

Le corps dans les travaux de Maine de Biran sur l'habitude (1800-1802)

Benoît Thirion

Abstract

The first texts of Maine de Biran on habit, to which the commentators have paid relatively little attention, reveal some of the characteristics of that which will be held later to be Maine de Biran's classical conception of the body. The A. proposes here an examination intended to be both chronological and thematic through the works of Biran on habit, in order to emphasize this anticipation of future developments. (Transl. by J. Dudley).

Résumé

Les premiers textes de Maine de Biran sur l'habitude, peu travaillés par les commentateurs, recèlent quelques-uns des linéaments de ce que l'on retiendra ultérieurement comme conception biranienne classique du corps. L'A. propose ici un parcours qui se veut à la fois chronologique et thématique à travers les travaux de Biran sur l'habitude afin de mettre en évidence cette «pierre d'attente».

Citer ce document / Cite this document :

Thirion BenoîtThirion Benoît. Le corps dans les travaux de Maine de Biran sur l'habitude (1800-1802). In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 103, n°1-2, 2005. pp. 120-138;

doi : 10.2143/RPL.103.1.583132

https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_2005_num_103_1_7602

Fichier pdf généré le 07/02/2023

Le corps dans les travaux de Maine de Biran sur l'habitude (1800-1802)

Il n'est pas exagéré d'affirmer que l'historiographie récente de la philosophie n'a pas accordé de place privilégiée aux travaux de Maine de Biran consacrés à la question de l'influence de l'habitude sur la faculté de penser¹. Encore moins n'a-t-on songé à en dégager la conception du corps que Biran développe à l'époque, c'est-à-dire entre la fin de l'année 1799 — la question fut pour la première fois mise au concours par l'Institut le 6 octobre 1799 — et la première partie de l'année 1802 — Biran reçoit le prix de l'Institut le 6 juillet 1802, après que la question fut à nouveau mise au concours le 6 avril 1801. Et l'on peut aisément comprendre la perplexité du lecteur face à ces textes, dans la mesure où nulle théorie du corps n'y est exposée en tant que telle. Il n'y est aucunement fait mention d'une conception articulée du corps. Par ailleurs, le terme même de «corps» n'y apparaît qu'occasionnellement; quand c'est le cas, il s'agit le plus souvent de désigner les corps «extérieurs», les corps «physiques», mais très rarement pour signifier ce corps qui est le nôtre.

Conscient de cette limite inhérente au vocabulaire utilisé par Biran autant qu'au progrès de son œuvre, qui n'en est encore qu'à son commencement dans ces travaux, nous voudrions cependant offrir ici un parcours qui montre quelques-unes des virtualités cachées de la réflexion biranienne sur l'habitude. La question que nous avons posée aux textes est celle-ci: quelles sont les structures disposées par Biran qui constituent comme les pierres d'attente d'une conception articulée du corps?

¹ Il faut pourtant signaler au moins une exception à cette «règle»: un récent article d'Emmanuel Blondel n'évoque Biran que par le biais de ses travaux sur l'habitude (cf. Blondel, E., 1999). Les mémoires sur l'habitude seront cités d'après l'édition réalisée par les soins de G. Romeyer-Dherbey, sous la direction de F. Azouvi (Maine de Biran, 1987).

LES SOURCES

Les textes sur lesquels nous fondons notre lecture sont ceux des deux mémoires que Biran a rédigés en réponse à la question posée par l'Institut, à savoir: «Déterminer quelle est l'influence de l'habitude sur la faculté de penser; ou, en d'autres termes, faire voir l'effet que produit sur chacune de nos facultés intellectuelles, la fréquente répétition des mêmes opérations» (Maine de Biran, 1987, 125). Des deux versions du mémoire, seule la seconde, qui fut primée, a été publiée du vivant de l'auteur, en 1802. Le premier texte, dont le second constitue une version réélaborée, fut inédit jusqu'en 1987, quand G. Romeyer-Dherbey le livra au public (Maine de Biran, 1987, XX). Cette édition se base sur le manuscrit du premier mémoire ainsi que sur une copie de celui-ci.

Par ailleurs, nous aurons à l'esprit les ébauches et brouillons publiés en annexe à ces deux mémoires. Enfin, lorsque cela s'avérera éclairant, nous nous reporterons à certaines des notes que Maine de Biran a rédigées à propos de nombreux passages de ses deux mémoires. Il n'est pas toujours évident de les dater. Pour ce qui est du premier mémoire, nous ne pouvons nous prononcer avec certitude; pour ce qui regarde au second mémoire, P. Tisserand a indiqué qu'elles seraient postérieures à 1812, ce qui est confirmé par F. Azouvi (Maine de Biran, 1987, X, note 15). Nous manions les notes avec précaution, les considérant comme le signe que le travail de Biran sur l'habitude n'est pas resté pour lui une simple œuvre de jeunesse, mais un écrit qu'il s'est efforcé de commenter, comme pour le «repandre» et en montrer des faces obscures, mais remplies de potentialités. Sans aucun doute certaines de ces notes permettent de montrer la cohérence qui existe au sein de l'ensemble de l'œuvre de Maine de Biran, sans pour autant voiler les nuances qui existent dans la formulation de mêmes problèmes.

Notre hypothèse heuristique consiste donc à traiter les travaux sur l'habitude comme des ensembles intégrés dans le *corpus* biranien au même titre que les écrits plus tardifs, et non pas comme de simples ébauches ou comme des schémas purement et simplement démentis, révoqués voire oubliés dans le reste de l'œuvre.

Nous essaierons de montrer comment la réflexion biranienne à propos du corps se développe au fil de ces textes. Nous ne pouvons pas nier que le sens de nos réflexions est aussi pour une part tributaire de la situation actuelle des débats à propos de la question du corps dans l'œuvre de Biran.

LE VOCABULAIRE DU CORPS DANS LES TRAVAUX SUR L'HABITUDE

Sans nous livrer ici à une quelconque analyse quantitative, il nous faut attirer l'attention sur le fait que le champ lexical utilisé par Biran pour désigner le corps, en tant qu'il est ce corps qui est le nôtre, ne comprend que de très rares occurrences du terme «corps» lui-même. Gilbert Romeyer-Dherbey ne le reprend même pas dans l'index des matières qu'il fournit en annexe à son édition des deux mémoires. On peut, sans objection majeure, affirmer que le corps n'est par conséquent que rarement désigné en tant qu'ensemble ou en tant que totalité. Le plus souvent, la partie ou encore l'organe prévaut sur le tout ou encore l'organisme.

Dans l'introduction de l'ébauche de ce premier mémoire, Biran déclare que «les mouvements que la volonté produit dans les membres ou l'action qu'elle exerce en général sur certains organes est un mystère bien surprenant» (Maine de Biran, 1987, 4). Les organes ou les membres apparaissent comme l'objet d'une volonté qui agit en eux afin de les mouvoir. La position biranienne de l'époque consiste donc à considérer que les organes et les membres ont un mouvoir subordonné à la volonté.

La considération de ces membres ou organes est décisive dans la description de l'habitude. Dans un des brouillons de l'introduction du premier mémoire, Biran soutient qu'il est possible de démontrer que «le système des habitudes ne peut avoir ses racines que dans le physique de l'homme, dans ses dispositions organiques, dans les déterminations de sa sensibilité qui sont en partie innées et en partie résultantes de l'action répétée des causes externes; on parviendrait peut-être, en comparant les faits, à déterminer les conditions physiques de la formation, de la persistance des habitudes» (Maine de Biran, 1987, 25). Le lexique ici utilisé établit une équivalence assez claire entre les termes de physique, de dispositions organiques et de déterminations de la sensibilité. Mais la notion de corps n'apparaît pas pour désigner ces phénomènes.

Dans la première partie du premier mémoire lui-même, Biran déploie une analyse de la sensation qu'il organise selon l'ordre des cinq sens, et qu'il appelle même un «petit traité des sens» (Maine de Biran, 1987, 35). Le corps y est comme «disloqué» en autant de facultés, d'organes ou de membres. Cela explique que Biran établisse une description successive du tact, de la vue, de l'ouïe, du goût et de l'odorat, et non pas du «corps» comme totalité.

Nous pouvons enfin soutenir que, *grosso modo*, ce vocabulaire est conservé dans le mémoire de 1802. De façon générale, il est associé à des champs lexicaux qui renferment les idées de sensation, de perception, d'intérieur, d'extérieur, de mouvement, d'effort et de résistance. Voyons comment tout cela s'organise concrètement.

L'INTÉRIEUR ET L'EXTÉRIEUR: UNE ÉPISTÉMOLOGIE «SENTIMENTALE» DU CORPS

Les textes antérieurs au mémoire de 1802

Dès le brouillon du premier mémoire, Maine de Biran indique qu'un des motifs pour lesquels il a entrepris ses recherches sur l'habitude, c'est que les questions qui y sont liées «demandent, de la part de ceux qui veulent les traiter, un retour absolu sur eux-mêmes et une espèce particulière d'observation intérieure trop méconnue des métaphysiciens. [...] il faut [...] revenir en même temps sur le sentiment particulier que l'on a de son existence, les modifications des forces motrices et des dispositions senties des organes intérieurs, s'observer en un mot sous le double rapport physique et intellectuel» (Maine de Biran, 1987, 26). Biran se réclame donc d'une méthode d'analyse toute particulière, dont le propre est d'effectuer un retour sur soi et d'observer ce qui se passe à l'intérieur de soi. Ce retour et cette observation supposent que la quotidienneté de celui qui s'y adonne est, à l'opposé, «extérieure». L'homme passe le plus clair de son temps pris par le monde qui l'environne, par ce qui est «extérieur». Les questions corrélatives de l'intériorité et de l'extériorité semblent impliquer un terme commun auquel ces deux autres termes se rapportent. Ce troisième terme serait comme une limite par rapport à quoi il y a intériorité et extériorité. Mais le brouillon dans lequel nous avons isolé cette référence à un «intérieur» ne comporte pas d'indication explicite quant à la nature de cette limite, au sujet de laquelle il est délicat de se prononcer sur cette seule base.

Le retour sur soi est le premier moment d'une méthode qui requiert en outre un retour sur le sentiment de sa propre existence. Ce sentiment correspond à celui que nous avons des modifications qui affectent nos organes. Ce que je ressens me rapporte à mon existence; l'expression du sentiment de l'existence n'est effective que dans la mesure où je sens

qu'une modification affecte un de mes organes. Nous avons tous sans aucun doute fait un jour cette expérience qui veut que nous affirmions «je sens que j'existe» lorsqu'une douleur intense ou un plaisir non moindre nous affecte.

Mais le sentiment ne se réduit pas au sentiment d'existence. Il s'applique à des objets variés. Biran est tributaire des données que lui fournit la physiologie de son époque dans l'explication qu'il donne du sentiment, au début du premier mémoire: «Il est, je crois, assez généralement reconnu parmi les physiologistes que le système nerveux dans l'homme [...] est l'organe propre, général et exclusif du *sentiment*. Ce système, comme on sait, forme un tout *solidaire*, qui se divisant et se subdivisant en une infinité de filets, de fibres et de fibrilles, porte dans toutes les parties du *petit monde* le mouvement, le sentiment et la vie. [...] Tout point de réunion ou de concours de plusieurs nerfs devient ainsi dans l'intérieur du corps un foyer, un centre particulier de sensibilité. Lorsque ce centre sera mis en action par une cause quelconque, l'individu sera *modifié* d'une manière agréable ou désagréable, il *sentira*» (Maine de Biran, 1987, 36). Le fait de sentir est le résultat de l'action d'une cause sur un foyer qui réunit plusieurs nerfs à l'intérieur même du corps ou de ce que Biran se plaît à nommer le «petit monde». Les foyers isolés par Biran sont situés dans ou à l'intérieur du corps. La cause qui les met en action est simplement caractérisée de quelconque, sans que l'auteur précise s'il s'agit d'une cause propre au corps lui-même ou d'une cause autre que celui-ci, par exemple une cause extérieure de même nature ou une cause que les scolastiques auraient pu nommer éminente². L'intériorité dont il s'agit ici est celle du corps. Ce que Biran nomme corps possède donc pour lui une certaine intériorité par rapport à laquelle il faudra sans doute distinguer une extériorité. Mais détrompons-nous et ne faisons pas tout de go du corps la limite entre l'intériorité et l'extériorité du moi que Biran évoque dans le brouillon. Il s'agissait là de l'intériorité du sujet. Or jusqu'ici, nous ne trouvons pas de trace d'identification du corps et du moi.

Il nous faut nous pencher sur le mémoire de 1802 afin de préciser le sens du raisonnement de notre philosophe.

² La cause éminente diffère de son objet selon la substance même. Le feu qui brûle le bois est de substance matérielle et est donc par rapport au bois une cause efficiente. Par contre, dans le cas d'une philosophie qui admet un processus de création du monde matériel par un dieu transcendant et spirituel, la causalité de ce dieu sera dite éminente, en ce que la substance de ce dieu diffère absolument de celle du créé.

Le mémoire de 1802 et les notes ultérieures

Un fait étrange est à signaler d'emblée: l'épigraphe proposée par Biran avant la préface de son travail publié est tirée de l'*Essai de psychologie* de Bonnet³. Or, dans une des notes qu'il rédigea par la suite dans son exemplaire personnel, Biran indique qu'il avait initialement choisi un texte de Leibniz: «L'habitude [...] adapte l'action au corps aussi bien que l'âme» et «[...] les mouvements [...] bien qu'ils ne se produisent pas sans une impulsion de l'âme, sont dans le corps comme dans un sujet [...] l'action propre de l'âme est toute différente du mouvement»⁴. Sans que nous puissions trancher sur les motifs qui ont poussé Biran à remplacer cette épigraphe par une autre ni même sans pouvoir vérifier ce que Biran connaissait de Leibniz à l'époque, il va sans dire qu'une telle expression manifeste assez clairement une tentative de faire correspondre le corps et le sujet à l'endroit du mouvement. Plus qu'ils ne sont dans l'âme, nous dit en substance Leibniz, les mouvements sont à proprement parler dans le corps qui en est le sujet. Bien que Biran n'ait pas retenu ce court extrait, l'intérêt que l'auteur lui a porté ne peut être voilé; il pourrait témoigner en quelque façon de l'allure que la réflexion sur le corps prend dans le mémoire de 1802.

Le terme de «réflexion» que nous utilisons n'est pas choisi au hasard. En effet, la réflexion est chez Biran une faculté dont la propriété est de ramener des rapports d'éléments à une unité fondamentale⁵. La réflexion ne doit pas être comprise comme étant avant tout un retour sur

³ «Que sont toutes les opérations de l'âme, sinon des mouvements et des répétitions de mouvements?» (Bonnet, Ch., 1783, 123 — Maine de Biran, 1987, 126). Il s'agit d'une définition de l'habitude.

⁴ Cf. Maine de Biran, 1987, 381 pour la traduction et Maine de Biran, 1987, 291 pour la note: «J'avais d'abord choisi cette épigraphe à laquelle j'ai renoncé: *Consuetudo* (dit Leibniz dans ses *Observations sur Stahl*) *non minus corpus quam animam as agendum aptat. Motus, quanquam sine animae vi non nascerentur, in corpore sunt tanquam in subjecto... Animae actio propria a motu diversa est.*»

⁵ Il est intéressant de noter que le dictionnaire de Lalande reprend, parmi les définitions de la réflexion, une de celles que Biran donne dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie*. Cf. art. «réflexion» (Lalande, 1926, 904-906: «D. Chez Maine de Biran: «J'appelle réflexion cette faculté par laquelle l'esprit aperçoit dans un groupe de sensations ou dans une combinaison de phénomènes quelconques les rapports communs de tous les éléments à une unité fondamentale, comme de plusieurs modes ou qualités à l'unité de résistance, de plusieurs effets divers à une même cause, des modifications variables au même moi sujet d'inhérence, etc.»»). Dans son texte, Biran continue: «[...] et, avant tout, des mouvements répétés à la même force productive ou à la même volonté moi» (Maine de Biran, 2001, 367). La dernière partie de la phrase montre l'application de la faculté de réflexion au phénomène de l'habitude.

soi. L'homme peut en effet réfléchir la nature qui lui est extérieure. Il n'en demeure pas moins que Biran entend appliquer la réflexion à «notre intérieur» (Maine de Biran, 1987, 129), afin d'y découvrir l'origine des habitudes. Encore une fois, nous sommes en présence d'une pensée qui dissocie un «intérieur» et un «extérieur», mais, demandons-nous à nouveau, par rapport à «quoi»?

Afin d'éclaircir ce point, suivons, comme nous l'avons fait à propos des quelques textes précédents, la voie du sentiment et de la sensation.

Biran remarque qu'on donne au verbe «sentir» au moins deux significations distinctes: d'une part il désigne une sensibilité purement physique, d'autre part, il est employé comme synonyme du terme de «conscience». Notre auteur note en effet que, dans l'expression «je *sens* que je *sens* [...] il est bien évident que les deux *je sens*, accolés l'un à l'autre, n'ont point la même signification; le dernier exprimant la modification simple du plaisir ou de la douleur, tandis que l'autre désigne cet acte par lequel je me sépare en quelque sorte de ma modification, je reconnais mon *moi* comme existant hors d'elle [...]» (Maine de Biran, 1987, 133, note *). Bien que Biran préfère éviter toute équivoque sur la signification de ce terme, il reconnaît bel et bien la possibilité de se séparer de ce que l'on ressent pour ainsi dire physiquement, reconnaissant de cette manière qu'il y a un moi qui existe indépendamment. Ce moi devient dès lors comme le site d'où nous sommes en mesure de connaître un élément physique qui n'est manifestement pas vécu comme différent du moi hors de ces instants de conscience. Bien qu'il ne s'agisse pas encore de l'affirmation de la (re-)connaissance du corps, il semble que nous soyons ici sur sa piste.

La sensation est donc primitivement le fait d'éprouver quelque chose «dans quelque partie interne du corps et en général un sentiment de bien ou mal-être» (Maine de Biran, 1987, 134). La sensation se rapporte ainsi directement au corps. Dans le mémoire couronné, Biran isole deux grandes catégories de sensations, à savoir les sensations passives et les sensations actives. Dans l'expérience particulière du tact, nous pouvons faire l'exercice concret de cette distinction. Soit un objet que nous déposons dans notre main: si nous n'exerçons aucun mouvement que ce soit, cet objet sera ressenti comme exerçant une force qui pousse pour ainsi dire la main vers le bas. Assurément dans ce cas, ce n'est pas le moi qui agit afin de pousser la main vers le bas. Par contre, si, lorsque nous plaçons un objet dans la main, nous refermons progressivement les doigts, «leur mouvement est brusquement arrêté par un obstacle qu'ils

pressent et qui les écarte: nouveau jugement nécessaire; *ce n'est pas moi*» (Maine de Biran, 1987, 137)⁶. La rencontre d'une résistance engendre un jugement qui doit emporter l'adhésion. Ce jugement exprime la découverte d'un non-moi, d'une altérité. C'est par une impression d'effort, c'est-à-dire de mouvement contraint, que cette résistance est proprement reconnue. L'impression d'effort ouvre à un mode de connaissance particulier. Voyons comment Biran définit l'effort: «l'effort emporte nécessairement avec lui la perception d'un rapport entre l'être qui meut ou qui veut mouvoir et un obstacle quelconque qui s'oppose à son mouvement, sans un *sujet* ou une volonté qui détermine le mouvement; sans un terme qui résiste, il n'y a point d'*effort* et sans effort point de connaissance, point de perception d'aucune espèce. Si l'individu ne *voulait* pas ou n'était pas déterminé à commencer de se mouvoir, il ne connaîtrait rien. Si rien ne lui résistait, il ne connaîtrait rien non plus; il ne soupçonnerait aucune existence, il n'aurait pas même l'*idée* de la sienne propre» (Maine de Biran, 1987, 137-138). On voit comment la volonté, l'effort, le mouvement, la résistance et la connaissance sont liés. C'est le mouvement volontaire qui rend possible la rencontre d'un autre que soi, mouvement qui, par l'effort qu'il constitue, est en mesure de nous faire connaître cet autre-que-soi. Biran précise les relations de la volonté à l'objet: «la volonté (ou pour substituer le fait à la cause), la réaction du centre s'applique d'abord, et immédiatement, aux organes mobiles, comme ceux-ci s'appliquent secondairement aux objets; l'organe résiste d'abord à la volonté; l'objet résiste à l'organe. Par la première résistance l'être moteur connaît les parties de son corps, par la seconde, il apprend à connaître les corps extérieurs; mais l'habitude doit avoir déjà rendu l'une assez familière et presque insensible à l'individu, pour qu'il puisse tirer de l'autre quelque instruction exacte et détaillée» (Maine de Biran, 1987, 180)⁷. Ces relations sont déterminan-

⁶ Même exemple dans le premier mémoire (Maine de Biran, 1987, 40-41). Concernant le toucher, B. Baertschi remarque qu'il est «un sens privilégié, car c'est le seul qui nous fasse sentir deux forces antagonistes, qui nous révèle donc la résistance, la consistance du réel» (Baertschi, 1982, 98).

⁷ Dans le premier mémoire, Biran s'exprimait de façon similaire: «Mais l'effort vient de l'individu, la résistance vient du dehors; pour percevoir les différents modes de celle-ci, il faut une certaine sensibilité dans l'organe extérieur; pour sentir l'effort et pour l'exercer, il ne faut qu'une communication libre entre le centre qui meut ou qui tend à mouvoir et l'organe moteur; la réaction de cet organe sur le centre constitue le sentiment d'effort, qui est très différent lorsqu'il est libre ou contraint par un obstacle impénétrable; par le premier, l'individu acquiert la connaissance des différentes parties de son corps; par le second il apprend qu'il y a quelque chose qui n'est pas *lui* [...]» (Maine de Biran, 1987, 71).

tes quant à la question du corps. L'opération de la volonté ne va pas sans rencontrer de résistance. Cette résistance, qui est celle des organes, les fait connaître au sujet. Autrement dit, dans la structure du mouvement volontaire, il y a un moment qui correspond à une prise de conscience de ce qu'est ce corps par la médiation duquel le sujet entre en contact avec le monde extérieur. La volonté n'est pas nue face aux objets du monde; elle ne les rencontre que par le moyen d'un corps qui est le sien.

Il faut attirer l'attention sur le fait que Biran a jugé bon d'assortir ces explications d'une note, qu'il a rédigée ultérieurement, probablement en 1813 (Azouvi, Fr., 1982, 98, note 93). Cette note est constituée de deux longues citations d'un auteur méconnu du dix-huitième siècle, Lelarge de Lignac (1710-1762), dont Fr. Azouvi a montré l'importance dans la genèse de la notion de corps propre. Il n'est pas aisé de retracer dans l'exactitude les relations que Maine de Biran a entretenues avec les textes de Lignac. S'il ne peut ici s'agir d'effectuer un tel travail, il nous faut toutefois lire attentivement les extraits que Biran a recopiés en marge de son mémoire sur l'habitude. Biran cite en réalité deux passages du même ouvrage, intitulé *Éléments de métaphysique tirés de l'expérience*, dont il transcrit un premier passage en l'assortissant d'un commentaire et en y modifiant un terme, et dont il recopie un second extrait correctement. «Notre attention se tourne difficilement vers nos perceptions habituelles; il faut de l'adresse pour démêler chez soi *le sens de la coexistence du corps* [Biran: ce sens se compose de la réaction des parties soumises à la volonté et d'un sentiment confus des autres]. C'est [...] par ce sens que l'âme est toujours au fait de l'attitude actuelle de son corps, qu'elle sait où prendre [...] celui de ses membres qu'elle *veut* [remuer]» (Lelarge de Lignac, J. A., 1753, 103)⁸. «Les deux termes, dont la comparaison forme en nous l'idée de la matière, sont innés, puisque nous ne pouvons marquer aucun temps de notre vie où nous n'ayons pas senti la coexistence de notre corps, et l'*action* qui en nous donnant l'être nous appropriait ce corps, mais l'idée de la matière n'est pas innée puisqu'elle est un rapport que nous ne sommes capables de saisir que lorsque nous le sommes de comparer ou de réfléchir» (Lelarge de Lignac, 1753, 103)⁹. Et Biran d'ajouter: «c'est une très belle idée que d'avoir déduit la connaissance des corps du sentiment de la coexistence du nôtre propre». Biran ne pouvait trouver

⁸ C'est Biran qui souligne. Entre crochets, nous avons repris ce que Biran ajoute. Lignac parle de «notre âme» et non de «l'âme». Par ailleurs, le dernier mot du texte de Lignac est «employer» et non pas «remuer». (Cf. Maine de Biran, 1987, 307, note 56).

⁹ Cf. Maine de Biran, 1987, 307, note 56.

dans le texte de Lignac, au moment où il l'a lu, qu'une certaine confirmation de ce qu'il écrivit lui-même en 1802. Bien que l'expression de «coexistence de notre corps» n'apparaisse pas encore dans les travaux sur l'habitude, il n'en demeure pas moins que l'on peut trouver dans l'idée d'une double résistance une conception similaire. Affirmer que la volonté rencontre une première résistance dans le corps, qui est pour elle un moyen de rencontre avec le monde, c'est dire que la connaissance des corps extérieurs n'est possible qu'à partir du moment où notre corps est reconnu ou senti comme tel, dans le sentiment de l'effort. Ce sentiment de l'effort est compris comme une expression du sentiment de la coexistence de notre corps. Maintenant, il faut bien voir que Lignac admettait deux modes de connaissance de notre corps, et que le sentiment de la coexistence du corps en est un. Dans la sixième des lettres qui constituent ses *Éléments de métaphysique*, Lignac, parlant des cinq sens, dit d'eux qu'ils «saisissent notre propre corps par le dehors, au lieu que celui dont je parle, c'est-à-dire la perception de la coexistence de notre corps rayonne, pour ainsi, du dedans de notre corps au dehors» (Lelarge de Lignac, 1753, 103). Lignac préfigure ainsi les deux modes de connaissance de notre corps que sont la connaissance objective et la connaissance subjective, et que Biran réélaborera notamment dans son *Essai*.

Si nous ne trouvons pas explicitement une telle distinction dans le mémoire de 1802, Biran y fait toutefois allusion à deux façons de considérer notre moi, qui, nous l'avons vu, se reconnaît comme lié à un corps dans l'expérience du mouvement volontaire. Toujours à propos des sensations, Maine de Biran admet que la spatialité de notre moi s'éprouve différemment selon que sa sensibilité est toute passive ou qu'elle est reprise dans le cadre d'un mouvement volontaire. «Lorsque je suis borné aux sensations purement *affectives*, si l'une devient assez vive pour occuper toute ma faculté de sentir, je m'identifie avec elle, je n'en sépare pas mon existence, il me semble que mon moi est concentré en un point, le temps et l'espace ont disparu, je ne distingue, je ne compare rien» (Maine de Biran, 1987, 135). De façon semblable à la statue de Condillac (Condillac, E., 1947, 224)¹⁰, le moi peut s'identifier à sa modification et ne pas en distinguer son existence, pour autant que la sensation soit suffisamment intense. Dans ce cas, il se vit comme concentré en un point, il est spatialement inéteudu, comme si son corps même n'avait pas d'étendue. Par contre,

¹⁰ Si nous présentons une rose à une statue bornée au sens de l'odorat, «par rapport à elle, elle ne sera que l'odeur même de cette fleur».

«lorsque je me meus, mon être s'étend au dehors, mais toujours présent à lui-même, il se retrouve, se saisit successivement ou à la fois, dans plusieurs points; chaque mouvement, chaque pas fait est une modification très distincte qui m'affecte doublement, et par elle-même et par l'acte qui la détermine; c'est *moi* qui meus, ou qui *veux* mouvoir, et c'est encore *moi* qui suis mu» (Maine de Biran, 1987, 135). Le mouvement volontaire a pour corrélatif une extension du moi au dehors, qui ne se perd pas pour autant dans une multiplicité de lieux distincts. Le moi demeure pour ainsi dire unifié malgré son extension. Le moi meut, dans la mesure où la motion est le fruit d'un acte de la volonté du moi, mais en même temps, le moi est mu car la motion effective — qui est motion du corps —, en tant qu'elle meut concrètement, ne fait que déterminer ou concrétiser le vouloir; ce qui fait que l'on peut dire du moi qu'il est mu, vu que le mouvement concret emporte le moi avec lui.

Ces quelques éléments nous montrent, sinon une affirmation du corps propre, qui n'est jamais nommé par Biran dans le mémoire de 1802, tout au moins les apprêts d'une théorie de la connaissance du corps. Biran complète cette ébauche par quelques indications sommaires à propos des relations entre le corps et l'habitude. Il nous en faut relever les traits distinctifs.

LE CORPS ET L'HABITUDE

Dans un premier temps, il nous faut préciser ce que Biran entend par «habitude». Une telle précision pourrait nous retenir longtemps, du fait de l'importance que Biran accorde à ce terme. Aussi, nous avons choisi de proposer un passage du début de l'introduction du premier mémoire qui est suffisamment parlant pour suffire ici. «Lorsque la répétition des mêmes actes quelconques les a emmenés à ce degré de promptitude, de facilité et pour ainsi dire d'automatisme que nous appelons *habitude*, l'état de l'individu dans leur exécution est une sorte d'oubli de soi-même, de distraction, de rêverie, de somnambulisme» (Maine de Biran, 1987, 31)¹¹. Sans qu'il s'agisse d'une définition au sens strict du

¹¹ Avec quelques nuances par rapport à ce texte, Biran s'exprime comme suit dans la conclusion du second mémoire: «Le mouvement répété devient toujours plus précis, plus prompt et plus facile: la facilité croissante correspond à l'affaiblissement de l'*effort*; et si cet effort devenait nul, il n'y aurait plus de *conscience* du mouvement, plus de *volonté*; mais à quelque degré de facilité que le mouvement parvienne, il reste presque toujours

terme, cette proposition nous aide à comprendre à la fois le principe et l'effet de l'habitude. L'habitude s'origine dans une répétition d'actes qui parviennent à un degré de facilité tel que, lorsque l'acte est posé de nouveau, il l'est avec facilité et l'on pourrait dire sans effort véritable. L'acte est dès lors posé sans qu'il soit besoin d'une application ou d'une concentration particulière. L'individu qui agit «oublie» en quelque sorte les efforts qui lui furent nécessaires pour agir de la sorte autrefois¹².

Le corps est susceptible de subir ce sort. En effet, «l'habitude influe d'abord sur les organes de la perception, en modérant leur sensibilité trop délicate dans l'origine. Cet effet même prépare et contribue à favoriser le développement de leur motilité propre [...] Mais, ajoute Biran, plus les mouvements deviennent faciles, plus la perception qui en dépend acquiert de précision et de clarté, plus aussi l'individu méconnaît la part qu'il y prend, plus son activité s'enveloppe: le sujet et le terme de l'action, l'effort et la résistance, se trouvant enfin presque identifiés, tout semble revêtir le caractère passif de la sensation» (Maine de Biran, 1987, 285). Le risque de la facilitation des mouvements est que le sujet en vienne à se confondre avec ce qui lui est extérieur, oubliant par là même la nécessaire médiation corporelle par laquelle il rencontre ce qui n'est pas lui. Tout le problème de l'habitude corporelle réside en ce qu'elle peut aller jusqu'à faire perdre au sujet la conscience de son corps. Aussi, cette conscience n'est envisageable qu'à la faveur d'une sorte de mouvement qui va en deçà de l'habitude contractée, qui en remonte et en démonte la «spirale», pour reprendre l'image de Ravaisson (Ravaisson, F., 1894, 34).

Le phénomène de l'habitude a une origine. Il faut un moment où le corps a contracté ses premières habitudes, un moment où la nature fut telle que son action engendra l'habitude, qui ne serait, comme le dit Biran, qu'une seconde nature. La genèse première de l'habitude corporelle est très simplement décrite par Maine de Biran: «l'être sensible et moteur est *imitateur* par instinct. Les mouvements, les gestes, l'accent, le ton, toutes les démonstrations extérieures de ce qui l'environne, le frappent de bonne heure et attirent son attention; il est entraîné à imiter, à répéter tout ce qu'il voit faire, et ses organes mobiles contractent le pli

un *souvenir*, une *détermination* de l'effort premier; et lors même que l'action motrice est devenue presque insensible à l'individu qui l'exécute, son produit n'en est que plus assuré et plus distinct» (Maine de Biran, 1987, 284).

¹² On retrouvera une idée semblable chez H. Bergson, dans sa définition de la mémoire-habitude. Cf. Bergson, H., 1939, 83 sqq.

de plusieurs actions, bien longtemps avant que la pensée ne soit capable d'en saisir le but ou d'en pénétrer les motifs» (Maine de Biran, 1987, 234). À force d'imitation répétée, le corps contracte des habitudes. Tout se passe comme si la motricité corporelle précédait la compréhension, comme si le corps imitait spontanément avant d'agir sous l'impulsion d'une volonté réfléchie. La contraction de l'habitude, qui s'origine tout d'abord dans un phénomène d'imitation irréfléchie finit par devenir le moyen par lequel la volonté est en mesure d'opérer dans le monde. L'habitude corporelle ne serait alors qu'un savoir-faire progressivement acquis, sur lequel le sujet doit effectuer un retour s'il veut saisir son corps comme condition constituante de cette habitude. Autrement dit, la conscience du corps ne semble être possible qu'à raison de son oubli par l'habitude, qui rend à son tour possible un retour sur soi, en deçà de son pouvoir oblitérant. Dès lors qu'il s'agit de lutter en quelque sorte contre ce qui est constitué que pour se connaître, on comprend l'affirmation de Gabriel Madinier selon qui «pour Maine de Biran, la connaissance n'est pas seulement une activité, mais une lutte, et mieux encore, une victoire; peu de philosophes ont eu, du connaître, cette conception dramatique; il faut que, par un effort volontaire, à chaque instant renouvelé, l'homme sauve sa réflexion de l'inconscience ou des distractions qui la menacent. Incessamment nous devons conquérir et reconquérir «ce *moi*, qui s'échappe à lui-même dans la *prétendue* simplicité, et la facilité extrême de ses propres actes, qui se fuit sans cesse et se porte partout»¹³» (Madinier, G., 1938, 89-90).

LES TROIS MÉMOIRES ET LEUR RAPPORT AU CORPS

L'impression «particulière d'*effort*, qui se proportionne toujours à la résistance, ou à l'inertie des organes» (Maine de Biran, 1987, 226), est à l'œuvre dans une activité particulière du sujet, à savoir celle de la mémoire. Biran dispose sa conception à ce propos dans la seconde section du mémoire de 1802, qu'il intitule «Des habitudes actives ou de la répétition des opérations qui sont fondées sur l'usage des signes volontaires et articulés» (Maine de Biran, 1987, 215). La réflexion biranienne montre que la mémoire n'est pas une simple faculté ou activité de l'esprit, mais elle engage, dans son activité, le corps même. Biran distingue trois types de

¹³ Maine de Biran, 1987, 128

mémoire: une mémoire mécanique, une mémoire représentative et une mémoire sensitive. À chacun de ces niveaux, il montre en quoi le corps est sollicité dans l'exercice qui consiste à nommer le monde qui nous entoure au moyen de sons articulés par la voix. Il y va, dans cette description, d'une conception de la parole, entendue comme une faculté d'attribution de signes. Il s'agit pour l'individu de «travailler à donner des noms aux divers objets qu'il perçoit, aux modifications qu'il en éprouve, enregistrer ainsi toutes ses expériences, et se procurer le moyen le plus efficace de les rappeler, de s'en rendre compte» (Maine de Biran, 1987, 219). L'auteur assortit cette affirmation d'une véritable description phénoménologique de divers actes de parole¹⁴. Le signe y apparaît comme une «détermination du mouvement» (Maine de Biran, 1987, 225), comme résultant d'un «effort proportionné à l'inflexibilité de l'organe vocal» (Maine de Biran, 1987, 221). Selon le type de mémoire qui est sollicité, c'est une façon particulière de se rappeler qui sera mise en œuvre. Dans le cas de la mémoire mécanique, il s'agira simplement, pour l'individu, de rappeler des sons, de «retenir et répéter une suite de mouvements» (Maine de Biran, 1987, 226). Le progrès de la mémoire mécanique «paraît suivre les mêmes lois que celui des forces musculaires» (Maine de Biran, 1987, 226). Ce premier mode de la mémoire consiste donc en une répétition de mouvements que le corps a effectués précédemment, et qu'il reproduit. Le corps est en ce sens capable de retenir des mouvements et de les rappeler. Le corps semble défini par une capacité de rétention du passé. Maintenant, les signes dont la mémoire mécanique rappelle le souvenir sont encore «vides» de contenu. Biran introduit un autre type de mémoire afin de préciser la différence entre un «rappel d'un mot tout à fait vide d'idée» et «un rappel d'un autre mot, accompagné d'un *je ne sais quoi*, qui n'est pas *idée*, mais qui est quelque chose de plus qu'un son, qu'un simple mouvement [...] [et] qui disparaît dans la rapidité de l'articulation, et ne laisse pas plus de traces dans la pensée, que le souffle échappé des lèvres» (Maine de Biran, 1987, 232). Si nous commençons par exprimer «des sensations ou modifications affectives, des appétits, des besoins, des sentiments», il nous faut ensuite saisir «les signes conventionnels qui peuvent nous en fournir les moyens *disponibles* avec d'autant plus de promptitude et de facilité qu'il[s] se confondent presque avec les mouvements ou actions que la nature seule avait auparavant employés à la même fin. Notre

¹⁴ Maine de Biran décrit différents «états» de la parole, depuis les inflexions simples des la voix jusqu'au langage articulé.

première langue est donc nécessairement celle des *sensations*» (Maine de Biran, 1987, 232-233). Il doit exister une mémoire capable d'associer à un signe le souvenir d'une sensation passée, capable de la faire revivre. À force de répéter et d'associer des sons, des mouvements et des sentiments, «tel mot qui vient ensuite frapper l'oreille ou se présenter à la mémoire, détermine, comme par une force involontaire et mécanique, la même action dans les organes moteurs et l'excitation accoutumée dans le système sensible» (Maine de Biran, 1987, 235). Une sensation telle que celle d'un son peut donc avoir quasi force de cause sur le mouvement du corps, dans la mesure où une association habituelle a été engendrée entre ce son et un mouvement particulier du corps. La mémoire sensitive fait donc apparaître le corps comme susceptible de devenir dans ses gestes, la proie de causes qui lui sont extérieures. Enfin, Biran introduit le concept de mémoire représentative, afin de montrer comment l'individu construit un monde d'idées qui a pour caractéristique de correspondre au monde réel tel qu'il est senti et perçu, tel qu'il exerce un effet sur le corps. «Le signe articulé, et l'objet visible ou tangible, par exemple, auquel ce signe s'attache, sont deux perceptions également distinctes, également fixes et disponibles; la force motrice peut se partager entre les deux termes, les envelopper dans le même acte [...]. Le même exercice peut être continué ou répété, selon la volonté de l'individu. Les conditions premières d'une association étroite et durable se trouvent donc parfaitement satisfaites [...]. Désormais la présence de l'objet déterminera le rappel du signe, et ce rappel provoquera l'apparition de l'image» (Maine de Biran, 1987, 240). L'individu construit un monde d'idées dans la mesure où il est en contact avec le monde réel, le monde qui lui résiste. Cette résistance et ce mouvement du corps qui va vers le monde, l'individu finit par la ressentir en lui-même. «Il arrange, il forme un nouveau monde de ses idées, avec les matériaux extraits du monde réel: en habitant l'un, il ne doit donc jamais oublier l'autre; il doit y chercher et pouvoir toujours y retrouver le nombre, la qualité, la place des éléments qu'il en a tirés. [...] c'est la mémoire représentative qui peut seule fournir ces indications; c'est d'elle que dépend la liberté de communication des deux mondes; et le passage qu'elle fournit est toujours d'autant plus prompt et assuré, qu'elle a été plus fréquemment appelée à visiter et à vérifier en détail les parties du composé idéal, ou que ces parties elles-mêmes sont moins altérées, moins déguisées, plus rapprochées enfin de leur origine sensible» (Maine de Biran, 1987, 240-241). Le corps apparaît encore une fois, et indirectement, comme le médium qui permet la communication entre le monde sensible

et le monde intellectuel. Sans signe articulé par le corps, la sensibilité corporelle demeure vide et n'a pas de répondant idéal. Réciproquement, une idée qui ne serait pas le fruit d'une association d'un signe à un objet du monde réel n'a pas de sens. L'idée naît de l'objet par le moyen du signe, tout comme l'objet n'acquiert la consistance d'objet que dans la mesure où il apparaît comme résistant à une sensibilité, qui lui attribue un signe, lequel n'est à son tour pleinement signifiant qu'à la mesure de l'idée le «remplissant». La circularité apparente entre les deux mondes est le résultat de l'habitude. En fait, il semble qu'il ne s'agisse pas tant d'une circularité que d'une «spirauté», chaque association entre le réel et l'idéal grossissant en quelque façon une spirale fondatrice et comme originelle.

LE CORPS D'AUTRUI

Biran évoque de façon tout allusive la question de la connaissance du corps d'autrui. Dans une des notes marginales, on trouve en effet ce mots: «l'idée que nous nous faisons d'un *moi*, d'une volonté semblable à la nôtre dans les êtres qui nous ressemblent par l'organisation extérieure, sont autant de déductions d'habitude qui deviennent en apparence de simples objets de perception» (Maine de Biran, 1987, 333). C'est par un raisonnement que nous sommes en mesure de conclure que, sous l'organisation corporelle que nous percevons, il y a un autre *moi*. C'est par une déduction que nous pouvons conclure à l'existence d'un sujet comparable à celui que nous sommes sous le corps que nous voyons. Biran admet que, à force de répéter ce raisonnement, il devient habituel, ce qui a pour conséquence que la simple perception d'une organisation extérieure pareille à la nôtre finit par ne plus requérir de raisonnement pour déboucher sur la reconnaissance d'un sujet qui l'habite. Cette précision sommaire de Biran entend montrer que le raisonnement ne peut s'effectuer que sur base de conventions. Dans cet ordre d'idées, la perception d'un autre *moi* sous un autre corps est une convention, fruit de l'habitude, qui constitue une base pour d'autres raisonnements.

LE CORPS ET LES MŒURS

Un dernier aspect qu'il nous faut évoquer — mais sans l'approfondir — est celui de la moralité comme effet de l'habitude. Biran considère

que la formation des habitudes corporelles est au fondement même de la moralité et même de la religiosité. Selon lui, «les *manières* (qui ne sont [...] que des *habitudes* du *corps*) contractées de très bonne heure, par la force d'imitation, se forment avant les mœurs, et les mœurs avant les idées, ou notions des rapports moraux qui devraient leur servir de fondement. C'est ainsi encore que les diverses cérémonies, formules ou pratiques religieuses qui ne sont encore pour les premiers âges, que des habitudes des sens, ou du *corps*, influent ensuite puissamment sur les sentiments et les idées qui s'y joignent, les fortifient et les perpétuent; voilà pourquoi les manières et les religions qui sont entées sur elles, survivent souvent aux mœurs, comme les mœurs et les manières survivent aux idées, aux institutions, ou aux causes générales qui les ont fondées. Aussi les institutions qui réunissent cette triple force de l'habitude ont seules un caractère de durée et d'éternité» (Maine de Biran, 1987, 235, note *).

Les habitudes contractées par le corps ont une répercussion sur la façon même dont des institutions sont constituées. Le modèle de l'institution que Biran nous présente ici est tout entier dépendant de la façon dont les corps contractent des habitudes. Le corps, notre corps, constitue, dans ses gestes habituels, jusqu'au *fonds* même de l'organisation institutionnelle. La question qui se pose en regard d'une pareille conception est celle de la possibilité d'une modification de ces habitudes morales et sociales, dont on perçoit le danger si elles sont rigidifiées. A ce problème, nous ne trouvons pas de trace de solution dans les travaux sur l'habitude.

CONCLUSION

En définitive, force est de constater que les réflexions de Biran sur le corps sont, à l'époque des deux mémoires, dispersées dans ses travaux, et apparemment peu unifiées. Il serait cependant bien indélicat et prétentieux de conclure que les conceptions du corps que notre auteur développe ne sont que lacunaires. Nous préférons les considérer comme des pierres d'attente de développements ultérieurs à propos, notamment, du corps propre. L'attention de Biran n'était tout simplement pas préoccupée par la question du corps en tant que telle, mais bien par celle de l'habitude. Cette remarque triviale pourrait éviter que le jugement de l'histoire ne voile, sous une dispersion effective, l'importance que l'auteur accordait cependant au «physique» de l'homme dans la constitution

des habitudes de pensée, et donc, la place de choix qu'il a voulu donner à la question du rapport entre l'organisme et la pensée. Les grands thèmes de la philosophie biranienne du corps sont présents dans les textes sur l'habitude.

Répetons simplement que le corps y apparaît finalement comme un moyen terme qui permet au sujet de découvrir, rencontrer et connaître le monde. C'est dans la mesure où le sujet découvre que quelque chose de lui résiste à ce qui lui est donné à voir, que son corps se révèle à lui et qu'il répond à cette résistance en articulant des mots, qui sont autant de signes donnant naissance à un monde signifiant qui représente les objets du monde rencontré dans la résistance. Faut-il voir dans la génération d'un monde de la pensée un aveu d'impuissance face au réel et une volonté de se dégager purement et simplement de la matérialité? Au contraire, il nous semble que l'auteur tente de monter à sa plus haute pointe l'hypothèse d'un enracinement concret et matériel de l'existence humaine, non pour s'en dégager par la suite, mais pour sans cesse rendre le sujet capable de retourner au monde qui le porte.

Institut supérieur de philosophie
14, Place du Cardinal Mercier
B-1348 Louvain-la-Neuve

Benoît THIRION,
Aspirant du F.N.R.S.

BIBLIOGRAPHIE

- AZOUVI, François (1982). «Genèse du corps propre chez Malebranche, Condillac, Lelarge de Lignac et Maine de Biran», *Archives de philosophie* XLV, p. 85-107
- BAERTSCHI, Bernard (1982). *L'ontologie de Maine de Biran*, Fribourg (CH), Éditions Universitaires (Studia Friburgensia, 61).
- BERGSON, Henri (1939). *Matière et mémoire*, Paris, Presses universitaires de France (Bibliothèque de philosophie contemporaine).
- BLONDEL, Emmanuel (1999). «Ravaisson lecteur de Maine de Biran», *Études sur F. Ravaisson. De l'habitude*, Paris, Kimé (coll. Philosophie, épistémologie), p. 15-32.
- BONNET, Charles (1783). *Essai de psychologie, Œuvres d'Histoire naturelle et de philosophie. Tome VIII*, Neuchâtel, Samuel Fauche.
- CONDILLAC, Etienne (1947). *Traité des sensations* (1754), *Œuvres philosophiques de Condillac. Volume I* (éd. G. Le Roy), Paris, Presses universitaires de France (Corpus général des philosophes français. Auteurs modernes. Tome XXXIII).

- LELARGE DE LIGNAC, Joseph Adrien (1753). *Éléments de métaphysique tirés de l'expérience: ou Lettres à un matérialiste sur la nature de l'âme*, Paris, Desaint et Saillant.
- LALANDE, André (1926). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France.
- MADINIER, Gabriel (1938). *Conscience et mouvement. Étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, Paris, Alcan.
- MAINE DE BIRAN (1987). *Œuvres. Tome II. Mémoires sur l'influence de l'habitude* (éd. G. Romeyer-Dherbey), Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques).
- MAINE DE BIRAN (2001), *Œuvres. Tomes VII/2. Essai sur les fondements de la psychologie* (éd. F. C. T. Moore), Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques).
- RAVAISSON, Félix (1894). «De l'habitude», *Revue de métaphysique et de morale*, II, p. 1-35.

RÉSUMÉ. — Les premiers textes de Maine de Biran sur l'habitude, peu travaillés par les commentateurs, recèlent quelques-uns des linéaments de ce que l'on retiendra ultérieurement comme conception biranienne classique du corps. L'A. propose ici un parcours qui se veut à la fois chronologique et thématique à travers les travaux de Biran sur l'habitude afin de mettre en évidence cette «pierre d'attente».

ABSTRACT. — The first texts of Maine de Biran on habit, to which the commentators have paid relatively little attention, reveal some of the characteristics of that which will be held later to be Maine de Biran's classical conception of the body. The A. proposes here an examination intended to be both chronological and thematic through the works of Biran on habit, in order to emphasize this anticipation of future developments. (Transl. by J. Dudley).