

LE MEME DU MOI-MEME

La pensée de la subjectivité chez Maine de Biran *

Leibniz demandait pourquoi les choses sont-elles ainsi plutôt qu'autrement, et pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien? A cette interrogation sublime, Biran en ajoute une autre, non moins radicale: pourquoi suis-je moi et non pas un autre? ou plutôt: pourquoi suis-je quelqu'un et non pas personne? — Et comme tout ce qui est en moi n'est pas au même titre moi, comment fonder philosophiquement l'identité de l'*ego*, comment déterminer ce qui constitue au juste le même du moi-même?

Cette problématique conduira Biran, au prix d'un remaniement radical du cartésianisme, à l'affirmation du dualisme ontologique, à une nouvelle conception de l'être de l'*ego*, à la découverte de corps subjectif.

*

I. LA SUBJECTIVITE COMME PROBLEME

«Je me suis cherché moi-même». Cette phrase d'Héraclite souligne la contradiction qu'il y a, pour un être, à ne pas se sentir en possession de soi, d'avoir à partir à sa propre recherche. C'est

* Conférence prononcée à la Société Bordelaise de Philosophie, de 26 April 1985.

bien aussi l'épreuve qui va mettre en mouvement la pensée de Maine de Biran. La subjectivité fait problème; elle est

«cette énigme que je porte toujours en moi et dont la clé m'échappe sans cesse» (*Journal*, Juillet 1823).

Suis-je si sûr d'être moi? Pour illustrer cette question, nous pourrions nous référer à une nouvelle de Borgès, «Les théologiens», dans *L'aleph*. Le sujet en est la lutte sourde entre deux théologiens qui, dans leur combat commun contre l'hérésie, s'acharnent à se surpasser. Aurélien et Jean de Pannonie se livrent un duel invisible, et Aurélien se surprend un jour à écrire, dans un traité, une phrase qu'il retrouve dans un traité de Jean; cette phrase est déclarée hérétique; on remonte à sa source, et Jean est condamné au bûcher. Quelques années plus tard, Aurélien meurt lui aussi au cours d'un incendie et, dans l'au-delà, apprend que Jean et lui, pour Dieu, ne font qu'un.

Chez Maine de Biran, ce qui menace l'intériorité du sujet doit être recherché à deux niveaux: le niveau de l'expérience de la passivité, le niveau de l'expérience du temps.

1) La passivité

L'homme se découvre tout d'abord comme plongé dans la vie organique; cette vie organique est constituée par ce que Biran nomme les «affections simples», c'est à dire la passivité pure. Ce niveau représente la spontanéité de la vie instinctuelle:

«Sous la loi de l'instinct, l'être sensitif devenant toutes ses affections, ou identifié avec elles, pâtit donc immédiatement le bonheur ou le malheur d'être» (*Mém. sur la Déc. de la Pensée*).

Le thème de la vie organique en l'homme est, nous le voyons, lié à celui de la félicité. Dans un texte de jeunesse, Biran s'interroge sur la nature et l'origine de ce qu'il appelle «mes moments heureux» et il constate:

«J'ai toujours éprouvé qu'ils tenaient à un certain état de mon être absolument indépendant de ma volonté. L'état de nos

corps, ou un certain mécanisme de notre être que nous ne dirigeons pas, détermine la somme de nos moments heureux ou malheureux» (*Fragment inédit*).

Si nous ne pouvons rien pour produire le bonheur, c'est qu'il dépend entièrement de la vie passive et des affections, mais nous ne le savons pas:

«Les modifications passives précèdent pour l'homme la lumière de la conscience et se trouvent toujours loin de ses rayons» (*M.D.P.*).

Cabanis avait révélé que les sensations ne sont pas toutes d'origine externe, comme le croyait Condillac, mais qu'il existe aussi des sensations internes, dont la source est notre corps, et qui constituent ce que l'on nommera la cénesthésie. Chaque organe produit des impressions particulières selon l'état où il se trouve, et la résultante de toutes ces affections forme ce que Biran nomme «le sentiment de l'existence». Ce sentiment de l'existence ne se perçoit point en tant que tel, de façon directe; il joue le rôle d'une atmosphère, d'un milieu de réfraction qui imprègne la vie psychologique et «la teint pour ainsi dire de ses propres couleurs» (*Premier Mémoire sur l'Habitude*, inédit). La perception extérieure elle-même est sous la dépendance de cette vie souterraine de l'individu; à cause d'elle

«un coloris enchanteur sera répandu sur toute la nature, ou elle se présentera voilée d'un crêpe funèbre» (*ibid*).

Maine de Biran élabore ici l'analyse de ce qui deviendra l'inconscient, mais c'est d'un inconscient physiologique qu'il s'agit.

L'homme en proie à la passivité organique est comme dépossédé de lui-même puisqu'il subit sans pouvoir résister les variations qui lui viennent soit du dehors (les changements de temps par exemple), soit du corps (les rythmes biologiques). Or, ces rythmes sont changeants; chaque heure me modifie à un point tel que je subis véritables métamorphoses qui me rendent méconnaissable à mes propres yeux.

D'autre part, les centres nerveux sensitifs du corps étant multiples, l'homme vit la dispersion et se sent toujours sur le point

de se défaire. C'est comme chez Diderot, où le corps n'est qu'un amas momentané de molécules qui sont toujours sur le point de faire sécession. «A présent vous vivez en masse, écrit posément Diderot à son amie Sophie Volland, et dans vingt ans d'ici vous vivrez en détail». Si le corps vit en détail, s'il semble toujours prêt à se disséminer, et si son identité apparente n'est que celle d'une grappe d'abeilles qui se seraient rencontrées «par hasard, comme tout le monde» (*Jacques le Fataliste*), le sentiment qui nous parvient d'un tel amas ressemble plus à une rumeur multiple et confuse qu'au sentiment net d'un moi unique. C'est pourquoi Georges Poulet, dans *La pensée indéterminée*, voit chez Maine de Biran l'un des meilleurs peintres de la vie indéterminée; il écrit:

«Biran se trouve forcé de reconnaître qu'en lui toute structure est à la merci de cet indéfinissable. Le moi n'existe plus, ou n'est plus qu'une série de *fluctuations...*» (PUF, I, p. 221).

Un passage du *Journal*, pris parmi bien d'autres, peut illustrer le propos de Poulet:

«Les fluctuations et le vide que je sens en moi m'empêchent de prendre une forme constante... Tourment de l'incertitude et de l'indétermination...»

2) La temporalité

Le propre de la pensée de Biran, et comme son drame le plus intime, c'est bien le perpétuel *recouvrement* de ce qui lui a d'abord été dévoilé; les évidences sont perpétuellement démenties, la vérité ne lui est jamais acquise; une fois saisie elle tombe dans l'oubli à ses propres yeux. Tel est le rythme de la vie de Biran:

«Mes facultés ont relui quelques instants, pour s'obscurcir bientôt après (*Journal*).

Et encore:

«La lumière vient luire momentanément dans mes ténèbres (...) et à l'instant d'après, la lumière se retirant, je ne vois plus que ténèbres épaisses» (*ibid*).

C'est pour lutter contre cette discontinuité du temps que Maine de Biran rédigea son *Journal*. Or, qu'est-ce qu'un *Journal*? Maurice Blanchot note que ce genre littéraire, en apparence très libre, «est soumis à une clause en apparence légère, mais redoutable: il doit respecter le calendrier». Moyennant quoi «chaque jour noté est un jour préservé». Le but visé par le *Journal* intime est alors, dit encore Blanchot, «de faire de toute vie un bloc solide qu'on puisse tenir contre soi».

Un bloc solide... Ce n'est donc point par narcissisme que Biran rédige son *Journal*, c'est pour ressaisir la durée, pour lutter contre le fractionnement du temps qui provoque le fractionnement de soi. Le temps est en effet vécu par Maine de Biran comme une expérience de *dispersion*:

«Je voudrais suffire à tout: tout saisir, tout faire, tout lire à la fois» (*Journal*).

Cette dispersion aurait fait le bonheur d'un touche-à-tout, mais Maine de Biran, lui, ressent jusqu'à la douleur le décousu d'une existence qui lui échappe, qu'il n'arrive pas à modeler selon un axe unique, à ordonner autour d'une épine dorsale. Tout ce qui tombe dans le temps immédiatement se défait:

«Le temps s'éparpille sans résultat, sans progrès, sans fruit d'aucune espèce» (*ibid*).

Les moments de la durée ne s'organisent pas d'eux-mêmes dans la belle continuité du mûrissement; ils se désarticulent dans l'intermittence:

«Ma vie est toute coupée» (*ibid*);

«Cette malheureuse existence n'est qu'une suite de moments hétérogènes» (*Premier Journal*);

«Il ne s'établit pas dans mon être moral cette suite qui fait que la vie est *une* et bien liée dans toutes ses parties» (*ibid*).

Le temps, parce qu'il est parfaitement discontinu, rend l'homme protéiforme et menace l'identité de la personne:

«Je ne puis garder nulle forme constante» (*ibid*);

«Ces modifications sont quelquefois si opposées qu'on douterait si on est bien la même personne» (*ibid*).

Le *staccato* du temps menace l'*ego* de désagrégation. Quel fil dès lors saisir pour rétablir l'identité personnelle, sinon le fil des jours? Si Maine de Biran éprouve le besoin d'écrire un Journal, c'est afin de réussir à corseter le temps; le *Journal* tente la restructuration du temps, qui est donné pulvérulent, et par la même la consolidation d'un moi, dont les états chaotiques et discordants se serrent peu à peu dans le filet des heures tissé à l'encre noire.

La variation qui est introduite par le temps fait de l'existence «une bigarrure insupportable» (*Journal*) qui menace l'être du moi. Nous pouvons établir ici une opposition entre Maine de Biran et Descartes. Pour Descartes en effet, le *cogito*, c'est à dire la révélation de l'*ego* à lui-même, se produit dans un seul et même instant. Sa certitude est instantanée, et Jean Wahl a montré que c'est à ce prix qu'il n'y a pas de cercle dans le cartésianisme, la saisie de Dieu étant en fait contemporaine à celle du moi. Chez Maine de Biran, toute vie réduite à l'instant ne peut que me donner la sensation de l'anonyme; le présent pur, c'est le temps que vit l'animal, chez qui le sentiment du moi ne peut pas naître, car ce sentiment ne surgit que *de la permanence dans le temps*. Le sujet, c'est le *sub — jectum*, ce qui est jeté *au-dessous* des variations de surface qui se succèdent, et ce qui par en-dessous les relie les unes aux autres. La *sub — sistance* est alors responsable de la *sub — stance*. Dans la question de la subjectivité aussi, l'être et le temps sont liés. La mémoire n'est donc pas simplement une faculté psychologique du sujet parmi d'autres; elle est en fait constitutive du sujet, elle est la profondeur de la subjectivité. Le moi se constitue quand il se reconnaît dans l'instant précédent, quand il se retrouve identique entre l'instant d'avant et l'instant présent, le même moi, qui est alors le moi lui-même.

Nous voyons que si le temps est pure discontinuité, la subjectivité n'existe pas. Ce serait comme dans les cas de dédoublement de la personnalité, où la seule identité de l'homme est celle de son nom, où l'homme chemine toujours flanqué de son *autre*,

«Cet étranger vêtu de noir
Qui me ressemblait comme un frère» (*Musset*).

— Ceci dit, vous ne manquerez pas de vous étonner: si tel est en effet le sentiment de l'existence chez Maine de Biran, celui d'un manque à soi-même, comment se fait-il que celui-ci ait été, plus que tout autre, le penseur de la subjectivité?

La réponse est aisée. Maine de Biran vit cet éclatement, cette intermittence sur le mode douloureux de la privation, et non sur le mode heureux de la simple stupeur vitale. L'existence est une bigarrure, mais cette bigarrure est «insupportable»; par suite, nous devons trouver en nous ce qui, précisément, rend insupportable cette bigarrure et qui doit être, par suite, tout le contraire d'une bigarrure, à savoir bigarrure, à savoir une continuité, une permanence, une unité dans le temps. L'*ego* se dénonce alors comme «l'unité, unité dans la forme de la vie humaine» (*Premier Journal*). Auguste Comte refusera de fonder l'identité personnelle sur le sentiment du moi et déclare, dans la 45^e Leçon du *Cours de Philosophie Positive* qu'«un chat, sans savoir dire *je*, ne se prend pas habituellement pour un autre que lui-même». Maine de Biran répondrait qu'un chat ne «se prend» pas du tout et que parler d'un *lui-même*, c'est déjà projeter en lui un *je*, un *moi*...

II. L'ÊTRE DE L'EGO

Nous comprenons mieux ainsi le sens de la recherche philosophique de Biran, qui sera de ressaisir cet être du moi, si problématique, et qui, du point de vue *existentiel*, semble fuir de toutes parts. Ce que Maine de Biran fonde, c'est une *ontologie* de la subjectivité; examinons pour commencer l'affirmation centrale de cette ontologie.

1) Le dualisme ontologique

Les dualismes que connaît la métaphysique traditionnelle ne sont pas de vrais dualismes, dans la mesure où les principes qu'ils opposent concervent une identité qui est celle de l'être: tout les distingue, mais ils *sont* identiquement. Ces dualismes supposent donc un monisme ontologique. Maine de Biran va introduire en philosophie un dualisme qui, pour la première fois, sera ontologique, c'est à dire brisera l'unité de l'être. On peut distinguer les termes de ce dualisme par les concepts phénoménologiques d'*immanent* et de *transcendant*. L'objet transcendant qui est senti, représenté, est du ressort de l'*imagination*.

Le sujet immanent, qui est ressenti et irréprésentable, s'appréhende par la *réflexion*.

Par là, l'être est déjà défini phénoménologiquement comme un mode de manifestation, et le privilège ontologique de la manifestation de l'ego sera d'être tout ce qu'il paraît et de paraître tout ce qu'il est: «Dans le moi, la science et l'existence sont identiques».

Dans ce cas unique, la vérité de l'être et la vérité du connaître sont la même.

La réflexion cerne le domaine de l'*intérieurité*, que nous ne devons pas confondre avec l'intérieur spatial. Quand je parle d'«intérieur», je commence par me représenter le dedans d'une maison, dont j'aperçois de l'extérieur le toit, les murs et les volets fermés. Mais comment vais-je avoir l'idée même d'intérieur puisque jusqu'à présent je ne vois qu'une extériorité? — Vous me direz: en pénétrant dans cet intérieur. Mais si, comme dans le roman de Lesage, *Gil Blas de Santillane*, je soulève le toit de la maison pour voir ce qui s'y passe, le spectacle qui se déploie devant moi ne constitue pas, à bien y prendre garde, un véritable «intérieur»: ce sera simplement un *nouvel extérieur*, les murs de la pièce seront encore pour moi des façades se manifestant de la même manière qu'ils se manifestent *de l'autre côté*. Tous les intérieurs spatiaux ne sont donc que des *extérieurs retournés*. La véritable intérieurité est donc le centre non spatial et sans dimension de la conscience; si donc les faux intérieurs spatiaux prennent un sens, c'est par référence implicite à cette intérieurité sans distance qui n'est pas simplement l'envers d'un dehors.

Notons d'autre part que la notion d'*expérience intérieure* ne fait pas de Biran, comme on l'a cru, un empiriste. L'expérience de l'empirisme est en effet l'expérience externe; or celle-ci est pour Biran par essence hétérogène à l'expérience interne. Le terme de sentir est affecté de la même confusion que celui d'expérience. Il y a le sentir de la *sensation*, et le sentir du *sentiment* ou, pour reprendre la terminologie de Michel Henry, le sensible et l'affectif. Le sensible renvoie à un ébranlement par quelque chose d'étranger, différent de moi; l'affectif désigne le pouvoir qu'a l'ego de s'auto-affecter et ainsi de se révéler en permanence à lui-même, dans la transparence. C'est pourquoi, pour Biran comme pour Michel Henry, «l'affectivité n'a rien à voir avec la sensibilité, avec laquelle on la confond depuis toujours, mais lui est bien plutôt structurellement hétérogène. Le sentiment n'est jamais et ne peut être senti» (*L'essence de la Manifestation*, p. 578).

Le fond même de la critique que Biran adresse à Condillac gît en ce point: l'analyse condillacienne a indûment appliqué à la subjectivité interne la structure du sentir, structure à laquelle elle est, dans son fond, étrangère.

2) L'indistance intérieure

Maine de Biran passe en général pour le psychologue de l'introspection. D'où les critiques de Comte qui tendent à montrer l'impossibilité de l'observation intérieure:

«L'individu pensant ne saurait se partager en deux»,

note Comte. Et si, par une gymnastique peu naturelle, je cherche à imiter la *Jeune Parque* de Valéry disant «Je me voyais me voir», cela veut dire que je cherche à «contempler les opérations qui s'exécuteront dans mon esprit lorsqu'il ne s'y passera plus rien». Donc, poursuit Comte,

«l'esprit humain peut observer directement tous les phénomènes, excepté les siens propres» (Ed. H. Gouhier, p. 82).

Comte met ensuite sur le même pied les embarras du *Cogito* et ceux de la *Dioptrique*, où l'on voit un observateur regardant ce qui se passe dans le fond d'un oeil vu en coupe.

Mais dans les *Réponses aux Secondes Objections*, Descartes disait déjà que l'*ego* s'appréhende *per immediatam perceptionem*, par une saisie non médiate, c'est à dire sans distance. C'est cette position que reprend Maine de Biran. La saisie de soi, directe et sans intervalle, est nécessaire à l'existence même d'une subjectivité. L'EGO NE SE CONNAIT PAS PAR DEDOUBLEMENT. S'il se dédouble en effet en moi connaissant et en moi connu, la connaissance du premier par le second ne peut se faire que par représentation; le moi ne saisirait alors qu'une image de lui-même. D'autre part, cette image serait connue directement par l'*ego* connaissant, sinon la même scission se reproduirait à l'intérieur de lui-même; mais si nous acceptons la possibilité d'une connaissance directe quand il s'agit d'une image, pourquoi ne pas l'accepter quand il s'agit de l'*ego* lui-même? L'idée d'un dédoublement de

l'*ego* dans la connaissance de soi est l'effet de la méconnaissance du dualisme ontologique: on applique indûment à la conscience les schèmes, essentiellement visuels d'ailleurs, de la connaissance du transcendant.

C'est ici qu'il faut prendre garde au sens particulier du concept de *réflexion* chez Biran. La réflexivité ne désigne pas chez lui un redoublement, toujours consécutif à un dédoublement; la réflexion biranienne désigne l'appréhension d'une conscience qui se saisit sans écart de soi à soi. La métaphore du tact est ici mieux venue que la métaphore visuelle; par la réflexion, dit Biran, «je me touche moi-même intérieurement». La «réflexion concentrée» se sépare donc complètement de celle que Biran nomme la «réflexion spéculaire», c'est à dire la réflexion de la lumière sur le miroir. C'est le cas de le dire avec Jean Cocteau: «Les miroirs feraient bien de réfléchir un peu plus avant de nous renvoyer leurs images»...

Dire que le moi est un moi-même, c'est donc refuser cette scission, cette scissiparité que nécessite l'introspection.

La spécificité de la connaissance sans distance a été lumineusement affirmée par Biran dans le commentaire qu'il donne d'un texte de Gassendi. La connaissance ne peut avoir lieu, estime celui-ci, que lorsque sujet et objet agissent réciproquement l'un sur l'autre; c'est pourquoi «l'oeil ne se voit point lui-même, ni le pied ne se donne point un coup». Or, si de façon tout à fait générale, rien n'agit sur soi-même, n'en sera-t-il point pareillement pour la conscience? Quand l'oeil se voit lui-même, c'est grâce au miroir et à l'interposition d'une *distance* entre le miroir et lui; de même, pour que l'esprit se connaisse, «donnez-moi donc un miroir, demande Gassendi, sinon je ne compte pas qu'il puisse avoir aucunement l'idée de lui-même» (*Cinquièmes Objections*, obj. à la *Médit.* III, § 6).

Maine de Biran dénonce cette mise en question du *Cogito* comme une confusion entre l'expérience interne et l'expérience externe, entre la sphère de l'immanent et celle du transcendant. Il lui oppose un *fait*, le fait primitif de sens intime:

«Est-il donc vrai que rien n'agisse sur soi-même? Le contraire ne peut-il pas être prouvé clairement par le témoignage du sens intime?»

Se connaître à l'aide d'un miroir, c'est précisément interposer une distance entre soi et son image; or, je ne saisis pas mes pensées,

mes sentiments, à travers une telle distance, mais d'emblée. D'autre part, je n'ai pas à proprement parler d'idée de moi-même, c'est à dire d'image ou de représentation; je suis au fait de ce qui se passe en moi sans me séparer aucunement de moi, sans prendre du champ ou du recul. L'aperception interne est une adhérence à soi-même. Maine de Biran résume sa position dans un texte capital:

«N'y a-t-il pas des pensées, des vouloirs intimes qui ne peuvent en aucune manière se lire en-dehors, ni se représenter par aucune sorte d'image? Pour les concevoir, ne faudrait-il pas être identifié avec le moi lui-même qui s'aperçoit dans ses opérations, mais ne se voit point comme objet, ne s'imagine point comme phénomène?» (*Mém. sur la Déc. de la Pensée*).

Ceci permet à Maine de Biran de refuser les notions philosophiques du moi qui sont en quelque sorte des mois sans moi: l'âme — substance de Descartes, le je transcendantal de Kant, le moi universel de Hegel. Nous pouvons alors pointer deux figures du Même, radicalement distinctes. L'autre est un *alter ego*: il a donc le même moi que moi, et la *Phénoménologie de l'Esprit* montre qu'en disant «je», je dis en même temps tous les «je». Mais précisément, selon Biran, ce *même moi* (moi universel), valant pour tout le monde, est incapable de constituer un *moi-même*.

III. LE CORPS SUBJECTIF

Le *cogito* biranien est un *volò*; l'effort s'exerce immédiatement sur l'inertie du corps organique si bien que le fait primitif est une relation: point d'effort sans résistance. Par suite le corps est présent dans le *volò*; il ne peut pas, comme chez Descartes, disparaître dans la parenthèse du doute. L'existence du corps actif est aussi certaine que celle de l'*ego*; elle fait partie de l'*ego*.

Il serait faux de croire que la différence ontologique de l'immanent et du transcendant ne fasse chez Biran que reprendre la distinction cartésienne de l'âme et du corps. Cette distinction conduisait en effet Descartes à comprendre métaphysiquement le corps propre, mon corps, exactement comme les autres corps qui me sont donnés de façon transcendante, à savoir le corps des autres, ou les choses. Mon corps, pour Descartes, est une portion d'espace,

soumise aux lois de la physique mécaniste du nombre, de la figure et du mouvement, susceptible d'une analyse *partes extra partes*. Dans ces conditions, l'on s'explique mal comment un tel corps puisse jamais devenir *moi*.

Les conséquences d'une telle position vont se saisir chez les successeurs de Descartes, qui ne pourront pas penser l'incarnation de manière satisfaisante; ces successeurs, auxquels Maine de Biran s'en prend nommément, sont Malebranche et Hume.

Quel rapport y a-t-il entre un *mouvement* (mouvement spatial comme le déplacement d'une boule de billard ou d'un atome) et un *sentiment* (ce qu'éprouve l'âme, une douleur par exemple), demande Malebranche? De rapport, il n'y en a pas, et l'on ne peut dire que l'un cause l'autre, mais simplement qu'à l'occasion de tel mouvement, Dieu, de par l'ordre de la création, a fait que l'âme éprouve tel sentiment. Ma volonté ne commande donc jamais directement à mes muscles, et par suite je ne puis jamais véritablement être une cause.

Hume veut lui aussi montrer que le sujet ne peut être une véritable cause et, rencontrant le fait de la causalité en acte de la volonté sur le corps dans l'expérience du mouvement, Hume dit que ce fait est illusoire: nous ne pouvons pas, affirme-t-il, agir réellement sur notre propre corps car une telle action impliquerait une connaissance parfaite de sa structure anatomique et physiologique, de l'entrelacement prodigieusement complexe des éléments de l'appareil à mettre en branle ainsi que des lois qui permettent son insertion dans le milieu.

C'est là que s'insère la critique de Maine de Biran. Bien sûr, l'homme ne connaît pas l'ensemble de la structure interne du corps, néanmoins il se meut (*e pur si muoveh...*). Et celui qui est fort versé dans l'anatomie n'en est point avantagé pour autant dans le déploiement réel de la motricité, non plus que n'en souffre celui qui n'y connaît rien. Mieux encore: si nous faisons intervenir notre savoir représentatif du corps afin de nous mouvoir, nous ne bougerions jamais. Lorsque je veux mouvoir mon bras, je n'ai pas à me représenter de l'extérieur et dans leur détail les relais physiologiques nécessaires à ce mouvement; je connais le mouvement du dedans de manière suffisante puisque je le déclenche et le dirige à mon gré. Dans ce sens, Maine de Biran réhabilite la connaissance sportive du mouvement contre sa connaissance savante.

La ligne de démarcation ne passe donc pas chez Biran entre l'âme et le corps, mais entre le corps subjectif et le corps objet; elle ne sépare pas des substances mais des modes de révélation. Le corps propre, à savoir mon corps tel qu'il m'est donné dans l'expérience interne, et non la représentation que j'ai de lui, ce corps propre se trouve dans la sphère de l'immanence et il constitue le corps subjectif. Le corps-objet est celui qui se donne dans la sphère du transcendant. Car je puis voir mon corps aussi comme je vois un objet, si je me sers d'un miroir ou d'une photo; dans ce sens il m'apparaît comme il apparaît à autrui. C'est pourquoi je peux ne pas me reconnaître, faire figure d'un autre, d'un étranger pour moi-même. De ce corps objectif, Valéry dit qu'il «ignore la douleur dont il ne fait qu'une grimace». Ce corps-là, c'est aussi celui de la chirurgie, des dissections, des coupes et des planche; Maine de Biran l'appelle le corps «secondaire». Nous ne pouvons expliquer par lui l'être originaire du mouvement.

Lorsque Condillac explique l'acquisition de la connaissance de notre corps par l'exploration tactile de notre main sur lui, c'est qu'il présuppose subrepticement ce qu'il faut expliquer, comme les alchimistes qui mettaient dans leur creuset l'or qu'ils prétendaient y trouver plus tard. Maine de Biran voit bien dans le tact manuel un instrument mais, demande-t-il, «cet instrument lui-même, comment est-il connu d'abord? Comment un organe mobile quelconque a-t-il été constamment dirigé sans être connu?» Le corps est donc originairement en notre possession; si nos mouvements sont nos pouvoirs sur les choses, il faut bien qu'ils soient d'abord en notre pouvoir.

C'est ce corps subjectif, qui n'est pas à l'ego, mais qui est l'ego lui-même, qui est ontologiquement premier par rapport au corps — objet; le corps objectif est constitué, dit Maine de Biran, par

«la connaissance secondaire du corps propre, comme objet d'intuition ou de représentation externe».

*

La question que je voudrais poser pour finir est la suivante: pourquoi réactualiser cette pensée du sujet dans notre XX^e siècle finissant, c'est à dire à une période où règne la massification sous toutes ses formes, où le sujet vivant les mégapoles se demande

s'il existe toujours ou s'il n'est pas parfaitement dissous dans l'anonyme, dans l'énorme *on* de la foule?

Or seule la philosophie, et une philosophie qui donne sa place à l'*ego* (non pas toute la place mais la place qui lui revient), seule cette philosophie peut nous permettre de résister à cette massification qui est la marque de la barbarie moderne. «C'était comme les sphères de Magdebourg, écrit John Dos Passos dans *42° Parallèle*, la pression extérieure maintenait le vide intérieur».

Le sujet contre l'Etat, contre les mass-medias, contre les corps sociaux organisés, c'est peu. Mais le sujet qui est un point de liberté, qui est un centre de décision, qui est le seul responsable de l'acte moral, c'est beaucoup. C'est entre ce peu et ce beaucoup que se joue le destin de l'homme.

Gilbert ROMEYER DHERBEY

Université de Paris — Sorbonne