

L'"idéologie subjective" de Maine de Biran et la phénoménologie

Autor(en): **Baertschi, Bernard**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **31 (1981)**

Heft 2

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381192>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

L'«IDÉOLOGIE SUBJECTIVE» DE MAINE DE BIRAN ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE¹

BERNARD BAERTSCHI

1

La pensée de Maine de Biran a longtemps été interprétée comme une pensée spiritualiste, inaugurant ce que l'on a appelé l'école française qui devait aboutir à Bergson. A cette interprétation s'est, plus récemment, opposée une autre qui tend à faire de notre philosophe un précurseur de la phénoménologie et un authentique phénoménologue tout à la fois. En effet, lorsque la pensée de Husserl s'est fait connaître en France, certains historiens français de la philosophie, qui avaient étudié Maine de Biran, ont rapidement vu que la pensée de ces deux philosophes avait de nombreux points communs.

Le premier historien à l'avoir signalé fut M. Vancourt. Dans un article paru en 1949, il notait: «Si j'avais à refaire ma thèse sur Maine de Biran, je crois que je lui donnerais une allure plus phénoménologique et existentialiste et, en la transformant ainsi, je pense que (...) je ne trahirais pas la pensée biranienne»². Cependant, l'interprétation phénoménologique systématique de la pensée biranienne n'a vraiment été menée à bien que plus tard, en 1965, avec la parution du livre de M. HENRY, intitulé *Philosophie et phénoménologie du corps*³.

Cette interprétation pose un problème en ce qu'elle s'oppose à l'interprétation traditionnelle sur un certain nombre de points importants de la doctrine biranienne. C'est pourquoi nous pensons qu'il est nécessaire de l'examiner afin d'essayer de l'évaluer.

L'enjeu de cet examen n'est pas, ainsi qu'on pourrait le croire tout d'abord, un enjeu qui ne concernerait que la valeur d'une interprétation: il est nettement plus important. En effet, évaluer une telle interprétation demande que nous pénétrions jusqu'au cœur de la philosophie biranienne afin de voir dans quelle mesure elle est justiciable d'une interprétation phé-

¹ Conférence présentée à la Société romande de philosophie à Genève, Lausanne et Neuchâtel, pendant l'automne 1979.

² Raymond VANCOURT, «Maine de Biran et la phénoménologie contemporaine», in *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, n° 8 (1949), p. 85. La thèse à laquelle il est fait allusion était intitulée: *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran*, Paris 1944.

³ Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris 1965.

noménologique. Il est évident d'autre part qu'une telle étude demande que nous posions des problèmes qui sont centraux dans toute philosophie.

Nous allons pour commencer nous poser la question suivante: comment Maine de Biran et Husserl définissent-ils leur philosophie?

Maine de Biran parle souvent de *psychologie* et parfois, en utilisant le terme d'*idéologie* que son ami Destutt de Tracy a forgé, d'*idéologie subjective*⁴, lorsqu'il veut caractériser sa philosophie. L'on voit tout de suite par là que l'un des thèmes fondamentaux du biranisme est la conscience, la subjectivité. Quant à Husserl, il définit sa philosophie comme une phénoménologie, c'est-à-dire une « science des phénomènes purs »⁵, le phénomène étant à la fois l'apparaître et ce qui apparaît, la conscience d'un quelque chose. L'on sait d'autre part que la phénoménologie s'oppose à la psychologie en ce que celle-ci est une science objective du subjectif, alors que celle-là serait mieux nommée, selon les termes de M. de Muralt, une « science subjective du subjectif »⁶: la phénoménologie n'est pas une description psychologique du sujet empirique.

On voit déjà par là que l'un des concepts fondamentaux qui est commun au biranisme et à la phénoménologie est celui du *subjectif*. C'est donc lui que nous allons analyser, d'abord dans l'œuvre de Biran, puis dans celle de Husserl.

2

Dans son *Journal*, Maine de Biran note que l'on peut analyser l'homme de deux points de vue: soit du dehors, soit de l'intérieur. Or, continue-t-il, seul le second point de vue est vraiment philosophique, car il « saisit de prime abord la vérité intérieure, le fait du sens intime [qui] est évident par lui-même »⁷. Cela signifie que la philosophie doit avoir une méthode particulière, qui n'est pas celle des sciences — lesquelles voient toujours « du dehors » —, méthode lui permettant de saisir une vérité qui lui est propre. Cette vérité se révèle avec évidence dans ce qui est appelé ici le « fait de sens intime » et ailleurs le « fait primitif de conscience ».

C'est donc en étudiant ce fait primitif que nous pourrions saisir le mieux en quoi consiste l'idéologie subjective de Biran.

Supposons un individu qui tient dans sa main un objet quelconque, mais d'un certain poids; celui-ci entraînera son bras vers le sol, du fait de son poids. Pour retenir l'objet, l'individu devra fournir un effort. Voyons

⁴ Biran utilise cette expression par exemple dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, t. I, Paris 1952, p. 75.

⁵ HUSSERL, *L'idée de la phénoménologie*, Paris 1970, p. 71.

⁶ André DE MURALT, *L'idée de la phénoménologie*, Paris 1958, p. 216.

⁷ *Journal*, t. II, Neuchâtel 1955, p. 182.

plus précisément ce que renferme cette expérience tactile: « Dans l'exercice complet de ce sens se trouvent renfermées plusieurs circonstances qu'il importe bien de ne pas confondre: détermination volontaire, suite de mouvements ou d'actes, au moyen desquels la passivité de l'organe *sensitif* est mise à portée de son objet, aperception des actes mêmes; perception de leurs résultats »⁸. En d'autres termes, lorsque je me heurte à un objet, je me saisis moi-même en opposition à cet objet, c'est-à-dire que j'ai l'aperception ou la conscience de mes actes et la perception de l'objet et des transformations que je lui fais subir. Cette expérience révèle donc la structure fondamentale de notre être-dans-le-monde: le monde extérieur s'oppose à notre action et nous devons faire un effort pour qu'il épouse nos projets.

C'est cela le fait primitif ou le fait de conscience: la relation active d'un moi à un non-moi qui est en même temps conscience simultanée de ce moi et de ce non-moi, « car *conscience* veut dire *science avec... science de soi avec celle... de quelque chose* »⁹. Ce « quelque chose », s'il est un objet extérieur dans l'expérience que nous avons décrite, peut aussi être intérieur: ce peut être — et Maine de Biran dit même: c'est d'abord — l'organe musculaire qui résiste: le musicien doit d'abord avoir maîtrisé le mouvement de ses doigts avant de pouvoir jouer des symphonies sur son violon.

La rapide analyse que nous venons d'effectuer de ce fait nous montre immédiatement que Biran avait raison lorsqu'il disait que la philosophie devait avoir une méthode particulière: le sujet ne peut se saisir comme sujet que du dedans, c'est-à-dire subjectivement; dès qu'on le regarde du dehors, il se fait objet. Nous voyons ainsi mieux ce que notre philosophe entend par *subjectif*: il s'agit de la saisie du sujet par lui-même comme vivant dans l'acte sans qu'il se mette à distance de lui-même, qu'il s'objective, comme par exemple dans l'introspection ou la réflexion.

L'expérience subjective est donc particulière, c'est pourquoi notre philosophe dit souvent qu'elle est *sui generis*. Mais cela ne nous assure cependant pas qu'elle soit une expérience philosophique au sens propre, et non seulement une expérience psychologique. Cette question se pose avec d'autant plus d'acuité que Maine de Biran parle souvent indifféremment de psychologie ou de philosophie. Pour y apporter une réponse, voyons un autre texte: « Il y a de même une psychologie pure, savoir la science de l'esprit ou du *moi*, de ce qui lui est propre et inhérent, et une psychologie mixte, savoir la science de l'homme soit moral, soit physique »¹⁰. Ainsi, le fait primitif ressortit à la psychologie pure, et celle-ci n'a rien à voir avec une psychologie conçue comme science du comportement. Les termes utilisés par notre philosophe montrent aussi qu'il ne s'agit pas non plus de l'étude de telle ou

⁸ *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, t. II, p. 122.

⁹ *Op. cit.*, t. I, p. 47, note 1.

¹⁰ *Essai sur les fondements de la psychologie*, t. I, Paris 1932, p. 81.

telle de nos manières d'être, mais de l'étude du moi dans «ce qui lui est propre et inhérent», c'est-à-dire de l'étude de l'essence du moi. Ainsi, le fait primitif est bien plutôt une expérience ontologique qui révèle au moi ce qu'il est essentiellement, et cela n'est possible que par une méthode subjective, vu que l'essence du sujet nous échappe dès que l'on en fait un objet, ce que les sciences, donc la psychologie aussi, font nécessairement.

Ce que cette méthode nous fait découvrir du moi, Maine de Biran le dit souvent. Par exemple: «Le sujet [est] constitué *un, simple, identique*, substantiel ou permanent, cause ou force productive des actes qu'il s'attribue, etc.»¹¹. Il est aussi dit ailleurs que le moi est temporel, libre et individuel. La genèse de ces notions n'offre aucune difficulté pour qui se place du point de vue intérieur: l'analyse de la conscience de l'acte montre que le sujet a l'initiative — il est volonté libre —, que cet acte produit quelque chose — le moi est cause ou force —, que le sujet reste le même lorsque les objets varient — il est un, identique et permanent —, etc. Si d'autre part on analyse ces différentes données pour en dégager l'essence du moi, il s'avérera, dit Maine de Biran, que le moi est essentiellement un acte: il est «sujet de toutes les attributions actives»¹².

Une analyse des caractéristiques du moi à l'intérieur du fait primitif n'est pas le but de cette recherche. Si nous l'avons esquissée, c'est seulement pour montrer la possibilité et la fécondité de la méthode subjective et pour permettre de mieux en saisir la nature. Cela nous permet de voir aisément qu'une telle recherche est une authentique recherche philosophique, ontologique même: elle nous fait découvrir l'être de la subjectivité, son essence, à l'occasion d'une expérience *sui generis*, fondement d'une méthode subjective intérieure.

C'est pourquoi M. Henry appelle l'aperception immédiate — la saisie du moi dans le fait primitif — une expérience interne transcendantale: «Par expérience interne transcendantale, nous entendons (...) la révélation origininaire du vécu à soi-même, telle qu'elle s'accomplit dans une sphère d'immanence radicale»¹³.

3

Voyons maintenant ce que signifie l'affirmation que la phénoménologie est une «science subjective du subjectif».

De même que Maine de Biran détermine deux points de vue possibles, le point de vue extérieur et le point de vue intérieur, Husserl distingue deux

¹¹ *De l'aperception immédiate*, Paris 1963, p. 80.

¹² *Essai sur les fondements de la psychologie*, t. I, p. 221.

¹³ Michel HENRY, *op. cit.*, p. 21, note 3.

attitudes possibles qui impliquent deux méthodes différentes: l'attitude naturelle et l'attitude transcendantale ou phénoménologique. L'adoption de cette dernière attitude permet la découverte d'un nouveau «monde» — Husserl parle de «renversement copernicien»¹⁴ —, tout comme le point de vue intérieur biranien — Biran parle, dans un texte souvent cité, d'un «nouveau monde *intérieur* qui pourra être découvert un jour par quelque *Colomb métaphysicien*»¹⁵.

Mais en quoi consiste le *subjectif* de l'attitude phénoménologique? Nous pourrions répondre à cette question si nous arrivons à mettre en lumière ce qui constitue une telle attitude. Or cela n'est pas difficile, car Husserl y revient souvent: ce qui constitue et caractérise cette attitude, c'est la réduction phénoménologique.

Dans l'attitude naturelle, l'esprit est tourné vers les choses de telle manière qu'il s'y perd, c'est-à-dire qu'il ne peut, fondamentalement, les mettre en question. Comment cela? Husserl note que, dans cette attitude, «l'existence et la présence [de la réalité] vont dès l'abord de soi»¹⁶: il est évident que je me trouve face à un monde de choses qui existent aussi réellement que moi, et que je peux appréhender par la connaissance: «Ce qui *va de soi*, pour la pensée naturelle, c'est la possibilité de la connaissance»¹⁷. Or, remarque Husserl, une telle attitude est guettée par le scepticisme: se donnant dès l'abord l'être et la connaissance, elle ne peut les mettre en question, puisqu'elle les présuppose; elle est donc incapable de répondre aux attaques du sceptique puisqu'elle ne peut assurer ses fondements.

Pour qu'elle le puisse, il faut que l'attitude change, et ce qui permet ce changement, c'est la réduction: en mettant entre parenthèses l'existence de toute transcendance, elle évacue tous les problèmes qui y sont liés, et notamment celui de savoir si la connaissance est une adéquation à la réalité, problème qui était une des cibles préférées du sceptique. Le scepticisme est donc éliminé avec la transcendance.

Il ne reste donc que l'immanence, c'est-à-dire la conscience avec ses contenus, bref, les phénomènes et leur structure noético-noématique: il n'y a plus que de «simples phénomènes»¹⁸. Ainsi l'objectivité mondaine passe entièrement dans la sphère de la subjectivité, et la description phénoménologique de même que l'intuition des essences sont la méthode pour dire cette subjectivité. La phénoménologie est donc bien une «science subjective du subjectif», *subjective* signifiant «dont la méthode est la réduction», et *subjectif* désignant ce qui est immanent, soumis à une réduction. Bref, l'attitude objectiviste est mise hors circuit.

¹⁴ *Méditations cartésiennes*, Paris 1969, p. 123.

¹⁵ *Journal*, t. 1, p. 176.

¹⁶ HUSSERL, *L'idée de la phénoménologie*, p. 38-9.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 39.

¹⁸ *Méditations cartésiennes*, p. 17.

Il s'agit maintenant de se demander si la subjectivité que Maine de Biran a découverte est bien la même que celle que Husserl a mise en lumière. C'est là un problème important, puisque Husserl affirme: «Celui qui méconnaît le sens et la fonction de la réduction phénoménologique transcendantale se trouve encore sur le terrain du psychologisme transcendantal qui confond la phénoménologie transcendantale et la psychologie intentionnelle; il tombe dans l'absurdité d'une philosophie transcendantale demeurant sur le terrain naturel»¹⁹. Ce texte nous dit aussi comment nous devons poser notre problème: puisque la réduction est ce qui fonde la phénoménologie, nous devons nous demander si Maine de Biran a effectué cette réduction.

M. Henry pense que c'est le cas: «La <découverte> de l'existence d'une <deuxième sorte d'observation> [le point de vue intérieur] n'est pas faite par Maine de Biran au cours d'un inventaire extérieur de nos pouvoirs de connaître, le moment de cette découverte se confond plutôt avec la réduction phénoménologique elle-même avec laquelle il ne fait qu'un. Toute l'œuvre de Maine de Biran n'est qu'une vaste réduction phénoménologique»²⁰. La découverte du fait primitif est donc le fruit de la réduction. Certes, Biran n'emploie pas ce terme, mais si le mot n'y est pas, la chose s'y trouve. C'est pourquoi l'aperception est une «expérience interne transcendantale».

Sur quoi M. Henry appuie-t-il sa thèse? Sur certaines caractéristiques du fait primitif:

1) Pour le moi qui s'aperçoit, être c'est apparaître: le moi s'apparaît tel qu'il est, puisqu'il saisit son essence, et l'objet n'est saisi qu'en tant que le sujet agit sur lui: c'est mon action qui le définit comme résistance. Il n'existe donc que comme il m'apparaît et qu'en tant qu'il m'apparaît et il n'y a en lui aucune transcendance, rien qui ne serait pas transparent à mon regard²¹.

2) Le savoir qui est constitué par le fait primitif est certain et évident. Tout étant donné dans l'immanence, il n'y a pas de distance où l'erreur pourrait se glisser²².

¹⁹ *Op. cit.*, p. 73.

²⁰ Michel HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, p. 25.

²¹ Voir *op. cit.*, p. 26: «<Une philosophie vraiment première> doit s'en tenir au donné phénoménologique dans lequel être et paraître s'identifient, et c'est cette identification qui se trouve réalisée par principe dans la sphère de la subjectivité.»

²² Voir *op. cit.*, p. 23: «Dans le projet de cette <idéologie proprement subjective> est aussi comprise l'idée d'un retour à une sphère de certitude absolue, sphère sur laquelle cette idéologie doit être fondée. Une telle certitude tient à la structure même de l'expérience à laquelle son contenu est donné dans la transparence absolue qui résulte de l'absence de toute distance, dans l'immanence.»

3) Tout cela implique, quoique M. Henry ne le dise pas expressément, que Maine de Biran oppose les deux points de vue extérieur et intérieur de la même manière que Husserl oppose l'attitude naturelle à l'attitude transcendantale.

Ainsi, lorsque Maine de Biran affirme que le moi et le non-moi existent réellement — la formule du fait primitif est aussi: «*J'agis, je fais effort, j'existe, donc le terme immédiat de l'effort existe*»²³ —, il ne faudrait pas penser qu'il pose une existence transcendante absolue: il s'agit au contraire d'une existence relative à un sujet, immanente, donc d'un contenu de conscience. C'est pourquoi il affirme aussi: «*Le moi n'existe pour lui-même qu'en tant qu'il se connaît et se connaît pour lui c'est exister et exister c'est se connaître*»²⁴.

Bref, il semble bien que Husserl et Maine de Biran aient pratiqué la même méthode, et c'est d'ailleurs pourquoi chez tous les deux on trouve, à l'origine, une analyse de la conscience et une détermination de la structure de l'intentionnalité.

5

Nous venons de mentionner les thèses biraniennes qui semblent autoriser de parler, pour sa philosophie, d'une réduction phénoménologique. Mais, si l'on prend en compte toute l'œuvre de notre philosophe, on remarque d'autres thèses qui posent de graves problèmes. Par exemple, Biran affirme: «*On ne peut concevoir et exprimer un pur phénomène, séparé de l'être, ou de la chose dont il est la manifestation*»²⁵. De telles expressions sont fréquentes chez Biran, surtout dans les écrits postérieurs à 1813, et on ne voit pas comment les intégrer dans une interprétation phénoménologique. En effet, que disent-elles? Que le phénomène, la manifestation, le subjectif donc, renvoient à un être, qui est appelé un existant absolu dans d'autres textes, inconnaissable fondant la connaissance²⁶. C'est là l'introduction de la distinction du noumène et du phénomène — que Maine de Biran utilise d'ailleurs explicitement —, de la chose en soi dont le phénomène n'est qu'une manifestation. Ainsi, alors que pour la phénoménologie le phénomène se manifeste, Biran affirme que le phénomène manifeste un autre que lui.

²³ *Essai sur les fondements de la psychologie*, t. I, p. 207, note 1.

²⁴ *De l'existence*, Paris 1966, p. 40.

²⁵ *Nouveaux essais d'anthropologie*, Paris 1949, p. 273.

²⁶ «*Si quelque chose d'absolu ne nous était pas donné primitivement et nécessairement (...), il n'y aurait pas de connaissance relative, c'est-à-dire que nous ne connaîtrions rien du tout.*» *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, Paris 1937, p. 124.

Que disent les interprétations phénoménologiques de tels textes? Elles considèrent tout simplement qu'il y a là des développements de la pensée biranienne qui sont en contradiction avec la philosophie du fait primitif. M. Romeyer-Dherbey, par exemple, affirme: «On ne peut être à la fois le penseur de l'immanence radicale et le philosophe de l'absolu»²⁷, car «l'idée d'une chose en soi, c'est-à-dire indépendante de toute appréhension, est contradictoire, puisque sa position même nie une telle indépendance»²⁸. En effet, introduire la chose en soi, c'est se heurter de prime abord à cette difficulté et à une autre que Husserl avait évacuée à l'aide de la réduction, la définition réaliste de la vérité: s'il y a des choses en soi, la vérité devra être l'adéquation du discours à la chose. Or comment juger cette adéquation? On ne le voit pas.

En effet, si je dis «il fait beau», ce qui assure la vérité de cette proposition, c'est qu'en réalité il fait beau. Seulement, il y a là un cercle: en effet, comment puis-je dire qu'en réalité il fait beau? En ouvrant les yeux, c'est-à-dire en faisant usage de mes facultés de connaissance. Bref, on ne sort pas de la connaissance. Dès lors, la position d'une réalité absolue qui fonde la connaissance apparaît vide de sens. On pourrait alors dire, pour s'en sortir, que la vérité implique une comparaison entre deux types de connaissance, une connaissance relative — du sujet — et une connaissance absolue — qui fait abstraction du point de vue du sujet —; mais cela est absurde, car on ne peut faire abstraction de sa nature de sujet.

On comprend alors pourquoi M. Romeyer-Dherbey rejette toute la théorie biranienne de l'absolu, et on se demande même comment Maine de Biran, après avoir découvert une philosophie authentiquement subjective, a pu soutenir une telle théorie.

Il nous faut donc examiner de plus près la philosophie biranienne de l'absolu. Elle peut se formuler de la manière suivante: le phénomène — ou le relatif, car tout phénomène est relation à la connaissance et au moi — ne peut rendre compte à lui seul de la totalité du réel, car il coïncide avec le connu: ce que je ne perçois pas n'existe pas pour moi. Or le réel, l'être ne coïncident pas avec le connu: à une question d'Ancillon demandant: «Est-ce parce qu'une chose *existe* que je la connais, est-ce parce que je la connais qu'elle existe?», Maine de Biran répond: «En tant que je la *connais*, elle existe pour *moi* quoiqu'elle puisse ne pas *être* absolument; mais en tant qu'elle est *absolument* et par hypothèse je puis ne pas la connaître»²⁹. L'identification de l'être et du paraître, affirmée au niveau du fait primitif, est donc rompue et un noumène, un absolu — quelque chose qui n'est pas relatif à notre mode de connaissance — est introduit. Est-ce à dire que

²⁷ Gilbert ROMEYER-DHERBEY, *Maine de Biran*, Paris, p. 32.

²⁸ *Op. cit.*, p. 111.

²⁹ *De l'existence*, p. 40.

Maine de Biran est exposé à toutes les absurdités qui découlent de la position d'une chose en soi?

Avant de l'affirmer, examinons quelles sont les caractéristiques de cette chose en soi. Le phénomène, c'est l'être dans la connaissance; le noumène sera donc l'être au dehors de la connaissance; en d'autres termes, c'est l'inconnaissable. Mais alors, comment peut-on en parler? En montrant que la parole et la connaissance, le dire et le connaître ne sont pas coextensifs. C'est ce que fait Maine de Biran en affirmant que le noumène ne nous est pas donné par un processus de connaissance, mais par ce qu'il appelle la croyance: «Ce que nous croyons nécessairement, nous ne le savons pas»³⁰.

De quoi s'agit-il? La croyance est la faculté de l'absolu: elle pose un absolu dont nous ne savons rien, c'est-à-dire dont nous n'avons pas de concept représentatif. Mais alors, quel rôle peut bien jouer une telle notion dans un système philosophique? Le rôle que joue, dans l'idéalisme, le sujet transcendantal, c'est-à-dire d'abord qu'elle assure la valeur d'objectivité de la connaissance. En effet, le moi saisi dans l'aperception est individuel, et Maine de Biran refuse de poser un autre moi: «Comme s'il pouvait y avoir une raison universelle existante»³¹; or le moi individuel ne saurait être constitutif de la connaissance dans sa valeur d'objectivité; il faut donc que ce soit la réalité qui le soit, c'est-à-dire que la connaissance vraie soit une conformité, une adéquation au réel, conçu comme un absolu, à savoir quelque chose qui ne saurait être constitué par le sujet. C'est cela que la croyance assure: qu'il y a un absolu auquel toute la connaissance se rapporte et qui se dit dans la connaissance sous le mode du phénomène. Le phénomène est le noumène en tant que connu, en tant qu'appréhendé dans et par les structures de la connaissance; il est le sens que le noumène prend pour nous dans la connaissance.

Quant au noumène en tant que noumène, on ne sait rien de lui, sinon qu'il existe, ou plutôt on croit — au sens biranien du terme — qu'il existe. L'absolu, c'est donc aussi l'existence: «L'existence réelle, absolue»³². L'existence n'est donc pas un concept, un prédicat, elle est inaccessible à tout procédé de connaissance: on ne peut la démontrer. C'est pourquoi, notons-le en passant, Maine de Biran refusera toujours que l'on puisse démontrer l'existence de Dieu³³. Exister signifie donc que les choses sont indépendamment de nous et qu'elles norment notre connaissance. Ce n'est donc pas une couche de signification qui, comme chez Husserl, pourrait

³⁰ *Nouveaux essais d'anthropologie*, p. 293.

³¹ *Journal*, t. II, p. 184. On lit encore, un peu plus bas: «Renoncer à sa raison propre ou en faire abnégation, pour ne croire qu'à la raison universelle, c'est précisément mettre un bandeau sur les yeux pour mieux jouir de la lumière.»

³² «Commentaire sur les Méditations métaphysiques de Descartes», in *Etudes d'histoire de la philosophie*, Paris 1939, p. 118.

³³ Pour plus d'informations sur la conception biranienne de l'existence, voir ma thèse, *L'ontologie de Maine de Biran* (à paraître).

être prédiquée d'un sujet ou non, comme toute couche de signification peut l'être.

Une telle théorie permet de sauvegarder la cohérence de la conception de la vérité comme adéquation. En effet, il ne s'agit pas de concevoir une double connaissance: il n'y en a qu'une et elle suffit, il n'y a qu'un seul accès cognitif aux choses. Cela cependant n'empêche pas la connaissance de tendre à l'adéquation, parce que justement, la connaissance cherche à dire *ce qui est*, et que *ce qui est* est indépendant de nous. La croyance est ce qui nous assure que lorsque nous connaissons, nous visons *ce qui est*; elle signifie la pure présence du sujet au réel absolu qui assure le sujet que, quand il parle, il parle de *ce qui est*, et non pas simplement de lui-même. La croyance n'ajoute donc aucun contenu à la connaissance, elle n'est pas non plus un autre type de connaissance, elle dit simplement que nous parlons du réel.

Par là, notons-le en passant, Maine de Biran rejoint le courant philosophique qui, à partir d'Aristote, et passant par Thomas d'Aquin, a toujours refusé de réduire le réel au connu, affirmant au contraire la radicale autonomie de l'être, sa substantialité, pouvant seule fonder en vérité la connaissance.

On voit d'autre part que la philosophie biranienne du fait primitif et celle de l'absolu ne s'opposent pas: le système de la connaissance, fondé sur le fait primitif, est comme naturellement complété par un système de la croyance, qui fonde ultimement la connaissance et ses prétentions.

6

Il serait, semble-t-il, possible de caractériser la situation à laquelle nous sommes arrivés de la manière suivante. Maine de Biran, tout comme Husserl, commence par une phénoménologie de la conscience; c'est, chez Biran, la philosophie du fait primitif, qui tomberait sous le coup de la réduction. Seulement, alors que Husserl se dirige plus tard vers un idéalisme transcendantal, Maine de Biran opte pour un réalisme empirique, parce que pour lui, tout comme pour Merleau-Ponty, «le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète»³⁴. Pour Biran, ce qui échappe à la réduction, c'est l'existence absolue du réel.

Mais si l'on regarde ce que nous venons de dire de plus près, on peut à bon droit se demander si cela a même un sens de parler de réduction pour la philosophie biranienne. En effet, dire que ce qui échappe à la réduction, c'est l'existence en tant qu'existence transcendante des choses, n'est-ce pas, en fait, affirmer que la réduction est inopérante et inutile? Il le semble,

³⁴ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, p. VIII.

puisque la réduction a justement pour fonction de mettre entre parenthèses de telles transcendances. Il est vrai que l'on pourrait essayer de sauver la réduction en montrant que, même si un élément de la transcendance y est réfractaire, elle reste indispensable pour échapper à l'attitude naturelle et à tous les préjugés que celle-ci véhicule. Elle jouerait donc le rôle du doute cartésien, ce que Husserl, d'ailleurs, reconnaît, et permettrait par là la redécouverte d'une authentique transcendance.

A ceci nous ferons deux remarques:

1) Ce que la réduction a de commun avec le doute cartésien, c'est sa motivation, à savoir l'exigence d'indubitabilité et d'apodicticité: la phénoménologie se veut une science assurant la validité de ses propres fondements, aucun doute ne doit pouvoir l'atteindre. La réduction a donc pour but d'éliminer tout ce qui n'est pas indubitable, c'est-à-dire d'abord la connaissance du monde, car «une telle connaissance en effet ne saurait être par principe une connaissance apodictique»³⁵. Pourquoi? Parce que le monde est contingent: tout ce qui est fondé sur son existence sera donc affecté de nullité: «Dans l'universel renversement doit être incluse aussi l'existence du monde et tout ce qu'il embrasse»³⁶.

Or, ceci posé, on ne voit pas qu'il soit possible de retrouver une transcendance au sens où Biran l'entend, c'est-à-dire une existence indépendante en droit de toute subjectivité.

2) La manière dont Biran envisage le fait primitif et la structure qu'il inaugure change radicalement le sens de la réduction, puisque la transcendance n'est plus alors conçue comme le substrat et le véhicule des préjugés, mais comme une partie intégrante de toute représentation. En effet, analysant celle-ci, Maine de Biran remarque: «La représentation emporte avec elle: 1° la connaissance de l'intuition, comme *phénomène extérieur* dont l'espace est la *forme* indivisible; 2° la conscience du sujet qui se représente; 3° la notion ou croyance d'un être, d'une substance (...) par qui se réalise le phénomène de l'intuition»³⁷. Ainsi l'absolu, le noumène, est toujours présent dans la connaissance, dès le début. C'est donc manquer l'essence du biranisme que d'en faire abstraction, et donc aussi, si l'analyse de Biran est correcte, manquer l'essence de la représentation, car l'absolu est révélé par l'attention à la représentation, ou à tout autre acte de la conscience.

D'un point de vue biranien, il faut donc dire que non seulement la réduction est inutile, mais encore qu'elle est mutilante: ce qu'elle met entre parenthèses, c'est l'un des trois aspects essentiels de l'expérience. Elle n'inaugure donc pas une philosophie exempte de préjugés, mais introduit un nouveau préjugé en philosophie, préjugé qu'avec Sir Ayer nous pouvons

³⁵ HUSSERL, *Philosophie première*, t. II, Paris 1972, p. 105.

³⁶ *Op. cit.*, p. 95.

³⁷ *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, p. 50.

exprimer de la manière suivante: *l'être des choses est identique avec leur être pour la conscience*³⁸. Etre, c'est être perçu³⁹.

On comprend maintenant mieux pourquoi, alors que Maine de Biran et Husserl ont tous deux commencé par une philosophie de la conscience, ils ont en fait adopté une ontologie radicalement différente: d'un côté un réalisme empirique, et de l'autre un idéalisme transcendantal. Ce qui les sépare dès le début, c'est la réduction. Celle-ci apparaît alors, *dans la conception qu'en a Husserl et dans l'usage qu'il en fait*, non pas comme un principe méthodologique neutre, mais comme le principe d'une ontologie, l'idéalisme transcendantal: «Chacun de nous, en méditant à la manière cartésienne, a été ramené à son *ego* transcendantal par la méthode de la réduction phénoménologique»⁴⁰.

La réduction n'est donc pas nécessaire pour effectuer une philosophie de la subjectivité et de ses vécus. Maine de Biran l'a montré, et bien d'autres avant lui. M. Ryle l'a bien vu lui aussi, puisqu'il affirme que depuis Platon, l'analyse des intentions a constitué une partie importante de la philosophie⁴¹. C'est l'idéalisme transcendantal qui a besoin de la réduction husserlienne et non la philosophie de la conscience.

7

Il nous faut maintenant reprendre les affirmations de M. Henry concernant la thèse que toute la philosophie biranienne est une vaste réduction phénoménologique. Cette thèse était fondée sur trois affirmations:

1) Etre, c'est apparaître.

Cette affirmation est contredite par la théorie de la croyance.

³⁸ « More serious presuppositions (...) are, on the part of the phenomenologists, the assumption that the being of things is identical with their being for consciousness, (...) » A. J. AYER, « Phenomenology and Linguistic Analysis », in *Analytic Philosophy and Phenomenology*, H. A. DURFEE, The Hague 1976, p. 241-2.

³⁹ Voir *Recherches logiques*, III, Paris 1974, p. 102: « Ce à quoi ne se rapporte aucune intention n'existe pas pour la représentation. »

⁴⁰ *Méditations cartésiennes*, p. 58.

⁴¹ « Theories of knowledge (...) have ever since Plato constituted at least an important part of philosophy (...) And while parts of the treatments given by historical philosophers to these subjects have been not analytical, but speculative or hypothetical or dogmatic, other parts have always been strictly analytical and critical and have therefore been proper cases of what Husserl describes as the phenomenological method. » G. RYLE, « Phenomenology » in *Analytic Philosophy and Phenomenology*, p. 18. Notre accord avec M. Ryle ne nous empêche cependant pas de penser qu'il a manqué le sens de la réduction.

2) Le fait primitif est le lieu d'une évidence et d'une certitude absolues.

Cela, Maine de Biran l'affirme, mais il ne s'agit pas d'une évidence qui présupposerait la réduction, c'est-à-dire d'une évidence eidétique. C'est au contraire une évidence de fait qui exprime simplement la certitude que j'ai d'exister tel que je m'aperçois, face à un monde dont je suis tout aussi certain de l'existence.

3) Le point de vue subjectif s'oppose au point de vue objectif comme l'attitude transcendantale à l'attitude naturelle.

La distinction biranienne ne recouvre pas la distinction husserlienne, puisque la motivation et le but de cette distinction ne sont pas les mêmes chez les deux philosophes. Le problème de l'apodicticité n'est pas le premier pour Biran; ce qu'il vise d'abord, c'est à rendre compte de la subjectivité que Condillac et les sensualistes ont manquée. A cet effet, il dégage une nouvelle attitude qui s'oppose à l'attitude objectiviste, non pas parce que celle-ci présuppose l'existence du monde, mais parce que le sujet n'est pas un objet. Il s'attaque donc d'abord à un problème auquel Husserl n'a accordé que peu d'attention, lorsque, lisant Natorp qui affirmait: «*Toute représentation que nous pourrions nous faire du moi ferait de lui un objet*», il réplique: «*Quelque impressionnants que soient ces développements, je ne puis, après mûre réflexion, leur donner mon assentiment (...) Ce qui est constaté, remarqué, n'est-il pas un contenu? Ne devient-il pas par là objectif?*»⁴² Or c'est justement ce problème, que Husserl a cru résoudre en quelques lignes, qui a occupé Maine de Biran pendant de nombreuses années et qui a motivé la distinction des deux points de vue.

Bref, le point de vue subjectif n'inaugure pas une analyse des contenus réduits, mais une analyse des actes réels et des structures qui s'en dégagent. On ne saurait donc dire avec M. Henry: «*C'est parce qu'il existe quelque chose comme une expérience interne transcendantale (...) que l'élaboration d'une phénoménologie transcendantale ou, comme dit Maine de Biran, d'une <idéologie subjective> est possible*»⁴³.

8

Reste enfin un problème: Husserl affirme que seule la réduction sauve la philosophie du psychologisme; est-ce à dire que la philosophie biranienne y sombrera? Il est vrai que certains textes pourraient le faire penser. Lorsque Biran affirme l'existence, à propos de l'idéalité, de «*lois inhérentes à l'esprit humain qui dépendent de sa nature ou de sa constitution intime*»⁴⁴, il

⁴² *Recherches logiques*, II, 2, Paris 1972, p. 160.

⁴³ *Philosophie et phénoménologie du corps*, p. 22.

⁴⁴ *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, p. 92.

semble bien qu'il s'agisse là de ce que Husserl a appelé l'anthropologisme, qui est une variété du psychologisme. Seulement, si au-delà des formulations souvent équivoques de Biran, on examine l'esprit de sa philosophie, on verra qu'un tel reproche ne porte pas.

En effet, qu'est-ce que le psychologisme? C'est une théorie qui, en définitive, réduit l'idéal au réel, les lois idéales de la rationalité à des lois psychologiques; bref, le psychologisme fait de la théorie de la connaissance une psychologie.

Or Maine de Biran fait-il de la psychologie? Non. La psychologie est, selon Husserl, «une science empirique, la science des faits psychiques»⁴⁵; c'est donc une science inductive. La philosophie biranienne n'est rien de tel, nos analyses l'ont bien démontré: ce que Biran vise, dans son analyse du moi, ce sont des structures d'essence et non des lois induites. Dire que le moi est cause, unité, ce n'est pas faire l'histoire de l'expérience d'un ou de plusieurs individus, mais dégager la forme de toute expérience possible, ce qui est bien différent. C'est d'ailleurs pourquoi une multitude d'expériences n'est pas requise: une seule suffit.

Bref, la réduction n'est pas le seul antidote possible du psychologisme, c'est pourquoi il n'est pas besoin d'affirmer comme M. Henry que la pensée de Maine de Biran n'a pu éviter le psychologisme que parce que «la psychologie qu'elle promet est en réalité une phénoménologie transcendante, science absolue, pourvue d'un caractère de certitude apodictique»⁴⁶.

⁴⁵ *Recherches logiques*, I, Paris 1969, p. 204.

⁴⁶ *Philosophie et phénoménologie du corps*, p. 28.