

Mrówka, Kazimierz

La philosophie biranienne du corps propre dans les interprétations contemporaines

Organon 33, 83-91

2004

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Kazimierz Mrówka (Cracovie, Pologne)

LA PHILOSOPHIE BIRANIENNE DU CORPS PROPRE DANS LES INTERPRÉTATIONS CONTEMPORAINES

*Mon corps et moi ne faisons qu'un.*¹

La notion du *corps propre* a été introduite dans le vocabulaire philosophique par Maine de Biran². En plus, comme le dit Claude Bruaire, *Maine de Biran nous fournit la seule philosophie du sujet qui soit indissolubement philosophie du corps*³. Et pour Michel Henry, le penseur de Grateloup⁴ est le premier philosophe et, à vrai dire, le seul qui, dans la longue histoire de la réflexion humaine, ait compris la nécessité de déterminer originairement notre corps comme un corps subjectif.

Leibniz définit l'étendue comme *continuatio resistensis*, la continuité résistante. Pour ce philosophe, la définition s'appliquait à l'étendue extérieure tandis que pour Maine de Biran elle concerne d'abord l'étendue intérieure compris comme le corps propre. *En considérant toutes les parties locomobiles du corps comme réunies en une seule masse – écrit Maine de Biran – soumises à l'impulsion d'une même force vivante, d'où d'une seule et même volonté, le sujet de l'effort actuel, qui se distingue de ce composé qui résiste par son inertie et obéit à la puissance motrice, aura l'aperception de ce continu résistant, c'est-à-dire d'une étendue intérieure, mais encore sans limites ni distinction de parties*⁵. Or, tout d'abord, à l'origine du surgissement du moi (plus exactement, du moi volontaire, la volonté-même de faire mouvoir le corps), le corps n'est pas perçu comme tel ou tel organe, mais comme une sorte de masse, ou bien *continuatio resistensis*. Les organes du corps mû volontairement n'ont pas besoin d'être connu séparément pour que le moi puisse prendre

¹ Maine de Biran, *Commentaires et marginalia: XVIII^e siècle*, éd. B. Baertschi, Paris 1993, p. 73.

² Maine de Biran, *Commentaires et marginalia: XVIII^e siècle*, p. 73. J'ai déjà analysé le problème du corps propre à deux reprises, tout d'abord dans ma thèse *Origine et nature de l'action volontaire dans la philosophie de Maine de Biran*; ensuite dans l'article *Ciało własne w filozofii Maine de Birana* in: *Kwartalnik Filozoficzny* 4, 2002, pp. 59 sq. Une fois de plus, j'aurais voulu me pencher sur le même sujet, mais ici, je vais mettre l'accent surtout sur des interprétations contemporaines de la philosophie biranienne tandis que l'article publié en 2002 a été concentré essentiellement sur la philosophie de Biran. Par contre, j'ai remanié ici quelques idées de ma thèse liées à l'interprétation du corps propre.

³ C. Bruaire, *Philosophie du corps*, Paris 1968, p. 145.

⁴ Nom d'une propriété de Maine de Biran.

⁵ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, Paris 1932, p. 208.

conscience d'être l'agent de ce mouvement. On peut dire que l'intérieur humain est en même temps double et simple dans sa séparation: d'un côté il y a le *continuatio resistensis*, c'est-à-dire l'étendue intérieure, le corps propre, d'un autre il y a le moi conscient qui est aussi quelque chose comme *continuatio*, mais pas un *continuatio resistensis* qui fait l'effort de bouger, de faire mouvoir la masse corporelle. Dans les deux cas nous avons affaire au continu car l'accent est mis sur le temps. Le moi n'est pas donc une âme interchangeable, une *Pierre* qui dure même si le corps s'écroule; le moi est plutôt un processus lié essentiellement à la vie du corps propre. Autrement dit, le moi est un agent qui agit, il est en tant qu'il devient, en tant qu'il engendre un processus de la vie consciente. Face à ce moi processuel, on trouve le corps propre, le corps *simple* dans sa masse résistante, un continu résistant dans sa totalité; mais dans le cas du corps, on ne peut pas parler d'une masse matérielle interchangeable. Dans sa totalité, le corps propre est connu tout d'abord comme *continuatio* et après comme *continuatio resistensis*. Il faut souligner que le *continuatio resistensis* s'applique surtout au corps propre, alors que le moi prend conscience de lui-même face à une pièce résistante. Les deux ne font qu'un et à vrai dire les deux sont inséparables dans la vie réelle. Leur séparation est seulement analytique, donc théorique.

Qu'il me soit permis ici d'évoquer brièvement une expérience personnelle. Avant l'opération d'un bras, j'ai eu une visite chez l'anesthésiste. Celui-ci m'a prévenu que suite à l'anesthésie locale le bras deviendrait étranger au corps. On peut dire, dans le contexte de la philosophie biranienne, que dans des états où l'activité volontaire reste suspendue, dans une sorte de *reflux* de l'énergie volontaire, le corps ou une partie du corps devient étranger. Ce n'est plus mon corps, le corps propre mais le corps étranger qui est une partie de l'étendue extérieure. Le corps propre n'est pas une étendue intérieure séparée du moi; et ce n'est même pas *mon* corps. C'est le corps qui ne fait aucune distance entre le moi et l'étendue car le corps propre ne fait qu'un avec le moi. Autrement dit, je *n'ai pas* le corps propre, je *suis* le corps propre. Certes, la notion du corps propre fait briser le dualisme du type cartésien. *La thèse de l'immanence absolue du corps* – écrit Michel Henry – *est la thèse qui devrait précisément nous refuser le droit d'établir une séparation quelconque entre l'être de cette subjectivité absolue et celui de notre corps originare*¹. Si donc le corps ne faisait pas primitivement partie du moi, s'il était un élément de même nature que les autres éléments de monde, alors rien ne permettrait au moi de distinguer le mouvement de sa main de celui de la pluie qui tombe: *Qu'est-ce qui me permet de rattacher l'un plutôt que l'autre de ces mouvements à l'ego, qu'est-ce qui me permet de dire que le premier est un effet de mon action, tandis qu'il n'en n'est pas de même pour le second?*². La réponse est suivante: c'est le corps propre. On peut cependant se demander si on échappe ici réellement au dualisme du corps et de l'âme, car si l'homme intérieur n'est pas divisé en deux, il apparaît encore l'homme extérieur, celui qui

¹ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris 1965, p. 84.

² M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps ...*, p. 89.

n'est pas seulement le corps mais aussi celui qui a un corps, comme dans cette histoire de la suspense anesthésique de l'action volontaire dans mon bras. Michel Henry distingue même trois corps, alors qu'en principe il s'agissait de réduire le dualisme de Descartes entre le corps et l'âme pour *refaire* l'homme dans la simple intégralité¹.

D'un autre côté, Bernard Baertschi met en doute l'identité du moi et du corps propre tout en prenant garde du dualisme qui aurait vu dans le moi et le corps deux réalités hétérogènes². Descartes oppose deux substances, deux choses, mais le moi n'est pas une chose. En plus, Maine de Biran lui-même affirme que dans le fait primitif, le moi et la résistance ne doivent pas être conçus comme séparés: *Le fait primitif – dit le solitaire de Grateloup – n'est autre que celui d'un effort voulu, inséparable d'une résistance organique ou d'une sensation musculaire dont le moi est la cause. Ce fait est donc un rapport dont les deux termes sont distincts sans être séparés*³. Le problème concerne donc ici la signification de cette distinction. Qu'est-ce cela que veut dire? Pour que le moi et le corps puissent être perçus comme séparés, l'homme devrait avoir deux perceptions distinctes, l'une du moi, l'autre du corps. Alors il y a une seule perception: *Le fait primitif – écrit Baertschi – ne comprend deux actes de conscience distincts, la conscience du moi et la conscience du corps; il y a une seule conscience qui est saisie d'un seul rapport*⁴. Cela signifie que *l'être du moi est, au moins d'une certaine manière, homogène à l'être du corps*⁵. Surtout, parce que ce sont deux réalités du même type, deux réalités internes qui s'opposent aux réalités externes. Alors nous revenons à la position de Henry, car nous devons dire que le sujet pourra distinguer ses propres mouvements des autres de la même manière qu'il distingue l'être de l'être transcendant.

Néanmoins, Baertschi poursuit son analyse du moi et du corps propre dans le cadre du rapport causal. La relation entre le moi et le corps propre est une relation de cause (le moi volontaire) à l'effet (les contractions musculaires); or, affirmer que le moi et le corps sont distincts, c'est dire qu'il y a entre eux la distinction de la cause et de l'effet. Si être cause veut dire avoir l'initiative de l'action, le corps ne saurait l'être, puisqu'il est originalement perçu comme ce sur quoi la volonté agit. La volonté n'est pas fait du corps, ou bien elle n'est pas corporelle et c'est pourquoi, selon Bernard Baertschi, Maine de Biran l'appelle *hyperorganique*. Seul le corps est organique. Mais on peut se demander de nouveau, comment comprendre que, si le moi n'est pas le corps, il n'y ait pas de succession perçue entre la volonté et le mouvement du corps, qu'il y ait une immédiateté entre eux, ce qui sert à Michel Henry comme d'appui à l'identité du moi et du corps? La vie intérieure, selon d'après Bernard Baertschi, ne saurait être définie uniquement par l'unité temporelle, mais aussi, et surtout, par la perception de deux niveaux onto-

¹ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps ...*, pp. 179–182.

² B. Baertschi, *L'ontologie de Maine de Biran*, Fribourg Suisse 1982, p. 183.

³ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie ...*, p. 186.

⁴ B. Baertschi, *L'ontologie de Maine de Biran*, p. 84.

⁵ B. Baertschi, *L'ontologie de Maine de Biran*, p. 84.

logiques: tout mouvement est l'unité de deux types d'être parce qu'il est intentionnalité, et que toute intentionnalité implique le contact entre l'être subjectif et l'être objectif (...). Certes, pour Biran, le corps est un corps subjectif, mais il n'est pas au sens où l'entend M. Henry, c'est-à-dire qu'il n'est pas ontologiquement identique au moi, à l'ego (...). Même si le corps est un être subjectif, il est aussi un être objectif, et ceci du même point de vue, à l'intérieur du fait primitif. Il ne faut pas voir là de contradiction, et il serait peut être plus clair de dire que le corps est le point de contact entre le moi et le monde, qu'il est l'incarnation du sujet, son point d'insertion dans le monde. Il est un passage, une réalité mixte¹. Or, quand le philosophe de Bergerac met l'accent sur l'unité du moi et du corps, il le fait pour opposer la structure intérieure à la structure du moi par rapport aux corps (les objets) extérieurs. Cette dualité unifiée ne peut pas être décomposée non dans le sens où les deux réalités ne seraient pas distinctes, mais dans le sens où les deux termes ne peuvent être donnés l'un sans l'autre. Pourtant il y a des sensations qui existent indépendamment du moi volontaire, comme c'est le cas des sensations inconscientes. En résumé, selon Bernard Baertschi, pour Maine de Biran, il n'y a pas – comme pour Michel Henry – trois corps, mais deux. On ne peut pas parler d'une distinction entre le corps propre, originaire, et le corps organique résistant.

Michel Henry distingue le corps subjectif, le corps organique et le corps objectif. Mettons à part le corps objectif, propre à la recherche scientifique, alors plus éloigné du moi que le corps organique. Or, d'un côté, nous sommes en présence du corps propre, et du mouvement *qui n'appartient en aucune façon (...) à la sphère de l'être transcendant*²; ce corps n'a pas besoin d'être constitué pour être connu, il est en notre possession sans être acquis, il *n'est pas un instrument* et son être appartient tout entière à la *sphère de transparence absolue de la subjectivité*³. D'autre côté, nous avons le corps organique, c'est-à-dire *l'ensemble des termes sur lesquels le mouvement a prise*. Ce corps est *divisé en différentes masses transcendantes*⁴, à savoir nos organes. Le corps organique est le *point d'application de l'effort*, il est le *terme qui résiste, c'est un être réel, une masse que meut l'effort*⁵. En effet; le corps organique ne peut se réduire à une diversité des parties. Ce n'est pas un corps disponible à la science, par exemple à l'anatomie, mais il constitue un ensemble.

Ainsi, l'interprète se trouve devant la tâche de penser *l'unité de notre corps transcendant*. Ne pouvant la fonder sur les propriétés objectives, il reste à la fonder sur *l'unité transcendentale de l'être originaire du corps subjectif*⁶, et donc *ces deux corps n'en font qu'un* dans la mesure où ils sont traversés

¹ B. Baertschi, *L'ontologie de Maine de Biran*, p. 84.

² M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps ...*, p. 74.

³ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps ...*, p. 82.

⁴ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps ...*, p. 179.

⁵ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps ...*, p. 169.

⁶ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps ...*, p. 171.

par une seule et même vie¹ qui est celle de la subjectivité absolue, du corps originaire. Le corps organique rejoint donc la sphère de la subjectivité. Quelle est la nature de distinction entre les deux corps, animés par la même vie? *L'être du corps organique* – écrit Michel Henry – *est un être abstrait (...), il n'a pour lui-même ni anatomie ni suffisance ontologique*. C'est l'être du corps originaire qui fait tout l'être du corps organique, bien qu'il ne se confonde pas avec lui. Y-a-t-il quelque chose de plus primitif que la dualité primitive du corps qui est un je et du corps organique? Selon Maine de Biran on peut admettre un rapport plus simple: nous trouvons – écrit notre philosophe – un composé jusque dans le fait de conscience (admis comme primitif) où le moi est censé n'exister pour lui-même que dans la relation à une force étrangère. Nous pensons qu'il y a un rapport plus simple et antérieur à celui-là (...); nous admettons un rapport simple primitif qui, fondant l'égoïté même, entre comme élément dans tous les autres rapports subséquents². Pour Michel Henry, ce rapport plus simple est celui qui s'institue à l'intérieur de la subjectivité elle-même et en vertu duquel celle-ci se révèle immédiatement à elle-même (...)³. C'est le point de vue d'un phénoménologue qui voudrait voir en Maine de Biran l'un des fondateurs (situé quelque part entre René Descartes et Edmund Husserl) de la phénoménologie.

Un autre interprète de la pensée biranienne, François Azouvi, rejette la voie phénoménologique chère à Michel Henry. Selon l'auteur de *Maine de Biran. La science de l'homme* tout le problème concerne la question: où est-ce qu'il se trouve ce rapport tout simple ou bien encore la question antérieur à quoi? Non pas comme le pense M. Henry au rapport du moi au corps organique, mais antérieur au rapport du moi volontaire au monde extérieur⁴. Ce que ce texte – tiré d'un *Appendice sur les deux rapports simples d'existence personnelle et étrangère* – rappelle, c'est donc seulement l'antériorité de la connaissance du corps propre sur celle des corps étrangers, à laquelle la première sert de fondement⁵. François Azouvi a raison jusqu'à ici. Mais la réflexion qui suit n'est plus évidente: *Impossible donc* – écrit Azouvi – *sans ruiner complètement la philosophie biranienne, de faire surgir le moi d'une expérience interne non relative; impossible par conséquent de trouver dans les textes une justification à la suffisance ontologique de l'ego; impossible, enfin, de faire de l'expérience interne du mouvement un corps originaire ou subjectif, distinct du 'corps organique sur lequel se déploie l'effort'. L'ego, le corps subjectif, le mouvement, ne sont 'une seule et même chose', mais deux, irréductibles l'une à l'autre comme la cause l'est à l'effet et le temps à l'espace: le moi est aussi inséparable du premier terme de ces deux couples, que le mouvement l'est du second. Identifier le moi et le mouvement, ce serait en termes biraniens, identifier la cause et l'effet, le temps et l'espace. C'est*

¹ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps ...*, p. 174.

² Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Paris 1988, p. 221.

³ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps ...*, p. 176.

⁴ F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, Paris 1995, p. 238.

⁵ F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, p. 238.

pourquoi la relation du moi à son corps, aussi immédiate soit-elle, est une appropriation, processus au cours duquel un moi temporel prend possession de son corps et ne révèle la spatialité¹.

Ce rapport d'appropriation est une conséquence de la révocation biranienne du dualisme de René Descartes, mais il n'est pas une identification de la subjectivité avec le corps originaire. Selon Azouvi, le paralytique qui a perdu la capacité de vouloir remuer son bras, n'a pas perdu quelque chose qu'il était, mais quelque chose qu'il avait². On peut donc dire que François Azouvi reprend le point de vue de Bernard Baertschi³. Il est évident qu'il faut prendre toujours en considération le contexte philosophique mais il faut supposer que si Maine de Biran déclare *explicite* l'unité du moi et du corps, il ne le fait pas pour rejeter cette unité ensuite.

Maine de Biran évoque un exemple du médecin Rey Regis. Ce dernier, appelé chez un patient paralysé après une attaque d'apoplexie, pressait fortement un après l'autre de ses doigts, en prenant sa main sous la couverture du lit, afin que le malade ne s'aperçoive pas; celui-ci sent la douleur, sans pouvoir de le situer dans une place bien déterminée. *Il faut donc* – dit Maine de Biran – *que le siège de l'impression soit connu d'avance, mais il ne l'est pas comme lieu extérieur ou comme une portion d'étendue étrangère; il doit donc avoir été d'abord circonscrit et connu comme terme de l'effort, indépendamment de toutes les impressions accidentelles avec lesquelles il peut tour à tour s'associer⁴.* Selon Maine de Biran, un enfant qui naîtrait avec un corps entièrement paralysé, doué quand même du pouvoir de sortir, n'aurait qu'une sorte d'existence purement affective. N'ayant pas la connaissance de son corps, il n'aurait pas non plus la connaissance du moi. Tel est d'ailleurs la position de l'homme dans l'état de sommeil quand l'activité volontaire reste suspendue. Or, le sens de raisonnement de Maine de Biran est clair: le moi n'existe pas sans le corps propre, ou plus exactement: le moi volontaire, pourvu du pouvoir de mouvement, reste suspendu; il cesse tout simplement d'être. Quand le corps propre est anéanti, c'est-à-dire réduit au corps organique, l'homme n'y est plus. La raison d'identification ne peut pas donc être placée sur le plan des points de vue ou du contexte comme le veulent Baertschi et Azouvi, mais dans la phrase biranienne: *Mon corps et moi ne faisons qu'un*. Or, je ne pense pas que la réflexion faite par Henry ruine la philosophie biranienne. Bien qu'il soit possible de trouver dans les textes du solitaire de Grateloup, une justification de l'identité du moi et du corps, il est encore possible de trouver la réfutation d'une telle identité. Le commentaire de la pensée de Biran proposé par Michel

¹ F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, pp. 238–239.

² F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, p. 240.

³ De même que Maurice Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris 1997, p. 239: *Le fait primitif est la conscience d'une relation irréductible entre deux termes irréductibles eux-mêmes. Ce n'est pas une conscience devenant mouvement, mais une conscience se répercutant en mouvements. Ce n'est ni un fait intérieur ni un fait extérieur: c'est la conscience de soi comme rapport du 'je' à un autre terme. Il ne s'agit donc pas d'une philosophie empiriste qui remplirait la conscience de faits musculaires, mais d'une philosophie qui reconnaît comme originaire une certaine antithèse, celle du sujet et du terme sur lequel portent ses initiatives.*

⁴ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie ...*, p. 210.

Henry dans le cadre de la phénoménologie contemporaine est justifié.

L'analyse du corps propre en opposition au corps objectif est l'une des idées les plus inventives de Maine de Biran. L'*invention* du corps originaire fait, comme le dit Gilbert Romeyer-Dherbey, *disparaître ce qu'il est convenu d'appeler le problème de l'union de l'âme et du corps*¹. C'est le problème – on le sait bien – introduit en philosophie par René Descartes et lié au fait fondamental que le cartésianisme n'a pas une ontologie du corps subjectif². *Le changement de sens que Descartes fait subir à la notion d'âme avait rendu le statut du corps humain extrêmement incertain et difficile à penser.* – écrit Romeyer-Dherbey – *Pour Aristote, la 'psyché' était fondamentalement vie; son osmose avec le corps était par là posée d'emblée; elle était, selon la définition du De anima, 'forme d'un corps naturel ayant en puissance la vie' (...). Descartes au contraire, expulse la vie de l'anima (si bien que l'anima sera paradoxalement dépourvu d'anima), et réduit celle-ci à la pure pensée. Dès lors, ce qui est animal en l'homme – le corps – se trouve séparé de ce qui est rationnel: la définition aristotélicienne de l'homme comme 'animal rationnel' est brisée, une crise philosophique de la corporéité humaine se prépare et apparaît en pleine lumière dans la problématique de Biran. Celui-ci veut revenir, contre Descartes mais à l'intérieur d'une philosophie de la subjectivité néanmoins, à l'affirmation péripatéticienne de l'unité de l'âme et du corps (...). En effet, l'ego cartésien est contraint de laisser planer un doute sur la réalité du monde parce que d'abord il n'est pas certain de la réalité de son corps. Si cette certitude lui était donnée, la certitude sensible le serait aussi. Le clivage ne se fait pas chez Descartes entre l'ego et le monde, mais au sein de l'ego lui-même, entre son corps et sa pensée*³.

René Descartes a reconnu quand même le problème du *vide* corporel dans sa philosophie. Romeyer-Dherbey met l'accent sur une lettre du 9 février 1654 adressée au Père Mesland. Descartes y distingue entre le *corps en général* qui relève de l'étendue matérielle et le *corps d'un homme*, le corps humain lié à l'âme, ce corps retrouvé dans la sixième *Méditation: corpus illud, quod speciali quodam jure meum appellabam*. Descartes écrit donc à Mesland: *Je ne pense pas qu'il ait aucune particule de nos membres qui demeure le même numéro un seul moment, encore que notre corps, en tant que corps humain, demeure toujours le même numéro, pendant qu'il est uni avec la même âme. Et même, en ce sens-là, il est indivisible: car si on coupe un bras ou une jambe à un homme, nous pensons bien que son corps est divisé, en prenant le *nol* de corps en la première signification, mais non pas en le prenant en la seconde, et nous ne pensons pas que celui qui a un bras ou une jambe coupée soit moins homme qu'un autre*⁴. Dans le fragment cité, Descartes touche le problème du membre fantôme, c'est-à-dire l'illusion d'existence des membres amputés. La douleur sentie dans une partie du corps

¹ G. Romeyer-Dherbey, *Maine de Biran ou le penseur de l'immanence radicale*, Paris 1974, p. 103.

² G. Romeyer-Dherbey, *Maine de Biran ou le penseur de l'immanence radicale*, p. 103.

³ G. Romeyer-Dherbey, *Maine de Biran ou le penseur de l'immanence radicale*, pp. 90–91.

⁴ Cité in: G. Romeyer-Dherbey, *Maine de Biran ou le penseur de l'immanence radicale*, p. 93.

qui n'existe plus semble renvoyer à l'idée du corps humain qui n'est plus pas le corps objectif (*res extensa*). Le premier est indivisible, il est un uni à l'âme et il demeure toujours le même numéro, tandis que l'autre est divisible. *Descartes* – dit G. Romeyer-Dherbey – semble renouer ici avec la conception unitaire d'Aristote où l'âme est dite forme du corps. Mais le reste de la philosophie de Descartes lui permet-il une telle position de repli? Le seule espace que la philosophie cartésienne connaisse est celui du partes extra partes, ou l'espace intelligible exprimé par l'équation de la courbe dans la géométrie analytique; en connaît-elle un troisième, qui serait le lieux non spacieux où se déploie la commande de nos mouvements, et que Biran appelle 'continuité de résistance'? Le dualisme des substances permet-il de définir sans mystère 'le corps d'un homme' comme toute la matière qui est ensemble unie avec l'âme de cet homme? (...) Il semble au contraire que l'ensemble de la philosophie de Biran soit organisé de manière à ce qu'elle puisse rendre compte du 'point de vue tout à fait nouveau sous lequel elle considère la connaissance du corps propre'¹.

Je voudrais donc récapituler en quelques mots les idées de la philosophie biranienne concernant l'identité du moi et du corps propre. Le moi est donné en tant que le moi réel, c'est-à-dire le moi volontaire et incorporé. Il s'aperçoit dans l'effort qui est, pour ainsi dire, une union de la volonté et de la résistance corporelle². Or, l'idée du moi conscient et du corps propre est donné d'emblée dans le même sentiment d'effort. Vivre la vie humaine, cela veut dire faire l'effort, faire mouvoir son corps. Une expérience de l'ego pur est impossible et l'évidence cartésienne du cogito n'est pas d'ordre du vécu³. Dans la *Seconde Introduction* Fichte raconte une histoire qui peut bien résumer ces réflexions – quelqu'un essaie sur lui un vêtement: une épingle le pique en traversant le vêtement; alors il se récrie spontanément: *Attention, c'est moi!*⁴.

¹ G. Romeyer-Dherbey, *Maine de Biran ou le penseur de l'immanence radicale*, p. 94.

² *D'abord* – écrit Maine de Biran – il n'est point essentiel à la volonté ou à la force motrice d'avoir la connaissance objective des moyens de son action, mais seulement le sentiment intime ou l'aperception immédiate interne du terme sur qui cette action se déploie, la connaissance des moyens employés pour mouvoir appartenant à une autre faculté toute différente, qui pourrait être sans la volonté, comme la volonté sans elle. Dans le déploiement de l'effort volontaire, l'âme a le sentiment intime de la résistance organique du terme sur lequel sa force se déploie, et ce sentiment comprend d'une manière indivisible celui de l'action exercée en vertu duquel le moi s'aperçoit. Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie* ... , pp. 341–342.

³ Un homme 'pur' – écrit M. Henry – si l'on peut dire, l'homme abstrait réduit à la condition d'une pure subjectivité – n'a aucun motif de s'interroger sur un corps dont il est dépourvu ou qui n'est tout au plus pour lui qu'un simple accessoire et comme un appendice contingent. Sujet désincarné comme le spectateur kantien des Paralogismes, il est un pur esprit qui survole le monde, et son propre corps ne peut ni intervenir dans la connaissance qu'il prend de l'univers, ni faire l'objet d'une interrogation spéciale: il constitue à la rigueur une curiosité 'empirique', dépourvue de toute dignité philosophique. Mais l'homme, nous le savons, est un sujet incarné, sa connaissance est située dans l'univers, les choses lui sont données sous des perspectives qui s'orientent à partir de son propre corps. Celui-ci ne doit-il pas, par conséquent, faire le thème d'une recherche qui prendra pour objet l'homme réel, non plus l'homme abstrait de l'idéalisme, mais cet être de chair et de sang que nous sommes tous? M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps* ... , pp. 9–10.

⁴ J'ai puisé cet exemple chez X. Tilliette, *Nouvelles réflexions sur le Cogito biranien* in: *Revue de métaphysique et de morale* 4, 1983, pp. 436 sq.

Bibliographie

- F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, Paris 1995
- B. Baertschi, *L'ontologie de Maine de Biran*, Fribourg Suisse 1982
- C. Bruaire, *Philosophie du corps*, Paris 1968
- M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris 1965
- Maine de Biran, *Commentaires et marginalia: XVIII^e siècle*, (éd.) F. Azouvi, Paris 1993
- Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, (éd.) P. Tisserand, 1932
- Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, (éd.) F. Azouvi, Paris 1988
- M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris 1997
- K. Mrówka, *Ciało własne w filozofii Maine de Birana* in: *Kwartalnik Filozoficzny* 4, 2002, pp. 59–72
- G. Romeyer-Dherbey, *Maine de Biran ou le penseur de l'immanence radicale*, Paris 1974
- X. Tilliette, *Nouvelles réflexions sur le Cogito biranien* in: *Revue de métaphysique et de morale* 4, 1983, pp. 436–446