

HISTOIRE DE LA PSYCHOLOGIE EN FRANCE

DE 1789 A 1914

(Suite)

II^e PARTIE

LE SYSTÈME PHILOSOPHIQUE

§ I. Méthodes psychologiques et découverte du fait primitif

A. Méthodes. — C'est en 1805, dans la *Décomposition de la Pensée*, que M. de Biran formula d'abord sa méthode. Se séparant des sensualistes et des idéologues, il leur reproche de procéder par abstraction et de chercher les lois générales de la sensibilité avant d'en avoir distingué les modes individuels. S'il se place, comme eux, sur le terrain de l'analyse, il entend l'analyse dans un sens différent: le psychologue doit partir de l'observation réfléchie et la faire porter sur les faits de conscience tels qu'ils nous sont donnés, *in concreto*, par le sens intime. Or, ces faits sont mixtes: des éléments physiologiques et psychologiques divers s'y fusionnent. Nous devons leur faire subir une analyse semblable à celle que le chimiste Lavoisier impose aux corps, pour montrer leur composition. De plus, l'analyse a pour contre-partie la synthèse.

Pour déterminer les composantes des faits de conscience, on aura soin d'analyser chaque espèce de sensation au double point de vue de l'*affectibilité passive* et de la *motilité volontaire*; on déterminera ce qui constitue la *matière* et la *forme* des sensations; on rapportera la forme aux modes d'exercice d'une même *puissance*, en tenant compte des conditions organiques nécessaires à son activité; on divisera le travail de la manière suivante: *l'observation extérieure par les sens* pour étudier les *objets* sur lesquels s'exercent nos facultés, *l'observation physiologique* pour les conditions organiques, *le sentiment immédiat* pour les affections passives, la *réflexion* pour les formes constitutives de la pensée. En un mot, Biran recommande ce que nous appelons aujourd'hui la méthode d'observation externe, la méthode expérimentale et physiologique,

l'observation interne portant sur l'intuition du vécu, la méthode réflexive visant l'activité de l'esprit.

L'analyse se complète par la *synthèse* de la manière suivante: après avoir séparé la matière des sensations de ce qu'y ajoute l'activité du sujet, on recherche ce qui constitue en nous la personne, le moi; sujet actif et réfléchi à la fois, action et réflexion se présentent synthétiquement à nous. A mesure que la pensée de Biran se développe, la synthèse y prend plus de place: le *fait primitif* de conscience, qui est synthétique, doit être défini avant tout; il conduira même le psychologue à la connaissance des idées universelles, telles que cause, unité, identité, liberté: ces notions ne se dégagent pas de la sensation, comme le veulent les sensualistes; ce ne sont pas non plus, ainsi que le soutiennent les spiritualistes, des innées innées, antérieures à l'acte de conscience qui les constitue.

Le *fait primitif* se fonde uniquement sur l'expérience intérieure; il est faux de le déduire de considérations sur l'âme-substance, que nous ne connaissons pas, faux aussi de s'arrêter à une énumération de facultés. C'est le *moi*, principe de toute activité, qu'il s'agit de découvrir. Et Biran fait ressortir la différence entre la méthode des sciences physiques, pour lesquelles la notion de *cause* n'apparaît qu'à la fin, comme simple généralisation, et la méthode de la psychologie, pour laquelle la recherche du fait primitif saisit la cause sur le vif: car cause et fait primitif de conscience sont identiques (*Essai sur les Fond.*, I, p. 50-80).

Le procédé synthétique permet de rattacher les résultats de l'analyse à des principes directeurs, à des fonctions fondamentales qui seules donnent à comprendre la vie psychique. Mais l'analyse ne doit pas s'interrompre un seul instant. Nous ferions fausse route sans elle, nous ne saurions distinguer, dans nos représentations d'objet, ce qui revient aux diverses sensations, nous ignorerions ce que le toucher apporte à la perception d'étendue, nous confondrions les facultés mentales. C'est encore le sens intime et l'analyse des données de la conscience qui permettent de reconnaître ce qui revient à l'activité propre du sujet, au pouvoir «de commencer et d'exécuter librement une action ou une série d'actions». D'autre part, ce pouvoir se vérifie par cela même qu'il s'exerce; nous avons conscience de son exercice: c'est le fait primitif, il est synthétique; il porte son critère en lui; grâce à lui, les tendances essentielles de la vie mentale se dégagent, les facultés passives s'opposent aux facultés actives. Ainsi l'analyse et la synthèse se complètent et se secondent.

L'activité de notre être intelligent et moral porte son évidence en soi, évidence qui n'a rien de sensible et se fonde sur l'activité consciente elle-même: vue synthétique, qui apparaît à la réflexion au moment où elle se dégage de la sensibilité pour s'attacher à ce qui est actif, spirituel, non symbolique ni imagé dans notre vie mentale. Mais cette psychologie pure ne s'obtient elle-même qu'à l'aide de l'analyse, qui la dégage des modes *mixtes*: le rapport

de la volonté aux passions, de celles-ci aux phénomènes organiques se présente à la conscience comme un mélange d'éléments complexes.

L'analyse n'est pas simplement *descriptive*, elle est réflexive, doit s'attacher à l'activité mentale même et éviter d'introduire dans ses vues des considérations qui ne s'appliquent qu'aux mouvements spatiaux: siège de l'âme, localisation des facultés et autres hypothèses qui n'éclairent rien (*Fond.*, I, p. 80-108; *Inéd. Bertrand*, p. 26-28).

S'agit-il de connaître le *fait primitif* de conscience, qui implique l'activité du moi et tout ce qu'elle comporte, l'analyse réflexive, envisageant les éléments conscients comme tels et leur conservant leur caractère, décomposera la synthèse donnée par le sens intime, en ne perdant pas de vue le caractère propre de cette synthèse. A bien distinguer analyse et synthèse, on dira: si la méthode considère le fait primitif en soi, hors de son association avec les phénomènes internes ou externes, elle reste *synthétique*, même quand elle analyse. Elle devient proprement *analytique*, quand, partant des faits composés, elle se borne à analyser sensations, idées, signes. Cette analyse n'a un sens que si elle s'appuie sur une base solide et se rattache, finalement, au rapport fondamental impliqué dans le fait primitif, c'est-à-dire à la synthèse (*Sciences nat. et Psych.* dans *In. Bertrand*, p. 136-137).

Entend-on, d'autre part, étudier non plus l'acte de l'esprit, mais l'ensemble des *impressions* qui se présentent à la conscience sans la collaboration du vouloir, analyser ce qu'éprouve le sens intime livré aux influences extérieures, on recourra aux méthodes comparative, pathologique et physiologique. Mais l'observation interne aura un rôle important: ce sera de décrire les moindres nuances de la sensibilité, en se maintenant aux confins de la conscience, et de saisir les impressions au moment où, montant d'une région inconsciente de notre vie intérieure pour s'imposer au sens intime, elles offrent un caractère différent du moi et comme étranger à celui-ci. Biran a pu étudier sur lui-même un grand nombre de variations auxquelles il était exposé et qui produisaient dans sa vie passionnelle une instabilité et une agitation extrêmes (I^e Partie, § 2). Au même courant psychique se rattachent encore les associations d'idées et les fantômes de l'imagination. La comparaison avec les états anormaux, avec la folie ou encore avec les rêves, ainsi que l'étude des manifestations mentales des enfants et des animaux ont été préconisées par Biran, en de nombreux passages de ses œuvres, et mises à profit par lui pour l'étude de la passivité.

Les questions de physiologie et de pathologie mentales l'ont toujours attiré: la fondation d'une société médicale à Bergerac, le mémoire qu'il écrivit pour le Dr. Royer-Collard, son examen du système de Gall, ses nombreuses citations d'œuvres de médecins le prouvent surabondamment. La science des rapports de l'organisme à l'activité mentale fera partie du plan de l'*Anthropologie* qu'il écrivait quand la mort vint interrompre ses travaux. Le moi et le corps ne sont pas pour lui deux substances douées d'attributs irréduc-

tibles et sans relations l'une avec l'autre; ces relations, Biran les reconnaît et les étudie; les deux termes du rapport ne peuvent être conçus séparément, bien que l'objet de la psychologie soit autre que celui de l'anatomie et de la physiologie.

B. *Le fait primitif.* — Jusqu'à quel point notre âme est-elle active? A entendre les moralistes, l'âme pourrait toujours se modifier librement. Comment accorder cette thèse, se demande Biran, avec l'agitation et l'instabilité dues aux passions? Les observations faites sur lui-même le conduisent à ce problème; il éprouve la tyrannie de la sensibilité (*Pensées*, année 1794, p. 113).

En partant, avec les sensualistes et les idéologues, de l'étude des sensations, il est frappé surtout de l'importance de la *motilité*, sans laquelle nous ne pourrions percevoir les objets. Les éléments de la question se trouvent chez les idéologues, mais il donnera au problème un développement original et nouveau.

Dès le mémoire sur l'*Habitude* (1802), Biran établit que sans le mouvement, nous n'aurions l'idée d'aucun objet; que pour connaître il faut vouloir explorer les objets; que chez les animaux, le degré d'intelligence est en rapport avec le développement des organes moteurs; qu'un organe passif ne donne que des impressions confuses; qu'un organe peu mobile acquiert plus d'activité par association avec un organe supérieur en mobilité. «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?» Bien plus! les sons transmis à l'ouïe provoquent l'activité des organes vocaux, qui les répètent, les imitent, les doublent en quelque sorte. La voix s'associe à l'ouïe pour la renforcer, comme le toucher à la vue (*Ed. Cousin*, I, p. 38-40). L'auteur ne manque pas de nous signaler le point de départ de ces considérations sur le mouvement chez Destutt de Tracy. Ce célèbre idéologue, nous dit une note (*Ib.*, p. 23), est «le premier qui ait clairement rattaché l'origine de la connaissance, de la distinction de nos manières d'être entre elles, et du moi qui les éprouve, du jugement enfin d'*existence réelle* et de tous les autres jugements qui en dérivent, à la faculté de mouvoir, ou à la *motilité* volontaire.»

Destutt de Tracy n'était pas le seul à insister sur l'importance de la motilité; l'on trouve à ce propos une théorie très curieuse chez le médecin Rey Régis, dès 1789. Et Cabanis, dans les *Rapports du physique et du moral*, se rallie à la thèse de Tracy qu'il résume en ces mots: Tracy «prouve avec beaucoup de sagacité que toute idée de corps extérieurs suppose des impressions de résistance, et que les impressions de résistance ne deviennent distinctes que par le sentiment du mouvement. Il prouve de plus que ce même sentiment du mouvement tient à celui de la volonté qui l'exécute ou qui s'efforce de l'exécuter; qu'il n'existe véritablement que par elle; qu'en conséquence,

» l'impression ou la conscience du *moi* senti, du moi reconnu, distinct des autres existences, ne peut s'acquérir que par la conscience d'un effort voulu; » qu'en un mot, le *moi* réside exclusivement dans la volonté» (Cabanis, *Rapports*, 8, Ed., 1844, p. 515, et Biran, *Fondem.*, I, p. 206).

C'est donc sur l'effort que va porter avant tout l'analyse à laquelle Biran soumettra la vie mentale. Dans la *Décomposition de la Pensée* (1805), sa théorie est fixée dans ses points essentiels: l'étude de la conscience nous conduit à reconnaître deux tendances qui se combinent, se contrebalancent et souvent se combattent: l'effort et la sensibilité, l'activité et la passivité. Nous avons de l'effort une *aperception interne immédiate*, c'est-à-dire, que dans l'effort, notre *moi* se saisit sur le fait, en pleine activité, et il saisit en même temps la *résistance* à laquelle son effort s'applique. Effort et résistance sont constatés par la réflexion que nous portons sur nous-même, dans le moment où ils se manifestent. «Le même acte réflexif par lequel le sujet se connaît et se dit *moi*, le manifeste à lui-même comme force agissante, ou cause qui commence l'action ou le mouvement sans y être déterminé ni contraint par aucune cause autre que le *moi* lui-même, qui s'identifie de la manière la plus complète et la plus intime avec cette force motrice (*sui juris*) qui lui appartient» (sur Laromiguière, *Ed. Cousin*, IV, p. 244). *L'aperception interne immédiate* par laquelle nous saisissons en nous le *moi* en train d'agir, l'effort, est donc le seul fait primitif, et elle entraîne la réalité des deux éléments, effort et résistance, qui s'y trouvent indivisiblement unis tout en restant distincts l'un de l'autre (*In. Bertrand*, p. 132, et *Fond.*, I, p. 215-217).

Le sentiment que nous éprouvons dans l'effort se distingue parfaitement du sentiment qui accompagne les mouvements que nous sommes forcés de faire sous l'impulsion d'un motif extérieur à notre volonté. Ainsi donc effort est synonyme de volonté. C'est le pouvoir de commencer une série d'actions, pouvoir aussi évident que notre existence même. La volonté diffère par conséquent et de la contrainte et de l'action qui est suscitée par le besoin, l'appétit ou le désir. Souvent même la volonté s'oppose au désir, à l'appétit et au besoin. Le pouvoir volontaire ne relève donc pas de la sensibilité. Biran l'appelle «la force hyperorganique de l'âme». Cette définition permet de comprendre comment la volonté peut être nommée une *cause libre* (*Fond.*, I, p. 91, et 214-231; *Décomp.*, p. 180).

Au sentiment d'effort est donc unie l'aperception immédiate du *moi* comme activité volontaire, véritable cause et liberté. Il ne s'agit pas ici d'une notion abstraite et hypothétique de cause, comme celle du physicien qui dit d'un phénomène qu'il est cause d'un autre, lorsqu'il en constitue la condition. Un tel genre de causalité est tout extérieur. Dans la vie mentale, nous sommes en présence de la cause même, de l'activité causale in *concreto*, nous l'éprouvons, nous l'apercevons dans le moment, nous agissons volontairement. Les mouvements libres sont accompagnés du sentiment immédiat d'un pouvoir moteur; le moi est la véritable cause efficiente de ses volitions.

Un tel fait primitif porte en lui un germe de certitude qui ne ressemble en rien à la croyance que nous accordons aux lois des phénomènes, obtenues par l'observation; pour admettre ces dernières, nous devons avoir constaté que les mêmes successions de faits se répètent, avoir établi, entre les impressions que nous en recueillons, des associations fixées par l'habitude. Dans l'effort par contre, le nombre de répétitions n'ajoute rien à la croyance d'une liaison réelle et infallible de la cause à l'effet, car cette liaison est immédiatement aperçue entre les deux éléments d'un même rapport: vouloir et mouvement. Notre sentiment de force active n'emprunte pas son modèle à l'observation externe. Le fait primitif comprend comme identiques l'acte lui-même et la connaissance que nous en prenons (*Ed. Cousin, IV, p. 276-277*).

D'autre part, ce n'est pas non plus par l'intermédiaire de l'idée métaphysique d'âme que nous nous rendons compte du moi, de la volonté, de l'effort prenant conscience immédiate de lui-même: c'est là un fait, une donnée immédiate de la conscience, et non une notion introduite dans la conscience après avoir été empruntée ailleurs (*Réponses, Ed. Cousin, IV, p. 374*).

En résumé, le sentiment se produisant au moment où notre volonté s'objective en un effort, se réfléchit en nous, et par cette réflexion nous saisissons dans l'effort un rapport qui comprend, dans le même fait de conscience, deux termes unis et cependant distincts: *l'effort volontaire* qui vient de nous, et la *résistance*. Il faut bien se dire que la question est posée ici en termes purement psychologiques et n'envisage que les faits conscients en tant que conscients. Il ne s'agit donc pas de savoir quelles sont les conditions physiologiques des sensations d'effort et de mouvement, ni en quel endroit de l'organisme — cerveau, muscles ou périphérie — se localise la sensation de résistance: problème différent de celui de l'effort comme fait primitif de la conscience.

Le fait psychologique de l'effort est plus accessible, selon Biran, à l'analyse que les faits physiologiques correspondants. En plusieurs endroits de ses œuvres, nous lisons que la manière dont le corps exécute les mouvements ordonnés par la volonté est un mystère; la manière dont le moi communique avec l'organisme n'est qu'un cas particulier de la loi de communication de tous les êtres; elle est inconnaissable; si nous la connaissions, nous saurions tout.

Nous avons le sentiment de nos organes moteurs, et cela suffit pour que nous les utilisions exactement. Sans devoir connaître à cet effet ni l'anatomie, ni la manière dont notre volonté met en action nos muscles, nous savons ce que nous devons faire pour accomplir tel ou tel mouvement, et cela nous suffit. (Note sur Royer-Collard, *Ed. Cousin, II, p. 372*, et sur Larom., *IV, p. 279* et suiv.) Le mouvement est si intimement uni à la volition qu'il semble qu'ils soient simultanés.

On ne connaît donc pas le passage de la volition au mouvement. Ce que l'on peut connaître, ce sont les conditions physiologiques du mouvement comme tel, les conditions organiques propres au mouvement volontaire,

par opposition aux autres genres de mouvement. Dans le mouvement volontaire, l'innervation part du cerveau, elle est d'origine centrale, tandis que les mouvements réflexes, c'est-à-dire la contractilité non accompagnée de conscience, se produisent par suite d'excitations externes ou internes. Il ne faut pas confondre l'effort voulu avec la sensation musculaire qui provient d'un mouvement involontaire provoqué par un stimulus extérieur. Dans l'effort, la détermination motrice, à son départ, ne paraît pas accompagnée d'une perception interne particulière; et si elle donne lieu à un phénomène de sensibilité, il ne peut s'agir que d'un sentiment vague et confus d'existence. Voici ce qui se passe ensuite: l'innervation partie des centres moteurs du cerveau contracte le muscle; la sensation qui en résulte revient vers le cerveau, et c'est à ce moment que les conditions physiologiques sont remplies pour que nous prenions conscience de l'effort, inséparable de la résistance, c'est-à-dire pour que nous ayons l'aperception intime du moi se connaissant et se distinguant de la résistance.

Au début de ce processus se place le pouvoir de commencer un mouvement; puis le moi s'oppose comme unité aux sensations multiples qui caractérisent la résistance et son opposition à l'effort (*Décomp.*, Ed. Cousin, II, p. 196 et suiv.; *Fond.*, I, p. 209-214).

Comment la volonté, en tant que «force hyperorganique de l'âme», vient-elle à diriger les mouvements? Crée-t-elle de toutes pièces un genre spécial de motilité? Ou bien la motilité qui obéit aux lois physiologiques de l'organisme est-elle, dans certaines conditions, placée sous la dépendance de la volonté? Biran adopte cette dernière solution et nous l'explique comme suit: l'être vivant obéit d'abord aux excitations extérieures, vives et tumultueuses; elles donnent lieu aux mouvements instinctifs, confus et précipités, qui ne sont pas sous la dépendance de l'organe central. Quel genre de mouvements Biran désigne-t-il ainsi? Ce ne peut être le mouvement réflexe, dont les lois sont très précises et indiquent une coordination et une finalité parfaites. Il s'agit sans doute de l'agitation produite par les désirs et les émotions.

En se répétant, la locomotion se règle par l'habitude, qui émousse la sensibilité et affermit le mouvement. Il en résulte que le centre moteur devient capable d'entrer spontanément en action et de renouveler de lui-même les impressions qui lui étaient auparavant suggérées du dehors: c'est le passage à la spontanéité; les mouvements spontanés forment l'intermédiaire entre les mouvements instinctifs et les mouvements volontaires. Il subsiste chez l'adulte sain et parfaitement conscient de ses actes un grand nombre de mouvements spontanés et habituels, qui peuvent, à chaque moment, être placés sous la direction de la volonté. A tout instant nous saisissons en nous le passage de la spontanéité à la volonté, comme celui de la volonté à la spontanéité, secondé par l'habitude.

Le processus qui vient d'être décrit s'observe aisément dans la manière dont l'enfant apprend à diriger soit les mouvements de la parole, soit n'importe

quel autre groupe de mouvements. Chez lui, la voix, comme la locomotion en général, est d'abord le résultat de mouvements réflexes, de cris instinctifs. Puis, les cris se répètent par habitude, les mouvements peuvent être produits spontanément; l'organe central n'attend plus l'impulsion du dehors; à ce moment, les conditions sont offertes à la volonté pour intervenir et diriger les mouvements. L'animal le plus développé ne dépasse pas spontanéité et habitude. L'homme seul est doué de volonté et de conscience réfléchie. (*Fond.*, I, p. 225-227; *Anthrop.*, p. 452-479) (1).

§ 2. *Théorie de la Sensibilité*

A l'effort se rattache, nous l'avons vu, le moi, la volonté, la conscience réfléchie, la personnalité. Mais cet élément actif ne constitue pas tout l'individu. La vie sensitive a une part considérable, qui ne s'explique pas par le fait primitif de l'effort, et peut même exister sans le moi, sans la pensée: c'est le cas pour les animaux. Chez l'homme, la sensibilité déborde souvent la pensée; nous le constatons en observant l'enfant ou en portant notre attention sur nos propres affections et passions. Enfin, dans les états de l'aliénation mentale, l'homme est étranger à lui-même; la direction de l'individu par lui-même, le pouvoir personnel est aboli; la sensibilité, élément passif, règne seule (*Exist.*, Ed. Tisserand, p. 72-81).

Ainsi donc, l'homme *concret* est formé de sensibilité et d'activité, et ne démêle pas aisément, dans sa vie quotidienne, ce qui revient à l'effort et ce qui appartient à l'impression subie. Cette première et importante distinction reconnue, l'analyse psychologique doit encore établir, dans la sensibilité même, des divisions et séparer l'*impression affective* ou *affection simple*, l'*intuition* ou *représentation* et la *sensation*.

1°) L'*impression affective* ou *affection simple* est le sentiment que nous avons de notre activité organique, elle est ce que nous sentons de notre corps, avec les nuances de plaisir ou de douleur qui accompagnent ce sentiment; 2°) l'*intuition* ou *représentation* désigne tout ce que nous percevons d'un corps étranger; 3°) *sensation* est un terme plus général, désignant toute *modification* que nous rapportons soit à une substance corporelle, soit à notre propre personne active. Il englobe donc aussi l'*affection* et l'*intuition*, mais rapportées à un être stable (*Div.*, Ed. Cousin, III, p. 199-200).

Ainsi, quand j'éprouve un bien-être ou un malaise corporel, il y a *affection simple*; les modifications provoquées dans ma sensibilité par un objet extérieur, un parfum, un goût, une impression sonore, lumineuse, tactile, se rattachent à l'*intuition* sensible; enfin, une modification rapportée à son objet, les changements que je constate dans tel corps, ou bien telle modifi-

(1) Ce qui ajoute encore à l'intérêt de la doctrine de Biran: cette intéressante théorie se retrouve dans la psychologie scientifique de nos jours, p. ex. chez CH. FÉRÉ, *Des troubles dans l'usage des signes*, *Rev. phil.*, 1884, II, 594.

cation dont je me rends compte dans mon effort, mon attention, mes mouvements et que je rapporte à moi constituent une *sensation*.

L'originalité incontestable de Biran a été de reconnaître et d'analyser ce genre d'états qu'il attribue à l'*affection simple* ou *impression affective*: ce sont des impressions organiques difficiles à distinguer, parce que nous les englobons souvent dans les sensations et les interprétons au moyen d'éléments qui ne leur appartiennent pas. Pour saisir à l'état pur ces impressions organiques, cette subconscience, comme on dit aujourd'hui, il faudrait faire pénétrer l'observation intérieure jusqu'aux confins de la conscience, jusqu'à cette limite extrême où la conscience, devenant de plus en plus confuse, semble échapper à elle-même. Il est plus aisé de recourir à l'observation de leurs effets ainsi qu'à l'observation externe et aux méthodes pathologiques. Tout cela, dira-t-on, paraît naturel à présent. Sans doute! Mais du temps de Biran, c'était une innovation hardie, et Biran a peut-être plus mérité de la psychologie par cette étude que par la théorie, accessible aux objections, qu'il a tentée de l'effort volontaire. A. Bertrand lui attribue la première théorie de l'inconscient dans la psychologie française; l'innovation vient de lui, bien que, comme nous l'avons vu, il ait eu des précurseurs. Chez ses contemporains, il rencontra d'illustres contradicteurs, Royer-Collard et A. M. Ampère en premier lieu. C'est assez dire que ses recherches sur l'affectibilité simple étaient originales et nouvelles. Étudions de près cette théorie.

A. Si nous dépouillons l'*affection* de tout ce qui se joint à elle dans notre conscience — le moi, la causalité, l'attribution à un objet, etc., — nous constaterons qu'elle n'est pas une abstraction vide, mais un état réel de l'être sensitif; c'est ce qui constitue la nature animale en nous. Les rêves, les états hypnotiques, le délire, le grand nombre de mouvements que nous faisons sans être maîtres de nous ni conscients prouve surabondamment la réalité des affections simples (1). En même temps que la théorie de l'effort et corrélative avec elle, la théorie des affections simples ou du subconscient apparaît chez Biran: on la trouve d'abord dans la *Décomposition de la Pensée* (1805) et on la retrouve dans tous les écrits subséquents.

Quels sont les caractères des affections simples? L'absence de toute relation avec le temps et l'espace; en d'autres termes, les affections simples sont des modes d'existence dont tout souvenir est exclu et que nous ne localisons pas, que nous ne rapportons ni à un corps étranger ni à un endroit spécial de notre corps. C'est là sans doute une manière d'exister commune à de nombreux êtres vivants. Pour la comprendre, nous devons nous identifier avec nos propres modifications, sans y rien mettre de notre pensée. Nous envisageons ainsi les appétits, certains penchants, celles de nos déterminations qui s'effectuent, de manière instinctive, en dehors du vouloir et de

(1) Voir la discussion avec Royer-Collard dans GÉRARD, *Phil. de M. de Biran* et les *Lettres à Ampère* publiées par Bertrand, *Rev. de Méd. et de Mor.*, 1893, 483.

la pensée et qui ne laissent aucun souvenir. Cette nullité de souvenir est caractéristique des affections simples.

On les comprend souvent sous le terme trop vague d'instinct; on parle de nos instincts, de leurs conflits, des passions auxquelles ils donnent naissance et qui souvent envahissent le moi. Ce sont des impressions immédiates, si bien décrites par Montaigne, qui surgissent soudain en nous et nous envahissent un moment, puis cèdent la place à d'autres poussées de même nature; selon ces dispositions affectives simples, nous devenons, sans savoir pourquoi, tristes ou gais, enjoués ou maussades. Les influences qui les éveillent relèvent de l'organisme et mille actions diverses s'exercent sur celui-ci, sans que la volonté du sujet pensant puisse y changer quoi que ce soit. Biran était particulièrement sensible à ces changements. Aussi les pages qu'il consacre à les décrire sont-elles les meilleures et les plus vivantes de son œuvre. Citons le: «Les modes fugitifs d'une telle existence, tantôt heureuse, tantôt funeste, » se succèdent, se poussent comme des ondes mobiles dans le torrent de la vie. » Ainsi nous *devenons*, sans autre cause étrangère à de simples dispositions » affectives sur lesquelles tout retour nous est interdit, alternativement tristes » ou enjoués, agités ou calmes, froids ou ardents, timides ou courageux, crain- » tifs ou pleins d'espérances. Chaque âge de la vie, chaque saison de l'année, » quelquefois chacune des heures du jour voient contraster ces modes intimes » de notre être sensitif; ils ressortent pour l'observateur qui les saisit à certains » signes *sympathiques*; mais placés, par leur nature et leur intimité même, » hors du champ de la perception, ils échappent au *sujet* pensant, par l'effort » même qu'il ferait pour les fixer. Aussi la partie de nous-mêmes sur laquelle » nous sommes le plus aveuglés, est-elle l'ensemble de ces affections immé- » diates qui résultent du *tempérament*, dont ce que nous nommons notre *ca-* » *ractère* n'est que la *physionomie*; cette physionomie n'a point de *miroir* qui » la réfléchisse à ses propres yeux.

» De telles dispositions affectives, associant leurs produits inaperçus à » l'exercice des sens et de la pensée, imprègnent toujours les choses ou les » images de couleurs qui semblent leur être propres. C'est la *réfraction morale* » qui nous montre la nature, tantôt sous un aspect riant et gracieux, tantôt » couverte d'un voile funèbre qui nous fait trouver dans les mêmes objets, » tantôt des motifs d'espérance et d'amour, tantôt des sujets de haïr et de » craindre. Ainsi se trouve cachée, dans les dispositions secrètes, la source » de presque tout le charme ou le dégoût attaché aux divers instants de notre » vie: nous la portons en nous-mêmes cette source la plus réelle de biens et de » maux, et nous accusons le sort, ou nous élevons des autels à la fortune!...» (*Décomp.*, Ed. Cousin, II, p. 161-162). Voilà un domaine étendu qui n'appartient pas à la volonté. L'être sensitif «pâtit donc immédiatement le bonheur ou le malheur d'être» (*Ib.*, p. 164, et *Pensées*, p. 322-325).

Quels groupes de faits pouvons-nous distinguer et définir dans ce vaste ensemble? La lecture des médecins et l'attention prêtée par Biran aux phé-

nomènes anormaux lui viennent en aide. Il applique, dirions-nous, la méthode pathologique.

En l'absence de l'activité du moi, nous pouvons avoir des impressions visuelles, accompagnées de vives émotions: c'est ce qui se produit dans les visions, les hallucinations, la plupart des rêves. Comme la libre activité du moi n'a pas aidé à leur production, ces impressions d'origine purement affective échappent à la réminiscence. Si elles nous viennent à l'esprit à l'état normal, comme il arrive parfois d'un détail entrevu dans un rêve oublié, c'est qu'un fait accidentel, extérieur, les évoque par sa ressemblance avec elles. Cette évocation singulière, à laquelle notre vouloir n'a aucune part, se produit parfois à propos de quelque chose qui nous frappe à l'état de veille; un détail sans importance, une sensation passagère fait surgir de l'inconscient une image formée dans le rêve, image qui, sans cette circonstance fortuite, serait peut-être oubliée à tout jamais. De semblables impressions fugitives, situées hors de la portée de notre moi conscient, expliquent aussi les pressentiments. Dans les états hypnotiques ensuite (le *somnambulisme*, comme les appelle Biran), nous constatons tous les signes d'une vie affective, d'une sensibilité souvent même excessive, mais à l'état de veille, le sujet n'en garde pas de souvenir. Le sujet hypnotisé présente donc ici les modes de la sensibilité, en l'absence de son moi ou de sa personnalité réfléchie.

Dans la démence, sensibilité, mouvements et images existent. Mais la direction volontaire est absente, l'être *devient* ses modifications plutôt qu'il ne les perçoit. Dans la manie délirante, la force réflexive fait place à des images qui prennent le caractère de vivacité qu'elles empruntent à la manière dont elles sont éprouvées dans leurs sièges organiques propres, sans aucun contrôle du moi pour les atténuer ou les dominer. La sensibilité organique envahit l'individu.

Enfin, n'y a-t-il pas dans la vie normale des cas où la sensibilité est livrée à elle-même et séparée du moi? Très absorbés dans un travail, nous n'entendons pas un coup de sonnette à notre porte. Si la concentration de notre attention se relâche, nous prenons connaissance de l'impression que la sensibilité avait enregistrée en l'absence de la participation du moi (*Décomp.*, p. 164-169; *Rapp. du phys. etc.*, Ed. Cousin, p. 96 et suiv.).

Ces observations permettent de faire le départ de ce qui revient au moi dans l'activité mentale. Alors que l'absence d'intervention du moi livre la sensibilité à elle-même, le moi précise l'impression, la sépare des états affectifs, la rapporte à son origine, l'englobe dans le système de nos connaissances et s'en sert pour l'action. Une observation, faite par le Dr. Rey Régis sur un paralytique, montre bien ce que l'activité du moi ajoute à la sensibilité générale. Ce paralytique est insensible de la moitié du corps; si l'on exerce une pression à quelque endroit des parties insensibles, sans que le malade voie où on le touche, il éprouve une impression générale de douleur qu'il ne localise pas. Si on lui permet de regarder, il sent le mal à l'endroit touché et, avec

quelque exercice, parvient à mouvoir les muscles sur lesquels il porte son attention. On constate ici la part qui revient au moi, dont effort, volonté, attention sont synonymes, et ce qu'est la sensibilité livrée à elle-même, l'affection simple. Pendant le demi-sommeil, nous sommes à peu près dans la situation de ce malade, quant à nos sens supérieurs, à ceux qui sont spécialement attachés au service de la volonté.

Bien plus! Par rapport à «cet ordre d'impressions affectives tout intérieures qui, se succédant, se combinant ou se mêlant sans cesse, et entre elles et avec les sensations du dehors, ne portent jamais le cachet net du siège qu'elles occupent, encore moins de la cause qui les produit, ne sont jamais non plus dans la conscience proprement dite, ne restent point dans le souvenir et, étrangères aux produits de la pensée et de la volonté, n'exercent pas moins sur la direction de nos idées et de nos penchants une influence constante», vis-à-vis de ces modes de sensibilité, dit Biran, nous sommes toujours dans le cas du malade du Dr. Régis (*Divis.*, Ed. Cousin, III, 224). D'où viennent ces impressions qui se mêlent à notre vie sensible et lui donnent son coloris? Nous ne le savons pas. Peut-être se préparent-elles avant la naissance, avec la formation même de nos organes: nous subissons là une véritable fatalité, aveugle et nécessaire, nous portons en nous-même la source de notre bonheur ou de notre malheur, et rien ne marque mieux la dualité de notre nature, la lutte de l'homme moral et de l'homme physique (*ib.* 225-27).

Coordonnons, avec Biran dans les *Fondements de la psychologie*, l'ensemble de ces faits: dans l'affection simple, il ne reste rien du moi; ce mode positif se trouve dominer une multitude d'êtres vivants et nous domine aussi, au début de la vie. Nous nous en rapprochons quand la pensée sommeille, que la volonté est nulle, que le moi est absorbé dans les impressions sensibles. L'origine de l'affection simple remonte à la vie embryonnaire. En naissant, nous avons, comme tout être vivant, une impression toute générale et impersonnelle d'existence. Si une cause extérieure affecte un organe, tant que celui-ci ne se meut pas, cette cause n'occasionne pas de sensation localisée, mais seulement une modification de l'état affectif général, une impression agréable, si le ton de la vie générale se trouve élevé, et douloureuse, si l'organe atteint par l'excitant est trop exclusivement affecté. Il s'ensuivra des mouvements instinctifs de réaction, nous dirions aujourd'hui des mouvements réflexes; ils tendront à maintenir l'impression agréable et à repousser l'autre. En tout cela, l'être sensitif s'identifie avec ses affections générales. Il n'y a point là de conscience personnelle, car aucun de ces processus ne s'aperçoit ou ne se sent lui-même; la conscience a pour caractère de se distinguer de ces modifications, et tandis que ces dernières changent, de rester et de savoir qu'elle reste. La conscience ne s'éveille qu'avec l'effort. Mais son éveil ne supprime aucunement les dispositions intimes et ignorées, qui continuent à agir en nous, déterminent nos sympathies et nos antipathies, provo-

quent le dégoût ou le charme. L'être parvenu à la personnalité consciente assistera à ces scènes intérieures, sans pouvoir en changer le cours, qui est fatal. L'instinct et la conscience ont chacun son domaine. Ils entrent souvent en conflit, car ils constituent, étant hétérogènes, une irréductible dualité (*Fond.* II, 11-19).

Plus tard, dans la *Division des faits psychiques et physiologiques* (1823 ou 24), Biran, s'appuyant sur des textes de l'anatomiste Reil, appelle *cænesthèse* la sensibilité organique générale non localisée qu'il avait, par ses propres recherches, définie antérieurement. C'est la *cænesthésie* des physiologistes plus récents. Il ne faut pas la confondre avec le toucher, car elle subsiste, quand celui-ci est engourdi. Aux impressions internes que Reil réunit sous ce terme, Biran ajoute ces affections obscures, si nombreuses, qui n'ont pas de nom et qu'on ne saurait exprimer. Ce sont donc des «éléments sensitifs, séparés de toute perception» et qui ne sont pas autre chose que l'impression même dans laquelle ils se manifestent. Car, pour les attribuer au corps ou pour les rapporter à la cause qui les provoque, il faut le mouvement volontaire et la force active du moi (*Division, Ed. Cousin* III, 208-223).

Les modes sensitifs et vitaux ne relèvent donc pas du moi. Comme d'autre part Biran se refuse à les expliquer de manière purement mécanique, il adhère au vitalisme; tout en reconnaissant les mérites de Stahl, il repousse l'animisme et ne peut admettre que l'âme pensante préside aux fonctions organiques.

L'impression vitale, accompagnant tout changement organique, n'est pas nécessairement accompagnée de conscience; elle ne l'est jamais chez l'animal; elle peut ne pas l'être chez l'homme. L'animal «sent sans se savoir sentant, comme il vit sans se savoir vivant.» *Vivit et est vitæ nescius ipse suæ*, répète à plusieurs reprises Biran, qui n'abandonne pas aisément une formule (*Anthrop.*, 376-407).

L'affectibilité générale domine non seulement la *cænesthèse*, mais toutes les impressions particulières des différents sens, tant qu'elles conservent un caractère confus et échappent à notre volonté. Dans les impressions tactiles, la sensibilité à la température ainsi que le contact des choses avec la peau ne sont pas exempts de ces modes vagues, qui échappent à toute perception précise. Le goût et l'odorat sont soumis également à l'instinct de conservation et obéissent à d'autres lois qu'à celles de la pensée; les sens supérieurs eux-mêmes sont dominés souvent par l'affection simple: on a cité déjà, pour la vue, la production spontanée d'images dans le rêve et le délire; on pourrait y joindre, chez les animaux, la sûreté dans le choix de la nourriture, ce qui semble impliquer des images instinctives qui les guident. Dans le domaine de l'audition, n'est-il pas curieux que certains sons fassent jaillir des larmes, que d'autres retentissent dans la poitrine? Ce sont là des effets organiques directs.

Toutes ces impressions, qui agitent notre sensibilité à l'insu du moi, laissent en nous des traces, étrangères à toute conscience et à tout souvenir, des dispositions organiques; celles-ci, par un agencement qui nous est inconnu,

retentissent dans la conscience: nous constatons en nous des sympathies et des antipathies dont nous ne savons pas la cause, des tendances qui proviennent de rêves ignorés, de l'influence des saisons, du temps, de l'air ambiant. Il en est qui semblent déterminées par le retour périodique des saisons: on ferait erreur en attribuant à la mémoire et au système actif de l'esprit ce genre de phénomènes purement affectif. Notre organisme garde une propension à répéter les mouvements qui leur furent associés au début; par leur persistance, il demeure à l'état latent en nous des tendances à reproduire ces mouvements, ces actes; il se forme une spontanéité, un pouvoir moteur, auquel le moi, l'action volontaire, peut se joindre, mais qui n'en conserve pas moins une impulsion propre. (*Fond.* II, 22-38. *Divis.* 234-263). On trouve ici, à l'état encore confus, deux des fonctions inconscientes que nous appelons l'inconscient dynamique et l'inconscient passionnel. (1)

B. Biran ne s'est pas rendu compte de l'organisation des affections simples. Elles apparaissent chez lui comme relevant du ton général de l'organisme et semblent sans rapport les unes avec les autres au point de vue psychologique. Il a su cependant qu'il existe une mémoire d'un état hypnotique à un autre semblable; d'autre part, l'évocation d'une image oubliée du rêve qui apparaît tout-à-coup dans la conscience, suggérée par une impression reçue à l'état de veille, lui paraît un cas d'association impliquant des éléments organiques; quant au retour périodique de certains états de sentiment sous l'influence de causes extérieures, comme l'état d'âme dans lequel nous met le premier éveil du printemps, on en voit le motif; il serait abusif de parler ici de mémoire. Une affection simple ne se reproduit que «soit par la répétition de la première cause excitative, soit par la spontanéité même de l'organisme.» (*Fond.* II, 59).

Il est à peine besoin de rappeler que, dans cet ordre de faits, les recherches actuelles semblent donner tort à Biran. Les états purement affectifs ont une nature psychique, se groupent, s'organisent parfaitement, et leur synthèse ressemble fort à celle qui s'accompagne de conscience réfléchie.

Biran a bien marqué par contre l'importance de l'affectibilité simple dans les états mixtes, les passions, les produits de l'imagination. S'il n'a pas étudié méthodiquement le passage des affections aux passions et aux images, pourtant nous trouvons de divers côtés, dans son œuvre, d'intéressantes notations que nous essaierons ici de coordonner.

I. La *mémoire* n'existe qu'avec le *moi* et l'effort; le *temps* obéit à la même exigence. Il n'y a pas de mémoire proprement affective. Rapportée au moi volontaire et réfléchi, la mémoire est une fonction quasi mathématique, qui consiste à répéter le sentiment, toujours identique, que le moi éprouve de

(1) Voir G. DWELSHAUVERS, *Synthèse mentale*, Ch. II (F. Alcan), *l'Inconscient* (Paris 1916) et *Soc. franç. de philos.*, fév, 1910, ainsi que plus loin; Livre V, Ch.: IV, § 4.

lui-même, absolument comme on compose un nombre en répétant un certain nombre de fois l'unité qui lui sert de fondement. Ce n'est pourtant là qu'une mémoire purement rationnelle, se rapportant au moi comme tel, mais non au contenu de la conscience, à notre expérience, à nos souvenirs (*Fond.*, II, 52-3). L'*identité* est à la base de ce genre personnel de mémoire.

Ce n'est plus l'identité, mais la *ressemblance* qui soutient la mémoire portant sur les souvenirs sensibles ou mémoire objective. Comme conditions à celle-ci, il faut que le moi ait été présent à l'intuition sensible ou représentation sur laquelle elle porte. Sans doute l'acte intellectuel qui rend la mémoire objective possible n'est-il autre que l'identité, fondement de toute mémoire. Mais la mémoire objective consiste en outre à reconnaître les sensations quand elles se répètent: à cette répétition, pas de loi générale.

Toute intuition sensible se prolonge, sous forme d'image, dans les centres nerveux, après même que l'excitation a cessé. La réminiscence personnelle ou conscience du moi qui dure s'associe à cette image; de là se forme un souvenir. Les images consécutives aux intuitions sensibles s'accompagnent toujours — sauf dans certains cas d'hyperexcitabilité — de sensations liées à l'effort *actuel*, à l'action du moi.

Le souvenir ou image d'une intuition sensible antérieure est réveillé par une sensation présente. Si l'activité du moi était nulle, les deux images, l'ancienne et l'actuelle, se confondraient. Mais la conscience actuelle du moi se joint à la sensation présente, et la conscience passée du moi se joint à l'image. Le moi établit entre l'image du souvenir et l'intuition présente une rapide comparaison, qui constitue la *réminiscence objective*.

Cette réminiscence se distingue nettement de l'*identité* qui fonde la mémoire intellectuelle et le temps; elle est basée sur la *ressemblance*. Le temps qui est, pour l'activité du moi, pure durée, se revêt, dans la réminiscence objective, de la forme de l'espace: l'image du souvenir nous apparaît comme à une plus ou moins grande *distance* de l'intuition présente: cette illusion, qui transforme le temps en espace, est due à l'imagination. Celle-ci dénature même les notions les plus réflexives, en leur donnant forme spatiale: observation très curieuse que nous retrouverons, enrichie et développée, dans la psychologie de H. Bergson (*Fond.* II, 57-63).

Ressemblance ou simultanété dans l'espace: telle est la part de l'imagination; jugement situant les souvenirs dans le temps, voilà ce que donne l'activité du moi. La ressemblance est une loi d'association ou plus exactement, de fusion. Biran s'est sans doute rappelé la théorie de la *concrétion* d'Ampère, dont le vif intérêt psychologique ne pouvait le laisser indifférent, quand il signale «de mélange et l'espèce d'échange qui se fait continuellement entre » les images répétées dans le sens interne et les intuitions présentes aux sens » externes, mélange tel que l'individu se représente le plus souvent ce qu'il » imagine plutôt qu'il ne perçoit, et comme il le perçoit, ce qui est hors de » lui.» (*ib.*, 64).

Ces associations sont spontanées et dépendent des dispositions primitives et de l'habitude; elles sont «mécaniques et aveugles»; c'est d'elles que partent nos généralisations et nos classifications; elles créent une unité factice, groupent sous un même terme des choses disparates, agissent sur la formation du langage et sur les préjugés: les erreurs auxquelles conduisent l'imagination et la sensibilité montrent bien qu'elles diffèrent du moi personnel et réfléchi; (*ib.*, 64-5) dans ces *concrétions* auxquelles la volonté n'a aucune part, Biran reconnaît donc une forme de plus de l'inconscient. C'est ce que nous appelons *l'inconscient de mémoire dans la perception présente*.

II. Avec le moi apparaît l'idée de *cause*, fondée sur le fait primitif. Le moi, en s'unissant aux modes simples envisagés précédemment, leur imprime ses conditions d'existence; dans l'effort voulu, le moi se sent comme cause; mais, avant toute réflexion et par une induction naturelle, nous appliquons la notion de cause au non-moi, à la résistance, second terme du rapport originare. Avant toute *connaissance* d'objet, nous avons une *croyance* à la causalité du non-moi: la croyance, qui est une idée vague d'une cause productrice, a des affinités particulières avec ce qu'il y a de passif en nous; elle naît sans doute de l'activité du moi, mais, correspondant à une espèce d'instinct naturel qui nous porte à admettre, de manière primesautière, une cause, plutôt qu'à la démontrer, elle se compose avec les affections et produit un phénomène mixte, *l'émotion*. Dans l'émotion, les affections simples, renforcées de la croyance, prennent un ascendant particulier sur les représentations; de là, les représentations imaginatives, colorées et naïves des enfants et des primitifs. La croyance entre comme élément dès notre première représentation; elle-même n'est ni une représentation, ni une idée, mais fait partie de tout ce que nous éprouvons et nous représentons.

Il serait impossible de classer les émotions: il y en a autant que de traces d'affections unies au moi. Dans ces nuances innombrables, le psychologue aurait peine à se retrouver: aussi l'usage est-il de les grouper en deux classes opposées, qui ont pour titre *l'amour* et la *haine*. A la première correspondent, dans l'ordre sensitif simple, plaisir, attrait, sympathie, et, dans l'ordre sensitif composé, joie, espérance, sécurité. A la seconde, parallèlement, d'abord: douleur, antipathie, répugnance; ensuite tristesse, chagrin et crainte. Un terme, le *désir*, englobe toutes les espèces d'émotions.

Le *besoin* qu'éprouve l'animal ne suffit pas à constituer le désir. Il faut y ajouter la croyance, élément essentiel. Le désir se compose donc: à la base, d'une affection simple ou besoin senti; puis, d'une image plus ou moins vague d'objet; enfin d'une croyance. L'imagination revêt de couleurs vives l'objet du désir.

Si le désir se change en habitude ou si l'émotion se continue et se répète, on obtient la *passion*. Par la passion, la sensibilité intérieure exerce son empire de la manière la plus vive. Un être livré à une passion qui l'absorbe ne

garde plus qu'un sentiment confus de personnalité, il est ramené presque à un état de simplicité native (*Fond.*, II, 67-75). «Automate sentant, toujours » mû par des ressorts étrangers qui se tendent ou se relâchent sans sa participation, il a perdu avec sa liberté, sa force propre et constitutive; il n'est plus » une personne morale. (*ib.*, 75).

Les *passions* et les *illusions* n'obéissent pas à la règle suivant laquelle les sentiments s'éteignent par l'habitude; au contraire, elles s'accroissent à cause de leur diversité infinie; elles offrent des tableaux toujours nouveaux; elles maintiennent en éveil les désirs et les espérances, en leur présentant sans cesse de nouveaux motifs d'agitation (*Habitude*, 153).

Il y a, entre le *désir* et la *volonté*, une différence de nature: le désir est soutenu par la sensibilité et, en fin de compte, par les organes corporels, sièges de passions purement sensuelles; Herder a montré l'influence des organes de la génération sur l'imagination, et l'enthousiasme lui-même est soutenu par la sensualité et les influences du corps. Le désir déborde donc le moi. La volonté par contre s'arrête aux choses dont elle dispose. Nous exécutons les actions qui sont en notre pouvoir, sans qu'il y ait désir de notre part (*Anthr.*, 479-483 et *Fond.* II, 76-8).

Au surplus, la volonté n'a pas de prise sur les transformations organiques qui provoquent les passions. Elle n'agit sur les passions, ainsi que Descartes l'expose, que par l'intermédiaire de l'imagination. L'imagination en effet peut subir l'ascendant de la volonté aussi bien que l'influence de la sensibilité. La volonté ne modifie pas les dispositions affectives, mais elle peut changer le cours des représentations et faire apparaître, dans l'imagination, des représentations liées avec des états affectifs différents de ceux qui nous dominent dans le moment. C'est ainsi que, pour chasser la crainte et nous donner du courage, nous suscitons en nous l'image de quelqu'un de courageux; par l'attitude qu'elle évoque, cette image réveille les réactions organiques associées avec elle, et les conditions physiologiques se présentent alors favorables à des dispositions de vaillance. C'est le secret de l'orateur et de l'acteur dramatique de faire naître, par le secours de l'imagination, des émotions chez ceux qui les écoutent. (*Anthr.*, 485-87).

En présence de ces combinaisons multiples de la sensibilité, Biran, à l'encontre de ce qu'il semblait admettre en d'autres endroits de son œuvre, écrit, dans les *Fondements de la psychologie* (II, 79), les lignes suivantes: «Tous » les phénomènes de l'ordre sensitif se compliquent ou se combinent entre eux » spontanément, de différentes manières: chacun de ces phénomènes se trouve » composé d'une multitude indéfinie d'éléments qu'il n'est point au pouvoir » de l'individu de séparer ou de distinguer des autres.»

III. Quelques mots pour préciser les *rapports entre la sensibilité et l'imagination*. Nous venons de voir combien les affections et l'imagination se prêtent assistance. Dès le mémoire sur l'*Habitude*, Biran signale leurs affinités.

L'imagination dépasse et déborde la sensibilité et obéit à l'impulsion des dispositions affectives; elle ajoute à ce que les sens nous donnent; la sensation présente n'est pour elle qu'un signe; elle va au-delà. Un exemple: «Lorsque, » au tombant du jour ou à la lueur incertaine des astres de la nuit, le voyageur » effrayé voit ou croit voir très distinctement un fantôme dans un arbre, ou » quelque bête épouvantable dans un tronc informe ou il croit démêler des » formes déterminées, ce n'est point l'œil qui perçoit ces êtres fantastiques, » mais c'est l'imagination, excitée par une affection dominante, qui réalise au » dehors ce qu'elle crée au dedans.» (*Nouvelles Consid. sur le Sommeil*, Ed. Cousin, II, 277-8). Au moyen de quelques impressions, l'imagination reproduit spontanément un tout, elle recompose un tableau auquel les impressions perçues se rattachent, en vertu de ce qu'on a appelé depuis la loi de totalisation (*Habit.*, 62 et suiv.) Or, une impression peut rappeler tantôt un spectacle, tantôt un autre: cela dépend de nos dispositions du moment, c'est-à-dire, comme l'a très bien vu Biran, de l'affectivité: encore un groupe de faits qui relève des fonctions inconscientes de l'esprit.

Il s'agit bien ici de l'*imagination passive*, subordonnée aux affections, non de l'*imagination créatrice* ni de l'imagination au service de la volonté. L'imagination passive, qui joue un grand rôle dans le système de la sensibilité, obéit aux impressions affectives qui viennent des organes du corps. Nous venons de voir qu'à propos d'une impression reçue de l'extérieur, elle crée, involontairement, toute une fantasmagorie qui envahit la conscience. En continuant dans le même sens, si l'impression extérieure est plus envahie encore par ce processus imaginatif, nous arrivons à la *rêverie* et, finalement, dans le sommeil, au *rêve*: ici, l'impression extérieure existe toujours, mais elle devient plus vague encore et l'imagination se donne libre cours (*Ed. Cousin*, II, 235 et suiv.)

L'imagination peut se placer d'autre part sous l'influence de la volonté. Elle forme le lien entre la nature animale ou affective et la volonté. Dirigée par le moi, elle laisse un sentiment après elle et n'est plus, comme dans les cas précédents, dominée par un état affectif. Le sentiment qui la suit alors porte l'empreinte du moi, de l'esprit. Mais même dans ces conditions, l'imagination n'entre pas en fonction sans élément affectif et la nature affective dépasse le système de la volonté: dans les divinations du génie, elle se manifeste comme une force créatrice dont les racines plongent au delà de l'individu, elle porte quelque chose de surhumain en elle (*Rapp. du phys. et du moral*, 117-135).

On a rattaché à l'imagination la faculté de combiner et de concevoir ainsi que les sentiments qui accompagnent son exercice: il s'agit ici de l'*imagination créatrice*, aussi essentielle au mathématicien qu'à l'artiste, selon une notation très judicieuse de Biran.

Tandis que les combinaisons de l'imagination passive sont toujours provoquées par le *ton de la sensibilité interne*, lequel résulte de l'état des organes,

la faculté de combiner, l'*imagination créatrice*, relève de l'unité de l'intelligence active. Sous l'impulsion de celle-ci, l'imagination crée des idées archétypes, des formes idéales: l'on constate ici «l'attribut le plus éminent de l'intelligence». A l'*émotion* propre aux choses idéales, par exemple dans la création artistique, on reconnaît la présence de l'imagination. L'art n'est pas imitation, il exprime les choses, il émeut: «Ce n'est point par le beau d'imitation, mais par » celui d'expression que les grands artistes exercent tant d'empire sur nos » âmes... Toute imitation exclut l'enthousiasme, et il n'y a pas de génie sans » enthousiasme.» Idées romantiques, apparentées à l'art de Chateaubriand et de Lamartine. On vient de découvrir l'enthousiasme, auquel, dans l'*Allemagne*, Mme. de Staël consacre des pages bien connues. Biran cherche à l'expliquer: pas d'enthousiasme sans sensibilité. Mais l'intervention du moi actif transforme ce qui était émotivité pure en *sentiments*: les émotions sont capricieuses et variables, les sentiments relèvent des rapports rationnels et sont immuables; les changements d'humeur ne les altèrent pas. La prédominance des sentiments sur les passions assure la liberté morale (*Fond.*, II, 177-217).

IV. Entre l'esprit actif et le système sensitif qui relève de l'organisme, Biran place non seulement l'imagination, mais aussi l'*habitude*. L'habitude est une loi psycho-physiologique qui vient, dans une certaine mesure, en aide à la volonté. Elle émousse les impressions en raison de leur passivité; ainsi nous nous accoutumons à une température qui, au premier abord, nous affecte; de même à une odeur, aux bruits qui ne provoquent pas notre activité attentive. L'organisme tend à se mettre au niveau des impressions, mais par là même, il se crée en nous un *besoin*, un *désir*; c'est le sens particulier que l'on attribue souvent au terme d'*habitude*.

Inversement, la loi de l'habitude rend plus aisé, plus net et plus prompt tout ce qui implique mouvement, activité. Nous savons la sûreté que nous acquérons par l'exercice, dans tout ce qui se rapporte au mouvement. Il faut étendre la loi non seulement aux mouvements musculaires, mais aux associations d'idées les plus élevées. L'habitude facilite les associations et la mémoire; elle unit le mot à l'image de l'objet; en mettant à notre disposition des associations toutes prêtes, elle seconde le jugement, elle permet aussi l'acquisition de connaissances nouvelles. Par contre, il faut éviter de se livrer à l'habitude; la volonté libre doit la dominer et s'en servir, car à se laisser envahir par elle, ce serait le triomphe du mécanisme; l'esprit se figerait dans des formules; le mot, l'abstraction supplanteraient le sens de la réalité (*Habit.*, passim et *Anthrop.*, 335-38).

L'habitude, comme l'imagination et les états affectifs, fait partie du système sensitif et relève de la science qui étudie les rapports de l'organisme au moi.

Nous avons essayé jusqu'ici de concentrer un ensemble de notations éparpillées dans l'œuvre de Biran et appartenant à différentes époques de sa carrière

de psychologue, et de les rattacher à quelques idées directrices; nous avons fidèlement suivi la méthode que Biran lui-même préconisait.

Après avoir étudié d'une part le *fait primitif*, d'autre part le *système sensitif*, nous revenons au premier pour déterminer les fonctions actives du moi.

§ 3. *L'Activité du moi*

A. *L'attention*. — La passivité n'appartient qu'aux affections simples, sans moi. Dès que nous percevons, nous sommes actifs. L'exercice de la volonté s'appliquant aux impressions sensibles constitue l'*attention*. L'attention appartient au système actif de l'esprit. Elle consiste en mouvements libres et volontaires, ayant pour but de distinguer une impression et de la retenir présente à la pensée.

L'attention ne rend pas l'impression plus vive, mais plus claire; la vivacité de l'impression dépend des organes. Nous avons des termes pour désigner l'effort attentif: prêter attention aux odeurs et aux goûts se nomme *flairer* et *savourer*; nous établissons une différence entre *entendre* et *écouter*, *voir* et *regarder* (1).

C'est par les *mouvements* que se manifeste l'attention, qui est toujours un effort voulu. Une impression reçue sans attention s'efface. L'application de l'attention délimite et circonscrit l'impression pour l'élever à plus de clarté, ainsi que l'exercice de la vue permet de la constater: il y a un point de vision exact et, tout autour, une zone confuse. La vision passive crée des fantômes, la vision active, des images exactes.

Le tact enfin, le plus mobile des sens, a fait l'objet des analyses les plus minutieuses de Biran. Par le toucher actif, nous établissons un rapport immédiat et simultané entre la sensation musculaire de l'effort auquel une résistance s'oppose et la pression tactile: ce rapport fonde directement et sans induction la connaissance objective. Nous avons en même temps la croyance à une force extérieure, dont la forme sensible est, pour notre représentation, l'étendue. Le toucher seul nous donne à connaître l'association de la résistance et de l'étendue tactile; ce que fournissent les autres sens s'y associe par habitude. *Le toucher actif est donc le sens propre de la connaissance*; c'est là qu'il faut chercher le fondement du jugement d'existence que nous affirmons de nous-mêmes et du monde extérieur (*Fond.*, II, 83-117).

Dans le toucher actif seul, à l'exclusion des autres sens, nous pouvons nous diriger uniquement d'après l'attention et percevoir exactement une succession bien coordonnée de mouvements, que la volonté ralentit ou accélère à son gré; c'est le sens géométrique par excellence, grâce auquel nous composons

(1) Cette distinction entre passivité et activité a fait l'objet de considérations très intéressantes du physiologiste BUISSON, dans sa *Division des phénomènes physiologiques* (1802). Cf. PAUL JANET, *Princ. de métaph. et de psych.*, I, 394 suiv.

un solide avec le point, la ligne, la surface, éléments propres à l'unité résistante. Et c'est encore dans la perception du toucher que nous répétons autant de fois le même jugement simple d'attribution qu'il y a de mouvements successifs, que nous nous souvenons de chaque jugement et que nous avons le sentiment de l'identité du moi, sujet de l'effort, et de l'identité du terme étranger qui lui résiste (*Fond.*, II, 145-47).

B. *La Réminiscence.* — Cette dernière analyse nous conduit à la loi fondamentale de la *réminiscence*. Ce que le moi a mis de soi dans une perception est seul susceptible de se reproduire dans la conscience sous forme de souvenir (*Fond.*, II, 140 et 147) : c'est la loi fondamentale de la mémoire. Dans l'affectibilité pure, le souvenir manque.

Quand l'objet tangible n'est plus présent, nous pouvons répéter volontairement les mouvements qu'exigeait sa perception; ces mouvements sont les signes perceptifs qui se rapportent aux qualités premières, inséparables de la résistance; ils rappellent ces qualités. Nous avons une véritable mémoire des formes tangibles. La tactilité est plus sûre que la vue; cette mémoire active et réfléchie qui lui est attachée se manifeste nettement chez les aveugles. Un être intelligent réduit au toucher actif reconnaît l'identité de l'objet tangible « par la répétition d'un seul et même jugement simple. » (*Fond.*, II, 147-50). — « Le toucher ayant donné une base première et fixe et un objet » vraiment *un* à tous les sens de l'intuition externe, c'est sur lui seul aussi » que se fonde cette réminiscence, en tant qu'elle est l'acte qui nous fait reconnaître l'identité permanente d'un même *objet*, qui se représente à nos sens » dans deux temps séparés de notre existence. » Si les autres sens fournissent des intuitions et des images, qui concourent à faire reconnaître l'identité d'un objet, c'est sur l'exercice du toucher comme sens actif que se fonde l'acte de réminiscence proprement dit, « qui n'est autre que la répétition du » jugement simple d'extériorité, primitivement associé à chaque impression » sensible et se répétant avec elle. » Ce jugement est l'acte intellectuel qui imprime à la perception de l'objet son caractère stable d'unité (*ib.*, 151-2).

C'est finalement sur l'acte intellectuel, sur l'identité du moi que se fonde la mémoire. C'est pourquoi il est aisé de comprendre que la loi de réminiscence exige l'activité du moi et que la tactilité, par laquelle s'exerce le plus fortement le mouvement volontaire et libre prend, dans la théorie de la perception et du souvenir chez Biran, une importance aussi considérable.

Nous avons parlé de la réminiscence comme condition de la mémoire, et du souvenir de nos représentations. Quant à la mémoire en tant qu'elle porte sur des séries de mouvements, la *mémoire dite mécanique*, elle s'explique par l'habitude; nous avons vu que l'habitude fixe et facilite des suites d'actes qui, au début, ont exigé l'effort volontaire. A l'appel de cette même volonté, ces suites de mouvements, de mots, etc. qui constituent la mémoire mécanique, l'appris ou l'acquis, se reproduisent. Mais le fait qu'il a fallu d'abord un effort

pour apprendre et qu'ensuite l'acquis reste à la disposition de la volonté prouve que cette forme de mémoire n'est pas non plus passive.

Il reste à signaler la *mémoire intellectuelle*: elle conserve l'ensemble des opérations de l'esprit résumées sous tels termes, telles formules, et donne à l'intelligence le pouvoir d'en retrouver le détail. Cette forme de mémoire dépend de la réflexion qui institue des signes pour nos idées; elle présente à la conscience ces signes à travers lesquels l'esprit reconstitue les relations entre idées. Ce sont donc des signes d'opération et non des images. Leur rappel exige l'activité de l'esprit. Sous cette forme encore, la mémoire n'est pas passive (*Fond.*, II, 246-255).

C. *La découverte des idées universelles*. — Nous arrivons à une question essentielle de la philosophie de Biran; ici psychologie et métaphysique se rejoignent et se confondent. La méthode réflexive dégage de l'effort tout le système des idées universelles. Il n'est pas nécessaire de sortir du domaine de la psychologie pour les découvrir, puisque l'activité de l'esprit s'aperçoit elle-même dans la réflexion, comme pleine réalité et de manière concrète; cette méthode ne travaille pas dans l'abstraction, comme les systèmes qui prétendent retrouver les principes de la réalité en descendant de notions de pure logique, d'entités sans consistance. Biran tenait tout particulièrement à cette phase de son système; à coup sûr, elle est une des plus originales et des plus attachantes.

Nous avons vu que l'effort implique causalité et liberté. Dans l'effort, nous nous sentons cause libre. Tandis que le physicien considère la cause comme une idée générale dont ses calculs peuvent se passer, pour le psychologue elle est la réalité même, étant identique au fait primitif. L'idée réelle de cause ne saurait se confondre avec une succession de phénomènes. Au surplus, il manque toujours à l'étude des phénomènes extérieurs quelque chose d'analogue à l'effort, qui n'est connu que par le sens intime (*Fond.*, I, 78; *Décomp.*, 22; *Rapports du phys. etc.*, 22-9; *Rép.*, 378).

La cause est une notion première, fondamentale; nous appellerons ce genre de notions *idées universelles*, en les distinguant soigneusement des *idées générales*. La distinction est essentielle. L'idée générale s'applique à une collection d'individus qui ont chacun leur personnalité, leur nature; on fait abstraction, en les classant ensemble, de leurs particularités pour ne conserver que des caractères communs. Il y a quelque chose d'artificiel dans ce classement. L'*idée universelle* par contre jaillit de l'exercice même de la réflexion, appartient à l'activité de la pensée, qui ne pourrait s'exercer sans elle. Nous en avons une véritable *intuition réflexive* et n'attendons pas, pour la former, de recourir à des procédés d'abstraction. Elle n'a rien d'abstrait.

Or nous avons, par une sorte d'intuition réflexive, non seulement l'aperception interne du *moi* comme cause, mais aussi de toutes les notions premières ou idées universelles. Ces idées ne viennent pas d'une série d'abstractions

exercées sur les sensations, elles s'appliquent dès la première connaissance. Elles ne sont pas non plus des notions innées confiées à une âme considérée comme substance spirituelle immuable, douée de facultés et de notions toutes faites; elles ne sont autre chose que le fait primitif de conscience exprimé dans ses divers caractères. Le moi peut donc considérer sa force, sa liberté, son unité, son identité comme types de ce que sont ces idées dans l'univers entier. La connaissance réflexive de l'esprit constitue ainsi ce que Biran appelle le *psychomètre*, le critère psychologique appliqué aux idées (*Fond.*, I, 246-8; *In. Bertrand*, 316-7).

Suivons le système de rapports rationnels ou d'idées universelles qui sont impliqués dans le fait primitif de l'effort. Tout d'abord, l'effort comprend l'idée de *force*. Elle a été reconnue avec pénétration par Leibniz, mais ne dérive pas d'une entité comme est la monade; elle est concrète et se saisit dans la conscience de l'effort.

L'idée de *substance*, c'est-à-dire de ce qui *subsiste* à travers toutes les modifications que revêt l'activité et sert de lien à ces modifications, n'a un sens que par l'effort. On peut conserver ce terme pour désigner ce qui reste identique soit dans la force, soit dans la résistance. Mais il faut être très circonspect dans son emploi. Nous réservons pour tantôt les vives critiques auxquelles Biran a soumis l'usage habituel de cette notion.

La notion de *force* ne présente pas les mêmes dangers, car même quand elle sert à désigner la force absolue ou possible, détachée par abstraction du sentiment d'effort, il y subsiste toujours quelque chose d'actif qu'on oublie trop aisément si l'on parle de substance.

Qui dit effort et force dit aussi *cause*. L'idée de cause, ou causalité, est impliquée dans l'activité du moi. C'est dénaturer la cause que de désigner par elle une succession de phénomènes, comme le faisait Hume. La causalité n'est pas non plus une catégorie, comme le voulait Kant, une entité logique, un principe formel. La causalité est une des expressions du fait primitif, du moi actif. Nous nous sentons cause dans l'acte du vouloir.

Dans l'effort, le moi a l'aperception interne de son *unité*; comme tel il s'oppose à la multiplicité sensible sur laquelle il s'exerce. Sans le moi, il n'y a plus d'unité. A cette unité se rattache intimement l'*identité* (*Fond.*, I, 246-281). Ultérieurement, les idées de force, cause, unité, identité, s'étendent aux êtres extérieurs, dès que le moi reconnaît en dehors de lui des modalités qui répondent aux siennes. Quand nous comparons la perception présente d'un objet avec le souvenir que nous en avons conservé, la seule base du jugement qui affirme l'identité numérique et substantielle de l'objet est dans l'acte intellectuel qui lui a imprimé l'unité et qui, ne relevant pas des phénomènes, a une source plus profonde que l'intuition sensible.

La perception du mouvement nous montre que celui-ci est susceptible de devenir alternativement *actif* dans l'effort et *passif* dans la résistance. De cette alternative réelle et concrète à laquelle nous participons, nous formons

les idées universelles de *liberté* et de *nécessité*. Il faut éviter de «mettre la liberté en problème». Elle naît du sentiment même de notre activité. Ce qu'on appelle en philosophie la *nécessité* en est la privation. Il est erroné de partir du *désir*, qui est sensible, pour arriver à la *liberté*, qui est active; il est faux aussi de prétendre dériver la liberté de principes absolus. Le sentiment de liberté est identique, dans le moi, au sentiment d'existence: si je doutais que c'est moi qui me détermine au moment où je fais effort, et si je croyais que c'était un autre être que moi, je révoquerais en doute ma propre existence. Si, comme dans la théorie des causes occasionnelles, on suppose que la seule cause est en Dieu et qu'à l'occasion d'une volition, c'est Dieu qui agit en nous, on aboutit à la plus grande obscurité: Dieu s'identifie alors avec le moi; et tandis que dans le mouvement passif on ne recourt plus à lui et que l'on se contente d'expliquer ce mouvement par les lois des corps, on complique encore le problème. N'est-il pas plus simple de reconnaître que nous apercevons immédiatement, en dehors de tout commentaire, que notre volonté est active et que c'est bien elle qui fait mouvoir notre corps? Le témoignage du sens intime passe avant tous les systèmes. Ce qui constitue le moi, c'est la libre détermination et l'effort impliquant sa cause (*Fond.*, I, 283-97; *Id. d'Exist.*, 65-6).

D. *La substance*. — Terminons l'exposé de l'important problème des idées universelles par la critique à laquelle Biran soumet la notion de *substance*. Nous touchons ici un point essentiel de sa doctrine. Le moi nous est connu comme *activité*, non comme substance.

Qu'est-ce que la substance? Ce qui subsiste, immuable, sans changement ni variation, sous les modifications que nous constatons dans les choses. Ce substrat accordé aux phénomènes est passif; il *est*, une fois pour toutes, et explique ce qui reste, ce qui est permanent. C'est ainsi que comme support des phénomènes physiques on suppose la matière; la vie mentale d'autre part est, dans le même sens, rapportée à une âme, substance immatérielle; enfin les philosophies qui reconnaissent cette doctrine admettent une substance universelle, Dieu, qui pour Spinoza était la substance unique, immuable au milieu des changements apparents des choses.

C'est le caractère passif de la substance qui fait que notre imagination se laisse entraîner à lui rapporter les phénomènes physiques. Or, toute substance ressemble un peu à celle que nous concevons comme matière.

Biran nous avoue qu'il avait été enclin d'abord à confondre le moi du sens intime avec «de fonds même de la substance de l'âme» (*Lignac, Ed. Cousin*, II, 297-8), comme le faisait Descartes. Mais il doit à la forte critique dirigée par Kant contre les paralogismes de la substantialité d'avoir abandonné ce point de vue. Il se réfère à l'autorité de Kant dans cette question (*Divis.*, note p. 172). Donc le moi n'est pas substance. Descartes a tort de passer de la constatation de notre pensée et de notre existence par le sens intime à la

thèse de la *chose pensante* que serait notre âme. Nous avons l'intuition réflexive de notre existence en tant qu'être pensant. Parfait! Mais de quel droit Descartes passe-t-il à cette proposition injustifiable que c'est une âme-substance, dont l'essence est de penser, qui pense en nous? L'expérience contredit cette théorie: il y a des moments — le profond sommeil, la défaillance — où l'âme cesse de penser et perd son caractère de substance. Ensuite le fait primitif contredit l'âme-substance: car notre conscience ne connaît pas l'absolu, et la substance est un absolu. Le fait primitif est un *rapport*, synthétisant deux termes. «Il ne peut y avoir de pensée ni de sentiment actuel » d'un absolu, et l'absolu lui-même devient relatif dès qu'il est senti ou pensé» (*Anthr.*, p. 432). La connaissance d'une chose pensante située hors de la pensée est incompréhensible (*Fond.*, I, 152-5).

Nous avons l'aperception interne de notre pouvoir d'agir, inséparable de notre existence, nous avons le sentiment d'une liaison immédiate entre le mouvement et son effet, sans avoir aucune connaissance de l'âme-substance ni du corps-substance ni de leur liaison. Le sentiment intime de notre pouvoir est indépendant de ces notions (*Larom.*, 284-5). La substance ne répond donc pas à une donnée de la conscience.

Est-elle le substrat de qualités existant dans l'espace, en dehors de nous, le soutien passif d'attributs matériels? Elle désigne alors la possibilité de nous représenter un être passif et immuable dans l'espace, et n'a aucune objectivité absolue. La seule valeur qu'elle a est empruntée à la notion d'être, c'est-à-dire de force, et en fin de compte à la résistance comprise dans le fait primitif de conscience.

Est-elle enfin sujet logique d'attributs non spatiaux, actes, sensations, idées? Ce genre de sujet est utile à la généralisation et à la classification, mais n'a pas de valeur réelle. Pour affirmer que je sois une *chose* ou *substance* pensante, il faudrait pouvoir s'appuyer sur cette majeure que tout ce qui existe est substance (passim et *Id. d'exist.*, 46-52).

Force, cause libre: c'est à cela que revient Biran pour définir le moi. Le moi existe dans le temps, se reconnaît dans ses instants succesifs; le temps est pour lui *durée*. Il reste, il dure: si l'on veut donner à cette notion le titre de substance, on ne le fera qu'en abandonnant tout ce qui s'attachait à ce terme avant la critique de Kant. «Je suis une force volante, qui passe » du virtuel à l'actuel par sa propre énergie». En moi, la cause se manifeste à la fois comme effort voulu et senti, et comme conception de l'être actif par essence, dont la force perdure avant et après chaque acte. Une âme-substance, une chose en soi dénaturerait totalement la science de l'homme intérieur, qui est «sujet pensant et sentant *in concreto*» et non chose ou substance. Le langage tend à substantifier: il faut un effort de pensée pour dégager le *sujet actuel*, de la conception de quelque chose qui est hors de la pensée actuelle ou du moi. Tout absolu échappe à nos facultés présentes; mais nous savons que le moi est identique à lui-même, qu'il perçoit, veut, agit, que

la force qui lui est immanente ne cesse pas d'exister, même quand elle ne se déploie pas actuellement; que c'est là le fond de notre être pensant, «essentiellement immatériel, puisqu'il est une force, essentiellement un, simple, »actif et libre, comme nous sentons et savons certainement qu'est le moi »dans son existence relative». Dès qu'on passe à la substance, à la chose pensante, on tombe dans la confusion, on confond sous un même signe la conscience du moi avec la notion de la substantialité de l'âme.

Le seul sens acceptable de la substantialité du moi serait celui-ci: nous n'apercevons pas le moi comme substance, mais nous *croyons* qu'il est un être dit substantiel, dans le sens qu'il ne commence pas à être en commençant à se sentir, mais qu'il continue une vie qui était déjà, avant de se manifester à la conscience (*Anthr.*, 407-421 et 432-3).

§ 4. *Rapport du moi au corps, au monde extérieur et à l'âme*

A. *Rapport du moi au corps.* — Par l'exercice de l'effort, nous apprenons à distinguer les parties mobiles de notre corps; nous opposons l'unité de l'effort à la pluralité des parties de l'organisme (*Fond.*, I, 236-7). L'âme a prise sur l'organisme au moyen des nerfs moteurs soumis à la volonté (*Rapports*, 95).

Il n'en reste pas moins vrai qu'entre le fait psychologique, purement réflexif, et les mouvements, qui se produisent toujours dans l'espace, la démarcation est nette. Tout parallélisme entre les facultés mentales et des sièges organiques localisés dans le cerveau, serait illusoire. Il est admissible qu'on établisse un rapport général entre un signe constant, comme l'angle facial, et le développement de l'intelligence; mais établir une division arbitraire entre facultés et vouloir y faire correspondre un plan du cerveau ne conduit qu'à des résultats erronés. On peut essayer de localiser des fonctions physiologiques, non des facultés mentales.

La science ne gagne rien à la localisation de facultés: car, pour établir ces facultés, que consulte-t-on? Le sens intime, qui nous répond sans tenir compte des fonctions physiologiques. Si l'on cherche la concordance entre ces fonctions et les facultés, ou bien l'on ne fait que confirmer ce que l'analyse psychologique avait découvert, ou bien on se perd dans l'arbitraire. Biran défend contre Gall que la vie intellectuelle et la vie végétative ont des sièges différents: la première dans le cerveau, la seconde dans divers centres nerveux sous-jacents; et il invoque l'autorité de Bichat (*In. Bertrand*, 23-71).

Partout l'on trouve, chez Biran, fortement accusée, la séparation des actes intellectuels et moraux, qui sont libres, et des fonctions physiologiques. Entre l'excitation des nerfs et la représentation d'objet, il y a un abîme; on connaît l'action physiologique d'une excitation cérébrale sur tel organe, mais on ne peut connaître le rapport d'une fonction cérébrale à une fonction psychologique: ce sont deux ordres de faits essentiellement différents. Le

seul rapport est entre un phénomène physiologique donné comme condition et un fait psychologique constaté par le sens interne et lié au premier. Le moi ne commence pas, en effet, à l'*impression vitale*, au degré indéterminé où l'animal commence à sentir. Toute impression de ce genre est du domaine de la physiologie. Où commence le fait conscient primitif, là commence la psychologie (*Anthr.*, 359-407).

Une conséquence importante de ces principes: il est faux de vouloir expliquer nos sensations par la transformation d'un mouvement physique en fait conscient. Ce n'est pas parce que nous saisissons dans l'aperception interne l'action de la volonté sur les organes qu'il serait légitime, inversement, de faire aboutir une action proprement mécanique et spatiale à un dernier terme qui serait conscient et non spatial. Pas de perception sensible qui ne serait que la réception passive de mouvements physiques. Toute perception se forme par l'entrée en activité du moi (*In. Bertrand*, 263-284).

Entre la volonté et le mouvement, point n'est besoin d'intermédiaire. La volonté meut immédiatement le corps et détermine les organes qu'elle entend mouvoir. La réflexion nous apprend que volonté, effort, mouvement coïncident et ne sont pas des moments successifs liés extérieurement l'un à l'autre (*Notes sur certains passages de Malebranche et de Bossuet, Ed. Cousin*, III, 333-4).

Les considérations de Biran sur les rapports du système nerveux à l'activité mentale sont, on le voit, très fragmentaires; elles se ressentent de l'état rudimentaire encore, au début du XIX^e siècle, d'une science à laquelle les méthodes expérimentales et les progrès de la technique ont fait faire de grands pas depuis; ensuite Biran s'était instruit sur ces questions au hasard des lectures plus que par une étude systématique, indispensable en la matière. En tout état de cause, cette face de sa psychologie ne manque pas d'intérêt et on doit lui savoir gré d'avoir porté sa critique sur ce qu'il y a d'artificiel dans tout système de localisations psycho-physiologiques; à ce point de vue, ce qu'il a écrit n'a pas vieilli.

B. *Rapports du moi au monde extérieur.* — L'existence du monde extérieur est donnée dans le fait primitif, qui est un rapport et comprend effort et résistance. La double unité du mouvement et de la résistance est donc à la base de nos jugements, et si nous ne nous connaissons qu'en nous opposant à un autre terme que nous, nous affirmons cet autre terme en même temps que nous nous affirmons nous-mêmes.

Le monde extérieur n'est donc pas induit, par une série de raisonnements, de l'observation des phénomènes; il est reconnu d'emblée par le moi. Bien plus! les phénomènes multiples et les images matérielles de tout genre ne font qu'obscurcir l'unité de résistance, de même que les impressions affectives enveloppent et recouvrent l'unité de l'effort ou du moi. Cette double unité, qui ne peut être représentée aux sens et à l'imagination, est pourtant à la base de tout ce que nous sentons, percevons, concevons.

Supposons l'être moteur et intelligent réduit à un seul sens qui serait un organe du toucher concentré en une pointe tout-à-fait aigue et mobile, ne visant à la fois qu'un point de la surface résistante: il posséderait ainsi les principes de la géométrie linéaire, sans avoir besoin d'autre sensation que celle de l'effort et de la résistance et serait plus proche que nous du véritable objet mathématique. L'objet, comme le sujet, pourrait être représenté par une force simple qui agit. Le sens actif du toucher, quoique se mêlant à la sensibilité passive, n'en est pas moins indépendant et de cette sensibilité et de la forme de l'organe. Grâce au toucher actif, qui atteint «un ordre de rapports simples, éléments d'une véritable synthèse,» nous nous élevons aux idées mathématiques et à celles des qualités primaires des corps. Les qualités secondaires sont des signes, mais elles appartiennent réellement aux corps et sont pour eux ce que nos affections internes variables sont pour le moi (*Fond.*, II, 118-136).

La réalité objective ne peut être attribuée ni aux états affectifs (plaisir et douleur), ni aux caractères phénoméniques des intuitions externes, ni aux idées générales formées par abstraction, mais l'autorité du sens intime témoigne pour la réalité objective des qualités premières: elles se manifestent dans l'effort, indépendamment de l'impression, et ce que les êtres extérieurs sont par rapport à moi comme être actif, ils le sont aussi en soi. L'existence du monde extérieur est garantie par le fait de conscience (*Exist.*, 141-4). Quand nous éprouvons des modifications que nous ne faisons pas, elles proviennent d'une cause étrangère (*Anthr.*, 429, et *Exist.*, 127-9).

Comment les corps extérieurs, auxquels nous reconnaissons quelque chose d'analogue à la force et qui constituent en eux-mêmes un dynamisme, se présentent-ils à nous sous forme d'étendue et non dans leur véritable nature? Tels que nous nous les représentons, ils sont inertes et nous ne percevons pas leur activité interne. Pourquoi?

C'est que les excitations extérieures provoquent de notre part des mouvements; que la contraction des muscles nous donne une série d'impressions dont chacune a sa qualité; elles se réunissent sans se confondre, chaque fibre nerveuse ayant son impression distincte; la juxtaposition de cet ensemble d'impressions se présente à nous sous forme d'étendue. L'étendue est donc fondée dans notre physiologie; si nos organes étaient différents, l'étendue n'existerait pas pour nous. En effet, dans le cas cité du paralytique de Régis, la motilité, qui fait partie des conditions organiques de la perception sous forme d'étendue, est supprimée et la sensation ne se localise plus. Pour se rendre compte du corps, il faut une succession de mouvements et une impression sensible différente attachée à chacun de ces mouvements: c'est déjà la théorie dite des *signes locaux*, à laquelle Lotze et Wundt ont donné son développement, mais qui a été formulée avant eux déjà et par Reid, dont il sera parlé au prochain chapitre, et, nous venons de le voir, par Biran.

Tandis que les sensations affectives sont confuses et qu'aucune repré-

sensation n'y est attachée, les sensations intuitives, les représentations d'objet sont claires et distinctes: la raison en est dans la disposition des fibres nerveuses, qui nous présentent un ordre régulier propre à recevoir des impressions coëxistantes, que nous sentons ensemble: au fond, l'étendue est propre à l'organe; le moi ne fait pas l'étendue, mais il peut la décomposer, envisager successivement ses différentes parties. Le toucher actif nous met en rapport avec la résistance étrangère et donne une cause extérieure à ceux de nos modes passifs qui correspondent à ce qu'on appelle les qualités secondes, couleurs, sons, saveurs (*Exist.*, 84-124).

Biran distingue encore entre l'étendue considérée comme espace, c'est-à-dire comme continuité de tout ce qui résiste, et l'étendue, objet de l'aperception immédiate, qui n'est autre que la localisation des impressions dans les différentes parties de notre corps (*Fond.*, I, 234-6).

C. *Rapport du moi à l'âme et théorie de la croyance.* — Sous l'influence de Kant, Biran soutient que le moi ne se connaît pas en dehors de son activité. Il se connaît exclusivement dans le *fait* primitif de la conscience et s'apparaît à lui-même comme *force*. L'absolu et la substance nous échappent.

Est-il possible de s'en tenir à cette solution toute négative? Et si l'on peut dire que nous ne savons rien de l'âme en tant que le savoir porte sur des faits uniquement, ne *concevons-nous* pas l'âme? Est-il vrai que nous ne nous en fassions aucune idée? Si oui, n'en possédons nous pas quelque connaissance? Il est même impossible de ne pas concevoir, à propos de l'activité consciente, un être spirituel dont cette activité relève et qui continue à exister, même lorsque nous n'exerçons pas notre effort.

Biran écrit, dans ses *Notes sur l'Évangile de Saint-Jean* (Ed. Naville, III, 306), en 1820: «Comment connaît-on l'âme en connaissant ou apercevant » le *moi* intérieurement et immédiatement? C'est là tout le mystère et le premier problème de la psychologie, car la vérité psychologique est la représentation de la vérité absolue: ce qui est dans l'homme, image de Dieu, est » la représentation de ce qui est en Dieu d'une manière absolue.

» On ne peut chercher et trouver ce qui est dans l'âme ou ce qu'est l'âme » elle-même autrement que par la conscience ou l'aperception interne de ce » qui est dans le *moi* ou le *moi* lui-même. En apercevant ce qui est dans le » *moi*, on trouve ce qui est dans l'âme, on conçoit son être et la manière dont » les autres choses ou les idées de ces choses y sont présentes. En étudiant » le *moi* par l'observation ou l'expérience interne, nous avons donc déjà re- » connu l'âme: l'être pensant, l'absolu est donné dans le relatif.»

Nous citons avec intention ce passage. Et nous insistons. Il est des plus caractéristique. Nous y voyons les contradictions intérieures qui tourmentent Biran jusque dans le domaine des idées pures: après avoir nié la substance, il revient à elle. Nous remarquons aussi que Biran, se découvrant lui-même en suivant les indications de Loyson et en étudiant les Évangiles, le Biran

chrétien, ne se contente plus des solutions un peu étroites et littérales de ce Biran qui fut l'élève des sensualistes et l'ami des idéologues et l'était resté un peu, même après s'être séparé d'eux.

Mais ici encore, nous devons nous contenter de suggestions: le système fait défaut. Les contradictions ne sont pas levées. Loin de là, puisqu'un élément nouveau intervient. Nous n'apercevons pas l'être substantiel, c'est-à-dire l'âme et Dieu: mais *nous croyons qu'il est*, et nous le croyons en dehors de tout raisonnement. Croire n'est pas savoir. L'esprit connaît les abstractions et les classifications qu'il combine, mais il n'y croit pas. Bien que nous ne puissions penser l'absolu sans le faire devenir relatif, sans l'impliquer dans un système de relations, il n'en est pas moins vrai que le moi se croit un être durable (*Anthr.* 433-4).

Les *Inédits* publiés par A. Bertrand nous renseignent sur le système des croyances dans la philosophie de Biran. Dès le premier éveil de l'esprit, quelque chose s'ajoute à notre connaissance: c'est la *croyance*, dont la nature est liée à l'absolu. Si nous étions réduits à la connaissance, c'est-à-dire aux sensations et à l'aperception interne de notre moi individuel, nous ne pourrions nous élever à des notions universelles et nécessaires. Or, ces notions, force, cause, liberté, unité, identité, ne les établissons-nous pas par le fait même de l'effort? Si elles ont une valeur universelle pour nous, c'est que l'élément *croyance* y entre. Bien plus! Si quelque chose d'absolu n'était pas donné primitivement et nécessairement, il n'y aurait même pas de connaissance relative: nous ne connaîtrions rien. Le relatif suppose l'absolu; mais nous ne connaissons pas l'absolu; même où l'absolu est présent, nos connaissances prennent une forme de relativité. Mais rien ne serait, rien n'agirait s'il n'y avait, préalablement à toute action, un être en soi ou, pour employer le terme kantien, un noumène. Voilà ce qu'implique la croyance. Nous croyons, dès la première sensation, à l'activité absolue d'une substance ou âme en nous et à l'inertie absolue de ce que nous appelons corps; nous croyons que ces deux existences durent, même quand cessent tout effort et toute résistance. La croyance entre donc comme élément indispensable dans la formation des notions nécessaires et universelles. Nous n'aurions sans doute pas d'idée précise, si nous nous contentions de déduire ces notions de la croyance, qui est indéterminée et ne peut être ni pensée, ni représentée; et pourtant, c'est la croyance qui communique à ces notions leur caractère de permanence et de stabilité.

Aux trois éléments distingués sous les titres de *phénomènes affectifs*, *intuition* (représentation d'objet) et activité du *moi*, il faut en ajouter un quatrième: la *croyance* qui, en se joignant au système de la connaissance, lui imprime un caractère *absolu*. Cet élément se retrouve partout: où la sensibilité règne seule, nous accordons une réalité *absolue* aux fantômes de l'imagination; avec la prédominance du moi, le principe de croyance s'attache à des *rapports*, non plus à des images (*In. Bertrand*, 162-223). Dans les manuscrits inédits publiés par Tisserand, nous trouvons des idées analogues, avec cette distinction:

l'ame-substance est objet de croyance, l'existence du *moi* est non une croyance, mais un sentiment immédiat et une aperception interne (*R. Mét. Mor.* Mai 1906). La pensée de Biran n'est donc pas sans oscillations notables.

Cette théorie de la croyance permet de donner une réalité absolue à ce qui semblait dépendre de l'exercice de notre activité; elle aide ensuite à répondre aux partisans des idées innées, qui veulent que nous reconnaissons l'absolu par les mêmes facultés rationnelles qui constituent le reste de nos connaissances. Pour Biran, celles-ci portent sur des rapports; les êtres absolus ou noumènes sont affirmés par la croyance; les rapports universels et nécessaires reçoivent d'elle la valeur absolue qu'on aurait pu, sans elle, leur dénier.

§ 5. *Les facultés supérieures de l'âme et la théorie des trois vies*

Dans ce qu'on a appelé sa dernière philosophie, Biran cherche à déterminer dans l'âme un système d'opérations ou de facultés, supérieures aux opérations du moi et de la volonté libre: ce système se distingue des opérations étudiées jusqu'ici en ce qu'il se rattache à un principe divin et en ce que ses opérations s'exécutent dans notre esprit à notre insu: on peut leur donner le nom d'inspiration, intuition intellectuelle ou surnaturelle, faculté créatrice.

Il ne faut pas confondre ce genre d'intuition divine avec l'intuition qui porte sur nos idées et qui est la vue immédiate des «natures simples» dans leurs rapports, pour parler comme Descartes, ou, suivant Biran, du moi, de son existence, de la résistance et du monde extérieur. Ces idées appartiennent au système réflexif et au moi actif, tandis que les facultés nouvelles dont Biran vient à soupçonner l'existence reçoivent leur activité de Dieu et illuminent intérieurement l'âme, dans laquelle pénètre ainsi l'éclat du monde supra-sensible.

Il ne s'agit donc plus de la *vie réflexive* de l'esprit, telle qu'elle a été décrite jusqu'ici, mais de la *vie religieuse*. A la vie sensible avec ses états affectifs et à la vie active avec le fait primitif de l'effort, qui constituent les deux premières vies, il faut en ajouter une troisième, la vie divine. Biran s'y élève par besoin d'un *point d'appui*. Le moi, tout force et volonté qu'il est, ne parvient pas à dominer seul la sensibilité. Les états affectifs et l'imagination l'envahissent malgré ses efforts. La morale stoïcienne, consciente de cette lutte, mettait son espoir dans la force du moi et dans sa résignation. Mais n'est-ce pas ériger l'exception en règle et demander de la nature humaine plus qu'elle ne peut? L'homme n'est pas Dieu. Et Dieu seul peut l'aider dans sa détresse. C'est ce qu'a compris la morale chrétienne.

La sensibilité elle-même demande à être délivrée de ses souffrances; car c'est en elle que nous constatons l'inquiétude, les tourments, les douleurs, l'appel à la vie divine. Chose curieuse! Il y a une certaine analogie, au point de vue psychologique, entre ce que nous éprouvons dans la vie sensible et

dans la vie divine: le bonheur, quand nous l'éprouvons, n'a rien de forcé; il ne vient pas de l'effort, il s'installe en nous, comme résultat d'un état qui ne dépend pas de notre volonté. Ainsi, dans la vie sensitive, il arrive à certains moments que nous éprouvons un bien-être et un sentiment d'harmonie qui ne proviennent pas du moi; ils résultent de ce qu'un concours heureux de circonstances extérieures et organiques ont disposé de cette manière notre corps (*Anthr.*, 538). La troisième vie comprend quelque chose d'analogue: l'harmonie qui nous est accordée par la grâce divine, sans lutte et sans effort.

La lutte appartient à la deuxième vie, au moi. Les Stoïciens se sont arrêtés là. Le Christianisme a ajouté quelque chose de plus: «C'est l'absorption de la » raison et de la volonté dans une force suprême, absorption qui constitue » sans effort un état de perfection et de bonheur.» Sans doute il faut d'abord que la force active y prépare l'âme, mais quelque chose de plus est nécessaire: l'esprit de Dieu. Alors nous atteignons «la vie mystique de l'enthousiasme » et le plus haut degré où puisse atteindre l'âme humaine, en s'identifiant » autant qu'il est en elle avec son objet suprême et revenant ainsi à la source » dont elle est émanée» (*ib.*, 521). Après l'effort, le sentiment de tranquillité s'étend dans l'âme; les sens sont calmés, la passion est dé faite, la lutte est finie. «Alors seulement la lumière luit au milieu des ténèbres; les ténèbres » se retirent; un calme pur succède aux tempêtes; une douce paix se fait sentir » où existait auparavant une guerre affreuse. La vie de l'esprit a commencé: » Dieu se fait entendre ou sentir à l'âme de l'homme vertueux.» (*Ib.*, 525).

Si, pour arriver à ce degré, l'effort et la lutte sont nécessaires, ils ne suffisent point. Il faut que la grâce s'y adjoigne. L'âme doit s'identifier avec la force suprême. Elle y atteindra en *désirant* Dieu et en le *priant*.

L'âme a deux modes essentiels de manifestation: la *raison* et l'*amour*. Le moi est le fondement psychologique de la raison. L'amour est communiqué à l'âme de plus haut qu'elle, « de l'*esprit-amour* qui souffle où il veut ». L'âme n'a qu'à se préparer à le recevoir, car le triomphe de la raison sur les passions dépend finalement de la grâce qui nous est accordée.

Notre âme peut communiquer avec Dieu sans le secours d'un intermédiaire, sens, langage, tradition. C'est ce que Biran soutient contre de Bonald. Bornier nos communications avec Dieu à la tradition écrite, aux livres saints, c'est matérialiser la vie de l'âme. Et de même que parfois, quand deux âmes humaines sont à l'unisson, elles n'ont pas besoin de paroles pour se communiquer leurs sentiments, combien plus aisément encore notre âme, si elle s'y prépare bien, se fera entendre de Dieu! Dès que nous faisons abnégation de nos passions et de notre plaisir, nous nous tournons vers Dieu. La sensibilité nous arrache à nous-mêmes, la lutte contre les passions et l'élévation vers Dieu concentre notre esprit.

Aussi devenons-nous alors capables d'atteindre une connaissance supérieure: avec le pur amour s'identifie « une connaissance intuitive où l'on voit » la vérité sans la chercher, où l'on sait tout sans avoir rien étudié, ou plutôt

» où l'on méprise toute la connaissance humaine, en se trouvant plus haut
» qu'elle » (*Anthr.*, 548).

En général, l'esprit divin n'éclaire l'âme que par la réflexion du moi, et non de manière directe. Mais il y a de courts moments de vie spirituelle où il se communique directement. Il y aurait en nous, selon Saint Augustin, un organisme invisible, supérieur à notre organisation individuelle qui est mêlée de sensibilité et de volonté. C'est là que s'opérerait l'influence de la grâce; c'est de là que nous viendrait parfois cet avant-gout d'un règne futur. « Quand » le Fils parle de venir avec son Père et d'établir sa demeure dans les âmes » de ceux qu'il aime, il leur annonce une communication plus intime et plus » directe encore avec l'esprit que celle qui a lieu dans la vie de l'homme inté- » rieur. *Je viendrai avec mon Père*; alors le moi et l'âme, la pensée et son objet, » l'amour et l'être aimé seront fondus en un » (*Ib.*, 550).

Ainsi la psychologie de l'effort s'achève et se prolonge dans la psychologie de la vie spirituelle.

Il nous reste à parler des conséquences de ce système pour la théorie de la connaissance, la métaphysique, la religion et la morale.

§ 6. *Théorie de la Connaissance et Métaphysique*

Le problème de l'origine et de la valeur des idées abstraites, au premier plan dans les préoccupations des idéologues et lors du début de l'éclectisme, reçoit, chez Biran, une solution nette: il y a lieu de distinguer entre idées abstraites et idées universelles. Les idées *universelles, réflexives* ou *actives* accompagnent l'activité du moi et sans doute toute activité. Elles portent sur la réalité; par elles seules, la connaissance est possible. La thèse platonicienne des idées constitutives de toute réalité reçoit ainsi une interprétation psychologique. Par contre, nous l'avons vu, les idées *générales* ou *abstraites* sont formées arbitrairement, par la réunion de collectivités variables; elles ne valent que comme signes et procédé extérieur de classification. (*Fond.*, I, 300-307, II, 166-176. *Exist.*, 134-5. *In. Bertrand*, 157-162).

Les jugements par lesquels nous exprimons les propositions fondamentales de toute abstraction *réflexive* sont issus d'une *intuition rationnelle* et la développent. Ainsi avant de dire: je pense, j'existe, et d'exprimer un rapport entre moi et pensée, moi et existence, j'ai, par aperception immédiate, l'intuition du moi pensant et existant. Le système entier de nos connaissances réflexives est le développement du rapport fondamental perçu dans l'*effort*: nous en dégageons la causalité et l'attribuons à tout ce qui est sujet; puis la résistance, avec la notion de corps étrangers et toute une série d'attributs, étendue, solidité, impénétrabilité, inertie, mobilité, « sous chacun desquels » se trouve comprise son essence tout entière ». Nous construisons ces attributs au moyen des rapports rationnels formés dans notre réflexion: ainsi

l'étendue est obtenue par la répétition de la résistance primitive, qui se multiplie en restant identique à elle-même. Je puis donc énoncer de cette façon une suite de jugements ou propositions qui ont un caractère d'*universalité*, en tant que la même essence simple est répétée indéfiniment dans tous les objets que je me représente comme existant, et un caractère de *nécessité*, en tant que tout ce que j'attribue au sujet est dérivé immédiatement de son essence.

Dans les jugements réflexifs que Biran, empruntant un terme à Kant, dénomme jugements synthétiques à priori, tout vient, pour ainsi parler, du dedans du sujet. Il y a donc lieu de distinguer la liaison simple des perceptions ou jugement d'expérience et le raisonnement véritable, qui relie des vérités universelles et nécessaires. Le raisonnement effectif consiste donc en « *une* » suite de jugements synthétiques, qui ont tous un sujet commun, simple, un, » universel, réel, et qui sont liés de telle manière que l'esprit aperçoive leur dépendance nécessairement réciproque, sans recourir à aucune idée ou notion étrangère à l'essence du sujet ou aux attributs qui peuvent s'en dériver. » (Fond., II, 263, souligné dans le texte). On comprend en ce sens comment, dans le jugement réfléchi, « tout vient du dedans même du sujet auquel la pensée s'attache » (Ib., 264).

Et c'est encore sur l'activité du moi qu'est fondée la connaissance des vérités métaphysiques. La métaphysique, c'est l'instinct de l'être intelligent. « Tous les grands esprits qui ont exercé sur leur siècle la puissance de leur génie, ont été en effet, avant tout, de profonds métaphysiciens. » (Divis., III, 151-2).

L'idée d'unité inspire tout les systèmes. Elle vient de l'activité du moi. « Dans tous les systèmes soit idéalistes, soit réalistes », écrit Biran à Ampère, « il faut concevoir que notre esprit a ses lois propres, primitives, indépendantes des impressions étrangères, et antérieures à elles; que rien ne peut être conçu hors de ces lois et qu'elles règlent l'ordre et la combinaison des phénomènes sans être déterminées par eux.

» Une de ces lois primordiales est que rien ne soit représenté ni conçu en nous ou hors de nous sans une certaine forme d'unité à laquelle la pluralité est relative. » (R. Mét. Mor., I, 1893, p. 559).

C'est donc le moi, causalité et volonté, qui est le soutien de la métaphysique: l'évidence métaphysique a la même source que l'évidence psychologique. Ainsi Biran croit éviter l'hypothèse des causes occasionnelles et celle des monades; il renonce à la notion de substance. En partant du moi pour remonter à Dieu, l'on évite de suspendre l'idée de Dieu à une hypothèse et d'annihiler le moi en méconnaissant son activité. Avec la substance s'écroule aussi la théorie des idées innées, dépôt confié à l'âme, notions préformées dont, par le sens intime, nous lirions le texte fixé d'avance.

Le problème de la réalité objective reçoit donc sa solution par la théorie du raisonnement réflexif, indépendant de la sensibilité aussi bien que de la

substantialité, et fondé entièrement sur le moi actif, que le fait primitif nous apprend à connaître.

A son tour le moi actif et rationnel est en rapport avec le rationnel en général, le *logos*, la raison suprême. Biran n'a fait qu'indiquer ce rapport. S'il est vrai, lisons-nous à la fin de l'*Idée d'existence*, que le moi donne aux notions universelles les caractères par lesquels elles se distinguent de l'abstraction passive, le moi, à son tour, tient à un principe plus haut que lui, la *raison suprême*, le *logos*. « Cette raison est la lumière de l'homme; il en jouit par » réflexion et ne l'a pas en propre, comme les corps éclairés, qui réfléchissent » la lumière, ne sont pas lumineux par eux-mêmes; et s'ils étaient tout lumineux, nous ne les verrions pas » (*Exist.*, 144).

La théorie de la volonté et de la réflexion semble, dans la dernière philosophie de Biran, se continuer en une théorie de la raison universelle, impliquant l'accord entre l'effort du moi et la pensée divine: cette doctrine appartient, chez son auteur, au même courant d'idées que sa conception de la troisième vie, la vie divine. Mais la philosophie n'est pas destinée à s'absorber dans la contemplation; l'homme doit faire effort, se préparer à recevoir l'inspiration d'en haut. Notre activité reste entière.

Ceci nous conduit à préciser les rapports de la métaphysique et de la religion. Biran s'est clairement expliqué à ce sujet dans l'*Examen critique des opinions de M. de Bonald*. (Ed. Naville, III).

De Bonald (1754-1840), l'un des écrivains les plus brillants de l'école théologique, par réaction contre les sensualistes et les idéologues, s'attaqua vivement à la philosophie en général; il lui reprochait de vouloir expliquer par des procédés humains ce qui a été établi par Dieu: le langage, la vérité, l'ordre social. Il y a une tradition, conservée et interprétée par l'Eglise; il faut s'y soumettre. A la déclaration des droits que les philosophes revendiquent pour l'homme, il importe d'opposer les décrets de Dieu et les devoirs qu'il nous dicte. La parole que Dieu a fait entendre aux hommes est claire. La philosophie au contraire ne présente que disputes et contradictions et la raison humaine, livrée à ses propres forces, s'égare.

C'est surtout au traditionalisme et au principe d'autorité que s'attaque Biran. En face de l'*évidence de l'autorité*, invoquée par Bonald, il élève l'*autorité de l'évidence*. Il revendique, à côté de la tradition et de la révélation extérieure à laquelle elle remonte, la révélation de la conscience. Pourquoi opposer la raison et le sentiment religieux? N'est-il pas plus vrai qu'ils sont faits pour s'accorder? Mais alors, les droits de la raison méritent le respect. Il est erroné de prétendre que, dans l'histoire des systèmes philosophiques, la raison se perde en contradictions. Il est aisé de mettre en relief les contradictions, mais à ce jeu, on ferme les yeux à l'accord de la raison avec elle-même. Pour qui étudie impartialement les grands philosophes, un accord réel existe entre la partie positive de leurs doctrines; il y a un fond d'idées stables dans la philosophie. La philosophie n'est pas telle ou telle doctrine, mais, selon les ten-

dances de la jeune école éclectique, « le choix de ce que chacune contient de » vrai, de favorable aux mœurs, de conforme à la religion » (*Ex. crit.*, 144). Cet éclectisme n'était-il pas aussi celui des premiers docteurs du Christianisme, qui conciliaient avec leur doctrine les points fondamentaux de la philosophie platonicienne? Et Biran montre le fond d'idées stables que l'on découvre en examinant divers grands philosophes. La philosophie date du moment où les premiers sages cherchèrent, par réflexion, à se connaître. Si l'on écartait les parties caduques des systèmes, dues à l'imagination, la philosophie offrirait « un tableau régulier et assez uniforme de vérités premières, » morales ou intellectuelles, reconnues de tout temps » (*ib.*, 103): De Socrate à Platon, de Platon à Descartes et à Kant, il y a une concordance réelle. Et Biran appelle la morale de la *Raison pratique* « cette morale sublime, » fondée sur la conscience du moi, la liberté du moi et l'absolu du devoir » (*ib.*, 143-4). En somme, il existe « un accord parfait de tous les esprits indépendants qui, prenant la conscience pour guide et leur raison seule pour » autorité, ont su s'élever de la personne *moi* à la personne Dieu, et construire » entre ces deux pôles fixes une vraie science » (*ib.*, 187). En tout cela, Biran tenait un langage qui devait plaire à Victor Cousin.

Il faut comparer les doctrines non pour y relever des contradictions extérieures, dit-il avec beaucoup de sens, devant ici encore son temps et prévoyant l'orientation que devait prendre l'histoire de la philosophie, mais pour chercher *comment elles se rejoignent*. Au surplus, il faut bien que les systèmes varient, vu la multiplicité des points de vue. La vérité ne peut que gagner à être démontrée de plusieurs manières. Le tort de chaque système est de se prétendre le centre unique de la pensée, au lieu de se donner pour ce qu'il est, « un aspect particulier de notre nature intellectuelle et morale » (*ib.*, p. 174-5).

La raison humaine mérite donc pleinement la liberté d'examen. Il n'y a pas lieu de la condamner. Faire de la société et du langage les dépositaires des notions universelles, c'est singulièrement méconnaître la manière dont ces notions s'affirment en nous ainsi que leur rapport à l'activité de l'esprit.

Prétendre que Dieu a confié une fois pour toutes à la société les signes et idées que les générations successives se transmettent, c'est se faire de la divinité une image bien grossière (*Pens.*, 343). Les signes n'ont aucun sens sans la pensée. Et si Dieu parle à nos âmes, c'est par les mouvements intérieures, les aspirations, les illuminations subites du génie, non par des signes matériels. En dehors même de toute grâce divine, il y a en nous « une pensée » vivante sans les signes, une pensée qui perd souvent sa lumière en se développant, ou en se fixant à l'un des signes matériels du langage » (*Ex. crit.*, p. 240). Biran n'est pas le seul à signaler cette pensée pure, cette intuition spirituelle.

En résumé, pas de contradiction entre philosophie et religion. C'est en partant du moi qu'on s'élève à Dieu. Sans la volonté et l'effort, nous n'aurions

en effet aucune idée de force ni de cause, nous ne posséderions aucune vérité première. L'effort dégage les vérités premières; la voix de la conscience humaine les entend et les reconnaît supérieures à toute démonstration (*Doctr. de Leibniz*, 1819, Ed. Cousin, IV, 352). Elles les apprend en agissant. C'est là, sans doute, cette raison naturelle qui n'est pas le raisonnement.

Pour établir la vie religieuse dans notre âme, un élément de plus est nécessaire: le *sentiment*, l'amour de Dieu. Nous ne savons par quel moyen Dieu nous l'inspire; il ne dépend pas de notre volonté de le faire naître; nous devons attendre qu'il nous ravisse. Outre le *logos*, il y a l'amour, l'*esprit-amour* qui souffle où il veut (*Pens.*, 361).

§ 7. *Religion et Morale*

Les idées religieuses et morales chez Biran n'ont rien de systématique. Elles naissent, les unes et les autres, de l'expérience intérieure, de la lutte avec les passions et du besoin qu'éprouve la volonté de trouver un appui.

Après s'être contenté, à l'époque de sa première philosophie (1794-1805) de la morale du bien-être, influencée par le sensualisme, Biran s'éleva à la morale stoïcienne, toute de tension et de volonté, pour aboutir, depuis 1818, en même temps que les préoccupations religieuses deviennent prédominantes, à une morale d'amour et de sympathie.

Le lien des trois conceptions est à la fois dans le tempérament du philosophe et dans le progrès de ses idées: d'une émotivité vive, il forme le souhait sincère d'échapper à la tyrannie des désirs sensibles et attend d'abord que sa libération lui vienne des bonnes dispositions qu'il constate, à certains jours et sous certaines influences, dans son équilibre organique. Avec sa psychologie de la volonté, la lutte de l'esprit contre la sensibilité devient nécessaire pour réaliser l'harmonie. Mais bientôt il lui apparaîtra que l'effort volontaire réclame un appui. Où le trouver, sinon en Dieu?

En cherchant l'accord entre le stoïcisme de sa morale volontariste et le Christianisme, et aussi sous l'influence d'idées kantienne, il tâche de combiner les idées de devoir, de loi morale et d'Être Suprême: du moi qui lutte pour l'accomplissement de sa tâche, il s'élève à Dieu. Le devoir ne se conçoit pas sans Dieu.

« Quand nous suivons la loi du devoir, quand nous tendons de toute notre force vers la source même de tout ordre, de toute vérité, quand notre âme s'est absorbée en elle et que, nous jugeant comme du point de vue de cette raison éternelle, nous voyons clairement que nous avons mérité son approbation, accompli sa volonté et suivi la loi absolue, éternelle du devoir qu'elle nous dicte, lors même qu'il ne résulterait de nos actions aucun avantage sensible, mais plutôt qu'elles nous exposeraient à la haine, à la condamnation, au mépris des hommes, à toutes les peines et à la privation même de la vie, nous avons la conscience ou le sentiment de perfection

» qui nous dédommage de tous les plaisirs sensibles et suffit de récompense
 » à la vertu, quand même nous n'en espérons pas une autre, puisque l'âme
 » ne peut espérer rien de plus que d'être comme elle est ou d'accomplir la loi,
 » quoi qu'il arrive» (*Fond. de la mor. et de la relig.*, Ed. Naville, III, 33).

Dans un très grand nombre de passages des *Pensées* (nous en relevons une vingtaine), Biran se pose la question des rapports de la morale stoïcienne à la morale chrétienne. La première lui apparaît comme le type de la morale du moi livré à ses propres forces; il faut une singulière énergie pour réaliser par la seule puissance de la volonté, la loi de la nature humaine. C'est exiger de nous plus que nous ne pouvons. En tout cas, le stoïcisme a raison dans son mépris des désirs sensibles, dans sa soumission à la nature universelle, dans sa reconnaissance des biens spirituels; la résignation aussi est à conserver. Mais à cette rudesse il manque l'amour; la morale chrétienne est plus humaine tout en étant plus divine.

Comment appliquer la loi morale et obtenir le triomphe de l'esprit sur les passions? Biran s'y efforce constamment, se répétant sans cesse qu'il ne faut pas céder au désir de paraître avec tous ses avantages personnels — il connaissait ses défauts, — mais aimer la vérité pour elle-même et préférer une vie intérieure, modeste et méconnue, mais *selon l'esprit*, aux avantages et aux biens du monde. Cette fuite de ce qui n'est qu'apparence trompeuse explique sa manière d'écrire, l'honnêteté voulue et complexe de son langage philosophique.

Pour atteindre le calme et la domination de soi, l'âme a besoin de l'aide de Dieu. Mais l'on aurait tort de procéder dogmatiquement et d'imposer l'idée de Dieu comme principe d'autorité, de dicter à la volonté une loi qu'elle n'aurait pas cherchée par son propre effort. C'est du moi, toujours, qu'il faut partir. La religion, comme la métaphysique, a pour fondement la psychologie, la connaissance de la vie mentale.

Nous sommes portés à croire par un sentiment de sympathie, vague d'abord; nous cherchons Dieu, dès que nous éprouvons que le monde est vide sans lui. «On peut commencer par aimer l'inconnu, quand on sent que
 » rien ici-bas ne peut satisfaire complètement les besoins de l'âme; et c'est
 » en se détachant de tout ce qui est sensible, que la faculté aimante (vis
 » amatoria) de l'âme se fixe sur Dieu, qui est sa fin, son principe, sa vie tout
 » entière.»

Il reste toujours quelque chose d'actif, chez Biran, dans sa recherche de Dieu. En dépit de la lecture répétée de Fénelon, sa pensée est trop opposée au quiétisme pour qu'il s'abandonne entièrement à la grâce. Sans doute, il répète, nous l'avons vu déjà, que la volonté seule ne suffit pas à nous transformer et que nous sommes, vis-à-vis de ce qu'il plaît à Dieu de nous inspirer, dans un état de passivité et d'attente qui ressemble fort à notre attitude intérieure, lorsque nous subissons les influences de la sensibilité. Il ne renonce pourtant ni à la lutte de la volonté, ni au consentement de celle-ci,

et sa religion se double toujours de réflexion métaphysique et morale. Mais la philosophie, avec son état d'effort et de contention sans relâche, ne suffit pas. «L'âme cherche à se diriger elle-même contre le vent des passions ou des » mouvements spontanés: elle ne se sent pas soutenue, elle craint même de » se livrer aux affections les plus pures» (*Pens.*, 288).

C'est donc la peur de succomber à la sensibilité qui nous pousse à demander aide. Notre volonté est entre deux puissances insondables: d'un côté, les influences sensibles, les passions; de l'autre, Dieu. «Faites vous » taire, dit Fénelon, pour laisser parler et agir en vous l'esprit de Dieu.» A quoi Biran ajoute: «Si je me fais taire moi-même, c'est-à-dire mon esprit, » ma pensée active, j'entends encore le bruit confus des passions ou des af- » fections internes. La présence de Dieu s'annonce par un état interne de » calme et d'élévation qu'il ne dépend pas de moi de me donner, ni de con- » server, mais qui pourrait devenir plus habituel par un certain régime intel- » lectuel et moral auquel il serait temps de me soumettre, par l'oraison du » silence ou la méditation» (*Pens.*, 291).

Un Dieu de pur sentiment serait-il à l'abri des critiques de la raison? Biran ne le croit pas. Aussi s'efforce-t-il de se démontrer à lui-même l'accord entre les vérités psychologiques et les vérités religieuses. Il annote l'Évangile de Saint-Jean, le plus pénétré de philosophie. Sur le verset 19 du Chap. VIII: «Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon père», il reproduit ce commentaire de Bossuet, qu'il juge remarquable par sa vérité psychologique: «Ne croyez pas qu'en vous élevant à la connaissance de mon père je vous » mène à quelque chose qui soit hors de moi; c'est en moi qu'on connaît le » père et vous l'avez déjà vu. Quel est ce nouveau mystère? Comment est-ce » qu'on connaît le père en connaissant Jésus-Christ?» Et Biran reprend: «Comment connaît-on l'âme en connaissant ou apercevant le *moi* intérieure- » ment et immédiatement? C'est là tout le mystère et le premier problème » de la psychologie, car la vérité psychologique est la représentation de la » vérité absolue: ce qui est dans l'homme, image de Dieu, est la représentation » de ce qui est en Dieu d'une manière absolue.» Il ajoute encore: «En aper- » cevant ce qui est dans le *moi*, on trouve ce qui est dans l'âme, on conçoit » son être et la manière dont les autres choses ou les idées de ces choses y » sont présentes. En étudiant le *moi* par l'observation ou l'expérience interne, » nous avons donc déjà connu l'âme: l'être pensant, l'absolu est donné dans » le relatif (*Ed. Naville*, III, 305).

§ 8. *Influence exercée par Maine de Biran*

Des trois écrits publiés de son vivant par M. de Biran, il n'y en a qu'un qui soit systématique et forme un tout: c'est l'Essai sur l'*Habitude*. Or, toute la philosophie originale de l'auteur est postérieure à cet écrit. En 1834 seulement, V. Cousin publia les *Rapports du physique et du moral* et en 1841

les trois volumes suivants. Le principal traité de Biran, *l'Essai sur les Fondements de la psychologie*, ne fut publié qu'en 1859 par les soins de E. Naville, trente-cinq ans après la mort de son auteur.

Néanmoins l'influence de Biran toucha l'éclectisme dès ses débuts: Cousin, dans ses premières années de professorat, eut de fréquents entretiens avec M. de Biran et fit partie de la Société philosophique qui se réunissait chez celui-ci. Il exerça donc ce qu'on peut appeler une action diffuse sur le spiritualisme du XIX^e siècle. Il est très difficile de déterminer jusqu'à quel point elle atteignit Jouffroy, le plus remarquable des psychologues de l'école éclectique. Il semble se rallier, comme nous le verrons, aux tendances de Biran, quand, transformant ses premières idées, il reconnaît que nous atteignons dans notre conscience la cause que nous appelons *moi*, et que nous avons l'intuition rationnelle de vérités fondamentales. Son activisme psychologique pourrait avoir reçu l'impulsion de l'auteur de la philosophie de l'effort. Peut être en est-il de même pour les idées de Jouffroy sur les rapports de l'esprit et du corps.

Malgré l'édition d'œuvres importantes du philosophe, due à Cousin, il ne fut pas lu ni étudié comme il le méritait; sans doute les difficultés de son style y firent-elles obstacle. On peut ajouter à cela, comme une autre cause d'obscurité, l'incorrection du texte publié par Cousin. L'épreuve à laquelle Tisserand l'a soumis est décisive. Ce n'est pas seulement dans *l'Aperception immédiate* dont Tisserand a publié récemment un texte excellent, mais dans maint endroit des autres traités que l'Édition Cousin renferme des erreurs qui défigurent singulièrement le sens. Par contre, les œuvres publiées par Naville, Gérard et Bertrand, ainsi que par Tisserand, témoignent d'un examen sérieux des manuscrits et d'une intelligence sûre du système.

La publication, sous le titre de *Pensées*, d'extraits importants du *Journal intime* de Biran attira l'attention d'un plus grand nombre de lecteurs. Et pourtant, le public philosophique continuait à se tenir à l'écart du système de Biran, d'autant plus qu'à ce moment, la réaction qui commençait à se marquer contre la philosophie trop verbale souvent des éclectiques devait atteindre Biran avec eux. Le livre de Taine sur les *Philosophes français du XIX^e siècle* venait de paraître (1856); il formulait avec verve les objections des jeunes contre l'éclectisme, devenu doctrine officielle sous l'impulsion de V. Cousin, et dressait contre cette philosophie un véritable réquisitoire. Maine de Biran y était très maltraité, avec une évidente hostilité du reste.

Tout autre fut le ton du mémorable *Rapport* de F. Ravaisson sur la *Philosophie en France au XIX^e siècle* (1867). Il ne mentionne sans doute de Biran que la théorie de la volonté et omet la théorie importante et originale des affections simples ainsi que la doctrine des notions universelles et de leur rapport à la psychologie; en tout cas, il rend hommage à la valeur et à l'importance historique de l'auteur des *Fondements de la psychologie*.

Mais le moment n'était pas encore venu de le reconnaître et de l'apprécier.

Il fallait d'abord laisser se développer à l'aise la réaction contre l'éclectisme et l'école expérimentale; et ce fut peu à peu, par des efforts lents et patients, que de nouvelles générations de penseurs, d'une part Ravaisson lui-même, puis Lachelier et Boutroux, d'autre part Renouvier, enfin certains éclectiques, mieux en rapport avec l'esprit du temps, comme Vacherot et Paul Janet, ou encore A. Fouillée parvinrent, avec patience et ténacité, à forcer la jeunesse universitaire à entreprendre une étude plus approfondie, plus méthodique et plus exacte des grands philosophes; ces penseurs remirent la métaphysique en honneur et surent montrer les rapports qui unissent la philosophie et les sciences; d'autre part ils ranimèrent la croyance en une *philosophia perennis*; ils préparèrent ainsi la fin du scepticisme et de l'indifférence qui avaient caractérisé l'attitude philosophique des hommes de science, par réaction contre le spiritualisme officiel de l'école de Cousin, aussi bien que le crépuscule des idoles pseudo-scientifiques adorées par les empiristes.

Quand on revint à une psychologie véritable, qui ne s'imaginait plus que, pour étudier la vie mentale, il fallût d'abord la nier et tenter de la reconstruire ensuite avec des éléments étrangers à elle, on rendit à Biran l'hommage qui lui était dû. Nous avons cité, au début de ce chapitre, les auteurs des principaux travaux relatifs à ce penseur. Il exerça tout spécialement son influence sur E. Naville et sur A. Bertrand, qui se montre son disciple et son continuateur dans son livre vivant et suggestif sur la *Psychologie de l'effort*.

On pourrait relever et chez Pierre Janet et chez Bergson des idées qui sont comme un hommage implicite à la psychologie de Maine de Biran. L'influence diffuse qu'il exerça sur l'école éclectique à ses débuts n'a pas entièrement disparu avec cette école.

(A suivre)

GEORGES DWELSHAUVERS