



**Maine De Biran Critique De Hume Essai de Philosophie  
Comparee**

Jean Pucelle

*Hume Studies* Volume VI, Number 1 (April, 1980), 45-60.

Your use of the HUME STUDIES archive indicates your acceptance of HUME STUDIES' Terms and Conditions of Use, available at <http://www.humesociety.org/hs/about/terms.html>.

HUME STUDIES' Terms and Conditions of Use provides, in part, that unless you have obtained prior permission, you may not download an entire issue of a journal or multiple copies of articles, and you may use content in the HUME STUDIES archive only for your personal, non-commercial use.

Each copy of any part of a HUME STUDIES transmission must contain the same copyright notice that appears on the screen or printed page of such transmission.

For more information on HUME STUDIES contact [humestudies-info@humesociety.org](mailto:humestudies-info@humesociety.org)

<http://www.humesociety.org/hs/>

Essai de philosophie comparée

A plusieurs reprises Maine de Biran s'en prend à Hume tantôt conjointement avec Malebranche, tantôt avec Condillac; parfois il est seul visé. Cette confrontation a un grand intérêt; elle a même une portée paradigmatique, car elle remet en question la méthode réflexive et l'interprétation à donner de la notion d'expérience immédiate, et elle nous éclaire en même temps sur les visées de l'un et de l'autre.

Dans l'Essai sur les fondements de la psychologie<sup>2</sup> Maine de Biran adopte la ligne dont il ne se départira pas par la suite. Il rejette à la fois les théories innéistes (ce qui le sépare des cartésiens), celles qui posent la causalité comme une forme a priori--autant dire à ses yeux une abstraction--et enfin celles qui prétendent la faire dériver de la succession habituelle, comme on le fait dans la tradition empiriste héritée de Bacon<sup>3</sup>. C'est ici (et non, chose curieuse, à propos de l'identité personnelle) qu'il rencontre Hume. Celui-ci a bien aperçu le principe, mais il l'a rejeté tout de suite, faute d'en avoir compris la vraie nature: le fait primitif, en effet, n'est nullement justiciable de l'observation extérieure; prétendre le saisir par la vue, c'est le chercher où il n'est pas:

"Enfin, regarder en soi, réfléchir, n'est pas regarder au dehors ou se représenter des objets. En assimilant la valeur des données ou des lois de l'expérience avec celles de l'expérience intérieure, Hume renonce, dès les premiers pas, à trouver ce qu'il cherche, ou plutôt il ne veut rien trouver et ferme expressément l'entrée à la lumière (Omnes aditus interclusi ut ad me adspicere non possis)."<sup>4</sup>

A partir de là, toutes les objections tombent. D'abord la

46.

non prévisibilité de l'effet dans "l'énergie de la cause",  
puisque

"il faut que l'énergie de la cause emporte avec elle sorte de pressentiment ou de prévoyance du succès; autrement il n'y aurait qu'un simple désir et point de vouloir".<sup>5</sup>

L'ignorance des moyens?--la question des moyens est enveloppée dans la prise de conscience globale de la cause:

"...car nous pouvons avoir le sentiment sans connaître en aucune manière les moyens; mais bien sûrement nous ne songerions pas à en chercher les moyens, et il n'y aurait plus lieu à rien demander à ce sujet si nous n'avions pas le sentiment. Ici le sceptique se prend dans ses propres filets."<sup>6</sup>

Objecter qu'il faudrait d'abord "connaître" le principe renferme un contresens sur la nature de la connaissance: c'est confondre la vue extérieure avec le sentiment intérieur: .

"Tout ce raisonnement porte à faux, en ce qu'il se fonde sur l'assimilation illusoire, précédemment établie, entre deux sortes de connaissance ou d'expérience: l'externe et l'interne.....Quelle espèce d'analogie y a-t-il entre la connaissance représentative de la position, du jeu et des fonctions de nos organes, tels que peut les connaître un anatomiste ou un physiologiste, et le sentiment intime de l'existence qui correspond à ces fonctions, comme aussi la connaissance interne des parties localisées dans le continu résistant dont nous parlions précédemment?"<sup>7</sup>

Que dire à quelqu'un qui nie l'évidence? Inlassablement Maine de Biran dénonce la confusion entre le visible et le senti. A qui a perdu ce sens, il faudrait lui en rendre l'usage,

"...Ou si cela ne se peut pas, l'amener du moins à reconnaître que les propriétés essentielles, qu'il nie, n'était point l'objet propre du sens auquel il voudrait les soumettre, il n'est point fondé à les rejeter par ce seul motif qu'il ne voit pas des choses non visibles par leur nature."<sup>8</sup>

Dans les Nouveaux Essais d'Anthropologie<sup>9</sup>, Malebranche est de nouveau pris à partie, à propos de l'efficace de la vo-

lonté, et Hume fait l'objet d'un rappel en une courte allusion qui eût dû amener l'argumentation de l'Appendice à l'Examen des leçons de philosophie de Laromiquière. Hume est donc visé à travers Malebranche dans la mesure où l'un et l'autre pour des motifs différents dénie également qu'il y ait une liaison nécessaire et intelligible entre l'acte volontaire et le mouvement corporel.

Citant les Méditations Chrétiennes, Maine de Biran associe Malebranche et Hume qu'il récuse également en invoquant l'expérience de l'action volontaire:

"Malebranche confond ici les deux points de vue psychologique et ontologique et ouvre carrière à tout le scepticisme de Hume et de ses pareils.  
Je me sens cause, ou j'ai le sentiment intérieur de ma causalité dans le mouvement ou plutôt dans la sensation musculaire que je produis parce que je le veux; donc je suis réellement ou ma volonté est réellement cause de cette sensation ou de ce mouvement senti intérieurement."<sup>10</sup>

Telle est la note fondamentale; elle ne cessera de retentir à travers tous les écrits de Maine de Biran sur la volonté.<sup>11</sup>

Quels sont les motifs du rejet de Malebranche? Maine de Biran s'en explique plus loin.<sup>12</sup> D'une part Malebranche distingue et oppose formellement connaissance et sentiment: je me sens, je ne me connais pas; d'autre part il nie l'efficacité des causes secondes, toute la causalité étant en Dieu seul; mais ce faisant, il ne veut considérer qu'un type de connaissance du dehors. Il confond deux choses distinctes:

"On voit que Malebranche confond ainsi les deux espèces de connaissance que nous nous sommes attachés à distinguer; ou plutôt il n'appelle connaissance que celle de l'objet, de l'être, qui se manifeste à l'âme en l'éclairant de la lumière qui lui est propre et qui n'appartient pas à l'âme même; mais il n'en est pas moins vrai, d'après l'expérience intérieure, qu'il y a une

48.

connaissance identique au sentiment que nous avons de nous-même, ou de notre moi voulant et agissant, qui mérite d'autant plus d'être distinguée et notée à part, que c'est précisément de cette connaissance intérieure que dépend toute connaissance objective, toute lumière du dehors qui sans le moi ne saurait avoir accès au dedans."13

Et encore:

"Je me sens et me connais moi cause ou force agissante, sans me voir à la manière d'un objet; et cette connaissance intérieure, subjective, est la première, la plus évidente, que je puis avoir."14

Dire comme Malebranche, que nous nous bornons à désirer, par une prière naturelle, c'est méconnaître la priorité de la volonté par rapport au désir:

"La solution de cette difficulté ne peut se trancher qu'en distinguant essentiellement la volonté du désir; nous voulons, nous faisons d'abord, en vertu de notre libre activité, ce que nous n'aimons pas et ne désirons pas; la raison même, le devoir nous font demander des choses qui répugnent à notre nature sensible et contrarient tous nos désirs naturels; et c'est ainsi que nous méritons la grâce d'aimer, de désirer ce que nous devons vouloir et faire; quand le désir est transporté dans le domaine de l'entendement et de la volonté, l'homme est parfait."15

Malebranche a parfaitement raison de dire que nous nous connaissons par un sentiment; seulement ce sentiment se confond avec la prise de conscience de l'acte primitif du vouloir:

"Il n'y a pas lieu en effet de distinguer l'acte de vouloir du sentiment de cet acte."16

Quant à objecter qu'en voulant, j'ignore les moyens de réaliser cette action, et qu'il n'y a pas de lien nécessaire et intelligible entre la volition et le mouvement, en appliquant à cette action l'idée générale de la causalité, c'est, on l'a vu, inverser les termes du problème, car c'est au contraire de notre propre expérience de l'effort que nous tirons l'idée de "causalité en général"17

49.

C'est ce même type d'argumentation que Maine de Biran va opposer à Hume qui est à ses yeux justiciable de la même critique. Dans le Premier Appendice à l'Examen des leçons de Laromiquière<sup>18</sup>, Hume est attaqué directement et sa théorie de la causalité démontée pièce par pièce en une énumération méthodique des arguments et de leurs réponses. C'est le septième "essai sur les notions de pouvoir et de liaison nécessaire"<sup>19</sup> qui est visé:

"C'est en vain, dit Hume, que nous promenons nos regards sur les objets qui nous environnent pour en considérer les opérations; nous n'en sommes pas plus en état de découvrir ce pouvoir, cette liaison nécessaire, ou cette qualité qui unit l'effet à la cause, et rend l'une de ces choses la suite infaillible de l'autre; nous voyons qu'elles se suivent, et c'est tout ce que nous voyons. Une bille frappe une autre bille; celle-ci se meut, les sens extérieurs ne nous apprennent rien de plus."<sup>20</sup>

Tout ce que nous percevons, c'est une succession de phénomènes extérieurs. Hume, il est vrai, ne méconnaît pas le rôle joué dans la genèse de la notion de causalité par l'expérience de l'action volontaire. Il reconnaît qu'"en réfléchissant sur les opérations de l'âme" nous découvrons ainsi le principe actif que nous étendons aux phénomènes externes:

"Une conscience intime nous atteste cette influence de la volonté. De là l'idée de ce pouvoir et de cette énergie dont nous savons avec certitude que nous sommes doués, aussi bien que tous les êtres intelligents. Nous les supposons encore dans les corps, etc."<sup>21</sup>

Hume reconnaît donc ainsi expressément que l'idée de ce pouvoir a une origine réflexive. Mais il en tire des conclusions fausses, reliant ainsi ces prémisses:

"Après avoir ainsi indiqué, assez précisément, la véritable source de l'idée de ce pouvoir et de liaison nécessaire, Hume va jusqu'à renier cette

50.

source ou le fait même de la conscience de cette activité, et rompt ainsi à dessein le seul fil qui pût le conduire hors de ce labyrinthe de doutes, où il semble tourner avec tant de complaisance"<sup>22</sup>

Comment un tel renversement est-il possible? C'est ce que montrent à satiété les sept arguments qui suivent et leurs réfutations. Comme on le verra, toutes les réponses précèdent de la même intuition centrale. Soit le premier argument:

"L'influence des volitions sur les organes corporels est un fait connu par l'expérience comme le sont toutes les opérations de la nature."

"---Réponse, Je nie absolument la parité.

Un fait d'expérience intérieure immédiate n'est pas connu comme une fait d'expérience extérieure."

Le mot comme est de trop. On ne peut comparer l'incomparable. D'autre part, contrairement à ce qui a lieu dans les séquences phénoménales,

"..le nombre de répétitions n'ajoute rien à la persuasion ou à la croyance d'une liaison réelle et infaillible de la cause à l'effet, etc."<sup>23</sup>

Deuxième argument:

On n'eût jamais pu prévoir ce fait dans l'énergie de la cause, puisque cette énergie qui forme la liaison nécessaire des causes avec leur effets ne s'est jamais manifestée."

On répond que l'analogie est fautive: l'effort libre est ressenti en même temps que l'effet; on ne peut les dissocier; d'ailleurs,

"Ce cas de prévoyance est unique, et l'argument général semble fait pour mieux constater l'exception."<sup>24</sup>

D'autre part--troisième argument--,

"...nous sommes condamnés à ignorer éternellement les moyens efficaces par lesquels cette opération si extraordinaire d'effectue,  
...bien que nous en ayons le sentiment immédiat."

Réponse: le sentiment immédiat ou le nisus ne doit rien à  
 "la connaissance objective ou représentative des  
 moyens ou des instruments mêmes de la volonté,  
 comme du jeu des nerfs, des muscles, etc"

pas plus que notre perception visuelle ne dépend de la  
 science des opticiens<sup>25</sup>.

Le quatrième argument met l'accent sur l'aspect "mystérieux"  
 de l'union de l'âme et du corps. Ce serait vrai si on consi-  
 dérerait

"...l'âme comme simple objet et le corps comme un  
 autre objet".

C'est l'erreur substantialiste dans laquelle on retombe, et  
 qui, en le réfiant, vient à déposséder l'acte primitif de  
 son privilège: le fait primitif n'a pas à être expliqué,  
 puisqu'il est lui-même principe d'explication. On ne peut  
 remonter au delà<sup>26</sup>.

Le cinquième argument ne diffère pas du précédent. Il pro-  
 cède aussi du préjugé substantialiste et renverse les termes  
 du rapport,

"...puisque'il subordonne la certitude d'un fait  
 intérieur à la réalité d'une connaissance exté-  
 rieure dont ce fait serait la conséquence, tandis  
 qu'il ne peut qu'en être le principe."

et la réponse est la même<sup>27</sup>.

Le sixième argument qui revient au troisième invoque notre  
 ignorance du cheminement de l'influx nerveux et des "effets  
 intermédiaires"; et la réponse est la même: le fait de  
 l'acte volontaire n'est mystérieux que pour l'imagination  
 objectivante, pour la connaissance abstraite; il s'agit  
 donc d'un faux problème:

"Nous pouvons donc établir avec confiance la thèse  
 opposée à celle de Hume, et tandis qu'il prétend

52.

que l'ignorance invincible où nous sommes de l'action de l'âme sur le corps comme des moyens ou des circonstances de cette action est une preuve certaine que le pouvoir moteur, loin d'être conçu par conscience, est au contraire mystérieux et intelligible au dernier point; nous dirons au contraire: c'est justement parce que ce pouvoir s'aperçoit immédiatement et n'est connu que par la conscience intime, qu'il ne peut

...être conçu comme chose en soi ni représenté à l'imagination dans les moyens ou les instruments de son exercice.

C'est précisément parce qu'il est d'une évidence immédiate parfaite dans le point de vue subjectif qu'il est mystérieux et intelligible au dernier degré dans le point de vue objectif."<sup>28</sup>

Le septième argument n'est qu'une reprise du précédent, et Maine de Biran constate que les arguments de Hume se retournent contre lui-même<sup>29</sup>. Si nous considérons de plus près l'argumentation de Hume reproduite au début du premier Appendice, nous constatons qu'elle s'articule en deux moments distincts. Dans un premier temps, il considère les séquences phénoménales du dehors, comme l'attestent les expressions "la scène de l'univers", "se dérobe à nos regards", "la contemplation". Dans un second temps, il se transporte à l'intérieur du sujet pour décrire le processus de l'acte volontaire d'une façon apparemment correcte que ne désavouerait pas Maine de Biran. Il considère donc les deux faces du problème, du dehors et du dedans. Mais c'est ici que les perspectives changent et que le désaccord survient. En effet, pour Hume, le premier type d'expérience disqualifie le second puisque l'acte volontaire et son effet ne sont ni plus ni moins qu'une séquence comme les autres, alignés qu'ils sont sur les phénomènes naturels. Alors que chez Maine de Biran c'est l'inverse: c'est le second type d'expérience qui donne la clef du premier; chez Hume c'est le

premier qui contamine le second; le rapport est inversé, donc adultéré. De sorte que tout se passe comme si Hume avait trouvé la clef, mais sans l'utiliser: cette clef, il l'exhibe, mais c'est pour la rejeter. Faute qui vicie toute la théorie. Aux yeux de Biran, l'expérience de l'effort détient un privilège inaliénable dans sa certitude (certissima scientia et clamante conscientia, aime-t-il à répéter) et on ne peut en être dépossédé par le recours au point de vue contemplatif et détaché, comme il le dit ailleurs:

"Il est vrai que pour trouver ce type vrai de toute cause efficiente, il ne s'agit point, comme le dit Hume, de promener ses regards hors de soi; d'interpeller chaque sens externe, et de procéder par une suite de syllogismes ou de raisonnements en forme, déduits de toutes les sensations, mais il s'agit de retourner sa vue en dedans, de consulter le sens intime de l'activité ou de l'effort, ou, comme le dit un métaphysicien étranger dont j'aime à me retrouver très rapproché<sup>30</sup>, d'exercer le sens musculaire et de consulter ses muscles, etc."<sup>31</sup>

En somme, la faute irremédiable de Hume est de considérer l'acte volontaire comme un spectacle en alignant le point de vue du moi sur les autres phénomènes. Maine de Biran reprend ainsi contre Hume le reproche fondamental qu'il dirigeait contre Malebranche<sup>32</sup>. Le deuxième Appendice Sur l'origine de l'idée de force d'après M. Engel<sup>33</sup> n'ajoute rien de substantiellement nouveau à ce qui précède, sinon l'idée que son collègue de Berlin, par la formulation même qu'il donne à son argumentation, est conduit à donner involontairement raison à Hume. En effet, Engel ne veut considérer que l'effet extérieur de l'effort volontaire, par exemple le fait de rompre un bâton, adoptant ainsi impru-

54.

denment le langage de l'adversaire, celui de l'imagination objectivante qui adultère le principe. Les mêmes perspectives se dégagent des Annotations sur les Leçons de philosophie ou Essai sur les facultés de l'âme par Laromiguière<sup>34</sup>. Cette argumentation se confond pratiquement avec celle que Biran a dirigé contre Condillac. Il en est de même de la Réponse à Stapfer: Réponses aux arguments contre l'aperception immédiate d'une liaison causale entre le vouloir primitif et la motion, et contre la dérivation d'un principe universel et nécessaire de causalités de cette source (1818)<sup>35</sup>, long titre qui est à lui seul un clair programme. Hume y est cité plusieurs fois, et Biran y tente de répondre à l'objection classique de l'amputé ou du paralytique. Il y répond par la mémoire:

"...On induirait au contraire qu'une croyance de souvenir qui trompe actuellement concourt à justifier la réalité du sentiment immédiat ou du fait primitif, dont ce souvenir est la représentation et sans lequel la représentation vive des personnes ou des choses qui nous ont frappés et que nous croyons voir encore, ne prouve rien contre la réalité de ces objets de nos perceptions directes, mais plutôt la justifierait au besoin"<sup>36</sup>.

En somme la mémoire prend le relais de la perception; intuition déjà d'inspiration bergsonienne. Tout le mal provient de ce qu'on substitue la notion de substance à celle de cause, comme Biran y insiste dans la Note sur l'idée d'existence<sup>37</sup>. C'est par là que la critique de Hume prolonge ou rejoint celle de Malebranche<sup>38</sup>.

Enfin, c'est aussi en partie de recours à la notion de substance qui est responsable des arguments empiriques par lesquels Hume croit pouvoir présenter la notion d'identité personnelle comme non fondée sur l'expérience intime du moi;

ainsi que la préférence donnée à la vue sur le toucher. Voyant en Hume le successeur de Berkeley qui, --selon lui-- fonde la non existence des corps sur l'usage de la vue, Maine de Biran croit pouvoir montrer que c'est de cette manière que Hume en vient à nier le moi-substance:

"On peut voir dans les Dialogues d'Hylas et de Philonous comment Berkeley fonde la meilleure partie de ses raisonnements contre l'existence des corps sur des exemples tirés du sens de la vue. On peut voir ensuite dans le Traité de la Nature Humaine<sup>39</sup> comment le sceptique Hume, poussant les conséquences jusqu'au bout, s'est servi des mêmes armes pour détruire toute existence substantielle et réelle, jusqu'à celle du sujet pensant individuel. Ce dernier philosophe a raisonné conséquemment et comme pourrait le faire un être intelligent réduit au sens de la vue, si tant est qu'un tel être pût penser et raisonner."<sup>40</sup>

Il convient d'insister sur ce trait distinctif fondamental du fait primitif biranien, qui suffit à la différencier de l'empirisme du type humien: c'est l'unité dans la dualité:

"L'effort voulu et immédiatement aperçu et dans sa détermination et dans la motion active (phénomène de conscience aperçu ainsi comme effet qui manifeste nécessairement sa cause productive) est un seul fait composé de deux éléments, un seul rapport à deux termes, dont l'un ne peut être isolé de l'autre sans changer de nature ou sans passer du concret à l'abstrait, du relatif à l'absolu."<sup>41</sup>

Pareillement, s'opposant à Bonnet qui, dit il, soutenait que

"...le sens intime renferme d'abord l'union de notre âme et de notre corps, non comme un effet de notre vouloir, mais comme l'effet d'une cause extérieure",

Maine de Biran affirme:

"Je nie absolument cette proposition. Ce que nous appelons le sens intime comprend deux termes ou éléments indivisibles, quoique distincts: l'effort (cause), et la sensation musculaire (effet). La notion de l'âme et celle du corps sont implicitement renfermées dans ce sentiment intime, et l'union des deux êtres absolus est exprimée par la relation des deux éléments du même fait de conscience, etc"<sup>42</sup>

56.

L'argumentation de Stapfer qui consistait à dissocier les deux termes, la volonté et son effet, a été reprise par Léon Brunschvicg<sup>43</sup>. Comme l'observe R. Lacroze, G. La Roy<sup>44</sup> qui voit dans cette interprétation un contresens, répond avec raison que la dissociation est abstraite et ne répond pas à l'expérience vécue comme telle; abstraction arbitraire qui revient qui revient, nous le savons, à se transporter au point de vue d'un observateur extérieur; et comme le relève à son tour R. Lacroze,

"A juste titre, il (Maine de Biran) insiste sur la réciprocité des deux termes qui ne peuvent être connus que dans leur relation mutuelle."<sup>45</sup>

et, plus loin:

"Les deux termes n'en font qu'un, ou, pour mieux dire, n'existent point à part l'un de l'autre; ils sont donnés dans leur mutuelle relation, ou plutôt ils sont cette relation elle-même."<sup>46</sup>

Par là (si on le confronte non à la tradition empiriste, mais à la tradition cartésienne) le philosophe de Bergerac efface d'un coup---et c'est pourquoi certains phénoménologues allemands lui en sont reconnaissants et le regardent comme leur précurseur---l'embarrassante question de la communication des substances qui a posé si lourdement sur l'héritage cartésien. La position de Maine de Biran est unique; il se bat sur deux fronts: en même temps que l'innéisme et le substantialisme, il rejette l'empirisme, qu'il s'agisse de Hume ou de Condillac au nom des mêmes arguments qui ne vont à rien moins qu'à une refonte de cet empirisme même. Que le fait primitif soit à la fois simple et double permet d'éviter les apories de l'union de l'âme et du corps qui ont tant handicapé les successeurs de Des-

cartes (Malebranche, Spinoza et Leibniz). Que cette expérience soit vécue intérieurement, cela nous autorise à écarter tout type d'explication substituant à l'intuition vécue le regard de l'autre. Que le "fait primitif" ou "générateur" soit indivisiblement simple et double, qu'il enveloppe simultanément dans une même prise de conscience la cause et l'effet suffit à disqualifier toute analyse morcelante, comme dirait Bergson. Allons plus loin, cette volonté persévérante de saisir le tout de l'expérience peut être considérée comme une tentative de réforme de l'empirisme; mieux vaudrait alors parler d'expérientiel que d'empirique. A cet égard, comme le fait ressortir P. Hallé, la confrontation du biranisme avec la "grande tradition de l'empirisme britannique" peut n'être pas seulement négative et polémique. Non seulement Biran se trouve être malgré lui et sans le savoir, un allié inattendu de Berkeley<sup>47</sup>; mais il est même permis, ajoute cet auteur, d'estimer qu'une telle remise en question du sens global de l'expérience peut être profitable à l'empirisme en l'invitant à reconsidérer ses prémisses et sa méthode d'investigation:

"Maine de Biran's criticism, therefore, is quite salubrious for empiricism: it tells us that we must distinguish Sensations from Reflections not merely by means of the internal-external dichotomy, but by further phenomenological observation of the distinction between presentation to and living through. And de Biran's insistence that this latter interior experience carries with itself its own titre de créance, 'porte avec elle-même son flambeau,' is an observation that must be taken seriously by every empiricist."<sup>48</sup>

Ce n'est à rien moins qu'à une reconsidération de l'expression dans sa totalité que cet auteur nous invite.

Jean Pucelle  
Université de Poitiers

1. Malebranche est lui-même cité par Hume à propos de l'efficace divine, Traité de la Nature Humaine, I, IV, sect 5.
2. Ière partie, IIe section, chap. IV, 2: De la cause ou de l'application particulière et originelle du principe de causalité. Œuvres, ed. Tisserand (T) VIII pp. 225 sqq.)
3. Ibid. 226-227.
4. Ibid. 229.
5. Ibid.
6. Ibid. 230.
7. Ibid. 230-231.
8. Ibid. 232-233.
9. T. XIV, 356-367. Autres allusions ou rappels in Journal, éd. H. Gouhier I, 33; décembre 1814 (allusion à la critique de Hume et de Engel) Ibid. II, 349-350; 15 janvier 1822 (rappel de la critique de Malebranche) Ibid. III, 112. Agendas, carnets et notes, 5 août 1815 (il lit l'Histoire des Stuarts de Hume). Malebranche est lui-même cité par Hume dans le VIIe Essay.
10. Notes sur certains passages de Malebranche et de Bossuet (1813) XI, 147-148.
11. "Un philosophe digne de ce nom n'a jamais dit qu'une seule chose: encore a-t-il plutôt cherché à la dire qu'il ne l'a dite véritablement." Bergson, L'intuition philosophique, in La pensée et le mouvant, pp. 122-123.
12. Notes sur Malebranche (1813) (Extrait des Méditations Chrétiennes) XI, 157-176. ♪
13. Ibid. 158.
14. Ibid. 160.
15. Ibid. 161.
16. Ibid. 162.
17. Eclaircissement sur le sixième Livre de la Recherche de la Vérité, Ibid. 165-167.
18. Opinion de Hume sur la nature et l'origine de la notion de causalité, (1814), Ibid. 365-377.

19. Cf. Hume: Enquête sur l'entendement humain, trad. A. Leroy, pp. 126-127. Nous citons Hume d'après Maine de Biran, ne sachant pas quelle traduction il a utilisée.
20. Opinion de Hume... XI, 365.
21. Ibid. 366 (Hume cité par Maine de Biran).
22. Ibid. 367.
23. Ibid. 367-368.
24. Ibid. 368-369.
25. Ibid. 369-370.
26. Ibid. 371-373.
27. Ibid. 373-374.
28. Ibid. 375-376.
29. Ibid. 376-377.
30. Engel, Mémoires de Berlin, (note de Maine de Biran).
31. Rapports des sciences naturelles avec la psychologie, X, 201.
32. Passage cité plus haut. Note sur Malebranche, XI, 158.
33. XI, 379-385.
34. XI, 387-402.
35. Ibid. 403-433.
36. XI, 421.
37. in Pierre Tisserand: L'anthropologie de Maine de Biran, ou la science de l'homme intérieur, suivie de la Note de Maine de Biran de 1824 sur l'idée d'existence (Paris: Alcan 1909).
38. Réponse à M. Guizot, X, 269.
39. Liv. I, part. IV, sect. 6. Maine de Biran ne donne pas cette référence; c'est la seule fois qu'il cite le Traité.
40. Essai sur les fondements de la psychologie, IIe partie, chap. II, sec. 3; IX, 368. Sur toute cette polémique, v. Lacrose: Maine de Biran (Paris: PUF. 1970) partic. chap. VI et VII, et Romeyer-Dherbey: Maine de Biran ou

- le penseur de l'immanence radicale (Paris: Seghers 1974) p. 188. Mieux informé et mieux inspiré semble-t-il, que Maine de Biran, P. P. Hallie croit pouvoir suggérer que, au contraire, celui-ci a au moins avec Berkeley la notion irréductible d'activité volontaire et primitive: Maine de Biran and the empiricist tradition (Philosophical Quarterly, Jan. 1951) Du même auteur: Hume, Biran and the "Meditatifs intérieurs" (Journal of the History of Ideas, June 1957). Sur l'aspect activiste de Berkeley, v. notre trad. Alciphron ou le Pense Menu (Paris: Aubier 1952) Introd.; et Berkeley ou l'itinéraire de l'âme à Dieu (Paris: Seghers 1967) ainsi que notre art. The meaning of experience in Maine de Biran's philosophy. (International Philosophical Quarterly, Fordham Univ. New York, March 1973).
41. Réponse à Stapfer, XI, 410.
42. X, 353-354.
43. L'expérience humaine et la causalité, p. 44.
44. L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran, pp. 179-180. Jean Noqué, dans l'Essai sur l'activité primitive du moi en rajeunissant l'inspiration biranienne, lui a consacré d'admirables analyses (Paris: Alcan 1936)
45. Maine de Biran, p. 103.
46. Ibid. pp. 118-119.
47. "In fact, we shall find de Biran to be a defender of the Irish Bishop's kind of philosophy, though with certain differences." P. Hallie, op. cit., p. 150.
48. Ibid. p. 160.