d'avec l'affection impersonnelle qui tend à l'envelopper en elle.

C'est ainsi que, suivant la pensée biranienne, le « fait mixte » nous permet d'entrevoir, de façon positive, un instant de la naissance du moi, un instant du commencement de l'expérience, lequel doit traverser le processus de sa genèse. Pour examiner cette genèse à partir des états préalables à cette naissance, il faut recourir au point de vue physiologique. Mais, même

pour le faire, il faut avant tout se placer dans le « fait mixte » où rencontrent la personnalité et l'impersonnalité, ou la conscience et l'inconscience. Et, Maine de Biran a donné comme un exemple de ce « fait mixte » la situation du réveil soudain, car nous pouvons éprouver les mouvements spontanés impersonnels de la voix qui est l'occasion du réveil du moi, et en même temps commencer à nous apercevoir exister dans l'expérience d'effort. Et, l'important est que ce fait nous enseigne que la spontanéité précède immédiatement l'aperception et la *prépare*, tandis que l'affection s'oppose toujours contre cette aperception. Biran relie cette expérience directe de la spontanéité à la spontanéité du centre cérébral observée objectivement dans le point de vue physiologique. De là une esquisse de la transition *continue* depuis le mouvement involontaire jusqu'à le mouvement volontaire, depuis l'impersonnalité jusqu'à la personnalité, quoique ce passage recèle une rupture de la naissance du moi, et en tant que tel il soit *discontinu*.

Or, tout cela nous montre que, pour la recherche biranienne du devenir du sujet pensant, l'essentiel consiste dans le « fait mixte » de l'activité et de la passivité, de la conscience et de l'inconscience. C'est une expérience subjective opaque ou obscure. C'est la première aperception en train de naître, accompagnée du sentiment absolu de la « spontanéité » en tant que souvenir du vouloir, en tant que l'irréfléchi qui donne l'occasion de l'avènement de la réflexion. Dans un tel sens, la remarque que Merleau-Ponty a proposée de ce que Maine de Biran appelle « fait » nous paraît très juste. Il écrit : « Il [Biran] entend par « fait » quelque chose qui est saisi dans une réflexion à l'état naissant, où réfléchissant et réfléchi sont en train de se distinguer. Le fait, ainsi entendu, n'est pas quelque chose qui existe en soi, face à moi ; la conscience que nous en avons n'est pas libre et distante à son

égard. Biran prend pour thème une réflexion se tournant vers l'irréfléchi où elle s'enracine, une activité émergeant de la passivité »²⁷². Une telle activité équivaut à un acte voulu qui émerge en étant poussé par un mouvement spontané que le sujet de cet acte n'a pas déterminé. Pour Biran, il s'agit d'un « être qui est en train de prendre conscience qu'il existe, qui lutte pour cela contre une opacité préalable » ; bref, il s'agit d'un être qui cherche à « devenir moi »²⁷³. Dans cette perspective, l'important est la naissance de la volonté contre la passivité vitale d'une part, et le passage direct de la spontanéité à la volonté d'une autre part. La recherche biranienne nous enseigne que, afin de s'approcher du problème du « devenir moi », il faut constater, dans le fait d'aurore où le moi est en train de s'apercevoir, cette séparation d'avec l'affection passive ainsi que ce passage immédiat à partir de la spontanéité, et que, c'est pour cela qu'il faut recourir au point de vue de la physiologie, quoiqu'il ne faille pas lui faire envahir le territoire de la réflexion ou vice versa. Et, le fait où nous pouvons surprendre ce passage de la spontanéité à la volonté n'est rien d'autre que le « fait mixte » où l'activité est en train de naître après le surgissement de la spontanéité, en luttant contre la passivité. Il nous semble donc que la remarque de Merleau-Ponty est vraiment juste autant que le « fait » qu'il estime soit celui que Biran entend par les termes « fait mixte ».

Et, n'est-ce pas que cette aperception du moi introduite par des mouvements brusques de la spontanéité est identique à un *étonnement* ? Comme bien des commentateurs le font remarquer, la vie philosophique de

²⁷² M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1968, p.62.

²⁷³ *Ibid.*, p.54.

Maine de Biran commença par l'*étonnement de se sentir exister*. Dans son *Journal*, il écrit en évoquant son enfance :

Dès l'enfance, je me souviens très bien que je m'étonnais de me sentir exister et que j'étais déjà porté, comme par instant, à me regarder en dedans pour savoir comment je pourrais vivre et être moi²⁷⁴.

Cette rétrospection atteste d'une aptitude à la philosophie réflexive et le point de départ de sa propre vie philosophique : F. Azouvi est tout à fait judicieux, quand il écrit que « se sentir et s'en étonner, c'est vraiment là que commence la philosophie biranienne »²⁷⁵. Or, si l'étonnement de se sentir exister n'est pas l'autre chose que le commencement de la philosophie biranienne, c'est qu'il est avant tout le commencement de l'existence individuelle du moi pensant. Biran écrit à la même année :

Comment d'ailleurs ne pas être sans cesse ramené au grand mystère de sa propre existence par l'étonnement même qu'il cause à tout être pensant²⁷⁶.

²⁷⁴ J-II, p.399.

²⁷⁵ F. Azouvi, *op.cit.*, p.14. Merleau-Ponty fait remarquer, en comparant le « fait » biranien avec le Cogito cartésien, que le mobile de la philosophie biranienne est « un étonnement plutôt qu'une méfiance » (M.Merleau-Ponty, *op.cit.*, p.63).

²⁷⁶ J-II, p.378. Il continue au même endroit : « J'ai éprouvé, pour ma part, cet étonnement de très bonne heure et les révolutions spontanées, continuelles que je n'ai cessé d'éprouver, que j'éprouve encore tous les jours, ont prolongé la surprise et me permettent à peine de m'occuper sérieusement des choses étrangères ou qui n'ont pas de rapport avec ce phénomène toujours présent, à cette énigme que je porte toujours en moi et dont la clef m'échappe sans cesse, en se montrant sous une face

Ce commencement n'est pas la réflexion supérieure déjà formée qui concentre dans le domaine intellectuel en se séparant d'avec toutes les sensibles extérieurs et l'excluant, mais l'aperception sensible commençant à naître comme une étape du processus de l'apparition du moi, et en tant que telle elle a un lien direct avec la spontanéité préalable à cette aperception, laquelle n'est pas encore l'effort constitutif du moi, mais produit un *étonnement* comme l'occasion de l'émergence de cette aperception. Le fait que je me sens exister, ou que je sens que je sens, ne signifie pas seulement la constatation statique et isolée d'un état de la pensée : y est inscrit le passage infinitésimal de la spontanéité à la volonté, de l'inconscient à la conscience. *L'étonnement* même n'est rien d'autre qu'un « fait mixte » ; il est une limite, un seuil par lequel passe l'événement de l'apparition d'un moi. Comme B. Bégout dit, l'« étonnement réside autant dans ce qui étonne que dans celui qui s'étonne »²⁷⁷.

Or, cette aperception sensible n'est rien d'autre que la « réflexion commençant aux sens » dont nous avons discutée dans le contexte de la critique que Maine de Biran adresse à Locke ; elle est l'aperception qui lève des impressions des mouvements spontanés au niveau de leurs « idées de sensation », qui n'est pas l'autre chose que ce que Destutt de Tracy appelle « sensation de mouvement ». Nous avons vu, dans le deuxième chapitre, que, si on limite à tort le mode de sensation uniquement à l'« intuition » des choses extérieures, on sera obligé de regarder l'« idée de sensation » comme

nouvelle quand je crois la tenir sous une autre ». Cette confession nous prouve, en premier lieu, que l'apparition de l'existence du moi est l'intérêt le plus fondamentale de la pensée biranienne, et en seconde lieu, qu'elle est le problème le plus important et le plus difficile.

²⁷⁷ B. Bégout, *Maine de Biran, la vie intérieure*, Paris, Payot & Rivages, 1995, p.20.

toute faite du dehors. Dès lors, on tombera dans le représentationnisme. Cependant, en commençant par le « sentiment de l'effort voulu » et remontant, sans sortir de ce point de vue intérieur, jusqu'à un « fait mixte » tel que le réveil soudain, on peut assister à un instant où le moi commence à s'éveiller par l'*étonnement* que produisent des mouvements spontanés. S'il en est ainsi, on peut dire que le point de vue réfléchi de l'effort permet de relier de façon intérieure les deux étapes de la genèse l'une à l'autre, c'est-à-dire l'étape de l'apparition du moi et l'étape de l'approfondissement de la réflexion, comme nous l'avons prévu au début de ce chapitre. Pourtant, pour mettre en évidence ce lien intérieur, il faudra voir en détail la genèse et le développement intérieur de la faculté de « réflexion » même.

CHAPITRE VI

Réflexion

ou processus de formation de la pensée réfléchie

Introduction

Nous avons averti préalablement, au début du chapitre précédent, que la doctrine de l'« effort voulu » rend possible, chez Maine de Biran, à la fois deux problèmes génétiques : l'apparition du moi pensant et la genèse de la faculté de réfléchir fondée sur cette genèse. Nous pouvons le comprendre, en voyant que Biran discerne les deux modes de l'« effort voulu » : effort non-intentionné, et effort intentionné. Le premier est un mode où l'aperception du moi émerge de la passivité, et que le moi commençant à exister est dans l'attente des impressions pour les élever aux « idées de sensation ». Cet effort est normalement ou naturellement caché aux yeux de l'homme en bonne santé, parce que son exercice est enveloppé dans les affections mélangées avec ses résultats, mais il forme déjà là une aperception sensible

en tant que « réflexion *commençant aux sens* »²⁷⁸. Tandis que le dernier est l'effort expressément aperçu comme moi dans l'action déterminée, qui constitue l'« attention » et la « réflexion » au niveau supérieur à la première aperception qui constituait l'« idée de sensation ». C'est ce à quoi appartient l'activité actuelle de la pensée. On peut ainsi voir que l'« effort voulu » ou la « motilité » volontaire est chez Biran le moyen pour saisir le développement continu qui va de la naissance du moi à la dérivation des facultés de penser, sans sortir du domaine du sentiment intime de l'effort.

Le but de ce chapitre consiste à examiner l'argument biranien sur un tel développement continu dans le point de vue de la « réflexion ». Mais, avant d'examiner la distinction des modes d'effort, commençons par voir le caractère de ce que Maine de Biran considère comme « réflexion », sa structure et ce qu'elle fait.

4.1. Trois aspects de la « réflexion »

Chez Maine de Biran, la « réflexion » est une faculté qui permet de connaître ce qui se passe en nous et abstraire « ce qui nous fait penser »²⁷⁹. Or, elle n'est pas la faculté innée, mais s'engendre comme le point de vue intérieur du moi-même dans un état opaque où le réfléchi et l'irréfléchi se mélangent. En même temps que la « réflexion » commence dans un tel état,

²⁷⁸ III, p.61.

²⁷⁹ VII-2, p.367.

le moi aussi commence à exister pour lui-même. On doit la considérer comme dynamique, comme un passage : la « réflexion » est dans un processus qui fait naître le point de vue du moi, et elle-même une partie de ce processus. Elle est, non seulement un état statique où le moi s'observe lui-même et observe tout ce qui lui appartient, mais aussi un passage des points de vue et un processus d'approfondissement vers cet état subjectif de l'observation intérieure. Il nous semble d'abord que c'est un tel dynamisme qui est ce que Biran entend par le nom *réflexion*.

Dans son *Journal*, Maine de Biran raconte un épisode où un de ses amis lui a demandé « qu'est-ce que le moi ? », et qu'il n'a pas pu lui répondre :

Je n'ai pu répondre. Il faut [pour répondre à une telle question] se placer dans le point de vue intime de la conscience et ayant alors présente cette unité qui juge de tous les phénomènes en restant invariable, on aperçoit ce moi, on ne demande plus ce qu'il est²⁸⁰.

Ce qu'il décrit dans cette phrase n'est rien d'autre que l'exercice d'une opération qu'il appelle *réflexion*. Cette opération est ici décrite comme un *passage* au « point de vue intime de la conscience », et plutôt que comme un état d'observation faite dans ce point de vue. Il n'y a ici aucun besoin de répondre à cette question : *qu'est-ce que le moi*, parce que, dès qu'on *se place* dans le domaine intime de la conscience par un acte de « réflexion », « je » m'aperçois comme appartenant au moi-même. Si on ne peut pas répondre à

²⁸⁰ J-II, p.95.

cette question, ce n'est pas parce que l'on ne possède aucune réponse, mais plutôt parce que l'on se procure d'une réponse la plus immédiate et la plus adéquate par l'exercice de « réflexion » en tant que *passage* au domaine interne du moi.

Ce passage ou ce « se placer » au point de vue du moi n'est pas fondamentalement différent de celui que nous avons vu dans le chapitre précédent, de la spontanéité à la volonté, c'est-à-dire la naissance de l'aperception du moi par l'étonnement ou la surprise. Ce passage a la même essence que le réveil du moi, et en tant que tel il dépend de dispositions physiologiques, de circonstances de santé, notamment chez Maine de Biran, comme le montre bien son *Journal* qui atteste que les perturbations des états corporels conditionnent sa pensée. Pour lui, que le moi naisse et que la philosophie commence, ce sont les mêmes choses qui sont nécessaires, car « philosopher c'est réfléchir »²⁸¹. La philosophie consiste avant tout à *passer ou se placer dans l'intimité de la conscience*, dans certaines situations dominées par la *spontanéité*, par exemple « au milieu des fous comme parmi les sages, dans le tourbillon du monde comme dans la solitude et le silence du cabinet »²⁸², en un mot dans n'importe quelle vie quotidienne *automatique*. La « réflexion » commence ainsi par le retour au moi-même, mais cela n'est pas l'autre chose que de la naissance ou *renaissance* du moi, le passage vers le point de vue de ce moi qui renaît. Et, par ce passage de la spontanéité à la conscience, l'être réfléchissant *se replie* sur soi-même, au lieu d'observer le moi comme un objet étranger à l'observateur. Voilà le

²⁸¹ J-I, p.154.

²⁸² *Ibid.*

« sentiment de l'effort voulu » dans la détermination d'un acte, le point de vue unique qui permet la philosophie, l'« idéologie subjective », chez Biran, comme nous l'avons déjà constaté.

Or, il n'en est pas moins vrai que ce passage de « réflexion » n'est pas la simple naissance ou renaissance d'une aperception : elle est aussi un effort pour saisir cette aperception même et exprimer tout ce qui appartient au moi et qui me permet de penser, autrement dit les *formes* de l'aperception du moi. Certes, Maine de Biran n'abandonne pas si facilement le savoir immédiat du moi fourni dans l'opération de « réflexion », et ne passe pas à quelques médiateurs qui l'expriment. Mais, même dans son *Journal* où il rejette la réponse, il essaie de décrire la forme d'aperception du moi comme « unité qui *juge* de tous les phénomènes en restant invariable »²⁸³. Le passage de la spontanéité pré-personnelle à la volonté personnelle signifie une confirmation immédiate, sans signe, de la certitude de l'existence individuelle du moi, mais il ne se sépare pas absolument de la possibilité d'un effort de l'expression de soi-même. Entre la saisie immédiate de la subjectivité et l'activité d'expression par le langage, il y a une continuité fondée sur la même nature de l'aperception. Sans effort de cette expression, on n'aurait pu créer ni écrire aucune philosophie réflexive. Et la possibilité de cette expression concerne fondamentalement la genèse de l'activité intellectuelle.

Dès lors, on peut dire que la « réflexion » possède au moins trois aspects : 1) le *passage*, par lequel l'être humain situé dans une certaine situation hors de soi où il se livre à des mouvements spontanés, *se place* au

²⁸³ J-II, p.95.

point de vue du moi-même, au champ intime de sa propre subjectivité consciente avec l'activité volontaire de penser ; 2) la *connaissance interne immédiate de la certitude qu'à l'existence individuelle*, ce que nous avons constaté comme « sentiment de l'effort voulu », que le moi individué dans ce passage de « se placer » peut avoir sans aucun signe extérieur ; 3) la *compréhension et l'expression des formes du moi et de la pensée par les signes*. Ces trois aspects constituent la « réflexion » comme une série d'activité se développant. La réflexion biranienne renferme en elle ces phases qu'elle prend par rapport au développement de l'acte volontaire. Le point de vue de « réflexion » commence au milieu du développement de la vie dont elle est une partie, mais lui-même est aussi un processus de formation de la pensée réfléchie, il a le développement graduel. L'acte de « réflexion » permet à l'être humain de devenir un individu personnel dans le « sentiment de l'effort voulu », mais aussi il l'individualise comme un philosophe réflexif qui accomplit une philosophie de la genèse de la pensée réfléchie et qui apprend à penser « ce qui nous fait penser ».

4.2. L'acte réfléchi en tant que « signe intérieur », et le développement de la « réflexion »

Le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* explique ce développement graduel de la « réflexion » à l'égard de l'institution des signes artificiels comme le langage.

Maine de Biran insiste sur le fait qu'en se plaçant hors de l'institution des signes pour analyser les facultés de penser, on tombe dans l'inconvénient qui consiste à voir les opérations de l'intelligence *de dehors en dedans*, c'est-à-dire les voir comme un « spectateur », sans s'apercevoir lui-même comme le penseur actif²⁸⁴. Il s'agit là de l'intellection en tant que *réflexion des actes*, ou de ce que Biran appelle « réflexion supérieure » dans le contexte de la critique de Locke. Il pense que cette réflexion ne peut pas se passer de l'emploi des signes artificiels, et pour cela de leur institution. On peut dire que, si Locke ne réussit pas à comprendre le fondement de la « réflexion supérieure » et s'il la sépara complètement d'avec l'aperception sensible qui fait l'« idée de sensation », c'est parce qu'il ne délibéra pas sur l'institution des signes ; parce qu'il se plaça hors de l'institution des signes réfléchis, en voyant l'activité de réflexion *de dehors en dedans*, comme s'il n'était pas l'agent de cette activité, comme s'il n'était qu'un spectateur, Locke était obligé de présupposer les signes artificiels comme *déjà formés* et de séparer l'activité supérieure de réflexion fondée sur ces signes d'avec leur genèse qui déjà commence au stade de formation de l'« idée de sensation ». Or, selon Biran, l'activité intellectuelle présuppose l'association des idées aux signes artificiels, et les facultés intellectuelles se développent par rapport à leur institution. Bref, la genèse de la faculté de réfléchir dépend de celle des signes ; celle-ci est « la possibilité de réfléchir ou d'apercevoir ses actes [actes de la pensée] »²⁸⁵. L'activité intellectuelle n'est pas différente d'*apercevoir les actes volontaires* : voilà la « réflexion supérieure », telle qui permet d'exprimer la forme du sujet pensant en associant le sentiment du

²⁸⁴ voir III, p.234.

²⁸⁵ *Ibid.*

moi à ces signes linguistiques : « unité qui *juge* de tous les phénomènes en restant invariable ». C'est là l'acquisition des idées ou notions réfléchies de l'*unité*. Une telle acquisition intellectuelle suppose ainsi l'aperception d'un acte de penser, de *juger*.

Or, selon Biran, cette « réflexion supérieure » n'est pas une sorte de « réflexion en puissance » qu'a le « sujet inné à lui-même »²⁸⁶ ; elle commence dans le monde sensible. Comme nous en avons déjà discuté, la réflexion commence dans l'« idée de sensation », c'est une « réflexion commençant aux sens », dit Biran. Autrement dit, avant l'aperception des actes en tant que « réflexion supérieure », l'aperception elle-même ou l'aperception simple est déjà réalisée par un acte réfléchi par lequel le moi existe pour soi-même dans le sentiment d'effort. Si bien qu'il y a le développement continu et graduel de la « réflexion » depuis l'« idée de sensation » jusqu'à l'idée réfléchie d'acte, d'un ordre d'« inférieur » à celui de « supérieur »²⁸⁷ ; les ordres ultérieurs se réunissent « par une chaîne d'intermédiaires plus ou moins longue à la *sensation* [non pas affection mais idée de sensation] comme à la source unique de toutes nos idées, depuis la première ou la plus simple, jusqu'à la plus élaborée et la plus haute dans l'échelle des abstractions »²⁸⁸. C'est pourquoi Biran ne considère pas qu'il y ait deux sources des idées : *Sensation* et *Réflexion*, comme Locke les supposa. Entre ces deux types d'idées, il n'y a pas de différence des origines, différence des natures, mais seulement une distinction des stades de développement d'un

²⁸⁶ *Ibid.*, p.61, p.349.

²⁸⁷ *Ibid.*, p.236.

²⁸⁸ XI-3, p.240.

seul et même acte réfléchi. Et, ces stades coïncident avec les étapes de développement des signes.

La remarque biranienne que Locke manque l'intérêt pour l'institution des signes n'est pas sans lien à la critique que Condillac adressa à cet empiriste anglais. Dans l'introduction de son *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Condillac le critique pour la raison que Locke aperçut que « les mots et la manière dont nous nous en servons, peuvent fournir des lumières sur le principe de nos idées »²⁸⁹, mais n'intégra pas aux considérations sur l'acquisition des idées l'argument des signes linguistiques. Selon Condillac, les signes linguistiques et la manière dont l'homme s'en sert sont ce en quoi consistent les « ressorts de l'entendement humain »²⁹⁰ ; « l'usage des signes est le principe qui développe le germe de toutes nos idées »²⁹¹. Les signes concernent la formation et la disponibilité des idées en tant que produits de la pensée, et en ce sens on ne peut concevoir la genèse de la faculté de réfléchir sans thématiser les signes. C'est dans ce point que Maine de Biran partage la même conscience des problèmes avec Condillac. Au début du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Biran écrit :

Les signes sont étudiés dans leur liaison intime avec les idées ; et Condillac a la gloire de démontrer le premier qu'ils sont non seulement

²⁸⁹ Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, précédé de *L'archéologie du frivole* par Jacques Derrida, Galilée, 1973, p.102.

²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ *Ibid.*, p.103.

utiles ou nécessaires pour enregistrer les produits de la pensée, mais de plus indispensables pour les former et en *disposer*²⁹².

Les signes artificiels ou linguistiques sont ainsi nécessaires non seulement pour que le sujet pensant puisse enregistrer et exprimer les produits de sa pensée, mais aussi pour qu'il puisse avoir les idées et les reproduire à volonté. Dans ce sens, Biran affirme avec Condillac que la « théorie des idées n'est plus séparée des lois de leur expression », c'est-à-dire des lois de leur association aux signes, ou que « l'art de *penser*, de *raisonner* s'identifie avec celui de *parler* »²⁹³.

Cependant, Condillac, qui accorde de l'importance à l'associationnisme sémiologique, présuppose que l'idée toute *formée* est donnée comme « sensation », et pour cela n'en demande pas le *fondement* ou la *formation*. C'est dans ce point que Maine de Biran ne donne pas l'accord complet à la théorie de Condillac. Il continue :

Mais avant l'*art* est la *nature* ; avant le jugement et le raisonnement est la sensation ou l'impression sensible, que le signe doit transformer en *idée*²⁹⁴.

On comprendrait que Biran affirme avec Condillac que la « sensation » ou impression affective est le commencement de la pensée et des idées, mais ce n'est pas exact. Certes, il veut dire ici que la « sensation » doit avoir de

²⁹² III, p.22.

²⁹³ *Ibid.*

²⁹⁴ *Ibid.*

l'importance avant l'association des idées aux signes, mais sa véritable intention consiste à souligner qu'au niveau de l'acquisition de ce que Condillac appelle « sensation », ou ce que Locke appelle « idée de sensation », à savoir au niveau de ce que ces deux prédécesseurs considérèrent comme éléments les plus primitifs et donc indécomposables, il faut analyser de plus *comment un certain signe permet de transformer une impression sensitive en idée*, ou pour être bref, *former l'idée*. Selon Biran, il y a la condition nécessaire de la formation de l'idée, et l'impression sensitive ne peut pas satisfaire à cette condition, quoiqu'elle puisse être la matière de l'idée. Comme nous avons vu dans le chapitre précédent, cette condition n'est rien d'autre que l'aperception en tant que « sentiment de l'effort voulu », le vrai fait primitif, qui n'est que le fait de la naissance du moi.

En un certain sens, on pourrait dire que Maine de Biran approfondit la sémiologie condillacienne jusqu'au véritable commencement de la pensée, c'est-à-dire commencement du moi, et à partir de la « nature » même de l'homme. Pour lui, cette « nature » consiste en l'aperception du moi qui se développe en « réflexion supérieure » en se purifiant de l'« impression sensible ». En fait, il le redit encore une fois au début de la section troisième qui développe son propre associationnisme des signes :

Mais avant l'*art*, est la nature, avant l'habitude et au sein des plus intimes habitudes, sont les *facultés* ou *puissances* fondées sur certaines conditions

premières manifestées dans certains modes d'exercice qui les spécifient et caractérisent leur nature propre²⁹⁵.

Ainsi, c'est l'acte volontaire ou l'effort voulu manifesté dans les modes d'aperception ou de « sentiment » en tant que connaissance interne immédiate qui est la nature humaine, et qui transforme l'impression sensitive en *idée*. C'est ainsi qu'en voyant l'argument que Biran donne sur l'institution des signes et la transformation des impressions affectives en idées, nous pouvons savoir qu'il regarde la « réflexion » comme une série de processus ou un passage qui commence par la naissance du moi ou du commencement de l'aperception. La « réflexion supérieure », la faculté qui fournit les idées réfléchies sur le moi pensant et tout ce qui lui appartient, nécessite les signes linguistiques pour abstraire les formes de la pensée (*l'unité, l'identité, etc.*) « dans le point de vue intime de la conscience »²⁹⁶. Or, Biran pense que l'aperception déjà commençant au stade de formation de l'idée sensible précède ce travail d'abstraction, et le fonde sur elle-même, en fournissant le signe indispensable au développement réflexif. C'est là qu'on peut reconnaître un développement graduel, qui part de la naissance du point de vue de l'aperception jusqu'au travail d'abstraction de la « réflexion supérieure », autrement dit, un développement appartenant au même point de vue réflexif ou intérieur de la conscience.

Ce développement se fonde sur l'*invention* des signes de la pensée. Maine de Biran écrit, dans son commentaire pour la doctrine de Bonald sur

²⁹⁵ *Ibid.*, p.235.

²⁹⁶ J-II, p.95.

l'origine du langage, que « tout homme qui commence à penser est *inventeur* des signes propres de sa pensée »²⁹⁷ :

Comment un mouvement, un acte quelconque du *moi* peut-il commencer à être volontaire et par cela même intérieurement *réfléchi* ? Le langage primitif est celui des affections, des sensations pures ou des besoins. Ces instincts de la nature sentante ont leurs signes naturels que l'homme n'a pu inventer²⁹⁸.

Ces signes sont les mouvements instinctifs tels que le réflexe de la main quand elle touche quelque chose de chaud, et le cri accompagnant à ce réflexe. Dans ce cas, on peut voir que le mouvement subit de la main et le cri sont les « signes naturels » ou le « langage primitif » des affections de la douleur pour la chaleur. Mais, Biran continue :

L'homme qui commence à apercevoir ces *signes*, les transforme en signes volontaires, il les institue ou les *invente* en quelque sorte à leur titre d'*expressions* significatives pour lui et ceux qui l'entourent. La transformation des signes naturels instinctifs en signes volontaires, loin d'être hors de la portée de l'homme, est précisément l'attribut caractéristique de sa nature intelligente et active²⁹⁹.

²⁹⁷ X-1, p.23.

²⁹⁸ *Ibid.*, pp.22-23.

²⁹⁹ *Ibid.*

Ainsi, la nature de l'homme pensant consiste à inventer les signes linguistiques, mais cette invention ne signifie pas de les tirer du néant ; elle consiste en la transformation des mouvements instinctifs préalables en « signes volontaires ». Cette transformation est celle que nous avons vue dans le chapitre précédent, à savoir que l'habitude modifie les mouvements instinctifs en mouvements spontanés d'une part, et de l'autre le moi que ceux-ci font réveiller s'approprie ces mouvements et les transforme en « signes volontaires ». Dans ce processus, le point de vue intérieur du moi s'engendre, la production et la reproduction de la volition se rend possible en s'appuyant sur le mouvement spontané comme sa propre prise.

En tout cas, il y a deux sortes de signes ou langues : langue des sensations, des images ou des besoins, en un mot langue de l'affection, et langue des idées intellectuelles. Autrement dit, le *signe involontaire* et le *signe volontaire*. *Mémoire sur la décomposition de la pensée* caractérise le premier comme « signe extérieur », et le dernier « signe intérieur »³⁰⁰. Pour Maine de Biran, le « signe » n'est pas autre chose que l'acte ou le mouvement. En général, chez lui, tout acte qui précède ou accompagne une impression ou un mode qu'on sent ou perçoit comme son résultat est le signe de cette impression ou ce mode. Or, il peut y avoir une différence entre les actes ou mouvements par rapport à la manière de sentir ce résultat. Dans un certain cas, on peut connaître qu'un acte transforme une impression sensible en *idée* ; qu'entre cet acte et cette impression est formée une relation du moyen au but, de la cause à l'effet. Dans ce cas, l'acte est aperçu dans une causalité constitutive de l'idée. Biran donne à un tel acte le nom de

³⁰⁰ III, p.236.

« signe intérieur ». Cet adjectif « intérieur » signifie la disponibilité qu'a le moi pour cet acte. Le moi constitué ou individué saisit cet acte comme ce qui appartient à l'*intériorité* de sa propre existence. Cela signifie qu'il est en mesure de le déterminer toujours à volonté. Autrement dit, la naissance de l'existence du moi correspond à la formation de cette *intériorité* qui assure la production ou reproduction disponible de l'acte en tant que signe de résultat qu'il produit. Par contre, le « signe extérieur » n'est pas disponible pour le moi individué ; il n'appartient pas à l'*intériorité* de l'existence du moi, et ce qui revient au même, il n'entre pas comme condition nécessaire dans la constitution de l'existence individuelle du moi. C'est le mouvement instinctif déterminé par l'affection. Il est indisponible pour le moi constitué, autrement dit il est *extérieur* au moi. Or, c'est ce second signe qui est digne d'être le « langage primitif ». Le moi ne le crée pas, ne l'institue pas : le mouvement instinctif n'entre point dans l'*intériorité* de la relation productive ou reproductive du moi agissant, et il ne participe pas à la constitution du moi. C'est en ce sens que le mouvement instinctif est dit le « signe extérieur ». Ce signe restera toujours *extérieur* à l'existence du moi et donc indisponible, s'il ne prend pas d'aspect de spontanéité dans le passage de l'habitude d'une part, et de l'autre si le mouvement n'est pas approprié ou intériorisé par le moi commençant à exister après le surgissement de cette spontanéité.

Ayant en tête un tel processus d'appropriation concernant l'apparition du moi, Maine de Biran pense qu'entre ces deux sortes de signes ou de mouvements, il y a un « progrès naturel ». Et, l'important est que ce processus commencé avec la naissance du moi, qui consiste en la transformation des signes involontaires en volontaires, se développe jusqu'à

l'activité plus intellectuelle, et que ce développement est poursuivi dans le même point de vue réfléchi du moi individué. Le commentaire biranien sur Bonald continue comme suit :

Donc cette transformation est toute de son *fait* ; elle n'est point *adventice* mais nécessaire à l'être intelligent. De la langue des sensations, des images ou des premiers besoins, transformés en idées au moyen des signes volontaires, n'y a-t-il pas un progrès naturel et nécessaire (proportionné à celui des sociétés) à la langue des idées intellectuelles, des notions les plus abstraites, ou de ces opérations compliquées de l'intelligence dont les signes généraux et abstraits notent et conservent les résultats ; opérations auxquelles par conséquent le *langage*, considéré dans un haut degré de perfection, ne saurait être antérieur. Ce second passage doit paraître impossible à ceux qui ne veulent pas commencer par le commencement³⁰¹.

Biran mentionne ici le « second passage ». Le « signe volontaire » ou « signe intérieur », c'est-à-dire le mouvement ou l'acte en tant que résultat sensible de la détermination du moi, est en rapport avec deux passages. En premier lieu, il y a un passage ou devenir par lequel le mouvement instinctif se transforme en le mouvement volontaire, et c'est le devenir du « signe volontaire », qui correspond à l'apparition du moi déterminant cet acte. En seconde lieu, il y a un passage de ce « signe volontaire » à la « langue des idées intellectuelles, des notions les plus abstraites », telles que l'*unité*, l'*identité*, la *causalité*, la *substance*, etc. Ce passage atteste que la réflexion métaphysique en tant qu'opération des pensées abstraites, *présuppose* le

³⁰¹ X-1, p.23.

devenir de ces signes intellectuels qui les expriment ainsi que permettent d'en disposer, et donc que la réflexion n'est pas innée, qu'elle n'est pas possible sans présupposer son commencement dans le stade des expériences sensibles où le moi et les signes s'engendrent. Ainsi, en affirmant ce « second passage », Biran donne le fond de ses critiques contre les métaphysiciens aprioristes ou innéistes qui éliminent de leur analyse réflexive les situations où le signe devient volontaire dans l'expérience sensible, d'une part, et de l'autre pour les métaphysiciens empiristes qui ne commencent pas par le vrai commencement de la réflexion dans cette expérience. Si la réflexion supérieure présuppose le signe ou la langue intellectuelle, cela ne signifie pas que ce signe nous soit donné *comme tout fait du dehors* : ce qu'il faut demander est le *devenir* de ce signe dans un processus commençant dans le monde empirique, et ce devenir n'est pas l'autre chose que celui du sujet pensant moi, celui de l'aperception ou conscience. Dans ce point, Biran critique même Condillac qui relève la lacune de l'analyse linguistique ou sémiologique dans l'empirisme de Locke. Biran soutient que, si on veut rechercher la genèse de la pensée réfléchie, il faut mettre en *série* ces deux passages, ou plutôt ces deux devenirs, par les signes ; il faut considérer ces deux passages dans un seul et même processus de la « réflexion » en sens large de ce mot, comme deux stades de son développement graduel, dont l'un est l'aperception sensible en tant que « réflexion commençant aux sens », qui fait l'« idée de sensation », et l'autre la « réflexion supérieure » en tant qu'opération purement intellectuelle, qui fait l'idée ou notion réfléchie.

Ainsi, la naissance de la première aperception correspond à l'institution des « signes volontaires », ou à la transformation des signes affectifs en volontaires, c'est-à-dire à l'intériorisation des mouvements. C'est

une réflexion des actes dans l'exercice des sens, c'est-à-dire ce que nous avons vu être le « sentiment de l'effort voulu ». D'autre part, on peut dire que la seconde réflexion donne à des produits de cet acte « des formes nouvelles »³⁰², en leur appliquant des signes linguistiques. Maine de Biran a critiqué Locke qui séparait ces deux stades de la « réflexion » et les classait comme les deux autres *sources des idées*. Pour notre philosophe, ces deux opérations ou deux passages qui les engendrent appartiennent au même ordre, ou dérivent de la même source : la puissance aperceptible, à savoir l'effort. Comme il écrit dans son *Journal*, la « réflexion » doit être considérée comme un processus qui commence avec le réveil du moi et aboutit à l'expression de la structure de l'apparition de ce même moi : elle commence d'abord par un *passage*, par lequel l'être humain qui vit dans des situations quotidiennes dominées par des mouvements spontanés, *se place* au point de vue du moi-même, où s'engendre *avec les signes volontaires* la connaissance interne immédiate de la certitude qu'a l'existence individuelle, le « sentiment de l'effort voulu », et enfin s'accomplit par ces signes l'*expression* des formes du moi et de la pensée. Voilà le processus de la « réflexion ». Ainsi, ce processus n'est rien d'autre que celui de la naissance du langage réflexif. Et aussi le processus de la genèse de la pensée réfléchie, étant donné que la possibilité de l'*expression* de la pensée n'est que celle de disposer et répéter les idées. La recherche de l'*art de penser* à partir de la *nature* de pensée, à savoir à partir de la naissance du sujet pensant, en un mot recherche de la genèse de la réflexion, c'est ce que Biran veut nous

³⁰² III, p.63.

montrer par tous les textes qu'il a laissés après sa révolution totale, nous semble-t-il.

4.3. Décalage entre l'immédiateté de l'aperception et la connaissance de l'intimité de l'acte volontaire

S'il en est ainsi, on peut dire que c'est déjà dans le stade de formation des idées sensibles par l'aperception que commence la réflexion, « réflexion commençant aux sens », comme nous le remarquons à maintes reprises. Or, d'un autre côté, l'aperception devra être distinguée de l'opération intellectuelle de la réflexion proprement dite, appelée « réflexion supérieure », autant qu'elles sont les deux autres stades correspondant aux deux institutions des signes. Alors, de quelle manière l'aperception et la réflexion sont-elles distinguées par définition et reliées structurellement dans le même point de vue réfléchi du moi ? Autrement dit, comment se différencient-elles dans le même développement de la pensée réfléchie ?

Pour le savoir, il faut comprendre le rôle que Maine de Biran donne aux sens de l'ouïe et de la voix. Car, ces sens ont un privilège pour que l'aperception sensible en tant que « réflexion commençant aux sens » se développe comme « réflexion supérieure » qui abstrait les idées universelles comme formes de la pensée.

Maine de Biran dit qu'il y a « deux langues mères de la nature », c'est-à-dire deux sortes de « signes primitifs » : toucher et voix. Mais, dans ce cas,

il ne s'agit pas seulement de signes naturels de l'affection en tant que « langage primitif » que nous ne pouvons pas créer, mais plutôt de la possibilité du passage de ces signes à des signes volontaires que nous pouvons créer et dont nous pouvons disposer. Selon lui, le toucher et la voix nous apportent une telle possibilité, et en tant que tels ils sont les « signes primitifs ». Mais, en ce qui concerne le second passage, celui des signes volontaires aux signes d'artificiels, c'est la voix qui a la supériorité sur le toucher. Il écrit :

L'être actif et intelligent les [signes volontaires] crée en tout ou en partie, les *parle*, les *entend*, les applique, et par là-même s'institue *être pensant*. Encore un pas, un second acte de la même puissance, un nouvel exercice de la même réflexion, et le langage *artificiel* se trouve complètement institué, et avec lui la pensée *supérieure*³⁰³.

Ces phrases montrent que la réflexion se développe par degrés en vertu du couplage de l'ouïe à la voix. La première phrase montre que le couplage *parler-entendre* joue le rôle privilégié dans la première institution des signes volontaires et donc dans l'institution ou constitution d'un sujet pensant moi (« *être pensant* »). La seconde phrase explique l'autre institution des signes (les signes linguistiques) qui permet d'exprimer la « pensée *supérieure* » abstraite, indispensable à l'activité de philosophie réflexive. Entre ces deux institutions ou deux passages, il y a une continuité qui est le processus de la même « réflexion », comme nous l'avons remarqué. En fait, Biran écrit qu'il y a « un nouveau progrès dans celle [carrière] qui se

³⁰³ *Ibid.*, p.238.

trouve ouverte par la nature à la perfectibilité de l'être capable de s'élever d'abord à la hauteur du signe intellectuel »³⁰⁴. Mais, maintenant, l'important est de préciser la première institution des signes volontaires, le premier stade du développement réflexif ; de savoir pourquoi, parmi des autres sens, les sens de la voix et de l'ouïe sont privilégiés pour cette institution, et comment ils préparent la seconde institution des signes intellectuels ou artificiels.

Citons l'autre texte concernant l'institution des signes. Maine de Biran écrit dans *l'Essai sur les fondements de la psychologie* :

C'est par un premier acte de réflexion que le sujet de l'effort s'aperçoit comme tel, distinct ou séparé du terme étranger qui résiste. C'est par un acte pareil de réflexion, encore plus intime, que l'être moteur qui articule des sons, distingue l'effort vocal des impressions qui en sont les effets. Sans cette distinction, il n'y a point de signes volontaires ; dès qu'elle a lieu, ces signes sont institués³⁰⁵.

Ces phrases montrent non pas le progrès entre les deux institutions des signes, mais le cas particulier de la première institution des signes volontaires. Suivant ces phrases, c'est la distinction entre l'effort et ses effets qui conditionne les signes volontaires. Cette distinction est propre à l'« acte de réflexion », et cet acte commence déjà dans le stade où le sujet de l'effort s'engendre dans sa première aperception ; il commence déjà dans un étonnement qui fait réveiller le moi endormi. Voilà la « réflexion

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ VII-2, p.375.

commençant aux sens ». Or, parmi les sens, ou plus exactement entre le sens du toucher et le couplage des sens de la voix et de l'ouïe, il peut y avoir une différence d'intimité dans la première réflexion : celle-ci peut être « plus intime » quand l'être parlant et écoutant distingue son effort vocal des sons qu'il produit. Si l'acte que Biran appelle « réflexion » signifie un processus ou progrès comme nous l'avons vu, c'est un processus qui commence par se placer au point de vue du moi-même, par connaître immédiatement l'existence de ce moi et finit par exprimer les formes de la pensée. La nature de la réflexion est toujours identique dans ce progrès : elle consiste à *apercevoir l'acte en le distinguant de leurs résultats sensibles*. Cette nature est toujours identique soit dans la première « réflexion commençant aux sens », soit dans la « réflexion supérieure ». En particulier, le premier acte de la réflexion consiste à avoir « la conscience d'un effort voulu dans un mode quelconque qui résulte en tout ou en partie de cet effort, apercevoir la cause (moi) dans l'effet senti »³⁰⁶. Or, pour cette aperception de la cause moi, la réflexion doit être plus intime. Ainsi, la « réflexion commençant aux sens » peut prendre une forme que Biran appelle « réflexion intime », si elle commence aux sens de l'ouïe et de la voix.

Posons la question de savoir ce qui détermine cette *intimité*. En effet, la possibilité même de la « réflexion » n'est pas nécessairement limitée à la voix et à l'ouïe. On peut connaître la distinction entre la cause moi et son effet même dans l'aperception propre au sens du toucher, par exemple. L'aperception n'est rien d'autre que de sentir la puissance volontaire en la distinguant des impressions qu'elle produit, et en cela elle n'est pas

³⁰⁶ *Ibid.*

différente du fait d'exister pour soi-même ; c'est pourquoi le commencement de l'aperception est identique à celui de l'existence individuelle du moi (comme nous l'avons vu dans une situation du réveil subit du moi). Maine de Biran voit dans cette première aperception une réflexion déjà commencée, ou un stade premier du processus appelé *réflexion*. *Cependant, le sujet moi individué dans cette aperception ne peut pas toujours s'exprimer dans la distinction entre son effort et l'effet sensible qu'il produit*, bien qu'il connaisse immédiatement son existence individuelle en tant qu'effort voulu (*nous ne pouvons pas toujours avoir conscience du redoublement tel que nous sentons que nous agissons*, lequel doit en fait produire le *repliement* à soi ou l'aperception immédiate interne du moi). Certes, la distinction entre la cause et l'effet, ou le rapport entre l'effort volontaire et la résistance organique, constitue l'aperception du moi et donc conditionne la naissance du moi : « Le fait de conscience donne bien, écrit Biran, la distinction essentielle des deux termes du rapport de cause à effet ; et dans ce rapport senti qui constitue le moi, les deux termes sont indivisibles, et les séparer, c'est détruire »³⁰⁷. Ce « rapport senti » de cause à effet est ainsi inséparable ou indivisible, autant que le moi existe pour soi-même³⁰⁸. Voilà le contenu du fait primitif du « sentiment de l'effort voulu ». Mais, il ne permet pas toujours de remarquer *l'intimité même de l'effort* distincte de la résistance. Car, l'acte d'aperception peut être *enveloppé* dans les impressions affectives

³⁰⁷ X-2, p.108.

³⁰⁸ Il continue : « Le fait primitif de conscience qui sert de base à la science de l'homme est tout entier dans le sentiment un, simple et identique du rapport de cause à effet. / Les deux termes distincts de ce rapport sont indivisibles et ne peuvent être même conçus séparés, sans que le rapport soit détruit, auquel cas la personne humaine disparaît, le sujet et l'objet de la science de l'homme changent entièrement de nature... » (*Ibid.*, p.121).

qu'il produit comme effets, quoique cet acte soit immédiatement aperçu. Le problème consiste dans ce que l'immédiateté de l'aperception ne permet pas toujours la connaissance de l'intimité de l'acte d'aperception, et il y a là une raison pour distinguer la première « aperception » de la « réflexion supérieure », et donc pour considérer ces deux stades dans un processus de la « réflexion » en sens large de ce mot.

Maine de Biran explique ces circonstances, comme il suit :

La réflexion a son origine dans cette aperception interne de l'effort ou des mouvements que la volonté détermine ; elle commence avec le premier effort *voulu*, c'est-à-dire avec le fait primitif de conscience. Mais cette conscience de l'effort *s'enveloppe* dans les affections passives avec qui elle se trouve unie dès l'*origine*. Elle s'enveloppe dans le sentiment des modes qui résultent en tout ou en partie de l'effort *volontaire*, et que l'attention distingue les uns des autres, sans pouvoir en distinguer le sujet d'inhérence ou la cause productive³⁰⁹.

Il affirme ici que la réflexion est un processus qui a son « origine », et qu'elle commence déjà dans la première aperception sensible. Cette aperception de l'effort voulu est dite « interne », parce que l'individu la saisit dans le « sentiment » en tant que connaissance interne immédiate de soi-même. Cependant, cet individu, qui devient le sujet moi par cette aperception, sent cette *intériorité* sans circonscrire complètement ou exclusivement sa propre *intimité* : certes, l'aperception ou conscience de l'effort est ici immédiate et interne, mais elle « *s'enveloppe* dans les affections passives avec qui elle se

³⁰⁹ VII-2, p.367.

trouve unie dès l'*origine*», si bien que l'interne et le non-interne se confondent dans ce premier stade de la réflexion. Le non-interne est l'effet sensible. Les affections ou sensations des mouvements, qui sont tantôt des résultats de la spontanéité organiques, tantôt des effets de l'acte volontaire, enveloppent leur cause et la cache dans l'effet sensible. De là résulte que le moi aperçu par l'aperception sensible ne peut pas encore explicitement reconnaître sa propre nature ; que le caractère de *redoublement* et la *relativité* de l'acte qu'il présuppose deviennent obscurs aux yeux du moi agissant ; qu'il ne peut pas définitivement dire si l'acte volontaire conditionne sa propre apparition, parce que l'affection l'accompagne dès l'origine. C'est la situation où le moi s'étonne de son existence dans le réveil subit suscité par la spontanéité. Dans cette situation limite, il est vrai que l'« aperception » du moi commence déjà, mais ce moi ne sait pas dire quelle est la condition nécessaire de ce commencement. La « réflexion » est déjà commencée, mais elle est moins *complète, moins concentrée*. En effet, même dans un tel état de réflexion incomplète, nous pouvons connaître l'effort distingué de l'affection, comme Biran écrit :

Nous trouvons par la réflexion que les modes de cet effort, qui persiste ou se reproduit incessamment de la même manière, ne diffèrent que par le degré d'intensité, pendant que toutes les affections sensibles singulièrement variées dans leurs caractères spécifiques et propres sont dans un flux perpétuel, et ne reviennent jamais absolument les mêmes³¹⁰.

³¹⁰ III, p.129.

Dans le premier stade de réflexion, le moi s'aperçoit déjà dans un décalage entre les effets de l'effort et de l'affection. L'*intériorité* du sujet pensant est déjà constituée. Mais la réflexion n'est pas suffisamment *intime*. Ainsi, l'« aperception immédiate interne », ou le *repliement* intime du moi, n'est pas purifiée aux yeux du sujet aperçu dans cette aperception ; l'immédiateté du sentiment est complètement accomplie et la certitude de l'existence est acquise, mais l'intériorité de l'aperception s'estompe parce que l'élément externe l'accompagne dès l'origine et l'enveloppe de la manière que le moi aperçu ne puisse pas démêler l'intimité de ses propres formes de penser en la distinguant des effets de la pensée.

4.4. Attention et réflexion : *enveloppement et développement* des effets de l'effort

L'« attention » est une faculté constituée par un mode d'aperception ou de conscience de l'effort. L'« attention » accompagne l'exercice naturel des sens externes, particulièrement du sens de toucher. Dominée par la représentation, elle nous fait croire une existence étrangère dans l'intentionnalité de l'exercice naturel des sens externes. Or, l'« attention » qui se fonde sur le mélange du sentiment de l'effort voulu et des effets sensibles de cet effort, ne permet pas de les distinguer l'un des autres et de creuser l'intimité de l'effort, bien qu'elle permette de distinguer les modes produits par l'effort, comme Biran dit que « l'attention distingue les uns des autres [des effets de l'effort], sans pouvoir en distinguer le sujet d'inhérence

ou la cause productive ». *L'« attention », particulièrement en tant qu'attention effectuée avec l'exercice du sens de toucher, ne distingue pas assez l'aperception même du moi ; plutôt, l'exercice de cette faculté présuppose un état où cette distinction est ambiguë.*

Cependant, l'« attention » ne cède pas absolument sa place à la représentation, autant qu'elle suppose l'aperception en tant que distinction interne ou « rapport senti » entre l'effort et son résultat. Maine de Biran définit l'« attention » comme « aperception externe médiate », ou plus généralement « perception objective » ; il écrit dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* :

La perception objective, activée expressément par le vouloir renferme l'aperception dans l'acte même qui se distingue de son résultat, et l'analyse n'a aucune peine à y signaler deux éléments. [...] nous l'appellerons [cette manière de percevoir] perception active (ou aperception externe médiate)³¹¹.

Il considère que l'« attention », qui ne permet ni de distinguer l'effort de son résultat ni de se concentrer, ne peut que distinguer objectivement les résultats sensibles les uns des autres, mais que *l'analyse peut y distinguer ces deux éléments*. Quelle analyse ? C'est l'analyse réflexive, ou plus exactement la « réflexion commençant aux sens ». En fait, Biran considère que, dans ce premier stade du processus de réflexion, notamment dans le sens de toucher, l'« attention » et la « réflexion » peuvent s'exercer

³¹¹ III, p.143.

simultanément et parallèlement en quelque rapport. Précisons plus clairement ce rapport. Si elle s'effectue naturellement, l'« attention » vise et représente le monde extérieur au sujet moi. Alors, elle s'attache toujours à des effets sensibles de l'effort ; certes, elle est un mode d'aperception, mais comme « aperception médiate externe », c'est-à-dire que le moi ne *s'aperçoit* là que par l'*intermédiaire* des produits que l'effort donne dans l'exercice des sens *externes* comme celui du toucher. Pourtant, selon Biran, l'aperception ne se considère que comme « sentiment de l'effort voulu », et en tant que telle elle est *interne* et *immédiate* pour la naissance du moi. Ainsi, il se fait que, quand le sujet moi s'engendre, l'aperception qui conditionne cette naissance est plus ou moins *interne* et *externe*, plus ou moins *immédiate* et *médiate* ; on peut dire en un mot que l'aperception première est vague et équivoque. Cela signifie que la « réflexion » est déjà commencée mais *n'est pas encore complète*. L'« attention » vise toujours le monde extérieur suivant le but que la nature a donné aux sens externes. Le « sentiment de l'effort voulu », ou l'aperception interne immédiate de l'effort, est *enveloppé* dans les effets de cet effort ; il demeure donc plus ou moins externe médiate dans la formation de l'« idée de sensation ». S'il en est ainsi, pour que le philosophe réflexif qui a commencé à s'apercevoir connaisse toute sa propre intériorité et les formes de pensée, il faut compléter ce processus de réflexion et les *développer* au point de vue de l'aperception immédiate.

Biran explique une telle relation entre « attention » et « réflexion » dans un même processus, en remarquant le rapport entre *envelopper* et *développer* du même effort. Selon lui, le sens de l'effort « n'est point isolé,

dans la nature, des organes de nos impressions passives »³¹². Tous les produits de l'effort s'unissent à ces impressions. Il exprime ces circonstances en disant que les produits s'y *enveloppent*. Afin de compléter la « réflexion », il faut que se *développent* les produits de l'effort en se séparant des impressions hétérogènes, et que la relation entre l'effort et ses effets s'abstraie et se purifie pour qu'on puisse la connaître expressément. Voilà ce qui résulte de l'approfondissement du point de vue de la « réflexion ». En somme, cet approfondissement permet au moi engendré par la première aperception d'abstraire seule l'« aperception immédiate interne » en la dégageant de l'« aperception médiate externe » ; il signifie élever le degré de « réflexion » et diminuer celui d'« attention ». Or, Biran nous montre les deux voies de cet approfondissement de la « réflexion » : celui d'*hypothétique* et celui de *naturel*. Et, cela concerne la différence entre le toucher et le couple de l'ouïe et de la voix. Ainsi, en constatant la différence entre ces deux manières, on pourra voir celle de ces sens, et savoir pourquoi et dans quel sens l'ouïe et la voix ont le privilège de passer de la première aperception à la « réflexion supérieure ».

4.5. Réflexion hypothétique sur l'exercice du toucher

D'une part, Maine de Biran effectue ce qu'on peut appeler *réflexion hypothétique* dans l'analyse des modes sensibles, notamment le sens du

³¹² VII-2, p.368.

toucher. Elle consiste à dégager *hypothétiquement* des impressions passives la relation entre l'effort et sa résistance dans le mouvement volontaire. Elle est hypothétique, parce que, par elle, on ne se place pas dans une expérience réelle actuellement prise par le moi commencé à exister dans la première aperception, on ne se place pas effectivement dans le point de vue de la « réflexion commençant aux sens » ; mais on fait une sorte d'expérimentation hypothétique dans l'imagination, pour trouver l'élément nécessaire constitutif de l'existence du moi et de la pensée même dans les modes de sensations. Cette « réflexion » s'effectue par l'hypothèse d'un « ongle aigu ». Dans la marge de son exemplaire du *Mémoire sur l'influence de l'habitude*, Biran note :

On peut supposer un être qui n'aurait, pour toucher, qu'un ongle extrêmement aigu, avec la faculté de mouvoir cette partie, de la promener sur les corps résistants, ou seulement avec la faculté de tendre vers les corps cette partie dénuée de mobilité ; dans ce dernier cas et en faisant abstraction de toute autre sensation, l'individu ne percevrait son moi que comme une force, comme une unité qui fait effort, et les corps différents comme une seule unité résistante qui répéterait son action³¹³.

C'est sans aucun doute une sorte d'abstraction réflexive, dans le sens où elle abstrait de façon pure le rapport qui constitue l'aperception du moi en rendant possible l'acte volontaire, c'est-à-dire le rapport duel de la force et de la résistance. L'hypothèse d'un « ongle aigu » appliquée à l'analyse du

³¹³ II, p.293. Biran emploie cette hypothèse même après la révolution totale, par exemple dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (III, pp.205-210).

sens de toucher nous sert à mettre en parenthèses tous les effets provenant de la « sensibilité » qui *enveloppent* les effets de l'effort dans l'expérience sensible, et ainsi mettre en relief la structure essentielle concernant uniquement l'exercice de la « motilité » ou « mobilité ». En fait, elle nous apporte l'effet d'une « réflexion » qui tient des expériences réelles leurs formes, comme les notions métaphysiques telles que l'*unité*, la *pluralité*, d'une part, et de l'autre comme les idées mathématiques telles que le *point*, la *ligne*, etc³¹⁴. Or, pourquoi l'hypothèse d'un « ongle aigu » peut-elle nous apporter les effets d'une « réflexion » ? La raison en est le rapport à la nature du sens de toucher. La « motilité » se manifeste là, dès son commencement, associée avec la « sensibilité », sans se séparer de celle-ci. Ainsi, bien que l'acte volontaire s'aperçoive en se distinguant de ses effets

³¹⁴ « Si l'ongle aigu ne pouvait se mouvoir *continûment*, mais seulement par une suite d'action répétées, et comme en sautant d'un point à un autre du plan *solide*, il y aurait idée de *pluralité de points résistants*, ou d'unités répétées qui ne sont encore que les résultats d'actes répétés de la même force contrainte, mais point encore d'idée d'étendue ou de composition par simultanéité ; l'unité se retrouverait et se reproduirait constamment égale à elle-même dans le *sujet réfléchi* et le terme objectif de l'effort ; la conception réflexive de *moi* (ou du *sujet métaphysique*) et l'idée représentative de l'objet *mathématique* se rapporteraient l'une à l'autre, et pourraient se servir mutuellement de type » (*Ibid.*, p.206). « Dans cet objet, on pourrait supposer que l'organe principal du toucher, au lieu d'avoir la forme et la sensibilité de notre main, fût seulement recouvert d'un ongle terminé en pointe extrêmement aiguë et mobile dans tous les sens. Cet organe dirigé par une volonté, rencontrant un plan solide, ne pourrait le toucher que par un seul *point* : voilà l'unité résistante qui n'est pas moi puisqu'elle est opposée à l'effort mais qui représente sa force constitutive et est simple comme elle. Supposant que le même organe se mût continuellement suivant une même direction, il se tracerait une *ligne* droite sans largeur ni épaisseur ; en changeant de direction à chaque instant il décrirait des lignes courbes qu'il pourrait varier à l'infini. L'être intelligent pourrait avoir ainsi la base de toute la géométrie linéaire, sans avoir besoin d'aucune autre sensation que celle de l'effort et de la résistance » (VII-2, pp.289-290).

sensibles produits dans le corps propre, ceux-ci sont *enveloppés* dans les affections en tant qu'effets involontaires de la sensibilité. Si bien que le sujet aperçu dans cette aperception sensible ne peut pas discerner quelle est la cause de son existence correspondant à des effets sensibles qu'il sent, quoiqu'il puisse distinguer attentivement ces effets les uns des autres. Voilà l'attention ou perception objective en tant qu'« aperception externe médiate ».

Ce qu'on doit remarquer dans le cas du sens de toucher, c'est qu'on ne peut trouver là aucun moyen pour se débarrasser de l'influence de la « sensibilité » et abstraire la condition de l'aperception même, car les termes applicables de la « motilité » et les parties objectives affectées par la « sensibilité », ou le sens et l'organe, l'acte et le corps sont intimement unies, et que l'effet de l'acte se confond facilement avec l'effet organique³¹⁵. Ainsi, pour faire l'abstraction réflexive et, comme P. Fessard l'affirme, « pour débarrasser le sujet des déterminations objectives sous lesquelles il se cache »³¹⁶, il faut employer un autre moyen, outre l'exercice actuel de ce

³¹⁵ Biran considère la raison que le sens du toucher ne permet pas la perfection de la « réflexion », comme suit : « L'exercice actif du sens du toucher renferme, comme nous l'avons vu deux fonctions : l'une sensitive ou relative à la connaissance que nous prenons des qualités tactiles secondaires ou de leur rapport variable à la sensibilité qu'elles modifient ; l'autre motrice, relative à la connaissance des qualités premières et des rapports premiers qu'elles ont entre elles ou avec les substances dont elles sont inséparables. Les deux fonctions se trouvent réunies dans le même organe ; voilà pourquoi les deux sortes de rapports dont nous venons de parler sont si sujets à se confondre et pourquoi aussi cette abstraction sur laquelle se fondent les vérités *réelles* absolues de la physique générale et des mathématiques [est] d'abord si difficile à concevoir par des esprits accoutumés [aux] impressions sensibles et aux images » (VII-2, p.369).

³¹⁶ P. Fessard, *La méthode de réflexion chez Maine de Biran*, Paris, Bloud et Gey, 1938, p.26.

sens. C'est la fonction de l'hypothèse d'un « ongle aigu ». Elle permet de séparer, par l'imagination, la relation entre l'effort et son produit d'avec les affections que l'effort ne peut pas faire et plutôt qui *enveloppe* son produit. C'est par cette opération de séparation imaginative qu'on peut inventer artificiellement l'état pur de la réflexion *complète*. P. Fessard écrit, pour expliquer cette invention imaginative : « l'imagination, au lieu d'asservir la pensée, devient l'instrument de sa libération : grâce à cette ruse, la réflexion parvient enfin à séparer le sujet »³¹⁷. Ainsi, lors de l'analyse des modes primitifs où le moi déjà s'aperçoit mais n'acquiert pas encore la condition pour l'exercice de la réflexion *complète*, c'est l'imagination qui remplit cette lacune. Et, la condition pour la réflexion complète est la séparation du rapport de la motilité, rapport de l'effort à son produit, qui n'est rien d'autre que celle du sujet pensant moi.

Voilà la méthode hypothétique que nous avons remarquée dans le premier chapitre, une des trois méthodes de l'analyse des facultés de penser³¹⁸. Cette méthode fondée sur l'imagination se modèle sur celle du *Traité des sensations* de Condillac, mais elle n'est pas là pour forger « un fantôme hypothétique que nous avons à habiller ou à créer » ; « c'est notre intelligence, notre être pensant tel qu'il est, ou s'apparaît à lui-même dans sa propre réflexion, qu'il s'agit de reconstruire s'il est possible »³¹⁹. La séparation imaginative sert à la décomposition des modes sensitifs où l'aperception et l'affection sont intimement unies, et la reconstruction de

³¹⁷ *Ibid.*, p.27.

³¹⁸ Voir p.51 de la présente thèse.

³¹⁹ III, p.146.

l'intelligence par elle fonde sur l'exercice actuel de la « réflexion », bien qu'elle soit conduite par l'hypothèse : elle consiste à purifier l'état de la *réflexion commençant aux sens* en se référant à l'effet de la *réflexion complète*. La réflexion hypothétique est une méthode qui permet à l'individu qui a déjà acquis l'intelligence réfléchie de remonter jusqu'à l'aube de cette intelligence, autrement dit, de se procurer une méthode qui remonte à la première institution des signes volontaires en employant les signes linguistiques.

Or, s'il en est ainsi, on peut dire que cet approfondissement de la réflexion avec l'hypothèse imaginative n'a qu'une signification secondaire dans la perspective de la recherche de l'apparition du sujet pensant, car elle présuppose l'existence d'un individu qui a déjà développé la réflexion supérieure ou complète : l'hypothèse d'un « ongle aigu » est appliquée à un sens tel que le toucher où se composent intimement l'aperception interne immédiate et celle d'externe médiate, afin de purifier la réflexion implicitement commençant à ce sens ; or, elle n'est possible que pour un individu déjà devenu un être pensant qui peut avoir une « réflexion supérieure », étant donné que l'individu engendré dans un état de « réflexion commençant aux sens » ne peut pas encore séparer par lui-même l'aperception interne qui le constitue comme un individu conscient d'avec l'affection qui enveloppe cette aperception dès l'origine de celui-ci, et donc qu'il ne connaît pas encore, de façon explicite, la condition propre au commencement de son existence. C'est seulement l'intelligence déjà maturée qui connaît cette condition, et projette de séparer *artificiellement* le sujet réfléchissant dans son état de réflexion *incomplète* pour ainsi dire. Dans ce sens, on peut dire que la méthode hypothétique remonte à l'origine de la

pensée contre le courant du processus de sa formation, ou contre le processus graduel de perfection de la réflexion, ou plus brièvement contre l'ordre de la nature, pour la reconstruire ultérieurement. En effet, la réflexion hypothétique n'est sans doute pas inutile pour la recherche des facultés de penser : elle est fondée sur le fait d'aperception commencé déjà dans les modes sensibles, non sur quelque chimère illusoire. Mais, il n'en est pas moins vrai que la séparation du sujet aperçu est réalisée d'une manière artificielle, notamment après le développement complet de l'intelligence. Alors, n'y a-t-il pas la possibilité que l'individu commençant à exister dans un mode composé de la « motilité » et de la « sensibilité » puisse se réfléchir en suivant la marche de la genèse de la pensée réfléchie ? Autrement dit, n'y a-t-il pas une réflexion non hypothétique mais réelle, conforme au processus de son propre développement ? Biran trouve une telle possibilité dans le couplage de l'ouïe avec la voix.

4.6. Réflexion naturelle par l'exercice simultané de l'ouïe et de la voix

Outre la réflexion hypothétique, il y a la réflexion qu'on peut considérer comme *naturelle*, qui se développe du stade de « réflexion commençant aux sens » vers la « réflexion supérieure » *en suivant la marche de la nature* ; c'est l'approfondissement par lequel l'individu peut débarrasser tous les effets de la « sensibilité » pour se concentrer sur le sujet même *sans recourir à la réflexion hypothétique* qui sépare dans l'imagination la « motilité » de la « sensibilité ». C'est le couplage de l'ouïe à

la voix qui rend possible cette séparation naturelle. Pourquoi ? Parce que le « sens de l'ouïe, considéré dans son union intime avec la voix, réunit aussi éminemment les deux fonctions sensitive et motrice, mais ici elles se trouvent naturellement séparées »³²⁰. Selon Maine de Biran, le sens de l'ouïe a pour siège l'organe de l'ouïe, et c'est par lui que nous pouvons nous mettre en rapport avec les objets du dehors qui se manifestent par les qualités sonores ; bref, le sens de l'ouïe est la *faculté d'entendre le dehors*. D'autre part, la voix est *concentrée* dans l'organe vocal ou oral, et au moyen de cet organe, il rend possible « une communication intérieure fixe et constante entre la faculté de mouvoir, d'articuler et ultérieurement de penser, et celle d'entendre, de s'entendre *soi-même* »³²¹. Grâce à l'exercice de la voix, le sens de l'ouïe en tant que faculté d'entendre le dehors est appliqué à *entendre le dedans* et concourt intérieurement à la faculté de mouvoir et de penser, c'est-à-dire la « motilité ». Le sentiment que j'éprouve et le sentiment que j'entends dans ma parole m'apparaissent simultanément. C'est par cela seul que l'« attention », qui s'attache toujours aux résultats extérieurs de nos actes volontaires, ne diffère pas de la « réflexion concentrée dans le sentiment du pouvoir libre qui les effectue »³²².

Cette analyse nous enseigne que, pour la perfection naturelle de la réflexion, il y a deux facteurs : séparation entre l'effort et ses résultats, et établissement de leur rapport interne immédiat. En premier lieu, dans le cas de l'exercice de l'ouïe et de la voix, d'une part, la volonté agit

³²⁰ VII-2, p.369.

³²¹ *Ibid.*

³²² *Ibid.*

immédiatement sur l'organe de la voix, et c'est là qu'il y a un rapport senti de l'effort et de la résistance, et que par ce sentiment immédiat de l'effort voulu, un sujet moi s'aperçoit. Voilà l'« aperception interne immédiate ». Or, dans le cas du sens du toucher, ce rapport senti est confondu avec les produits sensibles de l'effort même, et l'aperception n'est là qu'externe et médiante, car le sujet moi aperçu ne sait pas se discerner lui-même d'avec les résultats de son propre acte, à cause de l'enveloppement de l'action dans les effets organiques. Au contraire, dans le cas de l'ouïe et de la voix, le sujet perçoit les produits de l'effort vocal (c'est-à-dire les voix), non pas dans l'organe vocal, mais par le sens de l'ouïe qui en est séparé. Grâce à cette séparation naturelle, l'action volontaire ne se confond pas avec ses résultats. C'est la raison directe pour qu'il ne soit pas nécessaire de recourir à la séparation hypothétique de la « motilité » d'avec la « sensibilité » pour forger l'état complet de réflexion.

Or, en second lieu, dans l'exercice simultané du sens de l'ouïe et de l'organe de la voix, ces fonctions sont intimement unies dès l'origine comme s'ils constituaient un seul et même sens, malgré leur séparation complète. Un tel caractère de *distinction non séparée* avance le processus de réflexion de façon naturelle. Il s'agit de la répétition des sons que l'effort vocal produit. Quand l'acte volontaire répète le son qu'il a produit, la communication du sens de l'ouïe avec l'organe de la voix est toute intérieure et n'admet aucun intermédiaire extérieur ; le rapport qu'il y a entre l'aperception interne immédiate de l'effort voulu dans le premier et la perception des sons qu'il produit dans le seconde n'est médiatisé par aucun élément étranger au domaine intérieur de la subjectivité. En sorte que l'acte

volontaire ou acte de penser peut se concentrer au sujet pour connaître les formes de pensée non-représentables.

4.7. Perception redoublée et aperception redoublée

Cependant, l'important n'est pas simplement une telle concentration qui ouvre l'intimité de l'aperception, mais plutôt la structure qui la permet. C'est la structure de *redoublement* de l'intérieur et de l'extérieur par la répétition de l'acte. Premièrement, le couplage de l'ouïe et de la voix *redouble* la perception du son :

A chaque impression de son reçue par l'ouïe extérieure correspond une détermination motrice instantanée qui va mettre en jeu la touche correspondante de l'instrument vocal : le son du dehors est imité, redoublé. Pendant que l'ouïe externe est frappée d'une sensation directe, l'ouïe intérieure est frappée d'une impression réfléchie, comme par un *écho* animé. Mais cet écho d'une impression externe a une activité indépendante des choses du dehors³²³.

La perception du son est ainsi *redoublée* dans l'ouïe externe d'une part, et de l'autre dans l'ouïe interne. C'est le cas de la perception du son du dehors, mais grâce au concours de l'organe de la voix, la volonté peut *répéter* ce son, comme « un *écho* », dans le domaine interne du sujet distingué de celui des

³²³ *Ibid.*, p.370.

effets : la *distinction non séparée* entre ces deux domaines correspondants l'un à l'autre empêche la perception interne de ce son de se confondre avec celle d'externe du son. Et, parallèlement à cette double perception, il arrive une *aperception redoublée de façon distincte* : d'un côté, l'« attention » se forme comme « aperception externe médiate » dans la perception externe du son du dehors, et de l'autre côté, dans la perception interne du son imité, l'« attention » *devient naturellement* une « réflexion » ; « l'attention qui s'attache toujours aux résultats extérieurs de nos actes volontaires », c'est-à-dire à la perception du son du dehors réalisée par un acte, ne diffère plus de la « réflexion concentrée dans le sentiment du pouvoir libre qui les effectue »³²⁴. Ainsi, le couplage de l'ouïe-voix produit la *perception redoublée* du son (effet), qui rend distincte l'*aperception redoublée* du sujet (cause). Tantôt, l'individu entend la voix qu'il énonce par l'ouïe externe, tantôt il entend sa voix sans le son par le sens de l'ouïe interne. Dans un tel parallélisme, la perception et l'aperception sont respectivement redoublées. Ainsi, le *redoublement* qui fait replier le principe de l'acte sur l'acte même signifie, dans le cas du couplage de l'ouïe-voix, ce rapport parallèle entre les séries de perception/aperception.

D'ailleurs, dans l'analyse du sens de l'odorat, Maine de Biran précise le caractère de l'*aperception redoublée*. Il écrit :

Lorsque cet effort ou cet acte est suivi ou accompagné d'un mode quelconque que l'individu attribue uniquement à sa puissance, mais en distinguant le résultat de l'acte lui-même qui prédomine simultanément

³²⁴ *Ibid.*, p.369.

dans la conscience, nous appellerons *réflexion* cette aperception *redoublée* dans le mouvement d'une part, et son produit sensible de l'autre³²⁵.

Néanmoins, dans le sens de l'odorat en état naturel, la perception des effets sensibles de l'acte est confondue avec celle des impressions du dehors de manière dont on ne sait pas discerner celle-ci comme produit de son propre acte ; l'acte volontaire devient donc l'« attention » qui n'est pas encore identique à la « réflexion concentrée » qui nous fournit les idées des formes de pensée. Or, Biran pense que, si on débarrasse *hypothétiquement* les impressions étrangères, il restera un *état pur* de « réflexion » dans toutes sortes des sens, y compris le sens de l'odorat, et que cet état n'est rien d'autre que l'« aperception redoublée ». Dans cette sorte d'aperception, le moi s'aperçoit simultanément de deux manières ; d'une part, il s'aperçoit agir dans l'action qu'il détermine, et de l'autre il s'aperçoit exister immédiatement. Ce *redoublement* définit la « réflexion », depuis son premier stade où elle commence aux sens comme l'odorat, le toucher ou l'ouïe, jusqu'à son stade complet.

Or, le rapport de l'ouïe et de la voix est exceptionnel et éminemment réflexif parmi les sens, puisqu'il explicite la structure redoublée de la réflexion avec le redoublement de la perception. Et, c'est ce caractère de *redoublement distinct* qui permet l'apparition naturelle d'un état complet de « réflexion ». Il peut ainsi être un moyen pour préciser le *redoublement réflexif* en général.

³²⁵ III, p.154.

Dans l'exercice simultané de l'ouïe et de la voix, le mouvement et le son qui en est le produit émanent bien de la même source, et s'adressent au même sujet qui les approprie également comme un double effet dont il est cause³²⁶.

La perception du mouvement vocal et celle du son qu'il produit sont bien distinguées, mais en même temps, ce mouvement et ce son se rapportent également au même sujet causal. Le mouvement vocal est un effet de la volonté, et le son qu'il produit l'est aussi, or la paire de l'ouïe et de la voix est dans la situation spécifique pour le devenir de la « réflexion ». Il peut développer et approfondir l'état de réflexion, en suivant la marche du devenir du moi réfléchissant, *sans recourir à l'opération supérieure déjà formée qui permet de poser une hypothèse*, car dans leur opération simultanée, la perception du mouvement se sépare de celle du son qu'il produit comme l'organe de la voix se sépare du sens de l'ouïe. Ainsi, l'individu qui parle et écoute à la fois peut s'apercevoir immédiatement en émettant la voix, et médiatement en l'écoutant. Que le mouvement déterminé est séparé d'avec les sons signifie que l'acte d'aperception n'est pas *enveloppé* dans les effets sensibles ; autrement dit que la perception de la cause du mouvement est bien distinguée de celle de ses effets (la perception est redoublée). Cette double perception prépare une situation spécifique où l'« aperception immédiate interne » se distingue de l'aperception médiate (Biran redéfinit celle-ci dans ce cas l'« aperception médiate aussi interne », parce que l'effet du mouvement est aussi causé par

³²⁶ VII-2, p.370.

le même moi, non par les choses étrangères)³²⁷, en même temps que les deux perceptions séparées se rapportent *toujours au même moi*. C'est cette situation qui permet la « réflexion concentrée » qui fait saisir « ce qui se passe au dedans de nous »³²⁸, ou l'activité toute intérieure du sujet pensant, en débarrassant tous les éléments étrangers comme affections organiques et représentations objectives des autres choses, *de manière non hypothétique mais réelle*.

C'est cette simultanéité de la séparation des effets et de l'unité de la cause qui rend possible la « réflexion ». Pourquoi ? Parce qu'elle permet d'instituer les signes volontaires nécessaires à son développement. Dans l'exercice de l'ouïe et de la voix, l'individu peut percevoir distinctement l'action et ses effets, c'est-à-dire le mouvement vocal et les sons qu'il produit, comme la perception interne et celle d'externe, la double perception. Ainsi, en servant comme *signe disponible* ce mouvement produisant les effets sensibles qui en sont distingués mais y correspondent exactement, le moi individué peut saisir et exprimer son propre état interne : il peut distinguer l'effort causal des impressions qui en sont les effets, et les connaître tous les deux ; il peut connaître *immédiatement* l'effort sans aucune intermédiaire

³²⁷ Biran explique la double aperception aussi dans le *Mémoire de Berlin* : « Dans l'exercice simultané de l'ouïe et de la voix, l'acte vocal et le mode sonore partent du même sujet, qui se réfléchit et se retrouve dans l'un comme cause ou force modifiante, dans l'autre comme produit modifié. / De ce double rapport, nous pouvons déduire deux espèces d'aperceptions, propres au sens de l'ouïe unie à la voix, savoir : celle qui est relative à l'effort vocal, considéré dans sa libre détermination et qui se distingue sous le titre déjà reconnu d'aperception immédiate interne, et celle qui correspond au résultat de cet effort ou au son produit, qui pourrait être appelé aperception médiate aussi interne » (IV, p.166).

³²⁸ *Ibid.*, p.167.

des signes, mais il le fait en déterminant les *signes volontaires* (les mouvements vocaux) d'un côté, et de l'autre côté, il peut connaître *médiatement* ce même effort avec les signes secondaires produits par les signes volontaires. C'est là que le moi acquiert le moyen de comprendre et d'exprimer le savoir immédiat de sa propre existence et les formes propres à l'acte, puisque le signe et le signifié se correspondent l'un à l'autre.

Ainsi, comme Maine de Biran écrit, sans la distinction entre l'effort et ses effets, « il n'y a point de signes volontaires ; dès qu'elle a lieu, ces signes sont institués »³²⁹. Or, c'est l'exercice simultané de l'ouïe et de la voix qui permet d'employer ces signes pour *développer* l'« aperception interne immédiate » *enveloppée* dans les affections dans le cas de l'exercice des autres sens, et analyser ce qui se passe au dedans du sujet qui les détermine ; en un mot, cet exercice permet d'approfondir et de compléter la « réflexion concentrée » *de façon naturelle et réelle*.

4.8. Concentration et redoublement

A partir de tout cela, on peut dire que la réflexion biranienne a deux caractéristiques : *concentration* et *redoublement*. D'abord, il nous faut remarquer que ce que Maine de Biran nomme « réflexion », soit « réflexion commençant aux sens », soit « réflexion supérieure », doit toujours être considéré comme une « réflexion concentrée ». Il ne sera pas faux de dire que

³²⁹ *Ibid.*, p.375.

le caractère de *concentration* donne une originalité au concept biranien de réflexion. Ce caractère exprime à la fois deux aspects que nous avons observés dans un acte de réflexion que Biran pratique, c'est-à-dire le *passage* au point de vue du moi et l'*aperception* immédiate interne de ce moi : la « réflexion » est *concentrée*, premièrement parce qu'elle fait descendre à la subjectivité et permet à l'individu de « se concentrer dans l'enceinte de sa propre pensée »³³⁰, et deuxièmement parce qu'elle permet de là que le sujet, commençant à s'apercevoir dans cette descente, saisit directement la structure de l'aperception ou ses formes propres³³¹. C'est en ce sens que la « réflexion concentrée » est aussi appelée « réflexion intérieure » ou « réflexion intime ».

D'ailleurs, il ne faut pas oublier que ce nom « réflexion concentrée » n'a de sens qu'en comparaison avec l'autre sorte de réflexion, qui ne fait pas passer à l'intimité de la conscience, c'est-à-dire à la « réflexion spéculaire ». Selon Maine de Biran, celle-ci est une sorte de réflexion « qui rejaillis, pour ainsi dire, d'un *objet* sur un autre, sans jamais se concentrer »³³². Par elle, « l'on pourrait [...] contempler son entendement comme dans un miroir, et saisir toute la pensée dans une *image* »³³³. Par conséquent, la réflexion spéculaire « mettant le sujet en relief hors de lui-même, fait qu'il croit se voir où il n'est pas, et ne sait plus s'apercevoir ni se retrouver où il est »³³⁴. C'est ce qui engendre un modèle épistémologique représentationniste, tel

³³⁰ III, p.289.

³³¹ Voir *Ibid.*, p.213, 289, etc.

³³² *Ibid.*, p.192.

³³³ *Ibid.*, p.349.

³³⁴ *Ibid.*, p.192.

que celui que Locke adopta lors de la caractérisation de l'aperception sensible en tant que condition de l'« idée de sensation ». Les parties objectives et représentables de l'homme, c'est-à-dire les images qui ne font pas parties de l'individualité subjective, s'y multiplient comme dans un « jeu de miroirs ». Une telle multiplication des images ne fait jamais passer la pensée au domaine intime de la subjectivité, ni saisir les formes de la pensée elle-même de sa manière individuelle³³⁵. Au contraire, la « réflexion concentrée » engendre des effets diamétralement opposés à ceux de la « réflexion spéculaire » : au lieu de mettre le sujet en relief dans des objets représentés, elle fait *descendre* la pensée au sein de la conscience même du sujet, sans faire intervenir aucune représentation. Biran décrit cette *descente*, comme il suit :

Quant à celui qui se refuse aux objets extérieurs autant qu'il est en lui, qui par un acte de sa liberté s'engage dans les galeries souterraines de l'âme, se replie sur lui-même, s'attache plus au mouvement de la pensée qu'au mouvement de la vie active, ce monde sera souvent perdu pour lui, comme il sera perdu pour le monde. Calme et absorbé dans les profondeurs de l'existence et du *moi*, le sentiment de sa liberté, sur lequel il fonde toute sa dignité, lui tiendra lieu de gloire, dont il n'a pas besoin³³⁶.

Descendre dans les « galeries souterraines de l'âme », c'est ce que signifient le passage au point de vue du moi et l'approfondissement du processus de réflexion. Au contraire de la « réflexion spéculaire » qui se rattache toujours

³³⁵ cf. VII-1, p.206.

³³⁶ *Ibid.*, p.63.

à quelque chose du monde extérieur, cette « réflexion concentrée » au sujet s'en détache et récupère sa propre liberté d'acte « dans les profondeurs de l'existence et du *moi* ». La liberté de l'acte, la disponibilité de l'acte se fonde sur la connaissance de la cause et de l'effet de cet acte. L'approfondissement de la réflexion se lie à l'acquisition de cette connaissance ou des idées réfléchies de l'acte. C'est uniquement par cet approfondissement que l'on « se concentre dans le sein même du sujet pensant et pénètre les rapports qu'il a avec lui-même dans ses modes les plus intimes et les actes qui naissent de son propre fond »³³⁷. La philosophie que Biran appelle « idéologie subjective » est cette sorte de recherche que permet seule la « réflexion concentrée », en s'opposant à l'« idéologie objective » accomplie par la « réflexion spéculaire ».

Cependant, on ne pourrait pas dire qu'une telle caractérisation de *concentration* explique toute la nature de la réflexion biranienne : le terme « réflexion concentrée » veut dire un état complet, il désigne *ce qu'est* la réflexion ; mais, il ne dit pas encore *comment* elle se fait. La *concentration* à la subjectivité n'exprime pas assez l'aspect de *passage* de la réflexion, lequel la caractérise comme un processus de la genèse de la pensée réfléchie et de l'approfondissement vers la pensée supérieure et abstraite. Le passage au domaine interne ou subjectif de la conscience engendre dans son processus la « réflexion concentrée » comme un *état* différent de celui de la « réflexion spéculaire ». Mais on ne peut pas dire que les conditions constitutives de ce passage même soient tout à fait inscrites dans la caractérisation comme *concentration*. Elle exprime quel état est ce à quoi

³³⁷ III, p.25.

l'approfondissement de la réflexion nous apporte, mais ne nous enseigne pas *comment* cet état même *engendre*. Autrement dit, elle ne nous met pas dans le secret de la genèse *de la pensée réfléchie même*.

Ceci concerne l'autre caractéristique de la réflexion biranienne : « aperception redoublée » dans un acte et dans un résultat sensible de cet acte, comme nous avons déjà remarqué³³⁸. La « réflexion » a non seulement l'aspect de *concentration*, mais aussi celui de *redoublement*, quand on la regarde particulièrement comme processus de la genèse de la pensée réfléchie. En faisant mention de Bacon, sur la condition de la réflexion et ses visées, Maine de Biran écrit :

Tout ce que cette force *moi* opère par une libre activité, déployée sur les parties de l'organisation qui lui sont soumises, est exclusivement *perçu* par la *conscience* et s'y *redouble* ou s'y réfléchit³³⁹.

Biran remarque ici cette expression baconienne « *conduplicatio impressionis* ». Si on veut comprendre son intention, ce *redoublement* ne pourrait pas être considéré sous le rapport d'un « jeu de miroirs » entre deux choses représentées ; il doit être entendu sous le rapport entre la perception interne de l'action et la perception externe de ses effets sensibles, et aussi sous le rapport de l'aperception redoublée *non-représentable* dans l'acte et dans ses effets.

³³⁸ *Ibid.*, p.154.

³³⁹ IX, p.50.

Comment le *redoublement* de l'aperception d'acte devient possible ? C'est par l'exclusivité des modes d'acte. Dans la réflexion naturelle de l'ouïe-voix, les effets sensibles que l'acte donne au corps sont complètement séparés d'avec les éléments sensitifs corporels qu'il ne produit pas, et sont « exclusivement » perçus³⁴⁰. Les sons que l'acte vocal donne aux organes de l'ouïe sont exclusivement perçus comme effets de l'acte volontaire, séparés d'avec les autres impressions distinguées de la voix, et dans ce cas, l'aperception de l'acte de parole *se redouble* dans la double perception interne et externe de la voix qu'il produit. C'est cette exclusivité qui purifie des éléments hétérogènes le domaine intime de la conscience, et rend possible que le moi réfléchissant *descende* ou *se concentre* dans son propre domaine.

De là ces deux points : premièrement, les modes d'acte jouent le rôle d'un « point d'appui » pour la consistance de la réflexion ; deuxièmement, le rapport senti entre l'acte et le corps sur lequel il produit ses effets est un « lieu » pour la concentration réflexive. Afin de comprendre le premier point, il convient de se référer à la critique biranienne de Descartes. Maine de Biran approuve que ce métaphysicien se place non dans une « réflexion spéculaire » représentationniste mais dans une « réflexion concentrée ». Cependant, il regrette qu'il n'ait pas aperçu la *genèse et l'approfondissement de cette réflexion* depuis sa propre origine. Biran ramène cette faute de Descartes au fait que celui-ci n'a pas relié sa pensée réflexive au terme résistant corporel de l'acte ni aux modes sensibles que produit l'acte, comme il note :

³⁴⁰ *Ibid.*

Mais en partant de la réflexion, Descartes n'observa pas assez, peut-être, que ce *moi* qui se replie ainsi pour s'affirmer son existence et en conclure la réalité absolue, exerce par là même une *action*, fait un *effort* ; or, toute action ne suppose-t-elle pas essentiellement et dans la réalité un *sujet* et un *terme* ? Peut-on considérer l'*effort* comme *absolu* et sans *résistance* ? Assurément ce génie méditatif se faisait illusion quand il croyait être plus assuré de l'existence de son *âme* que de celle de son *corps* ; car il ne pouvait penser ni être *lui*, sans avoir le sentiment intérieur continu (je ne dis pas l'idée *objective* ou l'image) de cette *co-existence* du corps³⁴¹.

Ainsi, la coexistence du moi agissant et du corps en tant que résistance contre l'acte et le sentiment ou l'aperception interne immédiate de cette coexistence sont les conditions nécessaires pour la consistance de la pensée réflexive. Or, les modes où le moi agissant et la résistance contre l'acte se sentent à la fois sont ceux de l'action volontaire. La « réflexion » commence par ces modes, et la *concentration* se complète lorsque l'action est exclusivement perçue et la force de l'acte est purement aperçue dans ces modes relatifs de l'acte contre le corps. La réflexion chez Maine de Biran est un *processus* vers cette telle *concentration* réalisée sur le rapport de la pensée au corps, non seulement un état déjà concentré tout intellectuel.

On peut donc dire que les modes relatifs d'effort ou d'acte volontaire jouent le rôle d'un « point d'appui » pour que ce processus se développe ou s'approfondisse. Maine de Biran a déjà insisté sur ce point dans son mémoire sur l'influence de l'habitude³⁴². Les modes d'acte où le moi

³⁴¹ III, p.364.

³⁴² « La *réflexion*, au physique comme au moral, demande un point d'appui, une résistance » (II, p.128).

s'aperçoit lui-même en faisant du corps un terme résistant sont un « point d'appui » pour l'analyse réflexive³⁴³. Cependant, dans une perspective déjà complètement concentrée, il se fait souvent que l'on ne remarque pas ce point d'appui ; comme chez Descartes, on pourrait séparer le processus de *concentration* réflexive d'avec tous les modes sensibles de façon idéaliste, et ne pas remarquer toutes les résistances corporelles en tant que conditions de l'actualisation d'une action ni tous les résultats sensibles de cette action ; finalement, on oublierait le fait fondamental que la « réflexion » a comme condition de sa genèse et de son approfondissement le rapport senti entre l'acte et la résistance. En réalité, c'est la relation entre l'effort et le corps résistant qui est un seul « lieu » pour tout ce qui est réfléchi : voilà le deuxième point qui découle de l'exclusivité qu'ont les modes d'acte. En fait, dans la phrase se référant à Bacon que nous avons citée, Biran dit que, lorsque ce qui se déploie sur les parties corporelles subordonnées au moi est exclusivement perçu, la réflexion en tant que *redoublement* « y » prend naissance. Cet « y » désigne la relation entre le moi déterminant un acte et les parties du corps subordonnées à la force moi, la relation inséparable entre l'acte et le corps. C'est sur cette relation que les effets sensibles produits par un acte sont exclusivement perçus (cela permet l'« aperception immédiate externe ») en même temps que cet acte est directement perçu (cela correspond à l'« aperception immédiate interne »).

³⁴³ « Comme le sentiment intime d'une force qui est *moi* est le premier anneau où se rattache l'analyse intellectuelle, le point d'appui de la *réflexion*, appliquée à la connaissance du sujet pensant, ... » (XI-3, p.216).

En effet, le corps même n'est pas nécessairement le lieu qui appartient uniquement à la « réflexion ». Maine de Biran écrit dans ses notes sur l'abbé Lignac :

Le corps, n'étant doué par lui-même d'aucune activité, n'est cause de rien, il est seulement le *siège* ou le *lieu* où nous percevons certaines modifications sensibles, déterminées par des *causes* ou *forces actives* conçues à l'instar de notre force propre³⁴⁴.

Ainsi, le corps propre contribue non seulement à la constitution exclusive de la « réflexion », mais aussi il est le « lieu » en sens large où se déploient tous les modes perçus en général. Dans ces modes, il y a ce que nous savons produire à volonté et ce que nous ne pouvons faire. Toutes les deux sortes des modes peuvent y être également perçues, mais ce n'est pas le corps propre qui détermine là la possibilité de la « réflexion » : les modes relatifs de l'acte volontaire relient inséparablement la pensée au corps en les distinguant, et ils permettent le *redoublement* d'aperception³⁴⁵. Dans la perspective d'un état où la « réflexion » était *déjà complètement concentrée*, cette relativité et ce *redoublement* ne seraient plus remarqués : La « réflexion concentrée », étant un état au bout de la genèse de la réflexion, ne nous enseigne que l'aperception interne pure du moi agissant, en la désignant avec les signes formés sur l'aperception externe des effets de l'acte. Elle ne nous révèle pas que c'est ce type de *redoublement* des deux

³⁴⁴ XI-2, p.69.

³⁴⁵ Il affirme que « les modes actifs ou ceux qui dépendent essentiellement de la volonté ont seuls ce caractère de *redoublement* pour ainsi dire » (III, p.108).

aperceptions qui conditionne et constitue cette réflexion même, et que ce redoublement est fondé sur la relativité de l'effort à la résistance organique. Si bien qu'elle emploie toujours les signes, mais qu'il se fait qu'elle ne peut pas vérifier leur institution. De là il résulte l'insuffisance de l'analyse sur l'institution des signes chez Locke, qui était empiriste mais assez réfléchissant. Après qu'elle a été complétée comme « réflexion concentrée » sous la condition du *redoublement* aperceptif, la « réflexion » tend à s'identifier à l'« aperception immédiate interne » de la cause moi de l'acte, si bien que *la « réflexion concentrée » fait souvent détourner les yeux pour la nécessité de la double perception (celle des signes et celle du signifié) et de l'« aperception redoublée » pour sa propre constitution, et oublier l'institution des moyens nécessaires pour se réfléchir sur soi. La pensée déjà assez formée comme réflexion n'éclaircit plus cette formation de la réflexion.* Dans cet état de *concentration déjà faite*, celui qui pratique une réflexion comme Descartes n'aperçoit qu'à peine la relation de l'acte au corps propre, et le *redoublement* des aperceptions qui prend cette relation comme « point d'appui » ; il reconnaît à peine dans la réflexion complète *comment cette réflexion même devient comme telle. Bref, il ne questionne pas la genèse de la pensée réfléchie.*

La « réflexion » est un processus où l'acte de penser *se concentre* par degrés par le *redoublement* de la perception/aperception de cet acte. Elle doit donc être essentiellement dynamique. Cependant, si on la voit en se plaçant à un certain point de ce processus, elle s'apparaît comme une faculté ayant un caractère commun. « Par les facultés de réflexion et de raisonnement, écrit Maine de Biran, nous concevons des notions et des

rapports intellectuelles indépendants des modes de la sensibilité »³⁴⁶. Plus précisément, il définit la faculté de réflexion comme suit :

J'appelle *réflexion* cette faculté par laquelle l'esprit aperçoit, dans un groupe de sensations ou dans une combinaison de phénomènes quelconques, les rapports communs de tous les éléments à une unité fondamentale, comme de plusieurs modes ou qualités à l'unité de résistance, de plusieurs effets divers à une même cause, des modifications variables au même *moi*, sujet d'inhérence, et, avant tout, des mouvements répétés à la même force productive ou à la même volonté *moi*³⁴⁷.

Ainsi, la « réflexion » est, si l'on la voit en se plaçant à chaque point du processus, une faculté de pensée qui permet de connaître les « rapports communs » de la pluralité à l'unité. Or, on peut voir que dans cette définition, il peut y avoir plusieurs sortes de rapports. Lorsque elle s'approfondit jusqu'au bout, la « réflexion » nous donne la connaissance d'« une unité fondamentale » qui n'est que le « je » : voilà la « réflexion concentrée ». Cette connaissance même est celle d'un rapport, rapport des « mouvements répétés à la même force productive ou à la même volonté moi ». Dans ce cas, le mouvement que la volonté détermine se replie sur celle-ci, et constitue l'« aperception immédiate interne » du moi ; ce mouvement volontaire devient ici le signe volontaire pour directement produire et reproduire cette aperception. Or, ce mouvement volontaire ou cette action suppose toujours l'existence du corps propre en tant que terme

³⁴⁶ VII-2, p.364.

³⁴⁷ *Ibid.*, p.367.

résistant. Et, il doit y avoir là la perception des effets sensibles que cette action produit sur ces termes, qui constitue les signes secondaires pour exprimer le repliement de l'acte et l'aperception interne du moi. D'une part, les « mouvements répétés » deviennent les signes volontaires pour produire et reproduire l'aperception de la force moi, et de l'autre ces mouvements mêmes produisent sur les termes corporels les signes secondaires pour exprimer la production active de l'aperception du moi. Il y a là la structure de *redoublement distinct* qui peut compléter une réflexion commençant aux sens.

La « réflexion concentrée » devient identique à l'aperception du moi en tant que cause de l'acte et de la pensée, et en tant que telle, elle ne s'apparaît de manière suffisante que dans l'exclusivité de la perception de l'acte volontaire. Par exemple, ce n'est que dans l'entendement interne de la voix que nous émettons par nous-mêmes que nous acquérons l'« aperception interne immédiate » comme la « réflexion concentrée ». Mais, ce qui nous paraît essentiel est que si nous pouvons acquérir cette aperception de façon pure et complète, c'est que le *redoublement* de l'acte d'aperception s'accomplit dans la correspondance des deux perceptions interne et externe : parce que la correspondance entre l'acte même et le produit de cet acte est assurée par la coordination de la nature (le couplage de l'ouïe et de la voix), la séparation de la causalité d'acte d'avec les autres modes sensibles, la séparation de la « motilité » d'avec la « sensibilité », rend possible la « réflexion concentrée » ou le savoir exclusif de ce qui se passe en nous et de ce que nous sommes nous-mêmes. S'il en est ainsi, le caractère de *concentration* et celui de *redoublement* doivent être distingués dans le processus de « réflexion ».

En premier lieu, comme nous l'avons vu, la « réflexion concentrée » ne se réalise que dans les modes de l'acte volontaire : elle n'apparaît que lorsque se *redoublent* l'aperception du moi par l'intermédiaire de la perception des effets sensibles que l'acte produit et l'aperception immédiate de cet acte lui-même dans la perception interne du mouvement volontaire ; elle n'est produite que lorsque toutes les autres impressions sensibles s'excluent de cette enceinte de l'« aperception redoublée ». En effet, la « réflexion concentrée » ne s'accomplit qu'en tant que conditionnée par l'exclusivité qu'a la perception des effets sensibles de l'acte volontaire, puisqu'elle est une réflexion qui concentre ou descend vers l'aperception d'acte au sein du domaine intime de la conscience, en en excluant les éléments sensitifs qui n'y appartiennent pas ; puisque ce qui rend possible une telle exclusion des éléments étrangers est précisément l'exclusivité de la perception d'acte. A propos de la façon où la réflexion prend naissance dans le *redoublement* des modes volontaires, Maine de Biran écrit :

Les modes actifs ou ceux qui dépendent essentiellement de la volonté ont seuls ce caractère de *redoublement* pour ainsi dire, qui fait replier le principe de l'action sur cette action même et constitue ainsi l'aperception personnelle dans ces modes particuliers³⁴⁸.

Ainsi, c'est seulement par l'action volontaire que se fait de manière exclusive l'aperception redoublée de l'acte et de ses effets, or c'est précisément ce mode exclusif qui engendre en lui-même le *repliement* du principe de l'action sur cette action, et qui fait purement apercevoir le

³⁴⁸ III, p.108.

rapport même de l'acte et de son principe, c'est-à-dire la *forme* des expériences subjectives, ou ce qui appartient à la « personne ». C'est ce *repliement* intime qui n'est, en réalité, rien d'autre que le contenu de ce qui s'appelle « réflexion concentrée », ou de l'« idéologie subjective », la science réflexive en tant que philosophie biranienne.

Ainsi, en second lieu, il nous semble nécessaire de distinguer ce *repliement* intime ou la *concentration* du *redoublement* qui l'engendre. Le fait de « replier » désigne les circonstances où l'acte et la force qui le détermine en tant que son principe sont immédiatement perçus à l'intérieur du domaine de la conscience, comme ce qui appartient au moi et ce moi lui-même. Ce sont les circonstances où l'idée de l'acte volontaire est acquise comme telle par un sujet s'individuant par cet acte. Sur le cas où ne s'accomplissent pas ces circonstances, Maine de Biran dit, au point de vue de la philosophie réflexive ou l'« idéologie subjective », que « dans la science réflexive des actes ou états du sujet pensant [...], l'un quelconque de ces actes ne saurait être conçu ou immédiatement aperçu dans sa production, hors de la connaissance ou du sentiment intime de son principe ou de sa cause productive »³⁴⁹. Par contre, le *repliement* de l'action n'est pas autre chose que d'apercevoir le moi *ayant l'idée de l'acte, en la reliant au sentiment de sa cause moi*. Et, ce *repliement* ne s'accomplit que par l'« aperception redoublée » du moi dans l'acte et dans ses effets. Il y a là les deux autres caractéristiques qui constituent le processus de réflexion.

Lorsque Maine de Biran définit la réflexion comme « aperception redoublée » dans les effets d'un acte et dans cet acte même, il nous semble

³⁴⁹ IV, p.25.

vouloir indiquer que la réflexion est un *passage* vers la « réflexion concentrée ». En ce sens, cet aspect du *redoublement* est inséparable de la « réflexion concentrée », et on peut dire sans exagération qu'il est un aspect essentiel de la réflexion. Cependant, si on souligne seul l'aspect de « réflexion concentrée » ou de *repliement* sur soi, on laissera souvent passer celui de *redoublement*.

On peut trouver un tel exemple l'interprétation chez G. Romeyer-Dherbey. Selon lui, la réflexion biranienne n'est pas ce mouvement du « redoublement » ou plutôt « dédoublement » que l'on fait en posant hors de lui-même des représentations du *moi*, mais une négation complète de poser un écart au sein du *moi*. « Dans la réflexion biranienne, affirme G. Romeyer-Dherbey, la conscience n'est point double, parce que la réflexion n'est point l'entrebâillement d'un écart et ne suscite nulle scissiparité »³⁵⁰. Comme il le dit très justement, la réflexion biranienne n'est pas un mouvement de « redoublement » par lequel le moi se dédouble en deux objets représentables, mais un mouvement de *retour par lequel le moi retourne directement à lui-même sans faire interposer aucune représentation de soi*. « Dans « réflexion », le préfixe *re* ne désigne pas l'entrebâillement d'un écart, mais un retour à soi »³⁵¹. Par conséquent, pour G. Romeyer-Dherbey, le mot *réflexion* désigne *replier* plutôt que *redoubler* ; il propose d'interpréter ce mot *replier*, non pas au sens de redoubler en deux parties, mais plutôt au sens où l'on dit que des troupes *se replient* c'est-à-dire font cesser

³⁵⁰ G. Romeyer-Dherbey, *Maine de Biran ou le penseur de l'immanence radicale*, Paris, Seghers, p.59.

³⁵¹ *Ibid.*, p.202.

l'étirement qui met hors de soi³⁵². La réflexion en tant que *repli* est donc tout simple, non doublée. Dans un tel *repli*, il ne s'agit pas de la connaissance de ce qui est visé par l'intentionnalité, mais de la connaissance de ce qui est renfermé en toute intentionnalité. La réflexion n'est point une « introspection » déployée à partir du dehors de l'acte d'observer vers quelque représentation du moi, mais une « présence à soi » dans laquelle l'acte d'observation lui-même retourne et appartient au *moi* en tant que cause de cet acte.

Certes, une telle remarque serait vraie à propos de l'aspect de *concentration* qu'a la réflexion biranienne. Mais, G. Romeyer-Dherbey, accentuant trop cet aspect, interprète le « redoublement » au seul sens de « dédoublement » qui scinde le *moi* en deux parties représentant et représentée, et il en vient à nier tout caractère de *redoublement* dans la réflexion biranienne. « Disons enfin, dit-il, que Biran emploie parfois le terme dans le sens opposé à celui qu'il reconnaît expressément, et parle avec Bacon de *conduplicatio* ; ce sens n'est pas biranien »³⁵³. Il est vrai que, si on concevait le « redoublement des images »³⁵⁴ par lequel le moi se projette *sur* quelque image que l'on regarde à tort comme sa représentation, ce *redoublement* devrait être l'autre chose que la réflexion biranienne qui renie tout représentationnisme. Cependant, il n'est pas juste de dire qu'elle soit le reniement de toute sorte de mouvement de *redoublement* : en réalité, Biran propose une autre conception du *redoublement*. Le *passage* à la « présence à

³⁵² *Ibid.*, p.59.

³⁵³ *Ibid.*, p.203.

³⁵⁴ Bruce Bégout, *Maine de Biran, la vie intérieure*, Paris, Payot & Rivages, p.117.

soi » ne s'accomplit ni se maintient qu'autant que se constitue, dans les modes d'acte volontaire, l'« aperception redoublée » dans l'acte d'un côté et de l'autre les produits de cet acte. L'aspect du *repliement* du principe d'acte à cet acte, ou de la « réflexion concentrée », est différent de celui du *redoublement* non représentatif qui engendre en lui ce repliement, mais ces deux aspects sont inséparables. Et, reconnaître dans la « réflexion » ces deux aspects nous semble non seulement la considérer comme immanente à l'intimité du sujet, mais aussi la saisir dynamiquement comme un *passage* à cette intimité.

4.9. Récapitulation et ultime considération

sur la réflexion dans le point de vue de sa formation

Résumons ce que nous avons vu sur la réflexion biranienne et la distinction entre l'aperception sensible et la réflexion supérieure, *du point de vue de la recherche de la genèse de pensée*.

Nous avons d'abord confirmé que, chez Maine de Biran, la « réflexion » signifie elle-même un *processus de formation de la pensée réfléchie* ; c'est un processus qui parcourt les ordres se réunissant « par une chaîne d'intermédiaires plus ou moins longue », par lequel ce moi individué approfondit la connaissance de la structure de sa propre existence. Nous avons vu que ce processus est constitué de trois aspects : le *passage* au point

de vue du moi, *l'aperception immédiate interne* du moi et la *compréhension expressive* des formes de pensée.

Le premier aspect correspond à l'événement du devenir du moi, ou le *commencement* d'une *réflexion commençant aux sens*, pour ainsi dire. Ce passage d'un état préréflexif à un état réfléchi se réalise par la transformation des signes involontaires en volontaires, c'est-à-dire qu'il correspond à la transition des mouvements instinctifs aux mouvements volontaires, à travers de l'émergence des mouvements spontanés ou habituels qui émoussent l'instinct, tel que le chapitre précédent a thématiqué. Cette habitude donne l'occasion au démarrage du processus de réflexion, et avec la transformation des signes naturels en volontaires, le moi commence à s'apercevoir immédiatement et donc exister comme cause déterminant de l'acte.

Cependant, ce moi ainsi aperçu ne connaît pas nécessairement que lui-même est la cause de l'acte par rapport aux effets sensibles, bien qu'il commence à connaître la certitude de sa propre existence individuelle. *L'immédiateté de l'aperception ne lui apporte pas toujours la connaissance de l'intimité de l'acte d'aperception et de ses conditions nécessaires.* Car, dans la plupart des modes sensibles, les effets de cet acte sont *enveloppés* dans les effets affectifs de l'organisme, et donc il n'est pas facile au moi commençant à exister de reconnaître que la force qu'il a en lui pour agir et exister par lui-même est la cause des effets sensibles que son action détermine. Dans ce sens, il vaut mieux considérer la définition que *l'Essai sur les fondements de la psychologie* donne à l'« aperception » comme *réflexion supérieure ou déjà complète* : « J'appellerai, écrit Biran,

aperception toute impression où le moi peut se reconnaître comme cause productive, en se distinguant de l'effet sensible que son action détermine » ³⁵⁵ . Cette définition ne se rend applicable qu'avec l'approfondissement de réflexion : la connaissance du moi *comme cause* présuppose nécessairement la connaissance des *effets* de son action, et donc celle du rapport ou de la distinction non séparée de cause à effet (autrement dit, il faut le *redoublement* des perceptions interne et externe). Or, dans plupart des modes sensibles, la connaissance des effets de l'acte ne devient ni claire ni distincte, parce que ces effets sont normalement confondus avec les affections dans les organes qui sont les sièges des sens. Par conséquent, le moi aperçu en déterminant un acte ne sait pas s'apercevoir comme cause ; il a à peine conscience du *redoublement* d'aperception qui doit lui faire s'apercevoir ; pour préciser cette structure de redoublement, il faut instituer les signes artificiels pour purifier et désigner de manière exclusive le mouvement volontaire et son principe moi.

Dans un tel contexte, nous avons vu que Maine de Biran montre deux possibilité de la réflexion : *réflexion hypothétique* et *réflexion naturelle*, pour ainsi dire. Pour la recherche de l'apparition du sujet pensant, c'est la seconde qui est importante, parce qu'elle se produit en suivant la genèse de la pensée réfléchie qui continue directement à partir de la naissance du sujet pensant. C'est le couplage de l'ouïe et de la voix qui réalise cette réflexion naturelle : il permet, sans dépendre d'aucun moyen imaginaire et artificiel, une *distinction non-séparée* entre l'intériorité de la cause de l'acte et l'extériorité de son effet sensible, en *redoublant*, avec les deux organes

³⁵⁵ VII-2, p.206.

séparés de l'ouïe et de la voix, la perception (perceptions interne et externe de l'acte volontaire) et l'aperception (aperception immédiate interne et aperception médiate aussi interne du moi) ; ce *redoublement* accomplit à la fois la purification de l'« aperception immédiate interne » de la cause moi, et l'institution des signes linguistiques qui sont les effets correspondants de l'acte d'aperception. Ainsi, la paire de l'ouïe et de la voix permet le passage entre la « réflexion commençant aux sens », qui fait dans les modes sensibles l'aperception première du sujet pensant, et la « réflexion supérieure », qui crée les notions métaphysiques telles qu'*unité, identité, substance*, etc., à savoir « ce qui nous fais penser »³⁵⁶, en employant le langage institué au milieu du processus de réflexion. Dans l'emploi simultané de l'ouïe-voix, le développement de l'activité intellectuelle continue graduellement du commencement du sujet pensant qui s'y réunit « par une chaîne d'intermédiaires plus ou moins longue ». On peut reconnaître là le développement de l'action et l'approfondissement du point de vue même de « réflexion ».

Certes, la *réflexion hypothétique* fondée sur une hypothèse imaginative d'un être qui n'a qu'un « ongle aigu » mobile et manque de la « sensibilité », permet aussi de séparer les modes subjectifs d'acte d'avec tous les autres modes sensitifs et purifier le domaine interne du sujet pensant, mais dans le point de vue de la recherche de la genèse de la pensée réfléchie, elle n'a pas de grande importance. Car, la réflexion hypothétique présuppose un individu déjà individué et l'intelligence déjà maturée ; l'exercice de cette réflexion artificielle suppose l'institution des signes

³⁵⁶ *Ibid.*, p.367.

linguistiques pour décrire la réflexion commençant aux sens du toucher. Or, elle n'enseigne pas le passage entre l'institution des signes volontaires et celle des signes linguistiques ; elle ne montre pas le processus où un individu aperçu avec l'acte volontaire en tant que signe volontaire parcourt jusqu'à l'institution des signes linguistiques pour exprimer cette aperception immédiate. Le processus de réflexion ne commence pas uniquement par le couplage de l'ouïe et de la voix, mais en remarquant la spécificité qu'a ce couplage pour *redoubler* l'aperception *de manière naturelle*, l'analyse de Maine de Biran essaie de montrer le développement de la pensée du point de vue immanent à cette pensée, nous semble-t-il.

Quoi qu'il en soit, à notre avis, Maine de Biran réussit à comprendre la « réflexion » non seulement comme faculté spéciale de penser pour saisir « ce qui nous fait penser », mais aussi comme processus de la genèse de cette pensée même : elle permet non seulement de penser le principe de pensée, mais aussi de devenir un tel mode de pensée. Et, on peut dire que ce devenir est une *concentration* au principe de pensée conditionnée par le *redoublement* de l'acte de penser. La « réflexion » est un processus constitué par trois aspects, c'est-à-dire le *passage* vers le point de vue du moi, l'*aperception interne* de ce moi et la *compréhension et l'expression* de cette aperception ; or, ce processus se développe par deux moments, c'est-à-dire ceux de *concentration* et de *redoublement*, et le dernier conditionne le premier. Si on ne saisit pas correctement ces deux moments et ne souligne que celui de *concentration*, on ne peut regarder le biranisme que comme une philosophie de l'immanence absolue ; on est obligé de demeurer dans le point de vue statique de la subjectivité, et de perdre la possibilité pour s'interroger sur le devenir de ce point de vue même. En réalité, c'est le

redoublement réflexif qui est essentiel pour comprendre la philosophie biranienne en tant que recherche de la genèse de la pensée réflexive, et c'est lui qui peut mettre en évidence ce en quoi consiste la *concentration* au sujet pensant, nous semble-t-il.

Le commentaire par Pierre Montebello est digne de remarque comme étude qui accorde une importance particulière au moment du *redoublement* dans la lecture de Maine de Biran sur le concept de « réflexion ». Il comprend le *redoublement* réflexif comme une combinaison des deux mouvements *dépliés-repliés*. Selon lui, « toute action est dépliée à partir de son principe (l'effort) sur un terme de déploiement »³⁵⁷. Et, à partir de ce terme, l'action peut être repliée sur son principe. On peut dire donc que la « réflexion » est un processus qui parcourt ces deux moments de *dépli-repli*, et qu'elle se complète en se liant au moment de *repli*. P. Montebello estime donc avec justesse que par la « réflexion » « les actes du moi et les résultats de l'action du moi sont aussi redoublés »³⁵⁸. L'action est repliée sur son principe d'effort dans son résultat à partir du terme résistant de cette action, mais, il peut y avoir un autre repliement : après avoir été déplié dans l'action, le principe d'acte est replié sur l'action. Ainsi, le redoublement apparaît dans le résultat de l'action ainsi que dans cet acte même. Cependant, cela ne signifie pas qu'il y ait deux redoublements dans une réflexion. L'événement d'un seul et même *redoublement* arrive également à l'acte du moi et au résultat de l'action. Une telle lecture s'accorde avec la nôtre : nous avons vu que dans le processus de réflexion, l'« aperception » et

³⁵⁷ P. Montebello, *La décomposition de la pensée. Dualité et empirisme transcendantal chez Maine de Biran*, Grenoble, Million, 1994, p.111.

³⁵⁸ *Ibid.*, p.112.

la « perception » sont aussi redoublées. Dans l'exercice simultané de l'ouïe et de la voix, la perception externe du son est redoublée avec la perception interne de la voix, et d'autre part, ces deux perceptions correspondues renferment les deux aperceptions du moi. Le mérite de la lecture de P. Montebello consiste à analyser le *redoublement* en tant qu'un seul et même événement par les deux mouvements *dépliés-repliés*. Bref, selon lui, la « réflexion » biranienne a deux moments qu'on peut analyser : « le moment réfléchissant de la réflexion qui est le moment où l'on remonte du résultat de l'action à l'action, du terme de l'action à l'acte » et « le moment de redoublement réflexif où le principe de l'action est replié sur l'action »³⁵⁹.

Or, cet événement constitué par ces deux moments possède toujours la même structure soit pour l'action soit pour le résultat de l'action : « le rapport du principe de l'action à l'action »³⁶⁰, et cela distingue la réflexion de l'aperception simple qui est le rapport de l'action à son terme. Selon P. Montebello, la réflexion en tant que *redoublement* ajoute à l'aperception quelque chose. C'est une action répétée : « Qu'ajoute donc la réflexion à l'aperception, écrit-il, si ce n'est une action qui porte sur l'action enveloppée par l'aperception et la dégage des impressions sensibles ? Cette répétition de l'action, ce redoublement de l'action ne sont-ils point indispensables à l'*institution* des signes, par exemple ? »³⁶¹. Dans l'aperception, l'action se *déploie* sur le terme résistant du corps propre, et donc la dualité de l'acte et du terme doit y être remarquée. Par contre, dans la réflexion, l'action se

³⁵⁹ *Ibid.*, p.113.

³⁶⁰ *Ibid.*, p.112.

³⁶¹ *Ibid.*, p.115.

replie par la répétition de l'action sur son principe sur ce champ relatif d'aperception. Avant que la réflexion ne se développe assez, l'action déployée sur son terme est *enveloppée* dans les modes sensibles de l'effort. En ajoutant une action à l'aperception pour en *redoubler* par le repliement à son principe d'effort, la réflexion développe l'action déjà *enveloppée* dans l'aperception sensible, et précise la causalité subjective de l'acte volontaire en la séparant d'avec toutes les impressions affectives. P. Montebello souligne le rôle que l'activité de penser joue dans la réflexion, et décèle le fait que la réflexion est distinguée de l'aperception simple sous l'aspect de l'activité, bien qu'elles ont la même nature en tant qu'activités (l'aperception est le déploiement d'une action, tandis que la réflexion est le redoublement de l'action dépliée-repliée, et ce redoublement *développe* l'action *enveloppée* dans l'aperception).

Or, le commentaire d'Anne Devarieux fait une objection à cette lecture. Selon elle, l'aperception est déjà un *repliement*. Elle écrit : « Il nous semble pour notre part que l'aperception est déjà ce repliement non compliqué du principe de l'action sur l'action elle-même ; car s'apercevoir n'est rien d'autre que se savoir agir ou s'appréhender comme principe d'action »³⁶². Elle pense que si l'aperception est toujours l'aperception du *moi* en tant que principe d'acte, elle doit être déjà un *repliement* sur soi, et que l'action volontaire en tant que telle se replie toujours sur elle-même. S'il faut distinguer la réflexion de l'aperception, ce n'est pas parce que la réflexion ajoute à l'aperception une action répétée pour faire le premier *repliement* du principe d'acte sur cette action, mais parce que la réflexion *étend* l'effort à

³⁶² A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, Grenoble, Million, 2004, p.91.

des produits de l'action qui constitue la première aperception³⁶³. C'est ainsi qu'elle blâme P. Montebello et soutient que ; 1) dans la réflexion, il n'y pas deux moments mais un seul³⁶⁴, parce que la nature de la réflexion ne consiste pas à *replier* ou *redoubler* l'acte mais à *compliquer* les effet de l'aperception qui est *déjà repliement* de l'acte ; 2) l'aperception simple est déjà une activité, que P. Montebello ne voit dans l'aperception simple afin de mettre l'accent sur l'activité de la réflexion³⁶⁵ ; 3) le moi ne s'aperçoit ou n'existe pour lui-même que par l'action volontaire *repliée*, et P. Montebello, qui ne reconnaît l'action repliée que dans le redoublement réflexif, perd de vue le fait de l'aperception du moi³⁶⁶.

Il nous semble que la différence entre ces deux commentateurs dérive de leurs compréhensions de l'*activité* et de l'interprétation du *redoublement*. Suivant P. Montebello, c'est seule la dualité primitive qu'il y a entre l'effort et le corps propre qui conditionne le déploiement de l'activité et l'aperception simple, et celle-ci ne présuppose pas le repliement d'action ; le sentiment

³⁶³ A. Devarieux écrit : « L'aperception simple se distingue de l'aperception redoublée (réflexion) en ce que la seconde étend l'effort à des produits compliqués homogènes ce que la première réalise dans la seule résistance intérieure du corps propre. Le repliement du principe de l'action sur l'action est le fait déjà de l'aperception » (*Ibid.*, p.93).

³⁶⁴ « Mais il vaudrait mieux dire qu'il n'y a pas deux moments mais un seul » (*Ibid.*).

³⁶⁵ Elle écrit : « Que l'esprit agisse sur ses actions est propre à la réflexion, mais l'aperception est déjà action. Bref il nous semble qu'une telle analyse en insistant sur l'activité de la réflexion, qu'elle oppose alors à l'aperception, perd de vue le fait que l'aperception est elle-même active ou le sens intime lui-même actif » (*Ibid.*, p.91).

³⁶⁶ A. Devarieux écrit : « P. Montebello préfère parler du « fait de penser » ou d'un empirisme supérieur, mais en termes biraniens, il n'y a de fait que pour un moi. P. Montebello, dirait peut-être Biran, garde l'activité de la pensée, mais oublie le moi » (*Ibid.*, p.93).

d'effort est l'aperception du moi, mais il n'est pas encore la connaissance réfléchie du penser, parce qu'avant le *redoublement* réflexif, l'acte du moi et ses résultats sont enveloppés dans les modes sensibles d'aperception. Le *repliement* d'acte est, selon lui, ce qui permet de développer cette action enveloppée, et le redoublement réflexif signifie que l'action s'applique directement à son principe ou qu'elle se replie sur son principe en s'appuyant sur le champ d'aperception en tant que dualité où l'action se déplie sur le terme résistant. En ce sens, P. Montebello n'acceptera pas les critiques qu'A. Devarieux lui adresse, parce qu'il ne doutera pas de thématiser toujours l'activité soit dans l'aperception soit dans la réflexion, ni de considérer le fait de penser comme celui du moi pensant (même si le redoublement réflexif ne procure pas encore à ce moi de connaissance réfléchie de lui-même).

Pour notre part, il n'est pas ici dans nos intentions de nous engager trop dans le débat entre ces deux commentateurs. Mais, ne pouvons-nous pas, avec l'aide de leurs analyses, comprendre ce que Maine de Biran appelle *réflexion* comme un processus qui renferme en lui certains stades, et que l'aperception et la réflexion sont distinguées, mais la seconde est un parcours plus ou moins long qui comprend en lui certains modes d'aperceptions ? D'abord, de tout ce que nous avons examiné, nous pouvons dire que l'aperception simple appartient aussi à des modes réfléchis que l'on peut appeler « réflexion commençant aux sens » : le moi commence à exister dans ces modes réfléchis où *je sens que j'agis*. En ce sens, nous pouvons reconnaître que l'aperception simple a déjà comme sa propre nature deux caractères : *redoublement* du soi-même et *relativité* du soi à l'autre. Et, sous ces conditions le *repliement* à soi commence déjà là. C'est la structure de ce

que Biran appelle « conscience »³⁶⁷. D'autre part, nous avons vu dans le présent chapitre que la réflexion devient complète dans le couplage de l'ouïe à la voix, parce que l'aperception immédiate interne et l'aperception médiata aussi interne sont exactement distinguées avec la perception redoublée des produits d'un acte ; de là la possibilité de comprendre et exprimer la nature de l'aperception interne du moi et les formes de penser, en instituant les signes propres à les exprimer. Alors, le caractère de *redoublement* doit-il être attribué exclusivement à la réflexion ? Ou, appartient-il à l'aperception ainsi qu'à la réflexion ? Est-ce que la réflexion consiste à *replier* le principe d'action sur cette action, ou *étendre* l'effort à ses produits ? Il nous semble que ces deux interprétations sont toutes les deux correctes, et que leur divergence dépend des points de vue qu'ils prennent dans le même processus réflexif.

Selon la doctrine fondamentale du biranisme, on ne peut pas nier ce fait que *dans l'aperception, je sens que j'agis* : voilà le fait primitif chez Maine de Biran. Dans ce sens, on est obligé de dire que la « réflexion concentrée » en tant que *repliement* du principe d'action sur l'action elle-même commence déjà dans cette aperception simple. Ainsi, le commentaire d'A. Devarieux est très juste : l'aperception est déjà un *repliement* en un certain sens. Cependant, est-ce que cela signifie que l'aperception a en elle-même, comme sa nature, le *redoublement* sur soi ? Il nous semble qu'il faut distinguer le *repliement* constitutif d'une aperception, du *redoublement* d'aperception qui le conditionne. Ce *redoublement* est le caractère propre à la « réflexion », mais la réflexion même n'est pas toujours complète, toujours

³⁶⁷ Voir la section 3 du chapitre 3 de la présente thèse.

explicite. Que ce caractère de redoublement accompagne déjà la première aperception ne signifie pas que l'aperception elle-même est le redoublement. *Ne pourrait-on pas dire que des diverses aperceptions du moi s'engendrent au milieu du grand mouvement progressif de réflexion ou de redoublement réflexif d'action, et que le repliement qui fait naître la personne se produit toujours dans ce redoublement ?* Ne pourrait-on pas dire que l'aperception et la réflexion sont distinguées, même si elles *commencent au même moment exact* de la naissance du moi ? Et, après ce commencement, la réflexion en tant que redoublement deviendra plus intime, à mesure que le redoublement d'aperception devient distinct avec les perceptions des produits de l'acte d'aperception. En ce sens, nous pouvons donner notre accord à A. Devarieux qui tient pour caractéristique de la réflexion biranienne dans *l'étendre* l'effort à ses produits. Mais, il nous semble que ceci n'est qu'une des caractérisations possibles du processus de réflexion ; *à notre avis, ce mouvement d'étendre signifie de redoubler la perception ainsi que l'aperception. La concentration au moi devient d'autant plus intime que le redoublement réflexif devient compliqué. Plus précisément, avec l'exercice simultané de l'ouïe et de la voix, le redoublement de l'action dépliée sur le corps résistant et repliée sur son principe devient plus distinct, et la distinction entre les mouvements de déploiement et de repliement devient plus claire dans les aperceptions internes médiate et immédiate. Le « point obscur » devient clair, si vous voulez. Il y a là le développement ou si l'on veut la complication du mouvement redoublé d'une part, et de l'autre l'approfondissement du mouvement concentré ou du repliement. Dans un tel processus, le redoublement de l'action apporte à un individu s'individuant la concentration à son moi ou le repliement du principe d'acte à cet acte (c'est-*

à-dire l'aperception immédiate interne), mais au début de ce processus cette concentration est ambiguë et confondue avec des impressions affectives (l'action y est *enveloppée*) ; mais, ce *repliement* devient d'autant plus intime et complet que le *redoublement* de l'aperception devient distinct ; l'« aperception immédiate interne » cachée des yeux de la pensée devient pensable, en étant ainsi purifiée d'une part et de l'autre indiquée avec les signes institués par l'action déployée. N'est-ce pas que la « réflexion » chez Biran est un tel processus de formation, processus de perfection, de la pensée réflexive ?

CONCLUSION

Dans le journal, Maine de Biran prétend que le champ ouvert par la « réflexion concentrée » est encore une terre vierge, et espère explorer cette terre :

Qui sait tout ce que peut la réflexion concentrée et s'il n'y a pas un nouveau monde intérieur qui pourra être découvert un jour par quelque Colomb métaphysicien ?³⁶⁸

La « réflexion concentrée » doit permettre de découvrir le « monde intérieur » dans lequel aucun prédécesseur n'entraîne encore. Ce « monde intérieur » sera la véritable intériorité du sujet pensant ; cette terre consistera dans « les galeries souterraines » de la subjectivité³⁶⁹. Or, ce n'est que là que l'on devra découvrir les conditions de la possibilité de penser, les formes transcendantales de la pensée, si l'on veut. Suivant la conception de notre philosophe, seule la « réflexion concentrée » réalise l'exploration de cette terre vierge ou la descente vers le souterrain du sujet ; ce n'est qu'elle qui rend l'individu un philosophe réflexive, et ce philosophe n'est rien d'autre qu'« un *mineur* qui suit lentement une multitude de détours souterrains »³⁷⁰. Il n'est pas faux de dire que Maine de Biran lui-même

³⁶⁸ J-I, p.176.

³⁶⁹ VII-1, p.63.

³⁷⁰ III, p.80.

voulait devenir un tel philosophe, ou « quelque Colomb métaphysicien » dans son expression, mais plutôt il nous semble que sa philosophie recherche *comment cette « réflexion concentrée » peut être réalisée*. Il espérait l'avènement d'un Colomb métaphysicien, et continuait pour cela à rechercher les conditions de l'approfondissement de la réflexion. C'est pour cela que Maine de Biran détesta présupposer une réflexion déjà formée ; il détesta les systèmes idéalistes tels qui commencent par l'exercice de la réflexion déjà maturée et expliquer l'intelligence par les idées qu'elle nous fournit ; d'autre part il détesta les systèmes empiristes et idéologistes tels qui présupposent la formation d'une réflexion et l'importait implicitement afin d'expliquer sa dérivation. Au contraire de ces systèmes métaphysiques, la philosophie de Maine de Biran veut problématiser le processus de formation de la « réflexion concentrée » elle-même, à partir de la naissance réelle d'un sujet pensant. La présente thèse a essayé d'écrire le texte biranien en visant ce caractère que sa philosophie possède en tant que recherche génétique de la pensée.

Comme on le reconnaît, le concept de l'« effort voulu » est essentiel pour la philosophie biranienne ; il est au centre de sa doctrine de la faculté de penser. Or, à notre avis, s'il est essentiel, c'est qu'il relie intimement le fait d'aperception du moi au développement de la pensée réflexive. Il caractérise sa doctrine à la fois comme celle de l'autoposition du sujet pensant et comme recherche de la formation de la « réflexion concentrée ». Dans ce point, Maine de Biran se diffère de Descartes : certes il approuve le Cogito cartésien autant que Descartes reconnaisse que *j'existe pendant que je pense*, mais le motif de Biran ne consiste pas à supposer par l'exercice du raisonnement la *substance absolue* de l'âme en partant ce fait d'aperception

du moi. Pour notre philosophe, l'important est le *devenir du moi* avec la formation de pensée réflexive. Nous avons constaté dans la présente thèse qu'il fallut à Maine de Biran commencer par un état sensitif où le moi n'existait pas encore pour savoir *comment et à quel moment il apparaît*, ou ce qui revient au même, *comment et à quelles conditions une réflexion commence à s'individuer comme telle*. Ses études sur l'influence de l'habitude sur les facultés de penser lui eut permit d'appliquer la méthode d'observation physiologique aux recherches de la pensée, mais cela ne suffisait pas pour frayer la voie aux considérations sur la genèse de la pensée réfléchie. Il était nécessaire qu'il y eût une révolution ou conversion dans la pensée de Biran. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, c'était la valeur de la « révolution totale » que Biran éprouva au printemps de 1804. Elle lui apporta à la problématique du commencement de l'existence individuelle du sujet réfléchissant, et lui fit remarquer la nécessité de s'interroger sur la genèse de la faculté de réflexion elle-même accompagnant le devenir du moi, plutôt que de commencer par les données que cette *faculté déjà formée* fournit à un *sujet déjà engendré*. C'était, comme le deuxième chapitre l'a vérifié, le motif des critiques biraniennes de l'innéisme du sujet et de l'innéisme de la réflexion.

La doctrine de l'« effort voulu » en tant qu'état commençant de la réflexion ne présuppose donc pas les données réfléchies, mais plutôt conditionne et constitue la faculté de réflexion. C'est ainsi qu'elle nécessite non seulement le point de vue de réflexion, mais aussi celui de physiologie, dans le sens où l'expérience réfléchie du sujet ouvre en fondu pour ainsi dire dans les ténèbres de l'inconscient organique. Voilà la différence la plus considérable entre la pensée de Maine de Biran et celle de Descartes, nous

semble-t-il. Il est vrai que ces deux penseurs veulent séparer du fait primitif du moi pensant toute la sensibilité et le purifier pour en saisir l'essence en tant qu'acte d'aperception. Mais, Biran ne commence pas par un état où tous les effets sensitifs sont éliminés comme incertains par l'opération de doute, comme la réflexion cartésienne ; pour lui, l'élément de la sensibilité affective est aussi réelle que l'existence du moi³⁷¹. Chez notre philosophe réflexif, le problème consiste à savoir comment l'acte d'aperception se replie réellement dans des états tyranniques de la sensibilité affective. C'est ainsi que la suppression de l'affectivité est aussi incluse dans le processus de l'apparition du moi. Pour rechercher ce processus qui déjà commençait avant la naissance du moi réfléchissant, Biran proposa la collaboration des deux méthodes fondée sur la double observation, comme nous l'avons dit dans le troisième chapitre. Il s'agit d'une double transition : celle de l'affaiblissement de l'affectivité d'une part, et celle de l'élévation de l'effort volontaire. Nous avons vu que c'est le surgissement de la spontanéité provoqué par l'influence de l'habitude qui prépare ces deux transitions.

Quoi qu'il en soit, si on considère l'autoposition du moi dans une telle transition génétique, et si on ne fonde pas ce « moi phénoménal » ou transitoire sur la substance absolue ou éternelle comme le fit Descartes, on

³⁷¹ « On pourrait chercher, écrit Biran, à définir l'affection simple en disant que c'est ce qui reste d'une *sensation* complète, quand on en sépare l'individualité personnelle ou le moi » (VII-2, p.209). Cependant, cette abstraction ne renie pas la réalité de l'affection. Il insiste : « En employant le terme commun *affectibilité*, nous ne voulons pas seulement exprimer par là un mode partiel pris en abstraction, mais de plus une manière d'exister positive et complète dans son genre, dont une multitude d'êtres organisés vivants peut nous fournir le modèle. » (III, p.370) ; « L'affection pure *impersonnelle* n'est donc pas une abstraction de notre esprit, et il me paraît très vrai qu'elle forme réellement la base de l'existence d'une multitude d'êtres sentants » (XIII-2, p.274).

pourra reconnaître sans difficulté qu'il peut y avoir le cas où le devenir du moi ne s'accomplisse pas suffisamment. En fait, Maine de Biran reconnut les deux possibilités du *devenir* : le *devenir du moi* et le *devenir du non-moi*. Pour le second cas, il allègue l'exemple d'un « idiot ». Il écrit dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* :

L'idiot vit et sent ; sa vie se compose d'impressions nombreuses qu'il reçoit du dedans et du dehors, et des mouvements qui se proportionnent à la nature de ces impressions ; il parcourt, en un mot, le cercle entier de l'existence sensitive ; mais au-delà de ce cercle, il n'y a plus rien ; cet être dégénéré *devient* toutes ses modifications et ne les aperçoit pas³⁷².

Ainsi, il y a le *devenir* où l'être devient ses modifications sensibles, et le cercle de ce devenir est clos dans lui-même sans replier un acte sur le principe de cet acte. C'est le mode impersonnel d'affection. En fait, ce mode n'individue pas la pensée : « la *matière* de la pensée existe, la *forme* manque »³⁷³, c'est-à-dire manque le *redoublement* réflexif de l'action volontaire en tant que forme de pensée, lequel seul fait *replier* le principe d'acte sur cet acte sur le *rapport* de cet acte à la résistance organique. C'est dans cette structure formelle de l'acte que le moi personnel s'aperçoit en exerçant la réflexion, comme nous l'avons vu dans le quatrième chapitre. Au contraire du mode impersonnel d'affection, dans ce mode personnel réfléchi, le moi aperçu ne devient pas ce qu'il sent, comme Biran écrit :

³⁷² III, p.95.

³⁷³ *Ibid.*

Ce *moi* identique et individuel dont on affirme les modifications quelconques, ne les *devient* pas mais les sent, en les rapportant à ses organes comme sièges directement affectés, ou les perçoit en les rapportant à quelque objet, ou s'aperçoit en elles en se les attribuant comme *sujet* ou *cause productive*³⁷⁴.

Bref, le *moi devient lui-même*, en se distinguant de tout ce qui n'est pas lui. Ainsi, il y a du moins deux sortes de devenir, et le moi ne s'aperçoit exister pour lui-même qu'en *réprimant réellement* la possibilité de toute tyrannie de ce mode impersonnel, qui est la possibilité du devenir de non-moi ; il ne s'aperçoit jamais uniquement par quelque opération très mûrie du raisonnement. La genèse de la pensée réflexive que la philosophie biranienne voulait saisir ne commence que dans une telle lutte contre la sensibilité, la passivité affective. C'est vraiment une lutte, un conflit, pour circonscrire le cercle de la réflexion en opprimant la domination qu'a le cercle de l'affection.

Souvent, le moi pensant perd ce conflit, et se défait de toutes les conditions de sa consistance, c'est-à-dire le *repliement* et la *relativité* qui conditionnent directement l'apparition du moi, le *redoublement* d'aperception qui les conditionne et les rend pensables, et le surgissement de la *spontanéité* qui conditionne tous ces conditions directes de la réflexion. En fin de compte, le moi cessera d'exister, son point de vue aura disparu. A vrai dire, la vie quotidienne de Maine de Biran se déroula dans une telle lutte, au risque de perdre sa propre existence réfléchie. Son journal est un

³⁷⁴ *Ibid.*, p.123.

document rare pour entrevoir ses jours de lutte contre le devenir affectif pour devenir et continuer à être le moi et pour faire et approfondir la réflexion. Nous avons cité l'exemple de l'« idiot », or cet « idiot » ne signifie pas nécessairement quelques êtres particuliers, mais il peut être chacun de nous. Notamment, nous pouvons dire que c'est Biran lui-même qui était souvent cet « idiot », car, bien des fois, il cessa d'être lui-même, incapable de s'apercevoir lui-même, hors de lui, sombrant dans les états d'impensée. Son *Journal* raconte diverses expériences de la « dépossession de la pensée »³⁷⁵, en contraste avec ses textes philosophiques qui argumentent la genèse de la pensée réfléchie³⁷⁶. Nous avons essayé, dans l'ensemble de la présente thèse, de mettre en évidence la doctrine de l'apparition du sujet pensant chez Maine de Biran, or il ne nous faudra pas oublier le fait que la naissance du moi et le processus d'approfondissement de la « réflexion concentrée » ne s'accomplissent que dans des expériences réelles du surpassement alternatif entre les deux devenirs.

³⁷⁵ P. Montebello, *Nature et subjectivité*, Million, 2007, p.112. Il insiste sur l'importance qu'a le *Journal* de Maine de Biran pour les considérations sur la genèse de la pensée réfléchie.

³⁷⁶ P. Montebello écrit : « Dans ce point de vue, le *Journal* n'est pas un texte philosophique comme les autres : il ne raconte pas l'histoire d'une pensée mais consigne au jour le jour la rareté, l'improbabilité de la pensée » (*Ibid.*, p.113).

BIBLIOGRAPHIE

I. TEXTES DE MAINE DE BIRAN

Œuvres, Paris, Vrin, 1984-2001.

– t. I, *Écrits de jeunesse 1792-1798*, éd. B. BAERTSCHI, 1998.

– t. II, *Mémoires sur l'influence de l'habitude*, éd. G. ROMEYER-DHERBEY, 1987.

– t. III, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, éd. F. AZOUVI, 2000.

– t. IV, *De l'aperception immédiate (Mémoire de Berlin 1807)*, éd. I. RADRIZZANI, 1995.

– t. V, *Discours à la société médicale de Bergerac*, éd. F. AZOUVI, 1984.

– t. VI, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, éd. F.T.C. MOORE, 1984.

– t. VII-1/2, *Essai sur les fondements de la psychologie*, éd. F.T.C. MOORE, 2001.

– t. VIII, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, éd. B. BAERTSCHI, 1986.

- t. IX, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, éd. B. BAERTSCHI, 1990.
 - t. X-1, *Dernière philosophie : morale et religion*, éd. Marc B. de LAUNAY, 1987.
 - t. X-2, *Dernière philosophie : existence et anthropologie*, éd. B. BAERTSCHI, 1989.
 - t. XI-1, *Commentaires et marginalia : dix-septième siècle*, éd. Ch. FRÉMONT, 1990.
 - t. XI-2, *Commentaires et marginalia : dix-huitième siècle*, éd. B. BAERTSCHI, 1993.
 - t. XI-3, *Commentaires et marginalia : dix-neuvième siècle*, éd. J. GANAULT, 1990.
 - t. XIII-1, *Correspondance philosophique Maine de Biran – Ampère*, éd. A. ROBINET et N. BRUYÈRE, 1993.
 - t. XIII-2, *Correspondance philosophique 1766-1804*, éd. A. ROBINET et N. BRUYÈRE, 1996.
 - t. XIII-3, *Correspondance philosophique 1805-1824*, éd. A. ROBINET et N. BRUYÈRE, 1996.
- De l'aperception immédiate (Mémoire de Berlin 1807)*, éd. J. ÉCHEVERRIA, Paris, Vrin, 1963.

Journal, éd. H. GOUHIER, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1954-1957.

– t. I, *février 1814 – 31 décembre 1816*, 1954.

– t. II, *1er janvier 1817 – 17 mai 1824*, 1955.

– t. III, *Agendas, carnets et notes*, 1957.

II. ÉTUDES CRITIQUES SUR MAINE DE BIRAN

A. OUVRAGES SPÉCIALEMENT CONSACRÉS À MAINE DE BIRAN

AZOUVI (François), *Maine de Biran, la science de l'homme*, Paris, Vrin, 1995.

BAERTSCHI (Bernard), *L'ontologie de Maine de Biran*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1982.

BÉGOUT (Bruce), *Maine de Biran, la vie intérieure*, Paris, Payot & Rivages, 1995.

COUAILHAC (Marius), *Maine de Biran*, Paris, Alcan, 1905.

DELBOS (Victor), *Maine de Biran et son œuvre philosophique*, Paris, Vrin, 1931.

DEVARIEUX (Anne), *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, Grenoble, Million, 2004.

- DREVET (Antoinette), *Maine de Biran*, Paris, P.U.F., 1968.
- EVEN (Lucien), *Maine de Biran critique de Locke*, Louvain-la-Neuve, Édition de l'Institut supérieur de philosophie, 1983.
- FESSARD (P), *La méthode de réflexion chez Maine de Biran*, Paris, Bloud et Gey, 1938.
- FURUKAWA (Masaki), *Philosophie et religion chez Maine de Biran*, Lille, Diffusion ANRT, 1998.
- GOUHIER (Henri), *Les conversions de Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1947.
- GOUHIER (Henri), *Maine de Biran par lui-même*, Paris, Seuil, 1970.
- HALDA (Bernard), *Pour connaître la pensée de Maine de Biran*, Bordas, 1970.
- HALLIE (Philip P.), *Maine de Biran. Reformer of Empirism 1766-1824*, Cambridge, Harvard University Press, 1959.
- HENRY (Michel), *Philosophie et phénoménologie du corps, essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, P.U.F., 1965.
- KITA (Akiko), *Maine de Biran, une philosophie du moi concret*, Tokyo, Keisô-shobô, 1997.
- LACROZE (René), *Maine de Biran*, Paris, P.U.F., 1970.
- LE ROY (Georges), *L'expérience de l'effort et la grâce chez Maine de Biran*, Paris, Boivin, 1937.
- MONTEBELLO (Pierre), *La décomposition de la pensée. Dualité et empirisme transcendantal chez Maine de Biran*, Grenoble, Million, 1994.

MONTEBELLO (Pierre), *Le vocabulaire de Maine de Biran*, Paris, Ellipses, 2000.

MOORE (F.C.T.), *The Psychology of Maine de Biran*, Oxford Clarendon Press, 1970.

MURAMATSU (Masataka), *Maine de Biran, un philosophe du monde ordinaire*, Tokyo, Tô-shin-dô, 2007.

NAKA (Yukio), *Maine de Biran, une phénoménologie de l'expérience de la passivité*, Kyoto, Sekai-shisô-sha, 2001.

PALIARD (Jacques), *Le raisonnement selon Maine de Biran*, Paris, Alcan, 1925.

ROMEYER-DHERBEY (Gilbert), *Maine de Biran*, Paris, Seghers, 1974.

SATO (Kuniro), *Maine de Biran, philosophie et métaphysique du moi (Jigano-tetsugaku-to-kêjjôgaku)*, Tokyo, Yû-shô-kan, 2007.

TISSERAND (Pierre), *L'anthropologie de Maine de Biran*, 1909.

VANCOURT (Raymond), *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran*, Paris, Aubier, 1944.

VOUTSINAS (Dimitri), *La psychologie de Maine de Biran*, Paris, S.I.P.E., 1975.

B. OUVRAGES GÉNÉRAUX OÙ SE TROUVENT DES DÉVELOPPEMENTS PARTIELS SUR MAINE DE BIRAN

BAERTSCHI (Bernard), *Les rapports de l'âme et du corps, Descartes, Diderot et Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1992.

GRIMSLEY, *Sur l'origine du langage, étude sur Maupertuis, Turgot, Maine de Biran*, Genève-Paris, Droz, 1971.

MADINIER (Gabriel), *Conscience et mouvement*, Paris, Alcan, 1938.

MERLEAU-PONTY (Maurice), *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1968.

MONTEBELLO (Pierre), *Nature et subjectivité*, Grenoble, Mollon, 2007.

PARK-HWANG (Su-Young), *L'habitude dans le spiritualisme français : Maine de Biran, Ravaisson, Bergson*, Lille, Diffusion ANRT, 1997.

RAVAISSON (Felix), *Rapports sur la philosophie en France au XIX siècle*, Fayard, 1984.

WAHL (Jean), *Tableau de la philosophie française*, Paris, Gallimard, 1962.

III. ARTICLES CONCERNANT MAINE DE BIRAN

AZOUVI (François), « L'affection et l'intuition chez Maine de Biran », *Les Études philosophiques*, janvier-mars 1982, pp.79-90.

MONTEBELLO (Pierre), « Le corps de la pensée », *Les études philosophiques*, avril-juin 2000, pp.203-220.

SCHWARTZ (Elisabeth), « Idéologie et logique du jugement à travers la correspondance de Tracy avec Maine de Biran », *Les Études philosophiques*, janvier-mars 1982, pp.17-36.

TILLIETTE (Xavier), « Nouvelles réflexions sur le Cogito biranien », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4, 1983, pp.436-446.

VANCOURT (Raymond), « Maine de Biran et la phénoménologie contemporaine », *Bulletin de l'Association G.-Budé*, n° 8, 1949.

IV. OUVRAGES DES AUTRES PENSEURS

BERGSON (Henri), *Œuvres*, Paris, P.U.F., 1959.

BICHAT (Xavier), *Recherche physiologique sur la vie et la mort*, Paris, 1852.

CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, précédé de *L'archéologie du frivole* par Jacques Derrida, Galilée, 1973.

CONDILLAC, *Traité des sensations*, Paris, Fayard, 1984.

DESTUTT DE TRACY, *Mémoire sur la faculté de penser, De la métaphysique de Kant, et autres textes*, Paris, Fayard, 1992.

DESTUTT DE TRACY, *Projet d'éléments d'idéologie (1801)*, Paris, L'Harmattan, 2004.

FICHTE, *Œuvres choisies de philosophie première, Doctrine de la science (1794-1797)*, trad. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1999.

LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, GF-Flammarion, 1990.

LEIBNIZ, *Die Philosophische Schriften*, éd. Gerhardt, C.I., Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, t. VI, 1885.

LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, éd. Coste, Paris, Vrin, 1998.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	2
--------------------	---

PREMIER PARTIE

VERS LA PHILOSOPHIE DE LA GENESE SUBJECTIVE

CHAPITRE PREMIER Critique de la doctrine de Destutt de Tracy	10
Introduction.....	10
1.1. Deux révolutions de la pensée biranienne.....	16
1.2. Appréciation de la « motilité » de Destutt de Tracy.....	20
1.3. Analyse incomplète de Tracy sur le jugement d'existence du moi...27	
1.4. Présupposition d'un « moi inné » chez Tracy.....	31
1.5. Séparabilité de l'aperception personnelle	
d'avec l'affection impersonnelle.....	40
1.6. Mauvaise circonscription tracyenne de la « motilité ».....	42
1.7. Deux étapes de l'apparition du sujet pensant	

et trois méthodes pour les rechercher.....	54
CHAPITRE II Critique de la doctrine de Locke	74
Introduction.....	74
2.1. Affirmation de la distinction lockienne	
des deux idées sensibles et réfléchies,	
et négation de la supposition de leurs deux sources.....	78
2.2. Deux contradictions du dualisme lockien	
des deux sources d'idées.....	84
2.3. Supposition implicite d'un sujet inné chez Locke.....	87
2.4. Remise de la réflexion au monde sensible ;	
trois causes du dualisme.....	92
1) La première cause du dualisme lockien :	
Modèle épistémologique représentationniste.....	95
2) La deuxième cause du dualisme lockien :	
généralisation des modes d'expériences.....	97
3) La troisième cause du dualisme lockien :	
méconnaissance intuitive de tenir l'aperception	
pour passive.....	105

DEUXIEME PARTIE

APPARITION DU MOI ET GENESE DE LA REFLEXION

CHAPITRE III	Apparition du moi	111
	Introduction.....	111
	3.1. Sentiment de l'effort voulu : la certitude de l'existence du moi en tant que commencement de toute activité intellectuelle.....	114
	3.2. Question sur le commencement du commencement.....	129
	3.3. Conditions inhérentes à l'effort, et le fait mixte.....	138
	3.4. La difficulté et la solution du problème de l'apparition du moi.....	150
	3.5. Spontanéité cérébrale.....	159
	3.6. Correspondance des deux points de vue dans le fait mixte.....	172
	3.7. Récapitulation.....	181

CHAPITRE VI

	Réflexion ou processus de formation de la pensée réfléchie	188
	Introduction.....	188
	4.1. Trois aspects de la « réflexion ».....	189
	4.2. L'acte réfléchi en tant que « signe intérieur » et le développement de la « réflexion ».....	193
	4.3. Décalage entre l'immédiateté de l'aperception	

et la connaissance de l'intimité de l'acte volontaire.....	206
4.4. Attention et réflexion : <i>enveloppement</i> et <i>développement</i>	
des effets de l'effort.....	213
4.5. Réflexion hypothétique sur l'exercice du toucher.....	216
4.6. Réflexion naturelle par l'exercice simultané	
de l'ouïe et de la voix.....	222
4.7. Perception redoublée et aperception redoublée.....	225
4.8. Concentration et redoublement	230
4.9. Récapitulation et ultime considération sur la réflexion	
dans le point de vue de sa formation.....	246
CONCLUSION	259
BIBLIOGRAPHIE	267