

Maine de Biran

La décomposition de la pensée et l'effort biranien

Laurent Giassi

Philopsis : Revue numérique

<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

« [...] Une bonne méthode est un télescope, avec lequel on voit ce qui échappait à l'œil nu. Voilà à quoi les inventeurs doivent tout ; et c'est proprement la méthode qui invente, comme ce sont les télescopes qui découvrent. » (Condillac, *Langue des calculs*, Partie II, chap. XVI)

On se propose ici de donner quelques éléments doctrinaux afin de comprendre le rapport complexe de Biran à l'égard de Condillac et des figures tutélaires de l'Idéologie, Cabanis et Destutt de Tracy. Sans l'idéologie, la pensée biranienne de l'*effort* n'aurait pas été possible – mais, sans une critique des présupposés de l'idéologie, la fondation de ce que Biran appellera plus tard¹ la *psychologie* n'aurait pas non plus été possible. Le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* dans sa version couronnée (1804) nous fait changer d'univers tant au niveau de la forme que du contenu : du point de vue du style ce n'est pas être injurieux que de faire remarquer le contraste entre la clarté, la limpidité de l'écriture de Condillac,

¹ Biran, *Mémoire sur les perceptions obscures*, 1807, éd. Tisserand, 1920, p. 2: « Le sujet particulier, dont je me propose de vous entretenir aujourd'hui, se trouve placé pour ainsi dire sur les confins des deux sciences qui embrassent tout l'homme ; il appartient également à la physiologie qui considère cet être mixte comme simplement vivant et sensible, et à la *psychologie qui le considère de plus comme intelligent et pensant* [nous soulignons] ». On notera que Condillac avait déjà évoqué ce terme pour désigner l'analyse de la faculté de penser (Condillac, *Histoire universelle*, t. XIV, (1822), chap. 12, p. 570).

des idéologues² et la phrase biranienne enchevêtrée, parfois tortueuse. Biran fait le choix de la complexité contrairement aux idéologues qui partagent le préjugé condillacien selon lequel l'évidence, si elle n'est plus de nature intellectuelle comme le croyait Descartes, s'enracine dans la *simplicité* et s'exprime dans une langue *compréhensible* pour tous. Avec Biran la langue philosophique redevient technique, bien avant la greffe de l'idéalisme allemand sur la philosophie française opérée par Cousin. Pour ce qui est du contenu il serait vain de chercher à faire du *Mémoire* de 1804 une anticipation de la pensée biranienne ultérieure, on a affaire à une œuvre de transition où le dialogue critique avec Condillac et les représentants de l'idéologie est omniprésent.

C'est pour cette raison qu'on a choisi ici de rappeler des séquences philosophiques dont la connaissance est requise pour comprendre certains enjeux du *Mémoire* de 1804. Comment comprendre ce qu'est une *décomposition* de la pensée si on ignore ce qu'est l'analyse chez Condillac ? Comment saisir la thèse biranienne sur l'effort si on ne rappelle les débats relatifs à la motilité, la résistance pour passer du corps propre aux corps extérieurs ? Avant de présenter quelques moments significatifs du *Mémoire* de 1804 on insistera sur l'arrière-plan intellectuel où Biran trouvait des concepts et des méthodes en vigueur dans l'analyse de la pensée assimilée à la *faculté de sentir*.

Plan

I) Analyse et décomposition de la pensée chez Condillac
L'analyse comme décomposition et recomposition
Science et identité selon Condillac
La décomposition de la faculté de penser chez Condillac

II) Les idéologues et Condillac
Cabanis et la physiologie
Destutt de Tracy et la motilité comme sixième sens

III) Le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*
L'idéologie subjective
La causalité et le moi
Les limites de l'idéologie
Décomposition, sensation et réflexion
L'affectibilité et la dimension impersonnelle du moi
La motilité volontaire ou puissance de l'effort
L'analyse particulière des sens
L'odorat
L'ouïe et la voix
La vision
Le toucher

² On emploie le terme « idéologues » pour désigner ici les représentants de l'Idéologie comme courant, suivant l'usage de l'époque et pour éviter de parler d'*idéologues*, terme qui risquerait d'être pris dans un sens anachronique. Il y a bien une *idéologie* (au sens actuel du terme) dans le projet épistémologique, moral, politique dans l'*Idéologie* comme courant qui hérite du *constructivisme* des Lumières mais ce n'est pas l'objet de cette étude.

Chapitre premier Analyse et décomposition de la pensée chez Condillac

Biran reproche à Condillac dans le *Mémoire* de 1804 d'avoir été infidèle à l'analyse dont le *Traité des Sensations* devait être à la fois un exemple et une confirmation au second degré : l'âme est capable d'analyser les objets extérieurs en s'en formant des idées, il doit donc être possible de lui appliquer cette analyse et de montrer l'engendrement de ses facultés et de ses opérations. Or, comme ne cessera de le répéter Biran, pour qu'il y ait analyse, il faut qu'il y ait *hétérogénéité*, une véritable différence alors que chez Condillac l'analyse de la pensée *évacue l'hétérogène au profit de l'homogène* (le système de la *sensation transformée*³) car Condillac défend la thèse selon laquelle toute vérité est identique. Dans une philosophie où on passe du *même au même* il est difficile de parvenir à une distinction réelle des facultés et il l'est tout autant de passer des sensations immanentes à l'âme qui les sent aux objets extérieurs qui les causent en agissant sur les sens. Le modèle condillacien de l'analyse destiné à ruiner l'approche métaphysique de l'âme devait rencontrer une difficulté : si l'âme ne sort pas de ses sensations et si ses facultés, ses opérations naissent toutes des sensations, comment justifier le passage de l'âme aux objets différents d'elle ? Le rôle que fait jouer Condillac au *mouvement* dans la seconde édition du *Traité des sensations* est censé résoudre cette aporie car aussi bien du point de vue subjectif (la différenciation des facultés) que du point de vue objectif (la reconnaissance de l'extériorité des corps) l'analyse rend difficile l'articulation du même et de l'autre. La seule solution trouvée par Condillac est de rompre l'enchaînement des idées *sans le dire*, en faisant intervenir le mouvement involontaire, puis volontaire. Condillac a certes pensé les rapports de l'analyse et de la synthèse, défini l'analyse comme décomposition et recomposition, mais les prémisses de sa philosophie l'empêchaient de penser une véritable antithèse, une véritable opposition. Comme on le verra, Biran en tirera toutes les conséquences : l'analyse de Condillac se révèle factice, elle n'est qu'une science toute verbale. Le reproche qu'adresse Condillac aux métaphysiciens se retourne contre lui : sa philosophie n'est qu'un enchaînement de mots qui laissent échapper les idées⁴.

³ Condillac, *Traité des sensations*, Extrait raisonné, Précis de la première partie, p. 14 : « Lorsqu'on a lu dans l'exorde *le jugement, la réflexion, les passions, toutes les opérations de l'âme, en un mot, ne sont que la sensation même qui se transforme différemment*, on a cru voir un paradoxe dénué de toute espèce de preuve » (Précis de la première partie). – *Grammaire*, partie I, chap. III, En quoi consiste l'art d'analyser nos pensées, p. 43: « Attention, comparaison, jugement ne sont en effet que « la sensation transformée [...] la sensation décomposée ou considérée successivement sous différents points de vue ». – *L'art de penser*, Partie II, chap. IV, De l'analyse, p. 225-226 : « Pourquoi cette vérité, *le jugement, la réflexion, les passions, toutes les facultés de l'âme ne sont que la sensation transformée*, a-t-elle échappé à Locke et à tous les métaphysiciens. C'est qu'aucun n'a connu cette analyse rigoureuse dont nous faisons usage.»

⁴ Condillac, *Traité des systèmes*, chap. III, Des abus du système abstrait, p. 30-37. Le premier abus des systèmes est de croire qu'on a acquis de véritables connaissances « lorsque nos pensées ne roulent que sur des mots qui n'ont point de

L'analyse comme décomposition et recomposition

Condillac définit en ces termes l'analyse comme méthode dès *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) :

« Elle ne consiste qu'à composer et décomposer nos idées pour en faire différentes comparaisons, et pour découvrir, par ce moyen, les rapports qu'elles ont entre elles, et les nouvelles idées qu'elles peuvent produire. Cette analyse est le *vrai secret des découvertes*, puisqu'elle nous fait toujours remonter à *l'origine* des choses. Elle a cet avantage qu'elle n'offre jamais que peu d'idées à la fois, et toujours dans la gradation la plus simple. »

Condillac définit l'analyse par le couple *décomposer/composer*⁵ et l'oppose à la synthèse qui est souvent une cause d'erreurs⁶. L'analyse est « proprement le levier de l'esprit »⁷ car c'est la méthode de l'invention qui a créé les arts et les sciences. De façon plus précise elle est l'observation successive et ordonnée de ce qui est donné simultanément, soit dans l'objet, soit dans l'âme. Pour faire correctement une analyse il faut une bonne liaison des idées, partir de l'idée première qui a dû produire toutes les autres, du fait premier qui explique tout le reste. Les connaissances ainsi obtenues forment un système où les différentes parties rendent raison les unes des autres, « où elles se rapportent toutes à un premier fait constant, dont elles dépendent uniquement », qui en est le commencement, le « principe »⁸. Condillac

sens déterminé ». Les philosophes qui veulent faire un système choisissent des mots, les définissent « à dessein » et raisonnent à perte de vue en tirant des conséquences. Ce faisant ils font passer « les définitions de mot » en définitions de chose ». – C'est exactement ce que Biran reproche à Condillac.

⁵ Condillac, *Grammaire*, Précis de leçons préliminaires, Article Ier, Des différentes espèces d'idées, p.XXII-XXIII. Parfois c'est le couple *décomposer/recomposer* qui est choisi par Condillac : « Il est nécessaire de décomposer, pour connaître chaque qualité séparément, et il est nécessaire de recomposer, pour connaître le tout qui résulte de la réunion des qualités connues. Cette décomposition et cette recomposition est ce que je nomme *analyse*. »

⁶ Condillac, *L'art de penser*, Partie II, chap. IV, De l'analyse, p. 225. Parmi ses multiples mérites, l'analyse a celui d'éviter « tous les mauvais raisonnements que la synthèse fait faire aux philosophes ». – Condillac, *Logique*, Partie II, Chap. VII, Combien le raisonnement est simple quand la langue est simple elle-même, p. 155. « La vérité est rarement reconnaissable quand l'analyse ne la montre pas, et [...] au contraire la synthèse l'enveloppe dans un ramas de notions vagues, d'opinions, d'erreurs, et se fait un jargon qu'on prend pour la langue des arts et des sciences. »

⁷ Condillac, *Logique*, Partie II, L'analyse considérée dans ses moyens et dans ses effets, ou l'art de raisonner réduit à une langue bien faite, p. 95.

⁸ Condillac, *Traité des systèmes*, chap. I, Qu'on doit distinguer trois sortes de systèmes, p. 10. Si les hommes avaient continué de suivre la nature, les systèmes se seraient achevés d'eux-mêmes, « parce que les faits se seraient arrangés d'eux-mêmes dans l'ordre où ils s'expliquent successivement les uns les autres » et on aurait vu qu'« il y a un premier fait, un fait qui en est le commencement, et que, par cette raison, on aurait appelé *principe* : car *principe* et *commencement* sont deux mots qui signifient originairement la même chose ».

dévalorise la synthèse qui n'est plus la procédure complémentaire de l'analyse mais son image inversée : l'analyse part de ce qui est donné, la synthèse part du construit, de définitions posées *a priori* ou de principes abstraits dont le lien avec les idées particulières données par les sens n'est plus assignable. Ce sont les métaphysiciens qui partent de tels principes abstraits, comme Descartes qui confond les idées simples et les idées innées⁹. Le mérite de l'analyse est de partir d'un donné irréductible, d'un fait et montre ses transformations successives. Son autre mérite est de remplacer l'ordre artificiel dépendant de l'arbitraire du philosophe par un *ordre naturel* – dans le cas de l'âme il s'agit d'un ordre naturel d'engendrement des opérations et des facultés. Condillac insiste fréquemment sur cette idée : la nature nous a montré le chemin, il s'agit de le suivre et de le prolonger par nos propres moyens. Nos sens décomposent naturellement les qualités des objets et plus on se rapproche de l'état où nos sens effectuent cette décomposition de façon spontanée – la fameuse statue du *Traité des sensations*, les enfants, un homme mûr mais qui disposerait de toute sa raison sans être influencé par aucun préjugé, des cas d'hommes vivant à l'écart de toute civilisation¹⁰ – plus on voit à l'œuvre une analyse qui ne devient *méthode* que lorsque l'esprit humain la reproduit consciemment. La méthode est l'analyse naturelle devenue consciente de soi.

Pour parvenir à une telle conscience, passer du donné au construit sans que le construit ne soit du fictif, il faut une *médiation* qui permet la transformation du simultané en successif. Le *langage* rend possible cette transformation, valable aussi bien pour les idées des choses extérieures que pour les facultés ou les opérations de l'âme. La décomposition de la pensée passe par la décomposition des idées grâce aux signes, ce qui fait des langues à la fois le *moyen* et le *produit* de l'analyse, car elles sont la condition de l'analyse et progressent en même temps que celle-ci. Ici aussi les prémisses du système aboutissent à enraceriner le construit dans le donné : pour éviter que l'arbitraire des signes invalide l'analyse, Condillac distingue le langage d'action et le langage formé de signes artificiels. Le *langage d'action* a un statut à part chez Condillac : c'est un « langage inné », alors qu'il n'y a aucune idée innée¹¹, car c'est l'opérateur qui permet de passer de la nature à l'artifice, du langage naturel, où l'âme s'exprime corporellement¹², au langage artificiel. Les hommes « ont besoin de se donner des secours »¹³ et chacun finit par remarquer qu'il n'entend jamais mieux les autres que lorsqu'il a décomposé leur action, ce qui implique qu'il a besoin lui aussi de décomposer la sienne pour se faire entendre¹⁴. Comme l'homme répète les mouvements que la nature lui a fait faire, le langage

⁹ Condillac, *L'art de penser*, Partie II, chap. V, De l'ordre qu'on doit suivre dans la recherche de la vérité, p. 238 sq.

¹⁰ Les exemples abondent dans l'œuvre de Condillac et ce dès l'*Essai* de 1746, bien avant la fameuse statue du *Traité des sensations*.

¹¹ Condillac, *Logique*, IIème Partie, chap. II, p. 110.

¹² Ibid., p. 110-111. « Aussi notre conformation extérieure est-elle destinée à représenter tout ce qui se passe dans l'âme : elle est l'expression de nos sentiments et de nos jugements ; et, quand elle parle, rien ne peut être caché. »

¹³ Ibid., p. 112.

¹⁴ Ibid., p. 112-113.

d'action est bien une « méthode analytique »¹⁵. Le langage d'action ne rend pas superflu le langage artificiel : en tant qu'il est inné le langage d'action est « l'effet naturel et immédiat de notre conformation », il ne décompose pas nos sensations et ne donne aucune idée. Il ne donne des sensations et des idées que lorsqu'il est devenu une *méthode*, lorsqu'il a été appris¹⁶. Dans la mesure où il n'y a rien en nous qui n'ait été appris, le langage ne peut y échapper. La seule difficulté est qu'il fallait trouver une médiation entre le « chaos »¹⁷ des impressions confondues et l'ordre ultérieur sans commettre de cercle vicieux consistant à retrouver par l'analyse ce qu'on aurait posé à l'origine. Le donné sensible immédiat et le langage d'action sont les conditions minimales pour penser la matière de l'analyse (ce qui est distingué) et la forme de celle-ci : en s'exprimant et en communiquant aux autres l'homme effectue la première auto-analyse qui sera ensuite facilitée et accélérée par les signes artificiels qui sont aux idées ce que les sujets sont aux qualités que nous distinguons dans les choses¹⁸.

Science et identité selon Condillac

D'un côté Condillac reprend à Descartes l'idée de la nécessité de procéder méthodiquement pour parvenir à la vérité mais il le fait dans un esprit anticartésien puisque les idées données par les sens remplacent les idées innées ; de l'autre il reprend de Leibniz la thèse du caractère analytique de toute vérité¹⁹ en rejetant aussi toutes ses thèses métaphysiques²⁰. On peut

¹⁵ Ibid., p. 113.

¹⁶ Ibid., p. 116.

¹⁷ Condillac, *Grammaire*, Partie I, chap. IV, Combien les signes artificiels sont nécessaires pour décomposer les opérations de l'âme, et nous en donner des idées distinctes, p. 50. Au début tout est un « chaos », tout est mélangé dans la sensation avant qu'on ne distingue les idées par les mots.

¹⁸ Condillac, *L'art de penser*, Partie I, chap. VI, De la nécessité des signes, p. 68. « Qu'on oublie, pour un moment, tous ces signes, et qu'on essaie d'en rappeler les idées, on verra que les mots, ou d'autres signes équivalents, sont d'une si grande nécessité, qu'ils tiennent, pour ainsi dire, dans notre esprit, la place que les sujets occupent au-dehors. Comme les qualités des choses ne coexisteraient pas hors de nous, sans des sujets où elles se réunissent, leurs idées ne coexisteraient pas dans notre esprit, sans des signes où elles se réunissent également. »

¹⁹ Leibniz, *Opuscules et fragments inédits*, éd. Couturat, 1903, p. 518-519: « Toujours [...] le prédicat ou le conséquent est dans le sujet ou l'antécédent, et c'est en cela même que consiste la nature de la vérité en général ou la connexion entre les termes de l'énonciation, comme l'a observé même Aristote. Et, dans les identiques tout au moins, la connexion en question et la compréhension du prédicat dans le sujet est expresse ; dans toutes les autres, elle est implicite et doit être montrée par l'analyse des notions, dans laquelle réside la démonstration *a priori*. [...] De ces choses-là, qui à cause de leur trop grande facilité ne sont pas suffisamment considérées, résultent un bon nombre de conséquences de première importance. De là, en effet, naît immédiatement l'axiome reçu *Rien n'est sans raison* ou *Aucun effet n'est sans cause*. Sans quoi il y aurait une vérité qui ne peut pas être démontrée *a priori*, ou qui ne se résoudrait pas en identiques, ce qui est contraire à la nature de la vérité, qui est <toujours> identique, soit expressément soit implicitement ».

formuler ainsi la réconciliation de Descartes et de Leibniz qui s'opère dans la pensée de Condillac : l'analyse part d'un fait et de ses transformations, et qu'elle soit logique, métaphysique ou mathématique, elle mène « du connu à l'inconnu par le raisonnement, c'est-à-dire par une suite de jugements qui sont renfermés les uns dans les autres... Cette identité fait toute l'évidence du raisonnement »²¹. D'un point de vue logique on peut assimiler l'analyse à un raisonnement où toutes les propositions *s'identifient* et l'analyse de l'âme ne fait pas exception :

« [...] Demander quelle est l'origine et la génération des facultés de l'entendement, c'est demander quelle est l'origine et la génération des activités par lesquelles l'homme, capable de sensations, connaît les choses en s'en formant des idées ; et on voit aussitôt que l'attention, la comparaison, le jugement, la réflexion, l'imagination sont, avec les sensations, les *connues* du problème à résoudre, et que l'origine et la génération sont les inconnues. Voilà les données dans lesquelles les connues sont mélangées avec les inconnues. Mais comment dégager l'origine et la génération, qui sont ici les inconnues ? Rien n'est plus simple. Par l'origine, nous entendons la connue qui est le principe ou le commencement de toutes les autres ; et par la génération, nous entendons la manière dont toutes les connues viennent d'une première. Cette première qui m'est connue comme faculté, ne m'est pas encore connue comme première. Elle est donc proprement l'inconnue qui est mélangée avec toutes les connues, et qu'il s'agit de dégager. Or, la plus légère observation me fait remarquer que la faculté des sentiments est mélangée avec toutes les autres. La sensation est donc l'inconnue que nous avons à dégager, pour découvrir comment elle devient successivement attention, comparaison, jugement, etc. C'est ce que nous avons fait ; et nous avons vu que, comme les équations $x-1 = y+1$ et $x+1 = 2y-2$, passent par différentes transformations pour devenir $y=5$ et $x=7$; la sensation passe également par différentes transformations pour devenir l'entendement. »²²

Le raisonnement scientifique basé sur l'analyse est « une suite de traductions » qui part d'un fait pour le convertir en signes – passage rendu possible par le signe qui évoque l'idée (du fait) – et procède de signes en signes selon le principe de la recherche d'une équivalence entre les termes engendrés dans la progression. Condillac est catégorique : la science complète serait « l'expression abrégée de tout ce que nous saurions, dans

²⁰ Dans le *Traité des systèmes* la philosophie de Leibniz représente le sixième exemple de système abstrait que critique Condillac. Il consacre 18 chapitres à la critique de points spécifiques de la doctrine (les monades, l'espace et le temps, etc.).

²¹ Condillac, *Logique*, Partie II, Chap. VII, Combien le raisonnement est simple quand la langue est simple elle-même, p. 156-157.

²² Condillac, *Logique*, Partie II, chap. VIII, En quoi consiste tout l'artifice du raisonnement, p. 174-175.

cette proposition identique : *le même est le même* »²³. Si nous n'avions pas besoin de traduire dans le discours ce qui est donné dans le fait primordial – puisque c'est le prix à payer pour connaître ce qui est et ce que nous sommes – alors l'analyse de l'âme se réduirait à ceci : « *les sensations sont des sensations* ». Il ne faut voir ici aucun symptôme d'élétisme intempérant ruinant la possibilité de la prédication : *le caractère inconstructible du point de départ (la sensation) se reflète dans une conception analytique de la vérité qui fait de la progression du savoir une redondance et non pas une répétition inutile*²⁴. L'analyse explicite, déploie ce qui est implicite dans la sensation. Si tout part de la sensation ou de ce que donnent les sens, on n'a pas tant affaire ici à un prétendu sensualisme qu'à la thèse faisant de *l'âme qui sent* le point originel de la science. Ce point de départ est *inconstructible* : on ne peut dépasser le fait de la sensation pour aller vers ses causes²⁵ et si, pour des raisons compréhensibles, dans ses cours au prince de Parme, Condillac reprend des définitions traditionnelles de l'âme, elles n'interfèrent pas avec le cours de la science. La psychologie *ad usum delphini* n'est pas la psychologie produite selon la méthode. Comme on ne saurait dépasser ce fait vers des causes qui nous échappent, la science ne peut que développer ce fait, ce que Condillac appellera la « sensation transformée », expression mal choisie car elle sera responsable de la thèse d'un Condillac faisant tout dériver de la sensation au sens étroit (alors que c'est l'âme qui sent). En même temps comme on ne peut tout savoir en même temps, il faut passer par les signes du langage et ce qui distingue la science de l'usage courant des signes, c'est que les sciences sont des langues bien faites :

²³ Condillac, *L'art de penser*, Partie I, chap. X, Des propositions identiques et des propositions instructives, ou des définitions de mot et des définitions de chose, p. 140.

²⁴ Ibid., p. 135-139. Condillac précise que si chaque proposition vraie est *identique* en énonçant ce qui est déjà renfermé dans une idée – « elle se borne donc à affirmer que le même est le même » – elle n'est identique que par rapport à l'esprit qui la juge. La proposition « les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits » est identique pour un géomètre et instructive pour quelqu'un qui ne l'est pas. Une proposition identique est instructive pour deux raisons principales : nous n'acquérons que de façon successive les idées partielles qui doivent entrer dans une notion complexe (exprimée dans la proposition) ; l'impuissance où nous sommes d'embrasser toutes les idées partielles renfermées dans une notion complexe.

²⁵ Le sujet de l'âme ou sa substance est un mot auquel on ne saurait attribuer aucune idée – c'est donc un mot *vide de sens* même si, par prudence, Condillac ne nie pas la substantialité de l'âme pour ne pas être rangé parmi le camp des matérialistes (voir *Grammaire*, Motif des Leçons primaires, Article Ier, Des différentes espèces d'idées, p. XX : « Le mot *substance* est donc un nom donné à une chose que nous savons exister quoique nous n'en ayons point d'idée ». – *L'art de penser*, Partie I, chap. I, De l'âme, suivant les différents systèmes où elle peut se trouver, p. 8. La pensée est dans chaque sensation et ce qui compare les sensations ne vient pas d'un sens mais dans un point où elles se réunissent, point qui « ne peut être qu'une substance simple, indivisible, une substance distincte du corps, une âme, en un mot »).

« Créer une science n'est donc autre chose que faire une langue ; et étudier une science n'est autre chose qu'apprendre une langue bien faite. »²⁶

Une langue bien faite ce n'est pas une langue formée à partir de la langue naturelle par une sorte de coupure purificatrice : rien n'est plus étranger à Condillac qu'une telle idée dans le cas de l'analyse de l'âme. Tout dépendra ici du degré de développement et de perfectionnement de la langue utilisée par le savant : si « l'analyse de la pensée est toute faite dans le discours »²⁷, alors il ne s'agit pas de tout remettre en cause pour penser, comme le fait Descartes avec son doute hyperbolique. Il faut penser mieux ce qui est déjà pensé par et dans la langue usuelle.

La décomposition de la faculté de penser chez Condillac

Parmi les ouvrages où Condillac présente cette décomposition on citera l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), le *Traité des sensations* et le *Traité des animaux* (1754). Devenu précepteur du prince de Parme, Condillac rédigea un cours destiné à être compréhensible par un enfant et il saisit l'occasion pour présenter à de multiples reprises cette décomposition²⁸. Le *Traité des sensations* présente de la façon la plus précise la décomposition de la faculté de penser et complète l'*Essai* qui a le mérite de poser les bases de la décomposition tout en demeurant lacunaire sur de nombreux points²⁹. Comme dans le *Traité* l'*Essai* part des sensations³⁰, présente la dérivation des facultés de l'âme à partir de la perception qui est l'impression causée par l'action des sens et dont l'âme a conscience³¹. L'*Essai* souffre de trois limites principales : la plus importante est que si Condillac critique Locke pour avoir fait de la réflexion une faculté

²⁶ Condillac, *Langue des calculs*, Partie II, Chap. XVI, Observations sur les méthodes que nous avons trouvées, p. 228.

²⁷ Condillac, *Grammaire*, Objet de cet ouvrage, p. 4: « [...] L'analyse de la pensée est toute faite dans le discours. Elle l'est avec plus ou moins de précision, suivant que les langues sont plus ou moins parfaites, et que ceux qui les parlent ont l'esprit plus ou moins juste. C'est ce qui me fait considérer les langues comme autant de méthodes analytiques. »

²⁸ De 1769 à 1776 Condillac compose la *Grammaire*, *l'Art d'écrire*, *l'Art de raisonner*, *l'Art de penser*, *l'Histoire générale des hommes et des empires*, cours publié en 1782. En 1777 à la demande du comte Potocki il rédige une *Logique*, publiée en 1780. Il meurt en 1780 laissant sa *Langue des calculs* inachevée.

²⁹ On envisage l'*Essai* par rapport au thème de la décomposition de la faculté de penser, on laisse de côté ce qui concerne le rôle du langage d'action, des signes par exemple.

³⁰ *Essai*, Partie I, Section I, chap. 2, Des sensations.

³¹ *Ibid.*, Section 2, chap. 1, De la perception, de la conscience, de l'attention et de la réminiscence et chap. 2, De l'imagination, de la contemplation, de la mémoire.

innée³², lui-même ne voit pas que les sens ont eux aussi besoin d'un apprentissage. En 1746 Condillac a présupposé que les sens étaient à l'origine tels qu'ils sont, une fois l'apprentissage sensoriel terminé. Cette confusion entre l'origine et le résultat sera corrigée dans le *Traité*. Autre lacune : dans l'*Essai* Condillac évacue le problème pourtant décisif de l'extériorité alors même qu'il avait posé comme principe la stricte *immanence* de la sensation. En effet dans une tonalité presque berkeleyenne³³, Condillac écrit que nous ne sortons jamais de nous-mêmes, toute pensée renvoyant à une pensée antérieure³⁴, ce qui est compréhensible car il veut faire des sensations et des opérations de l'âme (obtenues par réflexion sur les sensations) les seuls « matériaux de toutes nos connaissances »³⁵. Opposé aux métaphysiciens comme les cartésiens et les malebranchistes qui ont nié le caractère *représentatif* des sensations et que les sens étaient « une source de vérités »³⁶, Condillac commet l'erreur de considérer comme *originel* le passage des sensations aux objets, de l'âme à ce qui est dehors d'elle. Dans nos sensations il faut en effet distinguer trois choses :

« 1° La perception que nous éprouvons. 2° *Le rapport que nous en faisons à quelque chose hors de nous* [nous soulignons]. 3° Le jugement que ce que nous rapportons aux choses leur appartient en effet. »³⁷

Tout se joue dans le passage du premier au second point. La lutte contre le rationalisme de la métaphysique classique (les idées innées) et contre l'empirisme lockéen (la réflexion comme faculté innée) mobilise toute l'attention de Condillac qui ne voit pas le problème que pose ce passage et qui est indépendant de l'opposition du rationalisme et de l'empirisme. Il faut bien justifier le rapport entre ce que l'âme sent, ressent et les objets extérieurs : l'*Essai* ne le permet pas, il présuppose la validité de ce rapport en se posant seulement la question de ce qui vérifie ou falsifie ce rapport et non pas du rapport *en tant que* tel. Il n'y a aucune erreur dans ce qui se passe en nous et dans le rapport que nous en faisons au dehors : par exemple quand nous rapportons les idées d'une certaine grandeur et d'une certaine figure à tel corps, il n'y a rien qui ne soit très clair et très distinct. L'erreur vient seulement de ce que nous *jugeons* que telle grandeur et telle figure appartient à tel corps : ainsi de loin un bâtiment carré me paraîtra rond –c'est lorsque je juge qu'il est rond que je me trompe, solution on ne

³² Ibid., Section 2, chap. 5, De la réflexion. La réflexion comme application de notre attention à divers objets ou différentes parties d'un seul naît de l'imagination et de la mémoire (§48).

³³ Condillac cite Berkeley dans l'*Essai au sujet de sa théorie de la vision* et il écrit *Barclai* (sic) conformément à l'usage qui consistait à franciser les noms étrangers.

³⁴ *Essai*, Partie I, Section I, chap. 1, des matériaux de nos connaissances, et de la distinction de l'âme et du corps, §1.

³⁵ Ibid., §5.

³⁶ Ibid., §10.

³⁷ Ibid., §11.

peut plus classique³⁸. De manière conséquente Condillac ne donne aucun rôle particulier au sens du *toucher* pour rendre compte de l'extériorité à partir de la sensation d'étendue.

« Les idées d'étendue sont celles que nous réveillons le plus aisément, parce que les sensations, *d'où nous les tirons* [nous soulignons], sont telles que, tant que nous veillons, il nous est impossible de nous en séparer. [...] *Il faut absolument* que notre corps porte sur quelque chose, et que ses parties pèsent les unes sur les autres. De là naît une perception qui nous les représente comme distantes et limitées, et qui, *par conséquent*, emporte l'idée de quelque étendue [nous soulignons]. »³⁹

Le caractère catégorique du propos et la pseudo-nécessité du raisonnement ne peuvent cacher la faiblesse du propos : comment s'effectue cette dérivation de l'étendue à partir de la sensation ? D'autant qu'il y a ici *deux étendues* à considérer, celle du corps propre et celle des corps extérieurs. Comme toute sensation implique l'idée d'étendue, cette dérivation à partir d'un sens particulier est hors de propos :

« On ne peut avoir l'usage des sens qu'on n'ait aussitôt l'idée de l'étendue avec ses dimensions. Celle du solide est donc une des premières qu'ils transmettent. »⁴⁰

Avec de telles affirmations Condillac répond par l'affirmative au fameux problème de l'aveugle de Molyneux : l'aveugle-né recouvrant la vision distinguerait du premier coup d'œil un cube d'une sphère en reconnaissant visuellement les mêmes idées de ces figures qu'il s'était faites par le toucher⁴¹.

Autre lacune à signaler dans l'*Essai*, l'absence de la *volonté* dans la décomposition de la faculté de penser : cette absence pourrait se justifier par le projet de l'œuvre qui est de présenter l'origine des *connaissances* humaines et non de rendre compte de l'intégralité du développement cognitif et pratique de l'homme comme c'est le cas du *Traité*.

La première édition du *Traité des Sensations* corrige ces lacunes mais ne résout pas complètement le problème du passage comme le reconnaît Condillac lui-même dans la dernière édition (1780). Dans la première édition Condillac modifie la décomposition de la faculté de penser en donnant au *toucher* un rôle essentiel, ce qui modifie la thèse de la sensation naturellement étendue. L'articulation des trois premières parties l'indique

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid., Partie I, Section I, chap. II, §21.

⁴⁰ Ibid., Partie, I, Section III, Des idées simples et des idées complexes, §12.

⁴¹ Ibid., Partie I, Section VI, De quelques jugements qu'on a attribués à l'âme, sans fondement, ou solution d'un problème de métaphysique, §14.

clairement⁴² : la première traite des sens qui par eux-mêmes ne jugent pas des objets extérieurs ; la seconde du toucher ou du seul sens qui juge par lui-même des objets extérieurs ; la troisième montre comment le toucher apprend aux autres sens à juger des objets extérieurs. Dans le *Précis* de la seconde partie de l'édition de 1780, Condillac explique que dans la première édition il avait mal traité la question du passage des sensations de l'âme à la connaissance des corps extérieurs. Dans la première édition, le chap. III s'intitulait : *Comment cet homme, demeurant immobile, commence à se sentir en quelque sorte étendu* ; dans la seconde édition le chap. III s'intitule : *Des sensations qu'on attribue au toucher et qui ne donnent cependant aucune idée d'étendue*. Dans la première édition Condillac attribuait à la statue une idée vague de l'étendue formée de la perception de plusieurs manières d'être qui coexistent et qui se distinguent :

« Si le sentiment, tant qu'il a été uniforme, et les sensations, tant qu'elles n'ont pu se démêler, l'ont privée de toute idée d'étendue, elles ne l'en privent pas absolument, lorsque cette uniformité et cette confusion cessent. »⁴³

Dans la seconde édition ces manières d'être sont certes extérieures les unes aux autres mais comme il n'en résulte ni contiguïté ni continuité, elles ne peuvent donner à la statue aucune idée d'étendue. Condillac insère alors un nouveau chapitre : *Considérations préliminaires à la solution de la question ; Comment nous passons de nos sensations à la connaissance des corps*. Cette fois Condillac affirme que, sans le *mouvement*, le sens du toucher ne pourrait nous donner aucune idée d'extériorité.

Rappelons brièvement l'argumentation de Condillac : la première partie du *Traité* a traité de la vue, de l'odorat, de l'ouïe et du goût, chacun de ces sens augmentant les idées et les manières d'être de la statue mais celle-ci n'a pas appris à rattacher ces idées et ces manières à des objets extérieurs car elle ne continue de voir qu'elle-même. Elle voit, sent, etc. sans savoir qu'elle a des yeux, un nez, une bouche, des oreilles, elle ne sait pas qu'elle a un corps⁴⁴. C'est par le *toucher* que la statue s'identifie comme un corps propre distinct des autres corps et peut attribuer ainsi de façon légitime l'étendue de ses sensations aux objets étrangers. Si on prive la statue des sens, excepté de celui du toucher, la statue est réduite au *sentiment fondamental* : le sentiment de l'action de ses parties les unes sur les autres et surtout des mouvements de la respiration⁴⁵. Ce sentiment fondamental uniforme ne donne encore aucune idée d'étendue : la statue ne sent pas que les parties de son corps sont les unes hors des autres, elle sent comme si elle n'existait concentrée que dans

⁴² La quatrième qui traite des besoins, des idées et de l'industrie d'un homme isolé qui jouit de tous ses sens ne nous concerne pas ici.

⁴³ Condillac, *Traité des sensations*, 1^{ère} édition, chap. 3, §2.

⁴⁴ Condillac, *Traité des sensations*, 2^{ème} édition, Partie, I, chap. 12, De la vue avec l'odorat, l'ouïe et le goût.

⁴⁵ Ibid., Partie, II, chap. 1, Du moindre degré de sentiment, où l'on peut réduire un homme borné au sens du toucher.

un point, ce qui rend impossible l'émergence du corps propre⁴⁶. Le point décisif ici est le *mouvement*, ce moment où la statue va s'animer : on peut frapper cette statue, le mouvement subi modifie son sentiment fondamental mais ne lui donne aucune idée d'étendue. Même en lui faisant bouger son bras la statue demeure incapable d'acquérir la moindre idée de mouvement car « elle ne sait pas encore qu'elle a un bras, qu'il occupe un lieu, ni qu'il en peut changer »⁴⁷. Revenant sur la thèse de l'*Essai* Condillac rejette l'idée de l'extension originaire de la sensation :

« Ces manières d'être [dans le § précédent Condillac imagine que la statue est le foyer de différentes impressions, « de la chaleur à un bras, du froid à l'autre, une douleur à la tête, un chatouillement aux pieds, un frémissement dans les entrailles, etc. »] qu'elle remarque à la fois, coexistent, se distinguent plus ou moins, et sont à cet égard les unes hors des autres : mais parce qu'il n'en résulte ni contiguïté, ni continuité, elles ne sauraient donner à la statue aucune idée d'étendue : elles ne le peuvent pas plus que des sons ou des odeurs. Si nous-mêmes nous nous les représentons comme étendues, ce n'est pas qu'elles donnent cette idée par elles-mêmes ; c'est que sachant d'ailleurs que nous avons un corps, nous les rapportons à une chose, dont les parties, les unes hors des autres et contiguës, forment un continu. Voilà donc des sensations qui appartiennent au toucher, et qui cependant ne sauraient produire le phénomène de l'étendue. »⁴⁸

Le chapitre IV de l'édition définitive résout le problème de la formation du corps propre et de l'attribution de l'étendue aux corps extérieurs en essayant de concilier la prémisse du système (le caractère *donné* de la sensation) avec l'activité motrice des mains. Condillac ne raisonne pas avec de tels concepts mais il imagine une sorte de synthèse entre l'activité et la passivité, où la sensation qui détermine l'âme serait compatible avec une activité qui ne serait pas seulement l'écho en l'âme de cette sensation. Précisons : l'*Essai* de 1746 présentait à sa façon une telle synthèse puisque toutes les opérations de l'âme et toutes ses connaissances venaient de la *sensation transformée*. De ce qui était donné dans l'âme sous la forme d'une impression on pouvait tirer toutes ses opérations, le pôle passif étant l'impression initiale causée par les sens sur l'âme, le pôle passif-actif étant l'engendrement des opérations et des connaissances, et le pôle actif étant la liaison des idées facilitée par les signes artificiels. Dans le système de la sensation transformée il y a une continuité essentielle entre les différents pôles : certes l'âme réaffirme son activité en se rappelant les idées par les signes mais au fond tout vient de ce donné inconstructible qu'est la sensation. Ce faisant Condillac est plus proche qu'il ne le croit de la métaphysique classique en faisant de l'homme celui qui *reçoit* le contenu de ses idées, à ceci près que pour lui il n'y a pas d'idées innées. L'*Essai* de

⁴⁶ Ibid., chap. 2, Cet homme borné au moindre degré de sentiment, n'a aucune idée d'étendue ni de mouvement.

⁴⁷ Ibid., chap. 2, §5.

⁴⁸ Ibid., Chap. 3, Des idées qu'on attribue au toucher, et qui ne donnent cependant aucune idée d'étendue.

1754 n'avait rien changé à cette passivité fondamentale malgré le rôle donné au toucher. En 1780 Condillac croit avoir trouvé la solution qui ne modifie pas l'architecture de la dérivation conformément au principe de *l'analyse*. Il insiste sur ce qu'on a vu précédemment dans la présentation de l'analyse : pour connaître l'ordre d'acquisition des connaissances il suffit de suivre la nature qui « commence tout en nous »⁴⁹. Reprenant un des multiples modèles utilisé pour commencer l'analyse, *l'enfance*, Condillac opère sans le justifier un court-circuit car le *modèle génétique* de la statue fondé sur l'analyse est ici secondé par le modèle *historique* de l'enfance, l'artifice rendant cela possible étant l'invocation de la nature présente dans les deux cas :

« Or, la première découverte, que fait un enfant, est celle de son corps. Ce n'est donc pas lui proprement qui fait, c'est la nature qui la lui montre toute faite.

Mais la nature ne lui montrerait pas son corps, si elle ne lui faisait jamais apercevoir les sensations qu'il éprouve, que comme des modifications qui n'appartiennent qu'à son âme. Le moi d'un enfant, concentré alors dans son âme, ne pourrait jamais regarder les différentes parties de son corps comme autant de parties de lui-même.

La nature n'avait donc qu'un moyen de lui faire connaître son corps, et ce moyen était de lui faire apercevoir ses sensations, non comme des modifications de son âme, mais comme des modifications des organes qui en sont autant de causes occasionnelles. Par là le moi, au lieu d'être concentré dans l'âme, devait s'étendre, se répandre et se répéter en quelque sorte dans toutes les parties du corps. »⁵⁰

Condillac évoque ainsi un artifice de la nature qui fait que l'âme croit se trouver dans les organes : en faisant (faussement)⁵¹ des organes le siège des sensations, Condillac se facilite la solution du problème car les organes étant étendus, il sera plus facile de passer de la sensation inétendue dans l'âme à l'étendue des objets, si on dispose d'un élément médiateur qui établit un rapport entre l'âme et les objets, c'est-à-dire les organes et en particulier les membres qui permettent de penser cette synthèse de l'activité et de la passivité. Comme dans le chapitre III, dans le chapitre IV la nature intervient pour donner à la statue la marche à suivre et Condillac va tout faire pour que ce qui risquait de ruiner le système le confirme. On part toujours de la sensation et quand celle-ci est agréable la statue cherchera à rester dans la même situation pour continuer d'en jouir – le mouvement n'est que second, il n'est que la conséquence d'un rejet de la sensation désagréable en l'espèce d'un mouvement involontaire.

« C'est une suite de son organisation [celle de la statue], que ses muscles, que la douleur contracte, agitent ses membres, et qu'elle se

⁴⁹ Ibid., Chap. 4, Considérations préliminaires à la solution de la question : Comment nous passons de nos sensations à la connaissance des corps.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Encore une fois c'est l'âme qui sent.

meuve sans en avoir le dessein, sans savoir encore qu'elle se meut [nous soulignons].»⁵²

A partir de l'alternance des mouvements qui se produisent à l'occasion du plaisir et de la douleur, la statue opère le passage de l'involontaire, du machinal au mouvement choisi mais surtout ce qui compte c'est la découverte des corps extérieurs corrélative de la découverte du corps propre. Dès que la statue porte la main sur elle-même, elle découvre qu'elle a un corps, elle découvre les parties de celui-ci et se reconnaît dans chacune comme le même être sentant. Pour les corps extérieurs l'impénétrabilité des corps, produit du jugement et non sentie, suppose une sensation spécifique, la *sensation de solidité* :

« Il n'en est [...] pas de la sensation de solidité, comme des sensations de son, de couleur et d'odeur, que l'âme qui ne connaît pas son corps aperçoit naturellement comme des modifications où elle se trouve et ne trouve qu'elle ; puisque le propre de cette sensation est de représenter à la fois deux choses qui s'excluent l'une hors de l'autre, l'âme n'apercevra pas la solidité comme une des modifications où elle ne trouve qu'elle-même ; elle l'apercevra nécessairement comme une modification, où elle trouve deux choses qui s'excluent, et par conséquent, elle l'apercevra dans ces deux choses.

Voilà donc une sensation par laquelle l'âme passe d'elle hors d'elle, et on commence à comprendre comment elle découvrira des corps. »⁵³

Par l'usage de ses mains la statue apprend ainsi à connaître son corps et les corps extérieurs⁵⁴ : c'est la sensation de solidité qui est le principe de l'analyse ici, pas le mouvement volontaire car la volonté n'a pas de sens abstraction faite des besoins, du plaisir et de la douleur, *stimuli* naturels par excellence. Jusqu'au bout Condillac aura maintenu l'illusion que la décomposition de la pensée ou de la faculté de sentir, ce qui est la même chose, peut se faire sans anicroches, sans remettre en cause les principes de l'analyse.

⁵² Condillac, *Traité des sensations*, chap. 5, Comment un homme borné au toucher, découvre son corps, et apprend qu'il y a quelque chose hors de lui.

⁵³ Ibid., §3.

⁵⁴ Ibid., §4.

Chapitre II Les idéologues et Condillac

Cabanis et la physiologie

Lorsque Biran rédige son *Mémoire* en 1804 il n'est pas le premier à signaler les lacunes de Condillac ; bien avant lui Cabanis, sur le plan physiologique, et Destutt de Tracy, sur le plan idéologique, avaient souligné les défauts de l'analyse condillacienne.

Dans les *Rapports du physique au moral* Cabanis⁵⁵ fait de la physiologie, de l'analyse des idées et de la morale les trois branches d'une seule et même science. Conformément à Condillac, la sensibilité est le dernier résultat et le principe le plus général que fournit l'analyse des facultés intellectuelles et des affections de l'âme : physique et moral se confondent à leur source, le moral n'étant que « le physique considéré sous certains points de vue plus particuliers »⁵⁶. Condillac a été infidèle à l'analyse qu'il avait lui-même préconisée : ses travaux sont en-deçà de la méthode car s'il avait réellement suivi la nature, il n'aurait pas commis des erreurs préjudiciables. Il aurait dû tenir compte non seulement des sensations, de ce que l'âme sent mais des *conditions physiologiques* de la sensation, ce qui entraîne une modification de l'analyse. La sensation n'est plus un fait-principe originel, c'est le *résultat* d'une série de faits antérieurs qu'on ne peut exclure, sous prétexte que la connaissance des causes de la sensation nous échappe. Condillac déguise ici son ignorance en en faisant une barrière infranchissable pour l'esprit humain. Cabanis souligne l'insuffisance de l'analyse condillacienne qui ne peut admettre une continuité entre le physiologique et le mental, à cause du présupposé exprimé dès l'*Essai* de 1746, selon lequel *une pensée renvoie toujours à une autre pensée*. Le système de la sensation transformée enferme l'âme dans ses déterminations en la coupant de ses conditions corporelles, ce qui se manifeste tout particulièrement dans la théorie de l'*instinct* qui ne saurait être pour Condillac une activité aveugle, antérieure à la sensation. Dès l'*Essai* Condillac prétend expliquer l'instinct sans faire intervenir aucun élément d'ordre physiologique : selon ses termes c'est « une imagination qui, à l'occasion d'un objet, réveille les perceptions qui y sont immédiatement liées, et, par ce moyen, dirige, sans le secours de la réflexion, toutes sortes d'animaux »⁵⁷. Cette thèse évite de faire de l'instinct ce qui est « à côté ou même au-dessus de raison » ou de faire des bêtes de « purs automates » : puisqu'elles ont une âme, on doit leur reconnaître comme opérations la perception, la conscience, l'attention, la réminiscence et l'imagination qu'elles ne maîtrisent pas⁵⁸. Condillac confirme cette

⁵⁵ Pour ce qui est des rapports de Biran et de Cabanis on notera que celui-ci encourage Biran à traiter la question de la *Décomposition de la pensée*. En l'an XIII il félicite Biran pour le couronnement de son *Mémoire* et juge « que c'est un très beau et très riche travail ».

⁵⁶ Cabanis, *Rapports du physique au moral*, Premier Mémoire, § III, p. 67.

⁵⁷ Condillac, *Essai*, Chap. 4, Que l'usage des signes est la vraie cause des progrès de l'imagination, de la contemplation et de la mémoire, §43.

⁵⁸ Ibid.

définition dans le *Traité des animaux* et donne comme principe aux actions des animaux « un sentiment qui compare, qui juge et qui connaît »⁵⁹, une « habitude privée de réflexion »⁶⁰ qui « n'a pour objet que des connaissances pratiques »⁶¹.

Selon Cabanis une telle définition est insuffisante et résulte de la coupure artificielle établie « entre l'étude de l'homme physique et celle de l'homme moral »⁶² : le souci de ne conserver dans l'analyse que des idées claires, des idées traduisibles en termes de sensation (donné) et de ressenti (par l'âme) a poussé Condillac à la fois à reconnaître l'instinct comme cause distincte de la sensibilité et à chercher à le réduire « aux fonctions rapides et mal démêlées du raisonnement »⁶³. Condillac a tort car « les mouvements vitaux, tels que la digestion, la circulation, les sécrétions des différentes humeurs, etc. » renvoient à une cause (l'irritabilité) distincte de la sensibilité et les déterminations instinctives se retrouvent aussi bien du côté des fonctions organiques que des opérations de l'intelligence avec lesquelles elles se confondent⁶⁴. Il faut donc compléter l'analyse de Condillac par des considérations physiologiques : aux impressions causées par les sens dans l'âme s'ajoutent des impressions internes de nature organique qui colorent la sensation, ce qui oblige à reconsidérer le système de la sensation transformée. L'analyse de chaque sens en est modifiée car la dualité fonctionnelle condillacienne de la nature et de l'artifice est remplacée par la *variation du normal et du pathologique* à cause de la sympathie intra-organique :

« Des sympathies particulières lient les organes de chaque sens avec divers autres organes dont ils partagent les affections, et dont l'état influe sur le caractère des sensations qui leur sont propres. Plusieurs maladies du système nerveux, quelques-unes mêmes qui portent uniquement sur l'estomac et sur le diaphragme, sont capables de dénaturer les fonctions de l'ouïe jusqu'au point d'altérer tous les sons, d'en faire entendre qui n'ont aucune réalité, ou de produire une surdité complète. Les viscères abdominaux influent aussi très puissamment sur les opérations de la vue. Un grand nombre de maladies des yeux dépendent de matières nuisibles introduites ou accumulées dans le canal alimentaire : quelques affections hypocondriaques, et différents désordres de la matrice et des ovaires, paralysent momentanément le nerf optique, et causent une cécité passagère. Nous avons fait remarquer ailleurs que l'odorat et les organes de la génération ont entre eux des rapports sympathiques particuliers : mais entre le canal intestinal et l'odorat les rapports ne sont ni moins étroits, ni moins étendus ; et si divers états malades des organes de la digestion peuvent dénaturer les impressions des odeurs, plusieurs maladies du bas-ventre abolissent entièrement la faculté de

⁵⁹ Condillac, *Traité des animaux*, chap. 5, De l'instinct et de la raison.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid.

⁶² Cabanis, *Rapports du physique au moral*, Préface, p. 9.

⁶³ Ibid., p. 13.

⁶⁴ Ibid.

les recevoir ; quant au goût, personne n'ignore que sa manière de sentir est entièrement subordonnée à la conscience de bien-être ou de malaise général, surtout au sentiment qui résulte de l'état de l'estomac et des autres parties directement employées à la digestion [...].»⁶⁵

Quitte à partir de l'enfant comme le souhaite Condillac, il faut partir d'une définition physiologique de l'enfant, le *fœtus*. Celui-ci porte dans son cerveau les premières traces des notions fondamentales que ses rapports avec tout l'univers sensible et l'action des objets sur les extrémités nerveuses doivent y développer (instinct de conservation, instinct de nutrition, instinct de mouvement). Le modèle condillacien de la statue est devenu inopératoire : *chronologiquement* c'est le fœtus qui est le point de départ, pas l'enfant déjà formé ou l'adulte mûr ; *méthodologiquement* on ne peut partir d'un seul sens, agissant isolément et privé de toute influence exercée par les fonctions vitales, étant donné que toutes les opérations de l'organe pensant sont modifiées par les déterminations et les habitudes de l'instinct.

Le second et le troisième Mémoires des *Rapports* contiennent *l'Histoire physiologique des sensations* destinée à combler les lacunes séparant les observations de l'anatomie ou de la physiologie et les résultats de l'analyse condillacienne. La sensibilité ne peut être considérée comme la cause unique des mouvements volontaires et des mouvements involontaires, même si l'irritabilité doit être ramenée à la sensibilité comme propriété générale du vivant. Les impressions venant des objets extérieurs sont presque toujours aperçues par la conscience, celles qui sont reçues dans les organes internes et produites par les diverses fonctions vitales passent inaperçues de la conscience et déterminent des mouvements qui n'en sont pas moins réels même si nous en ignorons la cause. L'unique principe des phénomènes de l'existence animale est la sensibilité ; comme telle elle n'a pas de cause, pas plus que les faits généraux (comme l'attraction) n'ont pas de cause. Condillac a eu donc raison d'être prudent en s'abstenant de chercher des causes au sens métaphysique mais il a eu tort d'ignorer les facteurs physiologiques qui ont une action causale sans quitter le domaine de l'expérience. Les philosophes ont toujours négligé les fonctions vitales. Condillac ne fait pas exception : malgré sa volonté de partir du donné, il a eu tort de dire que toutes nos idées viennent des sens par les objets extérieurs car certaines impressions internes contribuent à la production des déterminations morales et des idées.

« Ainsi dans certaines dispositions des organes internes, et notamment des viscères du bas-ventre, on est plus ou moins capable de sentir ou de penser. L'état de ces viscères peut même occasionner la folie, dont, très souvent aussi, les organes de la génération sont le siège. Les songes, les rêveries qui suivent l'emploi des liqueurs enivrantes et des narcotiques, les dispositions vagues du bien-être ou du mal-être, que chacun éprouve journallement et qui dépendent de dérangements, plus ou moins graves, dans les parties internes du

⁶⁵ Cabanis, *Rapports du physique au moral, Dixième Mémoire*, Seconde section, Des premières déterminations de la sensibilité, § XL, p. 303.

système nerveux, prouvent que les impressions, résultant des fonctions de plusieurs organes internes, contribuent à produire les idées et les déterminations morales. »⁶⁶

En corrigeant l'analyse condillacienne Cabanis effectue une opération inverse qui souligne le rapport conditionnant du physique au moral. Il n'évite pourtant pas une sorte de matérialisme méthodologique qui réduit la faculté de penser à l'organe de la pensée. On pense ici au passage célèbre de Cabanis :

« Pour se faire une idée juste des opérations de la pensée, il faut considérer le cerveau comme un organe particulier destiné spécialement à la produire, de même que l'estomac et les intestins à opérer la digestion, le foie à filtrer la bile, les parotides et les glandes maxillaires et sublinguales à préparer les sucs salivaires... »⁶⁷

Biran n'oubliera pas l'apport de Cabanis et la critique de l'analyse condillacienne qui transforme faussement le produit de l'organisation (la sensation) en un principe de l'analyse. Si la méthode est de suivre la nature et si la nature est un bon guide comme le répète inlassablement Condillac, alors il faut partir de cet état antérieur à la sensation, là où l'âme est sans se sentir ou sans sentir quoi que ce soit, cet état impersonnel qui fait le fond commun de l'état normal et de l'état pathologique. Sur ce dernier point la leçon de Cabanis sur le rôle joué par la folie, l'épilepsie, les affections extatiques et autres états pathologiques⁶⁸ ne sera pas perdue par Biran.

Destutt de Tracy et la motilité comme sixième sens

A la critique de Cabanis s'ajoute la critique idéologique, celle qui demeure dans le cadre de l'analyse défini par Condillac, sans passer par l'examen des fonctions organiques ou vitales. C'est Destutt de Tracy qui se charge de cette tâche en deux temps, d'abord dans la série de *Mémoires*⁶⁹ lus à l'Institut national des sciences et des arts entre 21 avril 1796 et le 27

⁶⁶ Cabanis, *Rapports du physique au moral*, Second Mémoire, §III.

⁶⁷ Ibid., §VII.

⁶⁸ Cabanis, *Rapports du physique au moral*, Second Mémoire, *Histoire physiologique des sensations*.

⁶⁹ « Mémoire sur la faculté de penser » lu le 2 floréal an 4, publié dans le tome I^o des *Mémoires de l'institut national des sciences et des arts* [M.I.N.], Sciences morales et politiques, thermidor an 6 (août 1798), p 283-451 ; « Dissertation sur quelques questions d'idéologie, Contenant de nouvelles preuves que c'est à la sensation de résistance que nous devons la connaissance des corps, et qu'avant cette connaissance l'action de notre jugement ne peut avoir lieu, faute de pouvoir distinguer les unes des autres nos perceptions simultanées », lue le 7 prairial an 8 (27 mai 1799), publiée dans le tome III^o des *M.I.N.*, en prairial an 9 (mai-juin 1801) p 491-514 ; « Dissertation sur l'Existence, et sur les hypothèses de Malebranche et de Berkeley à ce sujet », lue le 17 messidor an 8 (17 juillet 1800), publiée dans les *M.I.N.*, tome III (p 515-534) en prairial an 9 (mai juin 1801).

avril 1802, ensuite dans le premier tome des *Eléments d'idéologie*. Comme Biran reconnaîtra sa dette à l'égard de Tracy, il est utile de rappeler en quoi consiste cette critique.

Le *Mémoire sur la faculté de penser* présente l'essentiel des critiques adressées par Tracy à Condillac. Ce dernier a raison de partir de la sensibilité et des sensations⁷⁰ mais il a échoué à montrer comment nous rapportons les sensations et les idées comme « modifications intérieures de notre être »⁷¹ à des êtres qui en sont les causes occasionnelles⁷². Pour cela il faut partir de « l'idée mal démêlée » de Condillac⁷³, autrement dit d'un défaut d'analyse. D'abord le toucher ne nous donne pas la connaissance des corps ; Condillac attribue faussement l'étendue à la statue, ce qui est le germe de l'erreur faisant du sens du toucher l'origine de la connaissance des corps extérieurs. Condillac se faisait une fausse idée de l'étendue, croyant qu'elle se « compose de la coexistence de plusieurs sensations, comme celle de durée se forme de leur succession »⁷⁴. L'étendue comme propriété des corps est un dérivé de l'idée de surface, ce qui signifie que la coexistence temporelle des sensations ne permet pas d'avoir l'idée spatiale d'étendue⁷⁵. Ce qui est étonnant chez Condillac c'est qu'il lie les idées de corps propre, d'objet, d'espace avec le *mouvement* de la statue qui touche les parties de son corps (et leur résistance) et pourtant il n'en conclut pas que la « faculté de se mouvoir » est à l'origine de la connaissance des corps⁷⁶.

« La faculté de faire du mouvement et d'en avoir la conscience nous apprend seule qu'il existe ce que nous appelons des corps, et elle nous l'apprend par la résistance que ces corps opposent à nos mouvements. Cette faculté, que, pour abrégé, je nommerai la *motilité*, est donc le seul lien entre notre *moi* et l'univers sensible. »⁷⁷

Cette faculté d'avoir la perception du mouvement est « pour ainsi dire, un sixième sens » qui n'a pas d'organe particulier et se confond avec tous les autres et surtout avec le tact⁷⁸. On comprend ce que Tracy voulait dire par « idée mal démêlée » car *un tel sens se confond avec tous les autres tout en étant distinct d'eux*. On a vu précédemment pourquoi Condillac ne pouvait

⁷⁰ M.I.N., *Mémoire sur la faculté de penser*, tome Ier, p. 289.

⁷¹ Ibid.

⁷² Notons que Condillac faisait des sens la cause occasionnelles des idées pour l'âme, ce qui est conforme au point de départ immanent du système : « Le principal objet de cet ouvrage est de faire voir comment toutes nos connaissances et toutes facultés viennent des sens, ou, pour parler plus exactement, des sensations : car, dans le vrai, *les sens ne sont que cause occasionnelle* [nous soulignons]. Ils ne sentent pas, c'est l'âme seule qui sent à l'occasion des organes » (Condillac, *Traité des sensations*, Extrait raisonné, p. 3). En faisant des choses extérieures la cause occasionnelle des impressions de l'âme, Tracy part d'emblée du rapport entre l'âme et les choses, il quitte le strict point de vue immanent.

⁷³ Ibid., p. 290.

⁷⁴ Ibid., p. 298.

⁷⁵ Ibid., p. 299.

⁷⁶ Ibid., p. 301.

⁷⁷ Ibid., p. 302.

⁷⁸ Ibid., p. 303.

distinguer de façon aussi radicale la motilité des autres opérations et comment la sensation transformée impliquait un primat de la passivité sur l'activité. Il n'en reste pas moins que l'existence de la motilité comme sens particulier ne remet pas en cause aux yeux de Tracy le projet de l'idéologie elle-même : ce qui le montre le plus clairement ce sont les considérations de Tracy sur le *moi*. La découverte de ce sixième sens ne remet pas en cause le primat de la sensation et le fait que le moi est donné à soi-même sous la forme d'une étendue corporelle :

« On m'a demandé à cette occasion d'expliquer ce que j'entends par ce *moi* ; j'y souscris.

A mon avis, 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. Son étendue en espace est composée de toutes les parties sentantes ensemble et obéissantes à la même volonté ; et en durée, de toutes les perceptions que nous savons leur avoir appartenu. C'est leur vertu sentante personnifiée.

L'idée du *moi* est composée de parties réunies pour sentir, comme l'idée de *bal*, de personnes réunies pour danser.

Dans les deux cas, toutes les parties peuvent avoir été renouvelées successivement ; leur action peut avoir été plusieurs fois troublée, suspendue, interrompue. C'est toujours le même bal et le même *moi*, si le système n'a pas été dissous.

Le *moi* de chacun est celui qu'il connaît par expérience ; il ne connaît les autres que par relation. »⁷⁹

La comparaison intentionnellement triviale de l'idée du moi et de l'idée du bal empêche toute restauration d'un moi substantiel car l'idéologie est la négation même de la pneumatologie traditionnelle. Tracy réfléchit en effet sur le nom à donner à la science de la pensée : le terme de métaphysique est exclu car ce terme est discrédité⁸⁰. Condillac avait envisagé le terme de psychologie⁸¹ mais ce terme indique une science de *l'âme*, ce qui renvoie à « la recherche vague des causes premières ». Tracy préfère de beaucoup le terme d'*idéologie* car « il ne suppose rien de ce qui est douteux ou inconnu ; il ne rappelle à l'esprit aucune idée de cause »⁸² s'en tenant à l'enchaînement linéaire des idées.

Le deuxième *Mémoire*⁸³ lu par Tracy va plus loin dans les détails et compare la première (1756) et la dernière édition (1780) du *Traité des*

⁷⁹ Ibid., p. 312.

⁸⁰ Ibid., p. 323.

⁸¹ Condillac, *Histoire universelle*, t. XIV, (1822), chap. 12, p. 570: « [...] Sera-t-il possible d'analyser bien toutes nos idées, si nous ne savons pas ce qu'elles sont et comment elles se forment ? Il faut donc avant tout en connaître l'origine et la génération. Mais la science qui s'occupe de cet objet n'a pas encore de nom, tant elle est peu ancienne. Je la nommerais psychologie, si je connaissais quelque bon ouvrage sous ce titre. »

⁸² Ibid., p. 324.

⁸³ *Dissertation sur quelques questions d'idéologie, Contenant de nouvelles preuves que c'est à la sensation de résistance que nous devons la connaissance des*

sensations. Il revient sur le changement doctrinal apporté par Condillac à son analyse de l'étendue, avec l'intercalation du chapitre intitulé *Considérations préliminaires à la solution de cette question, comment nous passons de nos sensations à la connaissance des corps*. Condillac y indique justement qu'il faut que les sensations soient elles-mêmes étendues pour qu'on parvienne à l'idée de corps étendu puisqu'on ne peut composer de l'étendu qu'avec ce qui est déjà étendu⁸⁴. Dans le chapitre suivant où il affirme que la découverte des corps est due à leur impénétrabilité et à la « sensation de solidité qu'elle nous cause »⁸⁵, Tracy considère que Condillac a manqué de précision en affirmant le rapport entre le *mouvement* de la statue et la *résistance* des corps. En donnant le mouvement à la statue, Condillac aurait dû en déduire que celle-ci n'apprend l'existence des corps extérieurs et différents d'elle que par « la sensation de résistance », sensation qui renvoie à la conscience qu'a la statue de se mouvoir. L'étendue apparaît ici en fonction de l'obstacle qui s'oppose continuellement à ses mouvements. Le mouvement de la statue est ainsi la condition de la découverte de la résistance et de l'étendue des corps. Condillac n'a pu établir cela de façon positive car il a été infidèle aux principes de l'analyse :

« Je pense que ce qui a empêché Condillac d'aller jusque-là, c'est que, dans son explication, il perd de vue ce qu'il avait établi lui-même, que quand nous nous mouvons, nous le sentons. Dans cette dernière édition encore il parle toujours des mouvements que fait la statue, et il ne fait pas mention de la conscience, du sentiment qu'elle en a. En négligeant cette circonstance il a été conduit à confondre la sensation de résistance avec celle de solidité, et il ne peut faire que de vains efforts pour prouver que cette dernière n'est pas une sensation simple, une pure modification interne, comme toutes les autres. En effet, supposez la statue parfaitement immobile et n'ayant encore eu aucune sensation de mouvement, et qu'elle vienne à être pressée, accablée même par un corps étranger, ce corps lui donnera assurément la sensation de solidité, et il peut la lui donner jusqu'à l'intensité de la douleur la plus aigüe. Cependant cette sensation si vive ne fera pas plus porter à la statue le jugement qu'elle lui vient de quelque chose hors d'elle, que ne l'a fait la sensation d'être piquée ou pincée, qui sont bien aussi des effets de la solidité. Ce n'est donc pas la sensation de solidité qui fait porter ce jugement, car elle est simple comme toutes les autres ; mais la sensation de résistance, parce qu'elle est composée de celle de solidité et celle de mouvement, et qu'il faut deux perceptions simultanées et distinctes pour donner lieu à un jugement. Cette remarque achève, ce me semble, de lever toute obscurité, et elle aurait éclairé s'il l'eût faite. »⁸⁶

corps, et qu'avant cette connaissance l'action de notre jugement ne peut avoir lieu, faute de pouvoir distinguer les unes des autres nos perceptions simultanées

⁸⁴ Ibid., p. 497-498.

⁸⁵ Ibid., p. 498.

⁸⁶ Ibid., p. 499-500.

D'accord avec Condillac Tracy fait de la sensation « une idée composée » car elle « renferme le jugement de la rapporter au-dehors de nous »⁸⁷. L'erreur est ici de *prendre pour simples des idées composées*, d'avoir assimilé *sensation de résistance* et *sensation de solidité*. La sensation de solidité est une sensation simple alors que la sensation de résistance est formée de la sensation de solidité et de celle de mouvement, l'une ayant une composante objective et l'autre renvoyant à la motilité. Seule la sensation de résistance permet le jugement sur l'existence des corps extérieurs puisqu'elle implique « deux perceptions simultanées et distinctes » dans le sujet sentant qui éprouve la résistance de quelque chose à son mouvement.

Tracy se distingue encore de Condillac en ce qu'il ne croit pas que, dès le stade de l'odorat, la statue soit capable de distinguer l'odeur actuelle et le souvenir de l'odeur d'une autre fleur⁸⁸. Comme Tracy l'a indiqué dans son premier *Mémoire* :

« L'action de notre jugement ne peut commencer tant que nous ne savons pas qu'il y a des corps causes ou occasions de nos sensations, et qu'ainsi le premier jugement que nous puissions porter est celui de l'existence de ces corps. »⁸⁹

Toute la première partie du *Traité* de Condillac tombe puisqu'il est impossible de porter le moindre jugement sans « sensation de résistance »⁹⁰.

En soulignant le rôle joué par le mouvement et la résistance il semble que Tracy se rapproche de la thèse biranienne sur l'effort, sauf que pour Tracy cette résistance vaut du rapport entre le corps propre et les autres corps et que la conscience de cette résistance n'implique pas un *effort* qui donnerait un statut particulier au moi. Tracy reste dans le cadre de l'idéologie, borné par ces deux limites que sont l'idéologie et la physiologie. On comprend ainsi que dans les *Eléments d'idéologie* Tracy semble reculer devant la découverte de ce sixième sens. Ces *Eléments* développent le premier *Mémoire* mais Tracy, au grand regret de Biran, donne l'impression de se rétracter⁹¹. Biran reproche pour ainsi dire à Tracy de ne pas être devenu biranien avant l'heure car Tracy continue d'accepter le principe de la sensation transformée sans voir que la motilité analysée par Tracy est spécifique : c'est ce que Biran appelle « la sensation du mouvement libre »⁹². La distinction faite par Tracy entre la sensation de solidité et celle de mouvement ne suffit pas car c'est de la sensation de mouvement *libre* qu'il fallait traiter. Cette sensation et celle de résistance sont bien différentes : la première renferme « une *relation* du moi à des manières d'être et par conséquent une connaissance proprement dite de l'existence personnelle »,

⁸⁷ Ibid., p. 503.

⁸⁸ Ibid., p. 504-505.

⁸⁹ Ibid., p. 510.

⁹⁰ Ibid., p. 511.

⁹¹ *Œuvres de Maine de Biran*, t. VI, Correspondance philosophique, édition Pierre Tisserand, Paris, 1930, p. 230.

⁹² Ibid., p. 237.

la seconde un « rapport du moi moteur au terme résistant non-moi »⁹³. Si Tracy avait vu cela, il aurait aussi compris selon Biran que

« Toutes les connaissances relatives à nous-mêmes ou à nos facultés avaient leur fondement dans l'action volontaire déployée sur nos organes, comme toutes les idées qui se rapportent aux objets prennent le leur dans une action volontaire exercée par les organes sur ces objets. »⁹⁴

Cette action volontaire déployée sur les organes qui *intériorise la résistance* dans le moi face à la résistance opposée par les objets extérieurs est impossible dans les *Eléments d'Idéologie*. D'abord Tracy ne peut séparer la sensibilité de l'existence personnelle.

« Penser, c'est sentir ; et *sentir, c'est s'apercevoir de son existence* [nous soulignons]; nous n'avons pas d'autre moyen de connaître que nous existons. »⁹⁵

Ensuite Tracy renonce à dériver l'extériorité et l'étendue des corps à partir de la résistance rencontrée par le mouvement du corps : l'arrêt contraint du mouvement de mon bras qui rencontre un corps qui lui résiste signifie simplement *l'absence* de la sensation de mouvement antérieure, et « il n'est pas prouvé que je sois nécessairement conduit par ce changement de sensation à reconnaître que ce qui cause la cessation de ma sensation de mouvement est un être étranger à mon *moi* »⁹⁶. Tracy estime s'être « trop avancé » sur ce sujet et pour corriger cette intempérance spéculative, il rattache le mouvement à la *faculté de vouloir* au sens idéologique, comme faculté de sentir des désirs. Elle est la conséquence immédiate et nécessaire de la propriété qu'ont certaines sensations de nous faire de la peine ou du plaisir et des jugements que nous en portons⁹⁷. Après avoir beaucoup trop donné à la motilité dans le *Mémoire*, Tracy lui en enlève beaucoup trop dans les *Eléments* : c'est *du dehors*, de la résistance des corps extérieur que vient la possibilité d'identifier son corps propre et les corps étrangers.

« Cette propriété fondamentale des corps [la résistance des corps à nos mouvements], que nous nommons *force d'inertie*, est [...] nécessairement la première par laquelle nous les apercevons ; elle est la base de toutes celles que nous leur connaissons, et que nous joignons ensuite à celle-là pour former l'idée complète de chacun de ces êtres. Sans elle nous n'aurions pas connu les corps étrangers à nous *ni même le nôtre* [nous soulignons] ; *nous ne nous serions pas*

⁹³ Ibid., p. 237-238.

⁹⁴ Ibid., p. 238.

⁹⁵ Destutt de Tracy, *Projet d'éléments d'idéologie*, chap. VII, De l'Existence, p. 102.

⁹⁶ Ibid., p. 116-117.

⁹⁷ Ibid., Chap. 5.

seulement aperçu de nos mouvements [nous soulignons]; car c'est la résistance de la matière de nos membres au mouvement qui nous occasionne cette sensation de mouvement : ainsi, si la matière avait pu être non résistance, nous n'aurions jamais rien connu que nous, et nous n'aurions connu de nous que notre vertu sentante. »⁹⁸

Pour Biran on pourrait dire que Tracy n'a même pas l'excuse de Condillac de fonder le mouvement volontaire sur le mouvement involontaire ou subi, tour à tour Tracy part du sujet (motilité) pour penser le mouvement et ensuite il se place du côté de l'objet pour faire de la résistance ou de la force d'inertie le corrélat objectif de toute position d'existence, y compris celle du corps propre – alors que, pour Biran, le mouvement libre implique la réflexivité spécifique de l'effort dans et par le corps propre. On ne peut partir du sujet pour aller à l'objet et faire de l'objet ce qui permet de donner une identité au sujet sans commettre une sorte de cercle vicieux.

La correspondance entre Biran et Tracy durant cette période est l'occasion de voir les raisons d'un désaccord de plus en plus profond entre celui qui admet la possibilité d'une science du sujet et celui qui ne voit pas la nécessité de redoubler l'idéologie par une idéologie subjective.

Même si Biran⁹⁹ reconnaît sa dette à l'égard des deux premiers *Mémoires* de l'Institut, l'Idéologie de Tracy ainsi qu'à l'égard de la physiologie de Cabanis¹⁰⁰, la lecture des *Eléments* d'idéologie a cependant déçu Biran qui voit Tracy limiter le principe de la motilité pour se rapprocher de la théorie de la sensation exclusive de Condillac¹⁰¹. Après de nombreuses réflexions, Biran est arrivé aux résultats suivants : d'abord l'erreur des métaphysiciens et des idéologues est « de supposer que le sentiment d'existence personnelle est identique avec l'affection sensitive »¹⁰² et de négliger ces « affections simples, dénuées de tout jugement, de toute aperception personnelle »¹⁰³. Tracy a oublié cette « affection pure impersonnelle » qui n'est pas une abstraction et correspond à des états particuliers, « sommeil », « délire », « défaillances », « toutes les grandes douleurs, les grandes passions qui mettent, comme on dit, l'individu hors de lui-même »¹⁰⁴. Ensuite ce qui a manqué à Tracy dans son *Mémoire* qui soulignait le rôle du mouvement c'est une analyse correcte de « la sensation du mouvement libre »¹⁰⁵ et de la résistance, la première renfermant « une *relation* du moi à des manières d'être et par conséquent une connaissance proprement dite de l'existence personnelle », la seconde un « rapport du moi moteur au terme résistant non-moi »¹⁰⁶. De là découle la distinction entre les idées qui sont images, les perceptions objectives, et les idées qui se réfléchissent sur nous-mêmes comme agents, connaissances subjectives ; de là la distinction entre une « *Idéologie subjective* », science

⁹⁸ Ibid., chap. VII, p. 120-121.

⁹⁹ *Œuvres de Biran*, éd. Tisserand, t. VI, Lettre à Tracy non datée, p. 230.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid., p. 231.

¹⁰² Ibid., p. 234.

¹⁰³ Ibid., p. 235.

¹⁰⁴ Ibid., p. 235.

¹⁰⁵ Ibid., p. 237.

¹⁰⁶ Ibid., p. 237-238.

des facultés, et une « *Idéologie objective* », science de l'objet et de l'emploi de ces facultés¹⁰⁷.

La question de la décomposition de nos facultés ou opérations intellectuelles consiste à voir ce qui dépend de notre action¹⁰⁸. Une difficulté demeure, ce qui explique pourquoi Tracy a modifié sa doctrine en passant des *Mémoires* aux *Eléments* : comment expliquer la naissance de la volonté ? Comme dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* Biran recourt au langage du calcul différentiel :

« 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 à notre pensée. Qui donnera à l'idéologie une sorte d'algorithme différentiel ? »¹⁰⁹

Biran pense avoir trouvé la solution :

« [...] Je conclus contre vos derniers principes, qu'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 tels. »¹¹⁰

Volonté et sentiment d'existence personnelle ont une origine réelle dans cette sensation. Tracy n'a pas vu dans son premier *Mémoire* que « la sensation du mouvement *devenu* volontaire [nous soulignons] » comprend « hors de la résistance extérieure cette aperception personnelle ». Dans le rapport de la motilité avec les sens extérieurs Tracy aurait alors compris que la perceptibilité est toujours en raison directe de la dépendance de la fonction motrice volontaire et inversement de la capacité affective¹¹¹.

Tracy¹¹² répond que ce moi dont Biran prétend qu'il est « l'action d'une force vive » interne¹¹³ est « un résultat de notre organisation générale, ou si l'on veut, l'acte d'un organe particulier matériel ou immatériel, faisant

¹⁰⁷ Ibid., p. 238. Même expression dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p. 25.

¹⁰⁸ Ibid., p. 239.

¹⁰⁹ Ibid., p. 240. Voir le *Mémoire*, p. 119 : « [...] 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 l'autre, qui en diffère, mais seulement par un instant inappréciable de la durée. »

¹¹⁰ Ibid., p. 242.

¹¹¹ Ibid., p. 243.

¹¹² Ibid., Réponse de Tracy à Main de Biran 27 prairial, an XII.

¹¹³ Ibid., p. 281.

partie de l'organisation totale »¹¹⁴ mais l'essentiel c'est que dans les deux cas « nous ne connaissons cette force que par ses effets ». Tracy ne comprend pas comment cette force pourrait produire un sentiment personnel identique au sein de tous les modes variables. Cette force vive est pour Tracy la sensibilité : quand elle éprouve une impression, elle sent passivement – quand elle éprouve une volonté, un désir, elle sent activement, « mais c'est toujours sentir et sentir telle ou telle chose déterminée »¹¹⁵. Il n'y a pas de raison de donner un *substratum* au moi pas plus qu'aux autres êtres extérieurs au moi : le moi n'est que ce que nous sentons et ce que nous en concluons¹¹⁶ : « Ce substratum, je le dois dire, me paraît un être parasite que vous introduisez là sans preuve »¹¹⁷. Sa fonction parasitaire vient de ce qu'il ne joue aucun rôle dans les explications de Biran. Tracy ne comprend pas non plus le rôle joué par les affections chez Biran : « Je n'y vois autre chose que sentir et juger, et souvent juger mal, c'est-à-dire sur des données incomplètes ou mal décrites »¹¹⁸. Tracy donne l'exemple de la douleur interne dans la cuisse, douleur à laquelle on attribue une longueur mais pas de largeur « parce que nous ne savons où la fixer »¹¹⁹. Tracy ne voit pas non plus pourquoi la *réflexion* serait une source d'idées : la mémoire seule, en liant les impressions présentes et les impressions passées, suffit amplement à produire l'identité du moi¹²⁰. Depuis que Condillac a montré que la réflexion n'était pas innée il n'y a pas de raison de voir en elle une source autonome d'idées distincte de la sensibilité.

Tracy¹²¹ réaffirme la *primauté du sentir* et considère que le moi n'est que dans ce qu'il sent et que, sans le sentiment du mouvement, notre moi serait quand même réel, de la même réalité que celle de ses idées¹²². Tracy n'admet pas non plus un sentiment invariable de l'être personnel : « le sentiment que j'ai de mon *être* n'est autre chose que le sentiment de mes *manières d'être* successives »¹²³. Il n'y a pas de raison de donner à l'effort un rôle particulier dans la formation du sentiment qui fait dire « moi » : toutes les modifications du moi font dire moi, aussi bien les nouvelles que les anciennes¹²⁴. Dès qu'on éprouve une sensation, une impression, *on se sent soi-même*. Enfin Tracy¹²⁵ critique la thèse de Biran faisant de l'effort la source des facultés intellectuelles. A cela il répond :

1° que notre existence n'est que dans ce que nous sentons, qu'elle « consiste tout entière dans la réunion de tous ses modes »¹²⁶

2° que les actes simples des sensibilités étant sentis, on peut s'en ressouvenir et que par leur qualité d'agréable ou de douloureux ils donnent action au jugement « car c'est là un jugement que nous en portons » et que

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Ibid., p. 282.

¹¹⁸ Ibid., p. 283.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Ibid., p. 280-281.

¹²¹ Ibid., Lettre de Tracy à Maine de Biran, 4 août 1804.

¹²² Ibid., p. 287.

¹²³ Ibid., p. 288.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Ibid., Lettre de Tracy à Biran du 30 vendémiaire, an XIII.

¹²⁶ Ibid., p. 296.

par ce jugement « ils font naître le désir de les éprouver ou de les éviter, et qu'ainsi ils mettent en activité mémoire, jugement et volonté »¹²⁷.

3° que nous connaissons notre vertu sentante « par opposition à rien »¹²⁸ de particulier

4° que l'action sentie d'une force contre une résistance ne nous apprend rien sur cette force existante en nous ni sur « l'existence de nous qui sentons et voulons, mais [sur] l'existence de ce qui nous résiste ». C'est seulement à partir de la sensation de résistance que commence la distinction de tout ce qui n'est pas nous : jusque-là, notre moi était tout pour nous, lui qui était identifié à ses modes¹²⁹. Avant cela nous pouvions connaître les différents modes du moi les uns par rapport aux autres et en juger par rapport au sentiment que nous en avons « car *ces jugements sont compris implicitement dans ce sentiment* [nous soulignons] »¹³⁰. Pour résumer ce qui sépare Tracy de Biran c'est que « [...] la connaissance de la chose est commencée dès que j'en connais un mode. Donc la connaissance de mon moi est commencée dès que j'ai été modifié une fois »¹³¹, ce qui rend inutile de recourir à l'effort comme moyen spécifique d'accéder au moi. Tracy en reste au moi comme collection de sensations alors que Biran pense une nouvelle figure du sujet, le Soi qui se déploie dans l'effort, une ipsité fondée sur un conatus.

Tracy considère qu'on peut faire l'économie de l'effort car il effectue deux opérations complémentaires : il *naturalise les fonctions intellectuelles* en considérant que les jugements sont latents dans la sensation ou le sentiment que le moi a de son être ; dans le même temps il *intellectualise la sensibilité* en refusant de voir dans les affections pures autre chose qu'un jugement erroné. Tracy continue la même erreur que Condillac : confondre le développement des facultés de la pensée *pour soi* avec leur reconstruction *pour un autre*, pour l'idéologue qui opère la reconstruction. L'idéologue est celui qui *réfléchit la sensation de l'autre* et refuse à ce dernier toute réflexion car il confond le sujet de la connaissance qui objective ce qu'il traite avec le sujet lui-même qui est la cause de son ipsité. Une fois qu'on pense réellement le sujet pour soi alors on distinguera clairement le sujet vu du dehors (le sujet des idéologues qui n'est que le sujet au sens de *support* des déterminations) et le sujet qui peut se voir car il s'éprouve comme une relation active à soi et au monde (l'effort).

¹²⁷ Ibid., p. 297.

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Ibid., p. 298. Formule remarquable où on trouve la thèse de l'analyse comme explication et explicitation de l'implicite et surtout l'intellectualisme sous-jacent de l'Idéologie, intellectualisme paradoxal quand on y réfléchit bien –qu'est-ce qu'un jugement implicite sinon un jugement déjà fait et qui s'est fait sans l'activité d'u sujet qui juge ?

¹³¹ Ibid., p. 299.

Chapitre III

Le Mémoire sur la décomposition de la pensée

L'idéologie subjective

La restauration des sciences par Bacon a contribué à renouveler l'étude des facultés humaines par un transfert de la méthode expérimentale utilisée en physique dans l'étude des facultés de l'esprit humain. L'origine des idées, l'analyse de la formation des connaissances ont ainsi remplacé les questions ontologiques sur l'essence de l'esprit. La grammaire générale et la physiologie ont rendu vaine dans son objet la pneumatologie de l'ancienne métaphysique. Avec Condillac la pensée n'est plus dissociée de son expression : l'art de penser est l'art d'utiliser des signes artificiels pour distinguer aussi bien les opérations de l'âme que les objets qui sont hors de l'âme. Les signes naturels étant antérieurs aux signes artificiels, la science des facultés renvoie aussi à la physiologie, à l'étude des « instruments et conditions »¹³² de la pensée comme l'a montré Cabanis dans ses *Rapports*. Cette étude des signes naturels et artificiels forme « l'idéologie *objective* » à laquelle Biran oppose une « idéologie *subjective* » qui « 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 »¹³³. Cette distinction exprime la distance prise par Biran à l'égard de l'Idéologie qui avait pour vocation de rendre impossible une telle distinction entre le subjectif et l'objectif en développant le programme condillacien d'une genèse des connaissances à partir des sens externes. Si toute connaissance vient du dehors, si les idées ont une origine sensible et si les signes artificiels sont la condition du développement de nos idées, l'idéologie interdit de se poser la question d'une prétendue subjectivité distincte de l'objectivité. La disparition du moi-substance, de l'âme au sens métaphysique, empêche de penser un moi intérieur puisque comme l'indique Condillac le moi n'est qu'une « collection de sensations »¹³⁴ et que nous n'avons aucune connaissance de ce qu'est une substance¹³⁵. Or c'est bien cette thèse que Biran conteste.

¹³² *Mémoire sur la décomposition de la pensée (MSLDP)*, p. 23.

¹³³ *Ibid.*, p. 25.

¹³⁴ Condillac, *Traité des sensations*, Partie I, chap. VI, Du moi, ou de la personnalité d'un homme borné à l'odorat, §3.

¹³⁵ Condillac, *Grammaire*, Article Ier, Des différentes espèces d'idées : « Le mot *substance* est donc un nom donné à une chose que nous savons exister quoique nous n'en ayons point d'idée » (p. XIX). Voir dans *L'art de penser*, Partie I, chap. XI, De notre ignorance sur les idées de substance, de corps, d'espace, et de durée, p. 145 où Condillac précise que la métaphysique qui veut définir « l'essence de la substance » est « la plus frivole de toutes les sciences » car on ne peut aller au-delà des sensations.

La causalité et le moi

Biran distingue deux sens de cause : un sens général tel qu'on le trouve dans les sciences physiques et un sens individuel, « une classe entière d'effets ou de modes considérés comme passifs » et « la puissance ou la force productive »¹³⁶. Dans le domaine de la physiologie c'est la sensibilité qui peut avoir un double sens : général quand il exprime « la cause ou la force unique inconnue » qui produit les effets désignés par le terme de sensibilité, individuel lorsqu'on passe de « l'ordre des faits objectifs à celui des faits purement intérieurs, ou de la représentation à la réflexion »¹³⁷. Le terme de sensibilité vient du « sentiment d'individualité » que le physiologiste réalise au dehors et transporte dans les phénomènes organiques. Ce qui est original ici c'est le *mécanisme de projection* identifié par Biran : contrairement à toute la genèse idéologique qui va de l'extérieur à l'intérieur (sensations-idées), ici on part d'un sentiment spécifique, irréductible aux sens (sentiment d'individualité), qui donne le modèle que le physiologiste réalise au dehors. L'erreur de Stahl annonce l'erreur des idéologues : Stahl attribue à un même sujet (l'âme) les fonctions organiques et les fonctions intellectuelles : il réalise l'âme en la séparant du moi et en la rendant responsable des processus vitaux et des fonctions intellectuelles. Ce faisant il annonce l'erreur des idéologues qui dérivent les facultés intellectuelles à partir des sens :

« Comment pourrait-on ranger dans la même classe, et par conséquent attribuer à la même *cause* deux choses aussi hétérogènes qu'un acte de la pensée, un vouloir par exemple, et un mouvement purement organique ou sans conscience ? »¹³⁸

La thèse de Stahl est une réponse aux impasses de la métaphysique qui dissociait elle aussi le moi et l'âme, en enlevant au moi ce qui lui revient : Stahl attribue certes à l'âme la causalité mais par là-même il continue à en déposséder le moi. Stahl s'est trompé : le moi est cause mais il n'est pas la cause de tout ce qui se passe en nous, le moi-cause est l'effort, source du rapport de causalité¹³⁹ dont le « sens intime »¹⁴⁰ de chacun peut attester la présence sous la forme du « sentiment intime de [sa] propre causalité »¹⁴¹. Biran ne craint plus de recourir à ce sens intime de tonalité presque rousseauiste alors qu'avant, partageant le constructivisme des idéologues, il estimait qu'il était impossible d'admettre quoi que ce soit d'inné. L'inné et l'intime étaient alors confondus car tout ce qui ne saurait être assigné à un processus cognitif identifiable était de nature chimérique¹⁴². Dans le

¹³⁶ *MSLDP*, p. 31.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 32.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 33.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 34-35.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 34.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 35.

¹⁴² On le voit dans ces réflexions de Biran sur la conscience comme « instinct divin » chez Rousseau : « L'étude des rapports que l'homme soutient avec ses

Mémoire Biran sépare les deux : on peut parfaitement admettre la fonction testimoniale du sens intime sans passer par l'hypothèse de son innéité. A la limite la référence au sens intime devient inévitable quand on réintroduit l'ipséité du sujet dans l'idéologie : le sujet ne se sent pas seulement affecté mais il *se* sent dans cette expérience *sui generis* qu'est l'effort.

La métaphysique classique et la physiologie sthaliennne ont pour point commun de *réaliser* l'activité hors du moi, elles séparent le moi de lui-même en le privant de la causalité : tantôt c'est Dieu tantôt c'est l'âme qui assume la fonction de la causalité face à un moi passif¹⁴³. La physiologie moderne a aggravé la situation et a confirmé la suppression de toute fonction active de l'âme en attribuant l'activité au principe vital ou à des centres organiques¹⁴⁴. Mais ici aussi il y a un double sens possible car soit on parle d'une « propriété vitale ou organique dont l'idée se généralise ou s'objective en dehors de la conscience, dans le terme ou l'organe circonscrit auquel elle se rapporte », soit on renvoie à un « sujet unique » et au sens intérieur où cette propriété s'individualise¹⁴⁵.

Les limites de l'idéologie

Le système condillacien de la sensation transformée confond l'impression sentie et le sujet sentant en partant du présupposé insuffisamment examiné qui affirme l'inséparabilité de « l'aperception propre du moi ou la personnalité individuelle » et de « [l]'impression sensible ou affection »¹⁴⁶. L'erreur est d'assimiler l'inséparabilité *de fait* avec une inséparabilité *de droit*. Cette erreur entraîne une autre : croire que l'analyse métaphysique des facultés est identique à la « décomposition physiologique des instruments organiques », comme le montre la tentative de Bonnet de rendre compte des opérations intellectuelles et des sensations par les modifications des fibres cérébrales¹⁴⁷. L'existence des « actes volontaires » remet en cause cette idée d'un parallélisme strict entre décomposition physiologique et décomposition idéologique, de même qu'elle rend aléatoire toute localisation cérébrale des fonctions cérébrales, censée reproduire à même le cerveau la différenciation des opérations intellectuelles¹⁴⁸. Pas plus les sens (conditions et instruments organiques)

semblables [...] fournira à la raison assez de motifs pour remplir ses devoirs, sans qu'il soit besoin de recourir à des principes innés, occultes, chimériques, qui ne peuvent être embrassés que par des imaginations exaltées ou des esprits crédules ». Biran fait une analyse critique de la conscience morale chez Rousseau et montre que la moralité de nos actions « n'est fondée sur aucun principe inné, mais sur des idées d'ordre, de rapport qui sont le fruit des lumières et naissent du raisonnement » (Biran, « Réflexions nées en lisant ce que dit Jean-Jacques Rousseau dans la Profession de foi du Vicaire Savoyard sur la conscience », *Œuvres de Maine de Biran*, éd. Tisserand, tome I, 1920 p. 183-189).

¹⁴³ *MSLDP*, p. 35.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 36.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 38.

¹⁴⁷ Bonnet, *Essai analytique sur les facultés de l'âme* (1760).

¹⁴⁸ *MSLDP*, p. 42-43.

que les sièges (localisations cérébrales aléatoires) ne permettent de fonder sur la physiologie une décomposition des facultés intellectuelles.

« La pensée n'est pas toute en sensations et en images, ni en facultés ou propriétés réceptives du cerveau et de ses différentes parties. Les sièges divers des matériaux ne sont pas ceux des opérations mêmes qui les élaborent, encore moins des idées ou sentiments réfléchis qui correspondent à l'exercice de ces opérations, à des points de vue pris uniquement dans la conscience du sujet, etc... Ces modes réfléchis ne peuvent absolument se concevoir par division dans aucune hypothèse de ce genre. »¹⁴⁹

Cette limite de la décomposition physiologique ne remet pas en cause l'utilité des « considérations physiologiques »¹⁵⁰ mais il s'agit de faits que l'analyse idéologique ignorait : les idéologistes ont été victimes d'un *a priori*, ils ont intellectualisé les données de l'expérience. Sans que Biran ne le dise expressément on peut dire que si on fait des signes artificiels la condition de la formation et de l'expression de la pensée, on risque de prendre ce qui est conforme à cette condition pour le principe même de l'expérience, comme si n'existait que ce qui peut être formulé de manière explicite. Ce qu'affirme Biran est incroyable, surtout pour ceux qui ont voulu voir dans la sensation transformée la racine d'un empirisme illimité – en fait la décomposition idéologique repose sur un *préjugé intellectualiste*, comme si n'avait droit de cité que ce qui peut être nommé¹⁵¹. La physiologie a le mérite de lever l'obstacle intellectualiste en rappelant l'existence des « affections pures »¹⁵², fait dont l'oubli invalide toute décomposition des facultés, qu'elle soit de type métaphysique ou idéologique. Condillac qui distingue la sensation et le moi qui sent aurait pu découvrir un tel fait mais comme sa décomposition est une genèse idéale, il a commencé par la sensation et non l'affection pure. La découverte de Biran, corrélative de celle du sentiment de l'effort, est la prise en compte des affections impersonnelles où le sujet est *absent de lui-même*, ce que Biran appelle « un sentiment obscur et pour ainsi dire impersonnel d'existence absolue, qui rapproche l'être sentant de son état natif et simple »¹⁵³, ce sentiment où je suis sans être moi. La critique porte bien sur la *métaphysique et l'idéologie* dans ses deux branches, rationnelle et physiologique:

« 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. »¹⁵⁴

¹⁴⁹ Ibid., p. 43.

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Voir *supra* les remarques sur l'analyse et le langage chez Condillac.

¹⁵² Ibid., p. 44.

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ Ibid., p. 45.

La collaboration des deux sciences est nécessaire pour rendre compte de la condition de l'homme « *simple dans la vitalité [...] double dans l'humanité* »¹⁵⁵. La *dualité* métaphysique et le *monisme* de la sensation transformée laissent place à une science hybride que Biran appellera en 1807 la *psychologie*. La conséquence immédiate est essentielle sur le plan méthodologique : il y a deux méthodes différentes, l'une généralisante (physiologie, propriétés), l'autre individualisante (psychologie, actes du moi)¹⁵⁶. Condillac a *confondu* les deux méthodes en transformant l'idée de cause en « notion abstraite », en généralisant ce qui est individuel, à savoir le sujet comme puissance qui s'aperçoit dans la production de son effet. *L'attention* comme acte du sujet n'est pas une classe générale que l'on peut tirer immédiatement de l'analyse de la sensation comme le prétend Condillac dans le *Traité des sensations*¹⁵⁷. *L'intellectualisation* qui néglige l'existence des affections pures a pour symétrique la *minoration* du moi qui devrait être présent comme cause quand on évoque un acte qui le requiert, comme c'est le cas de l'attention. Non seulement il y a deux méthodes distinctes mais dans le cas du moi comme « puissance » il y a un *renversement* qui se produit : la physiologie remonte des effets aux cause mais, dans le cas de l'analyse des faits de conscience, *on va de la cause aux effets*¹⁵⁸, ce qui signifie que la méthode baconienne est impuissante dans le cas de la science de l'être pensant¹⁵⁹. La *méthode physique* risque toujours de réduire la pensée à la matière car l'observation voit dans les sens, les conditions et instruments organiques la condition du contenu de la pensée. La *méthode seule de la réflexion* risque au contraire de « tout intellectualiser »¹⁶⁰ en négligeant le lien avec les affections pures et le corps. La méthode souhaitée permettrait une « décomposition réelle » en prenant en compte ces deux mouvements, centripète et centrifuge, en évitant à la fois l'engendrement de toutes les facultés à partir des sens et le recours exclusif à l'observation intérieure ou « méthode purement abstraite »¹⁶¹. L'inconvénient de ces deux méthodes est qu'elles partent fausement de « l'hypothèse d'une seule fonction passive des sens externes »¹⁶² au lieu de voir l'effort participer aux produits des sens.

Décomposition, sensation et réflexion

Le système de la sensation transformée est en fait le système de la transformation des signes artificiels : faute d'avoir distingué le sens général et le sens individuel des termes, Condillac rend impossible toute décomposition réelle. *Sensation* peut être « un simple adjectif substantifié » et dans ce cas le senti est sans sujet sentant, ce qui est le cas en physiologie ; mais *sensation* peut aussi signifier « la modification ou l'acte d'un sujet

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ Ibid., p. 46.

¹⁵⁷ Ibid., p. 47.

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ Ibid., p. 48.

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ Ibid., p. 52

¹⁶² Ibid., p. 53.

individuel » et dans ce cas on a une substantivation du sentir qui renvoie à un individu¹⁶³. La pensée de Condillac n'est pas cohérente car il présuppose une activité (l'attention) incompatible avec la présupposition de la passivité initiale de la statue : Condillac distingue lui-même « des actes ou opérations » qui renvoient à autant de facultés distinctes mettant en œuvre les matériaux des sensations¹⁶⁴. Comment accepter l'existence de tels actes sans passer par « un sens intérieur particulier qui nous donne les idées simples et individuelles de leur production ? »¹⁶⁵ Le système de la sensation transformée nous fait ainsi passer au système de la réflexion (Locke) comme possibilité opposée et complémentaire. En distinguant sensation et réflexion Locke était sur la voie d'une véritable science des facultés mais ce dernier s'intéressait plutôt aux idées qu'aux facultés¹⁶⁶. Plus grave Locke a recours à deux méthodes différentes : il définit les idées des facultés par la réflexion de leurs actes, et ensuite il distingue les différentes facultés selon les conventions du langage¹⁶⁷. En outre Locke ne fait pas de décomposition réelle, il ne montre pas comment sensation et réflexion s'unissent dans certains produits¹⁶⁸. Une fois reconnu le rôle de la réflexion celle-ci étend son domaine dans les idées sensibles que Locke estimaient indépendantes d'elle :

« Le sujet ne peut s'apercevoir, ou exister pour lui-même, que dans un temps ; ni se distinguer de ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire avoir quelque idée de sensation, hors d'un espace. Voilà des éléments qui se trouvent invariablement mêlés à toutes les impressions les plus diverses, mais qui ne sont pas plus produites par elles ou par leurs objets, que ne l'est le sujet lui-même, de l'existence duquel ils sont inséparables. »¹⁶⁹

Ensuite en amont on peut poser entre la faculté et l'idée un intermédiaire, des formes, des virtualités, qui précèdent la sensation (par exemple les idées innées de Descartes)¹⁷⁰. De Locke découlent deux philosophies dont l'une admet des idées actuelles positives et infuses dans l'âme avant toute sensation (Descartes), l'autre des formes indépendantes des impressions sensibles (Leibniz). De telles philosophies rendent possible « une décomposition métaphysique » car l'hétérogénéité entre le sensible et l'intellectuel est présente mais c'est au risque de « confondre l'ordre des existants avec celui des possibles »¹⁷¹ et de négliger l'activité du sujet qui trouve en lui des idées ou des formes sans en être la cause. Le système de Kant est intermédiaire : de Descartes il hérite la tendance à poser des formes dans le sujet et de Leibniz la tendance à ne donner de réalité à ces formes

¹⁶³ Ibid., p. 56.

¹⁶⁴ Ibid., p. 59.

¹⁶⁵ Ibid., p. 60.

¹⁶⁶ Ibid., p. 60-61.

¹⁶⁷ Ibid., p. 62.

¹⁶⁸ Ibid., p. 63.

¹⁶⁹ Ibid., p. 64-65.

¹⁷⁰ Ibid., p. 65.

¹⁷¹ Ibid., p. 66.

que dans leur union avec une matière. Cela ne change rien pour Biran car comme chez Descartes avec les idées innées, dans le système de Kant « l'entendement comme la sensibilité se trouvent réduits à un certain nombre de formes ou de modes passifs »¹⁷². Chez Leibniz, la force étant réalisée hors de l'aperception et de ses actes, on néglige aussi l'activité du sujet¹⁷³. Dans ces systèmes la décomposition reste purement *logique* : elle repose sur la distinction de la forme et de la matière¹⁷⁴. Le couple matière/forme ne doit pas être pris au sens logique : la matière désigne les impressions de la sensibilité où l'aperception du moi n'entre que de manière obscure (affection pure), la forme désigne « l'acte émané de la force consciente *moi* »¹⁷⁵. A partir de là on doit distinguer deux modes : des modes fondés dans le sujet qui ne sont ni des idées innées, ni des formes pures, les actes de volonté (effort)¹⁷⁶ et les modes dont la matière affective est pure, source de toutes les facultés passives¹⁷⁷. La décomposition n'est possible que dans l'union de modes passifs et du sentiment de l'effort, dans une *sensation mixte* qui comprend la matière et la forme¹⁷⁸. Biran peut alors énoncer la méthode d'une décomposition réelle de la pensée :

« [...] Assigner dans l'expérience et la réflexion ce que peut être la *matière* et la forme de nos sensations et de nos idées en rattachant ces formes individuelles aux modes d'exercice d'une même puissance consciente ; ne point séparer de cet exercice les instruments ou conditions organiques qui, servant à l'effectuer, marquent les limites de la puissance même et sont les signes sensibles par lesquels elle se manifeste ; en un mot, appliquer les sens externes et l'imagination aux objets de nos idées, l'observation physiologique à la connaissance des instruments qui concourent à les produire ou à les transmettre, le sentiment immédiat aux affections passives qui naissent du jeu de ces instruments, la réflexion seule aux formes constitutives de la *pensée*, sans jamais dépasser les bornes de l'observation intérieure, dans l'ordre des faits qui lui sont exclusivement soumis. »¹⁷⁹

L'union des deux parties de l'idéologie, la physiologique et la rationnelle, aboutit à un dépassement de l'idéologie, à une nouvelle science qui repose sur une direction centrifuge et centripète. La direction *centrifuge* renvoie à l'observation extérieure et physiologique (« appliquer les sens externes et l'imagination aux objets de nos idées, l'observation physiologique à la connaissance des instruments qui concourent à les produire ou à les transmettre »), la direction *centripète* aux idées de la réflexion et à l'observation intérieure, (« [...] appliquer la réflexion seule

¹⁷² Ibid., p. 67.

¹⁷³ Ibid., p. 68.

¹⁷⁴ Ibid.

¹⁷⁵ Ibid., p. 71.

¹⁷⁶ Ibid., p. 71.

¹⁷⁷ Ibid., p. 72.

¹⁷⁸ Ibid.

¹⁷⁹ Ibid., p. 77-78.

aux formes constitutives de la *pensée*, sans jamais dépasser les bornes de l'observation intérieure, dans l'ordre des faits qui lui sont exclusivement soumis », le *sentiment immédiat* donnant accès aux « affections passives » dont l'union avec la « même puissance consciente » rend possible une décomposition *réelle* de la pensée.

L'affectibilité et la dimension impersonnelle du moi

Au vu des considérations précédentes on comprend que la décomposition de la faculté de penser prenne une forme radicalement opposée à celle de l'idéologie : la faculté de sentir n'a plus la priorité qu'elle avait chez Condillac ou Tracy. « L'affectibilité directe et simple »¹⁸⁰ ce n'est pas la sensibilité *moins* la conscience¹⁸¹ ou ce n'est pas la conscience et la fonction intellectuelle latente dans la sensation¹⁸², c'est un état impensable pour la philosophie car il est avant toute pensée et entraîne parfois des intermittences de celle-ci quand il se produit. C'est ce que Biran appelle « un mode d'existence que l'on pourrait dire impersonnel »¹⁸³ qui est si difficile à penser. Comment concevoir le premier élément sensitif ?

« Nous pourrions peut-être concevoir une sorte de modèle réel dans l'existence d'une multitude de corps organisés vivants; peut-être en nous transportant aussi à l'entrée de la vie humaine, et considérant une foule d'états, de degrés, ou de nuances de sensibilité, tantôt obscure et latente, tantôt au contraire, violemment exacerbée, où l'homme existant, sans aucune possibilité de retour sur son être, paraît rapproché davantage de sa simplicité native. »¹⁸⁴

Pour la détermination de cet état plusieurs hypothèses s'affrontent : celle de nature physiologique avec Cabanis qui « distingue avec une clarté supérieure dans les sièges, les conditions et les résultats, les affections

¹⁸⁰ Ibid., Seconde Partie, chap. 1 de la Section I, De l'affectibilité directe et simple, de ses conditions organiques et de ses signes, au physique et au moral.

¹⁸¹ Condillac concède que la plupart de nos perceptions échappent à notre conscience si on entend par la conscience d'une perception « une connaissance réfléchie qui en fixe le souvenir » mais si on entend par là une connaissance capable d'influer sur notre conduite au moment où on éprouve la perception, alors on a conscience d'une multitude de perceptions qui paraissent ne pas nous avertir de leur présence. Parmi les exemples que cite Condillac on mentionnera celui-ci : au sortir d'une lecture on ne se souvient que des idées ; mais sans la conscience des lettres ni des mots il n'y aurait pas eu d'idées. L'habitude contribue aussi à nous faire oublier la présence de la plupart des perceptions qui règlent les actions que nous faisons sans y penser. C'est parce que nous ne savons pas remarquer nos sensations que nous négligeons la présence de certaines idées en nous (Condillac, *L'art de penser*, Partie I, chap. III, De la connaissance que nous avons de nos perceptions, p. 24-32).

¹⁸² Voir *supra* le propos de Destutt de Tracy qui assimile les affections pures à un jugement erroné.

¹⁸³ *MSDLP*, p. 97.

¹⁸⁴ Ibid., p. 83-83.

immédiates et les déterminations d'une sensibilité toute instinctive, des sensations complètes où la conscience intervient et qui ne peuvent s'accomplir hors de la participation active d'un centre unique»¹⁸⁵. La métaphysique leibnizienne a aussi son mot à dire avec sa vision monadologique d'une matière organisée qui progresse jusqu'à la pensée¹⁸⁶. L'essentiel est de bien séparer « l'élément premier, ou la matière de la sensation ou de l'idée séparée de la forme » pour parvenir à l'affectibilité. Biran estime que la physiologie confirme l'existence d'un tel état, ce pourquoi il discute la thèse de Bichat sur la distinction entre une sensation *organique* et une sensation *animale* : la première se fonderait « sur quelque contraction partielle exécutée immédiatement par l'organe » alors que dans la seconde « où l'impression est propagée jusqu'au centre du cerveau qui la perçoit, dit-on, et réagit en conséquence, la sensation est caractérisée sous le nom d'animale »¹⁸⁷. Dans la formation de sa pensée la lecture de Bichat a été utile à Biran : la distinction entre la vie animale et la vie organique¹⁸⁸ lui a donné une caution physiologique pour justifier sa thèse de l'*homo duplex*. Biran retient de Bichat que des déterminations motrices, causées par les passions qui ont leur siège dans les organes internes, peuvent naître dans le cerveau malgré lui¹⁸⁹. Biran peut alors distinguer le mouvement volontaire qui se rattache à une action du centre cérébral et la vie passive correspondant à la réaction sympathique du centre. Dans le *Mémoire* Biran affirme que la sensibilité animale ne dépend pas d'un centre unique, le cerveau, comme le montre l'exemple des affections vives qui ont leur siège dans les organes internes et sans communication directe nerveuse avec lui¹⁹⁰.

« L'observation intérieure nous apprend que *percevoir* une impression en la rapportant à son siège, ou à son objet ou à la puissance moi qui peut concourir à la produire, et d'une autre part, en être vivement affecté au point de la devenir, suivant la belle expression de Condillac, sont deux manières d'être ou de sentir qui, non seulement différent, mais de plus s'excluent l'une de l'autre. »¹⁹¹

¹⁸⁵ Ibid., p. 85.

¹⁸⁶ Ibid., p. 85-86.

¹⁸⁷ Ibid., p. 87.

¹⁸⁸ Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800). Rappelons que pour Bichat la vie organique correspond aux fonctions d'assimilation et d'excrétion, fonctions de première classe commune aux végétaux et aux animaux alors que la vie animale renvoie aux fonctions par lesquelles l'homme existe hors de lui, est habitant du monde, sent, réfléchit ses sensations, se meut, peut communiquer par la voix ses désirs et ses craintes, ses plaisirs et ses peines. Si la vie organique est en activité dès les premiers instants de l'existence, la vie animale n'entre en exercice qu'après la naissance, lorsque les objets extérieurs la sollicitent (Article 8).

¹⁸⁹ Ibid., Article VI, *Comment les passions modifient les actes de la vie animale, quoiqu'elles aient leur siège dans la vie organique*, § III.

¹⁹⁰ *MSLDP*, p. 88.

¹⁹¹ Ibid., p. 89.

La distinction entre la sensation organique et animale risque d'introduire une fausse continuité là où au contraire il faut maintenir la différence : on doit distinguer des sensations

« ayant leur siège dans des organes purement excitables, placés hors de toute influence de la volonté motrice [qui] se rapportent surtout à l'appétit et aux fonctions nutritives ; les autres essentiellement activées par la volonté, mettent l'individu en rapport de connaissance et avec les objets étrangers, et avec une force intérieure qui devient consciente ou se réfléchit dans ses actes propres. »¹⁹²

Profitant de la lecture des *Rapports* de Cabanis qui lui ont donné toutes les informations requises, Biran mentionne la présence permanente de cet état affectif ou vital qui accompagne chaque moment de notre existence :

« Ainsi donc, hors des conditions propres qui peuvent constituer une personne douée de la faculté de s'apercevoir elle-même, comme dans le plein et entier exercice des facultés, sous la loi de l'instinct comme sous celle de l'intelligence, dans les appétits simples, les penchants et les besoins primitifs de l'être sentant comme dans les passions les plus compliquées de l'agent moral, nous pouvons reconnaître et signaler l'existence de cet élément vital (*simplex in vitalitate*), qui, pour entrer dans la combinaison intellectuelle et devenir jusqu'à un certain point objet de la pensée, n'en subsiste pas moins dans son isolation indépendante et va se rallier à une cause bien distincte de cette force qui peut seule se connaître et se réfléchir dans certains produits de sa création. »¹⁹³

Biran donne aussi des exemples d'états où prédomine cet état affectif : le sommeil, l'état d'imbécillité, l'état de démence, le somnambulisme¹⁹⁴. L'essentiel est ici que Biran tire toutes les conséquences philosophiques de l'existence de ce « mode d'existence que l'on pourrait dire impersonnel »¹⁹⁵ :

« 1° La sensation peut avoir lieu hors de l'idée ou de l'aperception, ce qui est contraire à la doctrine de Locke; 2° que la sensibilité n'a point de formes pures qui lui soient essentiellement inhérentes et l'on peut concevoir une matière séparable de la forme, ce qui attaque dans sa base fondamentale le système de Kant. 3° L'on ne saurait dire, avec Condillac, que la sensation est l'origine de toutes nos facultés, et ne fait que se transformer pour les produire, car si l'on se borne à la partie affective, la sensation ne produit rien, et si l'on n'a

¹⁹² Ibid., p. 89.

¹⁹³ Ibid., p. 93.

¹⁹⁴ Ibid., p. 93-96.

¹⁹⁵ Ibid., p. 97.

égard qu'au fait de la conscience, ou à l'aperception, il y a des faits antérieurs, il y a des modes particuliers auxquels cette aperception n'est point inhérente, d'autres d'où elle ressort essentiellement. »¹⁹⁶

Les idéologues commettaient l'erreur de présupposer le moi dans la sensation et faisaient mine de le redécouvrir, mais c'était une conséquence de ce que Biran appelle la « doctrine de Locke » à qui il reproche de ne pas séparer ce qui vient de la réflexion et de la sensation¹⁹⁷. Kant a escamoté le problème en vidant la sensibilité de toute matière et en réalisant l'espace et le temps comme formes *a priori*. Enfin Condillac a tort de faire de la sensation le principe de la science car il y a des « faits antérieurs », ce mode d'existence impersonnel qui est le véritable commencement du moi et de la décomposition. *La séparation réelle de la sensation et de l'idée, l'existence d'une matière pure de la sensibilité, la relation non la synthèse entre l'affectibilité et l'aperception*, voilà les conséquences qu'en tire Biran.

La motilité volontaire ou puissance de l'effort

Poursuivant la direction donnée par Tracy dans le *Mémoire sur la faculté de penser*, Biran intègre la motilité à l'analyse de la pensée et fait de l'effort un élément constitutif de l'aperception, le « second élément formel de la sensation et de l'idée »¹⁹⁸. Biran met enfin un terme à la continuité posée par Condillac qui faisait de l'activité un écho de la passivité, le système de la sensation transformée laissant dans l'indistinction le sentir au sens passif et le sentir que l'on sent, le sentir que l'on *se* sent sentir. La sensation transformée laisse dans l'ombre l'ipséité du *même sujet* qui assiste à la transformation et sans lequel celle-ci ne serait pas possible. Comme on l'a vu¹⁹⁹, Condillac naturalisait ce que Biran appelle l'effort en faisant des mouvements de la nature la condition des mouvements répétés par la statue, au point de rendre imperceptible la différence entre les deux. De toute façon la détermination du mouvement par le besoin, le plaisir et la douleur, empêche structurellement dans l'analyse condillacienne de réfléchir le mouvement sous la forme d'un effort distinct du mouvement involontaire ou d'une réponse à des stimuli sensoriels. Biran pose les distinctions de manière tranchée :

« Dans l'acception réfléchie, rien donc n'est plus distinct que la faculté ou la propriété de recevoir des impressions, d'en être affecté, et d'exécuter en conséquence quelques mouvements isolés ou automatiques, et la puissance réelle d'effectuer des mouvements avec

¹⁹⁶ Ibid., p. 97.

¹⁹⁷ Ibid., p. 60 sq.

¹⁹⁸ Titre du chapitre II, De la motilité volontaire ou puissance de l'effort, de ses conditions organiques et de ses produits de conscience, recherches sur l'origine naturelle de l'aperception ou du second élément formel de la sensation et de l'idée.

¹⁹⁹ Voir *supra* la façon dont Condillac présente la genèse du mouvement de la statue dans le *Traité des sensations*.

la conscience de l'acte produit et de son résultat. La sensibilité et la motilité ne peuvent donc être confondues sous aucun rapport, ni dans les faits de conscience que ces termes généraux expriment ou résument, ni surtout dans les causes ou forces productives (l'une inconnue X, l'autre déterminée par elle-même ou par son seul exercice) auxquelles on peut rapporter les mêmes termes. »²⁰⁰

Biran rappelle alors l'erreur de « l'analyse philosophique » qui a pris la sensibilité au sens passif et a identifié la volonté aux « affections de l'instinct », ce qui s'oppose à l'existence des « modes actifs » découverts par l'observation²⁰¹. Comme dans la première partie Biran analyse la pensée de Descartes, Condillac, Locke, Fichte, Schelling, mais aussi Bonnet : Descartes ne reconnaît pas le rôle de la volonté dans la production des idées, Condillac est incapable d'assigner l'origine du mouvement du corps, Locke fait de la volonté une force distincte mais ne remonte pas aux conditions et limites naturelles de celle-ci. Bonnet a une position médiane entre Condillac et Locke car il reconnaît une force motrice qui est indéterminée tant qu'elle ne reçoit pas des impressions sensorielles. Malheureusement son naturalisme le conduit, comme Stahl, à réaliser l'activité de l'âme dans les fibres du cerveau qui effectuent les fonctions vitales et les actes volontaires. Les métaphysiciens allemands, Fichte et Schelling, souffrent du défaut inverse : ils font consister l'existence du Moi dans son acte d'auto-détermination volontaire en faisant abstraction des conditions organiques de cet acte qui se rapporte « au terme (inerte et résistant) d'application d'une force actuellement consciente, application sans laquelle cette force même ne peut être conçue »²⁰². Le mouvement s'intériorise en effort qui porte sur les organes du corps avant de s'appliquer aux objets extérieurs. L'idéologie a tort en niant cette intériorisation qui conduit à la découverte du moi comme force et puissance, la métaphysique allemande a tort en niant le passage des « mouvements automatiques de l'instinct premier » aux « mouvements ou actes volontaires proprement dits »²⁰³. On citera cette précieuse note ajoutée par Biran au *Mémoire* :

«[...] J'ai substitué la résistance ou l'inertie organique à la résistance étrangère²⁰⁴ [nous soulignons], et j'ai vu les facultés originaires constituées, non pas exclusivement dans ce mouvement contraint qui nous apprend qu'il existe quelque chose hors de nous, mais plus généralement dans l'effort qui est essentiellement relatif à chaque terme, qu'il s'applique soit au corps propre, soit au corps étranger. »²⁰⁵

²⁰⁰ MSDLP, p. 101.

²⁰¹ Ibid.

²⁰² Ibid., p. 110.

²⁰³ Ibid., p. 111.

²⁰⁴ On reconnaît ici la contribution de Destutt de Tracy dans le *Mémoire sur la faculté de penser*.

²⁰⁵ MSLDP, p. 164.

L'idéologie *naturalise l'effort* en en faisant un mouvement qui ne diffère pas de la sensibilité (confusion de la sensibilité et de la motilité), la métaphysique allemande *spiritualise l'effort* en en faisant un absolu, un pur « *Je veux* », sans rapport avec des conditions organiques et des instruments pour s'actualiser. A partir de là, la considération physiologique peut nous amener à postuler l'existence d'un centre qui aurait une action directe (volontaire) ou une action indirecte (sympathique). Cette solution n'est pas satisfaisante, car on pourrait aussi bien admettre l'existence « de deux centres principaux où seraient conçus et d'où partiraient respectivement les déterminations et mouvements de l'instinct d'une part, et les actes volontaires aperceptifs ou réfléchibles de l'autre »²⁰⁶. Malgré toutes les explications physiologiques que l'on peut faire, l'imagination ne peut rendre compte du développement du « germe intellectuel » comme on peut le faire dans le cas du « germe physique vivant » : le danger est ici de réaliser le moi dans des conditions est des mouvements où le moi n'est pas encore présent²⁰⁷.

« Dans le premier effort déterminé par le centre d'action directe ou le principe d'identité conçu comme inhérent à ce centre, le mouvement doit être d'abord *senti* dans le résultat simple de contraction ou de résistance musculaire, avant d'être aperçu sous cette relation (qui devient ensuite si profondément habituelle) d'effet à la force consciente productive (moi) et par conséquent avant d'être *voulu*. Prétendre que le premier de tous les mouvements peut avoir été accompagné d'un vouloir, ou déterminé par un tel acte, c'est bien supposer des idées *innées*, ou transporter l'origine (de dérivation) des facultés intellectuelles dans l'instinct pur, qui paraît être, au contraire, la négation de toutes ces facultés ; mais 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 l'autre, qui en diffère, mais seulement par un instant inappréciable de la durée.

Dans l'état actuel de nos facultés, et surtout dans cet ordre de sensations et d'idées qui semblent nous venir toutes faites du dehors, le sentiment immédiat paraît précéder le jugement qui est lui-même avant le *vouloir* ; car bien sûrement en prenant ce dernier terme dans le sens propre que la réflexion lui attribue, on ne peut vouloir que ce qu'on connaît ; mais dans le mode primitivement et essentiellement relatif d'une force vivante appliquée à une résistance matérielle ou organique, l'impression du mouvement, le sentiment ou l'aperception de la puissance capable de le produire, et la volonté de cette production, sont trois termes si rapprochés ou si rapidement successifs, qu'ils paraissent bien complètement simultanés et comme indivisibles. »²⁰⁸

²⁰⁶ Ibid., p. 115.

²⁰⁷ Ibid., p. 117-118.

²⁰⁸ Ibid., p. 119-120.

Attardons-nous sur ce passage qui concentre l'essentiel de l'apport biranien :

« Dans le premier effort déterminé par le centre d'action directe ou le principe d'identité conçu comme inhérent à ce centre, le mouvement doit être d'abord *senti* dans le résultat simple de contraction ou de résistance musculaire, avant d'être aperçu sous cette relation (qui devient ensuite si profondément habituelle) d'effet à la force consciente productive (moi) et par conséquent avant d'être *voulu*. »

L'effort est un *relatif*, il suppose une relation entre le moi et les organes, avant d'être une relation entre le corps propre et les objets extérieurs où l'effort deviendrait un mouvement corporel qu'on risquerait de confondre avec d'autres s'il n'y avait pas justement cette relation spécifique du moi et des organes. Ici Biran est plus précis : l'idéologie a raison de rattacher l'effort à la sensibilité mais elle se trompe de terme. Au stimulus qui est l'effort compris du dehors Biran oppose ici la *contraction* ou *résistance* musculaire, résultat où le moi cause se découvre comme actif à partir de l'effet produit à même son corps. *L'habitude* rend insensible cette transition de l'effet à la cause qui, à force de devenir régulière, rend aisée la relation réversible de la cause à l'effet qui met au premier plan la volonté.

« Prétendre que le premier de tous les mouvements peut avoir été accompagné d'un vouloir, ou déterminé par un tel acte, c'est bien supposer des idées *innées*, ou transporter l'origine (de dérivation) des facultés intellectuelles dans l'instinct pur, qui paraît être, au contraire, la négation de toutes ces facultés. »

La distinction entre la motilité et l'affectibilité, la volonté et l'instinct, n'implique pas que la volonté soit à l'origine de tout mouvement car ce serait faire comme les métaphysiciens, réaliser la volonté sous la forme d'idées innées où la volonté se précéderait elle-même - ou bien ce serait, comme les idéologues, identifier la volonté avec l'instinct pur. Il faut à la fois penser le développement de la volonté au cours du temps sans naturaliser celle-ci en la confondant avec l'instinct. Cela revient à admettre une sorte d'*archi-passivité phénoménologique* où la volonté est donnée à elle-même sous la forme d'un résultat qui lui permet de se réfléchir comme cause. Comme Condillac partait du donné inconstructible de la sensation, Biran part de cette donation de la volonté à elle-même comme relatif, comme volonté en rapport avec un terme organique, sans faire de la volonté un être qui se pose *par soi* au sens idéaliste. Le *pour-soi* du conatus biranien n'a rien à voir avec l'autoposition du Moi chez Fichte par exemple où le Moi n'est pour soi que parce qu'il est par soi, en se posant comme *volonté*.

« Mais 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 l'autre, qui en diffère, mais seulement par un instant inappréciable de la durée. »

La référence au *calcul différentiel*, qu'on retrouve dans la correspondance de Biran avec Tracy²⁰⁹, signifie que l'analyse rencontre une difficulté pour séparer ce qui est uni, « la sensation simple du mouvement » et « l'aperception ou sentiment relatif de puissance ». Il est facile d'ignorer un des deux termes de l'unité, comme l'ont fait respectivement les métaphysiciens et les idéologistes, alors que la gageure consiste non plus à séparer ce qui est simultané comme le pensait Condillac²¹⁰, mais à fixer une différence évanescence, à rendre permanent dans le discours ce qui ne l'est pas en réalité, ou si peu²¹¹.

« Dans l'état actuel de nos facultés, et surtout dans cet ordre de sensations et d'idées qui semblent nous venir toutes faites du dehors, le sentiment immédiat paraît précéder le jugement qui est lui-même avant le vouloir ; car bien sûrement en prenant ce dernier terme dans le sens propre que la réflexion lui attribue, on ne peut vouloir que ce qu'on connaît ; mais dans le mode primitivement et essentiellement relatif d'une force vivante appliquée à une résistance matérielle ou organique, l'impression du mouvement, le sentiment ou l'aperception de la puissance capable de le produire, et la volonté de cette production, sont trois termes si rapprochés ou si rapidement successifs, qu'ils paraissent bien complètement simultanés et comme indivisibles. »

Les idéologistes ont raison quand ils partent du point de vue extérieur et montrent que la volonté est conditionnée par la connaissance et l'impression sensible. Comme la volonté ne saurait se vouloir elle-même, son objet lui est donné sous la forme d'un stimulus qui déclenche dans le corps une réaction appropriée. La question est de savoir si la volonté n'est que cette réaction à des stimuli. Au mouvement vu du dehors Biran oppose le mouvement du dedans en rapport à ce premier dehors qu'est le corps propre, où il s'agit de penser une relation à la fois double et triple : la relation entre la force vivante et la résistance organique qui inclut une relation entre trois termes, l'impression du mouvement, l'aperception de la puissance qui le produit et la volonté de cette production. La liaison entre ces trois termes est tellement rapide qu'on risque de voir simultanéité et indivision là où il y a séparation et succession.

²⁰⁹ Voir *supra*.

²¹⁰ On a vu que pour Condillac le but de l'analyse est de rendre discursivement sur le mode successif ce qui est donné simultanément (voir *supra*).

²¹¹ Tracy avait montré dans son second *Mémoire* que Condillac avait confondu sensation de résistance et sensation de solidité (cf. *supra*) ; Biran va plus loin et montre que Tracy n'a pas vu la succession imperceptible de la sensation du mouvement et du sentiment relatif de puissance, de l'effort.

La définition de la volonté comme relatif est compatible avec les catégories de la métaphysique pourtant bannies par l'idéologie puisque leur sens renvoie à une *observation* qui va « de dehors en dedans »²¹² : on dira ainsi que « se trouvent constituées dans cette action (alors seulement complète) un sujet par rapport à un terme, une substance par rapport à son mode, et avant tout, une cause par rapport à son produit »²¹³. L'observation extérieure complète cette observation qui allait du dehors vers le dedans en montrant à même l'organisation, la structure et la disposition des organes, ce qui correspond à « l'identité, l'uniformité, la constance d'une part; la diversité, la multiplicité et les changements de l'autre »²¹⁴. Ce sont là des « signes sensibles » qui montrent l'articulation corporelle des facultés de notre pensée. Les *signes sensibles* de notre organisation sont les signes qu'avait négligés Condillac : certes la nature a déjà décomposé la pensée avant nous mais cette décomposition se traduit d'abord physiologiquement, anatomiquement avant de l'être psychologiquement. Le langage d'action ne suffit pas pour donner à l'analyse une caution organique : le langage d'action ne fait que refléter à même l'objet de l'analyse (le corps propre) l'exigence de transcrire discursivement les idées – c'est une naturalisation du langage destinée à justifier l'usage des signes artificiels. Si Biran considère que le modèle sémiotique est une référence pertinente c'est à condition de le faire fonctionner différemment : les signes sensibles et les signes artificiels sont indispensables pour penser le fonctionnement global de la pensée mais les signes sensibles ne renvoient plus comme chez Condillac à une conception communicationnelle du langage car ici ils renvoient à la *structure en relief* de l'effort dans les organes corporels. C'est par ces deux observations qui se complètent, observation externe et observation qui va du dehors vers le dedans, qu'on peut passer ensuite à la part de chaque faculté dans chaque produit sensible ou intellectuel.

L'analyse particulière des sens

Dans le *Mémoire sur l'habitude* Biran avait déjà effectué une analyse des sens en partant de la distinction entre la faculté de se mouvoir et de la faculté de sentir²¹⁵. A cette époque Biran se présentait comme un contributeur à l'œuvre commencée par Cabanis et Tracy. Dans une note il explique qu'il n'a fait dans ce *Mémoire* qu'appliquer dans les impressions de chaque sens les effets de cette cause ou faculté motrice signalée par Tracy dans ses *Mémoires* et dans les *Eléments d'idéologie*²¹⁶. Biran estime qu'il est nécessaire d'avoir recours à l'union de l'idéologie et de la psychologie mais

²¹² MSDLP, p. 122.

²¹³ Ibid.

²¹⁴ Ibid., p. 130.

²¹⁵ Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser* (éd. Tisserand, t. 2, p. 26) : « 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 ; 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 ».

²¹⁶ Ibid., p. 22.

il considère comme valable uniquement « la méthode du physicien »²¹⁷. En effet l'analyse ne peut traiter que « du rapport et de la succession des phénomènes, en laissant derrière soi et sous le voile qui les couvre, les causes premières qui ne sauraient jamais devenir pour l'homme objets de *connaissances* »²¹⁸. Comme Condillac et Bonnet il s'agit de « transporter la physique dans la métaphysique »²¹⁹, expression ambiguë s'il en est : si cela signifie *montrer les conditions et instruments de l'effort*, c'est conforme au *Mémoire* de 1804 ; si cela signifie *naturaliser l'effort*, alors on nie la spécificité de celui-ci et on risque de confondre le sentiment de l'effort et la sensation de mouvement. Dès le *Mémoire* de 1802 Biran avait posé le principe d'une analyse des impressions sensorielles à partir de prédominance absolue ou relative de la faculté de se mouvoir et la faculté de sentir²²⁰. « Lorsque le sentiment prédomine jusqu'à un certain point, le mouvement qui concourt avec lui est comme nul, puisque l'individu n'en a point conscience, et l'impression demeure passive »²²¹, ce qui correspond à la *sensation*. Si l'inverse se produit « 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. » et dans ce cas on a la *perception*²²². L'analyse que fait Biran de chaque sens est assez schématique : le tact, la vue, l'ouïe montrent un équilibre des deux facultés, alors que le goût, l'odorat et ce que Biran appelle les « sensations pures » (la future affectibilité du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*) se caractérisent par une prédominance de plus en plus grande de la sensibilité²²³. L'analyse rapide des sens va des sens externes aux sens internes jusqu'au degré zéro du mouvement dans les sensations pures.

Biran commence par le *tact* où il est facile de distinguer les deux facultés²²⁴. La mobilité des parties de la main (les doigts) décompose les masses résistantes²²⁵. Ce n'est

« que comme organe mobile que le tact contribue essentiellement à mettre l'individu en communication avec la nature extérieure; c'est parce qu'il réunit les deux facultés dans la proportion la plus exacte, qu'il est susceptible d'impressions si nettes, si détaillées, si persistantes ; c'est à ce titre enfin qu'il ouvre la carrière à l'intelligence, et lui fournit ses plus solides matériaux. »²²⁶

²¹⁷ Ibid., p. 16.

²¹⁸ Ibid.

²¹⁹ Ibid., p. 17.

²²⁰ Ibid., p. 21-22.

²²¹ Ibid., p. 23.

²²² Ibid., p. 24.

²²³ Le *Mémoire* de 1804 présentera un ordre inverse (odorat, ouïe-voix, vue, toucher).

²²⁴ *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, p. 24.

²²⁵ Ibid., p. 29.

²²⁶ Ibid., p. 35.

Biran poursuit ensuite par la *vue* : l'œil est très sensible et « exposé presque à nu au contact de la lumière »²²⁷ et pourtant l'impression visuelle dépend elle aussi de l'activité motrice qui y concourt car c'est par une action proprement musculaire, et avec un effort sûrement perceptible à l'origine, que l'œil se fixe, se dirige, s'ouvre²²⁸.

L'ouïe est le dernier sens à montrer un équilibre entre activité et passivité :

« Pour bien entendre, il faut écouter : or, qu'est-ce qu'écouter, sinon déployer une action sur les muscles destinés à communiquer divers degrés de tension à la membrane du tympan, etc.? Il est vrai que l'effort est devenu ici imperceptible, que le jeu et l'appareil du mouvement, étant tout à fait internes, ne se manifestent point comme termes de la volonté (...) mais la nature même a pris soin de suppléer à ces défauts; elle a ramené l'équilibre, en associant, de la manière la plus intime, ses impressions passives au jeu d'un organe essentiellement moteur [le tympan]. »²²⁹

Avec le *goût* commence la prédominance de la sensibilité qui progressivement anéantit toute activité:

« Dans l'exercice du goût, lorsqu'il est surtout déterminé par le besoin, la sensation devient presque générale et très complexe : un organe interne qui a l'influence la plus étendue sur le système sensitif, y prend la part la plus directe : or on sait combien sont tumultueuses, confuses et passives, toutes les affections où ces organes intérieurs se trouvent directement intéressés. »²³⁰

Certes l'organe du goût est doué d'une grande mobilité et l'effort qui a lieu dans la mastication ou la pression des lèvres, des dents, du palais contre les corps solides pourrait donner des idées confuses de la résistance mais celle-ci n'est qu'accessoire :

« [ici] La sensation est le but, et dès qu'elle existe, elle absorbe tout ce qui n'est pas elle ; dans le tact la résistance est fixe, l'individu peut, à volonté, en prolonger l'impression. »²³¹

L'individu qui savoure avec le plus d'attention est donc toujours plus ou moins passif dans ce qu'il éprouve. Ce qu'on a dit du goût vaut a fortiori de *l'odorat* :

²²⁷ Ibid., p. 34.

²²⁸ Ibid., p. 34-36.

²²⁹ Ibid., p. 38-39.

²³⁰ Ibid., p. 42.

²³¹ Ibid., p. 43.

« Ce sens, mis en jeu d'abord par l'instinct, demeure presque entièrement sous sa dépendance, son immobilité absolue annonce combien il est passif, et on pourrait dire qu'il tient, parmi nos sens externes, le même rang que le polype ou l'huître, dans l'échelle de l'animalité. »²³²

Les odeurs sont les sensations par excellence comme l'indique le terme sentir dans notre langue.

Enfin dans le cas des *sensations pures*, les impressions éprouvées dans les parties intérieures du corps²³³,

« ici la fonction sensitive est en effet absolument isolée : point d'effort perçu, point d'activité, point de distinction, nulle trace de souvenir, toute lumière s'éclipse avec la faculté de mouvement. »²³⁴

Dans le *Mémoire* de 1804 l'analyse est plus détaillée, plus complexe: l'antériorité temporelle des affections pures ou simples donne à l'effort un rôle véritablement constituant dans ce qu'il y a d'actif dans chaque sens. Aucun sens, *pas même le toucher*, ne saurait être le médiateur entre le sujet et le monde extérieur s'il n'est pas relié à l'effort ou si l'effort ne se déploie pas.

« Dès qu'il y a déploiement d'effort, il y a un sujet et un terme constitués l'un par rapport à l'autre, et toutes les impressions deviennent plus ou moins particulières ou relatives, proportionnellement au degré de liaison, de proximité, de dépendance où elles sont à l'égard de ce mode relatif fondamental. *Sans lui, tout est passif et absolu, les impressions du toucher comme les autres* [nous soulignons] ; avec lui tout se rapporte à une personne qui veut, agit, juge du résultat de ses actes, distingue, par le contraste, les modes forcés de la sensibilité passive de ceux qu'elle produit par un vouloir, et peut ainsi acquérir, soit directement par le toucher, soit par une sorte d'induction (dans l'exercice de tout autre sens) l'idée de quelque existence ou force étrangère, conçue sur le modèle de la sienne propre. »²³⁵

Par rapport au *Mémoire* sur l'habitude de 1802 l'ordre de présentation des sens est différent comme le montre le tableau ci-dessous

²³² Ibid., p. 44.

²³³ Ibid.

²³⁴ Ibid., p. 44-45.

²³⁵ *MSDLP*, Section seconde, D'une analyse des sens considérés sous le rapport d'origine et de dérivation de deux ordres de facultés et d'idées élémentaires, p. 138.

<i>Traité des sensations</i>	<i>Mémoire sur l'habitude</i> (1802)	<i>MSDLP</i> (1804)
Sensation	Faculté de se mouvoir/faculté de sentir	Affections pures + effort
Odorat (Partie I, chap. 1)	Tact	Odorat
Ouïe (chap. 8)	Vue	Ouïe et voix
Goût (chap. 9-10)	Ouïe	
Vue (chap. 11)	Goût	Vision
Toucher (Partie II)	Odorat	Toucher
Instruction des sens précédents par le toucher (Partie III)	Sensations pures	

Une lecture rapide du tableau montre que Biran reprend l'ordre de Condillac si on laisse de côté le cas du goût²³⁶. Dans son analyse des sens Biran fait aussi la genèse des facultés et des opérations de la pensée selon les fonctions actives et les fonctions passives de chaque sens. Ici aussi une comparaison avec Condillac s'impose.

<i>Traité des sensations</i>	<i>MSLDP</i>
ODORAT : (odeur de rose) ²³⁷ ATTENTION se ressouvenir (naissance de la distinction actif/passif ²³⁸) comparer juger discerner	ODORAT <i>Fonctions actives</i> Réflexion et attention Aperception et réflexion Attention Mémoire et imagination Réminiscence modale et personnelle

²³⁶ Dans la note du Chapitre III consacré aux fonctions de l'ouïe et de la voix (*MSLDP*, p. 168), Biran explique pourquoi il ne traite pas du goût : « Les fonctions propres de l'odorat et du goût se rapportent directement à la vie intérieure ou nutritive ; elles sont en pleine activité sous la loi exclusive de l'instinct. »

²³⁷ Dans le *Traité des sensations* (Partie I, chap. VII) Condillac affirme qu'avec un seul sens l'entendement a autant de facultés qu'avec les cinq réunis. En effet la sensation enveloppe toutes les facultés de l'âme, le mobile du développement de celles-ci étant le plaisir et la *peine*. Ce que Condillac a fait avec le sens de l'odorat il aurait pu le faire avec tout autre sens ? mais alors pourquoi commencer par l'odorat ?

²³⁸ La statue est passive quand elle sent l'odeur, active quand elle se rappelle (*Traité des sensations*, Partie I, chap. 2, §11).

<p>imaginer être étonné avoir des idées abstraites, de nombre et de durée connaître des vérités générales et particulières²³⁹ DESIR Aimer, haïr Espérer, craindre vouloir²⁴⁰ moi de la statue = le sentiment fondamental (sentiment de l'action de ses parties les unes sur les autres et surtout des mouvements de la respiration) (partie II, Chap. I)</p>	<p><i>Fonctions passives</i> Désir Idées en rapport avec l'existence personnelle, active (moi, unité, identité, temps, etc.)</p>
<p>Chez Condillac les autres sens n'apportent rien de spécifique tant qu'ils ne sont pas en rapport avec le toucher.</p>	<p>OÛÏE ET VOIX <i>Fonctions passives</i> <i>Fonctions actives vocales</i> Réflexion et jugement Résultats des deux fonctions Attention + réflexion</p>

²³⁹ Condillac dit que ce sont là « différentes manières d'être attentif » : la sensation transformée a pour corrélat l'attention transformée, si l'on peut s'exprimer ainsi (ibid., Partie I, chap. VII, §2).

²⁴⁰ Ce sont autant de manières de désirer. Comme l'indique Condillac (ibid., Partie I, chap. III, §2) tout désir suppose que la statue a l'idée de quelque chose de mieux que ce qu'elle est dans le moment, et qu'elle juge de la différence des deux états qui se succèdent. Le souvenir d'avoir satisfait quelques-uns de ses désirs fait espérer à la statue le pouvoir d'en satisfaire d'autres : la *volonté* est un désir absolu et tel que nous pensons qu'une chose désirée est en notre pouvoir.

	<p>Mémoire + imagination</p> <p>Distinction de la réminiscence modale</p> <p>Idées en rapport avec l'ouïe et la voix (sentiment de puissance ou de causalité, unité et identité dans le temps, pluralité, totalité, réalité/privation, existence/non-existence)</p>
	<p>VISION</p> <p><i>Activité et passivité de la vision</i></p> <p>Facultés représentatives</p> <p>Imagination passive</p> <p>Imagination et réminiscence modale</p> <p>Idées dues à la vision (images fugitives, compositions imaginaires)</p>
<p>TOUCHER</p> <p>Mouvement</p> <p>Corps propre et corps extérieurs, espace</p> <p>Idées formées par la comparaison des corps extérieurs : rapports de grandeur, solidité, dureté, chaleur</p> <p>Réflexion (formée à partir de l'attention qui combine les sensations, en fait au dehors des touts, et qui réfléchissant d'un objet sur un autre les compare sous différents rapports) (Partie II, chap. VII)</p>	<p>TOUCHER</p> <p><i>Fonctions passives et actives du toucher</i></p> <p>Forme extérieure</p> <p>Solidité</p> <p>Distinction corps propre/corps étrangers</p> <p>Mémoire ou réminiscence personnelle et modale objective. Imagination</p> <p>Idées objectives de force extérieure, de cause, d'unité, d'identité, de substance correspondant aux mêmes idées venant de la réflexion des actes du moi</p>
<p>Coopération du TOUCHER et des AUTRES SENS</p>	

<p>Attribution des qualités senties aux corps extérieurs</p> <p>-toucher + odorat (odeurs dans les corps)</p> <p>-toucher+ ouïe + odorat (sons dans les corps et évaluation des distances et des situations)</p> <p>-toucher + vue (évaluation de la distance, situation, figure, grandeur et du mouvement des corps ; idée de durée)</p> <p>-toucher+ goût²⁴¹</p>	
---	--

Chez Condillac le principe de la transformation fait que toutes les facultés sont données dans n'importe quelle sensation et donc n'importe quel sens, même si Condillac isole le *toucher* en raison du rôle qu'il lui fait jouer dans la genèse de l'étendue corporelle et s'il commence par l'odorat qui met la statue dans un état de dépendance totale. Le choix de l'odorat correspond au postulat de départ qui est de partir de l'inconstructible, du donné radical. C'est une fois qu'on rétablit le lien avec le toucher qu'on passe d'une dimension présubjective et préobjective au monde où un corps propre se distingue des corps extérieurs et où les sensations deviennent *représentatives*. – Chez Biran la décomposition de la faculté de penser fait intervenir pour *chaque sens* la distinction de l'actif et du passif et les facultés particulières (attention, réflexion, etc.) sont à chaque fois utilisées car à chaque niveau sensoriel spécifique elles contribuent proportionnellement à la formation de l'ipséité du moi qui s'efforce et à la consolidation du monde des choses. Comme chez Condillac à chaque fois on peut faire correspondre des idées à chaque stade sensoriel.

L'ambition de Biran est de refaire l'analyse de Condillac sans passer par la fiction de la statue, « un fantôme hypothétique que nous avons à habiller ou à créer »²⁴² et en partant de l'intelligence qui « s'apparaît à [elle]-même dans sa propre réflexion »²⁴³. Condillac voulait par le recours à la statue reproduire l'ordre d'apparition des facultés et l'enchaînement des opérations de l'âme mais il a confondu la fiction et la réalité en étant incapable de présenter les rapports entre l'apparaître pour soi de la statue et son apparaître pour autrui. Comme Condillac fait de la réflexion un produit de la sensation transformée, il ne peut en faire un moyen original de voir émerger le *soi* de la statue à partir de ses modes d'êtres passifs. Aucun sens n'est totalement passif comme le montre l'analyse de l'odorat.

²⁴¹ Le goût est un cas-limite car, comme l'indique Condillac ce sens n'a presque pas besoin d'apprentissage: « Le sens du goût s'instruit si rapidement, qu'à peine s'aperçoit-on qu'il ait besoin d'apprentissage » (*Traité des sensations*, Partie II, chap. X, §1).

²⁴² *MSLDP*, p. 146.

²⁴³ *Ibid.*

L'odorat

Si on imagine comme Condillac une situation où seul subsiste le sens de l'odorat²⁴⁴,

« L'être qui n'odore qu'autant qu'il agit et qu'il veut le mouvement inspiratoire, est donc *également actif pour lui-même* [nous soulignons], et dans la production de ce mouvement et dans le mode affectif qui l'accompagne (par hypothèse) d'une manière constante et invariable, quoique ce dernier dépende par le fait objectif (ou relativement à notre point de vue, extérieur) d'une cause étrangère qui concourt à le produire, et que le mouvement lui-même puisse se rattacher encore, sous le dernier rapport, à quelque circonstance organiques inconnue, à quelque être invisible qui effectue le débandement du ressort de l'activité motrice, etc., car *tout cela ne change rien ni au vouloir ni au sentiment réel du pouvoir* [nous soulignons]. »²⁴⁵

Même privé de ses autres sens et dans la dépendance d'une cause qui peut rendre présente ou absente l'odeur, dans la situation qui, *a priori*, semble traduire la plus grande passivité de l'individu, le sentiment du vouloir et du pouvoir est présent car l'activité ne se mesure pas à la capacité de faire subsister l'odeur mais à l'inspiration qui cherche à la capturer. Dans cet état l'individu sentant n'a pas de désirs, lesquels marquent une dépendance vis-à-vis quelque chose d'extérieur, mais uniquement des vouloirs. Cependant « l'effort et la cause extérieures restant les mêmes, les dispositions sensibles ou la capacité impressionnable de l'organe viendront nécessairement à changer dans un certain intervalle, et feront passer la modification par divers degrés de force ou de faiblesse »²⁴⁶ : c'est ce qui entraîne la séparation entre « deux ordres de facultés, des actes qu'il [le sujet] aperçoit en les produisant et des modifications qu'il éprouve sans les produire »²⁴⁷, la constance revenant au sujet, la variation au terme organique. Au stade de l'odorat on peut distinguer deux facultés principales: la mémoire et l'imagination qui diffèrent en ce « que l'être qui répète l'effort et qui éprouve une modification *se reconnaît* [nous soulignons], ou comme la même puissance qui a déjà exécuté cet acte, ou comme la même vertu

²⁴⁴ Ibid., p. 168. Comme l'indique Biran dans la note du chap. III consacré aux fonctions de l'ouïe et de la voix, normalement il aurait dû passer sous silence l'odorat s'il était occupé uniquement « de l'ordre réel et naturel de nos facultés intellectuelles et des sens où elles prennent véritablement leur origine ». Comme Condillac Biran part d'une « pure hypothèse » car c'est seulement lorsque les organes du goût et de l'odorat passent sous « la puissance du vouloir » qu'ils contribuent au développement des facultés intellectuelles.

²⁴⁵ Ibid., p. 151.

²⁴⁶ Ibid., p. 152.

²⁴⁷ Ibid., p. 153.

sentante qui a été modifiée de telle manière »²⁴⁸. La transformation de la sensation qui, par on ne sait quel miracle, faisait naître de nouvelles facultés au fur et à mesure qu'elle se répète est ici remplacée par l'auto-identification de l'individu qui, en répétant l'effort, ou en éprouvant une modification, se reconnaît comme le même à travers les changements voulus ou subis. En d'autres termes il ne s'agit pas de la *même sensation* mais du *même individu* ou de l'ipséité saisie à la racine. Ce changement se retrouve au niveau de la mémoire qui est double :

« La réminiscence inhérente à l'acte volontairement répété, je l'appelle réminiscence *personnelle* ou *réfléchie*, parce que c'est par là que nous sommes capables de reconnaître l'identité propre de notre être ou d'apercevoir notre existence continuée; la réminiscence qui s'attache seulement aux résultats de nos actes, et en apparence aux modifications passives de notre sensibilité, je l'appellerai *réminiscence modale* (et dans la suite objective). »²⁴⁹

Dès le sens de l'odorat Condillac prétendait dériver de la sensation les principales facultés en faisant *comme si la statue n'était personne*. Dès la première odeur la capacité de sentir de la statue est tout entière à l'impression qui se fait sur l'organe du sens, elle jouit et souffre sans avoir idée d'un changement. L'odeur sentie ne lui échappe pas complètement car *l'attention* retient encore l'odeur, et comme la vivacité de l'attention est proportionnelle à la plus ou moins grande force de l'impression, Condillac en dérive *l'habitude de donner son attention*, se ressouvenir, comparer, juger, reconnaître²⁵⁰. Une telle dérivation est erronée pour Biran car elle supprime l'ipséité de la statue : l'artifice de l'analyse qui supprime tous les sens sauf un ne doit pas servir de prétexte pour séparer artificiellement les fonctions de la pensée de l'ipséité sensible et intelligente qui les conditionne.

« J'observerai en finissant, et pour justifier le point de départ que j'ai choisi : 1° que l'être sentant et moteur, une fois livré aux excitations passives et multipliées des causes dont nous l'entourons, affecté, impressionné incessamment sans agir ou sans s'apercevoir qu'il agit, perdrait l'usage de ses facultés que nous avons vu naître en lui, plutôt qu'il ne trouverait les moyens de leur développement, au sein de ces affections tumultueuses, de ces besoins impérieux, de ces désirs d'autant plus exaltés qu'ils sont plus vagues, plus indéterminés dans leur objet. *L'attention* ne suit plus la direction de la volonté, ce n'est plus une puissance proportionnée à la vivacité de l'impression, elle n'est plus que la sensation même (dont il serait en effet bien inutile de la distinguer par un terme indicateur d'un *acte* qui n'existe point dans cette hypothèse). La mémoire n'est que le résultat d'un ébranlement organique ; l'imagination, qui n'en diffère pas, n'est encore que la sensation continuée, affaiblie ou avivée, suivant les

²⁴⁸ Ibid., p. 157.

²⁴⁹ Ibid., p. 158-159.

²⁵⁰ Condillac, *Traité des sensations*, Partie I, chap. II.

dispositions de l'organe externe, ou de ceux de la sensibilité intérieure avec lesquels il correspond. [...]

2° L'être fictif, tel que nous l'avons supposé d'abord, ne peut s'apercevoir ou être constitué *moi* dans l'action qu'il exerce et la modification première qui en résulte, sans avoir l'idée ou le sentiment de son *unicité*. Tant que la même sensation suit ou accompagne immédiatement son effort, il est *un* dans le produit ou l'effet comme dans la puissance ou la force. En disant d'abord *moi* il dit *un* ; en répétant la même action suivie du même résultat, il dit encore *un*, ainsi de suite ; le *temps* est né pour lui ; c'est, comme disent les kantistes, la *forme* pure sous laquelle il s'aperçoit et se retrouve toujours le *même*. *L'identité* est donc encore inhérente à l'aperception personnelle ou au mode actif constant qui lui sert de base, et avant tout (ce qu'ont négligé d'observer les métaphysiciens qui ont marché sur les traces de Descartes, de Leibniz, de Kant) aux conditions d'où dépend la reproduction constante de ce mode. Lorsque, par des nouvelles circonstances où nous plaçons l'individu, les sensations varient et se succèdent, pendant que l'effort reste le même, il y a *pluralité* sentie ou perçue dans *l'unité*, il peut y avoir aussi une durée *mesurée* par les intervalles des modifications accidentelles successives, parce qu'il y a un module fixe, un terme commun auquel tous les instants se rapportent.

De telles idées ne sont point abstraites pour l'être que nous avons supposé ; ce sont, au contraire, les premiers et les plus simples résultats de ses facultés originelles, inséparables du sentiment qu'il a de son existence active. Ces modes sont pour lui ce que sont, ou paraissent être pour nous, les impressions passives qui nous affectent. Ce sont les idées simples de la réflexion, et non point des abstractions réfléchies. Ces idées que nous appelons abstraites, celles de *moi*, *d'unité*, *d'identité*, de *temps*, etc., celles des opérations ou formes propres sous lesquelles l'être actif et intelligent s'aperçoit lui-même, constitueraient donc le fond primitif et naturel des connaissances de l'individu, dont l'activité motrice aurait pris un assez grand développement, avant que les impressions trop affectives et trop multipliées, n'eussent assailli ses sens encore fermés en partie. »²⁵¹

Dans le premier paragraphe on reconnaît le début du *Traité des sensations* : Condillac n'a pu progresser dans son analyse que parce que *lui* sentait ce que la statue sentait et sentait *ce* qu'elle sentait. Sans cette dualité, jamais questionnée comme telle par Condillac, jamais l'analyse n'aurait pu avancer d'un iota : la statue serait restée éternellement enfermée dans la sensation. Condillac a oublié de faire pour la statue ce qu'il se vante d'avoir fait pour le prince de Parme quand il s'agissait de savoir ce qu'un enfant peut comprendre et apprendre : lui poser des questions et le traiter comme un partenaire, d'égal à égal, en suspendant provisoirement la relation pédagogique inégalitaire²⁵². Condillac ne s'est jamais mis à la place de la

²⁵¹ *MSLDP*, p. 165-166.

²⁵² Condillac, *Grammaire*, Motif des Leçons préliminaires, p. XII. Condillac estime qu'on se trompe quand on croit que les enfants ne savent pas raisonner : le

statue car en partant d'une statue il est parti justement d'un être *pétrifié*, empêchant l'identification et autorisant cette position de surplomb par laquelle celui qui observe la statue sait mieux et plus qu'elle ce qu'elle sent, ce qui fausse évidemment toute observation.

Le second paragraphe montre une dérivation des catégories, des idées abstraites à partir du déploiement de l'effort ; Biran utilise le conditionnel (« Ces idées [...] *constitueraient* [nous soulignons] donc le fond primitif et naturel des connaissances de l'individu ») car son ambition n'est pas de rivaliser ici avec la philosophie kantienne et il ne veut surtout pas donner l'impression de réaliser ces idées en en faisant des formes *a priori* ou des idées innées. L'essentiel est que l'effort comme base existentielle de l'ipséité est aussi la condition du développement des facultés intellectuelles, des idées abstraites et des opérations qui les produisent.

L'ouïe et la voix

L'ouïe semble être un sens beaucoup plus passif que l'odorat : comme celui-ci, elle dépend d'un stimulus extérieur et elle s'avère incapable d'écarter ou de faire abstraction des impressions sonores²⁵³. Il n'y a même pas la possibilité de poser l'équivalent d'un « mode *relatif d'effort* respiratoire (indépendant de toute impression provocante du dehors, et même de toute résultat sensible) dans le cas de l'ouïe. Et pourtant ce sens est éminemment réfléchi :

« [...] C'est lui qui entend à tout, répète, redit tout, jusqu'aux modifications les plus intimes; c'est le sens de la conscience, c'est celui de l'*entendement*, de cette faculté par excellence par laquelle l'être pensant *entend* (dans toute la force du mot) à tous les actes qu'il détermine. »²⁵⁴

Il ne s'agit pas de chercher l'analogie du mode d'effort relatif respiratoire pour l'ouïe mais de voir sa contribution au développement des facultés grâce à « l'effort vocal »²⁵⁵ qui permet de redoubler activement l'impression reçue. Dès le stade de l'ouïe apparaît la première distinction entre le moi et le non-moi sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir le désir et les besoins qui, dans l'idéologie, renvoient toujours à une impuissance relative du sujet face à une altérité qu'il ne maîtrise pas :

raisonnement se fait très tôt dans l'enfance car tout raisonnement se fait à partir des sensations, qu'on soit un enfant ou Newton. Condillac explique comment se mettre à la place de l'élève est indispensable pour le précepteur : « On conçoit que, pour exécuter mon plan, il fallait me rapprocher de mon élève, et me mettre tout à fait à sa place ; il fallait être enfant, plutôt que précepteur. Je le laissai donc jouer, et je jouai avec lui ; mais je lui faisais remarquer tout ce qu'il faisait, et comment il avait appris à le faire ; et ces petites observations sur ses jeux, étaient un nouveau jeu pour lui [...] » (p. VII).

²⁵³ *MSLDP*, p. 169.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 171.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 173.

« Dans l'effort vocal et la sensation qui le suit ou l'accompagne, il n'y a point d'illusion que l'expérience réfléchie doive détruire; l'ouïe est en quelque sorte elle-même le juge de la différence des deux impressions, directe externe, et réfléchie intérieure qui se succèdent. Celle-ci se rattache invariablement à la cause moi qui la produit avec conscience. L'autre se rapportera donc, par une simple perception de contraste, à quelque autre cause *non moi*, conçue alors seulement sous cette propriété négative. Il n'y a pas là de surprise, point de ces grands effets d'imagination que peut faire naître la résistance au désir, quand il est excité par toute la force du besoin; les sons n'ont point cette propriété excitative qui convertit d'autres sensations en besoins impérieux. »²⁵⁶

Dans le sens de l'ouïe, il y a une identité entre les deux formes de réminiscence, la personnelle et l'objective puisque, à la différence de l'odorat, c'est dans la répétition du son entendu que l'activité se reconnaît identique à elle-même²⁵⁷. On doit nuancer cette identité qui n'est pas absolue car subsiste une différence « entre la partie purement audible et la partie vocale, entre ce qui constitue le timbre propre et inimitable des sons, et ce qui en fait le ton, l'accent, la mesure, toutes choses que nous pouvons imiter et reproduire »²⁵⁸. Il faut même distinguer dans la voix une fonction active, lorsqu'elle s'imite ou imite, et une fonction passive, lorsqu'elle est déterminée par une affection pure : ces deux fonctions diffèrent comme diffèrent entre eux le langage des sensations et le langage tout court, lequel favorise le développement des facultés intellectuelles. De nouvelles catégories ou idées abstraites peuvent être dérivées ici :

« Dans le rappel volontaire des sons oraux, le mouvement ou l'acte vocal ne peut être séparé de son produit auditif : dans l'un et l'autre se trouvent compris le sentiment de puissance ou de causalité (exemplaire premier de toute idée de cause, ou force productive étrangère), celui d'unité et d'identité dans le temps, ou la durée distinctement mesurée par des modes successifs, aperçus les uns hors des autres, par conséquent d'idée de pluralité dans ces modes, et celle de totalité dans un intervalle de temps qu'ils occupent ; les idées de réalité ou de privation, celles d'existence et de non existence, dérivent immédiatement du contraste perçu entre les sons qui continuent ou cessent par l'action de la volonté, et ceux qui surviennent ou persistent quand elle n'agit plus, etc. Tous ces modes potentiels, que Kant distingue sous le nom de catégories, sont en effet inhérents au déploiement de l'action volontaire sur des termes appropriés, mais ils ne sauraient être conçus hors de ce déploiement, ni avant lui, par

²⁵⁶ Ibid.

²⁵⁷ Ibid., p. 177.

²⁵⁸ Ibid., p. 178.

conséquent hors des conditions originelles qui le déterminent, des instruments qui l'appliquent. »²⁵⁹

Biran insiste sur la particularité de l'ouïe unie à la voix : dans tous les autres sens le terme de l'effort lui est extérieur alors que dans ce cas précis ces deux sens « concentre[nt] sur ses actes ou modifications propres le sujet sensible et le moteur au lieu de l'entraîner au dehors »²⁶⁰.

La vision

La vision est essentiellement un sens passif et le mouvement d'ouvrir et de fermer les yeux ne doit pas faire illusion. Cependant « il y a plusieurs autres mouvements qui servent à fixer, à diriger l'organe, à raccourcir ou allonger son diamètre, pour faire converger les rayons au point convenable et opérer une vision distincte. Ces actes, que la volonté commande et s'approprie, sont appris ; eux seuls constituent cette partie de la fonction visuelle qui est susceptible d'une véritable éducation. (...) De là une vision active dont les produits sont aperçus, distincte de la vision passive où les impressions sont directement et immédiatement senties. »²⁶¹

La fonction de la vue est représentative :

« Nous ne pouvons en assigner les conditions premières qui échappent à toute observation, puisque nous ne voyons point ce qui nous fait voir. Tout ce qu'il nous est permis de concevoir ou supposer ici, c'est que la force extérieure de la lumière, se rapprochant par nature de celle qui irradie d'un centre unique, le mouvement et l'action aux organes, concourt avec elle et la rencontre directement sans exciter la sensibilité nerveuse ; que la vision, dépendant toujours du concours des deux forces, est passive ou active, suivant le degré de prédominance de la cause extérieure, mais que l'initiative appartenant essentiellement à cette dernière, et l'autre ne pouvant qu'équilibrer, il doit entrer beaucoup de passivité dans tout effet de représentation. »²⁶²

Même dans la vision la plus active c'est le résultat qui importe plus que l'acte, ce qui entraîne la confusion des deux formes de réminiscence au profit de la modale. En effet lorsque nous revoyons un objet, « c'est cet objet que nous reconnaissons, c'est lui qui paraît avoir duré, c'est sur lui et souvent sans le moindre retour sur nous-mêmes, que se cumulent tous les instants successifs, et les changements nombreux qui séparent deux points éloignés, pris dans notre propre durée »²⁶³. Cette prédominance de la

²⁵⁹ Ibid., p. 183-184.

²⁶⁰ Ibid., p. 184.

²⁶¹ Ibid., p. 188.

²⁶² Ibid., p. 192-193.

²⁶³ Ibid., p. 194.

réminiscence modale fait de la vue le « sens particulier de l'imagination »²⁶⁴, ce qui explique que « nous avons d'autant moins de dispositions à réfléchir, apercevoir et reconnaître ce qui est en nous, ou qui est nous, que nous en avons davantage pour représenter, imaginer et reconnaître ce qui est au dehors »²⁶⁵. La vue est aussi le sens de la composition ; aussi seule l'attention, cette faculté volontaire qui ne se réfléchit pas dans ses objets, peut-elle créer « au sein des images mobiles et fugitives, ces archétypes ou modèles fixes, qui servent comme de signaux de reconnaissance, lient la modification d'un instant à celle d'un autre instant et les ramènent toutes à l'unité d'existence »²⁶⁶. Mais du fait même de la fonction représentative de la vue, « c'est ici que toutes les facultés et les opérations de l'être qui perçoit, peuvent être caractérisées et jugées en dehors, car elles ne sont, pour le sujet même, que ce qu'elles apparaissent au spectateur [...] »²⁶⁷. Si Biran insiste sur cette *prédominance du dehors*, c'est parce que la vue semble, plus que l'odorat, déposséder le moi de sa force : en effet il sent qu'une force l'emporte sur la sienne, « il n'aperçoit les modes visuels, ou ne s'aperçoit plus lui-même que comme *effet* d'une cause étrangère ».²⁶⁸ La vue amoindrit le rapport de causalité de sorte que la puissance du moi devient insensible et est « transportée tout à fait en dehors »²⁶⁹ sous la forme d'une causalité étrangère au moi et propre au visible qui s'impose à lui. La contrepartie de cette atténuation de la puissance c'est l'insubstantialité du visible, son impermanence absolue : sans cette puissance, il n'y a pas d'unité et donc l'impossibilité d'un substrat des choses extérieures : « tout est mode ou accident, rien n'est substance »²⁷⁰. Seul le sens du toucher remédie à cette situation où la perte de la puissance du moi entraîne celle de la consistance des choses. Biran indique ensuite dans une remarque trop brève comment l'influence non questionnée du sens de la vue fait se rejoindre des doctrines en apparence opposées :

« Les idéalistes sceptiques, et ceux qui ont admis la doctrine de la sensation transformée, ont raisonné comme pourrait le faire une intelligence réduite au sens de la vue [...] »²⁷¹

La prédilection des idéologues pour les idées est symptomatique d'une sorte d'intellectualisme qui ne s'avoue pas comme tel, attitude dont l'idéologie est coutumière en affirmant que sentir c'est (commencer à) juger et que juger c'est (encore) sentir. Tracy a beau dans un passage du premier *Mémoire* donner à *idée* un sens intellectuel par-delà son sens premier²⁷²,

²⁶⁴ Ibid.

²⁶⁵ Ibid.

²⁶⁶ Ibid., p. 196

²⁶⁷ Ibid.

²⁶⁸ Ibid., p. 197

²⁶⁹ Ibid.

²⁷⁰ Ibid.,

²⁷¹ Ibid.

²⁷² Destutt de Tracy justifie l'utilisation du terme d'idéologie car *idée* est compréhensible par tous. « Il [le terme d'idéologie] est encore très exact, si l'on a égard à l'étymologie grecque du mot *idée* : car le verbe *εἶδω* veut dire, *je vois, je*

Biran estime que l'intellectualisme commun aux « idéalistes sceptiques » et aux continuateurs de Condillac les conduit à privilégier un *rapport optique au monde* : les choses sont réduites aux sensations ou aux idées alors que Biran, partant de l'effort, interdit par principe une position de surplomb favorisée par l'intellectualisme et une réduction des choses à leurs apparences fugitives entretenue par la vision où, rappelons-le, rien n'est permanent.

Le toucher

Le toucher, dernier sens à être analysé, permet de mettre en rapport le terme organique de l'effort et le terme extérieur, le corps propre et les autres corps. Comme chez Condillac, le toucher a un rôle médiateur mais, dans le cadre d'une analyse où les sens précédents ont préparé la formation d'un *monde préobjectif*, il manque encore *la résistance* pour donner aux corps autres leur objectivité, surtout après la vue. L'intériorisation du mouvement sous la forme de l'effort évite d'enfermer l'âme en elle-même car l'effort en tant que relatif met l'individu en rapport avec ses organes. Il s'agit à présent de montrer le rapport entre le terme organique et le terme extérieur de l'effort par la résistance que Biran dissocie de l'étendue.

« Le toucher actif établit seul une communication directe entre l'être moteur et les autres existences, entre le sujet et le terme extérieur de l'effort, parce que c'est le premier organe avec lequel la force motrice, étant constituée d'abord en rapport direct et simple d'action, puisse se constituer encore sous ce même rapport, avec les existences étrangères. Comme la connaissance et le double rapport de moi au corps propre et étranger se rapportent surtout à l'exercice d'une telle fonction motrice, la nature n'avait pas besoin d'établir dans l'organe qui en est le siège aucun appareil sensitif particulier, dont les dispositions ou les modes variés eussent altéré la constance du rapport qu'elle avait en vue. C'est donc uniquement vers les moyens d'une motilité plus parfaite, plus détaillée, et non vers ceux d'une affectibilité plus délicate et plus susceptible, qu'elle paraît bien ici avoir dirigé ses intentions. »²⁷³

perçois par la vue, et même *je sais, je connais*. Le substantif *eidos*, ou *eidea*, que l'on traduit ordinairement par *tableau, image*, bien analysé, signifie donc réellement *perception du sens de la vue*. C'est sans doute sous ce rapport qu'on l'a considéré quand on l'a transporté dans le latin et dans le français en le généralisant. On a fait abstraction de sa relation particulière au sens de la vue, comme on fait toutes les fois qu'on transporte une expression des choses sensibles aux choses intellectuelles ; et le mot *idée* est devenu véritablement synonyme de celui de *perception*, soit que celui-ci dérive de *capere* ou de *perspicere*, c'est-à-dire du sens du tact ou de la vue. Or, puisque, d'*εἶδω* nous avons fait *idée* pour exprimer une perception en général, nous pouvons bien en faire *idéologie* pour exprimer la science qui traite des idées ou perceptions, et de la faculté de penser ou percevoir ; et la signification particulière d'*image* ne doit pas plus se représenter dans un cas que dans l'autre » (« Mémoire sur la faculté de penser », *M.I.N.*, t. I, An VI, p. 324-325).

²⁷³ *MSLDP*, p. 203.

Biran avait rejeté le fantôme condillacien²⁷⁴ mais il n'évite pas lui-même de recourir à un modèle étrange, celui d'une *main monodactyle, pourvue d'un ongle pointu locomobile*. Condillac partait d'un homme pétrifié, privé de ses sens et qui les recouvrait progressivement ; ici Biran part d'un possible tératologique, une main réduite à un doigt dans le cas de l'homme. Quelle est la fonction de ce modèle ? Citons d'abord le passage.

« L'organe tactile au lieu d'être conformé comme la main de l'homme, pourrait se terminer en un seul doigt entièrement recouvert d'un ongle aussi pointu qu'on puisse l'imaginer. Ce doigt, locomobile à volonté, s'avancant contre un corps ou un plan solide quelconque donnerait à l'être moteur la perception d'une résistance ou force opposée, aussi distincte dans ce cas qu'elle l'est dans celui du levier poussé contre l'obstacle, dont nous parlions en premier lieu²⁷⁵. Cette résistance est ici naturellement abstraite ou séparée de toute conception d'étendue, de forme, et de tout ce qui est le plus intimement associé avec elle dans les habitudes actuelles de notre sens, étendu lui-même en surface, divisé, flexible et sensible dans tous les points, etc. Il n'y aurait d'abord dans le mode du toucher supposé que l'idée simple et absolument indivisible d'un point résistant. C'est sous cette idée que pourrait être uniquement conçue l'existence étrangère, par opposition à la force moi, et l'on voit ici que la notion d'étendue n'entrerait pas aussi essentiellement dans l'idée fondamentale de corps telle que les habitudes actuelles des sens ou de l'imagination nous portent invinciblement à l'admettre.

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. Si l'organe avait la faculté de glisser continûment sur le terme auquel il reste appliqué, l'opération se composerait un peu plus : ce sont bien toujours des points résistants, mais qui se touchent, se continuent, ou plutôt c'est le même qui *flue* en se reproduisant sous le mouvement non interrompu qu'une seule impulsion volontaire prolonge : ici le terme résistant paraîtrait de plus *étendu* en longueur, mais c'est encore la *continuité de moi* dans l'acte ou le mouvement prolongé qui détermine la continuité perçue de résistance, et la conception ou représentation extérieure de celle-ci se fonde nécessairement sur la réalité intérieure de l'autre ou la suppose.

²⁷⁴ Ibid., p. 146.

²⁷⁵ Voir p. 201.

Si nous supposons maintenant que l'ongle aigu s'élargit de manière à pouvoir s'appliquer aux surfaces solides, mais sans pouvoir encore se replier sur les corps, ni embrasser leur capacité, ni se mouvoir successivement sur toutes leurs faces, en changeant de direction, il y aurait perception simultanée d'étendue en largeur, à laquelle la continuité du mouvement pourrait donner une extension indéfinie ; mais il n'y aurait plus dans cette hypothèse de possibilité de se représenter directement l'unité résistante première, pas plus que d'imaginer la capacité ou l'étendue en profondeur.

Ainsi, l'objet réel du toucher et la force qui l'effectue restant les mêmes, chaque conformation possible de l'instrument de motilité aurait sa géométrie particulière, également assurée, également évidente. Dans tous les cas, ce qui n'existe qu'en abstraction, pour nous qui ne concevons que l'étendue composée, serait dans chacune des hypothèses qui précèdent la seule réalité existante ; mais il y aurait une notion fondamentale invariable et commune, tantôt directe, tantôt enveloppée plus ou moins, dans ces divers modes du toucher, c'est celle de *résistance* à l'effort qui est la même et dans l'*unité numérique* rencontrée par l'ongle aigu, et dans la *solidité linéaire*, et dans tous les composés de l'étendue solide. D'où l'on peut conclure :

1° que ce qui constitue relativement à nous l'essence propre de corps extérieur ou de matière, n'est pas autre chose que cette force de résistance, directement opposée à l'action que notre volonté détermine.

2° Que tous les doutes du scepticisme ne portent en aucune manière sur ce *fond* de notre idée de corps extérieurs mais sur certaines formes ou qualités qui, étant en effet toutes relatives à la conformation des sens ou à leurs dispositions, sont susceptibles d'une multitude de variétés.

3° Que nous ne sommes enfin ni plus ni moins certains de la réalité du terme *étranger* que de celle du terme *organique*, et par suite de l'existence même du *sujet* de l'effort ou du *moi*.

4° Que ce qui est pour nous (en effet) le dernier degré d'abstraction géométrique : les notions du *point* résistant, du centre de gravité qui réunit en lui (et dans un véritable point) toutes les forces des masses, sont peut-être les plus rapprochées de l'absolue réalité des choses, ou du point de vue sous lequel une intelligence supérieure pourrait les contempler.

J'ai dit que dans cette origine de toute synthèse, le sujet métaphysique et l'objet mathématique, quoique conçus de deux manières essentiellement différentes, peuvent néanmoins se servir réciproquement de signes symboliques. C'est à un tel point de vue que le génie le plus étonnant peut-être de tous les génies, Leibniz, était arrivé en décomposant. C'est de là qu'il partit pour tout reconstruire ; c'est là qu'est le premier anneau de cette belle chaîne de rapports, la plus étendue peut-être que puisse embrasser ou concevoir une tête humaine. »²⁷⁶

²⁷⁶ Ibid., p. 205-206

Dans le premier paragraphe où Biran évoque « les habitudes actuelles des sens ou de l'imagination » il fait référence à Condillac et Tracy qui font de l'étendue la caractéristique de l'objectivité des corps. Si tel est le cas alors la contribution de l'effort pour penser une force indépendante du moi à partir du moi est impossible car l'étendue commune au corps propre et aux corps extérieurs empêche de voir la relation entre la force qu'est le moi et la résistance rencontrée que le moi pense comme force de résistance. Biran remplace l'axiome condillacien selon lequel *on ne compose de l'étendue qu'avec de l'étendue* par un autre qui fait de l'effort du moi, comme « force consciente » la condition pour penser « la force extérieure »²⁷⁷. Supposer une main avec ses cinq doigts c'est se donner un corps étendu sous la forme d'un membre articulé capable, à la limite de se toucher ; or une main monodactyle avec un ongle très long aura plus de mal à le faire ! Cette fiction est destinée à *dissocier* la résistance et la solidité souvent confondues. La résistance est un rapport où un terme s'oppose à un autre terme, la solidité est la propriété d'un corps simplement différente d'un autre état (la dissolution, l'état liquide, etc.) sans que le corps solide ne fasse un effort spécifique pour conserver son état actuel.

Le deuxième paragraphe continue sur cette ligne en évitant tout ce qui pourrait faire naître l'idée d'étendue : en imaginant l'ongle qui se meut par intermittence Biran évite la *continuité spatio-temporelle* du mouvement qui serait propice à évoquer l'étendue. L'effort de l'ongle serait alors dissimulé sous l'étendue alors que le mérite de cette expérience fictive est de faire naître une « *pluralité de points résistants* », la *ponctiformité* étant le corrélat objectif de l'effort incarné ici par la main *monodactyle*. La réflexion de l'effort devient ici une relation réciproque du sujet et de l'objet :

« 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. »

Pour une fois on peut partir d'une relation sujet-objet sans aucune réalisation de type physiologique car l'exercice réglé de l'imagination dans cette hypothèse empêche d'imaginer le moi au dehors de lui-même dans ses instruments et ses organes (comme dans le cas de l'hypothèse des fibres).

Le troisième paragraphe montre enfin la naissance de l'étendue à partir d'un élargissement de l'ongle capable ainsi de s'appliquer à plus de surface et d'une continuité du mouvement. On voit bien que l'étendue dissimule la résistance et sous celle-ci l'effort du moi car Biran présente ici une alternative : soit c'est l'étendue, soit c'est la résistance que l'on saisit.

Les quatre points soulignés par Biran tirent les conséquences de cette fiction : l'objectivité des corps extérieurs suppose la projection de forces car l'étendue ne suffit pas et la force nous est fournie par l'effort puisque « la force de résistance » est elle aussi un relatif, un terme en relation à « l'action que notre volonté détermine ». Ensuite on ne peut plus dire comme Descartes que la connaissance de l'esprit est plus certaine que celle des corps ou comme les idéologues que l'âme n'est certaine que de ses sensations. Il

²⁷⁷ Ibid., p. 199.

ne faut pas confondre ici les besoins de l'analyse qui sépare le moi du monde et la situation réelle : l'effort étant un relatif, il implique la certitude des termes auxquels il se rapporte, le terme organique et le terme extérieur. Le *conatus* biranien crée une nouvelle certitude qui ne relève plus de l'évidence intellectuelle ou de la certitude sensible portant sur les choses. Enfin ce qu'il y a de plus subjectif est aussi ce qu'il y a de plus objectif et réciproquement : le « sujet métaphysique » et « l'objet mathématique » se symbolisent réciproquement car leur structure commune se comprend à partir de l'effort, ce relatif qui permet de penser l'être du moi et des corps extérieurs comme relation.

Œuvres utilisées

Biran

Œuvres, éd. Pierre Tisserand

t. I, *Le premier journal*, 1920

t. II, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, 1922

t. VI, *Correspondance philosophique*, 1930

Mémoire sur la décomposition de la pensée, éd. Azouvi, Vrin, 1988.

Cabanis

Œuvres complètes, *Rapports du physique au moral*, t. III et IV, 1824

Condillac

Œuvres complètes, édition de 1798

t. I. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*.

t. II. *Traité des systèmes*.

t. III. *Traité des sensations. Traité des animaux*

Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme

t. V. *La grammaire*

t. VI. *L'art de penser*

t. VIII. *L'art de raisonner*

t. XV-XX. *Histoire moderne*

t. XXII. *La logique*

t. XXIII. *La langue des calculs*.

Tracy

« Mémoire sur la faculté de penser », *Mémoires de l'institut national des sciences et des arts*, Sciences morales et politiques, t. I, (août 1798), p 283-451.

« Dissertation sur quelques questions d'idéologie, Contenant de nouvelles preuves que c'est à la sensation de résistance que nous devons la connaissance des corps, et qu'avant cette connaissance l'action de notre jugement ne peut avoir lieu, faute de pouvoir distinguer les unes des autres nos perceptions simultanées », *Mémoires de l'institut national des sciences et des arts*, Sciences morales et politiques, t. III, (mai-juin 1801) p 491-514.

Projet d'Eléments d'idéologie, an IX