



HAL
open science

Les limites du moi dans la philosophie de Maine de Biran

Pierre Montet

► **To cite this version:**

Pierre Montet. Les limites du moi dans la philosophie de Maine de Biran. Philosophie. 2021. dumas-03509815

HAL Id: dumas-03509815

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03509815>

Submitted on 4 Jan 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Pierre Montet

M2 Philosophie contemporaine



UFR 10 Philosophie

Section Philosophie Contemporaine

Mémoire de Master 2

Sous la direction de Renaud Barbaras

Année universitaire 2020-2021

Les limites du moi dans la philosophie de
Maine de Biran

Mais alors, puisque la relation sociale est toujours ambiguë, puisque ma pensée divise autant qu'elle unit, puisque ma parole rapproche par ce qu'elle exprime et isole par ce qu'elle tait, puisqu'un immense fossé sépare la certitude subjective que j'ai de moi-même et la vérité objective que j'ai pour les autres, puisque je n'arrête pas de me trouver coupable, alors que je me sens innocent, puisque chaque événement transforme ma vie quotidienne ; puisque j'échoue sans cesse à communiquer, je veux dire à comprendre, à aimer, à me faire aimer et que chaque échec me fait éprouver ma solitude, puisque... Puisque je ne peux pas m'arracher à l'objectivité qui m'écrase ni à la subjectivité qui m'exile, puisqu'il ne m'est pas permis de m'élever jusqu'à l'être, ni de tomber dans le néant... Il faut que j'écoute, il faut que je regarde autour de moi plus que jamais : le monde, mon semblable, mon frère...

Le monde seul, aujourd'hui où les révolutions sont impossibles, où des guerres sanglantes me menacent, où le capitalisme n'est plus très sûr de ses droits et la classe ouvrière en recul, où les progrès foudroyants de la science donnent au siècle futur une présence obsédante, où l'avenir est plus présent que le présent, où les lointaines galaxies sont à ma porte... Mon semblable, mon frère...

Où commence... mais où commence quoi ? Dieu créa les cieux et la Terre bien-sûr, mais c'est un peu lâche et facile. On doit pouvoir dire mieux... Dire que les limites du langage sont celles du monde ; que les limites de mon langage sont celles de mon monde et qu'en parlant je limite le monde, je le termine. Et que la mort un jour logique et mystérieux viendra abolir cette limite et qu'il n'y aura ni question, ni réponse. Tout sera flou... Mais si par hasard les choses redeviennent nettes, ce n'est peut-être qu'avec l'apparition de la conscience ; ensuite tout s'enchaîne.

Jean-Luc Godard – 2 ou 3 choses que je sais d'elle

Merci à Renaud Barbaras pour ses précieux conseils et son aide dans mon parcours philosophique et intellectuel.

Merci à Dragoş Duicu de m'avoir fait découvrir Maine de Biran, ce fantastique auteur qui m'a sans aucun doute bouleversé comme aucun autre philosophe n'a su le faire.

Merci à tous les enseignants de l'UFR de philosophie de Paris I Panthéon-Sorbonne qui malgré cette époque difficile se sont toujours montrés présents et à l'écoute.

Merci à mes parents pour leur inconditionnel soutien dans mes choix de vie et mes études.

Merci à Matthieu Laude et Gabriel Delaytermoz pour toutes ces intarissables discussions nocturnes qui depuis l'enfance m'ont données le goût de la réflexion philosophique.

Mots-clés :

Philosophie – Phénoménologie – Philosophie morale – Maine de Biran – Moi – Subjectivité – Ego – Volonté – Corps – Effort

Résumé :

Malgré l'ampleur de son œuvre Maine de Biran demeure une figure souvent oubliée de la philosophie française, l'ayant néanmoins marquée durablement. Biran a toujours su au cours de sa vie réitérer l'étonnement que suscite le fait de l'existence subjective, qu'il n'a eu de cesse d'étudier tout au long de son œuvre, cherchant à toujours en rendre compte avec la plus grande justesse possible.

Si cette quête de notre intériorité est si difficile c'est justement parce que le *moi* n'est pas un objet, qu'il n'occupe aucun lieu, mais est ce rapport senti (entre une force « hyperorganique » qu'est la volonté et une résistance organique) si intimement qu'est l'effort. De cet effort naît le sentiment interne de l'existence du moi que Biran nomme « aperception interne immédiate » et qui garantit cette présence continue à soi-même, au *moi* unitaire dont la continuité ne peut être radicalement rompue. Cependant la question de savoir ce qui légitime une telle identification, c'est-à-dire le problème plus large de la circonscription du *moi*, continue à nous interpeller. En effet qu'est-ce qui fait que je puis me reconnaître comme cause du mouvement exercé comme effet de l'effort ? Comment penser cette identité à soi-même ? Pourquoi peut-on identifier le corps (compris comme corps-propre) au moi, malgré sa matérialité ?

L'enjeu de notre travail sera donc de déterminer comment penser cette unité du *moi* sans en faire un phénomène fragmentaire brisant cette unité subjective sentie qui est au cœur de sa pensée et autour de laquelle gravite toute son œuvre. Pour ce faire nous en questionnerons les différentes limites afin de rendre compte au mieux du statut de l'existence subjective dans la philosophie biranienne.

Sommaire :

Introduction :	7
I- Le fait primitif de l'intériorité et les limites transcendantales du sujet psychologique	12
1. L'expérience fondamentale de l'effort	12
a. Retrouver le <i>moi</i> , l'étonnement de l'existence	12
b. L'aperception immédiate comme découverte du sens de l'effort et le problème de la représentation	15
c. Du fait primitif à l'idée du <i>moi</i>	23
d. Le <i>moi</i> compris comme relation : la dualité à même l'immanence	34
2. Le <i>moi</i> et le corps, distinction et identité au sein de l'ego	38
a. La difficile question de la résistance du corps-propre et de l'unité du <i>moi</i>	38
b. L'expérience corporelle, pierre angulaire du rapport au monde et de la circonscription subjective	51
c. Triplicité du corps et vie organique	61
II- De la vie affective à la vie humaine, les fondements de la morale	68
1. L' <i>Homo duplex</i> : la lutte existentielle de l'homme contre l'animalité	68
a. Le problème des affections pures	68
b. La menace de l'oubli de l'effort : une entropie existentielle	79
c. L'éthique biranienne, une reconquête du <i>moi</i>	90
2. Du droit au devoir, les fondements d'une morale biranienne	100
a. La découverte tardive de l'altérité dans la philosophie de Maine de Biran	100
b. La limitation normative du <i>moi</i>	105
c. Le devoir comme ouverture à l'absolu	110
III. De l'expérience religieuse au dépassement du <i>moi</i>	114
1. La dernière philosophie de Biran, le passage de l'ordre relatif à l'ordre absolu	114
a. La crise morale et la quête d'un point d'appui	114
b. La théorie biranienne de la croyance	116
2. La troisième vie	122

a. Psychologie et vie de l'esprit.....	122
b. L'expérience de la grâce et le dépassement du <i>moi</i>	127
Conclusion :	133
Bibliographie :	135

Introduction :

Quelle dérangement expérience que d'essayer d'imaginer ce que serait une existence dénuée d'expérience à la première personne, une vie sans subjectivité. Nous arrivons bien à concevoir que cela soit possible pour toutes ces choses qui sont inanimées, mais quant à l'appréhender c'est une autre histoire. Un peu comme Descartes et son myriogone, ou bien lorsqu'on essaie de se faire à cette drôle d'idée que l'univers est en constante extension, cherchant vainement à penser le grand néant qui précède à l'Être, nous nous retrouvons impuissants face à de telles idées, notre imagination nous fait défaut. Et tout à la fois l'idée que nous soyons comme contraints à vivre dans notre intériorité paraît toujours fort déroutante. Il me semble parfois me rappeler d'à quel point le monde paraissait aller de soi, comme tout semblait, au moins fluide à défaut d'être cohérent, avant de pleinement appréhender ma nature d'être subjectif. Au début ceci n'avait rien de si étonnant, car après tout les enfants acquièrent relativement tôt la conscience de soi. C'est à ce moment-là qu'ils commencent à devenir maîtres de leur corps, de leurs mouvements, de leurs mots, et c'est aussi là que semble véritablement débiter la vie alors que se construisent les premiers souvenirs impérissables d'événements qui modèleront les comportements futurs, les espoirs et les craintes. Puis à mesure que les années s'écoulèrent, une pensée dont je ne percevais pas encore toute la complexité et l'inaltérable étrangeté s'immisça insidieusement et vint me bouleverser : « j'existe pour moi-même, je suis là dans cette vie unique que je ne pourrai jamais pleinement partager avec les autres ». Evidemment ce ne furent pas ces mots-là qui frappèrent mon âme d'enfant, en réalité c'était plutôt une sorte de sentiment diffus, infusant lentement dans mon esprit, et qui par moments pouvait soudainement m'arracher à tout ce qui m'entourait, en s'accaparant toute ma conscience sans laisser de place pour aucune autre préoccupation. Il se dit que c'est là que se joue le commencement du questionnement philosophique, lorsque l'étonnement se fait sentir si fort que les choses ne paraissent plus aller d'elles-mêmes et que les réponses données par les grandes personnes à nos interrogations ne sont plus si satisfaisantes. C'est aussi à partir de ce moment que germe en nous l'idée que si les autres ont tant de mal à nous répondre c'est qu'eux aussi ne comprennent pas bien le sens de tout cela, qu'il leur est également difficile de concevoir ce qui toujours nous échappe, et que nous

avons tous en commun de faire avec cette bizarrerie de la subjectivité d'une manière ou d'une autre. La vie malgré tout suit son cours, et nous voilà louvoyant sans cesse pour éviter cette pesante et dissonante pensée selon laquelle nous sommes comme ancrés en nous-mêmes dans une inaliénable fixité que nous n'avons pas choisie jusqu'à ce qu'un jour peut-être tout soit terminé. Puis plus tard, lorsqu'on arrive en quelque sorte à maturité, que l'on se fait adulte et qu'il nous incombe au grand dam de notre innocence d'accepter pleinement les règles de la vie sociale, c'est une autre pensée qui vient sournoisement nous asséner un coup derrière la nuque, à savoir qu'il est difficile d'être soi-même. Entre grand classique des sujets de dissertation de philosophie - « Peut-on être soi-même ? » - , et études sociologiques sur le déterminisme, la dissonance provoquée par cette idée que l'on pourrait s'être trompés sur nous-mêmes, que nous soyons empêchés dans notre identité ou pire encore que l'identité ne soit qu'un mirage, a un caractère obsédant. A titre d'exemple on peut penser aux nombreuses formes de revendications identitaires, plus ou moins marquées, plus ou moins brutales, plus ou moins conflictuelles, mais qui malgré leur très grande diversité semblent mues par le même principe de désir d'accomplissement personnel. Ne dit-on d'ailleurs pas « quête identitaire » ? Comme s'il nous incombait de nous trouver et qu'avant d'avoir réussi nous ne pouvions être certains de ce que nous sommes.

Mais en s'y arrêtant cette incertitude semble s'accompagner d'une crainte qui en serait comme le versant contraire, une crainte qui aurait quelque chose de la blessure fondamentale au point de nous hanter comme une entêtante tonalité sourde. Cette crainte, c'est celle de la perte de soi, de l'oubli de l'authenticité de notre vie subjective. Certes cela peut paraître contradictoire : être à la fois dérangé de vivre à la première personne sans l'avoir choisi, et inquiet de perdre cette condition en étant arrachés à nous-mêmes encore une fois contre notre gré, voilà qui serait délirant tant le paradoxe est manifeste ! Pourtant ces deux pensées cohabitent, s'entrechoquent, faisant des étincelles qui prennent la forme terrible de crises existentielles, de remises en question permanentes, d'attitudes mélancoliques incurables. Et sans faire dans la posture réactionnaire, force est de constater que cette crainte semble s'être amplifiée de nos jours. Après tout dans notre monde à la logique ultra-productiviste où l'individu doit toujours plus donner de lui-même, être toujours activement disponible, toujours en mouvement, il n'est pas aisé de trouver

un moment propice à l'exploration de notre ipséité. Nous nous éparpillons au dehors, dans les préoccupations que les impératifs du quotidien font peser sur nos épaules : travail salarié, tâches ménagères, devoirs familiaux, crédits à rembourser, paperasse administrative, etc... La liste est longue et bien connue de tout un chacun. Corrélativement pour pallier aux angoisses que tous ces impératifs nous procurent nous nous adonnons à des divertissements futiles, parfois abrutissants, qui absorbent toute notre attention des heures durant. Nous sommes sans cesse convoqués par l'extériorité, par le monde et ses incessants mouvements, d'autant plus à l'heure de l'hyper connexion, de la surconsommation où tout est éphémère, passager. Cela n'est d'ailleurs pas sans impact psychologique, on peut notamment penser à l'apparition d'un mal tout ce qu'il y a de plus contemporain qu'est la peur de manquer quelque chose (le nom créé pour définir ce trouble anxieux nouveau est l'acronyme FOMO pour *Fear Of Missing Out*), d'avoir raté une information, d'être passé à côté du dernier ragot, du dernier discours choc d'une célébrité ou d'un homme politique, autant de sujets qui donneront matière à discussion le lendemain au travail ou lors des repas. C'est ainsi que nous nous trouvons constamment balancés entre activités contraignantes et passivité frivole. Cet oscillement continu et répétitif nous plonge dans l'amertume du sentiment d'une vie impersonnelle voire même d'un arrachement à soi-même, d'une existence dépersonnalisante nous laissant démunis, comme si nous nous éloignons toujours plus de ce que nous étions dans la vérité de notre être.

Le quotidien de l'homme moderne porterait dans toutes ses dimensions l'aliénation à son paroxysme, et à qui la faute ? Aux dirigeants politiques, aux capitalistes, aux médias, aux groupuscules secrets, à la société, etc... Les coupables tout-désignés ne manquent pas, de même que les promesses d'émancipation et de retour à soi fleurissent : séminaires teintés d'un ésotérisme oriental mal assimilé, groupes à tendance sectaires aux perspectives eschatologiques alléchantes, prolifération de livres de développement personnel, recrudescence des pratiques méditatives, ou encore pléthore de réinventions mercantiles de quêtes spirituelles. Mais plutôt que de blâmer l'époque ou d'arbitraires fautifs, nous pouvons nous demander si cette fuite en avant de nous-mêmes n'est pas déjà inscrite en notre être comme une sorte de déhiscence existentielle. Peut-être que la perte du *moi*, de notre subjectivité, trouve ses prémices dans un niveau plus profond, plus ontologique. Après tout notre

moi est-il toujours déjà acquis ? Qu'est-ce qui nous permet de légitimement dire ce qu'il est et ce qu'il n'est pas ? Sommes-nous parfaitement transparents à nous-mêmes ? Pouvons-nous réellement perdre notre *moi* alors même que nous semblons toujours être inscrits dans le cadre d'une subjectivité, comme emprisonnés dans une expérience à la première personne ?

S'il est une philosophie avec laquelle ces problématiques entrent tout particulièrement en résonance, c'est bien avec celle de Maine de Biran. Auteur d'une pensée profondément riche et complexe, Maine de Biran est souvent oublié des manuels de philosophie. Pourtant ce dernier a su voir avec une très grande clairvoyance l'ampleur des problématiques soulevées par la question de l'existence subjective, tout en produisant une œuvre féconde et d'une extrême modernité. Biran était un philosophe acharné, « *un observateur de soi-même comme il n'en existe qu'un bien petit nombre* »¹, reprenant sans cesse ses concepts clefs, constamment insatisfait de son incapacité à révéler l'ampleur des vérités qu'il a su apercevoir et toucher du doigt au cours de son cheminement intellectuel. Cette admirable opiniâtreté transparait dans tous les textes du penseur, tout particulièrement dans ce texte précieux et touchant qu'est le *Journal* au travers duquel chaque page témoigne de son inextinguible curiosité et du dévouement avec lequel il s'est employé à tenter sans relâche de délier les mystères de l'existence. Ce caractère intransigeant fait qu'il n'aura malheureusement publié que très peu d'ouvrages de son vivant. Mais ce souci permanent de la perfection se comprend tout à fait lorsqu'il est mis en relief avec ce qui obsédait Biran : le *moi*. Le concept de *moi* désigne chez Biran cet être subjectif évanescent qui se dérobe toujours à notre regard alors même qu'il est paradoxalement ce qu'il y a de plus évident pour nous. Subjectivité en acte, le *moi* est une dynamique immanente, le mouvement égologique qui fonde le sens de notre existence dont Biran s'est employé à braver l'insaisissabilité.

S'aventurer sur le terrain d'un sujet si prégnant et à la fois si obscur appelle à se confronter à la question de ses limites, tant dans le sens de son extension que dans celui de ses failles et de sa finitude ; et c'est lorsque le biranisme affronte ces thématiques qu'il devient selon nous tout bonnement fascinant. Peut-on déterminer les limites du champ de la subjectivité immanente ? Comment penser le sentiment

¹ Naville, Ernest, *Maine de Biran*, Editions la Bibliothèque Digitale, 2015, p.5.

de notre existence sans le trahir, sans le prendre pour ce qu'il n'est pas ? Quand le *moi* cesse-t-il d'être *moi* ? Pourquoi sommes-nous trompés à l'encontre de notre propre essence ? Peut-on légitimement identifier le corps (compris comme corps-propre) au *moi* malgré le fait de sa matérialité ? Est-il possible de sauver le *moi* de l'oubli, de la perte aliénante ? Et si oui, comment ? Y a-t-il un sens à vouloir sauver le *moi* si son existence est si ténue, si fragile ? Le *moi* a-t-il une fin ? Une finalité ?

Tant de questions qui constitueront pour nous l'objet de notre étude, et que nous chercherons à traiter en nous appuyant sur la richesse de l'œuvre philosophique de Maine de Biran. Pour ce faire nous convoquerons la totalité de l'œuvre biranienne, sans nous restreindre à ses œuvres les plus systématiques qui sont aussi généralement les plus institutionnellement reconnues ; et ce dans le but de déceler s'il existe une véritable continuité dans la philosophie biranienne du *moi*, ou si au contraire les perpétuels doutes et craintes jonchant les multiples textes laissés par ce dernier entraîneraient des incohérences, des revirements ou un renversement total des principes du biranisme comme l'ont affirmé certains interprètes.

Dans un premier temps nous chercherons à déterminer les modalités selon lesquelles nous pouvons accéder à notre intériorité et donc rendre possible un discours sur ses limites. Ceci nous mènera à considérer d'une part l'expérience fondamentale et immanente de l'effort, et par suite à nous attarder sur la question de son terme d'application, à savoir le corps compris comme corps-propre.

Puis nous étudierons la question capitale de cette entropie existentielle qui trouve ses racines dans la lutte primitive qui constitue notre condition humaine. Nous tenterons d'en déterminer les causes, mais nous nous emploierons aussi à montrer les solutions trop souvent inconsidérées que Maine de Biran a proposé par son approche morale de la question du *moi*.

Enfin nous nous enquerons de l'épineuse thèse de la troisième vie, vie spirituelle émancipée de l'organicité inhérente à l'effort dans laquelle se dessinerait la fin du *moi* autant au sens d'une cessation que d'une finalité. Nous essaierons ainsi de comprendre si, par ce revirement métaphysique et théologique, Maine de Biran a trahi son impressionnante intuition phénoménologique ou si au contraire cette dernière constitue l'achèvement de son périple philosophique.

I- Le fait primitif de l'intériorité et les limites transcendantales du sujet psychologique

Celui qui se refuse aux objets extérieurs autant qu'il est en lui, qui par un acte de sa liberté s'engage dans les galeries souterraines de l'âme, se replie sur lui-même, s'attache plus au mouvement de la pensée qu'au mouvement de la vie active, ce monde sera souvent perdu pour lui, comme il sera perdu pour le monde [...] C'est pour le petit nombre d'hommes qui s'adonnent parmi nous à la culture de ce sens intérieur, que j'ai dressé, comme j'ai su, ce faible monument destiné à marquer mon passage dans un pays désert, inculte, que les voyageurs sont si peu curieux de visiter.²

1. L'expérience fondamentale de l'effort

a. Retrouver le *moi*, l'étonnement de l'existence

La tradition philosophique a toujours érigé l'étonnement en principe fondateur de la démarche philosophique. On pense naturellement à Platon, figure traditionnelle par excellence de la philosophie s'il en est, qui en fait dans le *Théétète* l'origine même de tout questionnement philosophique. Ce sentiment sans cesse répété tout au long de notre vie, qui naît de la confrontation directe à notre ignorance et nous donne à voir le chemin que nous avons à parcourir pour acquérir la connaissance des choses. Tout manuel d'initiation à la philosophie met en exergue ce sentiment qui permet de faire comprendre aux néophytes l'utilité de l'exercice philosophique. De lui germent ces questions qui taraudent chaque homme en chaque instant de son existence : Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Pourquoi les choses sont-elles ainsi et pas autrement ? Par l'étonnement nous réalisons que tout ne va pas de soi, que ce que nous prenions pour acquis ne l'est

² Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, Paris, Vrin, coll. Œuvres de Maine de Biran, 2002, p.63.

pas autant que nous le croyions et qu'il y a toujours une possibilité de dépasser ce que nous sommes et pensons savoir à un instant T.

Pourtant il y a un problème : cet étonnement se fait bien souvent au profit d'une seule dimension de l'être, celle de la transcendance, des choses du monde. Et au fond cela s'avère parfaitement compréhensible. Le monde est incommensurable, toujours chargé d'infinis mystères auxquels la vie et l'histoire nous donnent à faire face. Nous déverrouillons une porte et voilà que dix, cent, mille autres se cachent derrière elle. Si cela s'avère décourageant et insatisfaisant par moments, ce n'en est pas moins ce qui nous motive à persévérer dans ce court laps de temps qui nous est accordé ici-bas. Tant de choses à voir, à apprendre, à expérimenter, et qui même à l'approche de nos derniers jours n'auront été qu'une vague caresse par laquelle nous effleurons tout juste la complexité des choses. Qui n'a jamais ressenti la frustration de son ignorance en voyant tout le chemin qui lui reste à parcourir pour pouvoir véritablement prétendre connaître un sujet, même si celui-ci nous passionne ? Cependant si nous ne faisons rien de plus que nous focaliser sur l'extériorité mondaine nous risquons d'en venir à oublier une dimension fondamentale qu'est celle de notre intériorité, de notre existence subjective. Cela se manifeste avec beaucoup d'évidence dans notre quotidien. Nous avons tous déjà entendu quelqu'un dire « Je n'ai pas de temps pour moi ». Certes prosaïquement cela signifie en général que la personne est trop occupée par un emploi ou bien un projet qui la surmène et ne le lui laisse que bien peu de temps de s'adonner à des activités de loisir qui lui permettraient de se détendre, de profiter d'un instant d'oisiveté. Il n'empêche que cette formulation reste particulièrement stimulante. On ne s'accorde plus de penser à la première personne, de se soucier de notre être subjectif qui pourtant est directement là puisque je ne suis rien de plus que moi-même. Peut-être que cela paraît trivial à dire : je suis *moi*, néanmoins notre subjectivité aussi n'est pas moins source d'étonnement que l'est le monde. Chacun s'est au moins un jour demandé « Pourquoi j'existe ? », ce qui appelle à une réponse d'ordre causal, à chercher une raison extérieure au fait de notre existence (prouvant à quel point nous contraignons toute chose à la grille de lecture de l'extériorité). Mais ce fait en lui-même est déjà bien assez source de mystère, car s'il est une question préoccupante c'est bien celle-ci : « Qu'est-ce qu'exister subjectivement ? Qu'est-ce qu'être un *moi* ? ». Nous nous sommes trop habitués à la vie, l'acceptant avec une telle facilité

que nous paraissions nous en accommoder dans une sorte de quiétude prélapsaire nous faisant oublier qu'en nous y arrêtant un instant nous ne pouvons qu'être surpris de cette condition.

Maine de Biran a fait de la question de l'existence subjective son cheval de bataille, toute son œuvre philosophique est sous-tendue par la question inlassablement réitérée de l'être du *moi*. Question dans laquelle réside pour lui l'étonnement primitif, au principe de toute sa pensée et même de toute sa vie comme il en témoigne dans son journal du 18 octobre 1823, moins d'un an avant sa mort : « Dès l'enfance je me souviens que je m'étonnais de me sentir exister ; j'étais déjà porté, comme par instinct, à me regarder en dedans pour savoir comment je pouvais vivre et être moi. »³. C'est justement parce que notre existence subjective est tant évidente qu'il est nécessaire de ne pas la perdre de vue et de toujours chercher à la saisir de nouveau pour s'assurer de la comprendre. Elle est au fondement de tout ce qui peut être, de tout ce qui a été et de tout ce qui adviendra pour nous. On peut être tenté de rétorquer que c'est une question qui a bien souvent été posée par les philosophes, en particulier les métaphysiciens, le *cogito* cartésien serait l'exemple par excellence du souci que la philosophie accorde à la question de l'être de la subjectivité. Mais il faut bien comprendre que ce qui intéresse Biran n'est pas tant de fonder apodictiquement l'existence de la subjectivité, mais de dire ce qu'elle est non pas en tant que chose, qu'objet que l'on pourrait contempler extérieurement, mais plutôt de dire le fait de l'existence à même le fait de l'existence, c'est-à-dire depuis l'intériorité du sentiment subjectif qui lui seul est à même de saisir l'être du *moi*. C'est d'ailleurs en cela qu'il reprocha à Descartes la réification du *cogito* (comme le fera plus tard Husserl, père fondateur de la phénoménologie, pensée de laquelle Biran est souvent rapproché malgré le quasi-siècle d'écart entre son œuvre et celle d'Husserl), ou qu'il critiqua l'héritage scolastique et les doctrines classiques de l'âme. Il y a pour Biran un oubli radical de la question pourtant primordiale du *moi* à travers l'histoire de la philosophie, au point même qu'il écrive dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* que « le jugement ou le rapport simple d'existence personnelle ne paraît pas avoir jamais guère occupé les philosophes »⁴. Etonnante formule mais qui prend tout son sens lorsque l'on comprend que ce que

³ Maine de Biran, *Journal, t. II*, Neufchâtel, La Baconnière, 1955, p.399.

⁴ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Paris, Vrin, coll. Œuvres de Maine de Biran, 2000, p.220.

Biran entend par-là est que les philosophes eux-mêmes n'ont pas échappé à l'attrait de l'extériorité qui nous condamne à une existence vécu dans la superficialité des choses et jamais dans la profondeur de l'intimité . L'extériorité est chez Maine de Biran la source d'une perversion, qui n'est pas tant une perversion peccamineuse qu'une détérioration du rapport fondamental à soi-même. La perversion du sentiment de notre être pose le problème d'une appréciation inauthentique de la vie subjective. Cette inauthenticité peut se manifester dans la vie sociale par une recherche du paraître qui semblait tout à fait déplaire à Biran et à laquelle il fût manifestement confronté lorsqu'il fréquentait divers salons parisiens ; mais surtout dans un ordre plus profond par un véritable dessaisissement ontologique dans lequel s'oublie le sentiment individuel de l'existence, la forme propre du *moi*.

Tout l'enjeu de l'œuvre biranienne va être alors de retrouver ce *moi* dans la vérité du sentiment qui en émane. Mais cela n'est pas tâche aisée, et le chemin s'avèrera éprouvant. D'ailleurs c'est parce que Biran a conscience de la difficulté de son geste que son œuvre s'avère si riche et même temps si ardue à comprendre. Comme le dit très justement Michel Dupuis dans un article qu'il a consacré au sentiment de l'existence biranien : « il faut du courage pour revenir à soi »⁵, car cela demande deux efforts fondamentaux. Premièrement il faut se défaire de notre inclination à se porter au dehors, inhiber notre tendance à être happés par l'extériorité. Et corollairement le *moi* ne se laisse pas saisir dans de simples concepts qui suffiraient à restituer définitivement tout son être. La subjectivité est par essence dans un perpétuel mouvement qui constitue le tumulte de notre intériorité. Nous chercherons donc à donner à voir les modalités selon lesquelles le *moi* peut se donner comme objet de la pensée, et pourquoi malgré son inégalable évidence il demeure si insaisissable.

b. L'aperception immédiate comme découverte du sens de l'effort et le problème de la représentation

Si nous devons résumer le plus brièvement possible le projet de la philosophie biranienne nous dirions qu'il s'agit de retrouver l'intimité de la

⁵ Dupuis, Michel, « À propos du sentiment biranien de l'existence », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 103, no. 1/2, 2005, p. 160.

subjectivité, d'apprendre à redécouvrir l'intériorité que nous sommes par l'émancipation du point de vue extérieur (c'est-à-dire celui de l'étendu) que Maine de Biran nomme *représentation*. Le geste fondateur du biranisme réside ainsi en un renversement des valeurs traditionnellement attribuées aux sens, notamment en faisant de la vue un sens aliénant qui perverti le rapport originaire au *moi*. Selon Biran l'une des plus grandes erreurs de l'histoire de la philosophie est d'avoir surestimé la vue au détriment des autres facultés de l'homme. Là où dès le début de sa *Métaphysique* Aristote pose la vue comme le sens privilégié de l'intellect en faisant valoir sa dimension extatique portant à la curiosité et au désir de connaissance, notre philosophe va quant à lui y voir le sens passif par excellence dans lequel la volonté est réduite à ne jouer presque aucun rôle. Par elle le monde se donne à nous sous la forme d'images, c'est-à-dire selon des qualités relatives à l'étendu comme la forme, la taille, la couleur, etc... Autant d'attributs qui comme nous allons le voir ne correspondent en rien au *moi*. De plus, Biran nous explique que par la facilité de l'application de ce sens nous sommes portés à un réductionnisme représentatif qui abîme l'intimité, le rapport du sujet à lui-même :

La vue est le sens particulier de l'imagination, et c'est précisément parce qu'il a usurpé une sorte de domination sur toutes les facultés, par la continuité et la facilité de son exercice, que nous avons d'autant moins de dispositions à réfléchir, apercevoir et reconnaître ce qui est en nous, ou qui est nous⁶

Sous le joug de la représentation tout est fait image, tout n'est pensé qu'en images parce que celles-ci bénéficient d'une certaine clarté grisante, quasiment enivrante, qui semble nous donner directement les choses. Par la vue je retire un plaisir immédiat à obtenir un grand nombre d'informations dont l'accès est tout ce qu'il y a de plus aisé. Je n'ai qu'à épouser un paysage du regard pour soudainement être envahi par lui, en saisissant intuitivement et sans peine son être qui est tout en superficialité et sans profondeur⁷. Par contre ce n'est pas la même chose pour le *moi*, celui-ci ne cesse de nous échapper et nous nous épuisons à tenter de le saisir une bonne fois pour toute. En effet la vision est par définition ouverture à l'extériorité, elle ne nous met jamais en relation intime avec nous-mêmes mais nous porte au contraire à saisir par intuition tout ce qui diffère du *moi*. C'est pour cela

⁶ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p.194.

⁷ Par « profondeur » nous entendons évidemment une profondeur dans un sens plus métaphorique que la profondeur géométrique qui appartient entièrement à la représentation.

que cette ouverture est critiquée avec tant de véhémence mais aussi de justesse par Biran, puisqu'elle est une déhiscence qui porte toujours notre attention vers ce qui est autre plutôt que de nous replacer dans la sphère de notre intériorité.

Nous sommes détournés de nous-mêmes par la vue, et l'imagination (c'est-à-dire la faculté par laquelle la pensée représente objectivement) qui nous accaparent existentiellement. Néanmoins cela ne signifie pas une dévaluation ontologique du sensible et du monde qui se donne à nous dans l'expérience empirique et sensitive. On pourrait évidemment être tentés d'avoir une telle lecture du biranisme en faisant de sa pensée une jonction entre le platonisme et la philosophie de Schopenhauer. Le rapprochement avec Schopenhauer est tout particulièrement tentant en ce que le basculement ontologique de la dichotomie schopenhauerienne entre la représentation et la Volonté s'éprouve par l'expérience du corps comme voie d'accès à l'en soi, au plus haut degré de vérité de l'être ; d'autant que l'on sait que Schopenhauer a lu Biran⁸. Mais ce serait oublier que la source de tromperie n'est pas la vue et l'imagination en elles-mêmes mais l'abandon à la passivité représentative qui entraîne une déréalisation non seulement de notre rapport actif au monde mais surtout de la subjectivité qui se voit presque annihilée. Il y a d'une part confusion entre le modèle réel et la chose représentée, mais aussi (et c'est-là le nœud de la critique biranienne de la représentation) une confusion entre les sphères du représentable et de ce dont l'essence est d'être irréprésentable, c'est-à-dire de l'ego en acte. L'essence de la subjectivité en acte n'est pas représentable car la représentation est justement ce qui vient figer l'être, à la manière d'une photographie ou d'une peinture qui, si elles peuvent certes suggérer le mouvement, ne peuvent pas le donner à voir. Et c'est justement cette fixité qui rend la représentation si séduisante mais qui s'avère mortifère lorsqu'elle cherche à rendre statique ce qui par définition est en mouvement, dynamique. Si l'on pouvait traduire matériellement le *moi* alors on pourrait le rendre communicable aux autres, le donner à voir comme toujours le même. Nous pourrions affirmer sans le moindre doute « Voici le *moi* » et le saisir avec la plus grande simplicité, à la manière d'un enfant découvrant des choses qu'il n'avait encore jamais vues en feuillant un

⁸ Barbera, Sandro, « La théorie de la « double connaissance du corps » chez Schopenhauer : genèse de l'écriture, genèse du système », *Genesis (Manuscrits-Recherche-Invention)*, vol. 22, no. 1, 2003, pp. 53-68.

imagier. Mais alors, si le *moi* n'est pas une chose étendue, un objet, comment se donne-t-il ?

L'aperception immédiate est la voie d'accès privilégiée au *cogito* biranien, *cogito* qui n'est en rien un sujet logique idéal ; la découverte du *moi* n'étant pas le résultat d'un cheminement métaphysique, mais la vérité fondamentale du sens intime, du sentiment interne d'existence personnelle, sentiment du moi. Elle est une saisie de la subjectivité à même l'exercice du *cogito* dans une adhérence totale avec lui, c'est-à-dire qu'elle est le sentiment d'existence du *moi* dans et par l'effort, concept fondateur sur lequel repose le biranisme et l'originalité de cette pensée. Mais que faut-il entendre par ce terme ? L'effort désigne la relation entre une force hyperorganique et un terme d'application organique qui lui résiste et dans lequel la force s'éprouve. A première vue cette étrange expression de « force hyperorganique » interpelle, mais derrière elle ne se cache pas un obscur et sibyllin concept métaphysico-mystico-religieux faisant frissonner les étudiants et fantasmer les profanes et les cuistres. Non, bien au contraire, c'est là pour Biran ce qu'il y a de plus évident et d'immédiat. La force c'est la volonté qui est désignée sous ce terme du fait de son essentielle dynamicité ; et par « hyperorganique » Maine de Biran n'entend pas une espèce d'être fantomatique et surnaturel, car sous sa plume ce mot ne signifie rien d'autre les faits qui « ne peuvent être connus par aucune observation de ce qui se passe au dehors [...] mais seulement par conscience »⁹, donc tout ce qu'il y a de plus concret. Et par « terme d'application organique » il faut comprendre ce que la force de la volonté rencontre dans son exercice et qui lui résiste, l'organicité renvoyant ou bien au corps-propre ou bien aux objets matériels que sont les choses du monde. C'est alors par le déploiement de l'effort qu'il y a la naissance d'une subjectivité qui se constitue en rapport à un terme résistant par lequel elle s'actualise, ou nous dirons pour être plus synthétiques que c'est dans l'exécution de l'effort que je me particularise¹⁰. Dans l'effort il y a mouvement voulu dont la cause est cette force au travers de laquelle je me sens dans mon individualité, et c'est précisément en ce sentiment que l'aperception consiste. Par aperception immédiate on entend donc l'auto-donation de l'effort à la conscience

⁹ Maine de Biran, *Commentaires sur les philosophies du XVIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1993, p.123.

¹⁰ « Sans un premier effort qui met en relation un acte, un mouvement, une résistance, on peut dire que ni le moi, ni la personne, ni la pensée ne seraient constituées ; ils ne commenceraient pas. », Montebello, Pierre, *La décomposition de la pensée*, Grenoble, Millon, 1994, coll. Krisis, p.79.

subjective, et même devrions-nous dire que la conscience est identique à la relation de l'effort¹¹ : c'est là ce que Biran nomme « fait de conscience ». Le fait de conscience, le sentiment de l'effort nous enseigne que c'est bien le *moi* qui est au principe du mouvement par une perception immanente de l'effort en acte. Sans effort tout est passif, mais avec l'effort tout se rapporte à une personne qui « veut, agit, juge du résultat de ses actes, distingue, par le contraste, les modes *forcés* de sa sensibilité passive de ceux qu'elle produit par un *vouloir* »¹². Toute connaissance du *moi* ne procède que de l'existence en tant qu'elle est sentie en chaque instant dans un sentiment primordial qu'est le sentiment d'existence personnelle. Ainsi c'est dans l'aperception que naît la possibilité de dire « je » :

En nous mettant à la place de l'individu supposé, et lui prêtant nos signes, nous disons qu'il aperçoit sa propre force ou qu'il s'aperçoit lui-même dans une simple détermination volontaire, séparée de tout mode sensitif résultant. Ainsi, dans l'hypothèse présente, il y a *aperception* personnelle dans le seul mode d'effort inspiratoire [...] ; il y a un fondement au mot *je* et au verbe *j'agis*, synonyme de *j'existe*, je m'aperçois existant.¹³

Ce que l'aperception découvre c'est le *moi* dans sa pure activité, par elle il apparaît directement à la conscience comme puissance d'action, comme un « je peux ». Il se déploie dans l'effort et ne peut pas être pensé comme constitué passivement, et c'est d'ailleurs là que réside la critique biranienne de l'empirisme et du sensualisme dont le biranisme se désolidarise radicalement dès le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (même si son auteur se montre souvent admiratif de certaines intuitions philosophiques qu'a su avoir Condillac). Cette désolidarisation se joue dans la distinction d'un *moi* pur qui ne saurait être identifié à ses modifications (sensibles par exemple). Il ne devient pas odeur de rose, il la sent, c'est-à-dire qu'il s'en distingue car il est antérieur à toute impression, il leur précède et leur succèdera sans que ce sentiment d'un *moi* unique, fait même de notre existence individuelle, ne disparaisse ou se métamorphose. L'activité subjective (ce qui est presque un pléonasme) est première, elle n'est pas simplement une réaction à un stimulus extérieur, elle est un commencement ou plutôt un commencement volontaire, auto-détermination causale *sui juris* : « Il n'y pas seulement une réaction, mais une action

¹¹ « Le rapport senti est la conscience même », Devarieux, Anne, *L'intériorité réciproque : L'hérésie biranienne de Michel Henry*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2018.

¹² Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p.186

¹³ *Ibid*, p.154

commencée par le *moi*. »¹⁴. En bref ce que Maine de Biran nous apprend c'est que le *moi* n'est pas un effet de la sensibilité mais une subjectivité transcendante qui rend possible l'apparaître car elle est première en tant que cause et jamais en tant qu'effet. Il y a volonté dans l'effort, et il y a un *moi* individuel parce qu'il y a une volonté particulière qui s'actualise dans l'effort. La volonté est saisie comme telle, nous l'apercevons immédiatement dans le sentiment de l'effort qui établit la continuité de conscience entre le pur sentiment de notre puissance et son effet dans le terme organique résistant. C'est ainsi qu'un mouvement volontaire m'apparaît directement comme volition mais cela suppose également que tous les mouvements que le corps produit ne sont pas nécessairement sous l'empire de la volonté : « ce sentiment de puissance et ce vouloir primitif, qui fondent l'*égoïté*, ne peuvent ressortir de la même manière de toute sensation simple de mouvement »¹⁵, Biran donnant comme exemple type le battement du cœur qui ne dépend d'aucun *moi* et qui s'effectue malgré tout. Je n'ai besoin de fournir aucun effort pour réaliser un battement de cœur, alors que pour effectuer une action motrice telle que marcher ou se saisir d'un objet nécessite la participation d'un sujet qui se sait principe de la réalisation de ce mouvement. Cela signifie donc que « la faculté d'aperception ne s'applique directement qu'aux actes de la volonté ou à leurs résultats »¹⁶, que je ne me reconnais que dans des actes exprès et ce justement parce que ces actes sont de mon fait, qu'il y a un *moi* qui en est la cause. L'être du *moi* est une force agissante nommée volonté, dire « *moi* » et dire « volonté » c'est donc dire le même fait, ils sont indistinguables¹⁷ puisque mon sentiment d'existence coïncide parfaitement avec le sentiment de ma puissance d'action¹⁸. Cette force irradiant l'effort et par laquelle le sujet se sent *moi* n'est pas localisable car le *moi* n'occupe aucun lieu, il n'est pas une chose, il n'est pas un objet mais il est tout entier dans cette mise en rapport de la *force hyperorganique* de la volonté et son actualisation (sa réalisation) dans le terme *résistant* qu'est le corps : « la volonté n'étant pas différente du *moi*, ce *moi* ne peut absolument se concevoir comme *objet*, comme *chose*, ou comme un

¹⁴ *Ibid*, ajout marginal du manuscrit 2125, p.115

¹⁵ *Ibid*, p.120

¹⁶ *Ibid*, p.284

¹⁷ « j'ai trouvé que le sentiment du *moi* ne différerait pas de celui de *causalité* ou de *puissance* de *force* exercée dans le mouvement dit *volontaire* », Maine de Biran, *Correspondance avec Ampère*, Paris, Vrin, coll. Œuvres de Maine de Biran, 1993, p.9.

¹⁸ « Le sujet pensant, le *même* qui s'attribue certains mouvements du corps, en est donc aussi la force productive ; et c'est cette force sentie *moi*, qui est la *volonté* », Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p. 399.

composé d'*organes*. »¹⁹. La volonté n'est pas située en un point, car elle n'a pas de forme matérielle ; elle se laisse certes voir dans son effectivité organique, mais en revanche elle n'est appréhendée comme volonté qu'en ce qu'elle est sentie à la première personne dans l'immanence de l'effort. Les explications physiologiques sont alors incapables d'atteindre le sentiment d'effort et de causalité, la motilité de conscience, ce rapport tout interne par lequel s'actualise le sentiment du *moi* qui se réalise en même temps qu'il est senti. Si les sciences anatomiques se contentaient de penser l'activité corporelle, et surtout cérébrale, dans un rapport d'analogie avec un *moi* qui échapperait au regard, alors il n'y aurait pas de problème. Le problème est qu'elles étendent bien trop le champ de ce qu'elles peuvent légitimement dire en s'accaparant l'intériorité comme si elle pouvait être leur objet, ou plutôt en la confondant avec l'extériorité : « Maintenant, on croira possible d'aller chercher dans les faits organiques non seulement une manifestation de la pensée, mais sa réalité même. »²⁰. La représentation n'est à même de penser le *moi* que dans ses effets, mais jamais dans son être, et il y a un danger à confondre effet et cause. Ainsi nous substituons la forme représentée à la vérité du fait intime malgré son évidence intérieure, et nous oublions une vérité fondamentale : on ne peut saisir le *moi* que dans son immanence²¹. C'est parce que j'ai ce sentiment de puissance, de possibilité d'action, que je me découvre comme étant la réalité de ce pouvoir d'agir, comme étant un *moi*. Et aussi loin que s'étend ce sentiment s'étend la subjectivité : « là où finit cette perception d'une part, et ce sentiment de puissance de l'autre, là est pour lui [le *moi*] la limite des *effets* et des causes, qui sont de son ressort »²².

Ainsi l'être de l'*ego* est-il activité, et le *moi* ne peut se saisir que par lui-même, en faisant corps (et c'est peu de le dire) avec cette activité, en étant soi-même immédiatement actif, et non par une sorte de contemplation détachée et extérieure d'un *moi* chosifié, objectifié²³. L'erreur fondamentale qui hante l'histoire de la philosophie est d'avoir cherché le sujet là où il n'est pas en tentant vainement et

¹⁹ *Ibid*, p.153

²⁰ Montebello, *La décomposition de la pensée*, p.89.

²¹ « La science physiologique finit là où commence la conscience », Montebello, Pierre, *Le vocabulaire de Maine de Biran*, Paris, Ellipses, coll. Vocabulaire de... , 2000, p.14.

²² *Ibid*, p.100

²³ « le point de vue extérieur supprime vraiment l'évidence en détachant la pensée de son activité, de sorte que la pensée peut être une chose, un objet, un savoir, certes pas une expérience individuelle qui produit sa propre évidence dès qu'elle se saisit en activité », Montebello, Pierre, *La décomposition de la pensée*, Grenoble, Millon, coll. Krisis, 1994, p.132.

naïvement de le projeter hors de lui-même. Mais cette quête d'une forme claire et objective est un non-sens, une absurdité sans pareil provenant d'une confusion qu'Anne Devarieux dans son ouvrage *L'Intériorité Réciproque* nomme très justement « paralogisme ontologique »²⁴. Ce que l'aperception immédiate nous apprend c'est que le *moi* n'est pas une substance, mais qu'il est une force vive dont j'ai le sentiment et qui ne saurait être réifiée. La grande force, et même oserons-nous dire l'immense prouesse intellectuelle, qu'il faut reconnaître à notre philosophe est qu'il est « le premier, remet[tant] en cause le « monisme ontologique », car il découvre un mode de donation irréductible au faire-voir de l'extériorité »²⁵. Avec Biran la subjectivité cesse d'être pensée selon le paradigme physique, elle n'est pas désignée comme une substance parce qu'elle ne se donne pas selon les mêmes modalités phénoménologiques que l'extériorité. Le *moi* est autorévélation intérieure, saisi en lui-même et par lui-même dans une sphère d'immanence qui n'est en rien assimilable à une essence objectale. Il ne peut être légitimement décrit dans un langage spatialisé, car il n'a pas de forme, pas de matérialité, de texture ou de couleur. En bref l'être du *moi* est tout en intériorité, il n'est pas de l'ordre de l'extensif mais de l'intensif, il se sent lui-même, se donne seulement pour soi-même. En pensant nous trouver au-dehors nous ne faisons que nous perdre, et plus nous pensons nous en approcher plus nous nous éloignons de l'évidence de la subjectivité, qui nous est pourtant immédiatement disponible. Nous n'avons pas à trouver l'être de la subjectivité comme s'il s'agissait d'une vérité cachée, nous sommes cette vérité, dont notre existence qui est vie de conscience en est le témoignage le plus prégnant. C'est pour cela qu'il est aussi ardu d'en dire proprement la nature sans l'abîmer et s'égarer, car écrire et dire c'est déjà s'inscrire dans l'extériorité ; et c'est aussi de cette ineffabilité que notre penseur a tant souffert, lui donnant l'impression de ne faire aucun progrès dans sa pensée et de sans cesse se répéter sans jamais achever son entreprise philosophique. Contrairement aux penseurs qui l'ont précédé (dont Descartes) Biran s'émancipe du monisme ontologique qui réduit la conscience à une conscience d'objet, qui ne peut que concevoir sous l'ordre de la représentativité, c'est-à-dire du visible. Tout l'être du *moi* réside dans l'expérience qu'il fait de lui-même, et jamais nous ne le rencontrerons parmi les choses du monde parce qu'il appartient à un autre régime

²⁴ Devarieux, *L'intériorité réciproque*, p.58.

²⁵ *Ibid*, p.63.

ontologique ainsi que phénoménologique, de telle sorte qu'il ne pourra jamais se donner selon les mêmes modalités que ce qui appartient à l'extériorité : « c'est demander l'impossible, désirer nous anéantir nous-même que de demander d'être pour nous-mêmes des objets »²⁶. Il y a donc une irréductibilité des modes de donation qui nous révèle deux ordres de faits qui ne sauraient être légitimement assimilés l'un à l'autre sans pervertir la nature de l'une ou de l'autre de ces deux dimensions. Faire de la sphère immanente une chose matérielle c'est la priver de son immanence, de même que réduire la sphère transcendante à une sorte de projection de l'esprit serait en nier la réalité et l'enfermer dans un solipsisme. Même si l'immanence est première et fonde par suite la transcendance (dans le terme même de transcendance il y a l'idée d'une relativité, d'un positionnement) cela ne signifie pas que les deux champs ontologiques puissent être confondus. L'apparaître du monde est distingué de la sphère égologique justement parce que son mode de donation n'est pas le même ; l'extériorité est vécue dans une mise à distance, elle est exclusion, alors que l'immanence est une absence de distance qui fait la quiddité même de la vie intérieure. Je ne vis pas intérieurement le monde, en revanche je l'éprouve en tant qu'intériorité, mais il se donne à moi par représentation et non par réflexion, quand je fais retour sur le *moi* je n'y trouve pas le monde et inversement.

c. Du fait primitif à l'idée du *moi*

Le *moi* commence et finit là où il y a saisie aperceptive, c'est par elle que j'existe pour moi-même. Voilà pour Maine de Biran ce qu'il nomme « fait primitif », ce en quoi il reconnaît le plus haut degré d'évidence : le sentiment intime de l'existence subjective dans lequel je m'éprouve comme un *moi* individuel. Mais qu'est-ce qui donne au *moi* ce caractère si certain ? Que faut-il exactement entendre par « fait primitif » ?

L'aperception interne immédiate constitue ce que Michel Henry, nomme dans son livre *Philosophie et phénoménologie du corps*²⁷, une « expérience interne transcendantale », c'est-à-dire la révélation origininaire du vécu en et à soi-même, la

²⁶ *Ibid*, p.69.

²⁷ Henry, Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Epiméthée, 2011 .

découverte de l'imédiateté d'une sphère d'immanence par laquelle tout vécu de conscience est rendu possible. L'aperception est donc une intuition, non pas au sens que Biran donne au terme (l'intuition dans la terminologie biranienne désigne la perception sous sa forme représentative soit l'intuition sensible) mais dans celui plus général et commun d'une vérité saisie immédiatement par la pensée ; cette intuition c'est celle de la réalité de « cette puissance ou force productive une qui s'appelle moi »²⁸. Et c'est justement parce que l'aperception est si immédiate, si intuitive, que le *moi* nous apparaît avec une telle certitude. C'est un fait, je ne peux me tromper lorsque je sens mon existence, et par une extension quelque peu cartésienne je ne peux me tromper lorsque je dis que « j'existe ». Rien n'est plus évident que le fait de mon existence subjective, et cette évidence n'appelle pas à être fondée sur autre chose qu'elle-même : je n'ai pas à me prouver que j'existe pour le savoir, mais je le sais définitivement et en chaque instant. C'est d'ailleurs dans l'aperception que naît la temporalité pour Biran car l'acte aperceptif est toujours le même. En effet là où les impressions sensibles causées par des causes extérieures sont multiples et rapsodiques, l'acte aperceptif quant à lui est toujours le même, garantissant l'unité et la continuité interne du *moi* : « L'acte d'aperception qui fait le moi, est un et toujours le même. »²⁹. Le sentiment du *moi* demeure malgré les vicissitudes de l'extériorité, il est indéfectiblement le même et fait que je me sens toujours identique au *moi* que j'étais hier encore, malgré les infinies variations de mes états physiques et affectifs. La durée produite dans l'aperception est donc la trame du *moi*, ce qui en garantit l'uniformité.

Dans un élan zététique nous pourrions être tentés de douter de la suffisance et de la pertinence épistémologique d'une telle intuition (nous ne serions ni les premiers ni sans doute les derniers), et donc nous étonner de la voir érigée en principe fondamental ; car si toute la pensée de Maine de Biran repose sur une simple hypothèse *ad hoc*, alors aussi grandiose soit-elle il nous faudrait malgré tout nous montrer méfiant quant à sa véracité. Or comme le rappelle si bien Henry l'intuition par laquelle je saisie l'existence comme un attribut essentiel et inséparable du sujet *moi* « échappe par principe à toute discussion, à tout raisonnement, à toute critique »³⁰. Pourquoi ? Parce que ce sentiment d'existence

²⁸ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p.76

²⁹ *Ibid*, p.70.

³⁰ Henry, Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps*, p.29.

se suffit à lui-même comme objet de connaissance, ou comme le résume Biran en une formule lapidaire de son œuvre somme qu'est l'*Essai sur les fondements de la psychologie* : « La vue intérieure porte avec elle son flambeau et s'éclaire elle-même de la lumière qu'elle communique »³¹. Cette vue intérieure est ce qu'il y a de plus sûr, elle est un fondement apodictique, et c'est en cela qu'il peut être dit « fait primitif », c'est-à-dire qu'il est un fait premier et irrécusable « qui n'en suppose aucun avant lui qui en soit la condition »³². Adopter une attitude de doute quant à notre propre existence serait perpétuer une sorte de zèle sceptique procédant du dévoiement engendré par le paradigme représentatif et donc chercher à penser la subjectivité selon des modalités qui ne seront jamais à même de la saisir : « Mais c'est rétrécir singulièrement le champ de la philosophie, c'est même l'anéantir entièrement que de demander sans cesse à voir, et à toucher, ou généralement sentir ce qu'on croit devoir admettre comme existant [...] N'est-ce pas comme si l'on voulait toucher les couleurs ou voir les sons ? »³³. Douter de soi c'est déjà reproduire une erreur élémentaire que la philosophie n'a cessé de réitérer au fil des siècles, et ce jusqu'à nos jours chez certains penseurs, notamment analytiques. L'enjeu va être alors de lutter contre cette attitude nihiliste en redécouvrant ce qui a été oublié, à savoir que le fait de notre existence se donne avec le plus haut degré de certitude, et qu'il n'est pas besoin de chercher une cause explicative à ce sentiment qui vaut bien plus que toutes les vaines preuves que l'on pourrait s'évertuer à chercher : « si on récuse la preuve de sentiment, où ira-t-on chercher les principes et l'évidence ? »³⁴. D'ailleurs il n'y a même pas lieu de parler de preuve, puisqu'une preuve est de l'ordre de la représentation, ce qui revient à dire qu'il me faudrait faire appel à l'extériorité pour donner à voir l'intériorité, qui est ce qui permet l'extériorité, et ainsi retomber dans un paralogisme ontologique :

Si ma propre aperception ne m'instruit pas sur ce qui est *moi*, toutes les autres choses que je puis imaginer ou même concevoir par l'entendement, loin de me révéler à moi-même,

³¹ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, p.39.

³² Maine de Biran, *Dernière philosophie : morale et religion*, Paris, Vrin, coll. Œuvres de Maine de Biran, 1987, p.16.

³³ Maine de Biran, *Commentaires sur les philosophies du XVIIIe siècle*, p.101.

³⁴ *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, notre marginale n°130, p.151

m'aveuglent plutôt sur la nature et le caractère propre, unique, de cette individualité précise du *moi*, qui n'a de rapport avec rien de ce qui est conçu ou exprimé à titre de chose.³⁵

L'évidence de l'aperception n'est donc pas la même que celle des idées claires et distinctes telles qu'on les retrouve chez Descartes qui sont des évidences de raison et non de sentiment, ici nul besoin d'un cheminement méditatif puisqu'être et se-savoir-exister sont la même chose : « Dans le moi la science et l'existence sont identiques »³⁶. Le *moi* est indémontrable par nature mais cela n'est en aucun cas une faiblesse argumentative de la part de Maine de Biran, d'ailleurs il n'est selon lui pas même besoin de le nommer pour le savoir. Il se donne tout entier de manière intensive (*certissima scientia et clamante conscientia*³⁷ pour reprendre une formule augustinienne chère à Biran) et non pas de manière extensive, dans une indistance phénoménologique fondamentale qui rend impensable le moindre écart entre le sujet apercevant et le *moi* lui-même. L'aperception interne fonde ainsi une véritable ontologie phénoménologique, une révélation de l'être du *moi* à même son apparaître. Je sais que je suis un *moi* par cette manifestation *sui generis* qu'est l'effort saisi intérieurement dans l'aperception immédiate qui ne nécessite pas la moindre science antérieure. En d'autres termes le sentiment du *moi* est principiel, il est la première des connaissances, et de lui tout procède. C'est cela un fait primitif, la première de toute les vérités que l'on peut légitimement nommer « vérité primitive » selon la terminologie employée dans les *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie* :

Une vérité primitive n'a pas besoin d'être antérieure à notre existence, mais elle doit être renfermée dans le sentiment de cette existence ou identique avec lui. Son *criterium* est que nous n'ayons pas besoin de l'énoncer pour la savoir ou pour l'avoir, mais qu'il nous suffise seulement d'exister, mais que, dès qu'elle est énoncée en signes connus, tous les hommes la saisissent comme par intuition, comme une chose qu'ils croyaient déjà (quoiqu'ils ne l'eussent jamais connue distinctement ou qu'ils ne s'en fussent jamais rendu compte) comme une chose dont il est impossible de penser le contraire. Il répugne de faire venir du dehors les vérités immédiates ; il est insignifiant de les appeler innées ; mais il faut dire qu'elles sont nées avec nous ou

³⁵ Maine de Biran, *Dernière philosophie : Existence et anthropologie*, Paris, Vrin, coll. Œuvres de Maine de Biran, 1989, p.216.

³⁶ Maine de Biran, *Commentaires sur les philosophies du XIXe siècle*, Paris, Vrin, coll. Œuvres de Maine de Biran, 1990, p. 218-219.

³⁷ Locution latine pouvant se traduire de cette manière : « par une science très certaine, et comme par un cri de notre conscience »

avec le *moi*, sans être antérieures ni postérieures. On doit cependant reconnaître qu'elles sont en nous comme aperceptions internes ou comme sentiments, avant d'être transformées en idées par l'activité de l'esprit et les expressions du langage.³⁸

Toute connaissance découle de cette évidence première qu'est notre propre existence, elle est une certitude matricielle et si on ne lui accorde pas ce caractère apodictique alors rien ne pourra jamais se donner à nous comme certain. Chercher à expliquer l'ego signifie en réalité que nous sommes encore dans une conception représentative du *moi*, que nous le jugeons comme un phénomène transcendant alors que ce dernier existe par et pour lui-même, ce qui revient à dire qu'il est immanent : « L'être apercevant ou pensant peut seul, en effet, se reconnaître et se dire existant pour *lui-même*, par la seule raison qu'il aperçoit ou pense »³⁹. Cette évidence est donc ce qu'il y a de plus intime, le fait le plus profond, à la limite du dicible. C'est cette vérité fondamentale et apodictique qui fondera une nouvelle approche philosophique, une métaphysique comprise comme science intérieure de nos opérations que Maine de Biran nomme psychologie et que la postérité assimilera, à juste titre, à la phénoménologie.

Comme nous venons de le voir le *moi* n'est pas une chose, sa vérité est toute intérieure et se donne à nous par une manifestation *sui generis* qui trouve ses racines dans l'aperception immédiate qui est indistinctement apparition et réalisation. Cependant l'aperception n'est pas la seule approche légitime et possible du *moi* puisque ce que cette dernière nous donne n'est rien de plus qu'un sentiment brut et non encore l'idée du *moi*. Pour vraiment établir son être et ainsi le circonscrire il nous faut faire appel à notre faculté intellectuelle qui seule sera à même de délimiter *a posteriori* cette existence, de la dire sans pour autant retomber dans le paralogisme ontologique que Biran cherche absolument à fuir. Il nous faudrait donc une faculté dont l'application serait purement immanente, auto-référentielle et qui aurait le *moi* pour objet. Or une telle faculté existe bel et bien et sous la plume de Maine de Biran elle trouve le nom de réflexion : « J'appelle réflexion [...] cette faculté par laquelle

³⁸ Maine de Biran, *Rapports Des Sciences Naturelles Avec La Psychologie*, Paris, Vrin, coll. Œuvres de Maine de Biran, 1986, p.223.

³⁹ *Ibid*, note p.364

le moi qui veut et fait l'effort se rend présent à lui-même comme distinct du terme organique de cet effort. »⁴⁰.

Contrairement à la conception que l'on se fait traditionnellement de la réflexion, l'ego ne se dédouble pas. Chez Biran il se redouble, c'est-à-dire qu'il se saisit à nouveau. La réflexion est un « retour à soi et non sur soi »⁴¹ et c'est en cela qu'elle se distingue de l'*aperception interne* qui est pure présence à soi. Elle est une coïncidence de l'ego avec lui-même, et non une sorte de geste intellectuel par lequel nous sortirions de nous pour nous observer comme l'on contemple un objet. La tendance que nous avons à parler de l'acte réflexif en utilisant des termes relevant du champ lexical de la vision est trompeuse, même si elle est métaphorique, puisqu'elle nous porte à identifier la réflexion avec la représentation. Or dans la réflexion nous cherchons au contraire à nous réinscrire au sein même de la sphère de l'immanence, à nous saisir de l'intérieur dans la vérité de notre être. Par l'acte réflexif je brise la tendance normale de l'effort qui est de s'appliquer par une tension vers l'extériorité, au profit d'un mouvement centripète de la pensée par lequel le *moi* est visé comme seul terme d'application de l'effort : « C'est là en effet que le *moi* pensant est constitué directement *observateur* de ce qu'il est et de ce qu'il fait »⁴². Les actes de la volonté deviennent ceux de l'intelligence, et le *moi* fait de lui-même son propre objet, se visant dans sa pureté la plus radicale.

Le mouvement réflexif permet de ressaisir le *moi* dans son exercice, de déterminer ce qui relève de lui. C'est une répétition active et donc volontaire de l'aperception, c'est-à-dire que par lui le sujet se prend lui-même pour terme de l'effort, ou pour être plus exact il prend pour terme des actes qui ont déjà été effectués et que le sujet a aperçu dans l'effort :

Lorsque cet effort ou cet acte est suivi ou accompagné d'un mode quelconque que l'individu attribue uniquement à sa puissance, mais en distinguant le résultat de l'acte lui-même qui prédomine simultanément dans la conscience, nous appellerons réflexion cette aperception redoublée dans le mouvement ⁴³

⁴⁰ *Lettre à Durivau*, 20 juillet 1812, *Filosofia oggi*, Genova, 1988, n°1, édité par Gilbert Romeyer-Dherbey

⁴¹ Montebello, *La décomposition de la pensée*, p.114.

⁴² Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p.295

⁴³ *Ibid*, p.154

Que faut-il entendre par aperception redoublée ? Non pas que l'aperception est elle-même objet de la réflexion, ce qui est visé ce n'est pas l'aperception elle-même mais les modes dans lesquels il y a aperception, c'est-à-dire les actes volontaires. Pour saisir au mieux cette idée d'aperception redoublée nous pouvons partir d'un exemple concret, en l'occurrence celui de la source première de la réflexion qu'est le sens de l'ouïe uni à la voix. Ce qui fait la spécificité de l'ouïe c'est qu'elle est par nature profondément unie à cet autre sens qu'est la voix sans pour autant que les deux soient réductibles l'un à l'autre. De par cette union qui est en même temps irréductibilité il m'est rendu possible de me saisir simultanément dans mon activité et dans ma passivité :

L'individu qui émet le son et s'écoute, a la perception redoublée de son activité. Dans la libre répétition des actes que sa volonté détermine, il a la conscience du pouvoir qui les exécute, il aperçoit la cause dans son effet et l'effet dans sa cause ; il a le sentiment *distinct* des deux termes du rapport fondamental, en un mot il réfléchit, il réfléchit par cela seul qu'il émet ou articule des sons volontaires.⁴⁴

En m'auto-affectant je rends alors possible la répétition de l'acte comme acte réflexif puisque je me sens et me perçois agissant en même temps, ce qui me donne l'aptitude de faire retour sur cet acte en une expérience dans laquelle se crée un interstice infime, ou plutôt une superposition, où peut germer la pensée qui fait du *moi* son propre objet, au sens de ce qui est visé et non d'une chose représentée. Là où dans l'aperception immédiate le *moi* se donne à même le sentiment de l'effort, dans une adhérence totale et actuelle, la réflexion quant à elle se saisie à nouveau d'actes exprès passés pour y concevoir la manière dont le *moi* apparaît. Elle me permet de me distinguer et non plus seulement de me vivre, ce qui ne signifie pas que je sorte du vécu mais que l'acte réflexif se surajoute à l'aperception en abstrayant le *moi* dans une idée, l'idée du *moi*. La réflexion est une re-convocation active⁴⁵ des actes passés dans lesquels le *moi* est apparu à lui-même, de manière à disposer volontairement du fait de notre existence comme objet de la conscience. Cela signifie donc que la réflexion repose sur un principe fondamental qu'est la réminiscence, soit la faculté de rappel de ce qui a eu lieu mais qui n'est plus

⁴⁴ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, p.372.

⁴⁵ « La réflexion est éminemment et exclusivement active. », Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p.155

disponible dans le présent. Biran identifie deux sortes de réminiscence : l'une modale, l'autre personnelle. La réminiscence modale s'attache aux résultats de nos actes, elle est une réminiscence objective qui nous re-présente les objets de nos intuitions sensibles. Mais celle qui nous intéresse le plus est la réminiscence personnelle, ou encore réminiscence réfléchie. La réminiscence personnelle est ce par quoi « nous sommes capables de reconnaître l'identité propre de notre être ou d'apercevoir notre existence *continué* »⁴⁶. Cette réminiscence a à voir avec la forme de la pensée, là où au contraire la réminiscence modale a pour objet la matière de la pensée et donc plutôt l'extériorité, ce qui relève de l'ordre de l'objectal. Par la réminiscence personnelle il m'est possible de reproduire en *moi* des modes passés de ma volonté en acte pour en faire l'objet de mon jugement, pour en produire une connaissance. Si cette répétition est possible c'est parce que les actes qui sont reproduits étaient des actes volontaires, s'inscrivant ainsi dans l'unité du *moi*, de cette volonté qui dure en un même mouvement qu'est l'effort continué. Au contraire, si un acte est passivement effectué alors ce dernier ne donnera lieu à aucun souvenir car il ne s'inscrit pas dans l'histoire ou plutôt l'ontogenèse du *moi*. Il n'y a de souvenir que là où la volonté a laissé l'empreinte du *moi*. La réminiscence modale quant à elle n'est pas véritablement un souvenir, elle n'a lieu que spontanément par le fait d'une cause extérieure qui nous fait imaginer une chose, elle n'est pas une répétition mais une reproduction. Il n'y a pas de mémoire à proprement parler car ces images spontanées ne sont pas le fait d'un acte exprès, elles échappent à la volonté et sont convoquées malgré nous. La confusion est fréquente car dans des sens tels que la vue la réminiscence confond ses deux types (modale et personnelle), la personnelle est absorbée dans la modale, de la même façon que nous sommes absorbés par les objets « *sans le moindre retour sur nous-mêmes* »⁴⁷.

Ce qu'il est capital de comprendre c'est que la réflexion n'est pas une représentation, que même si le *moi* est visé il n'est jamais pensé en termes objectifs. De plus c'est parce qu'elle n'est pas une faculté tributaire de la représentation qu'elle doit être à tout prix distinguée et opposée à l'attention au sens biranien qui quant à elle est une faculté représentative qui ne vise pas l'effort mais ses effets, se

⁴⁶ *Ibid*, p.159

⁴⁷ *Ibid*, p.194

portant ainsi uniquement vers les choses du monde, vers le résultat de nos actes plutôt que sur l'agent. L'attention est certes un acte de la volonté néanmoins elle n'a pas pour objet le *moi*, seulement les données perceptives : « Dans tout exercice de notre activité, elle ne voit que les *résultats*, sans aucun retour sur ces *actes* mêmes, ou sur la cause interne qui les détermine »⁴⁸, ce qui la rend évidemment susceptible de corrompre la compréhension que nous avons de nous-mêmes, surtout lorsqu'elle est confondue avec la réflexion comme cela est bien souvent le cas chez les physiologistes autant que chez les philosophes. Dans la réflexion les modes sensitifs n'importent pas, seul le *moi* en tant qu'*ego volo*, que sujet conatif, compte. N'ayons pas peur d'avouer que la réflexion et son produit ne sont pas aisés à comprendre, Biran le premier en avait conscience, mais comme il l'explique cette difficulté « qu'il y a à saisir la valeur du sujet moi par l'acte de la réflexion consiste précisément en ce qu'il faut exclure toute idée de chose ou d'objet, ce qui contrarie toutes les habitudes de l'imagination »⁴⁹. L'aisance de la représentation et le paralogisme ontologique qui en est le corollaire nous ont habitués à un modèle explicatif qui n'est pas apte à nous révéler la vérité de notre être. Il nous faut alors travailler à nous émanciper de ce conditionnement de la pensée et c'est ce que Biran s'est évertué à faire et que nous cherchons à retranscrire ici. Mais pour mieux comprendre en quoi consiste la réflexion il nous faut dire qu'elle est ce par quoi est rendu possible la fondation d'un discours sur le *moi*, qu'elle est ce qui transparaît dans chaque phrase qui cherche à dire le *moi* en convoquant l'idée, cette abstraction « œuvre du jugement réfléchi »⁵⁰ d'où toute science du *moi* procède.

La constitution d'une science du *moi* trouve donc ses racines dans la réflexion qui donne au sujet conatif, c'est-à-dire au *moi*, l'idée de lui-même et de son essence. Sans mouvement réflexif nous ne pourrions acquérir l'idée du *moi*, le sentiment seul de l'aperception étant insuffisant puisqu'en lui je coïncide tant avec moi-même que je ne suis pas encore capable de penser et dire « je » ou « moi », d'appréhender l'idée de ma propre subjectivité. Cette idée est l'idée fondamentale de laquelle découlent toutes les autres et grâce auxquelles nous pouvons savoir ce qu'est le *moi*, ce qui relève du *moi* et comment il se manifeste, bref c'est par l'idée abstraite que nous pouvons déterminer le *moi* concret et de cette manière le circonscrire. Ces

⁴⁸ Maine de Biran, *Commentaires sur les philosophies du XIXe siècle*, p.241.

⁴⁹ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, p.80-81.

⁵⁰ Devarieux, *L'intériorité réciproque*, p.83.

idées de la réflexion sont simples, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas composées d'une forme intérieure et d'une matière extérieure (l'intuition sensible, représentative par essence) mais qu'elles sont pure saisie de la forme par elle-même dans son immanence tout en maintenant ce semblant d'écart que produit le redoublement de l'aperception. Parmi ces idées on retrouve notamment l'idée de cause. Le *moi* est saisi directement comme cause, il se sait cause car il a ce sentiment indivisible de la *force hyperorganique* et de la *résistance organique*, il se sent indissociablement cause dans l'effet et effet dans la cause, prenant ainsi la mesure de sa puissance, de sa capacité d'être en acte. Mais il y a aussi l'idée d'unité (le *moi* qui se vit indivisiblement dans une identité à soi-même), ou l'idée de force (sentiment du pouvoir de créer l'effort) qui sont autant de manière que le *moi* a de se vivre, de s'apercevoir réflexivement. Chez Biran ces idées ne sont donc pas des formes pures de l'entendement, des idéalités, mais les modes selon lesquels nous expérimentons notre propre existence. Ces idées sont appliquées aux choses du monde par dérivation de notre sentiment d'existence, qui en est la source ultime, et non l'inverse car sinon cela reviendrait encore à concevoir le subjectif selon l'ordre de l'objectif. Pour rendre compte des idées que la réflexion lui a enseigné le sujet dispose d'un outil capital : le signe, et plus spécifiquement le signe linguistique. Par le langage le *moi* se révèle, s'exprime, se dessine en se communiquant et se donne à penser. Le signe de par sa fonction de renvoi permet de constituer des jugements qui en eux-mêmes sont redoublement d'actes passés, il ne consiste pas à représenter, à mettre en image mais à traduire directement le *moi* par l'effort de la parole qui est intrinsèquement dynamique. Par le signe j'ai un moyen de traduire substantiellement le fait subjectif sans le trahir par les formes de la transcendance. Sans langage il n'y aurait pas même la possibilité d'isoler le *moi*⁵¹, de le tenir du bout des doigts comme nous le faisons à chaque fois que nous prononçons ce mot si bref de « moi » par lequel nous le rappelons tout en le fixant. Ainsi la réflexion en distinguant le moi permet de le cristalliser, de le sédimenter dans le signe.

On pourrait justement s'inquiéter d'une telle fixité. Après tout n'avons-nous pas critiqué cette dimension dans la représentation ? Pourquoi le langage échapperait-il aux problèmes posés par cette dernière ? Nous pouvons trouver

⁵¹ « le *moi* lui-même ne se distingue qu'en se nommant », Maine de Biran, *Dernière philosophie: morale et religion*, p.9.

quelques éléments de réponse dans un article extrêmement stimulant et fécond de Gilbert Romeyer-Dherbey intitulé « *Maine de Biran et les signes* »⁵². Dans ce texte Romeyer-Dherbey propose une interprétation particulièrement intéressante du langage par une mise en parallèle de sa structure avec celle de l'ego. En effet l'ego est trinitaire en ce qu'il est le lien, l'unité faite dans le rapport duel, dans la relation entre effort et résistance (ou plutôt entre force hyperorganique et résistance organique car l'effort est justement ce rapport) et par analogie le langage est lui aussi trinitaire dans sa structure : il y a la dualité sujet/attribut qui est unifiée par la copule. C'est en ce sens-là que la copule fondamentale est « est », car elle est ce qui vient tenir ensemble dans une unité le sujet et le prédicat. Le langage est ce qui exprime avant tout des relations et leurs variations plutôt que de les représenter, relations s'exprimant notamment par la dimension temporelle de la langue qui est analogue à la temporalité du déploiement de l'effort. Le langage comme « *voix de la subjectivité* » est successif et non pas simultané et figé comme l'est la représentation spatiale. Il y a une activité du langage de par son articulation ; c'est en cela que Romeyer-Dherbey en fait le « véhicule de la subjectivité » : « le privilège du langage est de pouvoir dire l'invisible ; d'où le lien préférentiel entre la parole et la subjectivité »⁵³, dans son mouvement dynamique le langage est analogue à l'effort. Il ne donne pas à voir mais à penser et c'est là son privilège qui le différencie de la simple représentation. Authentiquement le langage n'est pas représentatif selon Romeyer-Dherbey. Il peut l'être évidemment, notamment par le langage métaphorique, mais ce dernier n'est pas l'essence même du langage, il n'en est qu'un registre voire même une dénaturation. Cependant il faut tout de même garder en tête que le représentatif menace l'authenticité du langage et risque toujours de le pervertir.

Tout cela fait du langage le mode d'expression le plus adéquat du *moi* et nous disons bien du langage et non des signes qui en eux-mêmes sont bien trop fixes de la même manière que l'est toute représentation. « Ce qui traduit le plus adéquatement le moi ce n'est donc pas le signe « moi », c'est la structure trinitaire du jugement, c'est-à-dire ce qui est entre les signes, ce qui au regard transcendant

⁵² Romeyer-Dherbey, Gilbert, « *Maine de Biran et les signes* », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 88, no. 4, 1983, pp. 514-541.

⁵³ *Ibid*, p.519.

apparaît comme n'étant rien »⁵⁴, d'où la nécessité de produire une pensée du *moi* et de ne pas se contenter de l'évidence de notre sentiment d'existence personnelle. Le sentiment en lui-même ne nous dit rien du *moi*, il n'est que son commencement, sa découverte fondamentale. C'est parce que le langage exprime l'activité qu'il peut prétendre à dire la vitalité du fait subjectif, car il est lui-même dynamisme dans sa structure. Même si cela peut paraître trivial il est important de notifier que le verbe exprime l'action et le nom la chose, ainsi plus un langage laisse de place au verbe moins il tendra à la chosification de l'ego et plus globalement à toute activité irréductible à une dimension objectale. Néanmoins avec l'habitude le langage se simplifie par répétition, et ce qu'il gagne en efficacité il le perd en authenticité en effaçant l'effort en en faisant un mécanisme. En somme le langage perd de sa vitalité dans son exercice, et aussi dans sa signification car dans l'exercice du langage fond et forme étaient originairement en correspondance, mais l'habitude brise cette continuité en devenant un automatisme : « Le signe était en effet résistance, il permettait à l'idée de disposer d'elle-même ; cette résistance vaincue, la facilité même du mécanisme linguistique a pour effet d'évacuer l'idée »⁵⁵. Il faut donc toujours reprendre intentionnellement le langage pour l'éviter de tomber dans l'habitude. C'est d'ailleurs pour cela que Biran lui-même reprend inlassablement son langage et travaille à repenser le sens d'expressions telles que réflexion ou aperception. On peut même plus généralement affirmer que c'est pour ne pas tomber dans l'oubli du *moi* que Biran fait de la répétition la matrice de la réflexion.

d. Le *moi* compris comme relation : la dualité à même l'immanence

L'effort est nécessairement dualité puisqu'il est la rencontre d'une *force hyperorganique* et d'une *résistance organique* qui est terme de l'action volontaire, ce sur quoi la force s'exerce et ce par quoi elle se sent intensément : « force qui ne devient vivante ou consciente d'elle-même, que par son déploiement *actuel* sur un *terme* approprié »⁵⁶. Dans l'effort il y a donc à la fois une sorte de jaillissement du

⁵⁴ *Ibid*, p.528.

⁵⁵ *Ibid*, p.530

⁵⁶ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p.125

moi dans l'exercice de l'activité de la *force hyperorganique* immanente en même temps que se joue la distinction avec un non-moi transcendant dans le terme résistant (la résistance tenant au fait même qu'il s'agisse d'une force étrangère au *moi*). *Moi* et non-moi sont contemporains, naissent conjointement. Il ne peut y avoir un *moi* qui se vive comme tel (c'est-à-dire sujet individualisé dans son auto-conscience), sans qu'il n'ait en même temps l'expérience d'une altérité au large sens de tout ce qui diffère de lui⁵⁷.

La décomposition du fait primitif que produit la réflexion ne peut alors faire advenir une simplicité pure, car à même la primitivité il y a déjà une composition élémentaire. Le *moi* doit être compris comme une dualité, et non comme un dualisme car ce dernier est justement le lien, l'entre-deux qui naît d'une différence qui n'est pas vécue comme un écart ontologique indépassable :

Le sentiment de la force *moi*, qui produit le mouvement, et l'effet *senti* de contraction musculaire, sont bien deux éléments constitutifs de la *perception d'effort volontaire* ; mais le premier de ces éléments est si nécessairement uni à l'autre dans la même perception complète, qu'il ne peut en être séparé sans que cette dernière soit entièrement dénaturée, et réduite à la simple sensation passive, qui a lieu, par exemple, dans un exercice de la *contractilité organique*, comme un mouvement convulsif, un battement de cœur, etc.⁵⁸

Si le *moi* s'appréhende par sa puissance d'agir en tant que force, il n'en est pas pour autant une pure force hyperorganique car cette force doit pour donner naissance au sentiment du *moi* avoir un terme à son action pour ne pas être pure virtualité. Je me sens *moi* parce que je me sens directement cause dans l'effet immédiat, cela forme une totalité, cause et effet ne peuvent être isolés car c'est dans cette relation causale que le *moi* existe. Ainsi l'aperception comprend une dualité entre action et résistance. Le sujet ne réside pas en un pur esprit éthéré, par définition il s'excède lui-même, il outrepassé la pure immanence : « Dans la subjectivité même, dans son être, pointe la discordance. [...] A même l'aperception surgit l'impensable de la pensée, la vrille de la dualité. »⁵⁹.

⁵⁷ « Le même fait de conscience comprendra donc ici l'aperception de la puissance *moi*, qui veut et commence un mouvement, et la perception ou l'idée relative d'une force aussi agissante (*non moi*), qui s'oppose directement à elle, et par conséquent n'est pas elle, ou est *en dehors d'elle*. », *Ibid*, p.199

⁵⁸ *Ibid*, p.332

⁵⁹ Montebello, *La décomposition de la pensée*, p. 129

Il faut inclure le corps comme constitutif du *moi*, et c'est d'ailleurs ce que Biran reproche à Descartes de ne pas avoir su voir. Lui qui contrairement aux autres philosophes a eu le génie⁶⁰ nécessaire à penser l'existence de l'intérieur plutôt que de la projeter au dehors, qui a su ériger l'existence subjective au plus haut degré de certitude, en faire le fondement de toute science en tant que vérité primitive, a malgré tout raté le coche de l'effort. Descartes n'a pas su voir que la pensée était effort, que lorsque le *moi* se replie sur lui-même afin d'affirmer son existence absolue et indubitable, alors il réalise un effort, une action⁶¹ ; or selon Biran toute action est duelle en ce qu'elle suppose un sujet et un terme résistant, à savoir le corps. C'est justement pour cela que c'est une erreur de dire que rien n'agit sur soi-même comme le fait Gassendi dans ses réponses aux *Méditations métaphysiques*, justement parce que la pensée n'est pas seulement une *force hyperorganique* hypostasiée mais est le tout de la relation d'effort, elle est une unité qui naît dans la dualité. Le *moi* est tout autant dans la *force hyperorganique* que dans la *résistance organique* puisque celui-ci naît de cette rencontre. L'erreur, l'illusion philosophique de Descartes est d'avoir cru que l'existence d'un des deux termes était plus assurée que l'autre, et c'est cette illusion qui lui a fait rater la vérité fondamentale de la dualité du sentiment de l'existence. Il n'a pas su voir qu'il « ne pouvait penser ni être *lui* sans avoir le sentiment continu (je ne dis pas l'idée *objective* ou l'image) de cette *co-existence* du corps »⁶², qu'en « énonçant le fait primitif de l'individualité reconnue *je suis, j'existe*, [il] n'exprimait qu'une relation »⁶³ et qu'en faisant de cette relation une contingence il détruisait la nécessité de l'individualité.

Néanmoins la considération d'une forme pure de la force hyperorganique est en quelque sorte possible, mais ce qu'elle nous révèle n'est pas la vérité de l'être de l'ego dans sa dynamique : « Cette force que je ne puis localiser ni confondre avec un point du cerveau, ni concevoir hors du *moi* sans en dénaturer l'idée, je l'appelle *âme* en tant que je la conçois comme virtuelle et dans l'attente de l'acte, et *moi* dès

⁶⁰ Biran le qualifie de « génie méditatif », Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p.364

⁶¹ « Il n'a manqué peut-être à Descartes que de lier la pensée à l'action, comme l'existence à la pensée », *Ibid*, note p.364

⁶² *Ibid*, p.364

⁶³ Maine de Biran, *Commentaires sur les philosophies du XVIIe siècle*, Paris, Vrin, coll. Œuvres de Maine de Biran, 1990, p.37.

qu'elle commence d'agir avec le sentiment d'elle-même »⁶⁴. Une telle forme n'est rien de plus qu'une abstraction qui objective une des deux parts de la relation fondamentale de l'effort. En réalité penser l'existence du *moi* selon l'idée d'une âme c'est encore le penser là où il n'est pas, car le sujet est relation, il est effort et n'existe que par l'effort. L'âme n'est qu'une pure virtualité qui fait du *moi* un absolu hors du sujet, elle n'est qu'une croyance, dans le sens biranien d'attribuer à un être une existence absolue alors même que par le simple fait de notre conscience (qui est relation) nous brisons toute possibilité d'absoluité. Nous ne pouvons jamais rencontrer une pure virtualité telle que l'âme puisque nous sommes par essence relation en acte, relation d'effort qui ne se réalise et ne peut se penser que dans la co-existence d'un corps.

La subjectivité n'est pas clôturée puisque le *moi* est par définition ouverture, non seulement dans sa dualité mais aussi en tant qu'ouverture phénoménologique, conscience intentionnelle : le *moi* constitue le monde qui nous est donné de voir, il laisse sa trace en toute chose. En effet si le *moi* est effort, activité, alors cela signifie qu'il a un terme d'application qu'est la résistance, s'il y a effort c'est parce que le *moi* n'est pas clôt sur lui-même mais qu'il est tension vers quelque objet. On ne peut donc pas réduire le *moi* à une unité idéale sans trahir la complexité du fait primitif. L'effort est le lien entre les deux sphères ontologiques, et comme nous le rappelle Anne Devarieux la théorie psychologique biranienne en tant que théorie de la liberté transcendantale « se tient au carrefour, au point de jonction entre ces deux sphères qu'elle articule, dont l'ego vivant est l'articulation elle-même »⁶⁵. Puisque je suis pouvoir d'agir, que l'être de ce pouvoir c'est *moi*, alors l'intériorité n'existe que relativement à une extériorité qu'elle ne cesse de rencontrer par son essentiel conatus dans un rapport qui n'est en rien un rapport objectal, mais tout en intériorité et inassignable à l'extériorité malgré son ouverture constitutive. Le *moi* est effort et l'effort est articulation, donc le *moi* est articulation, ou comme nous l'avons dit plus tôt : dualité. Le corps est ainsi tout sauf contingent à la subjectivité, il en devient chez Biran la condition de possibilité, ce qui pour l'époque place la corporéité dans un statut tout à fait révolutionnaire.

⁶⁴ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p.428

⁶⁵ Devarieux, *L'intériorité réciproque*, p.56.

Ainsi la pensée de Maine Biran ne peut être réduite à une pensée de l'immanence comprise comme une égologie close sur elle-même puisqu'il y a transcendance à même la subjectivité et par cela tout solipsisme est évincé à même la vérité primitive du sens intime. Le *moi* est toujours à reconquérir, et c'est pour cela que l'idéalisation des facultés en catégories transcendantales est une erreur en ce qu'elle cristallise en un donné originaire ce qui en réalité se construit dans l'exercice constamment répété de l'effort « *par une ontogenèse permanente* » pour reprendre les termes de Montebello. L'ego n'est pas une unité simple, abstraite comme la pense les métaphysiciens mais un mouvement vital qui naît dans la tension d'une dualité (toujours en devenir) qui s'oublie au profit d'une évidence fictive qu'est celle d'un *moi* totalement transparent à lui-même dans la clôture d'un champ d'immanence absolu : « L'évidence qu'on attribue au sujet surgit bien de l'oubli pur et simple de cette condition transcendante interne à l'immanence même »⁶⁶.

N'y a-t-il pas alors un risque de faire face à un *moi* qui se fuit lui-même, qui se perd dans sa rencontre avec le terme de l'effort ? Comment penser une conciliation entre intériorité et extériorité ? Y a-t-il confusion entre ces deux champs ontologiques ? La dualité est-elle unitaire ou au contraire fragmentaire ? Pour pouvoir répondre à ces questions il nous faut comprendre ce qui se joue dans la relation au corps compris comme objet immédiat de la volonté, terme résistant par lequel l'effort s'actualise.

2. Le *moi* et le corps, distinction et identité au sein de l'ego

a. La difficile question de la résistance du corps-propre et de l'unité du *moi*

Tout ce qui fait la complexité du *moi* tient dans cette dualité dont nous venons de rendre compte, car là où les deux grandes thèses du monisme et du dualisme postulent soit une identité du corps et de l'âme, soit un écart absolu entre les deux souvent au profit de la dimension spirituelle, Biran va quant à lui y voir une interdépendance nécessaire et faire de la dualité le principe même de l'unité. Le

⁶⁶ Montebello, *La décomposition de la pensée*, p.131.

corps est comme nous l'avons dit une part nécessaire de l'être du *moi*, et aucune existence subjective ne pourrait être pensée dans sa concrétude sans lui. En effet l'analyse réflexive du *moi* nous enseigne que toute subjectivité a le sentiment interne et nécessaire de la coexistence corporelle, du corps propre compris comme le terme d'application de l'effort par lequel est rendue possible l'essence agissante de l'*ego volo* : « L'action, telle que nous pouvons la concevoir, comporte nécessairement l'idée d'un sujet et d'un terme. Considérer le sentiment fondamental comme absolu, c'est retomber dans l'erreur de Descartes qui identifie le moi avec la chose pensante. »⁶⁷. Puisque c'est par l'expérience de l'effort qu'il y a un *moi* qui se fait jour et se sait exister, alors il est indispensable de penser conjointement les deux termes qui le rendent possible, ce qui signifie que l'on ne peut ni hypostasier la force hyperorganique sans risquer de l'anéantir ni délaissier la résistance organique du corps qui elle seule permet à la force de devenir activité. C'est donc parce que j'ai un corps que le sentiment de mon existence est rendu possible ; privez-moi de mon corps et je n'existe plus pour moi-même, car une subjectivité privée du corps n'est rien de plus qu'une existence court-circuitée, brisée dans ses conditions de possibilité.

Mais est-ce que cela revient à dire pour autant que nous pouvons chez Biran identifier le *moi* au corps, penser que la corporéité serait le tout de l'égoïté ? Certes nous ne sommes pas dans notre corps comme un pilote en son navire pour reprendre la célèbre formule cartésienne, puisque le corps est une dimension constitutive de notre être. Mais nous est-il pour autant toujours déjà donné dans une parfaite transparence ? Sommes-nous dans un rapport d'immédiateté avec lui ? Existe-t-il quelque chose comme un « corps transcendantal »⁶⁸ tel celui que Michel Henry voyait dans la philosophie biranienne ? En somme la question est de savoir qu'est-ce qui légitime que nous puissions nous reconnaître en un corps alors même qu'il nous semble évident que notre être échappe à la réduction matérielle. Nous avons bien vu que le *moi* naît dans la vitalité de la volonté, de cette force hyperorganique qui se déploie dans l'effort. Pourquoi ne serions-nous pas juste cette force volontaire ? Ou bien alors le corps est-il justement l'être du vouloir ?

⁶⁷ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p.108.

⁶⁸ Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, p.11.

Pour une grande part des commentateurs du biranisme et aussi selon les textes de référence composant le canon de Biran le *moi* et le corps ne sont pas identifiés l'un à l'autre. Corps et *moi* ne seraient pas indiscernables, ils ne sont pas une seule et même chose, mais sont en relation, plus particulièrement en relation causale :

Quand une force agissante se déploie sur le centre et par lui sur les organes qui résistent à la contraction, au mouvement imprimé, celui-ci est perçu comme effet en dehors duquel se met le principe ou la cause qui le produit, et dans une résistance dont se sépare nécessairement le sujet qui fait effort. Cette cause du mouvement, ce sujet de l'effort se distinguant du terme organique, se reconnaît, s'appelle moi et ne peut être qu'alors constitué tel.⁶⁹

Ainsi le *moi* serait-il au principe de l'effort, plutôt du côté de la force-cause qu'est la volonté (rappelons que je ne diffère pas de la volonté, du sentiment de la puissance d'action et que je suis cause-motrice) alors que le mouvement corporel serait quant à lui saisi comme l'effet de l'effort, effet dans lequel je me reconnais comme cause du mouvement mais non comme étant moi-même ce corps. Je ne suis pas le mouvement musculaire mais j'en suis la cause directe, et en me saisissant comme cause je m'approprie la volonté motrice pas le mouvement lui-même. Ce que je découvre c'est donc l'expérience d'une résistance *sui generis* qui est sous mon pouvoir mais qui n'en demeure pas moins une résistance, c'est-à-dire quelque chose qui n'est pas déjà-acquis et dont le *moi* se distingue. C'est dans cette distinction qu'il y a fait de conscience, que le *moi* se sait et s'appréhende dans son pouvoir d'agir. J'ai avec le corps une relation causale, je l'expérimente comme terme immédiat de l'effort, terme dans lequel se réalise mon pouvoir d'agir par le mouvement et la tension musculaire. En bref le corps en tant que corps-propre est l'objet immédiat de la volonté en ce qu'il est terme premier d'application de l'effort qui lui est immédiatement disponible en tout temps et en tout lieu, condition nécessaire de la réalisation de la volonté : « Le moi ne peut exister pour lui-même, sans avoir le sentiment ou l'aperception immédiate interne de la coexistence de corps ; voilà bien le fait primitif. »⁷⁰. Autrement dit le *moi* a pour condition sa corporéité car c'est seulement parce qu'il a un corps que le *moi-cause* peut devenir

⁶⁹ MDP, p.419

⁷⁰ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 287.

un *moi*-effet dans une continuité totale et aperceptivement évidente⁷¹. Le corps-propre est donc sous l'empire de la volonté, région d'être sous le contrôle de mon mouvement subjectif, lieu de l'agir dans lequel je peux me reconnaître en tant que *moi*, c'est-à-dire comme individualité agissante :

Le sens de l'effort à l'exercice spécial duquel nous rattachons le sentiment de causalité et d'individualité réside dans toutes les parties du système moteur qui, directement influencées par les nerfs cérébraux, circonscrivent ainsi le champ propre où la volonté étend son empire. Tout ce qui s'opère dans ses limites est perçu comme acte voulu par le moi identique ; tout ce qui est au-delà ne s'approprie plus immédiatement à sa puissance, ni par suite à son aperception.⁷²

Le corps est donc le lieu de la réalité égologique puisqu'il est ce par quoi la volonté n'est pas un vain mot mais une réalité directement sentie, dont nous pouvons ainsi avoir un témoignage de sentiment immédiat qui vaut tous les discours possibles. Il dessine le champ d'extension de la volonté et donc les limites du *moi* en acte. C'est bien pour cela que nous sommes tant tentés de les confondre, parce que par le corps-propre ce n'est rien d'autre que le *moi* qui transparaît aperceptivement dans l'expérience de l'effort. Il n'est pas aisé de comprendre ce lien ténu qu'entretiennent les deux termes parce que nous sommes en grande partie empêchés par nos habitudes représentatives qui nous portent à croire que c'est l'être du *moi* qui se donnerait à voir dans le corps, alors que ce ne sont généralement que les effets de l'effort qui certes en sont les signes mais demeurent déjà hors du *moi* comme l'est le mouvement musculaire par exemple. C'est ce qui fait écrire à François Azouvi, dans un article sur les différents points de vues sur le corps chez Biran, que : « Le corps propre, même en cette instance la plus immédiatement référée au moi, est "hors de nous". Le moi et son corps ne font pas un. »⁷³.

Néanmoins il est bon de tempérer cet écart entre *moi* et corps que l'on est vite tenté d'instaurer, quitte à mal comprendre la distinction qui s'y joue. Or s'il y a bien un expert du biranisme qui s'est attardé sur la question c'est Anne Devarieux, plus

⁷¹ « C'est immédiatement, sans remonter discursivement de l'effet extérieur à la cause intérieure, qu'on peut lier le corps-effet au moi-cause », Hattori, Yukihiro, « La volonté et le corps. Le problème d'une lecture henryenne de Maine de Biran », in Jean Grégori, Leclercq Jean et Monseu Nicolas (dir.), *La Vie et les vivants: (Re-)lire Michel Henry*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, coll. Empreintes philosophiques, 2017, p. 61.

⁷² Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p.431

⁷³ Azouvi, François, « La triplicité des points de vue sur le corps dans la philosophie de Maine de Biran », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 103, no. 1/2, 2005, p. 9.

particulièrement dans son ouvrage *L'intériorité réciproque* qui, traitant du rapport qu'entretiennent Michel Henry et le biranisme ne pouvait faire l'économie de cette problématique. En effet Henry s'est énormément intéressé au biranisme au début de sa carrière philosophique, particulièrement pour tout ce qui a trait à la question du corps (le titre de son ouvrage sur l'ontologie biranienne *Philosophie et phénoménologie du corps* étant assez explicite). Il était de ces auteurs qui voyaient chez Maine de Biran une parfaite identité entre corporéité et subjectivité, en témoigne son concept de « corps transcendantal » qui désigne le corps vécu à la première personne : « un corps qui est un Je »⁷⁴. Il fut (probablement à juste titre) critiqué pour son approche de la pensée biranienne, qui bien qu'intéressante était parfois perçue comme en trahissant certains principes fondamentaux, les tordant pour correspondre à ce concept de corps transcendantal. Cependant il est intéressant de chercher à comprendre ce qui l'a mené à faire valoir de telles interprétations, et pourquoi au contraire nombre d'héritiers du biranisme semblent défendre une conception contraire que Devarieux résume ainsi dans une phrase qui, non sans une légère touche d'espièglerie témoigne de ce dissentiment : « Selon "l'orthodoxie" de l'exégèse biranienne, on ne peut cependant pas identifier le moi au corps résistant : il y a relation immédiate, "objet immédiat" mais non pas identification. Dans le "distinct non séparé" il convient de ne pas oublier le distinct. »⁷⁵. S'il est vrai que l'effort a pour principe la rencontre de deux termes distincts, à savoir la force hyperorganique et la résistance organique, qui bien que distincts ne sont pas séparés car complémentaires ; alors les commentateurs ont surtout mis l'accent sur la distinction, au point de creuser un écart tel que le corps se retrouve évincé de l'être du *moi*. Mais c'est oublier l'union profonde que signifie le « non séparé », Devarieux va donc s'employer à défendre un point de vue s'appuyant essentiellement sur l'union :

A la différence de certains commentateurs de Biran, et, il est vrai, de certains textes de Biran, nous estimons qu'on ne peut dire que le mouvement est déjà un effet, car il est primitivement *mouvement de conscience*, et « effet » simultané avec sa cause, sans la moindre succession. Ce n'est pas le moi qui est distinct non séparé du corps, sinon de façon seconde et secondaire dans la *délimitation* du corps propre, mais bien la force et le terme qui lui résiste. Et le moi

⁷⁴ Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, p.11.

⁷⁵ Devarieux, *L'intériorité réciproque*, p.197.

est le fruit de cette rencontre : il est cette relation sentie. Ainsi dire que « le corps ne saurait être une réalité homogène à celle du moi » n'a, selon nous, aucun sens.⁷⁶

Selon Devarieux la distinction est mal comprise lorsqu'elle est placée entre le *moi* et le corps, ce qui est tout à fait vrai car le *distinct non séparé* désigne en réalité les deux termes de l'effort, or rappelons que le *moi* procède de la rencontre de ces deux termes, qu'il n'est pas un des termes de l'effort mais ce qui advient par lui. Il est vrai que Biran met particulièrement l'emphase sur le fait que le *moi* et la volonté sont la même chose, mais il ne dit pas qu'il n'est que la force hyperorganique. En réalité le *moi* n'existe que dans la relation entre les deux termes, si bien qu'il doit être considéré comme étant la relation elle-même. Si je ne suis pas distinct de la volonté je ne saurais pas plus être distinct du mouvement, il n'y a pas quelque chose comme une relation dans laquelle le *moi* serait premier et le mouvement second. Parler du *moi* n'est rien d'autre que parler de cette relation sentie, et si je suis l'être de la volonté alors il nous faut tout autant dire que « je suis l'être du mouvement et donc suis mon corps »⁷⁷. La distinction des deux termes n'apparaît qu'au niveau de la réflexion et d'après Devarieux se retrouverait pernicieusement transformée en séparation dans le langage⁷⁸ qui par sa nature représentative corromprait la vérité primitive du sentiment d'union nécessaire entre force et résistance, niveau dans lequel la distinction n'est pas encore perçue. La force se déployant contre une résistance engendre une unité sentie, je me sens un et non deux, et le corps est vécu dans une mienneté qui outrepassa la simple propriété objectale. Cette résistance du corps vécue tout en intériorité nous indique qu'il n'est pas un objet au sens représentatif, mais au sens d'objet d'aperception interne, c'est-à-dire ne supposant pas cette opposition *moi* et *non-moi*. Le rapport du *moi* au corps n'est en aucun cas un rapport instrumental, le mouvement à un niveau transcendantal que l'on nomme *motilité de conscience* est avant tout voulu pour lui-même intérieurement comme pur déploiement immédiat de ce « je peux » qu'est la subjectivité. Le corps n'est pas pour *moi* une chose mais le prolongement de mon être, la preuve la plus manifeste étant que je n'ai pas besoin de connaître les mécanismes à l'œuvre sur le plan physiologique pour pouvoir agir. L'action ne nécessite aucune connaissance préalable qui me permettrait de me mouvoir, car si tel était le cas il me faudrait me

⁷⁶ *Ibid*, p.67-68.

⁷⁷ *Ibid*, p. 112.

⁷⁸ *Ibid*, p.214.

dédoubler, être *moi* avant que de pouvoir être *moi*⁷⁹. On n'apprend pas à proprement parler à un bébé comment marcher, il l'apprend de lui-même par la convocation de son pouvoir d'agir et l'expérience de sa vie corporée. De cette manière, Biran proclame définitivement haut et fort que je ne suis pas comme un pilote en son navire en tant que le corps appartient à la sphère de l'immanence⁸⁰.

Certes je ne suis pas mon corps (contrairement à ce qu'Henry proclame) dans le sens où je me confondrais avec lui au point d'être réductible à ce dernier, mais il nous faut dire que je coïncide avec lui, si bien qu'il ne peut être séparé du *moi*. Le corps nous est immédiatement présent par le sens intime, et comme nous l'avons maintes fois répété il ne peut pas y avoir de sujet sans corps :

Le *conscium sui* ou la pensée fondamentale n'a lieu que dans l'effort exercé sur le corps, et cet effort ne peut exister ni être connu sans le vouloir ou la pensée. Il ne s'agit pas de poser l'action de l'esprit d'un côté et le mouvement de l'autre pour imaginer ensuite un moyen de liaison entre eux, mais les deux termes sont ainsi donnés en liaison essentielle⁸¹

Le message est limpide : toute conscience de soi est toujours-déjà une conscience corporée. C'est très certainement en ce sens que Biran écrit tardivement cette phrase qui a fait s'arracher les cheveux à plus d'un lecteur assidu de son œuvre : « Mon corps et moi ne faisons qu'un »⁸². Ici nous ne faisons en rien face ni à une contradiction entre les premiers et derniers textes de notre penseur, ni à un revirement soudain, ce qui est affirmé dans cette citation a toujours été une évidence aperceptive qui n'empêche nullement le fait que le *moi* soit irréductible à un seul des termes de l'effort. Le sujet ne peut être séparé d'aucun des termes de l'effort, précisément parce que la subjectivité n'existe comme telle que comme relation. Si l'on parle de relation alors cela implique par définition que demeure une distinction fondamentale, puisque pour qu'il y ait relation il faut qu'il y ait au moins une dualité qui soit productrice d'unité. Il nous est alors impératif d'approfondir la nature de

⁷⁹ « pour connaître objectivement les ressorts cachés de ses propres volitions, il faudrait en même temps être soi et un autre » Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 164.

⁸⁰ « Toute idée de mécanisme représente des choses extérieures à l'âme, et le corps propre, en tant qu'il est senti ou aperçu intérieurement par l'âme comme son objet immédiat, n'est point extérieur à elle ou étranger, comme le vaisseau l'est par rapport au pilote qui le conduit à l'aide du toucher ou de la vue, par la connaissance vraiment objective qu'il a des diverses pièces et du jeu de la machine par laquelle il agit immédiatement. », Maine de Biran, *Commentaires sur les philosophies du XVIIIe siècle*, p. 72-73.

⁸¹ Maine de Biran, *Commentaires sur les philosophies du XVIIe siècle*, p. 231.

⁸² *Ibid*, p.71.

cette relation qui unie si nécessairement la force et le corps et pour ce faire nous devons faire retour sur les enseignements du sens intime et de la réflexion dans une sorte d'*epochè* qui seule peut nous révéler l'être de la relation, le *moi*. Comment de la dualité peut naître l'unité ?

Si la distinction n'est pas vécue comme telle dans notre expérience aperceptive (l'inverse relèverait du pathologique comme peut-être par exemple dans des cas de dépersonnalisation), elle n'en demeure pas moins absolument certaine si l'on s'en réfère au jugement de la réflexion. Nous nous savons irréductibles à notre dimension corporelle et c'est bien pour cela que l'on parle d'elle en termes de propriété et non pas en nous identifiant absolument avec. Je m'approprie *mon* corps car il ne m'est pas déjà donné. J'apprends à le découvrir par la vie, par l'exercice volontaire dans lequel se déploie le *moi*. Je suis à la fois acteur et spectateur de mon corps, mais il faut à tout prix comprendre que je ne peux qu'être les deux à la fois et non pas l'un ou l'autre. Le corps est la première réalité de l'ego, il est ce par quoi sa dynamique est rendue possible. La distinction n'est pas une fracture, qu'elle soit ontologique ou existentielle, au contraire c'est justement parce que j'éprouve le fait que le même terme résistant obéit à la même volonté, qu'il y a une constance ou plutôt une continuité de l'effort, une *continuatio resistentis*. C'est dans l'expérience de cette continuité nécessaire que naît la temporalité et que je peux faire l'expérience d'une continuité corporelle dans laquelle il y a appropriation, que je peux me reconnaître dans ce corps qui est un corps-propre, une dimension nécessaire de mon être. L'effort continué s'appliquant sur la même résistance rend possible la durée et par la même occasion l'unité du *moi* : « L'instant, ou l'unité du temps, est déterminée par un seul effort ou acte *voulu*, dans l'exercice duquel l'individu peut dire *moi* ou *un* »⁸³. Il y a un vécu unitaire (c'est-à-dire un *moi* car l'unité n'existe que dans l'unité de conscience tenant tout ensemble par la synthèse active qu'est l'effort : « Otez le moi, il n'y a plus d'unité nulle part »⁸⁴) qui procède de la répétition de l'effort sur le même terme d'application, ce qui fait que nous sentons cet effort comme étant toujours qualitativement le même, durant et fluant dans le même rapport. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'unité est garantie par la distinction dans la résistance

⁸³ Maine de Biran, *Commentaires sur les philosophies du XIXe siècle*, p. 20.

⁸⁴ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 175.

continue qui permet de toujours reproduire l'effort, fondant de cette manière l'identité du sujet : « c'est la conservation d'un même sujet en relation originelle et permanente avec le même terme organique, qui fait la véritable identité de la personne »⁸⁵. En effet dès lors qu'il y a répétition il y a durée, et en elle les gestes peuvent se répéter à nouveau de telle sorte que le *moi* puisse se reconnaître avec une toujours plus grande exactitude car « répéter, c'est rappeler : toute répétition est mémoire-soi »⁸⁶. S'il y a un écart entre le *moi* et le corps alors toute la vie égologique tend à le réduire par la découverte, par l'exploration des possibilités de la volonté. C'est là le sens de cette superbe formule de Montebello selon laquelle : « Dans le biranisme, rien n'est donné, pas même l'expérience subjective. »⁸⁷. Le biranisme est une philosophie qui cherche à saisir toute la dynamique de l'existence du *moi*, une telle pensée ne peut s'accommoder d'un modèle dans lequel rien n'est à construire, où tout serait déjà-là car chez Maine de Biran l'absence de mouvement n'est pas moins qu'un nihilisme. Il faut penser la relation du *moi* au corps dans toute sa tension et donc penser l'expérience subjective dans un devenir.

La vérité du sens intime nous apprend que le corps n'est pas déjà donné dans une pure transparence ni même dans une pleine identification avec le *moi*, il demeure toujours en opposition à la force de la volonté en tant qu'il est terme résistant. Il y a un progrès proprioceptif dans l'exercice du *sens interne musculaire*, je dois apprendre à habiter mon corps (peut-être plus que d'apprendre à être mon corps). Le corps m'apparaît d'abord dans une sorte d'unité indifférenciée originaire, je n'en ai premièrement qu'une perception vague de masse organique résistante. Puis par sa continuité le corps donnera par suite lieu à une circonscription de ses parties (de ses « *points résistants* »). Par les actes exprès de la volonté le sujet compris comme sujet moteur va découvrir les variations de l'effort au sein de son corps au cours d'une exploration des divers termes de la motricité, soit des différents membres et sens. C'est par cette expérience de la locomotion volontaire que chaque membre se « met hors de chacun » en termes biranien, c'est-à-dire que « le moi apprend à distinguer et leurs limites communes et les siennes propres »⁸⁸. Cela revient aussi à

⁸⁵ *Ibid*, p. 176.

⁸⁶ Devarieux, *L'intériorité réciproque*, p. 140.

⁸⁷ Montebello, *La décomposition de la pensée*, p.129

⁸⁸ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p.433

dire qu'il découvre ce qui lui est possible, l'ampleur de son emprise sur son propre corps.

Grâce à la distinction des parties de son corps dans l'exercice du mouvement corporel volontaire le *moi* sera capable de localiser ses impressions, de les rattacher par la conscience à des parties de son corps résistant qu'ainsi il s'approprie. C'est la découverte d'une forme primitive de l'espace que Biran nomme *étendue corporelle* ou *étendue intérieure*⁸⁹ par différenciation avec l'étendue extérieure qu'est l'espace objectif. Parce que je me distingue du corps il entre dans le champ de ma conscience en un lieu et en un temps, il est avec *moi* parce que l'étendue intérieure vient me le présenter. Originellement il n'y a pas de limite nette au sentiment de l'*étendue intérieure* dont je fais l'expérience dans le terme organique de l'effort, il semble que cette forme intérieure de l'espace nous apparaisse originellement vague dans le sentiment du *moi* (« les parties du corps propre, enveloppées d'abord dans un seul sentiment fondamental absolu »⁹⁰). C'est paradoxalement en apprenant à nous en distinguer que nous sommes le plus aptes à comprendre le corps, car par la distinction réflexive et l'expérience intime de ma corporéité je découvre voire plutôt réalise la forme de la spatialité dans un espace premièrement interne puis (par dérivation) externe ou objectif. Il n'y a pas chez Maine de Biran de formes pures et matricielles de la sensibilité qui seraient transcendantement comme déjà-là, déjà inscrites en nous ; ces formes sont rendues possibles dans la vitalité du corps. Chez Biran rien n'est donné, tout est en mouvement, dans une tension vitale. C'est par la distinction que je peux penser spatialement l'expérience corporelle et me placer dans une distance réflexive me permettant de circonscrire les différentes parties du corps, de localiser en lui les zones qui sont affectées dans l'expérience sensitive ; et ainsi m'approprier ma sensibilité notamment par la *réplique* du sentiment : « il y a *réplique* de sentiment et le *moi* se répond à lui-même, ou reconnaît un corps qui est à lui, qui fait partie de lui. Lorsqu'il touche sans réplique de sentiment, ce n'est plus lui. »⁹¹ c'est-à-dire qu'en apprenant à connaître mon corps et à l'habiter je deviens à même d'avoir des vécus sensibles par lesquels je me vis plus intensément dans ma corporéité. La

⁸⁹ « Cet espace intérieur du corps propre dont le moi doit se distinguer pour que le fait de conscience se complète », *Ibid*, p.432

⁹⁰ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p.437.

⁹¹ *Ibid*, p.437

réplique du sentiment ce n'est rien de plus qu'une expérience réflexive de la corporéité par recherche active d'un vécu passif qui en tant qu'il est voulu me permet de m'éprouver dans ma sensibilité et de me dire « Je sens, c'est *moi* qui sent ». Par exemple si je me plais à sentir dans une profonde inspiration une odeur qui m'évoque mon enfance, ou si je caresse la surface d'un matériau qui me paraît intrigant, le vécu sensible qui aura lieu se fera dans une intensification du vécu subjectif, du sentiment de ma propre existence, de mon être qui est là en train de jouir ou de souffrir de cette expérience où je m'éprouve dans mon organicité. Sentir ne signifie pas nécessairement que le *moi* s'identifie pleinement avec ses sensations pour autant, il ne les devient pas nécessairement contrairement à ce que pensaient les sensualistes dont Condillac est la figure principale : « par cela que cette sensation est le *résultat* d'un acte, le *moi* ne peut être complètement identifié avec elle comme avec le vouloir seul ; il ne la devient pas non plus, ou n'y est pas *enveloppé* comme dans une affection purement passive. »⁹². Dans la sensation le *moi* demeure et ne s'évanouie pas face au monde, justement parce que je suis ancré dans mon corps, que ce dernier fait partie de mon être. La réplique du sentiment peut aussi avoir lieu dans des expériences involontaires mais qui sont d'une telle intensité que mon vécu en est mis en branle, on parle alors d'impressions. En revanche il y a aussi des vécus qui glissent sur le *moi*, qui frôlent la subjectivité sans jamais la rencontrer, et dans lesquels le *moi* ne se reconnaît pas car il n'y prend aucunement part ou ont lieu dans l'indifférence la plus totale et que l'on nomme affections (mais nous aurons le temps d'y revenir plus en détail).

Le rapport au corps est en quelque sorte plus subtil qu'une expérience interne transcendantale comme la pense Michel Henry, c'est-à-dire une autorévélation du corps au *moi* dans une transparence transcendantale totale. Henry n'a pas su voir la distinction qui se joue entre le *moi* et le corps et en a forcé l'identification. Cela se manifeste notamment par de véritables hérésies biraniennes telles que la confusion (le « contresens magistral [...] qui fait frissonner les tenants de l'orthodoxie biranienne »⁹³) par laquelle le monde est pensé comme *continuatio resistentis*⁹⁴,

⁹² *Ibid*, p.153

⁹³ Devarieux, Anne, « Ce que Michel Henry doit à Maine de Biran », in. *La Vie et les vivants : (Re-)lire Michel Henry*, p. 46.

⁹⁴ « Dans sa détermination comme pur et simple corrélat d'une intentionnalité de mouvement, le réel transcendant a reçu le nom de "continu résistant". » Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, p.102.

alors que pour Maine de Biran la *résistance continue* n'est pas à chercher hors de l'immanence. Elle est encore plus originaire : mon corps est ce terme organique résistant. Henry confond le fait de la dualité primitive avec la dichotomie des sphères immanente et transcendante, or la philosophie biranienne est encore plus subtile et plus radicalement originale que cela : il y a dualité à même la sphère immanente, et c'est de cette dualité que naît l'unité de la subjectivité. Il faut néanmoins lui donner raison, et ce malgré la confusion de termes, lorsqu'il affirme que le continu résistant « demeure dans la sphère de la certitude tout comme l'être pur de l'ego réduit à l'effort »⁹⁵ car comme nous l'avons dit plus tôt : le *moi* étant activité il doit avoir un terme d'application et ce terme est la masse résistante organique qu'est le corps et sans laquelle il ne peut exister. Mais si l'on ne reconnaît pas sous ce terme de *continu résistant* le corps, alors cela revient à l'exclure de l'effort et donc *in fine* de la subjectivité, ce qui est exactement l'inverse de ce qu'Henry cherche à exprimer de sa lecture de Maine de Biran. Il est nécessaire que le corps soit lui-même terme résistant, qu'il soit source d'effort pour rendre possible un *moi*, et s'il y a continuité c'est bel et bien parce qu'il y a un rapport nécessaire, mais néanmoins il y a une distinction qui est constitutive du rapport au corps et que l'on ne peut ignorer. La continuité ne peut pas être attribuée au monde comme elle l'est au corps, pour la bonne et simple raison qu'il s'agit d'une continuité en acte et non en puissance. Le corps propre est toujours résistant, sa résistance ne s'évanouit jamais totalement (sauf cas pathologiques et instants où nous sommes comme absents à nous-mêmes et que nous aurons l'occasion de développer lorsque nous aborderons la question de la vie affective) parce que je ne peux jamais m'arracher à mon corps sans cesser d'être un *moi* ; là où la résistance du monde a certes une certaine continuité (temporelle) en ce que je ne peux jamais sortir du monde (si l'on comprend ici que nous sommes dans le monde comme dans un contenant, et non pas dans un entremêlement indéfectible tel que l'être-au-monde d'Heidegger) mais il n'est pas toujours le terme de mon action, même s'il est virtuellement toujours disponible.

Pour être plus clairs prenons un exemple concret où nous sommes à la fois totalement présents à nous-mêmes, et en même temps le moins confrontés au monde possible. De nos jours des établissements proposent aux particuliers l'expérience

⁹⁵ *Ibid*, p.49.

de séances de relaxation dans des caissons d'isolement sensoriels. Pour un tarif plus ou moins onéreux vous pouvez vous retrouver un instant dans un de ces dispositifs, privé de lumière et de son par une isolation acoustique quasi-totale, plongé dans un bain d'eau rempli de chlorure de sodium pour améliorer la flottaison du corps. En bref vous voilà dans les conditions parfaites pour reproduire concrètement l'expérience de pensée de l'homme volant que proposait Avicenne en son temps. Dans cette situation nous avons donc une expérience du monde réduite à son strict minimum, sans aucun stimuli extérieur si ce n'est le contact quasiment insensible de l'eau sur la peau. Pourtant il y a fort à parier que nous nous sentirions d'autant plus dans notre corps, en accord avec lui, et cela pourrait premièrement se manifester par un certain inconfort dans lequel nous tenterions soit d'éprouver notre corporéité par de petits gestes exprès, soit au contraire en faisant un véritable effort pour ne pas bouger. C'est d'ailleurs ce qui décourage bien souvent les néophytes qui veulent découvrir des pratiques méditatives ; nous ne sommes pas habitués à quitter le monde en nous focalisant sur notre manière d'habiter notre corps (nous sommes assez occupés à habiter le monde), et cette redécouverte du *moi* corporel se fait parfois douloureusement parce que nous venons justement rompre l'aisance de l'habitude pour réinscrire le *moi* dans la violence de la *résistance continue*. Privés du monde dans notre caisson nous n'en éprouverions pas moins la continuité de résistance du corps propre (et peut-être même que nous la sentirions plus que jamais), alors même que l'extériorité n'est presque plus là. Il est d'ailleurs amusant de noter le fait que Biran a déjà hypothétiquement considéré une telle expérience dans *De l'aperception immédiate* lorsqu'il aborde la question de l'*effort immanent*, c'est-à-dire d'un effort qui romprait avec la tendance intentionnelle et qui ne serait rien de plus qu'une pure découverte du *moi* et de la coexistence du corps. Si l'on s'en réfère au texte on peut voir que les conditions d'expérience sont vraiment similaires à celles d'un caisson d'isolement sensoriel : « dans l'immobilité du corps, les yeux ouverts dans les ténèbres, l'ouïe tendue (*acuta*) dans le silence de la nature, l'air ambiant en repos et la température extérieure en équilibre avec celle de la surface du corps »⁹⁶; toute cette mise en suspens du monde et de ses sollicitations sensibles n'annihilent pas pour autant le mouvement de l'intériorité mais dérivent l'effort dans l'immanence, comme si le *moi* tournait à vide et ne pouvait alors que

⁹⁶ Maine de Biran, *De l'aperception immédiate*, Paris, Vrin, coll. Œuvres de Maine de Biran, 1995, p.197.

se rencontrer lui-même du fait que toutes ses impressions ne coïncident qu'avec lui et lui seul. Dans une telle situation nous nous trouverions tout comme l'homme volant et ne pourrions nier à ce moment l'évidence de notre existence subjective liée à un corps.

Ce qui fait la force de la pensée biranienne c'est certes de ne pas penser le rapport entre l'ego et le corps comme une opposition, mais cela ne signifie pas pour autant que les deux soient pleinement indiscernables. Le choix entre l'exclusion ou l'indifférenciation n'est rien de plus qu'un faux dilemme. Certes le corps appartient de fait à la sphère de l'ego, et selon Biran aucune vie de conscience ne peut être considérée en faisant fi du corps qui en est constitutif. Mais la conscience est comme nous l'avons vu une relation, la relation d'effort, ce qui veut dire qu'il y a en son sein une distinction entre les deux composantes que sont la force hyperorganique et la résistance organique. Si elle est irréductible à l'une de ces deux dimensions, cela ne veut pas dire pour autant que le *moi* soit une confusion indistincte des deux. Au contraire il naît du rapport entre les deux, voire même n'est rien d'autre que ce rapport. C'est de cette manière seulement que l'on peut comprendre l'expression biranienne « distincts sans être séparés ». Le *moi* et le corps ne sont pas indiscernables, il y a chez Biran ce que l'on pourrait nommer un être-au-corps. C'est-à-dire que je suis en relation nécessaire avec mon corps, dans un rapport qui est le fait de conscience, la dualité au sein de l'unité immanente.

b. L'expérience corporelle, pierre angulaire du rapport au monde et de la circonscription subjective

Nous venons de voir que c'est parce que le corps-propre est résistance continue qu'il y a un espace intérieur, et c'est à partir de la forme de cet espace subjectif que sera rendu possible l'espace objectif par lequel le sujet se distinguera des objets qui l'entourent : « *Le sujet ne peut [...] se distinguer de ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire avoir quelque idée de sensation, hors d'un espace.* »⁹⁷. C'est dans le rapport du *moi* au corps que se trouvent les prémices de celui du *moi* au monde,

⁹⁷ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p. 65

mais qu'est-ce qui permet et légitime que je puisse me différencier des choses du monde si je peux interagir avec⁹⁸ ? Qu'est-ce qui fait que je sais que ces doigts qui tapent sur les touches de mon clavier sont bien les miens ? Que je me reconnaisse dans ma main et non pas, aussi farfelu que la question puisse sembler, dans ces touches subissant la pression répétée de mes doigts ? Pourquoi ces jambes et ces bras que je ne cesse de voir et de reconnaître comme les miens depuis ma plus tendre enfance, alors que quand je regarde là dehors je ne pense jamais que mon être se confonde avec les gouttes de pluie qui perlent sur la vitre ou avec ce chien courant dans la rue ?

Nous avons démontré plus tôt que le *moi* peut être compris comme ouverture du fait de l'intentionnalité que constitue l'effort. Le corps est précisément le lieu de la rencontre entre la subjectivité et le monde, il est le point de jonction qui permet de faire intérieurement l'expérience de l'extériorité que Biran qualifie comme un espace extérieur « lieu des objets et des modes non-affectifs, qui ne peuvent être perçus qu'à distance et tout à fait en dehors du *moi* »⁹⁹. Si c'est par lui que se joue un basculement dans l'extériorité c'est justement parce que le corps quand bien même il est un corps subjectif et ne peut être réellement compris que s'il est inclus comme une dimension nécessaire de l'ego, n'en est pas moins au seuil de l'immanence, c'est-à-dire qu'il est le lieu d'une ambiguïté quasi-transcendante. Cependant il ne faut pas comprendre le corps que comme un intermédiaire entre l'ego et le monde, cela reviendrait à faire du corps une sorte d'instrument ou plutôt d'outil que l'âme convoquerait pour pouvoir étendre son pouvoir au dehors mais dont elle pourrait se passer sans cesser d'être pour autant. Or le corps n'est pas une chose mais est une part de nous-mêmes. Par lui l'ego agit directement sur le monde, le corps-propre est l'événement de cette interaction, la matérialité de l'agir. Sans notre nature corporée nous ne pourrions jamais passer à l'acte, nous ne pourrions jamais être au monde et serions condamnés à l'inexistence. C'est pour cela qu'Henry dit que le corps est « l'ensemble des pouvoirs que nous avons sur le monde »¹⁰⁰, parce que c'est par lui que nous avons véritablement un pouvoir d'agir,

⁹⁸ « Mais comme c'est l'appropriation des modes à la volonté motrice qui fait leur appropriation réelle au *moi*, nous ne serions peut-être pas éloignés de considérer ces corps comme faisant partie de nous-mêmes ; notre volonté semblerait être l'âme de la nature extérieure environnante comme elle l'est de cette portion de matière qui lui est soumise », *Ibid*, p.208

⁹⁹ *Ibid*, p.432

¹⁰⁰ Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, p.80

et par ces possibilités d'actions la rencontre avec les possibilités du monde est rendue effective. Ôtez le corps à la sphère égologique et vous empêchez toute transcendance, et par la même occasion vous néantiserez même la subjectivité en en faisant une espèce de force métaphysique absolue et anonyme que personne n'a jamais éprouvé car elle ne serait qu'une pure virtualité, une absence d'acte et donc de vécu. C'est parce que j'ai (à défaut d'affirmer que je suis) un corps que Gilbert Romeyer-Dherbey écrit dans *Maine de Biran, ou le penseur de l'immanence radicale* que : « le moi biranien peut être autre chose qu'une monade, et la philosophie de l'ego échapper définitivement à l'idéalisme subjectif, à l'erreur de Narcisse »¹⁰¹.

Puisque le corps est le lieu du mouvement il est une voie d'accès à la transcendance, au monde et ses objets, car le mouvement est la forme primitive et matricielle de l'intentionnalité qui naît dans l'effort. Le mouvement n'est en fait rien de plus que la manifestation de l'intentionnalité de la conscience dans la concrétude du corps, de cette tension vers l'être qui nous mène à sa découverte et dont nous acquérons une connaissance lorsque ses objets deviennent termes résistants éprouvés par l'effort moteur. Cependant il est important de préciser que l'expérience que nous faisons du monde à ce niveau-là est en-deçà d'une expérience qui serait représentative. Le monde se donne d'abord dans un rapport profond et immédiat dans lequel il n'est encore rien de plus que le corrélat de notre mouvement. Cela signifie aussi que nous ne saisissons pas directement le monde dans l'écart radical et infranchissable de l'objectivité car notre premier contact avec lui est comme purement charnel. Nous naissons au monde comme nous naissons à nous-mêmes, c'est-à-dire dans un sentiment encore vague et indistinct bien qu'il soit ce qu'il y a de plus certain. La connaissance représentative vient ensuite, notamment par le développement de nos facultés et de nos sens grâce auxquels le monde se donne à nous par des intuitions et vient se placer sous notre regard.

Lorsque nous avons étudié la question de la représentation nous avons insisté sur l'aspect séduisant de cette dernière, notamment du fait que le sens dont elle tire sa substance est la vue, un sens spontané et simple où l'effort est certes moindre mais dont les objets n'en saturent pas moins notre conscience. Pour ne pas

¹⁰¹ Romeyer-Dherbey, Gilbert, *Maine de Biran, ou le penseur de l'immanence radicale*, Paris, Seghers, 1974, p. 117.

faire de la sensibilité (de l'ouverture phénoménologique) une déhiscence, une fuite en avant de soi, il faut supposer un sens qui aurait le privilège de permettre à la fois l'expérience mondaine (c'est là l'essence même du sentir) et un mouvement réflexif. La différence entre les sens se jouant sur les variations de degré de l'effort (et non sur une division transcendantale contrairement à ce qu'Henry a pu dire¹⁰² car cela reviendrait à retirer le corps de l'effort en tant que *continu résistant* et donc à l'exiler du *moi*), sur les variations du fait primitif, il doit donc exister un tel sens qui porterait l'effort à un degré supérieur de telle sorte que le *moi* sentirait d'autant plus son existence qu'il sentirait celle du monde, palliant ainsi l'abandon réflexif qu'est l'oubli de soi. Or il existe bien un tel sens, à savoir le toucher actif, le tact :

Ici la représentation ou plutôt l'intuition objective, activée nécessairement par la volonté, tourne au profit même de la réflexion et de la connaissance propre du sujet, qui se distingue dans ses limites, aperçoit mieux ce qui est *lui* par le contraste de ce qu'il n'est pas. Lorsque la main s'applique au solide résistant pour en circonscrire les parties et en déterminer les formes, il y a, comme nous l'avons observé, un double rapport senti ou perçu ; le premier, direct et simple, inhérent à l'exercice de la motilité arrêtée, constitue dans une même intuition le sujet de l'effort et le terme étranger qui existe comme force unique de résistance ; par-là, dis-je, le *moi* devient capable de connaître ses propres limites et de se circonscrire. Placé entre deux sortes d'observations, l'une extérieure, l'autre intérieure, ce premier jugement simple appartient à la fois à toutes deux ; elles s'y activent réciproquement l'une par l'autre.¹⁰³

Grâce au tact nous sommes renvoyés à nous-mêmes, nous avons à même l'expérience corporelle du monde une voie réflexive privilégiée, le toucher est dans la pensée biranienne la garantie de la possibilité d'un retour à soi. Il s'agit d'un sens éminemment réflexif et par lui se manifeste une autre forme de résistance : celle de la transcendance radicale des choses du monde (véritablement *non moi*, c'est-à-dire qui en diffère radicalement) compris comme lieu d'une résistance absolue (Biran parle d' « inertie absolue ») dans laquelle l'effort peut s'intensifier aux plus hauts degrés. Le tact tire véritablement son privilège réflexif du fait qu'il est le sens dans lequel la volonté est le plus à l'œuvre. Les autres sens tels que l'ouïe et l'odorat subissent plus leurs objets qui viennent les surprendre, ils sont affectés à proprement parler malgré-moi, par exemple lorsque je sens une odeur répugnante ou qu'un son

¹⁰² Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, p.153

¹⁰³ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p.213

stridant agresse mon audition. Alors que le toucher quant à lui vient véritablement à la rencontre de son objet, nécessite un effort moteur dans lequel le sujet sentant cherche à entrer en contact direct avec une chose. Certes la vue, l'odorat et l'ouïe ne se font pas absolument sans participation du *moi*, et il y a des degrés variés de participation de la volonté selon le niveau d'attention, d'effort perceptif que le sujet produit, mais néanmoins cela ne dépend pas entièrement de mon pouvoir et je ne peux d'ailleurs pas cesser d'entendre quelque chose comme je peux cesser d'être en contact avec une surface. Le tact est le sens qui convoque le plus le corps dans son activité (c'est-à-dire dans sa motricité), qui « *retient l'être moteur rapproché de ses propres actes, et ne lui permet pas de se perdre de vue* »¹⁰⁴. Cela revient à dire qu'il dépend directement de l'effort, de l'action volontaire, en bref du *moi*. Par lui j'ai donc à la fois une expérience directe du non-moi par un contact physique qui me fait éprouver le monde (notamment dans la perception de solidité qui me donne à voir l'impénétrabilité matérielle, et donc l'infranchissable écart entre *moi* et les choses), et une expérience redoublée du *moi* qui se sent agir et qui sens jusqu'où son pouvoir peut s'étendre. De plus c'est par l'organe propre au toucher qu'est la main que l'étendue figurée dans le vécu du corps-propre vient s'appliquer, s'exercer sur ces objets dans le mouvement : c'est le passage de l'espace intérieur à l'espace extérieur. Rencontrer le monde par le toucher actif c'est donc véritablement être en lutte avec lui, c'est faire l'expérience d'un indépassable (la résistance étrangère, les choses) et donc faire l'expérience des limites du *moi* non pas tant dans un sens trivialement physique (c'est-à-dire dans le sens d'une démarcation : je suis moi du bout des orteils jusqu'au bout des doigts, et au-delà ce n'est plus moi mais autre chose) que dans le sens du possible, de ce que le *moi* peut faire. En effet si le *moi* est activité, alors en expérimentant le fait que tout ne m'est pas possible j'apprends à circonscrire ma volonté en découvrant jusqu'à quel point je peux agir, ce qui est et en même temps ce qui n'est pas en mon pouvoir et donc ce qu'est le *moi* ou ce qui est autre. Ma volonté a des limites, et je ne peux me fondre dans toutes les strates du réel car je ne suis pas la totalité de l'être, il y a bel et bien un écart ontologique entre le monde et moi et ce dernier ne peut être saisi qu'à même le vécu, à même la manière dont les choses m'apparaissent.

¹⁰⁴ *Ibid*, p.214

Le monde est indispensable pour la pleine réalisation du *moi* car c'est par la rencontre d'un *non-moi* que j'apprends à me circonscrire. Je suis jusqu'où la volonté agit, et pour en connaître les limites je dois impérativement les éprouver dans la dynamisme de la vie. Ce que nous venons d'expliquer témoigne du fait qu'il y a une certaine contemporanéité de la différenciation des deux sphères, on ne fait jamais d'expérience interne transcendantale qui précéderait l'apparition du monde ; autrement dit il n'y a pas chez Biran de structure transcendantale pleinement accomplie en soi et qui se donnerait dans une transparence absolue. Rappelons la phrase de Montebello selon laquelle rien n'est donné dans le biranisme. C'est parce que je fais l'expérience du monde que j'apprends à circonscrire ce qui relève du *moi* et à le distinguer de ce qui n'est pas lui : « les limites du moi ou de ce qui lui appartient en propre n'ont pu nettement se circonscrire que par la connaissance relative de ce qui est en dehors »¹⁰⁵. C'est par la confrontation au monde que le *moi* se fait jour. Ainsi nous avançons l'hypothèse qu'une subjectivité sans monde serait soit pur néant soit le tout de l'être dans le sens d'une indissociabilité radicale, quasi-panthéiste, où le *moi* et le monde seraient absolument de même nature ; c'est précisément ce que Biran exprime lorsqu'il écrit que : « en l'absence de résistance invincible ou absolue des corps étrangers, le moi se prendrait pour l'âme du monde »¹⁰⁶. En effet si je ne faisais jamais l'expérience du monde cela signifierait que le *moi* n'aurait pas de commencement, que l'effort ne jaillirait jamais. Si je fais effort c'est parce que je ressens cet écart entre le *moi* et le monde, que cet écart est source d'un inconfort primitif que la vie tend à combler par l'adaptation et l'interaction avec l'environnement. Dire que le monde se rencontre par l'effort dans la résistance absolue signifie que l'on rencontre le monde par l'action et non que la rencontre précède l'action. Nous agissons avant que de comprendre car nous sommes déjà jetés dans le monde, et c'est dans et par l'extériorité que l'expérience d'une intériorité est rendue possible.

L'originalité et l'enjeu principal de la pensée biranienne est de faire droit à une connaissance non-représentative, intensive et immanente ; mais là où le bât blesse c'est qu'à un certain point il devient impossible de faire l'économie de l'extériorité, cette même extériorité qui pervertit l'intériorité, ce qui est autre

¹⁰⁵ *Ibid*, p.140.

¹⁰⁶ *Ibid*, p. 208

qu'elle et n'a de cesse de nous aliéner, de nous faire perdre de vue la vérité du fait primitif. La démarcation entre sphère immanente et sphère transcendante est fragile, et c'est d'ailleurs dans cette constante interaction que réside la vitalité du *moi*. Mais c'est aussi du fait de cette interaction, de cette communication que le *moi* se trouve être autant insaisissable, et l'entreprise biranienne si laborieuse. Si certes, pour rendre possible une analytique du sens intime l'effort peut se penser comme sans objet, c'est-à-dire sans aller au-delà du corps-propre rattaché à la sphère de l'immanence : « il s'agit d'aller en deçà d'un mouvement intentionnel – Biran dirait d'un effort intentionné qui nous porte vers le monde et ses objets – pour décrire un sentiment de soi, rapport (à) soi, effort immanent, donné sans médiation, sans distance »¹⁰⁷ ; il n'est pas dit pour autant qu'il puisse y avoir de commencement de l'effort hors de la médiation du monde, ce qui revient à dire que l'effort ne serait tel que par la rencontre avec le monde. On ne peut véritablement penser la réalité d'un *moi* s'abstrayant totalement du monde, comme s'il se repliait sur soi, ne faisant face qu'à lui-même. L'hypothèse de l'effort immanent tel que présenté dans *De l'aperception immédiate*, et dont nous avons déjà discuté, c'est-à-dire un effort sans aucune stimulation sensible, sans dérangement extérieur, par lequel : « L'effort reste seul, et avec lui, le *moi* phénoménal pur ou réduit à son aperception immédiate interne »¹⁰⁸, un tel effort disions-nous, ne relève soit que de la pure imagination soit n'est rendu possible que dans des conditions spécifiques extrêmement contre-intuitives et déroutantes. A dire vrai si un tel effort était notre condition ordinaire alors il ne serait pas un effort, mais bien plutôt sa mort, interruption de la dynamique vitale du *moi*. Si je ne suis pas l'un ou l'autre des deux termes de la relation mais bien la relation même alors il y a nécessairement l'idée d'un corrélat de l'action qui doit être pris en compte. Cela signifie qu'il n'y aurait pas d'effort sans terme de l'action, et plus encore qu'il n'y aurait probablement pas d'intériorité sans extériorité. On peut bien sûr faire valoir le fait que selon Biran la résistance organique doit d'abord être pensée comme le corps propre en tant que *continuatio resistentis*, cependant cela semble impensable d'imaginer une volonté qui ne s'exerce pas sur un monde duquel elle se différencie, qu'elle a pour objet. Et c'est cet impensable qui permet de comprendre pourquoi Michel Henry fait de la résistance continue non pas le privilège du corps-propre mais celui du monde,

¹⁰⁷ Devarieux, *L'intériorité réciproque*, p.77.

¹⁰⁸ *Ibid*, pp.137-138.

notamment lorsqu'il écrit ceci : « Notre vie concrète qui fait l'expérience interne et transcendante d'elle-même comme mouvement subjectif fait, par cela même et en même temps, l'expérience du monde comme terme transcendant de ce mouvement, comme continu résistant. »¹⁰⁹ ; signifiant par-là que le réel transcendant est un « pur et simple corrélat d'une intentionnalité de mouvement »¹¹⁰ dont on ne saurait légitimement faire fi sans perdre en même temps le *moi*. Selon la philosophie biranienne le monde n'est certes pas le *continu résistant*, et dire l'inverse relève véritablement de l'hérésie. Lorsqu'Henry fait dire cela au biranisme c'est pour que celui-ci abonde dans le sens de son idée selon laquelle le corps est pleinement du côté de l'immanence, radicalement identifiable au *je*. Mais ce serait là faire une confusion entre la dualité primitive et le dualisme ontologique que nous avons exposé jusqu'ici, ou du moins déplacer la dualité conative sur un plan qui dépasse le cadre de l'immanence. Si Biran dit du corps qu'il est continu résistant ce n'est pas dans un sens temporel mais dans le sens que le corps est toujours résistant en acte et jamais en puissance, sinon cela signifierait une dissociation entre le *moi* et le corps ; autrement dit la mort du *moi*. Or le monde n'est pas toujours l'objet de ma volonté, le terme de mon action. Il relève bien plutôt (d'un point de vue strictement biranien) de la continuité dans son sens temporel, car même s'il cesse parfois d'être le terme de mon action il n'en demeure pas moins virtuellement disponible. Cependant cette « hérésie biranienne » est tout de même révélatrice du statut problématique du monde dans la philosophie de Maine de Biran. Regarder dédaigneusement cet écart comme une simple faute, une incompréhension, serait illégitime. Non seulement parce que la phénoménologie du corps que déploie Michel Henry est d'une profondeur sans commune mesure, mais aussi parce qu'il semble en effet difficile d'abstraire totalement le monde de la vérité de l'ego. Peut-être même qu'il s'agit en réalité d'une épiphanie phénoménologique, marque du génie d'Henry qui certes s'avère trahir la pensée de Biran (et sa nécessaire complexité, voire incomplétude car le *moi* n'est jamais définitivement saisi) mais pourrait aussi permettre d'en dépasser quelques limites si ce n'est de véritables angles morts. Car ce que dit Henry ce n'est pas tant que le monde est toujours résistance en acte mais plutôt qu'il est au fondement de l'effort :

¹⁰⁹ Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, p.103.

¹¹⁰ *Ibid*, p.102.

La désignation du terme résistant comme continu a, en fait, une signification plus originaire ; elle se réfère au fait que ce terme résistant constitue le fondement du réel, [...] la détermination du réel comme ce qui résiste est une détermination *a priori*, que nous sommes sûrs qu'une telle détermination ne sera jamais absente de notre expérience du réel, mais en constituera toujours le fondement.¹¹¹

Je peux certes ne pas en faire nécessairement le terme de mon action (par exemple en cherchant l'autostimulation) mais dire cela revient seulement à dire que l'on cesse de viser thématiquement le monde, que je cesse de le penser selon l'objectalité. Mais il n'est pas dit que le tout de l'expérience du monde soit de l'ordre du représentatif malgré ce qu'en dit Biran, que le monde soit toujours vécu selon l'extériorité, au contraire il pourrait très bien y avoir une manière toute intérieure de vivre le monde : « le "je peux" est déploiement du corps organique qui est subjectivité pure, et ce "je peux" vient buter sur le continu résistant qui est le monde atteint de l'intérieur, qui est un monde où il n'y a pas encore de monde, ce qui est extraordinaire ». ¹¹² Cela n'est pas sans rappeler l'espace noir dont parle Minkowski dans le dernier chapitre de *Le temps vécu*¹¹³, c'est-à-dire une façon de vivre et d'habiter l'espace qui est antérieure à sa compréhension quantitative ou représentative pour parler en termes biraniens (sens que prend l'espace dans le monde de la logique et de la science), relevant ainsi d'une modalité phénoménologique obscure, ineffable mais pourtant évidente. Or cette évidence ne saurait être radicalement différente de celle du sens intime en cela qu'elle relève aussi de l'intériorité. Peut-être alors faudrait-il affirmer que l'aperception interne est aussi révélation du monde en un certain sens, ou plutôt que le monde est toujours déjà là mais au sens d'un monde anté-représentatif.

Le monde est résistance absolue là où le corps est résistance relative, mais cette résistance relative si elle permet de penser le *moi* dans l'ambiguïté de son immanence ne permet cependant pas de le penser dans la concrétude de son existence, dans son empiricité. S'il est certainement vrai de dire que nous ne sortons jamais du *moi*, il est probablement tout aussi important d'insister sur le fait que nous ne sommes jamais pleinement hors du monde, et même que le monde est la

¹¹¹ *Ibid*, p.103.

¹¹² Henry, Michel, *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2008, p.114, cité dans : Devarieux, *L'intériorité réciproque*, p.69.

¹¹³ Minkowski, Eugène, *Le temps vécu*, Presses Universitaires de France, 2013.

principale raison de l'effort. Derrière la résistance du corps il y a toujours la résistance du monde. Ainsi donc le monde n'est pas simplement un corrélat noématique. Le biranisme est une philosophie de l'action, et c'est pour cela qu'il abandonne la conception classique de la conscience comme conscience d'objet. Il y a effectivement une certaine tension vers le monde et les objets, mais cette dernière n'est pas réductible à une intentionnalité contemplatrice car elle relève d'une véritable rencontre charnelle. Il semble alors injuste d'attribuer un caractère dubitable au monde dès lors que le *moi* ne peut véritablement s'actualiser qu'en et par lui. Et c'est justement là que se dessine la limite de l'expérience interne transcendantale : il semble impossible de dire qu'elle advient sans monde, il n'y a pas véritablement de conscience transcendantale qui précéderait le monde et le rendrait possible, le *moi* naît dans la confrontation nécessaire au monde qui nous enjoint à faire effort. La mise à l'écart du monde n'est en soi qu'hypothétique, et bien vite ce dernier apparaît comme véritablement nécessaire à la pensée d'une subjectivité en acte. Nous dirons donc avec Henry que : « Le monde est aussi certain que ma propre existence »¹¹⁴. Le *moi* ne peut qu'être tributaire du monde à un certain degré, si effectivement il ne s'y identifie pas par sa nature propre, il n'en demeure pas moins profondément lié.

Rappelons encore une fois la formule de Montebello selon laquelle rien n'est donné dans le biranisme. Cela peut sembler évident pour ce qui relève d'un ordre épistémique, on pourrait penser qu'il ne s'agit que d'une reformulation de la thèse fondamentale empiriste de la *tabula rasa* : rien n'est donné à la connaissance, nous n'avons d'idées innées ni des choses ni de nous. Mais cela excède même la question de la connaissance, car dire que rien n'est donné signifie aussi que rien n'est acquis, que l'existence se vit sur le fil des états-limites, dans un tiraillement existentiel constant : bref que l'existence est effort. Or il n'y a pas effort s'il n'y a pas un écart (entre la vie et le *moi* mais aussi entre le *moi* et le *non moi*), si rien n'est à construire, si tout est déjà acquis. C'est justement dans cet écart que se joue la dualité biranienne, et donc le *moi*. Si le sentiment de l'existence surgit dans l'effort qui est par définition relation (relation causale mais aussi relation existentielle entre *force hyperorganique* et *résistance organique*) c'est justement parce que la vie subjective, l'être de l'ego est cette transativité. Les limites du *moi*, c'est-à-dire du

¹¹⁴ Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, p.48.

champ égologique, ne nous sont pas directement données à voir. Si le fait primitif nous donne à penser dans une évidence apodictique l'existence d'une sphère d'immanence et par extension celle d'une sphère transcendante, cela n'inclue pas qu'il nous soit directement donné de connaître le point de démarcation par exemple entre le corps propre et les autres corps.

La dichotomie entre sphère immanente et sphère transcendante est en permanence mise à mal par le fait de la vie subjective. La vitalité du *moi* réside dans cette constante redéfinition de ces sphères qui sont toujours à façonner, si bien que l'une ne peut se penser sans l'autre. C'est bien parce que cette dualité nous habite dans la profondeur de notre être que la question du rapport entre l'âme et le corps, entre l'immanence et la transcendance est historiquement devenu le nerf de la guerre des métaphysiciens. L'interminable débat du monisme et du dualisme fait logiquement l'objet d'infinies reprises de la question si l'on pense la vie subjective, l'existence, comme étant déjà elle-même cette sorte de lutte entre deux champs ontologiques qui ne cessent de se redéfinir l'un par rapport à l'autre, se mêlant l'un dans l'autre comme un chiasme existentiel ou au contraire se dissociant radicalement dans le mépris (ou l'oubli) d'une des deux dimensions. Le génie de Biran tient à ce qu'il invite à une posture philosophique surplombant le problème en saisissant toute la vitalité de cette subjectivité évanescence qui ne peut se penser qu'en brisant le dualisme, en bouleversant cette tendance à exiler les deux pendants de l'être. C'est en ce sens que Romeyer-Dherbey écrit que : « le dualisme ontologique biranien ne doit surtout pas être conçu comme un partage en quelque sorte topologique entre le transcendant et l'immanent ; ces sphères ne se localisent point l'une par rapport à l'autre en un face-à-face »¹¹⁵ ; Biran est celui qui préfère la dualité au dualisme, c'est-à-dire qu'il est celui qui pense l'unité du double, le rapport dans lequel jaillit la vie. Se sentir exister c'est sentir cette tension permanente entre l'hyperorganique et l'organique, entre le moi *et le non-moi*.

c. Triplicité du corps et vie organique

¹¹⁵ Romeyer-Dherbey, *Maine de Biran, ou le penseur de l'immanence radicale*, p.52-53.

La relation de l'ego au corps est dans l'effort celle d'un continuum existentiel, le jaillissement du *moi* compris dans sa vitalité. Cependant nous avons aussi vu que cette relation nécessaire tire tout son dynamisme du fait que le corps ne se donne pas dans une transparence totale. Pour que le *moi* rende possible l'activité corporée il ne peut y avoir quelque chose comme une révélation totale de soi dans la vie du corps par une expérience interne transcendantale dans laquelle mon être serait indiscernable de celui de mon corps. Le corollaire d'une telle affirmation est donc le suivant : il y a une part d'obscurité (dans un sens figuré cela va sans dire) dans notre manière de vivre notre corps. Puisqu'il n'y a pas d'absolu transparence, alors le corps ne se donne pas toujours de la même manière, ne se vit pas de façon univoque. Nous devrions plutôt considérer qu'il existe une pluralité d'expériences de notre corporéité, une variété de rapports existentiels à ce dernier. S'il en est un que nous avons déjà identifié et étudié c'est celui primitif, principal de l'effort. Dans l'effort je découvre le corps originaire, cette masse continument résistante que je peux mouvoir en tant qu'elle est le terme d'application de mon effort volontaire, « l'être originaire du mouvement » en termes henryens. Mais pourquoi n'y aurait-il qu'un seul sens de l'être du corps ? Nous voyons bien au quotidien que le corps nous apparaît de différentes manières, qui ne sont pas toujours une simple variation du rapport interne, ou plutôt intensif de l'effort.

Il nous arrive aussi d'observer notre corps comme s'il était une chose du monde, d'en avoir des considérations esthétiques qui outrepassent le simple rapport de motilité. Lorsque nous nous observons dans une glace nous scrutons notre corps comme s'il était un quasi-objet qui ne serait pas pour autant exilé de notre existence personnelle, c'est-à-dire qu'il n'est pas pensé comme autre chose que ce que je suis, c'est au contraire plutôt l'inverse. C'est parce que nous nous savons profondément unis avec cet être matériel que nos préoccupations esthétiques à son égard sont aussi vives, parce que la co-existence du corps dans le sentiment interne de l'existence personnelle et son appropriation dans la vie d'effort en font empiriquement une co-extension du *moi*. En tant que le corps est le lieu de l'agir, le lieu de la réalisation intensive du *moi* (transcendance du mouvement subjectif), il devient aussi le lieu d'une projection identitaire, d'une manifestation extérieure de mon individualité. D'où notre intérêt particulier, notamment lors du développement de notre identité (pendant l'adolescence et les débuts de l'âge adulte) pour des pratiques qui visent à

une sorte de customisation du corps telles que le tatouage, et qui attestent ni plus ni moins de cette appartenance profonde et personnelle de notre chair. Une telle conception du corps correspond à ce que Romeyer-Dherbey nomme le *corps secondaire*, c'est-à-dire celui « que je puis considérer et toucher, que me présente le miroir ou la photographie, ou qui se présente aux regards d'autrui »¹¹⁶, soit le corps de la quotidienneté.

Il y a donc plusieurs acceptions du corps, plusieurs points de vue qui sont autant de manière de saisir l'être du corps et les variétés de son rapport avec le *moi*. Ils sont au nombre de trois et furent l'objet de divers dissentiments entre les commentateurs de la pensée biranienne. Le premier point de vue que nous avons identifié est celui du corps qu'Henry nomme *originnaire*, ce corps qui se donne dans l'aperception interne immédiate et individuelle « qui a pour objet distinct (aussi immédiat) l'ensemble des parties obéissantes à la même volonté et pour sujet *un* celui de l'effort (relatif) »¹¹⁷. C'est donc le corps comme objet immédiat de la volonté, se différenciant réflexivement du *moi* comme cause immédiate du mouvement-effet qui dans sa réalisation n'appartient déjà plus au *moi* mais ne saurait en être séparé. Puis il y a comme nous l'avons déjà esquissé un point de vue représentatif du corps dans lequel nous l'appréhendons perceptivement comme un être étendu auquel nous pouvons reconnaître les mêmes propriétés que toutes les choses transcendantes : couleurs, fermeté ou mollesse de certaines parties, douceur ou rugosité, etc... Par la représentation nous objectivons notre corps, nous le considérons au même plan qu'un objet du monde, et c'est par une telle approche qu'est rendu possible le développement de sciences telles que l'anatomie grâce à laquelle il est possible de produire une connaissance objective des dispositions et du jeu des organes musculaires. Il s'agit d'une connaissance purement extérieure du corps qui ne s'incommode pas de toute l'intériorité psychologique du corps-effort et ne le considère que dans sa matérialité. Mais n'est-ce pas alors problématique ? Ce point de vue n'est-il pas à proscrire comme toute tendance représentative qui mène à l'aliénation du *moi* et *in fine* à sa négation ? La question est plus que légitime, après avoir tant insisté sur les dangers de la représentation et après s'être tant étendus sur la nécessité d'un retour à l'intériorité du vécu, à une

¹¹⁶ Romeyer-Dherbey, *Maine de Biran, ou le penseur de l'immanence radicale*, p.98.

¹¹⁷ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p.126

métaphysique du *moi* qui inclurait nécessairement en elle un être-au-corps, cela paraît dérangent de s'accommoder d'une science si impersonnelle qui ferait du corps une portion d'étendue que l'on pourrait étudier comme n'importe quel autre bout de matière.

Et bien c'est le troisième point de vue qui nous permet de comprendre le sens de l'apparition d'une telle science et sa nécessité : « un sentiment immédiat, absolu et général de tous les éléments sensibles unis dans une même combinaison vivante »¹¹⁸. Quel est ce sentiment ? Est-ce celui de notre existence personnelle qui nous apparaît par l'aperception immédiate ? Non, c'est un sentiment qui est en-deçà du jaillissement de notre personnalité, qui est antérieur au *moi*, c'est le sentiment immédiat de l'existence organique et sensible, sans réflexivité, dans lequel est découvert « une manière d'exister absolue, propre et *sui generis*, à part toute *personnalité* distincte ou sentiment de *moi* »¹¹⁹. Avant même d'être un individu voulant, avant d'être actif, il y a l'évidence charnelle de mon affectivité, du fait que je suis un corps organique sensible. Le corps organique est cette chose constituée que nous supposons précéder la naissance d'un *moi*, antérieure à tout vouloir en acte et à laquelle est attribuée le mouvement antérieur à celui de l'effort senti. Les impressions affectives forment le sentiment que Biran qualifie d'absolu de l'existence animale, dimension sentie par la subjectivité, mais non pas perçue car le *moi* en est absent. Cette existence est qualifiée d'animale parce qu'elle est relative à la vie purement organique et instinctive qui se fait dans le corps sans intervention volontaire, sans l'apparition complexe de la personnalité. Je n'ai pas besoin de faire le moindre effort pour faire battre mon cœur ou pour exécuter le processus digestif, tout cela a lieu sans *moi* dans la passivité organique. Est-ce que cela signifie que je ne peux m'identifier dans cette réalité corporelle ? Assurément pas puisque nous vivons pleinement à la première personne nos affections, et c'est d'ailleurs pour cela que ce sentiment est dit immédiat comme l'explique François Azouvi : « immédiat signifie qu'il y a identification entre le sujet et son corps »¹²⁰. Je suis ce corps qui souffre d'être malade, même si l'on peut être tenté de dire que c'est mon corps qui souffre, je n'en suis pas moins affecté dans ma personne. Il y a bien une

¹¹⁸ *Ibid*, p.126

¹¹⁹ *Ibid*, p.373

¹²⁰ Azouvi, « La triplicité des points de vue sur le corps dans la philosophie de Maine de Biran », p. 11.

appropriation de notre dimension organique, mais pas une identification totale avec car nous ne nous reconnaissons pas activement dans ces affections que nous ne choisissons pas, nous y sommes soumis, passivement asservis. Jamais on ne se sent plus démuni et faible que lorsque l'on est ramené à notre organisation physique. Je me casse une jambe au début de mes congés, je me maudis de ne pouvoir reconstruire mes os selon la volonté. On m'apprend que je suis gravement malade ? Voilà que je m'effondre, car ce n'est pas ce que je veux, mais je sais que je n'y peux rien et que même avec la médecine je n'aurais que bien peu d'emprise sur cette condition... Ce n'est pas de mon fait s'il faut plusieurs semaines à un os pour se remettre ou si mes cellules refusent de mourir, et j'en viendrais à voir mon corps comme une prison, à en détester cet enracinement corporel.

La physiologie est la branche de la science qui a pour rôle d'étudier cet autre versant de la nature humaine dans son dualisme constitutif avec le *moi*, afin d'en comprendre le fonctionnement ainsi que son influence sur les phénomènes de la vie intellectuelle. Son objet est le domaine spécifique de la sensibilité physique, de l'organisation organique dont elle doit circonscrire les limites afin de garantir d'éviter toute confusion avec celui de la science psychologique¹²¹. L'erreur des physiologues n'est pas d'avoir pensé représentativement le corps puisque c'est là une approche totalement légitime, mais d'avoir cru que l'on pouvait réduire le tout de l'existence humaine à ses fonctions organiques, alors que ses fonctions ne sont que la condition de l'apparition d'une subjectivité mais ne se confondent pas avec. Ainsi Biran n'invalide pas radicalement la démarche physiologique contrairement à ce que laisserait présager la véhémence de certaines de ses critiques à son égard (en particulier de ses dérives matérialistes telles que la phrénologie dont il a tâté la supercherie), au contraire puisque la vie animale organique est constitutive de notre être elle est nécessaire pour garantir une connaissance complète, pour produire une science de l'homme :

La science de la *pensée* n'est pas *toute* la science des facultés de l'homme ; celle des fonctions de son organe ou de leurs résultats, qui constituent un autre ordre de facultés passives, ne

¹²¹ « tout ce qui est du simple fait de l'organisation uniquement soumis aux lois de la vitalité, et étranger aux lois de la pensée, rentre dans le domaine exclusif de la physiologie », Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p.330

l'est pas non plus. Ce n'est qu'en réunissant les deux sciences qu'on peut en acquérir une aussi complète qu'il est possible eu égard à notre état actuel.¹²²

Le point de vue représentatif n'est donc pas intrinsèquement une source d'erreur, mais une tendance synthétique qui mène à tenir ensemble le vécu intensif du corps qui cède à la volonté dans l'effort, et le corps organique échappant à mon emprise qui est « mien sans être moi »¹²³. Ce troisième point de vue naît logiquement de la dualité même de l'essence de l'homme qui tire certes sa quiddité de sa dimension volontaire par laquelle il s'individualise et se reconnaît comme personne dans l'aperception, mais aussi de sa composition organique régie par les mêmes lois physiologiques que celles du monde animal. La dualité biranienne dépasse le cadre du fait primitif et constitue l'être même de l'homme qui est à la fois humain dans sa subjectivité et animal dans sa matérialité, qui existe dans cette tension constante entre *moi* (la volonté individualisante en acte) et *non-moi* (organicité passive). La physiologie est nécessaire, ce contre quoi Biran nous met en garde c'est la tendance que nous avons à confondre ces trois points de vues et c'est de cette confusion que proviennent toutes les erreurs et les difficultés que nous avons à constituer une véritable science de l'homme. Le travail du philosophe est de rendre possible une cohabitation des deux sphères ontologiques par un travail permanent de redéfinition de l'immanent et du transcendant afin de rendre possible une étude de leur rapport, de leur entrelacement et non de leur confusion. Ainsi la physiologie a pour finalité de donner à voir l'homme « simple dans la vitalité » et non l'homme dans sa totalité.

Jusqu'ici nous n'avons abordé la question des limites du *moi* que sous l'angle du point de vue psychologique, qui constitue le point central, voire même dirons-nous la grande originalité de l'œuvre de Maine de Biran, précurseur et fondateur de cette approche à mi-chemin entre la psychologie dans son sens contemporain et la phénoménologie comme science pure de la vie de conscience. Ce que ce point de vue nous a appris peut être résumé par cette phrase somme de la *Note sur l'idée d'existence* : « Le sujet moi, réduit à ses propres limites, se concentre dans le sens de l'effort et ne rapporte à lui-même au titre individuel, que les produits immédiats ou médiats de sa force constitutive. »¹²⁴. Pourtant notre cheminement nous a mené

¹²² *Ibid*, p.45

¹²³ Romeyer-Dherbey citant C. Bruaire, *Maine de Biran, ou le penseur de l'immanence radicale*, p.83

¹²⁴ Maine de Biran, *Dernière philosophie: Existence et anthropologie*, p. 247.

à constater que le point de vue psychologique ne saurait rendre compte de la totalité de l'existence humaine, qu'elle n'est qu'un point de vue sur la réalité de notre condition, même s'il s'agit certainement du plus important. Mais pour justement en apprécier l'importance il est impératif de concevoir l'homme en son sens plus large afin de considérer en quoi sa nature même rend le *moi* si désespérément fragile, en quoi sa nature sentante complexifie infiniment l'existence. Après tout le *moi* n'est-il que cet être pur de l'effort volontaire ? Se limiter à cette dimension n'est-ce pas risquer de passer à côté de la subjectivité concrète ? L'existence animale est-elle celle de l'homme dépersonnalisé, anonyme ? En quoi influence-t-elle le *moi* psychologique ? Comment parler de cette dimension du corps, si cette dernière m'échappe, sans en trahir la vérité ? Comment en tant que sujet puis-je faire l'expérience d'une telle passivité si je ne suis sujet que par l'activité ? Peut-on réellement en produire une connaissance ?

II- De la vie affective à la vie humaine, les fondements de la morale

Lorsqu'on ne souffre pas, on ne songe presque pas à soi ; il faut que la maladie ou l'habitude de la réflexion nous forcent à descendre en nous-mêmes. Il n'y a guère que les gens malsains qui se sentent exister, ceux qui se portent bien et les philosophes mêmes s'occupent plus à jouir de la vie qu'à rechercher ce que c'est, ils ne sont guère étonnés de se sentir exister.¹²⁵

1. L'*Homo duplex* : la lutte existentielle de l'homme contre l'animalité

a. Le problème des affections pures

La condition humaine est une condition duelle par nature. En-deçà de la dualité du fait primitif s'en joue une autre qui oppose dans l'être de l'homme deux dimensions qui semblent contraires l'une à l'autre : l'humanité et l'animalité. Les deux composent conjointement le fait de la vie humaine qui ne peut être pensée en faisant abstraction d'une d'entre elles. C'est en cela que Biran reprend maintes fois l'expression de Boerhaave « *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate* ». Cette duplicité prend dans la science la forme des deux disciplines psychologiques et physiologiques dont l'union seule sera à même de rendre compte de cette complexe condition qu'est la nôtre. En effet j'existe en tant que personne par la vie psychologique de l'*ego volo*, mais comme nous l'avons vu notre vie ne prend la mesure de sa concrétude qu'au regard de notre organicité. Alors pour penser l'homme il nous faut à la fois en saisir l'intériorité active et la passivité animale qui

¹²⁵ Maine de Biran, *Ecrits de jeunesse*, Paris, Vrin, coll. Œuvres de Maine de Biran, 2000, p.103.

en est comme le substrat. L'union de ces deux sciences constitue la grande science de l'homme, le point de vue anthropologique qui considère l'influence mutuelle de l'âme et du corps sans tomber dans le paralogisme ontologique, ni se restreindre au *moi* pur et abstrait en faisant fi de la réalité de l'existence matérielle dans laquelle l'effort n'est pas le seul ordre de faits. L'examen anthropologique doit penser le *duplex in humanitate*, son rôle est de donner à penser la vie concrète dans laquelle « l'homme rapporte ses impressions venues du dehors au sujet qui les éprouve, c'est-à-dire lui-même, unité composée de la force et de la matière »¹²⁶. Alors que la psychologie n'a que pour objet les modes actifs que la force volontaire s'attribue et qu'elle réduit le corps au terme de déploiement de son activité, l'anthropologie en s'aidant de la physiologie réintroduit la matérialité de la corporéité à travers la notion d'animalité et nous donne à penser la manière dont la passivité organique détermine la subjectivité. L'homme est pour sûr un être pensant et voulant spontanément, mais il est aussi un être sentant affublé d'une passivité organique qui joue un rôle si important que nous ne pouvons l'ignorer dans notre cheminement intellectuel.

Comme Biran le rappelle : « La cause de conscience ou subjective, *moi*, ne commence à exister pour elle-même et ne dure que pendant son effet immanent »¹²⁷, ce qui signifie que le *moi* n'est tel que dans un certain laps de temps et que par extension l'homme n'est pas et n'a pas toujours été présent activement à lui-même. En d'autres termes, « il y a quelque chose d'antérieur à la *conscience* »¹²⁸. Si l'on veut bien nous passer cette douteuse reformulation nous dirons que l'on ne naît pas homme mais qu'on le devient. L'humanité s'acquiert par le développement de la vie de conscience qui ne peut advenir que dans la dynamique conative, dans le déploiement de l'effort et de nos facultés aperceptives. Chez Biran c'est l'aperception qui constitue le véritable critère d'humanité : « Otez cette faculté d'apercevoir et de réfléchir, tout est à peu près égal dans l'homme et les animaux. C'est dans ce point qu'est vraiment la ligne de démarcation. »¹²⁹, ce qui veut dire

¹²⁶ Maine de Biran, *Dernière philosophie: Existence et anthropologie*, p. 247.

¹²⁷ Maine de Biran, *Commentaires sur les philosophies du XIXe siècle*, p. 324.

¹²⁸ Maine de Biran, *Rapports Des Sciences Naturelles Avec La Psychologie*, p. 281.

¹²⁹ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, note p. 91.

que si l'on s'en voyait privé nous serions réduits à notre passivité organique. Cette vie antérieure à l'aperception se nomme l'animalité.

Avant toute chose, notons que l'antériorité n'est pas une antériorité logique mais une antériorité temporelle, ontogénétique. Il y a un état primordial antérieur à l'apparition d'un *moi* : « *Nous avons commencé à sentir, à vivre sans apercevoir, sans connaître la vie.* »¹³⁰ ou « *en ignorant sa vie* »¹³¹ selon la reprise de la formule latine d'Ovide *vivit et est vitae nescius ipse suae*¹³². Plus tard la psychologie du développement donnera d'ailleurs raison à cette intuition biranienne selon laquelle l'individualité s'acquiert, puisqu'elle n'est pas toujours déjà-là mais se réalise par une découverte progressive de soi et du monde. Nous sommes en premier lieu un organisme aux fonctions vitales mues par des dispositions instinctives tels que les battements de cœur ou plus globalement le fonctionnement des organes, mais aussi par des réflexes archaïques à certains stimuli comme la succion chez le nourrisson, la nage ou encore les cris. Cette vie instinctive demeure indépendante de l'exercice d'une volonté individuelle et individualisante, néanmoins elle ne peut en être absolument séparée comme le sont les choses du monde et le *moi* car elle est comme le substrat de l'existence subjective, condition nécessaire à la possibilité d'émergence d'un ego. L'animalité ne saurait aucunement être confondue avec l'*ego volo*, elle est bien plutôt une vie que l'on pourrait qualifier d'infra personnelle, simple passivité corporelle, qui pourtant constitue les fondements de la personnalité. Henry a cru voir dans cette idée d'une vie purement affective une forme d'anomalie du biranisme, comme s'il s'agissait d'un écart dans lequel Biran trahissait sa propre pensée au profit d'un syncrétisme physiologique, une sorte d'atavisme philosophique, un « *membre mort* », héritage inconscient du dualisme ontologique et particulièrement de sa forme cartésienne. Selon lui la notion d'*homme double* et les thèses portant sur l'instinctivité, l'affectivité, ou la sensibilité n'auraient aucune originalité et pire encore seraient même source d'erreur, dévoyant le biranisme de sa grande originalité, comme si Biran abdiquait sa pugnacité. Cependant on pourrait objecter à Henry qu'il manque justement l'originalité de la pensée biranienne en continuant à l'ancrer dans une dichotomie dualisme/monisme, et que sa tendance à vouloir à tout prix contraindre le biranisme

¹³⁰ *Ibid*, p. 44

¹³¹ *Ibid*, p. 90

¹³² Traduisible par : « Il vit et il est lui-même inconscient de sa propre vie »

à une forme de monisme qui tirerait son apodicticité de l'expérience immanente transcendante l'a empêché de percevoir l'ambigüe profondeur de cette part du biranisme. Répétons que la philosophie de Maine de Biran s'émancipe des carcans traditionnels dès lors qu'elle pense l'existence dans la dualité et non dans le dualisme. Toutes les sphères qui composent l'existence participent d'une même vie, elles ne sont pas contradictoires. C'est d'ailleurs par les actes instinctifs que le mouvement naît, qu'il m'est donné de l'éprouver une première fois par affection et par suite de me l'approprier par la quête d'une répétition de ses effets. Par exemple c'est bien parce que l'enfant pousse instinctivement des vagissements et se rend compte qu'il peut de cette manière attirer l'attention de ses parents, va découvrir qu'il a en lui (ou plutôt qu'il est lui-même) le pouvoir de reproduire ces cris lorsqu'il le souhaite, et de cette manière se dessinent les prémices de la parole.

Pourtant ce n'est pas avec la découverte ontogénétique du *moi* que cesse l'animalité. Ce qu'a su voir avec grande clairvoyance Biran c'est qu'en fait cette vie animale ne disparaît jamais totalement, pas même avec le développement de nos facultés. Elle est comme le fond de l'existence humaine, ce qui fait que cette dernière est vécue comme un balancement constant entre vie animale passive et vie active de la pensée, l'une prenant tour à tour l'ascendant sur l'autre. Et c'est lorsque l'animalité se fait plus présente qu'à l'accoutumée, dans des instants où l'exercice de notre volonté est réduit à son minimum, frôlant la disparition totale du sentiment de contrôle, d'emprise sur soi, que soudainement sa vérité nous frappe sans pour autant se laisser pleinement distinguer : « de là un sentiment obscur et pour ainsi dire impersonnel d'existence absolue, qui rapproche l'être sentant de son état natif et simple »¹³³. Etayons la signification de ce sentiment immédiat d'une vie organique absolue.

Premièrement il est immédiat en ce qu'il est un pur présent. Comme nous l'avons dit à l'instant la vie animale est le fond de l'existence humaine, le support organique de ma vie, qui subsiste tant que je suis. Il est toujours au présent parce qu'il échappe à la constitution temporelle qui naît dans la réminiscence de l'effort, cette vie simple échappe à la composition du fait primitif, à l'effort et donc à l'empreinte du

¹³³ *Ibid*, p. 44

souvenir que la réminiscence rattache aux actes volontaires du *moi* continué¹³⁴. Le *moi* ne peut pas se reconnaître dans les déterminations de l'animalité, elles sont indépendantes de tout vouloir, et c'est en cela qu'elles ne peuvent être réfléchies car le redoublement réflexif n'est rendu possible que par la sorte d'empreinte que laisse l'acte volontaire.

Secondement il est absolu parce qu'il n'est pas sous l'emprise de la volonté, indépendant de la relativité du fait de conscience, c'est-à-dire qu'il est irréfléchi. Il est indéniablement là, et pour autant que je vis je peux toujours retrouver ce sentiment d'une coexistence organique ; cependant il se dérobe à l'emprise du *moi* qui est là dans ce corps organique sans même l'avoir choisi et sans pouvoir cesser d'être enraciné en lui. Je sens avec certitude une vie en-deçà de la disponibilité constitutive du *moi*, mais ce sentiment est tout sauf la source d'une évidente clarté comme l'est l'aperception ; au contraire il serait plutôt l'expérience de ma propre impuissance, un vécu tout ce qu'il y a de plus dysphorique dans lequel je me sens comme fatalement condamné à une condition organique pénible. En revanche absolu ne signifie pas pour autant qu'il s'agisse d'un être nouménal qui m'échapperait radicalement, nous ne pouvons certes pas le saisir par notre conscience ou opérer un retour réflexif sur lui, mais nous pouvons le sentir. Comment ?

Le sentiment immédiat d'une vie organique absolue se manifeste à nous indépendamment de notre volonté, parfois même contre gré par la sensibilité dans ce qu'elle a de plus passif : « l'impression peut affecter l'animal sans être perçue par le *moi* »¹³⁵. On parle alors d'*affections pures* ou d'*affections simples* (la simplicité renvoyant à l'absence de composition par la conscience). Les affections simples sont indépendantes du sujet et ne relèvent que de la machine organique du corps animal mue par un principe autre que le *moi* et sur lequel je n'ai aucune emprise. La passivité du corps affectif et intuitif nous apprend qu'il n'appartient pas à la dualité primitive, qu'il diffère radicalement du corps-propre sur un plan

¹³⁴« Le moi seul se souvient de ce qu'il a perçu ou opéré par sa force constitutive, ou, en d'autres termes, la réminiscence n'est que la trace de la conscience. Les impressions purement affectives ne peuvent que laisser des traces simples sans souvenir, car n'y ayant point de moi, il n'y a point de base ou de sujet de réminiscence », Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 223.

¹³⁵ *Ibid*, p.389

phénoménologique. Même s'ils sont tous deux composés de la même matière, qu'il s'agit de la même enveloppe charnelle, ils ne peuvent pas être confondus. Les affections pures trouvent leur source dans une dimension du corps qui m'est inconnue, qui jamais ne s'identifie à l'espace intérieur de la résistance continue, ne coïncidant jamais avec la masse mobilisable par la volonté. Elles naissent dans des parties du corps indépendantes du champ de l'effort, des « organes qui se trouvent placés hors du domaine de la force motrice, [qui] ne peuvent être que sièges d'affections passives, produits immédiats soit du contact des corps, soit de ces mouvements intestins et spontanés »¹³⁶. Organes condamnés donc à demeurer hors d'atteinte de la sphère d'immanence. Les affections s'avèrent alors seulement senties et non aperçues. De plus elles ne sont pas non plus perçues, c'est-à-dire qu'en tant que *moi* je suis incapable d'user de ma volonté pour faire de mon affection une représentation du genre que l'on nomme perception¹³⁷. Affections et perceptions diffèrent par le degré de participation du *moi*, plus le *moi* participe plus il y a perception, au contraire moins il participe plus on s'approche de la pure sensibilité qui est par définition passive, c'est là qu'il y a animalité : « plus la sensation est animale, moins elle est perçue »¹³⁸, nous donnant énormément à sentir mais rien à voir.

Pour parler de perception il faudrait attribuer à l'affection un objet, lui joindre une cause externe identifiée comme telle. Mais elles demeurent invinciblement dissimulées et inaccessibles à la conscience, réduites à être « *senties* simplement, d'une manière plus ou moins obscure par l'animal, sans aucune aperception de moi, ni représentation d'existence étrangère »¹³⁹. Les affections lorsqu'elles sont pures ne s'accompagnent d'aucune idée, elles ne renvoient à rien. C'est seulement par raisonnement que l'affectibilité est renvoyée à la vie organique puisque cette existence absolument sentie ne renvoie à aucune idée distincte de cause, et encore moins de cause extérieure. Donc plus l'affection est passive plus elle se dérobe au joug de la conscience, du *moi*. Comme le dit Devarieux « c'est la vie nue qui est

¹³⁶ Maine de Biran, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, Vrin, coll. Œuvres de Maine de Biran, 1984, p. 115.

¹³⁷ « Si le mouvement équilibre ou domine l'affectivité, l'impression devient représentative : c'est une perception » Drevet, Antoinette, *Maine de Biran*, Paris, P.U.F, 1968 (Philosophes), p. 36.

¹³⁸ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p.112

¹³⁹ Maine de Biran, *Rapports du physique et du moral de l'homme*.

sentie »¹⁴⁰, sans médiation conscientielle, sans un *moi* pour la mirer dans une distinction réflexive. Je ne fais que poser la source de l'affection comme inhérente à l'organisation de l'homme parce que je me sens immédiatement affecté, sans pour autant disposer véritablement d'informations précises sur sa nature. L'unique moyen de les saisir est de « chercher en quelque sorte à en surprendre les signes dans les époques et les circonstances de la vie où elles sont dominantes et comme isolées »¹⁴¹, dans le but d'approcher le plus possible de cet état de simplicité native, *simplex in vitalitate*, dans lequel règne le silence des sens externes et où le *moi* n'est que virtuel. J'ai beau faire, je ne peux les localiser en mon corps, ni savoir quel membre est affecté. Voilà pourquoi le sentiment est immédiat, parce que j'adhère totalement en lui sans possibilité de faire retour sur lui, sans le moindre écart phénoménologique : « être affecté, c'est adhérer immédiatement à ce que l'on éprouve, sans distance possible : tel est le "sentiment de l'existence" »¹⁴². Je suis fatalement noyé dans l'incessant flux de l'affectivité que Biran nomme le « jeu de la vie »¹⁴³.

Nous nous savons affectés, ce qui ne signifie pas pour autant que nous comprenions nos affections, ni que le *moi* ait une quelconque emprise sur elles. Nous n'avons aucun contrôle sur ce qui se passe dans notre organisation et d'ailleurs nous l'ignorons. A vrai dire ce sont plutôt nos affections qui semblent avoir de l'emprise sur le *moi* par le biais de cette organicité qui est hors de la juridiction volontaire et qui lui échappe en chaque instant. Le sentiment immédiat en tant que pur présent est en variation permanente. Il s'ensuit qu'il détermine à chaque variation la tonalité affective dans laquelle notre sentiment d'existence personnelle est vécu, ce dernier prenant toujours une certaine coloration au gré des fluctuations inconscientes de la vie animale. Biran découvre que c'est parce que l'animalité échappe à l'unité de l'effort, au contrôle du *moi*, que nos émotions s'avèrent si instables :

Ainsi les modes de cette vie fugitive coulent comme des ondes mobiles dans le fleuve qui nous entraîne, et on ne trouve point à jeter l'ancre. C'est par eux que nous *devenons*, sans

¹⁴⁰ Devarieux, Anne, « L'exil des affections pures: A propos d'une formule d'Ovide et de sa reprise biranienne », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 103, , 2005, p.150.

¹⁴¹ Maine de Biran, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, p. 128.

¹⁴² Devarieux, *L'intériorité réciproque*, p. 322.

¹⁴³ Maine de Biran, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, p. 115.

cause étrangère et souvent sans aucun retour possible sur nous-mêmes, alternativement tristes ou enjoués, etc.¹⁴⁴

On comprend bien pourquoi cela obsède et inquiète tant Biran, lui qui craint tant de n'être en rien responsable de son être propre, lui que l'idée d'un *moi* qui soit illusion terrifie. Ce n'est pas parce que les affections pures ne sont pas aperçues qu'elles n'ont pas un impact réel sur notre expérience psychologique, qu'elles sont sans effets pour la manière dont nous vivons notre propre existence, dont nous nous éprouvons comme *moi*.

C'est la physiologie en tant que science des corps organisés vivants, qui doit permettre au point de vue anthropologique « d'apprécier les moyens et les effets de cette influence réciproque des fonctions purement organiques sur une autre espèce de phénomènes qui rentrent dans le domaine intellectuel et moral quoiqu'ils ne le constituent pas entièrement »¹⁴⁵. L'affection renvoie à un inconscient organique propre au biranisme, une organicité animant la vie psychique, qui à la fois précède et outrepassa la pure vie de relation. Par la condition animale c'est l'homme tout entier, c'est-à-dire organique et psychologique, qui se trouve modifié, profondément bouleversé dans ce que Biran nomme le *tempérament*. Qu'est-ce exactement que ce tempérament ? Anne Devarieux dans *L'individualité persévérante* le définit en ces termes : « Le tempérament ou autoaffection par habitude est l'installation, dans un écoulement aveugle, des affections pures illocalisables de notre affectibilité même au cœur de l'existence personnelle »¹⁴⁶. Lorsque Biran parle de tempérament c'est donc pour rendre compte des empreintes indélébiles que la vie organique laisse dans la vie psychologique, la modifiant et la tordant sans cesse. C'est lui le producteur du sentiment de plaisir ou de peine par lequel l'individu prend part à l'existence, et dans lequel se rejoue en permanence l'adhérence à soi :

¹⁴⁴ *Ibid*, p. 135.

¹⁴⁵ Maine de Biran, *Discours à la société médicale de Bergerac*, Paris, Vrin, coll. Œuvres de Maine de Biran, 2000, p. 45.

¹⁴⁶ Devarieux, Anne, *Maine de Biran : L'individualité persévérante*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2004, p. 416.

C'est ainsi que nous devenons, sans autre cause étrangère à de simples dispositions affectives sur lesquelles tout retour nous est interdit, alternativement tristes ou enjoués, agités ou calmes, froids ou ardents, timides, craintifs ou courageux et pleins d'espérances.¹⁴⁷

En bref ce que Biran découvre c'est la coenesthèse dont il sera parmi les premiers à utiliser le terme en France suite à la lecture de Reil¹⁴⁸.

Ce phénomène de coloration affective de la vie et du monde prend sous la plume de notre philosophe le nom de *réfraction sensitive ou morale*. Cette réfraction exerce sur les déterminations hyperorganiques un rôle majeur qui, certes donne à la vie une certaine densité existentielle, mais surtout détermine grandement la « direction de nos idées et de nos vouloirs les plus réfléchis [par] une influence constante, un ascendant d'autant plus irrésistible qu'il est plus méconnu dans sa source, plus difficile à prévenir d'abord dans sa naissance, et à arrêter ensuite dans son entraînement »¹⁴⁹. On voit ici se dessiner les prémices de la pensée morale de Biran, car effectivement si l'animalité détermine notre tempérament elle doit influencer le rapport que nous entretenons avec nous-mêmes et avec le monde qui nous entoure. Il nous incombe alors de méditer sur le devenir pratique de notre affectivité, et c'est ce qui fait écrire à Biran que « l'homme ne peut se connaître sous le rapport *moral* en particulier sans tenir registre, pour ainsi dire, de ses affections et de leurs produits immédiats »¹⁵⁰.

Tous ces modes intimes de notre tempérament déterminent par suite ce que Biran nomme le *caractère*, ou *caractère moral*. Ce dernier ne saurait être passé sous silence puisqu'il constitue une grande part de ce qui nous détermine dans nos désirs et nos actes mais aussi par extension dans notre ipséité, dans ce qu'est notre personnalité. De telles déterminations sont aux limites du psychologique compris au sens biranien comme examen métaphysique de l'immanence. Nous subissons ces affections, elles sont hors de notre contrôle et donc hors du *moi* quand bien même elles définiraient la manière que nous avons de nous vivre en tant qu'ego. C'est en cela qu'elles nous paraissent si obscures et font l'objet d'une constante incompréhension ; nous ne savons pourquoi nous avons soudainement mal de vivre,

¹⁴⁷ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p. 92.

¹⁴⁸ note de bas de page 1 dans Azouvi, François, *Maine de Biran: la science de l'homme*, Paris, Vrin, coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1995, p. 416.

¹⁴⁹ Maine de Biran, *Discours à la société médicale de Bergerac*, p. 25.

¹⁵⁰ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p. 294.

ni pourquoi nous nous sentons particulièrement bien selon les jours. Cette part de non-moi au sein de notre expérience corporelle dépasse entièrement notre connaissance de nous-mêmes, et l'on se prend alors à chercher des causes externes plus ou moins fantaisistes et objets de superstition. On y voit tantôt l'œuvre d'esprits malfaisants, tantôt celle d'anges gardiens veillant sur notre bien-être, on accuse le sort ou l'on jette la responsabilité sur le *fatum* :

cet agent mystérieux quel qu'il soit, qui le poursuit quand il veut le fuir, lui échappe quand il le cherche, lui résiste quand il l'appelle, est différent de son *moi* ; c'est une puissance comme lui, mais plus forte que lui, dont dépend tout son bonheur ou son malheur. C'est elle qui sera l'objet de ses *désirs*. C'est en elle qu'il espère et c'est elle surtout qu'il craint, il lui portera des vœux, lui dressera des autels¹⁵¹

Tout comme chez Hobbes l'ignorance des causes produit des comportements superstitieux et craintifs dus à l'incompréhension de notre nature. Se joue là ce que Romeyer-Dherbey qualifie de « mystification propre à tout inconscient »¹⁵², c'est-à-dire la tentative profondément humaine de combler un vide cognitif à la source d'interminables angoisses causées par la confrontation de nos propres limites.

Le sentiment de notre vie animale peut comme nous venons de le voir se faire souffrance ou bien jouissance, et changer du tout au tout sans que nous puissions comprendre pourquoi. L'existence se retrouve balancée au gré de ces modes affectifs intimes qui sont placés « hors du champ de la conscience »¹⁵³, ce qui revient à dire que la tonalité dans laquelle nous ressentons notre propre existence physique est sous l'égide d'un non-moi, d'un inconscient au sens tout à fait biranien de ce qui échappe à l'immanence du sens intime. Cette inconscience ne signifie pas que ces phénomènes nous échappent absolument et que nous n'avons aucune vue dessus, puisque nous sympathisons avec, nous les vivons intimement. Là où une pure altérité ne sera jamais vécue, il y a ici un certain rapport au *moi* : « ils ressortent pour l'observateur qui les saisit à certains signes *sympathiques* »¹⁵⁴. Le sentiment n'est rien de plus que le signe de cette vie qui se fait en nous sans notre participation,

¹⁵¹ *Ibid*, p.163

¹⁵² Romeyer-Dherbey, *Maine de Biran, ou le penseur de l'immanence radicale*, p.84.

¹⁵³ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p.92

¹⁵⁴ *Ibid*, p.92

et il y a une frustration à n'avoir à faire qu'au signe et jamais à l'évidence de l'être même de nos affections pures.

Le sentiment animal « ne se *sait* pas, ne s'éclaire pas lui-même, et pendant qu'il change ou meurt incessamment, pour ne plus renaître, il y a quelque chose qui reste et qui *le sait* »¹⁵⁵ même si Biran lui-même ne sait pas vraiment ce qui en nous pourrait garantir une sorte de savoir affectif (ce qui est à première vue hautement contradictoire). Il va tenter de formuler l'hypothèse d'une sorte de *tact intérieur* qu'il nomme aussi *tact affectif* un mode d'accès *sui generis* à la vie affective qui se dissocie de la conscience en ce qu'il « ne se *sait* pas, ne s'éclaire pas lui-même » mais par lequel néanmoins « pendant que ses modifications varient sans cesse, il y a quelqu'un qui *reste* qui *le sait* »¹⁵⁶. Pour Devarieux l'intérêt de ce concept tient en ce qu'il permet « d'éviter deux écueils – l'intellectualisation et la « corporéisation » de tout sentiment – d'éviter une causalité en troisième personne »¹⁵⁷. En effet l'enjeu de la détermination d'une telle faculté est justement de contrevvenir à ce qu'Henry lui reprocha en parlant de « membre mort », c'est-à-dire le manque d'une théorie ontologique de la passivité. Biran cherche à montrer tant bien que mal la force de ses intuitions et pour cela il lui faut tenter de démontrer que l'affection est irréductible à la simple sensation, qu'elle est d'un genre propre qui influe véritablement sur le *moi* « et non pas une vaine abstraction » même si pour l'individu « *sentir n'est pas toujours savoir qu'on sent* »¹⁵⁸. Malheureusement la détermination du *tact intérieur* s'avère laborieuse du fait de l'essence même des affections pures et se verra reléguée au rang d'hapax exclusif aux *Rapports du physique et du moral de l'homme*.

Quoi que l'on fasse, nous sommes contraints d'abdiquer dans notre tentative de rendre compte de la vie affective puisque fatalement elle nous échappe à chaque fois que l'on croit s'en approcher. Nous n'avons pas conscience de ce qui se passe au niveau animal car il s'agit bien d'un sentiment simple, pure vitalité, dans lequel il n'y a aucune composition, aucune dualité (d'où le risque d'une absorption totale du *moi* en lui). Ces états excèdent toute explication mais nous pouvons en quelque

¹⁵⁵ *Ibid*, p.92

¹⁵⁶ Maine de Biran, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, p. 128.

¹⁵⁷ Devarieux, *L'intériorité réciproque*, p. 323.

¹⁵⁸ *Ibid*, p. 324.

sorte les comprendre, les saisir par le simple fait de notre condition d'homme sensible qui atteste en chaque instant de cette coexistence du *moi* et des impressions passives, de la dualité de la condition humaine (*duplex in humanitate*). N'étant pas des actes volontaires les affections ne peuvent jamais être ni réfléchies ni rappelées par la réminiscence personnelle ; et n'étant pas perçues extérieurement elles ne peuvent pas non plus être source de souvenirs ou d'idées. De là une véritable incapacité de dire nos affections, de produire des signes aptes à en rendre compte. Il paraît tout à fait cliché de dire que les sentiments sont ineffables, que nous ne saurions trouver les mots pour dire notre bonheur ou notre tristesse, mais cela prend tout à fait sens chez Biran. Si les affects échappent à l'aperception et à la réflexion, alors les affections ne peuvent avoir de signes propres ; c'est d'ailleurs ce qu'exprime merveilleusement Romeyer-Dherbey lorsqu'il écrit : « pour illustrer la non-dicibilité des affections passives : les odeurs n'ont pas de nom qui leur soit propre, mais portent celui des objets visibles qui les produisent »¹⁵⁹. Nous ne sommes pas à même de penser directement nos affects. Si nous saisissons immédiatement le sentiment absolu de l'affectivité, ses contenus quant à eux se dérobent à nos modalités d'observations et n'ont pour seul témoignage que des signes qui ne sont pas le fait même de l'affectivité. La difficulté qu'il y a à parler de cette vie purement affective tient à la spontanéité de l'immédiat que la pensée ne peut que briser, dénaturer, faire disparaître dès lors qu'elle cherche à le saisir, à en faire un objet de la conscience. La vie affective est telle Eurydice « qu'un coup d'œil rejette parmi les ombres »¹⁶⁰ s'évanouissant sous le regard d'Orphée.

b. La menace de l'oubli de l'effort : une entropie existentielle

Maintenant que nous avons quitté le cadre de l'ego pur de la psychologie pour nous aventurer sur le dangereux terrain de la personne humaine concrète, et qu'ainsi nous avons découvert en nous un principe vital différant de la volonté, il nous faut dès lors chercher à comprendre ce qui fait la si grande fragilité du *moi*.

Durant le premier moment de notre étude nous nous sommes longuement arrêtés sur le cas de la représentation comme source d'aliénation. Nous avons vu

¹⁵⁹ Romeyer-Dherbey, « Maine de Biran et les signes », p. 524.

¹⁶⁰ Maine de Biran, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, p. 128.

que le réductionnisme représentatif prenait ses racines dans le sens lénifiant de la vue qui, quand bien même il était source de véritables connaissances, accaparait thématiquement notre conscience, nous laissant comme rivés à l'extériorité. C'est justement dans cet accaparement¹⁶¹ que réside l'oubli subjectif, que le *moi* se perd et que la représentation commence à poser problème dès lors qu'elle s'approprie toute chose. L'expérience que nous faisons du monde peut donc s'avérer intrinsèquement dangereuse pour notre intégrité, mettre à mal le *moi*, en suscitant en nous un attrait excessif pour ses objets : « toutes les fois que la motilité n'entre ainsi dans la fonction perceptive que comme *moyen*, elle tend toujours à s'obscurcir sous les produits plus ou moins éloignés qu'elle active, et qui finissent par devenir buts, ou termes propres apparents du vouloir »¹⁶². Cela revient à dire que les choses du monde, corruptibles, passagères, contingentes, deviennent les seuls termes de l'effort. C'est alors que le corps peut être illégitimement pris pour un simple instrument, un vulgaire moyen, privé de son caractère nécessaire et de son intimité. Juste après Biran écrit : « Cette observation est générale et suffit seule pour nous expliquer la rupture complète de l'équilibre de nos facultés d'*attention* (objective) et de *réflexion*, par suite l'aveuglement où nous sommes sur nos actes les plus intimes »¹⁶³. Ici Biran suppose un équilibre des facultés, qui constituerait une sorte d'état normal qui serait comme chez Canguilhem à la fois un état primitif ou originaire et un modèle idéal, vers lequel nous devrions tendre ou plutôt chercher à revenir par un travail philosophique pénible et de longue haleine telle que fût son œuvre. Aussi étrange que cela puisse paraître le monde serait donc un élément perturbateur qui rompt l'équilibre primordial de notre condition en accaparant notre *attention* qui se transforme en ce que l'on pourrait peut-être appeler une "captivation", sorte d'attention hypertrophiée entraînant le phénomène de l'aliénation représentative lorsque « tout nous attire au dehors, nous sollicite à agir avant de penser, à connaître les choses en nous cachant à nous-mêmes »¹⁶⁴. Si nous accordons trop de crédit au représentatif nous en venons à oublier notre vie intérieure, et si nous surestimons l'aperceptif nous ne pouvons comprendre notre

¹⁶¹ Biran parle de « *subordination aux causes extérieures* »

¹⁶² Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p.212

¹⁶³ *Ibid*, p.212

¹⁶⁴ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 52.

enracinement dans la matérialité mondaine au risque d'en nier toute la force au profit d'une image du *moi* éthérée et purement virtuelle.

Ensuite nous avons découvert qu'en tant qu'hommes notre nature est mixte, et que le *moi* n'en était pas le tout, que ce dernier se voyait limité dans son pouvoir par notre nature organique et animale. L'existence humaine est alors essentiellement conflit. Conflit entre les deux composants de notre être que sont l'humanité définie par l'exercice de sa volonté individualisante au moyen de l'effort dans lequel un *moi* naît à lui-même, pure activité ; et l'animalité, passivité affective qui se manifeste dans l'organicité de ce corps avec lequel je tends à m'identifier dans ma sensibilité. L'animalité signifie qu'à même l'être de l'homme il y a un non-moi qui lui échappe, et contre lequel il ne peut rien. Si en règle générale celle-ci s'avère être totalement absente de nos considérations, car inconsciente, il faut avouer que par moment elle se fait sentir si fortement dans le tumulte du tempérament qu'elle en devient entêtante. Il existe donc des états organiques tels que la passivité prendrait le dessus sur l'effort, menaçant ainsi l'intégrité du *moi* à sa source même.

L'être de la subjectivité est chez Maine de Biran intrinsèquement instable, du fait de sa nature de force nous ne sommes jamais à l'abri d'une entropie existentielle, d'un effondrement de soi. Nous portons en nous ces variations, cette fragilité des dispositions passives qui sans égard à notre volonté nous donnent le sentiment d'être modifiés contre notre gré. C'est là un des enseignements de la physiologie qu'il est des états de pure affectivité où le *moi* vient à s'évanouir, à disparaître, et dont l'accès est interdit à la conscience. Tout ce qui demeure alors c'est un état organique dans lequel « l'être sentant pâtit ou jouit, sans faire aucun retour sur lui-même, sans pouvoir dire *moi* »¹⁶⁵. Parmi ces états on retrouve évidemment le sommeil, état affectif auquel nous sommes le plus accoutumés bien que nous ne le rencontrions jamais véritablement car (aussi ridicule que cela puisse paraître à dire) le sommeil signifie l'absence d'éveil. Et si nous ne sommes pas éveillés nous ne sommes pas consciemment disponibles puisque notre activité cesse, ainsi l'effort cesse-t-il aussi et avec lui toute aperception de *moi*. Le sommeil n'est rien de plus que l'absence de sentiment personnel. Lorsque je suis en plein sommeil la résistance continue se met en suspens, il n'y a plus même d'effort immanent, « cet effort non

¹⁶⁵ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p.324

intentionné, qui s'étend à tous les muscles volontaires, [et qui] constitue, avec le durable du moi ou de la personne identique, l'état de veille de ces sens divers qui concourent à la vie de relation ou de conscience »¹⁶⁶. Il serait vain de chercher à saisir par la conscience le sommeil, même si nous pouvons nous trouver par moments dans un état de quasi-conscience hypnagogique pendant lequel nous sentons brièvement l'effort s'éteindre à mesure que notre veille s'amenuise. Avouons que nous avons presque tous tenté au moins une fois, enfant ou plus âgé, de prendre conscience du moment où l'on s'abandonne aux bras de Morphée, mais rien à faire les tentatives s'avèrent peu fructueuses. D'ailleurs qui n'a jamais vécu cette désagréable expérience de s'endormir devant un film, en lisant un livre ou pour les moins studieux durant un cours ? On ne se rend compte que l'on s'était assoupi qu'après coup, comme si l'on n'avait jamais fermé les yeux avant de les ouvrir, comme si le temps bégayait, sautant par à-coup tel un vieux disque rayé. Cette expérience est celle à la fois de la continuité de l'effort qui se réitère toujours le même à chaque réveil, et celle de ses variations, de ses irrégularités. Une fois endormi le corps n'est plus mû que par les fonctions organiques instinctives, se désolidarisant alors de tout contrôle volontaire du *moi*. Pourtant ce qu'il faut bien comprendre c'est qu'en dormant je ne deviens pas quelqu'un d'autre, dès que je me réveillerai je ferai l'expérience d'une subsistance personnelle, je me sentirai toujours le même ego dans le même corps justement parce que la résistance se fait toujours par le même terme, me permettant ainsi de répéter la même relation et de me re-trouver *moi*.

Les autres cas qu'évoque Biran dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* sont quant à eux pathologiques. Par exemple la démence dans laquelle le « cerveau produit spontanément des images [...] pendant que la pensée sommeille ou jette de temps en temps quelques éclairs passagers »¹⁶⁷. Ou encore l'imbécillité qui désigne l'état où le *moi* sommeille alors que les organes impressionnables par les causes extérieurs sont éveillés, ce qui est le cas chez les personnes que l'on qualifie vulgairement du terme déshumanisant de « légumes », c'est-à-dire des individus dont les fonctions organiques perdurent mais qui sont plongés dans un état de conscience minimal où il ne leur est pas possible de mouvoir leur corps ou

¹⁶⁶ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 239.

¹⁶⁷ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p.95

d'accomplir aucun acte volontaire. Ces états pathologiques peuvent être regroupés sous le terme d'aliénation (dans son sens clinique), soit un état dans lequel l'exercice de la pensée échappe à la puissance volontaire et réfléchible par laquelle il y a normalement un *moi* en acte. Dans ces états la volonté n'est plus agissante, et de même pour ce qui dépend d'elle comme l'aperception et la conscience.

Cependant ces cas ne sont pas représentatifs d'une menace qui serait inhérente à l'animalité, ils ne sont rien de plus que des cas exceptionnels et rares. Une existence que l'on pourrait qualifier de normale est une existence dans laquelle le principe de la vie de relation demeure toujours le même et ne disparaît pas entièrement mais ne ferait que varier par degré, le sommeil étant un de ces états où le degré d'activité est au plus bas et le *moi* absent mais non pas disparu car lorsque je reviens à *moi* je n'ai vécu aucune coupure radicale et je me réveille toujours le même. Alors pourquoi la vie affective est-elle tant source de préoccupations dans la pensée biranienne ?

Parce qu'elle ne disparaît jamais totalement, qu'elle continue de constituer le fond de l'existence humaine et risque toujours de l'emporter sur la vie de conscience. On pourrait espérer qu'avec le plein développement de nos facultés la vie animale serait réduite à portion congrue et sous notre contrôle. Or il n'en est rien, puisque l'animalité définie justement cette absence de contrôle intrinsèque à notre nature et qui demeure toujours en elle, se faisant parfois discrète ou alors incontrôlable. Nous sommes comme condamnés à nous trouver tiraillés entre d'une part la nécessité organique et de l'autre notre liberté qui fonde la vie volontaire et morale. La contemporanéité de ces deux tendances produit une véritable lutte existentielle qui donne à la vie cette étrange rythmique rapsodique. Je suis bouleversé de ne pouvoir pleinement m'émanciper de ma nature sentante animale, et blessé de ne pouvoir être pleinement un *moi* volant. C'est comme si deux polarités contraires étaient originellement stables dans un vide hypothétique qui s'emplissant de l'existence en bousculait l'équilibre. Ma faiblesse est de ne pas appartenir à un seul ordre ontologique mais d'être la permanente jonction des deux :

il y a bien réellement deux ordres de faits distincts et séparés, et autant qu'il est donné à notre esprit de faire quelque application légitime du principe de causalité, ou de reconnaître et de juger la différence des causes par l'hétérogénéité des effets, il y a véritablement deux principes, deux forces qui sans jamais se transformer l'une dans l'autre, agissent ensemble,

chacune dans son domaine, conspirent ou s'opposent, luttent avec des avantages inégaux et alternatifs... Qui de nous n'est pas à chaque instant acteur et témoin dans ces luttes intestines ?¹⁶⁸

Notre nature est une nature mixte, l'involontaire nous est consubstantiel et plane toujours au-dessus de nous. Si certes la vie affective ne dépend pas du *moi* cela ne signifie pas pour autant que nous pouvons prétendre l'exclure de la vérité de notre être. Bien au contraire nous tendons naturellement à nous identifier avec : « l'affection n'est ni du nouveau, ni de l'ancien, elle est comme telle non appropriable au moi, hors de toute réminiscence personnelle et pourtant je m'identifie à elle par une croyance que Biran nomme mécanique. »¹⁶⁹. Même si les vicissitudes affectives échappent à la réminiscence elles nous constituent dans notre vie subjective, elles laissent une sorte de trace en nous et avec laquelle nous nous identifions, l'identification renvoyant à une sorte d'absorption du *moi* qui devient incapable de se distinguer réflexivement de ses modifications. C'est là que l'on comprend à quel point cette *duplex humanitate* signifie un impossible repos, à quel point notre essence est agonistique, et que tel que Biran l'écrit dans ce petit texte du *Mot de Socrate* : « le moi ou la libre volonté, et le *fatum* ou la nature forment une antithèse et sont deux termes non seulement distincts, mais même opposés »¹⁷⁰

D'après Anne Devarieux, Biran craignait véritablement de se retrouver victime de telles affections, de subir ces maux sur lesquels nous n'avons aucune emprise et qui pourtant peuvent profondément nous bouleverser à chaque instant de nos vies. Il ne pouvait voire ne voulait pas se reconnaître dans son penchant mélancolique (qui s'avérait pourtant relativement prononcé dans sa personnalité), dans ses idées les plus noires, sa répugnance lui faisait y voir ce qui était « presque un autre moi ». Ce rejet de l'animalité se comprend par le fait que les affections témoignent d'une instabilité, elles sont un obstacle majeur à la saisie d'un *moi* univoque, et en sont même antagonistes puisqu'elles nous éloignent toujours plus de son adéquate formulation. Pour lui c'est bien la vie affective qui est la cause principielle de la discorde qui nous habite :

¹⁶⁸ Maine de Biran, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, p. 132-133.

¹⁶⁹ Devarieux, « L'exil des affections pures », p.153.

¹⁷⁰ Maine de Biran, *Dernière philosophie: morale et religion*, p. 137.

l'influence essentielle des affections immédiates du tempérament, dont l'exercice de la réflexion ne peut jamais entièrement s'isoler, et qui chaque observateur si différent de tout autre, si différent de lui-même en divers temps, que les faits évidents pour celui-ci paraissent souvent des illusions ou des chimères à celui-là, sans qu'ils aient presque aucun moyen de s'entendre, et que la vérité de sentiment intérieur, qui nous frappe vivement à cette heure, s'obscurcira peut-être dans l'heure suivante¹⁷¹

Notre duplicité est source de toutes les confusions de l'âme, elle est comme un écran de fumée entre le sujet et lui-même, victime dans sa volonté et bourreau dans sa nature. A cause de notre dimension animale le *moi* se trouve obscurcie de multiples manières malgré sa clarté originaire. Parmi ces obscurcissements on peut retrouver le tumulte des passions, c'est-à-dire de très fortes affections qui prennent la forme d'excitations soudaines, d'appétits que l'on dirait plus forts que nous, sous lesquels la volonté ploie au point de se retrouver dépossédée de sa puissance. Les passions envahissent notre intériorité, réduisant sans cesse notre sentiment de force volontaire elles

s'étendent par une sorte de consensus, s'emparent de toute la sensibilité, subjuguent l'imagination et finissent par absorber tout sentiment propre du moi, à l'insu duquel s'opèrent alors tous les mouvements brusques et automatiques qui tendent à l'objet de la passion avec tout l'aveuglement, tout le *fatum* de l'instinct primitif. C'est là qu'est le triomphe d'une sensibilité vraiment animale¹⁷²

C'est dire comme nous sommes intrinsèquement fragiles ! Il suffit tout simplement que de « *vives exacerbations de la sensibilité* »¹⁷³ nous accaparent pour obscurcir l'aperception personnelle, nous happer hors de nous-mêmes et voilà que nous nous perdons dans le vice du réductionnisme représentatif, et que nous oublions ce qui nous fonde en dignité. Nous ne sommes jamais à l'abri d'une déshumanisation dont la cause est inscrite dans la composition même de notre être, d'une « aliénation ontologique »¹⁷⁴ pour reprendre les termes de Michel Henry. Ce qui me porte à faire effort, et donc à devenir *moi* est aussi en chaque instant ce qui m'amène à me perdre. Puisque le sujet biranien n'est pas un pur esprit mais bien une dualité entre la force

¹⁷¹ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p.296

¹⁷² Maine de Biran, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, p. 133-134.

¹⁷³ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p.141

¹⁷⁴ « Au moment même, toutefois, où Maine de Biran exprime ainsi sa conscience d'une vie affective serve, d'une passion, il est clair qu'il a déjà transformé l'aliénation existentielle dont témoigne sans doute notre expérience, en une aliénation ontologique, qui n'est plus une expérience, mais un principe d'explication. », Henry, Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps*, p.214.

vive de la volonté et un corps qui n'est jamais acquis, qui est continûment résistant, nous nous vivons toujours sur le fil, dans une permanente tension existentielle par laquelle le drame d'un basculement plane sur nous tel une épée de Damoclès.

Cette fragilité constitutive du *moi* est la cause de nos tourments, et nous souffrons inlassablement de n'être pas pure humanité, de devoir subir cet effort qui irradie notre vie. Quelle ironie que le mouvement par lequel nous existons soit aussi le tombeau de notre âme et de notre intégrité. Si c'est de notre double nature que jaillit le *moi* et nous garantit le fait de notre existence, cette finitude est aussi la malédiction qui nous prive de tout repos. Tels Adam et Eve déchus du Jardin d'Eden nous sommes condamnés à subir cette vie de labeur, de dépérissement moral. L'animalité fait de la condition humaine une constante insatisfaction dans laquelle l'ataraxie nous est interdite :

Si le moi peut s'apercevoir ou se retrouver dans ce tumulte des affections, il sent bien qu'il est mal, qu'il n'est pas comme il a été, comme il voudrait être, il sent son *impuissance* et par suite sa *dépendance*, il sent le *besoin*, il est bien près de sentir de véritables *désirs*¹⁷⁵

Les philosophes n'ont eu que trop souvent, selon Biran, une forte tendance à confondre désir et volonté. Etant aveuglés par le paralogisme ontologique ils ont perdu le sens véritable de la volonté, plongeant lentement dans une conception relativement nihiliste, où l'homme s'en retrouve réduit à son versant animal qui le rend si impuissant :

Qu'entend-on par cette impuissance au *fond* ? Mon pouvoir réel ne s'étend pas aussi loin que mes désirs ou que mes conceptions. Lorsque j'agis ou que je veux, d'après le souvenir ou l'idée d'un pouvoir que je ne sens pas actuellement, ou dont je n'ai pas l'aperception immédiate intérieure, je puis aussi faire un effort impuissant, avoir des volontés ou plutôt des vellétés inefficaces comme lorsqu'un semi-paralytique fait effort pour marcher ou parler, etc. Mais ces anomalies ou ces excursions des désirs ou des idées d'un pouvoir imaginaire au-delà des bornes du pouvoir *réel*, ne prouvent point du tout que le sentiment de ce pouvoir réel me trompe ou que je n'agisse pas efficacement lorsque je sens mon action efficace.¹⁷⁶

En bref les hommes se rendent aveugles à leur propre pouvoir en confondant les deux ordres de faits, en ne réussissant pas à les distinguer au point d'en oublier la vraie puissance intérieure. Lorsque l'on se pense impuissant parce que nos désirs

¹⁷⁵ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p.160

¹⁷⁶ Maine de Biran, *Commentaires sur les philosophies du XVIIIe siècle*, p. 64.

ne se réalisent pas on se trompe absolument en prenant le désir pour la volonté. Chez Biran le désir est toujours un écart, une tendance passionnelle d'origine affective vers les objets des impressions dont nous ne disposons pas, ceux qui nous résistent absolument. Désirer c'est s'aveugler en souhaitant que cesse cette résistance mais aussi que cesse toute résistance, et donc en souhaitant briser les limites de la volonté on en vient par voie de conséquence à désirer que cesse tout effort. Par le désir nous sommes irrésistiblement détournés de nous-mêmes, comme si notre vie se trouvait absorbée par l'extériorité :

En tendant à s'unir, à s'identifier par le *désir* avec une nature quelconque, spirituelle ou corporelle, différente de la sienne, l'âme ne s'approprie point ainsi les propriétés purement sensibles de son organisation, et les instruments ou moyens exclusifs de cette tendance ont bien plus d'influence sur l'acte de l'âme qu'elle n'influe sur eux pour les gouverner.¹⁷⁷

Le désir m'affaibli parce qu'il m'empêche de me penser comme un *moi*, captivant mon âme et me portant à préférer l'attrait qu'exercent les choses extérieures en influant sur ma sensibilité. Mais je me trompe en pensant que mes désirs m'appartiennent, en réalité ils me privent de mon intériorité et de ma capacité d'agir volontairement en me réduisant à ma condition animale. Le désir nous accompagne dès notre naissance et nous porte continuellement vers l'extérieur, vers les objets du monde, il n'y a de désir que dans un indépassable écart.

Alors que la volonté au contraire est entière disposition, elle renvoie à l'individu naissant à lui-même, et là où le désir nous aliène, la volonté nous porte à nous retrouver puisqu'elle a pour objet les actes dont nous avons immédiatement le pouvoir par la résistance de notre corps-propre, plus encore sa réalité coïncide pleinement avec le sentiment de notre puissance et de son exécution¹⁷⁸. Elle se limite aux mouvements disponibles que je ne désire pas puisqu'ils sont immédiatement disponibles et ne va pas se perdre dans l'indisponibilité caractéristique du monde. De plus contraction animale et contraction volontaire sont irréductibles, c'est ce que nous apprennent l'aperception et la réflexion, facultés grâce auxquelles l'homme se différencie des autres êtres n'ayant que

¹⁷⁷ Maine de Biran, *Dernière philosophie: Existence et anthropologie*, p. 181.

¹⁷⁸ « La volonté biranienne n'est pas simple capacité, mais sentiment de puissance, pouvoir réel, c'est-à-dire exercé et efficace, donc réellement senti dans la libre détermination de l'effort. Vouloir, c'est pour Biran, toujours vouloir ce qui est en mon pouvoir ». Devarieux, *L'intériorité réciproque*, p.108.

l'animalité en guise de principe vital : « C'est le sentiment de cette productivité de l'effort joint à la sensation musculaire qui caractérise le mouvement volontaire et le distingue essentiellement de tout autre qui ne serait que senti sans être voulu »¹⁷⁹.

Nous voyons bien la possibilité d'une paix intérieure durable, mais dès que nous pensons en approcher notre condition organique nous ramène toujours en arrière dans un flot incessant d'états brisant tout semblant d'équilibre, nous faisant chavirer émotionnellement en permanence. Contraints dans notre organicité nous ne sommes jamais tels que nous voudrions être, notre existence nous échappe, nous désirons être autre que ce que nous sommes là maintenant parce que nous éprouvons le corps organique comme lieu de la nécessité. Cette fuite en avant de soi est une rapsodie insaisissable d'une ambiguïté sans pareil, jouissance et souffrance, plaisir et ennui ; elle fait du sentiment de notre existence une mélodie dissonante, un vécu passionnel toujours au bord de la rupture. Vivre est harassant, exténuant, pénible ; et on comprend alors pourquoi les hommes en viennent à chercher l'oubli de soi, à désirer de ne plus désirer, à s'assommer dans des paradis artificiels ou à toujours s'occuper l'esprit pour ne pas avoir une seule seconde le sentiment de cette infernale cacophonie affective et passionnelle. Paradoxalement l'animalité ne se désire pas elle-même, sa mécanique est intrinsèquement mortifère puisque c'est elle qui nous détourne de la vie (quelle soit sentie ou aperçue), qui nous empêche de nous satisfaire de notre condition et qui nous éloigne sans cesse de nous-même. Mais comme l'écrit avec grande justesse Henri Gouhier dans *Les conversions de Maine de Biran* : « Les contradictions sont dans la nature. Ici, dans la nature sensible : la tendance au repos est unie à un continuel besoin de mouvement »¹⁸⁰

Moins nous avons de contrôle sur notre être moins nous voulons faire effort, parce qu'assumer cette nature volontaire devient éreintant, nous croyons le combat perdu d'avance et devenons abouliques. Le peu d'activité dont nous sommes capables en arrive à être employé à la quête de l'extinction de la souffrance que provoque en nous l'existence, ou pour reprendre une superbe formule de François Azouvi : « La conscience, qui est activité, désire comme son suprême bonheur la vie passive

¹⁷⁹ Maine de Biran, *Dernière philosophie: Existence et anthropologie.*, p. 137.

¹⁸⁰ Gouhier, Henri, *Les conversions de Maine de Biran*, Paris, Vrin, 1948, p. 379.

d'avant l'effort, où elle trouve son anesthésie »¹⁸¹. Cela peut par exemple prendre la forme d'une tendance au divertissement proche de celle qu'a élaboré Pascal dans ses *Pensées*, en ce que le divertissement est toujours par essence un détournement par lequel nous nous aveuglons sur notre misérable condition. Et comme toute tendance elle « a pour fin la jouissance de son objet et cette jouissance constitue un état de repos »¹⁸².

Il y a véritablement un drame de l'affectivité chez Maine de Biran, un sabotage involontaire de notre intimité dont nous sommes nous-mêmes fautifs par notre nature mixte. Tout cela prend racine en-deçà de la conscience, dans cette condition première inaliénable mais pourtant aliénante. Elle est d'autant plus menaçante du fait de son insaisissabilité, nous ne pouvons ni l'anticiper ni la reconnaître. C'est ainsi qu'elle s'installe insidieusement dans nos facultés et nos actions, par le biais de l'habitude qui vient en quelque sorte contaminer notre rapport volontaire : « La sphère dans laquelle cette puissance aveugle continue à s'exercer, loin de se circonscrire prend au contraire une plus grande extension en se rejoignant dans plusieurs points à celle de nos habitudes »¹⁸³. L'habitude, concept que Biran a très tôt étudié dans sa carrière, est une répétition dépersonnalisante d'actions dans lesquelles ce qui est gagné en efficacité est perdu en effort et donc en conscience de soi. Par elle s'occulte inlassablement le sens du *moi* :

Comme nous sommes tous dans nos habitudes, que les hommes sont ennemis de toute contrainte et que l'empire sur soi, l'exercice de la libre activité opposé aux habitudes et aux passions, exclut cette aisance, cette facilité qui est un mérite aux yeux du monde, il arrive que nous sommes par *le fait* plus souvent passifs qu'actifs, plus *automates* qu'êtres pensants et réfléchis¹⁸⁴

Notre passivité constitutive lorsqu'elle se fait plus forte que notre volonté nous plonge dans cette sorte de torpeur neurasthénique où l'on se sent profondément incapable d'accomplir la moindre chose. Nous ne prenons que trop rapidement le pli de cette tendance, et il devient alors si compliqué d'en sortir que nous nous en accommodons au point de ne plus pouvoir entrevoir la possibilité d'un

¹⁸¹ Azouvi, François, « Conscience, identification et articulation chez Maine de Biran », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 88, no. 4, 1983, p. 483.

¹⁸² Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, p. 379.

¹⁸³ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p. 90.

¹⁸⁴ Maine de Biran, *Journal*, t. II, p. 68.

renversement. C'est cela qui caractérise l'habitude comme oubli du *moi*, et plus spécifiquement du *moi-principe*. La volonté est comme mise entre parenthèses, en pause, mais n'en demeure pas moins présente et disponible en chaque instant « de droit pour tout le monde et *de fait* pour ceux qui veulent l'exercer ou y pensent comme ils font en réfléchissant sur eux-mêmes et sur l'origine de la connaissance »¹⁸⁵. L'aperceptibilité de l'effort fait qu'il est de droit toujours disponible, impossible pour lui de se perdre de vue, quand bien même il est occulté de fait¹⁸⁶. Ce qu'il nous faut alors c'est retrouver la force pour produire une impulsion.

Pourrait-il ainsi se dessiner une possibilité de dépasser l'animalité ? Pouvons-nous nous sauver à la seule force de notre volonté ? Comment Biran a-t-il pensé la reconquête du *moi* au-delà de la simple redécouverte psychologique ?

c. L'éthique biranienne, une reconquête du *moi*

Il nous faut désormais considérer les conditions de possibilité d'une psychologie pratique qui permettrait de produire l'alliance heureuse de la vie sensible et de la vie intellectuelle afin de permettre aux hommes de s'émanciper des tourments de l'animalité et se rendre à nouveau maîtres de leur *moi*. S'il est nécessaire de fonder une approche pratique de la psychologie c'est parce que la base apodictique de la psychologie, en tant qu'elle constitue un savoir certain, doit pouvoir devenir un principe d'action qui nous évitera d'encore plus nous morfondre dans l'illusion d'une existence inauthentique. Il doit exister une lueur d'espoir dans le fait même de notre humanité, il n'est pas de raison que notre destin soit nécessairement tragique, car la volonté en étant un commencement peut faire advenir une nouvelle manière d'être à soi-même. L'homme parce qu'il est homme dans sa volonté n'est pas condamné à abdiquer face aux forces étrangères, il lui faut retrouver la force de son vouloir, la grandeur du sentiment de sa puissance. C'est là qu'il nous faut faire valoir le *conatus* biranien par lequel peut se réaliser la dialectique d'un *moi* retrouvé. Le sujet en tant qu'il est sujet pensant doit persévérer

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ « L'impossibilité d'un oubli de soi, dans l'intervalle de mes actes répétés, est fondée sur l'impossibilité principielle de ne plus « se toucher intérieurement », et d'être séparé de ce corps en masse qui est aperçu comme un » Devarieux, *L'intériorité réciproque*, p. 138.

dans la permanente redécouverte du *moi* afin de l'arracher au dépérissement de l'habitude et ainsi le sauver de l'aliénation affective et de l'illusion représentative :

La sphère de l'instinct et celle des habitudes paraissent bien réellement *envelopper* l'animal tout entier. L'homme seul est doué d'une puissance qui tend incessamment à le faire sortir de ce cercle à mesure qu'il s'agrandit, pour envelopper aussi toutes les facultés acquises. Cet attribut qui est le fondement de toute perfectibilité est assez important pour qu'on doive chercher à le rapporter à sa source. Or il me paraît que la *réflexion*, ou l'aperception première de nos actes est le seul contrepied de l'instinct et de l'habitude.¹⁸⁷

Il faut contrevenir à cette tendance mortifère, et nous arracher au déclin psychologique de l'organicité animale en nous faisant homme. Le *moi* n'est jamais acquis, il est fragile et c'est parce qu'il est fragile qu'il est si précieux. Il est de notre responsabilité de nous en ressaisir dans un effort toujours réitéré, par un travail réflexif de longue haleine. Puisque c'est dans ce tiraillement que naît le sujet, la conscience individuelle et corporée, alors le véritable travail du philosophe est de sans cesse travailler à la redéfinition des limites de ces deux champs en employant toute son industrie à les rendre compossibles pour pouvoir donner à voir au mieux la vérité de l'existence. Il nous faut inlassablement nous raccrocher à l'intimité de notre ipséité pour ne pas la voir sombrer dans les ténèbres de l'oubli, tout autant qu'il nous faut accepter notre dimension corporelle en faisant de l'organicité un principe d'explication de cette indéfectible complexité qui nous habite. Ainsi seulement nous serons à même de rendre compte de la vérité de notre existence, de la saisir dans toute sa force, c'est-à-dire de donner à voir l'existence subjective dans sa vitalité plutôt que dans une abstraction mortifère. Certes l'entreprise est rude, et l'insatisfaction sera de mise. Nous devons impérativement ne pas abdiquer face à la complexité de la tâche.

Pour nous sauver de l'entropie existentielle il est donc nécessaire de faire appel à la force qui nous habite, ou plutôt qui nous constitue essentiellement. La volonté par sa nature permet un dépassement de notre état actuel et nous donne ainsi la responsabilité de notre propre existence. Nous le sentons intérieurement : en tant qu'*ego volo* nous sommes responsables de ce que nous sommes. Et c'est une chose qu'ont bien compris certains charlatans de notre époque contemporaine qui

¹⁸⁷ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, note p.91

voudraient nous faire croire que la clef pour sortir de l'aliénation c'est... l'aliénation mais avec dévotion ! « *Be what you want to be!* », « *Just do it!* », « *Make it happen* », autant de citations et de proverbes médiocres écrits en gras sur des photos de paysages ou de personnes ayant réussi financièrement qui pullulent sur internet ; tant de facondes qui ne sont qu'injonctions à un effort bien peu biranien, sans profondeur, ne désignant que la platitude d'une existence réduite à la force productive du travailleur dans laquelle nous pourrions tout autant être des automates sans que cela change quoi que ce soit. Mais il nous faut avant toute chose nous demander quelles sont les possibilités réelles de la volonté. Au fond est-ce seulement possible de voir en elle un principe salvateur ? Si cette question a tirillé Biran jusqu'à son dernier souffle, il a tout de même employé une part de son œuvre à y répondre, ou du moins à donner les prémices d'une psychologie aux fins morales qui rendrait possible cette reconquête de l'intériorité. Malheureusement cette part de sa philosophie est bien trop souvent oubliée, et si l'on met en perspective le fait que son œuvre est en général bien trop méconnue on se retrouve face à une pensée morale quasiment ignorée de tous. Nous qualifierons cette démarche d'éthique biranienne, car nous nous en tenons pour l'instant non pas à la détermination d'une doctrine absolue du bien et du mal mais plutôt à une réflexion d'ordre personnelle sur la valeur de l'agir individuel et sur la manière de se vivre soi-même¹⁸⁸.

Reconquérir le *moi* pour Biran c'est accomplir notre humanité. Formule un peu grandiloquente, il est vrai, mais qu'entendons-nous par-là ? Par "accomplir notre humanité" il faut comprendre commencer par accepter notre nature animale sensible, qui fait à la fois notre force et notre faiblesse en menaçant le *moi* pur de l'aperception d'être réduit à néant par les passions qui insidieusement tendent à nous identifier à la nature plutôt que de nous permettre de nous élever au-dessus d'elle. Reconnaître cette condition de faiblesse est le premier pas vers une élévation possiblement morale du genre humain, puisqu'apprendre à identifier les formes qu'elle prend nous permettra de mieux les appréhender et mieux contrevenir à certains écueils. C'est seulement lorsque l'on a fait la démarche d'accepter que nous

¹⁸⁸ Cependant nous ne pourrions échapper totalement à un usage synonymique des termes d'éthique et de morale, dans un premier lieu parce que les deux termes ont toujours été très proches, mais aussi parce que la morale en tant que théorie de l'action comprend l'éthique en son sein comme une sorte de variation. Nous faisons ici le choix de parler d'éthique pour désigner une morale individuelle, mais nous étendrons ensuite notre étude à la morale dans son sens plus large en nous enquérant de la question du rapport qu'entretient le *moi* avec les autres individualités.

étions irréductibles à la pure activité que peut naître une démarche émancipatrice. En effet cela n'aurait aucun sens de se restreindre à la pure subjectivité transcendante si l'on veut saisir pleinement la concrétude de l'existence qui ne devient véritable que dans la vie empirique et sensible :

C'est l'homme tout entier qui s'appelle *je* et qui croit s'entendre ainsi en distant : *je pense*, *j'agis*, c'est-à-dire *moi*, corps organisé, doué de sentiment, de force et de volonté, *j'exerce* une action motrice sur ces corps étrangers dont *j'éprouve* aussi des impressions ¹⁸⁹

On est bien loin d'une sorte d'existentialisme naïf qui ferait de la pure volonté l'unique principe valide de la compréhension de l'existence humaine. Evidemment que la liberté essentielle de l'*ego volo* est ce qui nous distingue des autres êtres sensibles, qu'elle est le privilège et le critère distinctif de l'homme, mais rappelons une énième fois que c'est aussi la duplicité qui fait l'humanité. Lorsque je parle à la première personne, que je dis « moi », je dis autant ma dimension volontaire que ma dimension sensible dans toutes les compréhensions du terme. « Je veux », « J'espère », « Je suis ému », « Je suis heureux », « Je suis mélancolique », « Je suis épuisé », tout cela revient à dire un seul et même fait : je suis vivant. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si l'on utilise le verbe être, c'est tout simplement parce que nous coïncidons totalement avec ces états, et que sans le moindre écart ontologique je suis tout autant voulant que sentant. De plus il nous faut impérativement penser notre nature sensible comme n'étant pas uniquement une menace contre notre intériorité comme s'il s'agissait d'une sorte d'antagoniste radical ; mais plutôt devrions nous également la considérer comme la source primordiale (au sens temporel) de nos motifs d'action « car l'homme n'agit qu'en sentant et l'action même de la volonté est nécessairement accompagnée, précédée ou suivie de quelque passion »¹⁹⁰. Nous commençons à agir sans connaître notre puissance d'agir, l'aperception n'arrivant qu'après que le mouvement ait commencé. Le *moi* n'est donc en quelque sorte que le résultat d'un processus d'appropriation, il est primitif sur le plan transcendantal mais advient après coup au plan sensible. Il ne faut pas oublier que les affections constituent les prédicats de l'objet immédiat du *moi* qu'est le corps¹⁹¹, en constituent la nature profonde, la réalité matérielle. L'objet immédiat n'est pas un être pur qui puisse être détaché de sa condition

¹⁸⁹ Maine de Biran, *Dernière philosophie: Existence et anthropologie*, p. 241.

¹⁹⁰ *Ibid*, p. 257.

¹⁹¹ *Ibid*, p. 248.

organique de corps affecté, si bien que le *moi* ne saurait avoir d'existence concrète sans cette dimension puisqu'il coïncide intimement avec le corps. Alors soyons henryen en disant avec François Azouvi que : « Les produits immédiats de l'effort n'ont aucune raison d'échapper à une règle qui est celle de la vie : partout où elle est, est l'affection »¹⁹². C'est là tout l'enseignement d'une approche anthropologique de la subjectivité , partout où est la vie il y a affection.

Il importe donc de repenser la légitimité d'un *moi abstrahens* à travers le prisme de l'existence dans sa réalité pratique. Si « au-delà de ce cercle où s'enveloppent l'instinct, les habitudes, et tous les modes d'une sensibilité animale, se retrouve toujours la sphère d'activité où se montre l'homme devenu *double (duplex in humanitate)* »¹⁹³, il est alors nécessaire de penser une éthique qui puisse rendre au mieux compatibles les deux versants qui composent notre dualité de nature par une véritable reconquête de cette condition à la fois première et dernière qu'est notre intériorité. Il nous faut rendre possible la vie volontaire en apprenant à la reconnaître afin de la développer et en asseoir l'autorité. En somme, apprendre à se rendre maîtres de nous-mêmes par un retour pratico-réflexif sur notre force volontaire. En s'y attardant cela paraît être une proposition tout ce qu'il y a de plus circulaire, mais il n'en est rien si l'on se rappelle que l'intériorité n'est jamais perdue *de jure* mais seulement occultée *de facto*. Il faut en quelque sorte raviver cette flamme intérieure qui s'est amoindrie mais qui ne s'est jamais éteinte, et pour filer la métaphore nous dirons qu'à cette fin il nous faut veiller à la protéger des bourrasques soufflées par l'affection qui pourraient la faire chanceler. Nous avons déjà à notre disponibilité les armes nécessaires à la maîtrise de soi, tout l'enjeu sera de les faire remonter à la surface pour toujours mieux les comprendre, mieux nous en saisir, et peut-être enfin trouver les conditions d'une vie bienheureuse malgré cette inlassable lutte existentielle. C'est cette entreprise qui peut être nommée *éthique biranienne* et dont tout le principe pourrait tenir dans cette phrase écrite en juillet 1816 dans le *Journal* : « Ne chercher la fidélité que par des choses qui sont toujours en notre pouvoir : il faut voir ce qu'il y a en nous de libre et de volontaire et s'y attacher exclusivement »¹⁹⁴.

¹⁹² Azouvi, *Maine de Biran : la science de l'homme*, p. 426.

¹⁹³ Maine de Biran, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, p. 132.

¹⁹⁴ Maine de Biran, *Journal*, t. I, vol. 3, Neufchâtel, La Baconnière, 1954, p.163.

La première étape étant d'identifier notre faiblesse, la seconde sera d'identifier notre force et d'apprendre à en faire bon usage afin de nous rendre meilleurs jour après jour. De cette façon seulement nous deviendrons aptes à renverser la tendance qu'a imprimé en nous la passivité organique, nous rendant ainsi à nouveau maîtres de notre destinée conative. Il s'agira alors de nous détacher du flux incessant dans lequel nous noie l'animalité et de nous élever vers l'humanité, c'est cela la finalité recherchée par l'éthique. Néanmoins on se tromperait grandement en croyant que ce que Maine de Biran veut dire serait qu'il nous faut vaincre l'animalité au point de la détruire pour pouvoir s'élever moralement. Cela serait contre-productif puisque comme nous l'avons montré toute vie est aussi affectivité. Si l'on pousse à son paroxysme l'idée que l'exclusion définitive de l'animalité soit la finalité ultime de la psychologie pratique, alors il nous faudrait avouer que l'acte moral par excellence serait le suicide, la mort étant la cessation définitive de la vie organique. Proposition fort peu attrayante, nous en conviendrons. En réalité il s'agirait plutôt de réussir à prendre de la hauteur, de telle sorte que puisse éclore la réflexion morale qui nous mènera à apprendre à composer avec cette autre face de notre existence :

Ceux dont l'âme reste toujours mêlée avec le corps sans exercer aucun effort, aucune activité pour le dégager, ne sont pas des êtres pensants ni des êtres moraux ; l'exercice de la pensée est en même temps un exercice de la moralité ; se mettre au-dessus de la nature ou de l'organisme, au-dessus des passions, des affections qui appartiennent à la machine... condition essentielle pour faire son métier d'homme... à le prendre sous ce rapport, l'intelligence et la moralité son indivisibles. ¹⁹⁵

La vie affective joue un rôle majeur dans la constitution de la moralité, puisqu'elle est ce qui va rendre possible le déploiement d'un effort moral. En effet là où l'effort pur naît de la rencontre de la force hyperorganique et de la résistance continue, l'effort moral advient quant à lui par la rencontre du *moi* voulant et de la résistance passionnelle de l'organicité animale. Ici se joue l'importance capitale de l'acceptation du pendant animal de la vie que nous avons déjà mentionnée, car c'est par elle seule que l'individu se fait réellement « personne », terme signifiant l'être tout à la fois conatif et affectif :

l'homme concret, dès qu'il existe au titre de personne (qui cesse d'être confondue avec la nature), distingue primitivement par le sens de l'effort seul les deux *éléments* qui constituent

¹⁹⁵ Maine de Biran, *Journal*, t. II, p. 201.

en lui ce que nous appelons humanité, nature humaine réellement mixte ou double dans la réalité absolue¹⁹⁶

C'est en ce sens que Biran écrit que « la morale philosophique peut être considérée comme la science de nos facultés affectives et intellectuelles prises dans leur influence nécessaire et réciproque »¹⁹⁷. Toute morale procède de la conscience de cette *duplex humanitate*, si bien que sans lutte première qui nous bouleverse il n'y aurait jamais de commencement pour la pensée morale.

Une fois ce détachement réflexif entrepris nous sommes aptes à voir se dessiner la possibilité de notre perfectionnement ainsi que les moyens de son accomplissement. A ce stade il est clair que ce que la morale vise c'est l'instauration d'un équilibre des deux vies qui constituerait « le *maximum* de la perfection humaine »¹⁹⁸, c'est-à-dire le plus haut degré de la réalisation de notre nature. Plus facile à dire qu'à faire comme il est coutume de dire, mais n'oublions pas qu'il s'agit là d'un état idéal que les circonstances de la vie concrète rend intenable. L'équilibre n'est pas une vérité de fait, mais ni plus ni moins qu'un idéal régulateur vers lequel nous devons en chaque instant tendre pour ne plus jamais nous perdre et nous éviter de tomber dans le vice d'une vie dépersonnalisante. C'est alors seulement que nous pourrions nous rendre dignes d'être heureux, en cherchant littéralement la « paix intérieure » (même si cette expression est excessivement galvaudée, c'est bien de ce dont il s'agit ici).

Ce que le tournant moral de la psychologie biranienne nous apprend c'est donc qu'il n'y a de morale que dans l'activité, et que ce n'est évidemment pas de notre passivité qu'il faut attendre notre salut. C'est au moi qu'incombe sa propre vertu, le poids de la responsabilité est bel et bien entre nos mains puisque notre être est toujours celui d'une subjectivité volontaire : « la vraie moralité consiste toujours à régler par des actes qui *dépendent de nous* des sentiments ou des affections qui n'en dépendent pas »¹⁹⁹. Dès lors il apparaît clairement que le fait primitif comprend déjà en lui les prémices du fait moral. Puisque « je veux » peut aussi se dire « je suis libre », et nous sachant être cause de nos actes, alors il nous est possible d'en conclure que nous avons déjà inscrite en nous l'idée morale de la responsabilité ; ou pour le dire autrement : le vouloir a une portée morale en son

¹⁹⁶ Maine de Biran, *Dernière philosophie: Existence et anthropologie*, p. 243.

¹⁹⁷ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, p. 294.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 256.

¹⁹⁹ Maine de Biran, *Journal*, t. II, p. 144.

être²⁰⁰. En cela l'œuvre de Biran, puisqu'elle est un appel inébranlable à l'effort et à la culture de notre expérience intérieure, est déjà une entreprise morale.

Pourtant il nous faut, malgré tout ce que nous venons de développer, poser une question qui fâche : comment rendre cela possible si par définition la vie animale est ce qui échappe à notre conscience et notre pouvoir d'agir ? Il ne faudrait pas tirer des plans sur la comète, s'animer en toute hâte d'un zèle aveugle et naïf, au risque de tomber de haut face à une potentielle impasse. Mais Biran n'est pas dupe, et a plus que quiconque conscience de la teneur hautement problématique de cette tâche. Puisque nous n'avons pas d'emprise immédiate sur la vie affective, il faut concevoir que le problème puisse être dépassé médiatement, et pour ce faire notre philosophe va considérer la possibilité d'user des connaissances que nous avons à notre disposition pour tirer profit de notre faiblesse et ainsi influencer médiatement sur nos dispositions passives. La première occurrence de cette idée apparaît dans les *Rapports du physique et du moral de l'homme* :

Sans doute la volonté n'a absolument aucun empire sur ses *affections*, ni même aucune influence directe sur ses sentiments moraux mais elle en a sur les idées ou les images de l'esprit en tant surtout qu'elles sont liées à des signes institués ; et ces images peuvent à leur tour réveiller les affections ou les sentiments à qui elles sont associées par la nature ou les habitudes. De là, la possibilité d'exciter certaines affections de l'âme sensitive, et par suite certaines révolutions sur les organes de la vie intérieure, par un certain *régime* intellectuel, une certaine direction imprimée à la volonté ou à l'entendement, comme d'influer sur ces facultés [...] *Nous rendre sereins et contents de nous-mêmes ou de nos propres actes – c'est tout...*²⁰¹

La clef est donc à chercher non pas dans la pure volonté transcendante mais du côté de sa liaison avec le sentiment. Nous demeurerions impuissants si nous ne faisons appel à ce qui nous anime jusqu'au plus profond de nous-mêmes, à cette fougue qui toujours nous met en mouvement par son attrait pour ce qui nous rend meilleurs, ce qui nous rend plus fort. Le sentiment joue le rôle d'un soufflet qui viendrait ranimer la flamme de notre intériorité en nous donnant le goût du bon et de la vertu, donnant l'ardeur à la volonté que la réflexion seule est incapable de produire, car en l'homme « la raison n'est rien sans le sentiment »²⁰². Pour pouvoir

²⁰⁰ « L'expérience morale désigne d'abord ce savoir intime de ce qui dépend de moi : les actes dont je suis ou me sens cause », Devarieux, *L'individualité persévérante*, p. 355-356.

²⁰¹ Maine de Biran, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, note p. 148.

²⁰² Devarieux, *L'individualité persévérante*, p. 357.

nous rendre véritablement moraux il nous faut donc développer un enthousiasme durable propre à pérenniser la volonté morale, le retour à la vie volontaire.

Attention cependant à ne pas confondre sentiment et émotion, car même si le sentiment s'accompagne d'émotions, ils diffèrent essentiellement en ce que les sentiments seuls « s'attachent à la contemplation de certaines idées propres à les faire naître, et qu'ils sont indépendants de la croyance, ou de la réalisation de ces idées hors de l'esprit, sur laquelle ils n'influent en aucune manière comme le font les émotions »²⁰³ ; ce qui en d'autres termes signifie que les sentiments n'ont pas pour objet des choses mais des idéalités, des produits de l'intelligence dont la valeur est intrinsèque et qui valent comme des fins en elles-mêmes.

Par sa dimension contemplative le sentiment va produire une impulsion conative par laquelle le sujet se donne à lui-même une disposition morale, une tendance dans laquelle le *moi* va se vivre plus intensément en déployant son effort, sa force intérieure. Pour créer ce sentiment il faut faire appel à notre faculté d'imagination qui se trouve en quelque sorte à la jonction entre volonté et animalité²⁰⁴, puisqu'elle est une faculté à la fois tributaire de la volonté qui produit activement des images et en même temps dépendante de notre nature sensible et passive qui lui donne la matière des intuitions comme objet de travail. Se produit par ce biais une interaction fertile entre notre activité intellectuelle qui par l'imagination combine activement des images et notre âme sensitive dont la combinaison excite les affections positivement en produisant « cet ordre supérieur d'affection que nous appelons sentiments moraux »²⁰⁵, un régime de sentiments qui concilient l'intellectuel et l'affectif en un même vécu. Ces sentiments consistent en de véritables passions intellectuelles (ce qui hors du cadre moral serait tout bonnement oxymorique), des passions qui par la réfraction morale qu'elles produisent influent positivement sur notre tempérament. On peut donner comme exemples des sentiments tels que ceux du beau ou de l'admiration qui nous font tendre vers un idéal de perfection et nous donnent une raison de faire effort en vue de s'en rendre dignes.

Cette disposition morale se perfectionne toujours plus par le biais de la réflexion qui vient l'affiner, ce qui crée en l'homme la valeur normative des idées

²⁰³ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, p. 358.

²⁰⁴ « L'imagination ou la faculté d'intuition interne, forme pour ainsi dire le lien des deux natures, ou si l'on aime mieux des deux sortes d'éléments qui constituent l'homme double (*duplex in humanitate*) », Maine de Biran, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, p. 147.

²⁰⁵ *Ibid.*

morales par ce que Biran appelle la « prédétermination » qui est un genre tout à fait particulier d'habitude que l'on pourrait qualifier d'habitude morale, dont la finalité est la perfectibilité et qui est décrite en ces termes :

Le souvenir d'un acte renferme le sentiment de la puissance de le répéter. Ce sentiment, aperçu dans le présent, est prévu pour le temps futur. L'agent moral prédétermine ses actes à venir, contractant ainsi avec lui-même un engagement qu'il se sent libre d'accomplir. L'exercice répété de la réflexion transforme la loi du devoir en une sorte d'heureuse nécessité, qui offre les caractères les plus évidents de la liberté et en devient la sanction la plus réelle.²⁰⁶

La prédétermination désigne ce sentiment de la continuité de notre puissance, et ouvre à une perspective future de l'action qui dépasse la simple immédiateté du fait primitif en portant l'effort à se dépasser toujours plus, étant en ce sens assimilable à un équivalent moral de la réminiscence personnelle selon Devarieux. Il faudrait donc faire du vouloir moral une habitude, ce qui semble plutôt contre-intuitif au vu de ce que nous avons dit sur l'habitude et sa nature aliénante ; mais encore une fois il s'agit de mettre à profit nos faiblesses pour qu'elles puissent servir les intérêts plus haut de la volonté. Seule cette approche permet une saine interdépendance de nos deux versants vitaux qui est à même de permettre l'instauration d'un équilibre.

L'originalité de l'éthique biranienne tient à ce que sa psychologie morale ne s'égaré ni dans des pérégrinations métaphysiques, ni dans un évincement de la vie concrète. Bien au contraire elle nous enseigne qu'il n'y a pas de compréhension morale de l'existence sans notre capacité d'être touchés, qu'il n'y a pas de pensée morale qui ne soit accompagnée de sentiments et que ce fait n'est en aucun cas source de contradictions ou d'obstacles. Je ne suis perfectible que parce que j'éprouve ma faillibilité, et si l'homme est digne c'est parce qu'il est animé de cette vie affective avec laquelle il doit en permanence apprendre à composer. Sans douleur je n'aurais pas le mérite de la supporter avec courage, sans malheur je n'aurais pas le mérite de toujours garder la tête haute, sans failles je n'aurais pas le mérite de lutter pour faire preuve d'une inébranlable probité. En étant cynique on pourrait bien être tenté d'affirmer que de tels propos sont d'une confondante banalité, mais cela s'avère bien plus profond qu'il n'y paraît. Notamment en ce que Biran prend ici le contrepied de la morale kantienne en remplaçant le fait moral dans

²⁰⁶ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, édition Tisserand, cité dans Devarieux, *L'individualité persévérante*, p. 357.

le cadre de la vie concrète, empirique, sensible, en ne la limitant pas à une pure sphère intellectuelle abstraite des conditions réelles d'existence.

Ainsi pour être bref nous pourrions définir l'éthique comme une réflexion pratique sur les limites du *moi*. L'homme devient moral seulement s'il lui est donné de faire l'expérience de ses limites et tant qu'il y a de l'incertitude quant à ces limites, et plus encore dirions-nous de l'instabilité, l'homme est animé d'une vie dont le sens est moral. Cependant le *moi* ne saurait se suffire à lui-même et plus encore la personne ne saurait être pensée seule, et aussi paradoxal et naïf que cela puisse paraître il se peut que pour nous retrouver nous ayons besoin de rencontrer l'altérité, l'autre comme source de sentiment moraux, véritable fondement d'une morale au sens large d'une doctrine du bien et du mal absolus qui modifierait encore notre compréhension de la liberté et de ses limites non plus seulement de fait mais aussi de droit.

2. Du droit au devoir, les fondements d'une morale biranienne

a. La découverte tardive de l'altérité dans la philosophie de Maine de Biran

Après nous être longuement enquis de la question de l'individualité au regard de la seule intimité subjective, il nous faut désormais employer notre industrie à l'étude de cette « face de l'âme tournée vers l'humanité »²⁰⁷ qu'est la morale en son sens large, qui ne peut qu'engendrer une ouverture à l'altérité, à la rencontre d'autres egos dont la vie de conscience doit être considérée avec autant d'intérêt que la nôtre. Malheureusement cette part de la philosophie biranienne a trop souvent été mise de côté, si bien que certains auteurs ont même véhiculé l'idée que Biran aurait tout simplement laissé « en blanc toute la problématique des rapports avec autrui »²⁰⁸ comme l'écrit Romeyer-Dherbey. En réalité cela s'avère tout bonnement

²⁰⁷ Maine de Biran, *Journal*, t. II, p. 123.

²⁰⁸ Romeyer-Dherbey, *Maine de Biran, ou le penseur de l'immanence radicale*, p. 30.

faux si l'on s'en réfère à certains textes tardifs du philosophe. Même si la considération de l'autre n'a occupé qu'une place minimale dans sa pensée, elle n'en demeure pas moins fascinante et légitime et c'est ce que nous essaierons de montrer ici.

Biran, à son grand regret, s'est rendu compte assez tardivement que sa pensée ne pourrait pleinement développer toute sa force s'il ne s'en tenait qu'à la simple individualité. Il pressentit qu'à un certain point son approche psychologique de la question du *moi* « tendait à faire de l'homme un être tout solitaire »²⁰⁹, s'engouffrant d'une certaine manière dans l'impasse du solipsisme, bien loin des conditions réelles d'une vie pleinement vécue :

Quand la vie du corps est au plus haut degré, que l'âme s'y confond, [...] le *moi* est tout entier à lui-même et s'il est porté à s'étudier et à se connaître, il aime à s'enfermer dans ses propres limites et à ne pas en sortir. C'est ainsi que j'ai fait jusqu'à un certain âge de la psychologie.²¹⁰

Etrangement, c'est là une autre manière de tomber dans le piège de l'animalité du fait de passions tristes que notre philosophe ne connaissait que trop bien, lui à qui sa mélancolie répugnait, lui qui se sentant malheureux se renfermait toujours plus sur lui-même. Ce qu'il entrevoit suite à la découverte du sens moral de la psychologie c'est qu'il lui faut étendre encore ses préoccupations à un élément déterminant par lequel l'âme s'élève et la personnalité se réalise, et cet élément c'est l'alter ego. A dire vrai, on trouve déjà dans ses plus célèbres œuvres les prémices d'un tel problème, notamment dans une note du *Mémoire sur la décomposition* qui énonce l'idée selon laquelle : « C'est sans doute bien plus en nous heurtant, pour ainsi dire, contre les forces vives des êtres semblables à nous, qu'en opposant notre action à l'inertie des corps bruts que nous avons d'abord appris à connaître ou à sentir nos propres limites »²¹¹. Ce qui se laisse ici deviner c'est qu'empiriquement la rencontre de l'altérité est certainement bien plus primordiale et formatrice pour le *moi* que ne l'est la confrontation aux objets étendus et inanimés au plan transcendantal du fait primitif. Dès lors qu'en tant qu'homme je vis dans une communauté d'individus, l'autre exerce sur ma volonté un contre-mouvement qui

²⁰⁹ Maine de Biran, *Journal*, t. II, p. 86.

²¹⁰ *Ibid*, mars 1821, p. 315, cité dans : Azouvi, *Maine de Biran: la science de l'homme*, p. 372.

²¹¹ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, note p. 200.

me donne matière à me vivre plus intensément comme un sujet restreint en mon être et mes possibilités.

Mais la question de l'altérité pour une théorie de la subjectivité est toujours une source intarissable de difficultés et de problèmes que rencontre toute philosophie à prétention transcendantale lorsqu'il s'agit de poser la vérité d'autres sphères immanentes là où nous ne voyons que des corps mouvants qui en surface ne se distinguent pas des autres choses du monde. Dans une « philosophie où tout part du moi pour y revenir »²¹² l'ego ne se connaît que lui-même en tant qu'intériorité, et la rencontre avec d'autres individualités se fait malheureusement toujours par le prisme de l'extériorité qui est par définition hors du champ de l'apodicticité transcendantale. Ainsi donc dire que cet autre corps qui me fait face est celui d'une personne qui existe pour elle-même et dont la vie est animée de la même profondeur, c'est nécessairement dire plus que ce qui m'est immédiatement donné.

Biran va donc de nouveau se tourner vers la vie affective pour mettre à jour les conditions de possibilité d'une intégration d'autrui dans notre vécu de conscience. Selon lui c'est dans l'animalité que se trouve le principe unificateur de l'humanité, et plus exactement dans l'instinct grégaire de l'homme qui a pour racine le sentiment de sympathie. La sympathie désigne ce rapport d'instinct qui permet une communication interindividuelle par la production d'un consensus relevant de l'organicité animale (donc irréfléchi). Cela signifie que les relations humaines sont, avant d'être communion intellectuelle, des rapports sentis sur le plan affectif, car après tout c'est bien ce que signifie le terme « sympathie » : sentir avec. Il y a identification dès lors que naissent en nous de vifs affects empathiques, par la pitié ou l'amour que l'autre m'évoque. L'intellect vient après, l'intuition (au sens ordinaire) est première. Autrement dit je sens d'abord avec autrui dans une communauté organique, par un lien sensiblement tangible, charnel ; dans une acception qui n'est pas érotique, bien qu'elle puisse le devenir, mais strictement corporelle. C'est ce qui fait écrire à Bernard Baertschi dans son article *Les fondements de la morale de Maine de Biran* que le rapport moral puise organiquement sa source dans ce qu'il nomme la « modalité de l'être-avec-

²¹² Devarieux, *L'individualité persévérante*, p. 364.

autrui »²¹³ qu'est la sympathie. Encore une fois le *moi* se trouve être irréductible au *moi* pur de la psychologie biranienne dès lors qu'il est pensé sur le plan social. L'homme social est également homme sensible (ce qui en soi est un pléonasme), la morale biranienne trouvant donc ses principes non pas dans des idées pures et innées mais dans un instinct affectif, une grégarité passive et involontaire qui donne étonnamment à la morale des fondations que l'on pourrait dire sensualistes.

Néanmoins si la sympathie, phénomène affectif fondamental du rapport à autrui, fonde la morale, il lui est irréductible et elle ne saurait suffire. Pour qu'il y ait une morale à proprement parler il faut qu'il y ait une volonté en acte, un *moi* ; et même à dire vrai une pluralité de *moi*. La sympathie affective n'est en elle-même rien de plus qu'un principe vital et n'est pas déjà la morale qui n'existe comme telle que constituée par le biais de la pensée, car comme nous l'avons démontré dans notre précédente partie elle ne peut se comprendre que par l'intermédiaire d'un être responsable et donc volontaire qui réalise activement son humanité. En ce sens « la morale se définit comme une relation du moi et de la sympathie affective à autrui »²¹⁴, puisque pour que la sympathie devienne motif d'action elle doit être pensée en accord avec la force volontaire tel que Biran l'affirme explicitement dans les *Fragments relatifs aux fondements de la morale et de la religion*. Dans ce texte fascinant nous est expliqué que c'est l'union du *moi* et de la sympathie qui donne à la conscience une nouvelle portée pratique : « Joignez l'activité du *moi* au *consensus* ou à la sympathie, et vous aurez la conscience dans l'acception que lui donnent les moralistes »²¹⁵. La *conscience morale* est ce transport du fait de conscience procédant de l'effort à une relation d'effort moral dans lequel se produit la rencontre entre d'une part la force hyperorganique et la résistance organique du consensus sympathique. Se brise de cette manière la tendance solipsiste de la conscience transcendantale en opérant une sortie de soi toute particulière par laquelle le *moi* se fait non plus simple sujet transcendantal mais agent moral. La rencontre volontaire du consensus sympathique va engendrer dans la conscience un

²¹³ Baertschi, Bernard, « Les fondements de la morale de Maine de Biran », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 88, no. 4, 1983, p. 448.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 449.

²¹⁵ Maine de Biran, *Dernière philosophie: morale et religion*, p. 108.

transfert d'intériorité semblable à l'appariement qu'Husserl développera un siècle plus tard dans sa cinquième méditation des *Méditations cartésiennes* :

Pour que l'être sensible et intelligent soit de plus agent *moral*, il faut qu'il transporte pour ainsi dire son *moi* au sein de chaque forme semblable à la sienne, en lui attribuant un *moi*, une volonté, un pouvoir d'agir, des sentiments, des affections et des droits pareils aux siens²¹⁶

Et alors seulement la conscience s'élèvera véritablement au rang de *conscience morale*, c'est-à-dire « la conscience même du *moi* qui se redouble et se voit pour ainsi dire dans un autre comme dans un miroir animé qui lui réfléchit son image »²¹⁷. On sort de cette manière du rapport objectal de conscience pour donner à ces êtres semblables à nous une profondeur et une densité existentielle par le transfert, par le redoublement de notre propre intériorité. En se redoublant par cette forme de « sympathie active »²¹⁸ la conscience du *moi* se projette dans un autre qui n'est désormais plus un simple corps mystérieusement animé mais devient pour nous un véritable alter ego, un autre *moi*. Il y a donc conscience morale dès lors que la reconnaissance d'une alter égoïté naît de la relation interindividuelle qui transporte le rapport force/résistance en rapport ego/alter-ego. Cependant si l'autre me résiste cela ne veut pas pour autant dire qu'il soit une résistance à vaincre par la domination de notre volonté, notre liberté morale doit bien plutôt nous porter à dépasser la résistance absolue des passions opposées qui sont un obstacle à la reconnaissance, mais nous reviendrons plus tard là-dessus.

Par l'union de la sympathie et de l'activité est rendue possible une véritable (re)connaissance de la nature voulante d'autrui qui vaut véritablement comme savoir de sa volonté, nous affranchissant ainsi de l'abîme de l'incommunicabilité et de la solitude. Il y a donc bel et bien une certaine évidence de l'altérité. Cette reconnaissance est, tel que l'explique Anne Devarieux, reconnaissance d'une « communauté d'affections et de volonté »²¹⁹, c'est-à-dire que l'autre est saisi comme un homme, dans sa nature mixte d'être à la fois sensible et voulant (*moi*) doté d'intelligence. En me tournant vers les autres consciences je leur reconnais leur inhérente dignité de personne, et de cette façon je dépasse le simple consensus

²¹⁶ *Ibid.*, p. 110.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ Baertschi, « Les fondements de la morale de Maine de Biran ».

²¹⁹ Devarieux, *L'individualité persévérante*, p. 367.

affectif au profit de ce que Biran nomme un « consensus de personne »²²⁰. Il y a *consensus de personne* dès lors que le sentir-avec fait place à un juger-avec dans lequel le *moi* voulant est transporté dans l'autre, dans un transfert me permettant d'épouser ses désirs et vœux, d'embrasser sa profondeur par la compréhension sympathique. Je vais ainsi pouvoir être apte à juger de ses actes en leur attribuant cette valeur de responsabilité qui découle corollairement de la volonté. Et c'est par cette opération que j'acquière à mon tour une compréhension morale de mes propres actions en appréhendant le fait que je suis également pour l'autre un alter ego, que nous sommes égaux en dignité et en responsabilité réciproque : « Le *moi* sort de lui-même pour se juger du point de vue de l'être semblable avec qui il sympathise ; l'homme s'aime dans son semblable ; il sent, souffre ou jouit en lui »²²¹. Je m'élève ainsi à un point de vue par lequel je peux m'émanciper de la pure adhérence passionnelle et égoïste.

Par ce transport de conscience et cette nouvelle faculté de juger c'est donc une compréhension normative que j'acquière du *moi*, et que naissent alors les concepts de droits et de devoirs. Mais en quoi consistent précisément ces notions ?

b. La limitation normative du *moi*

En tant qu'*ego volo* je retrouve inlassablement l'expérience interne de mon propre effort dès que je commence à agir sur le terme continûment résistant qu'est mon corps. Dans l'expérience aperceptive j'éprouve donc l'emprise que j'ai sur mes mouvements, je m'identifie à eux, et en me saisissant comme cause j'atteste par le mouvement du droit que j'ai sur mon corps. Il m'appartient de faire effort, mes mouvements sont sous la juridiction de ma volonté, j'en suis le seul responsable et me reconnaît comme maître de moi-même. Voilà ce qu'est le droit dans la pensée de Biran, rien de plus que la reconnaissance de l'efficacité de mon propre pouvoir spontané et libre, ainsi que de son étendue. Le droit fondamental se trouve alors être celui de la propriété du corps qui en tant qu'extension de mon être m'appartient volontairement et ne saurait légitimement m'être retiré. Être un *moi* c'est déjà avoir

²²⁰ Maine de Biran, *Dernière philosophie: morale et religion*, p. 108.

²²¹ *Ibid.*, p. 124.

des droits qui me sont inhérents²²². A partir de ce principe on peut d'ailleurs comprendre l'extension de la notion de propriété à des objets extérieurs au *moi*, car si la propriété du corps est une propriété que l'on pourrait qualifier de transcendante, le produit du travail de l'homme étant la production du corps est assimilée au *moi* comme force réalisatrice.

Le devoir quant à lui est le droit que je transfère à l'autre en le reconnaissant comme un *moi* à part entière. En effet le droit étant inhérent à la condition de l'*ego volo*, et la conscience morale donnant à penser l'autre comme *alter ego*, alors celui-ci doit nécessairement avoir des droits et des privilèges qui sont les mêmes que les miens du fait de la dignité de sa condition d'être voulant. Dès lors que j'existe au titre d'agent moral ma conscience me porte à étendre la notion de droit à tous les hommes, ou pour le dire autrement dans la conscience morale les affections sympathiques « se transforment en sentiments expansifs relatifs à l'espèce »²²³. Le sentiment expansif est l'autre nom que Biran donne au « rapport anthropologique » qui est l'universalisation du droit par laquelle je pressens que j'ai par rapport aux autres hommes la responsabilité de me montrer respectueux de leur ipséité, qu'ils sont pour moi une sphère inviolable et sacré. Il ne s'agit pas de la simple coercition sociale mais d'un véritable sentiment grâce auquel je réalise que je ne suis pas seul, que tout ne m'est pas permis. L'expansivité du sentiment est telle qu'elle vient contrecarrer mon amour-propre. Ce sentiment expansif est donc l'opposé des affections personnelles, il est ce qui me porte à réduire le champ de mon action pour ne pas venir blesser celui avec qui je sympathise du fait de notre commune nature. Il y a donc une parfaite corrélation entre droit et devoir, l'un ne va pas sans l'autre, et si je veux que l'on reconnaisse mes droits il me faudra aussi reconnaître ceux des autres :

Ce qui est droit dans la conscience de l'individu, qui se l'attribue en propre, devient *devoir* dans la conscience de la personne morale qui attribue le même droit à d'autres personnes. D'où il suit que si, comme nous l'avons dit, il n'existe pas d'*individu* qui ne soit en même temps *personne morale*, si le rapport anthropologique entre comme élément nécessaire dans la conscience du moi, il est évident que nul droit purement individuel n'a jamais et ne saurait

²²² « le droit est rendu de la sorte aussi originaire que l'aperception immédiate dont il devient l'un des attributs », Azouvi, *Maine de Biran: la science de l'homme*, p. 388.

²²³ Maine de Biran, *Dernière philosophie: morale et religion*, p. 110.

exister à ce titre, ou hors de sa corrélation essentielle à un devoir qui est aussi indivisible du droit que le sujet l'est de son objet, la cause de son effet ²²⁴

Ce que Biran nous explique ici c'est que droits et devoirs sont distincts mais non séparés, puisque s'attribuer un droit c'est déjà se considérer du point de vue de l'intersubjectivité, de telle sorte que je ne peux vouloir le droit si je ne veux pas en même temps considérer mes devoirs à l'égard des autres hommes. L'individualité est toujours-déjà chargée de la responsabilité morale, je n'existe comme *moi* qu'à l'égard d'autres hommes qui sont eux aussi des individus voulants et non de simples êtres sentants, en bref il m'apparaît comme mon semblable. C'est là le principe fondamental de la règle d'or morale qui veut que : « Je dois à mon semblable ce que je voudrais qui me fût fait à ce seul titre de personne libre et non à celui d'être sentant »²²⁵.

Le devoir en me faisant rencontrer l'inviolabilité d'un autre *moi* joue un rôle analogue à celui de l'expérience de mes limites que je fais par la rencontre de l'absolu résistance du monde. Nous pourrions très bien ratiociner sur l'impossibilité de savoir avec certitude que l'autre est véritablement une subjectivité en acte (puisque pour en être sûr il faudrait que je puisse être lui, et dès lors je ne serais plus moi, l'aporie est bien connue des lecteurs d'Husserl), mais qu'importe qu'il soit un zombie philosophique comme dit David Chalmers, ce n'est pas ainsi qu'il m'apparaît. La résistance vive qu'il est relativement au déploiement de mon effort me fait ressentir si puissamment sa présence que je ne peux que me sentir contraint par un sentiment de devoir à son encontre. S'opère donc à nouveau un déplacement du fait de conscience dans lequel le droit serait au *moi* ce que le devoir est à la résistance²²⁶. Par l'expérience de la résistance d'autrui je fais l'expérience d'une limitation non pas de fait de mon activité, mais bel et bien de droit. En bref l'expérience morale est l'expérience des limites normatives du *moi*. *A contrario* l'immoralité serait dans sa forme archétypale l'égoïsme (là où à l'inverse de ce que laisse présager le terme il n'y a pas d'ego mais seulement animalité et passion), c'est-à-dire action illimitée, qui ne reconnaît jamais l'autre dans sa dignité

²²⁴ *Ibid*, p. 112.

²²⁵ *Ibid*, p. 113.

²²⁶ « les notions de droit et de devoir ne sont autres que la traduction morale des notions de moi et de résistance », Baertschi, « Les fondements de la morale de Maine de Biran », p. 452.

inhérente. Par la limitation active de mon champ d'action j'atteste de ma reconnaissance de celui d'autrui qui par sa nature de personne mérite lui aussi d'être respecté dans sa sphère d'action et donc dans son individualité :

Pour l'individu qui n'obéit qu'à ses sensations ou à la voix de son intérêt propre, la lumière d'activité dans laquelle il se meut tend naturellement à s'agrandir en raison de ses besoins, de ses moyens d'agir ou de sa force, qu'il peut regarder alors comme son droit. Mais dès que le précepte divin s'accomplit, dès que la loi morale a parlé à l'âme et s'explique par le lien de la sympathie qui unit l'homme à l'homme, alors aussi la sphère individuelle se limite d'elle-même au point où elle pourrait blesser un droit, offenser une sensibilité si elle s'étendait davantage. Elle s'arrête d'elle-même, elle n'est pas limitée, arrêtée comme par le choc d'une force contraire, ou par une pression égale et opposée, pareille à celle qui fait que les abeilles se coordonnent entre elles dans leur ruche et circonscrivent leur action commune. En effet, chaque force morale doit se coordonner ou se mettre en équilibre avec les forces semblables, et l'ordre, inséparable de la liberté, naît de l'exercice de cette liberté même.²²⁷

Dans le cas des relations interindividuelles je pourrais très bien vaincre la résistance que représente les autres hommes par la domination, en les écrasant par l'impétuosité de ma force au point de les soumettre sans scrupules, en faisant fi de l'intégrité de leur personne²²⁸. Cependant la restriction de nos actions doit venir de nous-mêmes par l'intermédiaire du sentiment moral d'un impératif de contrôle de soi. Par ailleurs cette logique de limitation normative va, ce qui peut sembler paradoxal, de pair avec l'extension de la volonté recherchée dans l'éthique biranienne. L'une et l'autre sont compatibles puisqu'à elles deux elles constituent le tout de la morale qui est la recherche ultime du plus haut degré de perfection dans l'équilibre. En effet, dans une perspective réellement morale je ne vis pas cette limitation de mon vouloir comme une contrainte, bien au contraire elle est la seule vraie liberté morale « qui se manifeste à elle-même par le sentiment d'un devoir accompli contre la résistance des passions opposées »²²⁹.

Droits et devoirs étant les deux faces d'une même pièce, l'éthique et la morale travaillent de concert dans la quête du *moi* et de son idéal équilibre. L'originalité de l'enseignement moral du biranisme tient à ce qu'autrui est nécessaire au plein déploiement d'une philosophie de la subjectivité puisque c'est par lui seulement

²²⁷ Maine de Biran, *Dernière philosophie: morale et religion*, p. 111.

²²⁸ C'est d'ailleurs la perspective qu'a défendu Nietzsche à travers la thématique de sa volonté de puissance

²²⁹ Maine de Biran, *Dernière philosophie: morale et religion*, p. 113.

que m'apparaît le caractère impératif de l'agir et ainsi un niveau de compréhension de soi qu'est l'approche normative des limites du *moi*. Pour cette raison précise nous nous opposons fermement à Baertschi lorsque ce dernier écrit que : « la morale n'est pas rapport de soi à soi, mais rapport de soi à autrui : cela n'a pas de sens de parler de morale, c'est-à-dire de droits et de devoirs en dehors de la communauté humaine, parce que la morale est la théorie de l'action en milieu humain »²³⁰. Si la deuxième partie de la phrase est indubitablement vrai, en revanche la première nous semble hautement problématique. Il n'y a selon nous aucune contradiction entre le fait que la morale soit une radicale ouverture à l'altérité et le fait qu'elle soit un rapport de soi à soi ; justement parce que c'est par la morale qu'il nous est permis de renouer avec le *moi*, ou plutôt parce que c'est par elle que nous apprenons à véritablement devenir une personne. D'autant que Baertschi écrit juste après : « Mais alors, m'est-il possible de m'avilir ? Evidemment non, mais la faute est alors plus ontologique que morale : s'avilir, c'est ne pas se traiter comme un ego, c'est-à-dire négliger les leçons du fait primitif »²³¹ ; alors que précisément nous considérons et voulons ici défendre l'idée que la morale a justement trait à cette dimension ontologique où le *moi* périclité, se perd de vue et s'évanouie lentement dans la vie ordinaire. Penser normativement l'action c'est renouer avec la volonté et donc avec le *moi*, c'est se faire pleinement ego par un travail constant de l'effort. Ainsi l'écart que Baertschi creuse entre ontologie et morale, par exemple lorsqu'il affirme qu'« être heureux, c'est évidemment être au plus près de son essence. Le bonheur est donc ontologique avant d'être moral »²³², nous semble illégitime et même *in fine* contraire à l'esprit du biranisme. Si Baertschi semble manquer cette dimension fondamentale de la morale c'est parce qu'il est de ces commentateurs qui creusent l'écart entre le *moi* et le corps, ce qui se voit de manière manifeste notamment lorsqu'il écrit que : « la séparation de l'âme et du corps, fondement ontologique de la distinction du moi et de la résistance organique »²³³ alors que précisément la distinction ne se joue pas là.

Ainsi nous défendons ici l'idée selon laquelle la finalité de la morale est précisément la réalisation de l'être-moi. La domination des passions par la volonté

²³⁰ Baertschi, « Les fondements de la morale de Maine de Biran », p. 454.

²³¹ *Ibid.*

²³² *Ibid.*, p. 456.

²³³ *Ibid.*, p. 459.

n'advient que dans le devenir-personne, dans la morale qui est processus d'humanisation, de réalisation de la personne, individu concret qui embrasse sa nature corporée animale et sa nature conative libre par laquelle il est un *moi*. Rappelons à ce sujet la citation, à première vue anodine et pourtant extrêmement riche et profonde, du *Mémoire sur la décomposition de la pensée* qui affirme que c'est avant tout parce que nous faisons l'expérience de la société que nous apprenons à être un *moi*. C'est parce qu'il y a des limites qu'on peut être un *moi* au sens de la personne qui se dit elle-même à la première personne, et non d'un *moi* pur. En nous faisant comprendre qu'il y a des devoirs, c'est-à-dire des limites que nous devons nous-mêmes nous imposer à nos actions, le sujet-moi découvre la responsabilité et ainsi un plus grand et digne niveau de volonté. La liberté c'est aussi savoir en reconnaître ses limites en posant soi-même la nécessité, et une telle démarche ne saurait être que l'œuvre d'un être de volonté capable de surpasser le désir pour se retrouver soi-même en tant qu'acteur de sa propre vie. En d'autres termes le devoir nous porte à découvrir la volonté pour la volonté, et c'est en cela que la morale devient condition nécessaire de la pleine réalisation de l'être du *moi*.

c. Le devoir comme ouverture à l'absolu

Nous venons de voir que la source primordiale du devoir est autrui qui par le simple fait de son existence donne des limites à mon action, dessinant ainsi un cadre dans lequel ma volonté peut se développer mais qu'il lui incombe par devoir de ne pas outrepasser. Il y a devoir parce que je porte dans ma conscience l'idée d'autres vies subjectives concrètes dont la présence immédiate n'est pas nécessaire pour susciter en moi le sentiment du devoir²³⁴. Autrui est d'une certaine manière comme la résistance continuée qui met en branle ma raison, et me pousse à l'effort intellectuel de la réflexion morale de laquelle je tire l'idée d'une loi que la pensée me dicte. Il m'incombe donc de produire en *moi* le devoir par mon activité : « Il

²³⁴ « C'est donc par autrui que je peux me juger impartialement, et cela n'implique pas qu'autrui doive être présent en moi, ni qu'il ait besoin d'être là, à côté ou en face de moi, tel l'œil qui poursuit Caïn : sa présence idéale suffit pour que je puisse me juger, et que je puisse le juger », *Ibid*, p. 451.

faut un effort pour sentir le beau, le bon : la perception qui les manifeste à l'âme et excite le sentiment qui s'y rattache n'est que la suite de cet effort »²³⁵.

Cet effort désigne l'usage de la raison qui dans son acception biranienne désigne une faculté active tournant la conscience vers des fins dépassant le *moi*, c'est-à-dire vers l'absolu. Elle est notamment au principe de l'idée du devoir qui en faisant d'autrui une fin en soi nous porte à nous dépasser, à sortir de la circularité du mouvement originellement centripète du *moi*. La raison est cette faculté qui universalise le droit dans le devoir, posant ainsi de manière absolue les fins de l'action propres à élever l'âme. Et c'est parce qu'en tant que personnes nous partageons les mêmes facultés que nous formons une communauté de consciences capable de produire les mêmes idées du devoir et du bien, de telle sorte qu'en jugeant selon les mêmes normes nous assurons l'objectivité de ces idées morales universelles et nécessaires. En tant qu'egos nous avons inscrits en notre être les principes de la conscience morale qui nous donnera à apercevoir ces nobles idées qui participent toutes de la « révélation intérieure de la loi du devoir »²³⁶. Ce qui se joue ici c'est donc une sorte d'impératif catégorique que Biran détaille en ces termes :

Je dois à mon semblable ce que je voudrais qui me fût fait à ce seul titre de personne libre et non à celui d'être sentant, puisqu'ainsi je n'aurais que des désirs et non pas des volontés, je serais déterminé et ne me déterminerais pas moi-même, je serais un être passif et non un agent moral, une personne. C'est à ce dernier titre, ou dans le point de vue de la conscience, qui n'a rien de commun avec ce qui est affectif, qui se distingue de tout ce qui tient à une sensibilité et à une passion, que, le crime étant avéré, je condamne le coupable, comme je voudrais être condamné si j'étais à sa place pour que la justice fût satisfaite, pour que la loi du devoir fût accomplie. C'est là le premier besoin, l'unique voie de la conscience morale, et c'est ce qui est exprimé dans ces belles paroles de l'oraison dominicale, où l'âme élevée à Dieu lui dit : « Que votre volonté soit faite. » C'est dire : que je ne veuille que ce qui est conforme à la raison, à la loi du devoir.²³⁷

La liberté morale n'est donc pas seulement une victoire sur les passions opposées, mais elle est aussi ce par quoi j'oriente mon action non plus en me prenant pour ma propre fin mais en visant un hors du moi absolu, c'est donc dire que le *moi* ne doit

²³⁵ Maine de Biran, *Dernière philosophie: morale et religion*, p. 115.

²³⁶ Azouvi, *Maine de Biran: la science de l'homme*, p. 383.

²³⁷ Maine de Biran, *Dernière philosophie: morale et religion*, p. 113.

activement se retrouver que pour dialectiquement se dépasser vers un ordre de faits qui dépasse sa condition. Par l'intermédiaire de la conscience morale l'intériorité nous révèle que le principe de la volonté morale et la fin ultime de l'effort sont tous deux hors du *moi*²³⁸, et c'est là un chamboulement majeur du biranisme qui relègue son sujet de prédilection au second plan. Dans la disposition morale le *moi* entrevoit sa destinée comme étant au-delà de lui-même et au-delà du monde également, car ne nous leurrions pas le parallèle avec les paroles du Notre-Père sont loin d'être anodines. Le principe de tout absolu étant Dieu créateur de toutes choses, il se trouve être la source et la fin ultime de la morale. La raison biranienne est donc en un certain sens comparable au *logos spermatikos* des pères de la pensée patristique, puisqu'elle est une émanation de la Raison absolue qu'est Dieu. C'est pour cela que sous la plume de Biran « loi de la raison » et « loi divine » sont de parfaits synonymes, elles désignent exactement la même chose à ceci près que parler de loi divine revient à mettre l'emphase, non pas sur son mode de manifestation, mais sur sa source véritable : « point d'obligation certaine sans loi, et point de loi sans législateur »²³⁹.

Morale et religion désignent-elles alors le même fait ? Eh bien pas tout à fait. Elles se recoupent bien-sûr en plusieurs points mais sans s'identifier pour autant. On devrait plutôt dire que le sentiment moral est la voie d'accès privilégié à la religion dès lors qu'il est associé avec l'idée d'une cause créatrice des existences ou celle d'une « providence bienfaisante amie de l'homme »²⁴⁰. Mais on peut cependant très bien imaginer qu'un homme se montre moral dans son comportement sans pour autant y attacher des idées métaphysiques, et pour qui l'absolu tiendrait seulement en une conception déontologique de la morale qu'elle vienne de l'autorité qu'il attribue à son éducation ou de ses croyances strictement philosophiques²⁴¹. En revanche Biran établit que le sentiment moral ne peut que gagner en puissance et en dévotion dès lors que lui sont associées les idées de puissance et de bonté infinie inhérentes à l'essence divine. La religion en tant que

²³⁸ « Le « je veux » du fait primitif est le vouloir du *moi* : celui de la moralité est un vouloir dont le principe est hors du *moi* », Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, p. 349.

²³⁹ Maine de Biran, *Dernière philosophie: morale et religion*, p. 126.

²⁴⁰ *Ibid*, p. 124.

²⁴¹ « Le sentiment moral, fondé sur les rapports nécessaires entre des êtres de nature semblable, pourrait naître et se développer dans la famille ou la société que ces rapports auront formée, indépendamment du sentiment religieux », *Ibid*, p. 118.

« culte du cœur »²⁴² ne peut qu'élever l'homme à un plus haut degré de vérité qui donne à la morale toute sa force et son assise absolue et définitive : « La vraie science morale, théorique et pratique, repose sur l'absolu et le présuppose ; il faut pour être vertueux que l'homme tienne à quelque chose qui n'est pas lui, qui est plus que *lui*, qui le soutienne quand il chancelle, qui *reste* quand il *passé* »²⁴³. En somme la religion chez Biran vient pallier à notre impuissance en nous apportant l'aide nécessaire dans nos instants de perte²⁴⁴.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ Maine de Biran, *Journal*, t. II, p. 421.

²⁴⁴ C'est là ce qui fait dire à Baertschi que : « La morale peut se passer de Dieu, mais pas l'homme moral. », Baertschi, « Les fondements de la morale de Maine de Biran », p. 462.

III. De l'expérience religieuse au dépassement du *moi*

Rousseau parle à mon cœur, mais quelquefois ses erreurs m'affligent.... Pascal dans ses Pensées morales, élève mon âme mais lorsqu'il parle de religion, il ne la rend pas aimable ; son tempérament mélancolique perce partout ; s'il jette quelque fois du sublime dans ses conceptions, il y répand trop souvent du sombre. O bon Fénelon, viens me consoler ! Tes divins écrits vont dissiper ce voile dont ton janséniste adversaire avait couvert mon cœur, comme la douce pourpre de l'aurore chasse les tristes ténèbres.²⁴⁵

1. La dernière philosophie de Biran, le passage de l'ordre relatif à l'ordre absolu

a. La crise morale et la quête d'un point d'appui

Dans la dernière partie de son œuvre, Maine de Biran a opéré un important revirement théologique et métaphysique qui ne peut être compris qu'à l'orée de l'existence qu'il menait et de la manière dont cette dernière l'affectait à cette époque. En effet, le témoignage du *Journal* couplé à quelques éléments biographiques, attestent d'une certaine douleur de vivre qui s'est instaurée suite à la perte de sa femme. S'est alors lentement instillé en lui une telle déréliction qu'il lui était devenu difficile de quitter son domaine de Grateloup et d'affronter la violence de la vie en société. Sa torpeur et son tempérament angoissé témoignaient avec une grande acuité de ce drame de l'affectivité qui procède de la vie animale, de ce *non-moi* qui pourtant agite notre intériorité en nous dépossédant de nos forces. On peut donc comprendre pourquoi la sollicitude des autres hommes était devenu pour lui une telle source d'inquiétude :

²⁴⁵ Maine de Biran, *Journal*, t. I, p. 63-64.

Je suis heureux dans la solitude parce que je me sens relever de ce point central de mon être qui domine et se rend présent à tout. Je suis malheureux, dégradé dans le monde et les affaires, parce que ce centre supérieur est envahi, que le désordre et le trouble s'étendent jusqu'à lui ou l'offusquent. Je ne suis plus au-dessus ni à part de toutes les impressions qui viennent m'assaillir, parce que j'existe tout entier hors de *moi*, que le monde est *moi* ou que le *moi* est le monde. Cet état singulier tient à une maladie nerveuse qui produit un besoin instinctif d'agitation, de courses au-dehors.²⁴⁶

La détérioration de son corps vieillissant entraînant un affaiblissement généralisé de sa capacité à faire effort et du sentiment de son existence, Biran plongeait lentement dans la décrépitude morale au point qu'il en vienne à douter de l'aséité du *moi*, et même plus à douter du *moi* lui-même. A mesure que ses forces l'abandonnaient grandissait la crainte que le *moi* n'ait été qu'une illusion et que toute son entreprise philosophique se soit avérée vaine. Pierre Montebello dans son article sur *L'absolu chez Maine Biran* nomme cet état existentiel *crise morale*, c'est-à-dire « l'impuissance de la pensée, la menace d'une impossibilité de penser au sein du fait de penser, le sentiment d'une désorientation totale de la pensée »²⁴⁷. Cette crise est telle qu'elle fait naître chez Biran la terreur de n'être pour rien dans ce qu'il est, de perdre la certitude de soi. Crainte qui chez lui « se prolonge en désir d'absolu »²⁴⁸, de se laisser aller à l'évanouissement de l'intériorité.

Néanmoins notre philosophe n'abdique pas pour autant face à l'adversité et s'accroche avec combattivité à son intuition fondamentale :

Lorsque je sens ma nullité, un vide le plus pénible de sentiments et d'idées, je serais désespéré si je ne pouvais croire que je n'ai pas ma valeur réelle absolue autre que celle dont j'ai conscience momentanément. Je sais qu'il y a en moi ce fond d'idées et de facultés qui pour ne pouvoir se développer et être opprimés en cet instant n'en sont pas moins réelles au-dedans de moi. J'ai donc toujours présent l'absolu de mon être durable autrement je ne pourrais juger des variations de mon être phénoménique²⁴⁹

Pour pallier à l'instabilité du vécu que Biran a de son *moi* il va donc partir en quête d'un point d'appui fixe sur lequel pourrait reposer définitivement sa philosophie sans revenir inlassablement à la case départ. Et ce point d'appui, aussi étonnant que

²⁴⁶ Maine de Biran, *Dernière philosophie: morale et religion*, p. 160-161.

²⁴⁷ Montebello, Pierre, « L'absolu chez Maine de Biran », *Kairos Revue de la Faculté de Philosophie de l'Université de Toulouse-Le Mirail*, vol. 7, , 1996, p. 157.

²⁴⁸ Devarieux, *L'individualité persévérante*, p. 147.

²⁴⁹ Maine de Biran, *Journal*, t. II, p. 95.

cela puisse paraître, il va le trouver dans l'absolu, non pas au sens de l'absence de *moi* mais de ce qui lui donne à la fois ses fondements et le porte à se dépasser pour trouver enfin la sérénité, la quiétude qu'il a tant recherché et dont le sentiment de l'approche de la fin de son existence rend le besoin d'autant plus urgent. Si certains commentateurs, dont Montebello dans l'article précédemment cité, vont voir dans ce recours à l'absolu et au religieux du désespoir, Biran y voit plutôt le plus grand des espoirs, couronnant son long travail de réflexion²⁵⁰.

Ce revirement peut avoir de quoi surprendre, et le penseur de l'immanence radicale n'est pas sans l'ignorer, si bien qu'il le confesse dans son *Journal* lorsqu'il écrit : « je ne trouve de science vraie que là précisément où je ne voyais autrefois avec les philosophes que des rêveries et des chimères »²⁵¹. Ce qui l'intéresse désormais n'est plus tant le *moi* que la réalité supérieure qui le rend possible et le rapport que l'individualité entretient avec cet ordre de faits. La croyance religieuse et le discours sur l'absolu sont en quelque sorte pour lui l'ultime manière de compenser la défaite morale de la philosophie. Il serait injuste de voir dans cette conversion un désir de se débarrasser de l'embarras que suscite l'*ego volo*, en réalité sa dernière philosophie témoigne bien plutôt d'une nouvelle intuition intellectuelle qui rend la limitation du sujet au *moi* qui fait effort insuffisante.

b. La théorie biranienne de la croyance

Comme le dit parfaitement François Azouvi : « La psychologie, en ayant pour objet l'existence a pour vocation de consentir à l'être »²⁵². Autrement dit en partant du fait primitif de l'existence subjective la psychologie pose déjà une forme d'être qui est celle d'un être-sujet, et cette découverte emporte nécessairement avec elle la question de l'être dans un sens plus général qu'est celui de la réalité. Il n'est pas possible de passer outre la question ontologique dès lors que l'existence se donne avec une telle évidence apodictique par la connaissance immédiate de l'intériorité, il est impossible d'ignorer cette tendance à poser un être qui existerait absolument,

²⁵⁰ « Si je trouve Dieu et les vraies lois de l'ordre moral, ce sera pur bonheur, et je serai plus croyable que ceux qui, partant de préjugés, ne tendent qu'à les établir par leur théorie. », Maine de Biran, *Journal*, t. I, p. 66.

²⁵¹ Maine de Biran, *Journal*, t. II, p. 127.

²⁵² Azouvi, *Maine de Biran*, p308.

c'est-à-dire indépendamment du vécu que j'en ai, et qui par suite rendrait possible le fait même de l'expérience. Pour ceux qui sont familiers des bouleversements entraînés par la modernité philosophique et le kantisme une telle position pourrait paraître gênante, comme si Biran après avoir découvert la subjectivité transcendante s'affaiblissait soudainement et face au poids d'une telle découverte préférait faire marche arrière et revenir à un réalisme naïf. Mais en réalité, cela s'avère tout à fait intéressant d'en revenir à ce qui semble tant aller de soi pour un penseur de l'évidence métaphysique, et tout l'enjeu sera alors de concilier ce qui jamais ne se donne, car ne se phénoménalise pas, et ce qui a le plus haut degré de certitude. En effet la tradition philosophique atteste de ce besoin de connaître ce qui est hors des phénomènes, sous les apparences sensibles : ce qui est substance et cause, et que Biran qualifie de notions universelles et nécessaires en ce que ces notions se donnent à nous comme allant de soi et constituant la nature même de ce qui est dit réel. La question devient alors celle des conditions de possibilité d'appréhension de ce qui pourtant échappe toujours à l'expérience : l'existence absolue, le noumène.

C'est en ce sens que se réinvente la psychologie, devenant ainsi la science qui « se propose de justifier les titres auxquels nous possédons une connaissance quelconque, de déterminer ce que nous pouvons connaître de *réel* et comment nous le connaissons »²⁵³ alors qu'une telle entreprise pourrait à première vue paraître totalement paradoxale au regard du biranisme. Rappelons effectivement que là où le phénomène est ce que l'on perçoit par le prisme de la conscience, le réel est ce qui vaut en soi et par soi, ce qu'on l'on ne perçoit pas, bref il est nouménal. Or la connaissance relève précisément de l'ordre du relatif, et c'est toujours dans cette relativité qu'il peut y avoir une connaissance objective, c'est-à-dire une connaissance d'ordre représentatif qui vise une chose se distinguant du sentiment d'existence individuelle. Mais l'absolu quant à lui est comme son nom l'indique ce qui est hors du relatif, et ainsi : « Tout absolu échappe invinciblement à toutes les facultés présentes de notre être »²⁵⁴. C'est là la définition même de l'absolu que d'être ce que le sujet ne peut jamais saisir comme tel, le réel n'est jamais perçu tel qu'il est en lui-même puisqu'il est toujours phénoménalisé. On ne peut pas se

²⁵³ Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, p.14.

²⁵⁴ Maine de Biran, *Dernière philosophie : Existence et anthropologie*, p.84.

figurer l'absolu en soi, ce que nous percevons relève toujours des qualités secondes, c'est-à-dire des qualités qui nous sont données par la perception sensible et c'est là un enseignement que Biran hérite de l'idéalisme. On peut par exemple penser à l'exemple canonique de la cerise donné par Berkeley dans ses *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, exemple fondateur de sa théorie immatérialiste : si l'on retire les qualités secondes qui composent la cerise (couleur, texture, goût, odeur, etc...) il ne resterait plus rien de la chose, on ne trouverait pas une qualité première qui serait la substantialité matérielle sur laquelle ces qualités reposeraient. L'idée d'un absolu rentre en conflit avec les conditions de l'expérience qui nous apprennent que lorsque l'on cherche à imaginer un monde objectif on ne forme qu'une image composée par un sujet connaissant se représentant le monde comme objectif, ce qui est justement ce que l'on voulait exclure. Pourtant il nous est impossible de penser sans attacher l'être à nos idées, mais pourquoi donc ? Pourquoi cette indéfectible idée qui pourtant semble contredire la vérité de la conscience ?

Pour Biran la réponse à ces questions est la croyance. Par croyance il faut ici entendre un « acte primitif de l'esprit »²⁵⁵ attribuant à ce que l'on peut apercevoir et/ou percevoir une existence absolue. La croyance est une nécessité subjective par laquelle ce qui est donné relativement se voit attribuer l'être absolument, une valeur d'existence indépendante de toute phénoménalité. Et cela vaut autant pour les choses du monde que pour la subjectivité qui si elle est variable en intensité du fait de l'effort et de ses vicissitudes n'en demeure pas moins comprise comme stable sur un plan ontologique. Mon être demeure sans que j'ai besoin de le réanimer, de toujours être dans le plein effort et l'introspection totalement coupée du monde, dès lors que je me saisis comme une force virtuelle quand bien même je ne m'aperçois pas comme tel. Il s'agit là d'une croyance, puisqu'hors de l'aperception et de la perception, mais cette croyance n'en demeure pas moins « une exigence de la pensée qui lui demande [au sujet] de justifier ce qu'il est au moment où il ne s'aperçoit pas [...] comme s'il fallait fonder l'être de l'aperception du dehors de l'aperception »²⁵⁶. C'est du fait de ce caractère nécessaire que la croyance n'en demeure pas moins tout autant certaine que le fait de ma propre existence, je ne peux m'en détacher, il m'est nécessaire de croire à la réalité absolue des choses.

²⁵⁵ Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, p.74.

²⁵⁶ Montebello, Pierre, *La décomposition de la pensée*, p.185.

Certains philosophes peuvent bien se gausser d'une telle position, il n'en demeure pas moins vrai que dans la vérité de l'existence la réalité est attribuée à ce qu'il m'est donné de vivre, et prétendre l'inverse serait certainement de la mauvaise foi. Néanmoins il importe de dire qu'en effet l'absolu en tant que tel n'est jamais accessible, et que par définition la croyance ne peut être que sans contenu, mais a une valeur d'ordre formel, le contenu étant le privilège de la matière des intuitions sensibles, du phénoménal. Ainsi substances et causes ne sont pas des idées dans le sens qu'elles ne peuvent être imaginées, ce sont des notions (pures en quelque sorte) qui relèvent de la croyance, acte de l'esprit posant une présence. Je ne peux pas à proprement parler de connaissance au sens représentatif de l'absolu²⁵⁷, mais sans la croyance il n'y aurait pas de connaissance relative. La psychologie a donc pour rôle d'étudier et de montrer la relation entre l'ordre relatif des connaissances et l'ordre absolu des noumènes sans pleinement se restreindre à la pure relativité. En cela Biran se désolidarise radicalement de cet idéalisme qui « proclame l'unique réalité du moi »²⁵⁸ en faisant de la réalité une nécessité d'ordre psychologique.

Du fait même de sa nature d'effort le *moi* nous porte toujours nécessairement à la question du réel. Par la relation de dualité qui la constitue la subjectivité ne peut être repli mais est nécessairement ouverture vers l'extériorité, tension vers le monde qui empêche de penser une pure immanence ou une pure transcendance, est toujours inscrite dans un rapport dynamique entre les deux. Il n'est donc pas surprenant que l'effort appelle en lui-même le réel ou comme le dit Pierre Montebello dans *La décomposition de la pensée* : « Il ne fait aucun doute que nous soyons déjà aux prises avec le monde dès que nous nous apercevons. Pas plus qu'on ne peut douter d'une existence réelle de ce monde dès que nous apercevons notre existence »²⁵⁹. Toute l'originalité de la thèse de Biran est d'affirmer que l'absolu est donné immédiatement dans le fait primitif de conscience, autrement dit la notion de noumène est elle aussi un fait du sens intime, il l'emporte avec lui.

Comme nous l'avons longuement expliqué dans notre première partie le fait primitif est la vérité première et fondamentale qui n'en suppose aucune la précédant,

²⁵⁷ « Cet absolu en tant que tel, dont il y a croyance sans idée, ne saurait être l'origine d'aucune connaissance ou idée », Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, p.76.

²⁵⁸ Montebello, Pierre, *Le vocabulaire de Maine de Biran*, Paris, Ellipses, 2000 (Vocabulaire de), p.18.

²⁵⁹ Montebello, *La décomposition de la pensée*, p.197.

m'apparaissant immédiatement par l'aperception de mon existence personnelle. Il est en quelque sorte ce qui reste lorsque l'on ôte de tout fait composé l'élément phénoménique, il est le moi dans sa pureté, première connaissance donnée à titre de fait, fait de la conscience. Biran le définit ainsi dans les *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie* : « Le fait primitif *unique sui generis* [...] consiste dans un rapport fondamental, simple ou irrésoluble en termes phénoméniques, où la cause et l'effet, le sujet et le mode actif se trouvent unis dans le même sentiment ou la même perception d'un effort »²⁶⁰. Par irrésoluble en termes phénoméniques il faut entendre être irréductible à la phénoménalité, « n'avoir pas « une valeur purement phénoménique », mais une valeur de réalité »²⁶¹. C'est-à-dire que l'aperception immédiate dépasse le simple vécu phénoménique tel que celui expérimenté dans la représentation, elle emporte avec elle la réalité des éléments subjectifs et objectifs indivisiblement unis mais distincts. Le moi n'est pas pour autant noumène²⁶², cependant il possède un statut tout à fait particulier, il est appelé phénomène mais est doté d'une réalité supérieure à la simple réalité phénoménale. Ce qui est donné à l'aperception est de l'ordre des phénomènes en ce qu'elle est connaissance, le sentiment du moi est de l'ordre du perceptible, et non de l'invisible du noumène. Il y a donc en quelque sorte un moi phénoménal et un moi nouménal. Mais je suis à moi-même plus qu'un phénomène :

Dès que je dis moi, j'aperçois mon existence individuelle, je reconnais mon *être* identique, durable, permanent, je suis plus qu'un phénomène à mes propres yeux, et par cela même l'*objet* ou le terme immédiat de l'effort constitutif du *moi* est plus qu'un phénomène : *il a l'existence permanente ou la fixité d'un objet, d'une chose ; je crois cette réalité lorsque je la perçois encore après que j'ai cessé de l'apercevoir.*²⁶³

Ce statut particulier vient du fait que le moi est le seul être pouvant se vivre de l'intérieur, qu'en lui phénomène et réalité coïncident par la conscience du moi. En ce sens il y a par l'aperception interne immédiate révélation d'une réalité nouménale qui ne se donne jamais phénoménologiquement mais est sous-tendue par elle, le privilège de la certitude s'étendant ainsi à la réalité en soi de ce qui est aperçu. L'aperception immédiate interne montre la réalité absolue dans l'ordre relatif

²⁶⁰ Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, p.13.

²⁶¹ Azouvi, *Maine de Biran: la science de l'homme*, p.320.

²⁶² « Nulle substance ne peut s'apercevoir ni même se supposer elle-même à ce titre d'objectivité absolue », Maine de Biran, *Dernière philosophie: existence et anthropologie*, p.217.

²⁶³ Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la Psychologie*, p. 222.

justement parce qu'il y a intériorité, indistance. Par elle se manifeste le noumène comme tel, ce qui n'est pas le cas dans l'aperception externe. Et cette prétention nouménale vient justement du fait que le fait primitif est un fait qui ne répond pas aux critères de la représentation et que par lui ce qui m'est donné d'expérimenter dépasse l'ordre phénoménique auquel est réductible l'extériorité. L'aperception ne me donne pas à expérimenter des qualités secondes, mais un pur vécu dans lequel se révèle les qualités premières du *moi* et de l'âme comme force pure rencontrant la résistance. Ce qui perçoit ne différant pas de ce qui est perçu il y a coïncidence entre être et paraître²⁶⁴, et le *moi* ne saurait différer dans l'absolu de ce que je suis relativement à moi-même dans la conscience : « Je ne puis être, dans l'absolu ou aux yeux de Dieu, le contraire de ce que je suis pour moi-même »²⁶⁵. Le *moi* est ainsi « la manière phénoménique dont mon âme se manifeste à la vue intérieure, mais non point mon âme telle qu'elle est en elle-même »²⁶⁶, ce qui veut dire qu'il est saisi de l'actualité de l'âme mais non de sa réalité substantielle comme force virtuelle qui demeure lorsque le moi ne s'aperçoit plus, dans l'intervalle de deux aperceptions. Du sentiment immédiat de l'existence du *moi* comme fait primitif naît la croyance fondamentale : l'âme substance comme croyance du *moi*. Le sentiment du *moi* phénoménal par le statut particulier que lui procure l'aperception interne est uni dans un lien profond, intime et nécessaire avec l'idée d'une âme noumène qui en serait le soubassement ontologique. « Dans l'aperception interne, le phénomène apparaît *comme* noumène, le noumène se signale par le coefficient de réalité sous lequel apparaît le phénomène »²⁶⁷, le fait primitif est en ce sens à la fois phénomène et plus que phénoménal. Le noumène n'est pas aperçu mais j'ai le sentiment profond et immédiat de sa présence, et même devrions nous dire que nous sommes cette présence. C'est donc à même le fait primitif que se donne l'absolu. Nul besoin de chercher l'absolu hors de l'aperception, il se donne avec évidence à même l'intériorité, et acquiert ainsi, par ce lien ténu, une valeur de certitude du même niveau que celui du *moi* en acte.

²⁶⁴ « Le phénomène et la réalité, l'être et le paraître, coïncident donc dans la conscience du moi », Maine de Biran, *Commentaires sur les philosophies du XVIIIe siècle*, p. 135.

²⁶⁵ Maine de Biran, *Commentaires sur les philosophies du XIXe siècle*, p. 252.

²⁶⁶ Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la Psychologie*, p.275.

²⁶⁷ Azouvi, *Maine de Biran: la science de l'homme*, p.327.

Ainsi dans la dernière philosophie de Maine de Biran tout ce qui a été découvert par le fait intérieur prend désormais un sens hypostatique dans l'absolu. C'est notamment le cas de l'idée de cause : « Cette notion, mère de toute vraie philosophie tourne pour ainsi dire autour de deux pôles fixes : l'un, premier dans l'ordre analytique des faits, est le moi, l'autre, premier aussi dans l'ordre synthétique est Dieu »²⁶⁸. Il faut néanmoins noter une certaine concordance entre l'ordre subjectif et l'ordre relatif, et même plus dirons nous une coïncidence que seule l'intériorité est à même de me révéler. Ma propre vie de conscience me manifeste l'ordre plus grand de la *ratio essendi* de l'absolu par la *ratio cognoscendi* du vécu intérieure de l'âme en acte. Et par cette découverte de l'âme se laisse deviner la cause absolue de son existence, c'est-à-dire Dieu. En effet l'intériorité me relève avec l'évidence qui lui est propre une évidence encore plus haute que la sienne dont il ressent désormais par un progrès intellectuel qu'il n'est qu'une émanation. Ces idées de l'absolu ne sont pas de simples projections de la connaissance égologique, mais acquièrent pour Biran le statut de fait apodictique : « L'existence relative, et par un progrès nécessaire, l'existence absolue de la cause, est un fait, et non pas une abstraction »²⁶⁹.

2. La troisième vie

a. Psychologie et vie de l'esprit

Ce que Biran découvre alors c'est qu'il lui manquait un troisième ordre de facultés, de faits. Nous avons déjà expliqué les deux premiers qui sont la vie animale et la vie de l'effort, mais avec le temps il se rendit compte de l'existence d'un troisième principe en l'homme, une *troisième vie*. Et s'il n'a pas su la voir plus tôt c'est parce que l'emprise de la première se faisait trop sentir, l'obnubilant au point de l'empêcher de s'élever jusqu'à elle, car comme l'explique Antoinette Drevet : « Tant que le moi est en lutte avec ses passions, l'accès de la troisième vie lui reste

²⁶⁸ Maine de Biran, *Dernière philosophie: Existence et anthropologie*, p. 40.

²⁶⁹ Maine de Biran, *Dernière philosophie: morale et religion*, p. 121.

interdit »²⁷⁰. Cette vie est toujours présente en puissance mais n'est pas d'ores et déjà en acte dès que l'on commence à exister, elle est le fruit d'un long progrès moral et intellectuel qui vient couronner l'existence. Elle n'en est pas moins vraie pour autant, pas moins réelle, et tout comme les deux précédentes elle participe d'une seule et même Vie qu'est la condition humaine²⁷¹. C'est d'ailleurs pour cela que notre travail ne se restreint pas à ne considérer que la seconde vie qui est celle du *moi* à proprement parler dans sa pureté, sinon notre analyse aurait pu se contenter d'expliquer quelques prérequis à la compréhension du biranisme pour en venir à la simple conclusion que les limites du *moi* sont celles de la volonté en acte. Pour sûr l'exercice n'en aurait été que plus simple et moins laborieux, mais la vérité de la vie est bien plus dense et profonde que cela, et c'est ce que nous tentons de laisser paraître à travers notre exposé. C'est cette complexité qui fait que les limites du *moi* deviennent protéiformes, qu'elles se trouvent sans cesse bousculées, déformées, étirées.

En quoi consiste donc cette troisième vie ? Dans les *Nouveaux essais d'anthropologie* Biran la décrit comme :

la plus importante de toutes [...] celle que la philosophie a cru jusqu'à présent devoir abandonner aux spéculations du mysticisme, quoiqu'elle vienne aussi se résoudre en faits d'observation, puisés par une nature élevée, il est vrai au-dessus des sens, mais non point étrangère à l'esprit qui connaît Dieu lui-même²⁷²

Cette vie est celle qui prend plus communément le nom de « *vie de l'esprit* », l'esprit étant l'âme tournée vers l'absolu une fois émancipée des passions, et ainsi que l'écrit Gouhier : « en quelque sorte affranchie de l'union au corps et devenue passive sous une influence supérieure »²⁷³. Mais comment est-ce possible ? N'est-ce pas là la contradiction ultime de toute la philosophie biranienne ? Accepter une telle vie n'est-ce pas accepter de voir tout l'édifice s'effondrer ? Tant d'effort (sans faire de trait d'esprit à quatre sous) pour quoi ? Pour délaisser le *moi* et résoudre

²⁷⁰ Drevet, *Maine de Biran*.

²⁷¹ « Les trois degrés que doit franchir l'homme selon Maine de Biran [...] sont un passage par trois plans, par trois grades existentiels qui sont à la fois trois genres d'existence, et trois degrés hiérarchiques [...] Mais aucun n'est en soi plus ou moins réel qu'un autre. », Etienne Souriau, *les différents modes de l'existence*, p. 28 cité dans : Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, p. 394.

²⁷² Maine de Biran, *Dernière philosophie: Existence et anthropologie*, p. 25.

²⁷³ Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, p. 354.

toutes les difficultés qu'il posait dans une métaphysique mystique qui économiserait à Biran toute peine argumentative ?

C'est du moins ce que bon nombre de commentateurs du biranisme y ont vu, réduisant parfois même la philosophie de la troisième vie à un aveu de faiblesse, si ce n'est un vulgaire argument *ad hoc* et dogmatique. On peut notamment penser à Le Roy, Brunschvig ou encore Lemoine qui ira jusqu'à écrire que :

Le mysticisme de Maine de Biran ne peut être considéré comme une doctrine philosophique, issue de la réflexion ; Maine de Biran n'a pas le droit de nous le proposer comme tel et d'affirmer l'existence d'une troisième vie au même titre que les deux premières.²⁷⁴

Et même d'une certaine manière à Henry qui tendit lui aussi à délaissé cette part de la philosophie de Biran comme par embarras dans sa théorie du corps transcendantal.

Mais psychologie et troisième vie sont-elles si inconciliables ? Evidemment non selon Biran. Il y a une véritable connaissance de l'ordre absolu qui, comme nous l'avons dit plus tôt, tire sa matière de l'expérience intérieure : « la vérité psychologique est la représentation de la vérité absolue : ce qui est dans l'homme, image de Dieu, est la représentation de ce qui est en Dieu d'une manière absolue »²⁷⁵ ainsi il lui est permis d'affirmer que l'absolu est donné dans le relatif et ne serait donc pas un niveau ontologique inaccessible à la conscience si ce n'est par abstraction. La connaissance de Dieu et la connaissance du *moi* sont mis en parallèle dès lors que toute connaissance de l'absolu n'est que dérivation de l'absolu de l'aperception immédiate. Et c'est donc bien parce que je suis un *moi* voulant qu'il m'est permis de m'élever jusqu'à la vie de l'Esprit par une sorte de gradation existentielle²⁷⁶. En me révélant intérieurement les notions de substance, de cause et d'être, la seconde vie me permet donc de tisser un lien étroit avec la troisième, avec l'Esprit. Se tourner vers l'absolu ce n'est pas donc abandonner la vie intérieure, bien au contraire puisqu'elle est seule à même de nous révéler cet ordre de fait qui jamais ne se donnera à nous phénoménalement. La troisième vie n'étant pas juste

²⁷⁴ A. Lemoine, *L'Ame et le corps*, p.407, cité dans : Azouvi, *Maine de Biran: la science de l'homme*, p. 431.

²⁷⁵ Maine de Biran, *Dernière philosophie: morale et religion*, p. 160.

²⁷⁶ « il n'y a qu'un être actif et libre qui puisse connaître Dieu. », Maine de Biran, *Dernière philosophie: Existence et anthropologie*, p. 72.

un autre point de vue mais aussi un autre grade existentiel, elle se situe comme le dit si bien Azouvi « à l'ultime degré de l'intériorité »²⁷⁷. Magnifique formulation mettant l'accent sur le fait que l'expérience mystique (au sens de l'union de l'âme à Dieu) n'est pas hors de la vie du *moi*, mais qu'elle en fait partie et en constitue en même temps un état limite.

Cependant cette impossible donation doit nous mener à comprendre, comme l'a fait la morale, que la volonté seule n'est pas à même de nous faire voir l'ordre supérieur de l'être et de Dieu. Il faut encore que se joigne à la raison un sentiment qui lui donnerait toute sa force en nous portant à dépasser l'immédiateté, un sentiment religieux qui soit apte à nous faire sentir « au-dedans de nous-mêmes qu'il y a une vérité que nous ne faisons pas, qui nous est donnée, et dont nous sommes les organes dans ce monde extérieur si plein de mensonges »²⁷⁸. Seul le sentiment religieux est à même de transformer les idées aperceptives en idées religieuses de valeur absolue²⁷⁹. Ce sentiment est le plus noble d'entre tous puisqu'il consiste justement à nous élever à la troisième vie et à nous détacher de la concupiscence, de la bassesse des choses matérielles pour nous guider vers la lumière de la spiritualité (« *Lux vera quae illuminat omnem hominem* »²⁸⁰), vers un ordre dépassant incommensurablement notre finitude. Cette lumière c'est le Saint-Esprit le lien entre Dieu et l'âme, entre le Père et le Fils, troisième hypostase de la Sainte-Trinité qui compose l'essence divine du christianisme, l'homme à l'image de Dieu trouvant Dieu en lui-même. C'est pour cela que Biran s'est tourné avec tant de dévotion vers le christianisme à la fin de sa vie, puisque selon lui ce dernier a su dépasser tout autre système de philosophie en s'élevant jusqu'au sentiment profond de l'union du *moi* et de l'absolu²⁸¹. En effet le Christ puisqu'il est pour les chrétiens le Verbe s'étant fait chair, est la manifestation parfaite de la triple nature de l'homme. Il est l'incarnation de l'Esprit dans un corps dépassionné, venu unir les hommes à Dieu par son enseignement.

²⁷⁷ Azouvi, *Maine de Biran: la science de l'homme*, p. 404.

²⁷⁸ Maine de Biran, *Dernière philosophie: morale et religion*, p. 155.

²⁷⁹ « Dieu ne peut se manifester à l'esprit que par l'intermédiaire du cœur et du sentiment, qui est le *Médiateur* entre la pensée humaine et l'infini, l'absolu qu'elle a pour objet », *Ibid*, p. 119.

²⁸⁰ Maine de Biran, *Journal*, t. II, p. 237.

²⁸¹ « Voici le but du christianisme, rappeler les hommes à la vie intérieure, à la vie de lumière, à la vie du *moi*, bien entendu », Maine de Biran, *Journal*, t. II, p. 339.

Il n'y a pas à prouver l'existence de Dieu puisqu'elle nous est donnée dans l'union de la raison et du sentiment religieux qui naît suite à l'expérience morale de la seconde vie, mais cela n'empêche que pour concevoir cette vérité qui est tout autant indubitable et première, un travail spirituel de longue haleine soit nécessaire. Et nous pouvons dire sans trop nous aventurer qu'en cela l'œuvre de Biran n'est rien de plus que le témoignage de ce progrès intellectuel. L'interdépendance des trois vies est donc en quelque sorte une dynamique dialectique dans laquelle l'intensité de chaque vécu doit nous porter à toujours nous dépasser par le progrès moral. Se rendre apte à recevoir la lumière de Dieu, c'est là ce à quoi la morale nous a préparés, c'est-à-dire à nous rendre dignes de l'illumination de l'Esprit. Le *moi* ne fait pas la lumière, il ne peut que la recevoir, mais il dépend de lui de se tourner vers elle en se rendant disponible à l'état d'allégresse qui nous met en relation avec elle.

Or tout cela signifie aussi que l'apparition du concept de troisième vie change la finalité de la morale qui n'est plus de produire un juste équilibre entre les deux premières vies, mais est désormais l'élévation à l'Esprit qui ne peut s'accomplir que par un dépassement des deux précédents ordres de faits. Pour le coup il y a ici un véritable renversement qui s'opère par rapport à ce qu'était jusque-là les fins du biranisme. Désormais le *moi*, en tant qu'il est l'union de l'âme et du corps, devient un obstacle à la spiritualité qui ne peut pleinement éclore que dans l'émancipation ou la séparation de ce corps qui ne peut être maîtrisé. En effet, viser l'équilibre de nos deux ordres de facultés reviendrait à se contenter de notre misérable condition qui nous interdit l'accès à la troisième vie. Nous ne pouvons donc plus nous contenter de l'approche stoïcienne que Biran avait jusqu'ici de la morale dès lors que le corps n'est plus considéré que comme un « misérable cadavre »²⁸², et si la volonté laissée à ses seules forces est inapte à nous en détacher. Faudrait-il désormais souhaiter la mort du *moi* comme son ultime but ?

²⁸² *Ibid*, p. 208.

b. L'expérience de la grâce et le dépassement du *moi*

La troisième vie, même si elle trouve ses racines dans une existence vécue à la première personne, nous porte toujours à sortir de nous-même en nous élevant vers l'absolu divin. Comment alors peut-elle conciliée avec la doctrine psychologique du *moi* ? Ne risque-t-elle pas de l'annihiler ?

Nous avons vu jusqu'ici que la troisième personne divine était toujours-déjà inscrite dans notre intimité, et que la vie de l'esprit consistait à détourner le *moi* de lui-même par une conversion du regard vers ce Dieu qui illumine notre intériorité. Il est alors très important de comprendre qu'une telle conversion n'est possible qu'à même l'expérience subjective, que sa condition de possibilité est le fait d'un sujet psychologique qui puisse l'éprouver. Or une telle expérience existe et prend sous la plume de Biran le nom de *grâce*. Il nous faut donc à présent tenter d'en déterminer le sens et la valeur.

Voici la définition que Biran en donne dans ses *Nouveaux essais d'anthropologie* :

Toutes les facultés relatives à la vie spirituelle constituent l'esprit de l'homme en état de pure réceptivité d'une influence *supérieure* à lui, mais non étrangère à sa nature la plus élevée, influence qui, en se manifestant à sa vue intérieure, le manifeste en même temps à lui-même dans son fond et dans des rapports avec un ordre idéal d'infini, un idéal de beauté, de perfection intellectuelle et morale qu'il ne peut qu'entrevoir ou percevoir momentanément comme le but de ses travaux, le terme de son éducation dans ce monde passager et phénoménique, simple figure de la *réalité*, de l'immutabilité de vie, de l'immortalité de bonheur qui doit en accompagner le sentiment ineffable pour l'homme vertueux qui aura rempli sa *tâche*, quand tout ce qu'il y a de mortel en lui se trouvera *absorbé par la vie*.²⁸³

La grâce est d'une certaine façon assez similaire à l'affection en ce qu'elle est un état de pure réceptivité dans lequel l'effort n'a pas sa place. Et tout comme l'affection, la grâce vient nous toucher sans se laisser accaparer par la conscience, nous laissant dans l'ineffabilité d'un sentiment trop vif qui échappe à la pensée²⁸⁴.

²⁸³ Maine de Biran, *Dernière philosophie: Existence et anthropologie*, p. 26.

²⁸⁴ On retrouve également cette idée au 20^{ème} siècle chez les phénoménologues de confession chrétienne désireux de considérer les modes de donation possible de Dieu : « Il n'est pas interdit à l'Absolu de « toucher » l'homme, mais les critères phénoménologiques qui nous permettraient d'identifier de telles « touches » nous font (presque) totalement défaut. », Lacoste, Jean-Yves, *La phénoménalité de Dieu*, Paris, CERF, 2008, p. 82.

Mais à l'inverse des affections animales qui sont obscures, la grâce est quant à elle d'une luminosité aveuglante qui ne saurait être réduite représentativement sans être dénaturée. Elle relève donc non pas de la pensée, mais d'un sentiment propre à la troisième vie, une « sublime passion » qui en constitue l'unique mode de donation ; et ce sentiment se nomme *amour*²⁸⁵.

Tout amour est par nature tendance, tension vers un objet (la chose aimée ou sur un plan plus trivial désirée), mais il existe chez Biran trois sortes d'amour irréductibles l'un à l'autre, et dont les détails sont donnés dans ses *Lettres sur l'amour*²⁸⁶. Pour faire court chacune des formes d'amour correspond à une des vies. Il y a donc en premier lieu l'amour correspondant à la vie animale qui ne désigne rien de plus que l'appétit animal et dont l'appellation d'amour n'est due qu'à sa proximité de forme avec les deux autres. Ensuite à la seconde vie correspond une espèce d'amour consistant dans le mélange de l'instinct et de la « tendance naturelle de l'âme vers la beauté naturelle dans son essence ». Et enfin la beauté relative à la troisième vie donne lieu à une forme unique d'amour dégagée des sens, d'un ordre spirituel qui est au-delà de l'imperfection du désir. En somme il s'agit de l'amour sponsal de la théologie chrétienne qui signifie cet amour pur et absolu dénué de la dimension concupiscente de la chair et dont l'objet est une beauté suprême excédant le sensible. Là où les deux autres amours sont une source perpétuelle de malheur pour les hommes du fait de leur impossibilité à trouver la satisfaction, celui de la troisième vie est la source d'un bonheur pur dans lequel l'âme éprouve son union avec Dieu. Ce qui fait plus précisément sa spécificité c'est qu'elle a dans la troisième vie une véritable valeur de connaissance certaine dans laquelle l'écart entre le savoir et la croyance se trouve aboli : « Le pur amour s'identifie avec une sorte de connaissance intuitive où l'on voit la vérité sans la chercher, où l'on sait tout sans rien étudier [...] c'est à ce dernier degré d'élévation que l'amour et la connaissance s'identifient. »²⁸⁷. Par lui je me détache de la circularité de l'*ego* sans l'appauvrir, l'enrichissant au contraire de la certitude d'appartenir à un ordre plus grand que la sphère de l'immanence et qui en fonde la vérité.

²⁸⁵ « La grâce est cette vie de l'esprit dont le principe est l'amour », Devarieux, *L'individualité persévérante*, p. 296.

²⁸⁶ Maine de Biran, *Dernière philosophie: morale et religion*, pp. 243-248.

²⁸⁷ Maine de Biran, *Journal, t. III*, Neufchâtel, La Baconnière, 1957, p. 205.

L'amour ne relève pas directement de l'activité, il vient nous envahir sans que nous le provoquions volontairement, soufflant où il veut. Néanmoins il nous incombe de nous en rendre digne par l'effort moral pour se trouver le plus disponible à faire l'expérience de la grâce, ce qui pourrait se résumer selon cette formule lapidaire : « C'est nous qui devons aller à la foi et non la foi à nous »²⁸⁸. C'est en ce sens que Biran écrit dans sa *Note sur l'Évangile de Saint Jean* cette formule à première vue paradoxale selon laquelle « L'acte de soumission du *moi* à la voix intérieure ou à l'opération de cet esprit supérieur est un acte libre »²⁸⁹. En effet cette « soumission » n'est pas une contrainte extérieure imposée par une autre volonté qui chercherait à asservir la mienne, elle est une contemplation du sacré qui nous fait éprouver notre sublime dépendance à un principe sans commune mesure, dépassant infiniment toute chose et tout autre motif d'action. C'est ainsi que la troisième vie nous fait comprendre que la vraie liberté n'est pas un « je veux », mais consiste dans la liberté morale par laquelle nous travaillons à nous disposer de manière à recevoir l'influence de l'Esprit.

Tout cela est bien compliqué à comprendre il faut l'avouer, et paraît bien moins intuitif que l'ordre des vérités d'évidence de l'aperception immédiate, mais c'est parce que nous touchons là à des états limites de la conscience et de la vie qui n'ont pas été donnés de vivre aussi intensément au commun des hommes qui sont rendus esclaves par leurs passions et à qui la troisième vie est (du moins pour l'instant) inaccessible. Il faut apprendre à mourir au corps pour espérer atteindre la vie spirituelle et s'abandonner dans la grâce, mais nous sommes la plupart du temps soit rivés à notre vécu affectif qui s'accapare toute notre âme, soit obnubilés par notre *moi* simplement phénoménique sans voir qu'il est une fin qui le dépasse. Mais cette mort, ne signifie-t-elle pas la fin définitive du *moi* ? Si l'on supprime l'un des termes de l'effort alors cela devrait dire que cesse toute dynamique subjective ? Pas exactement puisque cette « mort du corps » n'est pas une cessation de la vie organique, elle désigne métaphoriquement un rare et bref état de grâce qui ne peut advenir justement que suite à un effort d'abnégation par lequel je m'abstrais des vicissitudes animales et de l'égoïsme du *moi* par une certaine constance morale : « Ce n'est que par un effort que quelques hommes pénètrent jusqu'à cette lueur qui

²⁸⁸ Maine de Biran, *Journal*, t. II, p. 286.

²⁸⁹ Maine de Biran, *Dernière philosophie: morale et religion*, p. 158.

est en eux-mêmes, et aucun ne peut la contempler constamment, et il ne peut la contempler qu'en dissipant tout le reste »²⁹⁰.

La troisième vie demeure, comme son nom l'indique, vie d'une personne concrète, elle ne détruit pas l'animalité et l'humanité car en elle la personne subsiste. L'amour nous porte à sortir de nous sans devenir un autre, c'est-à-dire tout en laissant demeurer une subjectivité. En effet l'amour suppose nécessairement un aimant et un aimé, et il faut pour qu'il soit réel que subsiste une conscience qui en soit comme imprégnée malgré le fait que par sa nature il nous porte à nous détacher de notre individualité. Ce n'est pas tant que le *moi* disparaît définitivement, c'est plutôt qu'il cesse de se viser lui-même et change de disposition.

L'expérience de la grâce est une donnée immédiate de la conscience, un fait véritable qui « ne peut contredire l'expérience intérieure »²⁹¹, justement parce que c'est elle qui la fonde *de facto*. Il n'y a de religion que s'il y a une intériorité pour la vivre en son sein. Pour Biran cette communication de l'Esprit divin avec le nôtre doit toujours être pensée comme « un véritable fait psychologique et non de foi seulement. »²⁹². C'est dire que le dernier biranisme n'est pas un fidéisme, mais est toujours la continuation de la découverte psychologique entreprise dès le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. Biran reste fidèle à lui-même malgré les revirements que prennent sa pensée avec le temps, la différence étant ici que la grâce est l'expérience de la séparation du corps et de l'âme, là où la psychologie biranienne était jusque-là l'expérience de leur intime union. Ainsi l'analyse de la grâce constitue malgré tout une approche psycho-phénoménologique du fait religieux en ce sens que pour parler d'elle il ne faut pas sortir du vécu de conscience, au contraire il faut y entrer plus profondément afin d'en déterminer la particularité.

Avec la grâce le mouvement du *moi* cesse de faire retour sur lui-même dans un mouvement centripète, et cette cessation consiste en une véritable identification avec Dieu : « l'âme, absorbée dans cette sublime contemplation, se perd de vue elle-même et tout ce qui constitue sa personnalité, son individualité propre disparaît comme un point dans l'immensité, et va se confondre et comme s'abîmer dans le

²⁹⁰ *Ibid*, p. 150 - 151.

²⁹¹ Montebello, « L'absolu chez Maine de Biran », p. 161.

²⁹² Maine de Biran, *Journal*, t. II, p. 419.

sentiment de l'infini »²⁹³. Cette conception vient à Biran de ses lectures de Fénelon qui lui ont fait saisir l'importance d'une désappropriation à laquelle l'effort doit laisser place une fois la troisième vie atteinte. La vie de l'esprit n'est pas la vie de l'effort, la personne y délaisse le *moi* le temps seulement de s'abandonner dans une pure passivité qu'est la pleine réception de l'expérience de la grâce, ce qui n'en signifie pas tant l'anéantissement mais plutôt une sorte de mis en suspens puisque l'âme demeure absolument *moi* en puissance. « Ainsi les deux extrêmes se touchent ; la nullité d'effort ou l'absence de toute activité emporte la nullité de conscience ou du moi, et le plus haut degré d'activité intellectuelle emporte l'absorption de la personne en Dieu ou l'abnégation totale du moi, qui se perd de vue lui-même »²⁹⁴; l'on pourrait s'étonner de voir que la philosophie de la troisième vie en étant aspiration à l'absolue transcendance « consacre la passivité de l'homme plutôt qu'elle ne la combat. »²⁹⁵. Pour comprendre ce fait il importe de saisir que la passivité de la troisième vie n'est en rien subie, ce n'est pas une aliénation mais une inspiration, il n'y a qualitativement aucun rapport :

dans l'exaltation du sentiment divin, qui suit ou accompagne le plus haut degré de l'activité intellectuelle, le plus digne emploi de la raison, l'homme s'élève et se perfectionne, tandis que dans l'exaltation d'une sensibilité physique ou animale exclusive de toute activité, l'homme s'abaisse ou se dégrade jusqu'à la brute. Dans l'un et l'autre cas, l'homme qui participe à deux natures paraît se réduire à une seule ; mais, ici, c'est la simplicité d'une nature toute spirituelle et comme divine²⁹⁶

Là encore le langage fait défaut pour dire un tel vécu. On pourrait être tenté de se dire que la passivité organique et la passivité de la grâce sont confondues ou même qu'il n'y a jamais eu quelque chose tel que la grâce et que Biran surinterprète l'aliénation qu'il ressent malgré lui pour se rassurer, peut-être par crainte ou par autosuggestion. Mais les deux expériences sont radicalement différentes, ce qui revient à dire que la grâce est une expérience *sui generis*, et leur différence réside exclusivement dans le vécu, cela n'est qu'affaire d'expérience et jamais ni le langage ni la vue qui sont de l'ordre de la représentation ne seront à même de saisir de tels faits. S'abandonner à la passivité organique c'est tomber dans le nihilisme,

²⁹³ Maine de Biran, *Dernière philosophie: morale et religion*, p. 126.

²⁹⁴ Maine de Biran, *Journal*, t. II, p. 188.

²⁹⁵ Montebello, « L'absolu chez Maine de Biran », p. 162.

²⁹⁶ Maine de Biran, *Dernière philosophie: morale et religion*, p. 126.

être incapable de donner une réponse à la question « A quoi bon vivre ? », alors que la passivité spirituelle au contraire est ce qui vient donner un sens à l'existence.

Le minimum tout comme le maximum d'effort tendent vers la même chose : la fin du moi, son évanouissement. Mais dès lors que l'effort produit un progrès moral il instaure la certitude de la vérité du *moi* en lui trouvant un point d'appui qui permet d'éviter sa dissolution. La fin du *moi* dans l'élévation spirituelle n'est rien de plus que la promesse de la possibilité d'un accomplissement véritable qui donne à notre présence ici-bas tout son sens. L'idée de Dieu procure un repos véritable, et même devrions nous dire le seul repos qui vaille.

Conclusion :

Biran aura employé tout son intellect et toute sa force à lutter contre l'oubli de la vérité subjective. Toute sa vie aura consisté à en redessiner les contours, à se ressaisir de la profondeur du fait de l'existence sans jamais cesser de s'aventurer toujours plus loin dans l'intériorité. L'intérêt qu'il a porté à cette question tient à ce qu'elle est pour lui la question philosophique par excellence, celle qui contient toutes les réponses, ce qui fonde le sens de toute chose : « Le moi est la voie, la vérité, la vie »²⁹⁷. C'est seulement par cette quête opiniâtre de nous-mêmes que la vie pourra gagner en densité, pleinement se déployer et prendre tout son sens. S'en tenir à ce que nous sommes sans faiblir, c'est ça l'accomplissement véritable pour l'homme. Et cette indéfectible dévotion n'est pas seulement d'ordre théorique, mais elle est aussi moral car c'est seulement par le biais d'un *moi* que l'action se fait bonne. L'effort au principe de notre existence subjective nous enseigne que nous avons toujours à être, que le *moi* n'est jamais pleinement acquis, et qu'il nous incombe personnellement de nous réaliser. Le biranisme manifeste en ce sens un véritable désir de la vie pour elle-même, une intarissable envie de se sentir authentiquement exister. S'il nous fallait retenir qu'une seule chose de toute l'œuvre et de la vie de Maine de Biran, c'est bien l'importance de ne jamais renoncer à être pleinement soi-même, car alors seulement la félicité nous tendra les bras.

La dynamicité de l'effort au principe de notre humanité fait de notre vie un mouvement permanent qui nous porte toujours à nous améliorer, à nous dépasser et à changer sans cesse. Et c'est aussi cela qui rend si difficile la question des limites du *moi*. Premièrement dans le sens de sa circonscription, car si le mouvement est son être il ne se laisse par définition pas capturer en un objet fixe et constant. Deuxièmement dans le sens de l'étendu de ses pouvoirs qui sont constamment changeant au gré des affects qui l'habite. Troisièmement dans sa détermination ontologique qui fût pour Biran source de nombreuses incertitudes qui n'ont cessé de modifier sa pensée, d'en bousculer les principes. Mais ce dernier problème trouve enfin sa solution dans l'avènement quelque peu tardif de sa philosophie de

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 161.

la vie spirituelle. En se tournant vers l'absolu et s'en remettant à Dieu, Biran comprend qu'en réalité le *moi* n'est pas en lui-même l'horizon ultime de la vie. Le *moi* en s'abandonnant à la grâce comprend qu'il est toujours tributaire d'un ordre plus grand que lui, dont il est distinct non séparé, qui nous est tout juste possible de toucher du bout des doigts par le perfectionnement spirituel. Ainsi il n'en est pas moins une étape nécessaire puisqu'il est ce par quoi je me rends digne de cet ordre supérieur :

Qu'on y pense bien : l'homme qui renoncerait à sa raison propre, individuelle et par suite à sa volonté constitutive pour les soumettre entièrement à une autorité extérieure, une parole étrangère, fût-ce celle de Dieu même, cet homme abdiquerait par là même le titre de personne morale qu'il tient de son créateur, il cesserait de participer à la raison suprême, il se mettrait hors de la loi de Dieu et cesserait de s'entendre ou de la posséder, alors qu'il cesserait de s'appartenir à lui-même.²⁹⁸

La dernière philosophie de Biran ne dévie donc pas de ses principes fondamentaux, au contraire elle nous enseigne à quel point la vie intérieure est primordiale²⁹⁹. Jusqu'au bout il se sera montré fidèle à lui-même et à ses intuitions philosophiques. Le *moi* n'est peut-être qu'une étape dans l'ordre absolu des choses, mais il est aussi une promesse : celle de la vie véritable.

²⁹⁸ *Ibid*, p. 86.

²⁹⁹ « Celui qui connaît le *moi* et se possède lui-même connaît Dieu et la vérité, l'être. », *Ibid*, p. 157.

Bibliographie :

Livres de Maine de Biran :

Maine de Biran, *Ecrits de jeunesse*, Paris, Vrin, coll. Œuvres de Maine de Biran tome 1, 2000, 328 p.

Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Paris, Vrin, coll. Œuvres de Maine de Biran tome 3, 2000, 510 p.

Maine de Biran, *De l'aperception immédiate*, Paris, Vrin, coll. Œuvres de Maine de Biran tome 4, 1995, 308 p.

Maine de Biran, *Discours à la société médicale de Bergerac*, Paris, Vrin, coll. Œuvres de Maine de Biran tome 5, 2000, 224 p.

Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, Paris, Vrin, coll. Œuvres de Maine de Biran tome 6 volume 1 & 2, 2002, 632 p.

Maine de Biran, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, Vrin, coll. Œuvres de Maine de Biran tome 7, 1984, 207 p.

Maine de Biran, *Rapports Des Sciences Naturelles Avec La Psychologie*, Paris, Vrin, coll. Œuvres de Maine de Biran tome 8, 1986, 496 p.

Maine de Biran, *Dernière philosophie : morale et religion*, Paris, Vrin, coll. Œuvres de Maine de Biran tome 10 volume 1, 1987, 294 p.

Maine de Biran, *Dernière philosophie : Existence et anthropologie*, Paris, Vrin, coll. Œuvres de Maine de Biran tome 10 volume 2, 1989, 446 p.

Maine de Biran, *Commentaires sur les philosophies du XVIIe siècle*, Paris, Vrin, coll. Œuvres de Maine de Biran tome 11 volume 1, 1990, 294 p.

Maine de Biran, *Commentaires sur les philosophies du XVIIIe siècle*, Paris, Vrin, coll. Œuvres de Maine de Biran tome 11 volume 2, 1990, 422p.

Maine de Biran, *Commentaires sur les philosophies du XIXe siècle*, Paris, Vrin, coll. Œuvres de Maine de Biran tome 11 volume 3, 1990, 526 p.

Maine de Biran, *Journal, t. I*, Neufchâtel, La Baconnière, 1954.

Maine de Biran, *Journal, t. II*, Neufchâtel, La Baconnière, 1955.

Maine de Biran, *Journal, t. III*, Neufchâtel, La Baconnière, 1957

Livres sur la philosophie biranienne :

Azouvi, François, *Maine de Biran: la science de l'homme*, Paris, Vrin, coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1995, 482 p.

Devarieux, Anne, *Maine de Biran : L'individualité persévérante*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2004, 422 p.

Devarieux, Anne, *L'intériorité réciproque : L'hérésie biranienne de Michel Henry*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2018, 368 p.

Henry, Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Epiméthée, 2011, 314 p.

Montebello, Pierre, *Le vocabulaire de Maine de Biran*, Paris, Ellipses, coll. Vocabulaire de, 2000, 64 p.

Montebello, Pierre, *La décomposition de la pensée*, Grenoble, Millon, coll. Krisis, 1994, 276p.

Naville, Ernest, *Maine de Biran*, Editions la Bibliothèque Digitale, 2015, 62 p.

Romeyer-Dherbey, Gilbert, *Maine de biran, ou le penseur de l'immanence radicale*, Paris, Seghers, 1974, 220 p.

Articles :

Azouvi, François, « La triplicité des points de vue sur le corps dans la philosophie de Maine de Biran », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 103, no. 1/2, 2005, pp. 6-15.

Azouvi, François, « Conscience, identification et articulation chez Maine de Biran », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 88, no. 4, 1983, pp. 465-484.

Baertschi, Bernard, « Les fondements de la morale de Maine de Biran », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 88, no. 4, 1983, pp. 447-464.

Barbera, Sandro, « La théorie de la « double connaissance du corps » chez Schopenhauer : genèse de l'écriture, genèse du système », *Genesis (Manuscrits-Recherche-Invention)*, vol. 22, no. 1, 2003, pp. 53-68.

Devarieux, Anne, « L'exil des affections pures: A propos d'une formule d'Ovide et de sa reprise biranienne », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 103, no. 1/2, 2005, pp. 139-158.

Dupuis, Michel, « À propos du sentiment biranien de l'existence », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 103, no. 1/2, 2005, pp. 159-176.

Montebello, Pierre, « L'absolu chez Maine de Biran », *Kairos Revue de la Faculté de Philosophie de l'Université de Toulouse-Le Mirail*, vol. 7, , 1996, pp. 147-177.

Romeyer-Dherbey, Gilbert, « Maine de Biran et les signes », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 88, no. 4, 1983, pp. 514-541.

Chapitres d'ouvrages annexes :

Devarieux, Anne, « Ce que Michel Henry doit à Maine de Biran », *in* Jean Grégori, Leclercq Jean et Monseu Nicolas (dir.), *La Vie et les vivants : (Re-)lire Michel Henry*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, coll. Empreintes philosophiques, 2017, pp. 43-58.

Hattori, Yukihiro, « La volonté et le corps. Le problème d'une lecture henryenne de Maine de Biran », *in* Jean Grégori, Leclercq Jean et Monseu Nicolas (dir.), *La Vie et les vivants : (Re-)lire Michel Henry*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2017, coll. Empreintes philosophiques, pp. 59-70.

Ouvrages annexes :

Lacoste, Jean-Yves, *La phénoménalité de Dieu*, Paris, CERF, 2008, 230 p.

Autres documents :

Godard, Jean-Luc, *2 ou 3 choses que je sais d'elle*, France, 1967, 90 Min.