CORPS ÉMU
CORPO ABALADO

ESSAIS DE PHILOSOPHIE BIRANIENNE
ENSAIOS DE FILOSOFIA BIRANIANA

LUÍS ANTÓNIO UMBELINO
(COORD.)

IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

Este volume pretende demonstrar de modo renovado a "inatualidade" de Maine de Biran, entendendo-se por tal o seguinte: em Biran há algo que se torna conhecido pela primeira vez, algo que não foi percebido no seu tempo, mas continua a chamar a pensar; talvez a aparente inatualidade de Biran seja, pois, na contraluz do modo como veio a nutrir subterraneamente a contemporaneidade filosófica, o modo de um pensamento original ensaiar recorrentemente o seu regresso em tempos mais propícios ao reconhecimento do seu alcance e do seu vigor.

IDEIA

IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

EDIÇÃO
Imprensa da Universidade de Coimbra
Email: imprensa@uc.pt
URL: http//www.uc.pt/imprensa_uc
Vendas online: http://livrariadaimprensa.uc.pt

DIREÇÃO
Maria Luísa Portocarrero
Diogo Ferrer

CONSELHO CIENTÍFICO
Alexandre Franco de Sá | Universidade de Coimbra
Angelica Nuzzo | City University of New York
Birgit Sandkaulen | Ruhr-Universität Bochum
Christoph Asmuth | Technische Universität Berlin
Giuseppe Duso | Università di Padova
Jean-Christophe Goddard | Université de Toulouse-Le Mirail
Jephrey Barash | Université de Picardie
Jerôme Porée | Université de Rennes
José Manuel Martins | Universidade de Évora
Karin de Boer | Katholieke Universiteit Leuven
Luís Nascimento |Universidade Federal de São Carlos
Luís Umbelino | Universidade de Coimbra
Marcelino Villaverde | Universidade de Santiago de Compostela
Stephen Houlgate | University of Warwick

COORDENAÇÃO EDITORIAL
Imprensa da Universidade de Coimbra

CONCEÇÃO GRÁFICA
Imprensa da Universidade de Coimbra

PRÉ-IMPRESSÃO
Margarida Albino

INFOGRAFIA DA CAPA
Raquel Aido

EXECUÇÃO GRÁFICA
KDP - Kindle Direct Publishing

ISBN
978-989-26-1991-0

ISBN DIGITAL
978-989-26-1992-7

DOI
https://doi.org/10.14195/978-989-26-1992-7

© JANEIRO 2021, IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

CORPS ÉMU

CORPO ABALADO

ESSAIS DE PHILOSOPHIE BIRANIENNE
ENSAIOS DE FILOSOFIA BIRANIANA

LUÍS ANTÓNIO UMBELINO
(COORD.)

IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

(Página deixada propositadamente em branco)

TABLE DES MATIÈRES | ÍNDICE:

Luís António Umbelino, *Présentation: L'inactualité de Maine de Biran* 7

Luís António Umbelino, *Nota de Apresentatação: A Inatualidade de Maine de Biran* 17

Anne Devarieux, *Maine de Biran et l'invention du corps propre* 27

Anne Devarieux, *Maine de Biran e a invenção do corpo próprio* 61

Cláudio Alexandre S. Carvalho, *Biran et le traitement moral de la subjectivité mélancolique* 95

Cláudio Alexandre S. Carvalho, *Biran e o tratamento moral da subjetividade melancólica* 123

Eric Hamraoui, *De Biran à Henry: une anthropologie philosophique en contrepoint de la conception néolibérale du sujet et du travail désincarnés* 151

Eric Hamraoui, *De Biran a Henry: uma antropologia filosófica em contraponto à conceção neoliberal do sujeito e do trabalho desencarnados* 199

Ericson Falabretti, *Ontologie phénoménologique du corps: l'habitude* 249

Ericson Falabretti, *Ontologia Fenomenológica do Corpo: o Hábito* 267

Francisco Verardi Bocca, *L'homme emprisonné: Sade, entre matérialisme, érotisme et approches biraniennes* 283

Francisco Verardi Bocca, *O homem aprisionado: Sade, entre materialismo, erotismo e abordagens biranianas* 313

Jelson Oliveira, *Maine de Biran, Hans Jonas et la critique des méthodologies objectivistes* 343
Jelson Oliveira, *Maine de Biran, Hans Jonas e a Crítica às Metodologias Objetivistas* 369

Luís António Umbelino, *Le regard qui ment: à propos de la théorie biranienne du corps affectif* 395
Luís António Umbelino, *O Olhar que Mente: a propósito da teoria biraniana do corpo afetivo* 413

Maria Luísa Portocarrero, *Fragilité, effort et médiation chez P. Ricœur* 433
Maria Luísa Portocarrero, *Fragilidade, esforço e mediação em P. Ricoeur* 451

Philippe Rohrbach, *Maine de Biran au seuil de la pensée. Le fait primitif et l'absolu* 469
Philippe Rohrbach, *Maine de Biran no limiar do pensamento. O facto primitivo e o absoluto* 515

Pierre Montebello, *Maine de Biran et la vie animale* 563
Pierre Montebello, *Maine de Biran e a vida animal* 573

Índice Onomástico | Indice des noms 583

Présentation. L'inactualité de Maine de Biran

Un livre consacré à l'actualité de Maine de Biran peut sembler au lecteur inattentif d'aujourd'hui un projet oisif. Il y aura même quelque chose de clairement désuet, d'inactuel, dans le geste de revenir à la lecture d'un penseur qui vivait au tournant du XVIII^e^ et le XIX^e^ siècle et qui appartenait peut-être seulement aux paysages d'un monde qui n'est plus le nôtre. De plus, ses écrits – presque tous posthumes – sont denses et difficiles, répétitifs et méticuleux, ne permettant pas une lecture rapide, fragmentée ou superficielle, si chère à l'air du temps. Pire encore, les thèmes auxquels il s'est confronté en tant que *Christophe Colomb du continent de l'intériorité* ne semblent pas résonner dans la pensée à la mode que certains esprits d'aujourd'hui voudraient voir comme unique et triomphante.

Et pourtant le lecteur de philosophie véritablement compétent n'aura pas ignoré le fait étonnant que Maine de Biran est célébré et reconnu comme un maître à penser par de grands noms de la contemporanéité philosophique.

J. Patočka – lui-même profondément influencé par le biranisme, d'où il tire l'inspiration de penser la conscience en termes de mouvement, trouvant ainsi l'occasion d'une inflexion de la tendance idéaliste de la phénoménologie de Husserl – a bien

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1992-7_0

perçu cette influence et, en se rapportant à la question de la corporalité, a déclaré: «la manière de voir et de travailler des phénoménologues français est sans aucun doute guidée, au moins en partie, par l'exemple de Maine de Biran»[1]. R. Barbaras, lecteur de Biran et de Patočka, a presque dit la même chose, en affirmant que les «inflexions de la phénoménologie dans la seconde moitié du XX^{e} siècle»[2] seront toujours mal comprises si on ignore que Maine de Biran en reste le point axial. Ils auraient peut-être tous les deux en tête des auteurs tels que Merleau-Ponty, M. Henry ou P. Ricœur, pour ne citer que quelques lecteurs les plus célèbres de Biran.

Merleau-Ponty, dans ses cours à l'École Normale Supérieure consacrés au thème classique de l'union de l'âme et du corps, a déclaré que Biran était le philosophe qui tout en «anticipant la phénoménologie [...] semble s'orienter vers une philosophie indifférente à la distinction entre intérieur et extérieur»[3]. M. Henry, l'un des grands responsables de la récupération contemporaine de la pensée biranienne, affirma à son tour sa profonde et indéniable dette envers le penseur de Bergerac: «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*, est Maine de Biran, ce prince de la pensée, qui mérite d'être regardé par nous, au même titre que Descartes et Husserl, comme l'un des vrais fondateurs d'une science phénoménologique de la réalité humaine»[4]. P. Ricœur,

---

[1] Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques* (Grenoble: Millon, 1995), 15. «Les phénoménologues français, guidés sans doute, du moins en partie, par l'exemple de Maine de Biran, ont une autre manière de voir et de travailler.»

[2] R. Barbaras, «Présentation», in *Les études philosophiques*, avril-juin (2000), 146.

[3] M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* (Paris: Vrin, 1968), 56.

[4] M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, (Paris : PUF, 1987), 12.

de sa part, rencontre la pensée biranienne en trois moments distincts de son propre parcours philosophique. D'abord, lorsqu'il esquisse son projet d'une *philosophie de la volonté* sur la base d'un *cogito intégral* déployé au-delà de la «prétention d'immédiateté, d'adéquation et d'apodicticité du cogito cartésien et du je pense kantien»[5] – un cogito qui inclurait, donc, le «je désir, je peux, je vis et, en général, l'existence en tant que corps»[6]: Ricœur trouve ainsi la figure biranienne d'une unité dans la dualité qui donne à penser «une médiation originale entre les positions bien connues du dualisme et du monisme»[7]. Une telle unité duelle, il la comprend, précisément, au moment où il redécouvre «la fameuse formule [de Boerhaave appropriée par] Maine de Biran: *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*.» Plus tard, dans *Soi-même comme un autre*, la portée de l'influence biranienne sera à nouveau clairement notée, lorsque l'idée d'une médiation réflexive de soi est défendue comme un élément central de sa pensée et l'horizon de l'attestation est thématisé en profondeur: «Maine de Biran est le premier philosophe à avoir introduit le corps dans une région de certitude non représentative»[8] – une région suffisamment radicale pour se substituer à la sensation de Hume et de Condillac; c'est pourquoi Biran devrait être considéré comme le lien d'un lignage philosophique qui, dès les traités

---

[5] P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (Paris: Esprit, 1995), 12-13.

[6] P. Ricœur, *Philosophie de la volonté I – Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Aubier, 1949), 13; 318. À l'époque de *Le volontaire et l'involontaire*, l'importance de Biran, en plus d'être un interlocuteur privilégié pour discuter de la question de l'effort musculaire, est déjà reconnue comme celle d'un précurseur sur le chemin d'une négation nécessaire des «prétentions du sensualisme superficiel» qui réduit l'humain à une simple diversité d'impressions sensibles. Et Biran, dit Ricœur, est «invincible» à ce sujet: il défend un *cogito* dont l'unité personnelle de ses actes est donnée par l'unité de l'effort, c'est-à-dire par la tension de sa propre existence en tant que corps.

[7] Ricœur, *Réflexion faite*, 24; Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 213.

[8] P. Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 372.

classiques des passions aux thèses de G. Marcel, Merleau-Ponty ou M. Henry, permet de réfléchir à la complexité et à la portée de la notion de corps propre. Enfin, rappelons que Ricœur va encore trouver l'influence de Biran une troisième fois – ou va devenir biranien une dernière fois – au moment de son dialogue célèbre avec J.P. Changeux, l'auteur de *L'homme neuronal*: l'affirmation d'une dualité de points de vue, de l'irreprésentabilité de la pensée et de l'irréductibilité d'un point de vue «réflexif» reste, chez Ricoeur, une influence biranienne.

D'autres exemples pourraient encore être mentionnés: toujours à l'horizon de la phénoménologie, Maine de Biran est présent dans la pensée de M. Richir, qui accueille des influences biraniennes pour penser le concept phénoménologique d'affectivité dans un contexte architectonique. C'est Richir qui affirme que «nul n'a sans doute mieux vu, parmi les philosophes, que Maine de Biran, et ce bien avant Heidegger, que la *Stimmung* ne pouvait être l'objet d'une aperception en intuition et présentait des caractères très singuliers»[9]. Outre la portée phénoménologique, l'une des affinités les plus importantes et les plus inattendues à noter est, parmi d'autres, celle qui a rapproché Ch. Pierce de Maine de Biran. En fait, certains commentateurs de Pierce ont déjà suggéré de manière pertinente que le concept piercien de «secondeness», qui dit l'existence[10], est inspiré de la philosophie biranienne. Et puis il fallait encore tracer sous de nombreux angles (celui proposé par A. Huxley, le célèbre auteur de *Brave New World*, reste certainement l'un des plus surprenants et pas du tout un des moins intéressants[11]),

[9] M. Richir, "Stimmung, Verstimmung et Leiblichkeit dans la schizophrénie", in AAVV, *Conferências de Filosofia II* (Porto: Campo das letras, 2000), 57.

[10] Voir E. Casey, *Getting Back into Place* (Bloomignton/Indianapolis: Indiana University Press, 2009), 237, n. 25.

[11] A. Huxley, "Variations on a Philosopher", in *Themes and Variations*, (London: Chatto & Windus, 1950), 1-153.

à partir de plusieurs projets et perspectives, soit par des références explicites, soit en révélant des analogies et affinités possibles (Gouhier, par exemple, a remarqué la proximité avec W. James[12]; P. Montebello, pour sa part, a souligné les analogies avec des aspects de la réflexion de Searle ou de Th. Nagel[13]) la présence et l'actualité de Maine de Biran.

De ce fait, «l'inactualité» supposée de Maine de Biran, à laquelle nous faisons allusion dans les premières pages de cette *Présentation*, est peut-être bien le signe d'une vraie actualité: celle d'un philosophe qui a découvert et qui a pensé des *faits* que personne d'autre n'a pu voir dans son propre temps, mais qui restent d'importance; peut-être l'inactualité supposée de Biran n'est-elle, à la limite, que la manière pour une connaissance originelle de tenter son retour, dans des temps plus propices à la reconnaissance de sa puissance.

Ce volume a pour but de le démontrer de manière renouvelée.

Dans ces pages, élaborées dans un effort collectif, où participent quelques uns des plus importants spécialistes contemporains de la philosophie biranienne, c'est donc cette *inactualité profondément actuelle* de Maine de Biran qui est en question.

Anne Devarieux, une spécialiste des plus importantes et des plus renommées des études biraniennes, ouvre le volume avec une hypothèse de lecture précise: Maine de Biran, en inventant l'expression «corps propre», fait de ce dernier l'équivalent de la dualité primitive: un syntagme nominal réfléchi. Cette expression nominale réfléchie nous oblige donc à penser à la notion de «corps propre» en tant que corps réfléchi, un «réfléchi» qu'il faut

---

[12] H. Gouhier, «Expérience religieuse et philosophie dans la pensée de Maine de Biran», in *Revue international de philosophie,* 75 (1996), 100; 144.

[13] P. Montebello, «Une individuation de la connaissance psycho-physique», in Jean-Luc Petit (éd.), *Les neurosciences et la philosophie de l'action* (Paris: Vrin, Paris, 1997), 79-97.

entendre dans le double sens du terme: en tant que référence au sujet dont il permet «l'apparaître» en acquérant le sentiment persévérant de soi, et en tant que base de la réflexion elle-même et, avec elle, de l'utilisation de signes.

Ce qui suit est l'essai de Cláudio Carvalho intitulé *Biran et le traitement moral de la subjectivité mélancolique*. En prenant comme point de départ une analyse de l'influence exercée sur Biran par des représentants de la «thérapie morale», en particulier par Pinel, l'auteur cherche à examiner la contribution de Biran à l'étude et à la définition conceptuelle de la mélancolie, une tâche importante parce qu'elle nous conduit à une théorie de l'affectivité, à une critique des réductionnismes physiologiques et à l'élucidation d'un projet éthique au sens large, soutenu par la perspective d'une compréhension existentielle de soi.

L'influence biranienne sur la pensée de M. Henry est au centre du texte présenté par Eric Hamraoui avec le titre *De Biran à Henry: une anthropologie philosophique en contrepoint de la conception néolibérale du sujet et du travail désincarnés.* La thèse centrale se résume comme suit: expression d'un pouvoir d'agir intimement lié à celui de la réflexion concentrée sur l'exploration du «monde intérieur», la *vie active* du sujet biranien fait contrepoint à celle du sujet compétitif dont l'action vise à la domination du monde extérieur; de même – peut-on lire dans le résumé de ce travail, M. Henry «montre-t-il que la réduction du corps transcendantal (subjectif) au corps transcendant (objectif), dont la performance fait l'objet de mesure au sein de l'économie contemporaine, contrarie le processus d'acquisition de nouveaux registres de sensibilité contribuant à l'enrichissement du corps subjectif et à l'entretien de la vitalité du travail».

Ericson Falabretti consacre sa recherche, dans ces pages, au thème de «l'habitude», en traçant les chemins d'une ontologie phénoménologique d'inspiration merleau-pontienne. L'histoire du concept lui-même, dont Biran fait partie, permet à l'auteur

d'organiser sa réflexion tout en s'appuyant sur cet axe de recherche, bien présenté dans les dernières lignes de son texte: si pour Biran l'habitude est une sorte de savoir-faire passif et fait référence à l'oubli de soi (distraction, rêverie, somnambulisme), pour Merleau-Ponty l'habitude reste une compréhension de la dimension affective du corps. Cependant, que ce soit à Biran ou à Merleau-Ponty, l'habitude est le fondement d'une réhabilitation phénoménologique du corps.

Ce qui suit est la contribution de Francisco Bocca, avec un titre qui résume bien la portée de l'analyse: *L'homme emprisonné: Sade, entre matérialisme, érotisme et approches biraniennes*. Il s'agit, en fait, d'une analyse du travail de Sade s'appuyant sur la critique biranienne du matérialisme français du XVIII^{e} siècle. Les axes centraux de ce travail sont les suivants: la recherche du moment ontogénétique de la pensée; le problème de la relation hiérarchique entre la raison et la sensibilité; la hiérarchie des passions.

Le sixième chapitre est écrit par Jelson Oliveira et s'intitule *Maine de Biran, Hans Jonas et la critique des méthodologies objectivistes.* Dans ce travail, l'actualité de Maine de Biran se mesure à un «dialogue» avec Jonas au sujet du problème psycho-physique. Les deux auteurs, Biran et Jonas, rejettent une approche dualiste et tentent également de formuler une voie qui dépasse le matérialisme ou le dualisme, qui sont, selon Jonas, deux alternatives post-dualistes qui n'expliquent pas le passage entre la condition subjective de la pensée et la sphère de la connaissance objective – ce qui, selon Jonas, se traduit par une compréhension insuffisante du phénomène même de la vie.

Luís António Umbelino s'intéresse ici à l'actualité de la théorie biranienne du corps affectif. Le chapitre est donc consacré au thème de l'affectivité et, dans ce contexte, plus spécifiquement de la manière dont Biran analyse de près, au cœur de la vie affective, un mode de relation sympathique dont la difficile

question de l'intersubjectivité sera particulièrement tributaire. Cela motivera l'analyse de la demande concernant les implications philosophiques les plus significatives d'une telle approche, ainsi que la tentative d'évaluer sa pertinence par une approche comparative avec la perspective phénoménologique du même sujet développée par Marc Richir.

S'ensuit un autre dialogue, cette fois entre la pensée de Biran et la phénoménologie herméneutique de P. Ricœur. Dans *Fragilité, effort et médiation chez P. Ricœur*, Maria Luísa Portocarrero analyse la conception ricœurienne de la *finitude* présente dans la première partie de la *Philosophie de la Volonté*. Un tel concept fait référence à une conception féconde de la démesure intérieure, de l'effort et de la médiation propres à un être fragile qui pourrait être défini comme *cogito brisé* toujours à la recherche de médiation, mais fortement touché par l'insuffisance de ses médiations. C'est dans cette perspective que Ricœur a trouvé la figure de Maine de Biran comme point de départ de l'analyse.

Philippe Rohrbach écrit le chapitre *Maine de Biran au seuil de la pensée. Le fait primitif et l'absolu*. Cette approche est guidée notamment par le concept d' «absolu» que l'auteur accompagne dans l'oeuvre biranienne a travers trois dimensions: l'absolu affectif, l'absolu du fait primitif comme relation originelle et fondatrice, et l'absolu ontologique, objet de croyance. Par conséquent, une telle approche couvre l'ensemble du travail de Biran, avec une attention particulière pour la période finale de la méditation du philosophe de Bergerac.

Le présent ouvrage s'achève avec le texte d'un des spécialistes contemporains les plus remarquables et les plus originaux de la philosophie de Maine de Biran: Pierre Montebello. Il présente ici un texte intitulé *Maine de Biran et la vie animale*, dont le but principal est de montrer l'enchevêtrement des oscillations entre la possession de soi et la dépossession qui, selon Biran, peuple

la vie quotidienne. Dans le somnambulisme et l'hypnose, cet enchevêtrement de la vie consciente et de la vie animale se manifeste paradigmatiquement. Une possibilité d'analyse doit, donc, être envisagée avec le cinéma: selon l'auteur, dans une déclaration très originale, il convient de rappeler que «le cinéma qui met lui aussi en scène le rôle de l'image hypnotique n'est pas sans rapport avec la psychologie naissante de l'hypnose» et peut donc jouer un rôle important dans l'étude de la «vie animal» chez Maine de Biran.

Un dernier mot, dans cette *Présentation*, doit être dit sur le caractère bilingue de la présente édition. Trois circonstances le justifient (si une justification est vraiment nécessaire): la première est que ce projet est né d'un premier contact entre deux lusophones (Luís António Umbelino et Francisco Bocca), de deux continents différents, mais qui se sont rencontrés dans l'espace francophone d'intérêts philosophiques communs. Ce volume reproduit cette situation linguistique particulière où des auteurs de langue portugaise travaillent *en français*. Le deuxième argument est l'intérêt croissant suscité par l'œuvre biranienne au Portugal et au Brésil, ce qui justifie à lui seul le début d'un travail de traduction auquel le présent ouvrage se veut une modeste contribution. Une troisième circonstance représente un engagement: promouvoir la défense de la langue portugaise en tant que langue de culture et de science, et souhaiter que la langue française continue d'être ce qu'elle a toujours été: une langue de la philosophie.

Luís António Umbelino
Universidade de Coimbra
lumbelino@fl.uc.pt
ORCID 0000-0002-5242-4863

(Página deixada propositadamente em branco)

Nota de Apresentatação. A Inatualidade de Maine de Biran

Um livro dedicado à atualidade de Maine de Biran poderá parecer ao leitor desatento de hoje um projeto ocioso. Dir-se-ia haver mesmo algo de claramente inatual no gesto de regressar à leitura de um pensador que viveu na viragem do século XVIII para o século XIX e que se suporia talvez perdido nas paisagens de um mundo que "já não é o nosso". Para mais, os seus escritos – quase todos, por mais espantoso que tal possa parecer, póstumos – são densos e difíceis, reiterativos e minuciosos, não se oferecendo com facilidade às leituras apressadas, fragmentadas ou epidérmicas tão ao gosto do *ar do tempo*. Pior ainda, as temáticas que enfrenta como *Colombo do continente da interioridade* não parecem ecoar nas modas de pensamento que certos espíritos atuais gostariam de ver como únicas e triunfantes.

E, no entanto, ao leitor realmente competente de filosofia não terá escapado o facto surpreendente de Maine de Biran ser celebrado por nomes cimeiros da contemporaneidade filosófica como um mestre de pensamento.

J. Patočka – ele próprio profundamente influenciado pelo biranismo, de onde recolhe a inspiração e as referências para pensar a consciência em termos de movimento, assim encontrando uma via para infletir o caminho idealista da fenomenologia husserlaina

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1992-7_1

– viu bem essa influência e, referindo-se nomeadamente à questão da corporeidade, afirmou com razão: "a maneira de ver e de trabalhar dos fenomenólogos franceses é guiada sem dúvida, pelo menos em parte, pelo exemplo de Maine de Biran"[1]. R. Barbaras, leitor de Biran e de Patočka, defendeu algo de semelhante ao sustentar que as "inflexões da fenomenologia na segunda metade do séc. XX" permanecerão mal compreendidas se se ignorar a que ponto Maine de Biran permanece o respetivo ponto axial[2]. Ao afirmá-lo teriam ambos em mente, seguramente, autores como Merleau-Ponty, M. Henry, ou P. Ricoeur para citar apenas alguns dos leitores mais conhecidos de Biran.

Merleau-Ponty, nas suas aulas na *École Normale Supérieure* dedicadas ao tema clássico da "união da alma e do corpo", dizia de Biran ser o filósofo que "antecipando-se à fenomenologia, (…) parece orientar-se (…) para uma filosofia indiferente à distinção entre interior e exterior"[3]. M. Henry, um dos grandes responsáveis pela recuperação contemporânea do pensamento biraniano, por seu turno, afirmou a sua dívida profunda e inequívoca em relação ao pensador de Bergerac nestes termos já famosos: "o primeiro filósofo e, verdadeiramente, o único que, na longa história da reflexão humana, compreendeu a necessidade de determinar originariamente o nosso corpo como *um corpo subjetivo* é Maine de Biran, esse príncipe do pensamento que merece ser visto por nós, ao mesmo nível que Descartes e Husserl, como um dos verdadeiros fundadores de uma ciência fenomenológica da

---

[1] Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques* (Grenoble: Millon, 1995), 15. «Les phénoménologues français, guidés sans doute, du moins en partie, par l'exemple de Maine de Biran, ont une autre manière de voir et de travailler.»

[2] R. Barbaras «Présentation», in *Les études philosophiques*, avril-juin (2000), 146.

[3] M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* (Paris: Vrin, 1968), 56.

realidade humana"[4]. P. Ricoeur, por seu turno, cruza-se com o pensamento biraniano em três momentos distintos do seu próprio percurso filosófico; uma primeira vez, no momento em que esboça o seu projeto de uma filosofia da vontade e o faz assentar na afirmação de um *Cogito integral* que estaria para aquém da pretensão de "imediateidade, de adequação e de apoditicidade do *cogito* cartesiano e do eu penso kantiano"[5] – e que, portanto, incluiria "o eu desejo, eu posso, eu vivo e, de um modo geral, a existência como corpo"[6]. Tratava-se para Ricoeur de meditar, como próprio do modo humano de ser, a figura de uma *unidade na dualidade*, único modo de pensar "uma mediação original entre as posições bem conhecidas do dualismo e do monismo"; nesse momento reconhece: "reencontrei assim a fórmula famosa de [Boerhaave assumida por]Maine de Biran: *homo simplex in vitalitate duplex in humanitate*."[7] Mais tarde, em *Soi-même comme un autre*, o alcance da influência biraniana será novamente anotado com clareza, quando a ideia de uma *mediação reflexiva de si* se explicita como elemento central no seu pensamento e o horizonte da atestação é tematizado com profundidade; nessa ocasião afirmará: "Maine de Biran é o primeiro filósofo a ter introduzido o corpo na região da certeza não representativa"[8] – região suficientemente radical para ocupar o lugar da sensação

---

[4] M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps,* (Paris: PUF, 1987), 12.

[5] P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (Paris: Esprit, 1995), 12-13.

[6] P. Ricœur, *Philosophie de la volonté I – Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Aubier, 1949), 13; 318. À época de *Le volontaire et l'involontaire,* a importância de Biran, para além da de interlocutor privilegiado para debater a questão do esforço *muscular*, já é reconhecida como a de um percursor na via de uma necessária negação das "pretensões de um sensualismo superficial que faria do eu uma simples diversidade de impressões sensíveis, um 'coral de imagens'". E Biran é, afirmará Ricœur, "invencível" ao defender um *cogito* cuja unidade pessoal dos respetivos atos é dada pela unidade do esforço, ou seja, pela tensão do próprio existir como corpo.

[7] Ricœur, *Réflexion faite,* 24; Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 213.

[8] P. Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 372.

de Hume e Condillac –, razão por que deverá ser visto como elo de uma linhagem de pensamento que, dos clássicos tratados das paixões até G. Marcel, Merleau-Ponty ou M. Henry, permite pensar a complexidade e alcance da noção de corpo próprio. Finalmente, não será certamente sem significado que Ricoeur reencontre Biran – ou se faça biraniano – uma terceira vez na sua obra ao confrontar alguns enunciados mais apressados de J.P. Changeux, no contexto do célebre diálogo que manteve com o autor de *L'homme neuronal*. Desta feita é a afirmação de uma dualidade de pontos de vista, a defesa da irrepresentabilidade do pensamento e da irredutibilidade de um ponto de vista reflexivo que aproximará Ricoeur de Biran.

Os exemplos poderiam continuar-se: ainda no horizonte da fenomenologia, haveria que referir, porventura, a presença de Maine de Biran no pensamento de M. Richir, que dele acolhe influências decisivas para pensar o conceito fenomenológico de *afetividade* em contexto arquitetónico; neste sentido, afirmará, de modo inequívoco, o seguinte: "sem dúvida que, entre os filósofos, ninguém viu melhor do que Maine de Biran, e isto bem antes de Heidegger, que a *Stimmung* não podia ser objeto de uma aperceção em intuição e apresentava características muito singulares"[9]. Para lá do âmbito fenomenológico, talvez uma das mais importantes e inesperadas afinidades a anotar pudesse ser a que aproximou Ch. Pierce de Maine de Biran. De facto, alguns dos comentadores de Pierce sugeriram com pertinência que é biraniana a inspiração do conceito pierciano de "secondeness" entendido como *existência*[10]. E depois haveria ainda que mapear a presença do pensamento de Maine de Biran em outras tantas

[9] M. Richir, "Stimmung, Verstimmung et Leiblichkeit dans la schizophrénie", in AAVV, *Conferências de Filosofia II* (Porto: Campo das letras, 2000), 57.

[10] Encontámos esta possibilidade em E. Casey, *Getting Back into Place* (Bloomignton/Indianapolis: Indiana University Press, 2009), 237, n. 25.

perspetivas, ensaios (o que lhe dedica A. Huxley, o famoso autor de *Admirável Mundo Novo* será, seguramente, o mais inusitado, mas não o menos interessante[11]) e projetos filosóficos, seja por referências explícitas, seja descortinando analogias e afinidades possíveis (sem poder ser exaustivo, poderia referir-se H. Gouhier que notou a proximidade de aspetos do biranismo com teses de W. James[12], ou as análises de P. Montebello sobre as analogias com aspetos da obra de Searle e com trabalhos de Th. Nagel[13]).

Talvez, então, a aparente inatualidade de Maine de Biran, a que aludimos nas páginas iniciais desta *Nota de Apresentação*, seja, na verdade, algo como um aceno do que é conhecido pela primeira vez e que não fomos capazes de ver como tal no seu tempo próprio, um aceno de algo que não se perde no tempo, mas continua a chamar a pensar; talvez a aparente inatualidade de Biran seja, pois, na contraluz do modo como veio a nutrir subterraneamente a contemporaneidade filosófica, o modo de um pensamento original ensaiar recorrentemente o seu regresso em tempos mais propícios ao reconhecimento do seu alcance e do seu vigor.

Este volume pretende continuar a demosntrá-lo de modo renovado.

Nestas páginas, elaboradas num esforço conjunto que reúne alguns dos mais importantes estudiosos contemporâneos da obra biraniana, é essa inatualidade atual de Maine de Biran que se procura investigar.

---

[11] A. Huxley, "Variations on a Philosopher", in Id, *Thems and Variations,* (London: Chatto & Windus, 1950), 1-153.

[12] H. Gouhier, «Expérience religieuse et philosophie dans la pensée de Maine de Biran», in *Revue international de philosophie,* 75 (1996), 100; 144.

[13] P. Montebello, «Une individuation de la connaissance psycho-physique», in Jean-Luc Petit (éd.), *Les neurosciences et la philosophie de l'action* (Paris: Vrin, Paris, 1997), 79-97.

Anne Devarieux, nome cimeiro dos estudos biranianos, abre o volume com uma hipótese de leitura precisa em *Maine de Biran e a Invenção do Corpo Próprio*: Maine de Biran, ao inventar a expressão "corpo próprio", faz desta o equivalente da dualidade primitiva, ou seja, um sintagma nominal reflexo, o que obriga a pensar a noção de "corpo próprio" como um *refletido* no duplo sentido do termo: remetendo para o sujeito de que permite o "aparecer" ao ganhar o sentimento perseverante de si e como fundamento da reflexão propriamente dita e, com ela, do uso dos signos.

Segue-se o ensaio de Cláudio Carvalho com o título *Biran e o Tratamento Moral da Subjetividade Melancólica.* Tomando como ponto de partida uma análise da influência sobre Biran de representantes da Terapia Moral, em particular Pinel, o autor procura investigar o contributo de Biran para o estudo e definição conceptual do conceito de melancolia, tarefa importante por nos conduzir a uma teoria da afetividade, a uma crítica dos reducionismos fisiologistas e ao vislumbre de um projeto ético em sentido amplo, sustentado pela perspetiva de uma compreensão existencial de si mesmo.

A influência biraniana sobre o pensamento de M. Henry enquadra o texto de Eric Hamraoui com o título *De Biran a Henry: uma antropologia filosófica em contraponto à conceção neoliberal do sujeito e do trabalho desencarnados.* A tese central é assim resumida: expressão de um poder de ação intimamente ligado ao da reflexão centrada na exploração do "mundo interior", a vida ativa do sujeito biraniano contrapõe-se à do sujeito competitivo cuja ação visa a dominação do mundo exterior; de modo análogo, M. Henry sustenta que a redução do corpo (subjetivo) transcendental ao corpo (objetivo) transcendente frustra a aquisição de novos registos de sensibilidade, o que contribui para o enriquecimento do corpo subjetivo e a manutenção da vitalidade do trabalho.

Ericson Falabretti dedica-se nestas páginas ao tema do "hábito", sobre ele esboçando caminhos de uma ontologia fenomenológica de inspiração merleau-pontyana. Desta não está afastada, na sua diferença, a história do próprio conceito, da qual faz parte um incontornável capítulo biraniano. Nas últimas linhas do texto o eixo central de análise é assim resumido: "se em Biran o hábito é uma espécie da *savoir-faire* passivo e remete a um esquecimento de si mesmo (distração, devaneio, sonambulismo), em Merleau-Ponty o hábito é retomado como compreensão da dimensão afetiva do corpo. Todavia, seja em Biran ou Merleau-Ponty, o hábito é o fundamento de uma reabilitação fenomenológica do corpo".

Segue-se a contribuição de Francisco Bocca, com um título que, só por si, resume bem o escopo da análise: *O homem aprisionado: Sade, entre materialismo, erotismo e abordagens biranianas*. Trata-se, de facto, de uma análise da obra de Sade tendo como pano de fundo esclarecedor a crítica biraniana do materialismo francês do séc. XVIII e como eixos de investigação três temas principais: o momento ontognético do pensamento; a relação hierárquica entre razão e sensibilidade; a hierarquia das paixões.

O sexto capítulo é redigido por Jelson Oliveira e intitula-se *Maine de Biran, Hans Jonas e a crítica às metodologias objetivistas*. Neste trabalho, a atualidade de Maine de Biran é medida por um "diálogo" com Jonas a propósito do problema psicofísico. Ambos os autores recusam uma abordagem dualista e ambos igualmente tentam formular um caminho capaz de superar quer o materialismo, quer o dualismo, que são, segundo Jonas, duas alternativas pós-dualistas que fracassaram na explicação da passagem entre a condição subjetiva do pensamento e a esfera do conhecimento objetivo – algo que se reflete, segundo Jonas, numa insuficiente compreensão do próprio fenómeno da vida.

A Luís António Umbelino interessa, nesta ocasião, meditar sobre a atualidade da análise biraniana do corpo afetivo.

O capítulo é, pois, dedicado ao tema da afetividade e, nesse contexto, mais especificamente ao modo como Biran analisa minuciosamente, no coração da vida afetiva, algo como um modo de relação *simpática* da qual a questão difícil da intersubjetividade será particularmente tributária. Motiva a análise a procura das implicações filosóficas mais significativas de tal abordagem biraniana, bem como a tentativa de avaliar a respetiva atualidade através de uma abordagem comparativa com a perspetiva fenomenológica sobre o mesmo assunto desenvolvida por Marc Richir.

Segue-se mais um diálogo, desta volta entre o pensamento de Biran e os caminhos da fenomenologia hermenêutica de P. Ricoeur. Em *Fragilidade, Esforço e Mediação em P. Ricoeur,* Maria Luísa Portocarrero pretende pensar a nova ideia de finitude presente na primeira filosofia de Ricœur. Esta questão é importante por remeter para uma conceção fértil de desproporção, esforço e mediação interiores próprias de um ser frágil que melhor se poderia definir como *cogito quebrado* sempre em busca de mediação, mas fortemente tocado pela insuficiência de suas mediações. Que neste horizonte Ricoeur tenha encontrado a figura de Maine de Biran será anotado como ponto de partida da análise.

Philippe Rohrbach redige o capítulo intitulado *Maine de Biran no limiar do pensamento. O facto primitivo e o absoluto.* O eixo principal de análise será norteado, muito em especial, pelo conceito de "absoluto" que o autor acompanha na obra biraniana ao longo de três dimensões: o absoluto afetivo, o absoluto do facto primitivo como relação originária e fundadora e o absoluto ontológico, objeto da crença. Tal conceito, portanto, atravessa toda a obra de Maine de Biran, com atenção especial ao período final da meditação biraniana.

O presente livro encerra-se da melhor maneira, com um texto vigoroso de um dos mais destacados e originais especialistas contemporâneos de Biran: Pierre Montebello. Aqui apresenta-nos

um texto intitulado *Maine de Biran e a Vida Animal,* cujo principal objetivo é o de mostrar o emaranhado das oscilações entre posse de si e desapossamento que povoam a existência diária. No sonambulismo e na hipnose, esse emaranhado de vida consciente e vida animal manifesta-se paradigmaticamente, de onde uma possibilidade de análise deve ser considerada com recurso ao cinema. Segundo o autor, numa afirmação de raro interesse, há que lembrar que "o cinema, que também retrata o papel da imagem hipnótica, não está desvinculado da psicologia nascente da hipnose" e, assim, pode ligar-se legitimamente à investigação do papel da vida animal em Maine de Biran.

Uma palavra final, nesta *Nota de Apresentação,* deve ser dita sobre o carácter bilingue da presente edição. Justifica-o (se alguma justificação fosse realmente necessária) três circunstâncias: a primeira foi o caso do presente projeto ter nascido de um contacto inicial entre dois falantes de português (Luís António Umbelino e Francisco Bocca) de dois continentes diferentes, que se "encontraram" num espaço francófono de interesses comuns pela filosofia francesa. O presente volume reproduz essa circunstância linguística peculiar de falantes de português se encontrarem ao trabalhar *em francês.* O segundo caso justificativo é o do interesse crescente em redor da obra biraniana no espaço português e brasileiro, só por si justificando o início de um trabalho de tradução para o qual o presente livro pretende ser um contributo, ainda que modesto. Uma terceira circunstância representa um compromisso: o de promover a defesa da língua portuguesa como língua de cultura e ciência e da língua francesa como língua da filosofia.

Luís António Umbelino
Universidade de Coimbra
lumbelino@fl.uc.pt

(Página deixada propositadamente em branco)

Maine de Biran et l'invention du corps propre. Maine de Biran and the Invention of the Own Body

Anne Devarieux[1]
Université Caen
annedevarieux@wanadoo.fr
ORCID 0000-0002-4890-6165

Résumé: Notre hypothèse de lecture est que Maine de Biran, en inventant l'expression de «corps propre», fait de ce dernier l'équivalent de la dualité primitive: un syntagme nominal réfléchi. Autant dire qu'au niveau le plus primitif du fait primitif, c'est la non-séparation des termes de la dualité interne qui est mise en avant; par conséquent que ce que nous appelons le corps n'est pas le second terme de la dualité dont le moi serait le premier. Avec Biran, le corps propre désigne un *réfléchi* au double sens du terme: il renvoie au

[1] Maître de conférences en philosophie, habilitée à diriger des recherches en philosophie, à l'université de Caen Normandie, membre de l'équipe *Identité et subjectivité* (EA 2129). Spécialiste de la pensée Maine de Biran sur lequel elle a écrit de nombreux articles. Elle a notamment publié *Maine de Biran, l'individualité persévérante*, Grenoble, Édition Jérôme Millon, 2004; édité et préfacé *De l'aperception immédiate*, de Maine de Biran, Librairie générale française, coll. Classiques de la philosophie, 2005. Elle a soutenu son habilitation à diriger des recherches sur la lecture henryenne de Maine de Biran – *L'intériorité réciproque. L'hérésie biranienne de Michel Henry* en décembre 2014. Ella a récemment publié ce travail chez Jérôme Millon (2018).

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1992-7_2

sujet auquel il permet d'advenir en gagnant le sentiment de lui-même, et il fonde toute réflexion proprement dite et, avec elle, l'usage des signes.

Mots-clés: corps propre. Réflexion. Réfléchi. Aperception de soi. Dualité primitive. Immanence radicale. Effort. Force hyperorganique. Résistance intérieure du corps propre.

Abstract: Our hypothesis of reading is that Biran by inventing the expression of one's own body, makes of it the equivalent of the primitive duality: a nominal reflexive syntagm. In other words, at the most primitive level of the primitive fact, the non-separation of the two terms of the internal duality (the effort) is put forward, and consequently what we call one's own body is not the second term of the internal duality whose ego would be the first. With Biran, the proper body refers to a reflexive in the double meaning of the term: it refers to the subject to which it allows to gain the feeling of himself, and it constitutes the basis of what Biran calls reflection, and the ground of the use of signs.

Key-words: one's own body. Reflection. Reflexive nominal syntagm. Apperception. Primitive duality. Radical immanence. Effort. Hyper-organic strength, Inner resistance of one's own body.

1. Le «corps propre» ou le réfléchi

Pourquoi Maine de Biran est-il une date décisive dans la tradition française du corps et la philosophie tout court? Est-il suffisant d'affirmer, comme Paul Ricœur, qu'il est «le premier

philosophe à avoir introduit le corps propre dans la région de la certitude non représentative[2]»? Non, car ladite région de la certitude de soi reste précisément à définir.

Il ne suffit pas davantage de dire qu'il est, avant Husserl et bien sûr Merleau-Ponty, le premier théoricien du corps propre, entendant par cette dernière expression le corps «à la première personne», *mon* corps. L'hypothèse que j'avancerai ici est que Biran a bien plutôt mis à la troisième personne *le* corps *propre*, c'est-à-dire universalisé en substantivant le corps qu'il nomme «propre» et dont il invente par là-même réellement l'expression. Biran invente non pas seulement le corps en première personne, de la première personne, mais la troisième personne de la première personne: *le* corps propre.

Biran en effet soutient que, jusqu'à lui, aucun philosophe n'a véritablement délimité non seulement le propre du corps, mais ce qu'il nomme «le corps propre», et cela faute exclusivement d'avoir élucidé la nature réelle du sentiment de soi. Si, avec Biran, le corps entre effectivement pour la première fois dans la délimitation du fait de conscience ou du sentiment de soi, à savoir de l'effort, lequel est compris comme une relation indécomposable et primitive, en deçà de laquelle par conséquent on ne peut aller (mettant aux prises une force dite «hyperorganique» et la résistance toute intérieure du corps dit propre), le philosophe de l'effort est alors conduit à faire ce qu'aucun philosophe n'a réellement fait avant lui: à savoir non pas seulement chercher ce qui distingue mon corps des corps étrangers ou des autres corps, – beaucoup l'ont fait avant lui et continueront de le faire après lui – mais à substantiver le corps propre, à inventer une expression qui peut se tenir au lieu du *sujet* de la phrase.

---

[2] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 372.

En d'autres termes, avec Biran le corps propre devient sujet grammatical car il désigne le sujet lui-même, soit la dualité primitive. C'est dire que le propre est irréductible au mien, ou le mien au propre – que la certitude d'un corps mien suppose en amont la délimitation du corps propre qui est indissolublement *mon propre*. Un tel corps est irréductible à la signification que chacun d'entre nous donne de façon rapide au syntagme de «corps propre» à savoir le corps de chacun (que ce dernier s'identifie à lui, ou qu'il se contente de «l'avoir»).

Autrement dit, de même qu'avant Pascal, – Vincent Carraud l'a montré[3] – aucun philosophe ne substantive «le moi», avant Biran aucun philosophe ne parle du, de «*le* corps propre». La question de Biran ne peut être – contexte historique oblige – la nôtre: celle de comprendre comment ma *chair*, diraient les phénoménologues, après Husserl, peut aussi être un corps parmi les corps, mais de savoir comment un corps peut non seulement être mien (possessif), être mon corps distinct et séparé de celui que je nomme étranger, mais devenir précisément «le corps propre», c'est-à-dire *l'autre nom* de la relation duelle primitive: dualité une, ou unité duelle, sans laquelle par conséquent le sentiment de soi n'adviendrait pas.

Une telle découverte, commentera Michel Henry, est celle d'une ontologie de la subjectivité qui est indissolublement une ontologie du corps: une théorie du corps subjectif, dont la subjectivité relève d'une immanence radicale[4].

S'agissant du sens qu'il faut donner à la conscience ou sentiment de soi, le premier bouleversement biranien tient – on le sait – dans l'adieu donné aux substances cartésiennes, substances

---

[3] Vincent Carraud, *L'invention du moi* (Paris: PUF, 2010).

[4] Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps* (Paris: PUF, 1965).

distinctes et séparées de pensée et d'étendue, distinctement conçues car existant séparément, dans l'adieu par conséquent à tout discours que Biran nomme *ontologique* sur ce que peuvent être l'esprit et le corps *séparément*, pour se focaliser sur le sentiment réel, actuel et vivant que j'ai de moi-même, et dont l'analyse réflexive *seule* (et non l'aperception) fait apparaitre deux termes en prise l'un sur l'autre (à savoir, comme rappelé précédemment, la force dite hyperorganique et l'étendue continûment résistante du corps propre). Autrement dit, l'aperception de soi est inséparable de la résistance intérieure docile du corps nommé propre.

Je soutiendrai par conséquent que jusqu'à Biran il n'y a, dans la philosophie d'expression française[5], tout simplement pas de détermination du corps propre, non que ce corps aurait toujours été mis sur un même plan d'être que les corps extérieurs – la sixième médiation cartésienne témoignerait évidemment à elle seule du contraire – ou que le substantialisme poserait mal le problème (que seule l'introduction de la notion de force pourrait résoudre), mais parce qu'aucun philosophe n'a réussi à cerner le sens de l'aperception de soi.

---

[5] Nous mettons par conséquent Leibniz de côté. Maine de Biran cite dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée* et dans *De l'aperception immédiate*, notamment le passage où apparaît le syntagme «corps propre», à savoir dans les *Principes de la nature et de la grâce* (§3). Faut-il voir en Leibniz l'inspirateur? Non pas. Bernard Nieuwentyt (1654-1718) forge le syntagme de corps propre pour désigner le corps qui ressuscite et qu'il oppose au corps visible. Lelarge de Lignac, que Biran, nous le verrons, lit et commente, est lui-même lecteur de ce théologien. Raphaële Andrault, dans un article encore non paru – «La pérennité du corps propre. L'invention d'un syntagme (Leibniz, Nieuwentyt, Lelarge de Lignac)» – souligne qu'il faut sur cette question, distinguer trois exigences corrélées: la question naturelle de l'origine du vivant, la question théologique, et la question de l'identité personnelle: c'est à cette dernière que s'attache Biran. Loin d'être subjectif, le corps propre, dit-elle, est «littéralement objectivé: il n'est pas le corps que les autres voient, ni même celui que l'on sent soi-même; il est, au-delà des bornes temporelles de l'existence, au-delà des limites spécifiques du sentiment humain, un corps apparié pour toujours à une âme pourtant elle-même définie en opposition à sa matérialité».

Après Biran la question n'est en effet définitivement plus celle de savoir comment l'âme peut mouvoir le corps ou ce dernier résister à un esprit[6], car l'esprit n'est tout simplement pas le premier terme d'une dualité dont le second serait le corps. Mais c'est que le moi – et j'avance peut-être ici ma propre hérésie biranienne – n'est pas davantage le premier terme d'une relation dont le corps «propre» serait le second, en tout cas *au niveau le plus primitif du fait primitif*[7]!

Le *volo* biranien *nait* en effet de la relation sentie, c'est-à-dire du sentiment de la relation, d'une énergie sentie et pressentie et ne s'actualisant qu'à cette condition. Tel est le sens nouveau que Biran donne à l'aperception de soi et, avec elle, à la *réflexion:* si la première est un *sentiment*, l'*idée* du moi est réflexive et suppose le repliement de l'individu qui agit sur ses propres actes, et d'abord sur la résistance première de son corps. Avec Biran le corps propre désigne un *réfléchi* au double sens du terme: il renvoie au sujet auquel il permet d'advenir en gagnant le sentiment de soi, et il fonde toute réflexion proprement dite et, avec elle, l'usage des signes.

---

[6] Ainsi Malebranche écrivant: «Vous croyez que ce plancher existe parce que vous sentez qu'il vous résiste…vous vous trompez; nul corps ne peut résister à un esprit» (*Œuvres complètes*, XII, Paris: Vrin, 1965), 41-42.

[7] Précisons en effet que Biran distingue deux modalités de l'effort, l'effort «immanent» et «inintentionné» qui définit l'état de veille, et l'effort «exprès», «intentionné», qui est une mobilisation active de nos sens. Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie,* in *Œuvres de Maine de Biran,* VII-2, (Paris: Vrin, 2001), 240.

2. Corps vivant et corps propre: quelques exemples

A le chercher, nul ne trouvera le syntagme en langue française – «*le* corps propre» – avant Biran[8]: qu'il s'agisse du *corpus meum*[9], ou de *mon propre corps* pour lequel l'adjectif «propre» est antéposé et non pas postposé.

Le corps mien cartésien l'est en un sens évidemment irréductible à l'invention biranienne du corps propre: le droit particulier en vertu duquel Descartes s'autorise non «sans quelque raison» à dire son corps «sien», – constatant qu'il n'en est pas séparé comme des autres corps, et ressentant «en lui et pour lui tous [s]es appétits et toutes [s]es affections, et enfin touché des sentiments de plaisir et de douleur en ses parties, et non pas en celles des autres corps qui en sont séparés» – ne fait pourtant pas du *corpus meum* l'équivalent du corps propre biranien[10].

Si l'on se réfère aux deux grands inspirateurs des méditations de Biran, à savoir Condillac et Destutt de Tracy, tous deux cherchent à comprendre comment nous acquérons le sens de notre corps et parvenons à distinguer notre corps, le corps en tant que nôtre, des corps étrangers. C'est pour Condillac le toucher qui m'apprend l'existence des corps, et la «réplique de sentiment» suffit à distinguer ce dernier du corps étranger, (lequel

[8] Cf. Andrault, «La pérenité du corps propre...», 8: «La subjectivité en tant qu'elle suppose au moins la conscience diffuse des modifications d'un certain corps ne circonscrit nullement la limite du propre: le *corps propre* leibnizien implique au contraire un lien d'appartenance pas toujours senti ou aperçu, en deçà de nos pensées conscientes, en amont de ce que l'on pourrait appeler l'éveil d'une conscience».

[9] Le corps que «par un certain droit particulier j'appelle mien», Descartes *Méditations métaphysiques* (Sixième méditation).

[10] Et cela malgré le rapprochement fait par Jean-Luc Marion entre l'extension que Descartes prie la princesse Elisabeth de vouloir reconnaître à l'âme et l'étendue intérieure du corps biranien. Voir Jean-Luc Marion, *Sur la pensée passive de Descartes* (Paris: PUF, 2013).

ne réplique pas sensiblement)[11]. S'agissant de Tracy, la sensation de mouvement libre m'informe de mon corps et la sensation de mouvement contraint du corps étranger[12].

L'on trouve donc chez Condillac le syntagme «propre corps» (*Traité des sensations*, chapitre VII), mais non pas celui de «corps propre»; de même, Tracy parle de notre *propre corps*, mais non pas du corps propre: ce n'est jamais que la force d'inertie des corps qui est découverte par ce que Tracy nomme la «faculté de mouvoir ou mobilité»[13]. Or la mobilité tracyenne (la sensation de mouvement) n'est pas la motilité biranienne, laquelle désigne le *sentiment* d'une puissance causale qui n'a plus rien d'une sensation, mais tout d'un *sentiment* actif: c'est le condillacisme de Tracy qui est dénoncé par Biran, car, à ses yeux, seul le mouvement volontaire fait le *lien* entre les deux termes de la relation. C'est pourquoi l'effort est l'autre nom du sujet et de la *volonté* que Biran

---

[11] Condillac, *Traité des sensations* (Paris: Fayard, 1984), 106: Le corps étranger, à la différence du corps sien, ne répond pas sensiblement: «quand plusieurs sensations distinctes et co-existantes sont circonscrites par le toucher dans des bornes où le *moi* ne se répond pas, elle a l'idée d'un corps différent du sien».

[12] Destutt de Tracy, *Mémoire sur la faculté de penser; De la métaphysique de Kant et autres textes*, (Paris: Fayard, 1992), 57.

[13] Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologie*, Première partie, Troisième édition, (Paris: Mme Veuve Courcier, Imprimeur-libraire, Paris, 1817), Chapitre X, 205. Voir aussi le chapitre IX, 163-164**:** «Nous apprenons l'étendue de notre corps comme celle des autres corps, et nous la circonscrivons par les mêmes moyens. Il est même vraisemblable que c'est la première dont nous nous apercevons; car le corps qui nous appartient ne diffère des autres, à notre égard, qu'en ce que c'est par lui que nous sentons; du reste, il fait comme eux résistance à nos mouvements; et il paraît bien que quand un de nos membres s'appuie et frotte contre un autre, la double sensation que nous recevons dans la partie qui se meut et dans celle qui résiste, doit nous donner plus d'avantage pour reconnaître ce qui arrive dans cette occasion, que quand il s'agit d'un corps étranger qui ne nous rend rien. Cette conjecture tirerait une nouvelle force de l'examen physiologique de la manière dont s'opèrent nos sensations, et de la correspondance qui existe entre les divers organes de la sensibilité; mais ce n'est pas ce dont il est question actuellement: nous y reviendrons quand il en sera temps. Pour le moment, il suffit d'avoir expliqué ce que c'est que l'étendue de notre corps et des autres, et montré que nous ne la connaissons que par l'effet combiné de la mobilité et de l'inertie des corps».

distingue farouchement du *désir*. Biran sépare par conséquent ce que Tracy concevait comme identiques quant à leur racine, à savoir la faculté de mouvoir et la faculté de sentir: pour l'idéologue en effet, comme faculté de *sentir*, la faculté de mouvoir est le résultat de notre organisation, et en aucun cas une force qui serait un «principe essentiellement actif et vraiment créateur d'une force absolument nouvelle indépendante de toutes celles qui existent dans le monde» parce qu'alors la quantité du mouvement se trouverait augmentée dans l'univers par notre action[14].

C'est bien la force vitale[15] qui produit, selon Tracy, tous nos mouvements: c'est cette belle continuité («…tant que nous sommes

---

[14] Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologie*, Première Partie, Chapitre XII, 233-234. On songe à H. Bergson lequel répond à une semblable objection (H. Bergson, *L'énergie spirituelle*, «L'âme et le corps», (Paris: PUF quadrige, 1990), 34-36): «On allègue, il est vrai, que la loi de conservation de l'énergie s'oppose à ce que la plus petite parcelle de force ou de mouvement se crée dans l'univers…mais raisonner ainsi est tout simplement admettre ce qui est en question; car la loi de conservation de l'énergie, comme toutes les lois physiques, n'est que le résumé d'observations faites sur des phénomènes physiques; elle exprime ce qui se passe dans un domaine où personne n'a jamais soutenu qu'il y eût caprice, choix ou liberté; et il s'agit précisément de savoir si elle se vérifie encore dans des cas où la conscience… se sent en présence d'une activité libre… il est d'ailleurs bien possible que, si la volonté est capable de créer de l'énergie, la quantité d'énergie créée soit trop faible pour affecter sensiblement nos instruments de mesure: l'effet pourra néanmoins en être énorme comme celui de l'étincelle qui fait sauter une poudrière…» Bergson doit beaucoup à Biran s'agissant de l'effort qu'il y a, selon lui, au fond de la vie dans L'*Evolution Créatrice* [Voir notre article: «L'avenir de la volonté: Maine de Biran et Henri Bergson», *Bergson* (Paris: Cerf, 2012), 163-189]. A Bergson on peut ajouter Michel Henry affirmant que «La loi de la vie, de la vie phénoménologique transcendantale et absolue que nous sommes, n'est pas l'entropie». M. Henry, *La barbarie* (Paris: Grasset, 1987), 144-145.

[15] Pour Tracy, L'homme suspendu à la corde d'une poulie n'agit sur elle qu'en vertu de son poids; et pourtant il a au dedans de lui le principe de son action: «Il y a plus; l'expérience prouve aussi que nos muscles, dans l'état de vie, soulèvent des poids de beaucoup supérieurs à ceux qui seraient capables de les déchirer dans l'état de mort. C'est donc quelque chose que la vie; c'est elle qui fait aussi que tant qu'un corps en est doué, il a la force d'assimiler à sa substance les corps avec lesquels il est en contact d'une manière convenable, tandis que dès qu'il est mort, ce sont tous les éléments qui le composent qui se dissolvent, se séparent, et vont former de nouveaux mixtes avec les êtres environnants, suivant de nouvelles lois d'affinités. Cette force vitale, nous ne savons pas en quoi elle consiste; nous ne pouvons nous la représenter que comme le résultat d'attractions et de combinaisons chimiques, qui, pendant un temps, donnent naissance à un

vivants») que vient briser l'analyse biranienne en affirmant que la vie tout court et la vie de relation ou de conscience sont deux forces *séparées:* la force dite «hyperorganique» (et non pas spirituelle ou matérielle) n'est pas la force vitale nommée, elle, force «hypermécanique». Si le corps organique est, en effet, animé par une force potentielle, un «principe de vie» efficace bien qu'imperceptible, irréductible au mécanisme, une telle force doit être comprise comme la cause des phénomènes vitaux. Mais Biran distingue la causalité *hyperorganique* de l'effort et la causalité *hypermécanique* de la force vitale: «Ainsi donc que les forces vitales sont hypermécaniques, celles de la pensée et de la volonté doivent être considérées comme hyper-organiques»[16]. Dans sa riche correspondance avec Destutt de Tracy, Biran écrit:

> Je ne crois pas que nous puissions envisager notre moi autrement que sous la notion réfléchie d'une force déployée d'un centre unique sur des organes qui la

---

ordre de faits particuliers, et bientôt, par des circonstances inconnues, rentrent sous l'empire de lois plus générales, qui sont celles de la matière inorganisée. Tant qu'elle subsiste, *nous vivons*, c'est-à-dire que *nous nous mouvons et que nous sentons*. Cette force vitale produit donc la faculté de faire des mouvements; mais comment s'exécutent ces mouvements? c'est ce que nous ignorons. Nous savons bien que les muscles sont ceux de nos organes qui en sont les instruments immédiats, et que quand une partie quelconque de notre corps se meut, c'est par l'effet de la contraction du muscle qui l'attire de ce côté; nous savons encore que si ce muscle se raccourcit, c'est par l'affluence des liqueurs dans les nombreux vaisseaux qui l'arrosent, lesquels se dilatent et obligent la fibre à se raccourcir. Mais qu'est-ce qui imprime cette direction à ces fluides? nous l'ignorons, comme nous ignorons leur nature, leur origine et le principe de la circulation par laquelle ils entretiennent notre vie. Toutefois il reste certain que, *tant que nous sommes vivants*, notre organisation, au moyen de combinaisons la plupart inconnues, produit beaucoup de mouvements apparents, et un bien plus grand nombre de mouvements internes, qui n'ont pour cause immédiate aucun corps étranger au nôtre; et que plusieurs de ces mouvements produisent en nous le phénomène que nous appelons *sentir*, tandis que d'autres ont lieu sans que nous en ayons la moindre conscience» (D. de Tracy, *Éléments d'idéologie, Première partie*. Nous soulignons).

[16] Maine de Biran, «Notes psychologiques», in *Commentaires et marginalia: XVIII^e^*, XI-2 (Paris: Vrin, 1993), 122.

> rendent efficace et consciente; ôtez cet effort immanent dans la veille et toujours identique, je ne vois plus où rattacher la personnalité[17].

Il faut comprendre ici comment s'articulent les deux notions de corps et de vie: ce que Biran nomme «la vie de relation»[18] (l'expression est empruntée aux physiologistes), désigne la vie de la personne, et n'est pas la vie tout court: nous vivons d'abord inconscient de notre propre vie et l'aperception de soi, la naissance du moi est dite une "seconde naissance"[19] Ainsi le corps organique vivant et sentant – car vivre c'est sentir – n'est pas le corps propre lequel désigne le seul corps *résistant*.

Cette force *inséparable* de la résistance est celle-là même dont s'emparera sur le plan phénoménologique (et sans doute

---

[17] Maine de Biran, *Correspondance philosophique*, in *Œuvres de Maine de Biran,* XIII-2 (Paris: Vrin, 1996), 309. Et Biran d'ajouter que l'idée d'une vertu sentante qui se connaît le surpasse autant que celle de l'âme des théologiens séparée de tout corps organisé.

[18] Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, in *Œuvres de Maine de Biran*, III (Paris: Vrin, 1988) chapitre II: «L'homme, qui réunit en lui deux sortes de facultés, participe aussi à deux sortes de lois: comme être organisé sentant, sa vie totale est le résultat de plusieurs fonctions ou impressions partielles qui l'affectent sans cesse et le dirigent souvent en aveugle, sans que la *personne* le sache, et y prennent la moindre part. Mais à titre d'être moteur et pensant, l'homme est doué d'une vie de relation et de conscience. Non seulement il *vit*, il *sent;* il a de plus l'*idée*, l'*aperception* de son existence individuelle; non seulement il soutient des rapports avec ce qui l'environne, mais encore il aperçoit ces rapports, il les crée même en partie, les étend et les change sans cesse par l'exercice d'une activité, d'une puissance d'effort qui lui, est propre».

[19] Cf. Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 121: «Quelquefois, nous sommes subitement tirés de l'état de sommeil et de rêve par des mouvements brusques, des paroles, de fortes aspirations qui, partant d'une force différente assurément de celle du *moi*, ne peuvent néanmoins lui demeurer tout à fait étrangères en *résultat*, lors même qu'elle n'en a pas été le principe ou la cause efficiente. Le centre *directement moteur* ne semble-t-il pas ici recevoir l'éveil, comme il peut l'avoir reçu par ces premières *sensations* de mouvements qui ont immédiatement précédé l'exercice des premiers vouloirs? tous les actes automatiques et les véritables affections, qui sont avant ce réveil, ne correspondent-ils pas bien à tout ce qui *est avant la seconde naissance, celle de la personne?*»

spiritualiste) Michel Henry: force sciemment productive qu'il identifiera à la force de la vie absolue en nous[20].

Vouloir n'est pas former des désirs: il n'y a pas de solution de continuité entre la sensibilité et le vouloir qui ne sont pas deux branches d'une même souche (la sensibilité), mais deux souches séparées et non une seule: la question de la volonté ne peut être rabattue sur celle d'un «désir sans cause» comme le fait Tracy quand il se demande si la volonté est libre et pourquoi nous nous l'attribuons. Il faut, pour comprendre combien l'origine du sentiment de soi est restée irrésolue, relire la correspondance avec Destutt de Tracy, et la manière dont Biran dénonce la grande confusion de l'analyse dans laquelle on ne voit pas ce qui fait en définitive la mienneté du corps. Biran écrit:

> L'hypothèse d'un être qui sentirait et connaitrait son existence sans se sentir un corps ou dans un corps est inadmissible; c'est l'hypothèse de Descartes renouvelée par Condillac et de Tracy[21].

Parler de «vertu sentante», c'est réaliser une abstraction; il est nécessaire de remonter en-deçà d'une analyse qui suppose déjà la conscience ou le moi donnés[22].

---

[20] Loin en effet que M. Henry déploie la tautologie abstraite de l'affectivité, la clé de l'essence de ce qu'il nomme «la vie» lui est donnée par la détermination biranienne de l'ego et de son mouvement immanent. M. Henry creuse la relation biranienne entre les deux termes distincts mais non séparés de la dualité primitive, afin d'exhiber l'essence de la manifestation, l'immanence du mouvement de la vie dont l'ego-corps est distinct non séparé.

[21] Maine de Biran, «Notes sur l'idéologie de M. De Tracy», dans *Commentaires et marginalia: XIX^e siècle*, in *Œuvres de Maine de Biran* XI-3 (Paris: Vrin, 1990), 2.

[22] Le tort de Condillac est d'avoir cru pouvoir engendrer le sentiment de soi de la seule sensation, et son génie d'avoir exhibé le «devenir identificatoire» de la statue odeur de rose: Condillac ne pourrait pas dire que la statue devient odeur de rose si elle n'avait pas le sentiment absolu (non relatif) de l'existence, bref si elle ne vivait pas.

La découverte biranienne du corps propre est inséparable de cette double critique: qu'on engendre de la seule sensation comme Condillac le sentiment de soi, ou qu'on fasse de la mobilité comme Tracy la faculté de sentir des mouvements, on ne remonte pas à la vraie source. Au double sentiment de contact condillacien, Biran substitue la réplique d'effort, avant et indépendamment de la «réplique du sentiment»[23]. Pour pouvoir me toucher et m'exclamer – telle la Galathée du *Pygmalion* de Rousseau – «c'est moi!» encore faut-il que je sois en possession du mouvement qui va toucher ce bras: l'ego, dira M. Henry, est «l'être du mouvement subjectif», le mouvement constitutif de l'individu dont la force sciemment productive suppose la résistance du corps qui n'est propre qu'en tant qu'il me renvoie à moi-même, fait naitre le moi à lui-même à condition de l'effort volontaire.

Le corps propre biranien est le corps résistant, et lui seul, et par conséquent il est impensable sans la force auquel il résiste car il est inséparable d'elle: distinct, mais *non séparé*. Le corps

---

[23] Là où Condillac ne voit que la réplique de sentiment, Biran lui oppose l'effort et écrit à propos de la main: «Je vois bien là un module universel, un instrument qui sert à connaître, à mesurer des objets, mais cet instrument lui-même comment est-il connu d'abord?». Condillac n'est pas remonté assez haut dans l'analyse: «comment un organe mobile quelconque a-t-il été constamment dirigé sans être connu»? (*Mémoire sur la décomposition de la pensée,* 137). De même dans l'*Essai,* Biran écrit: «Lorsque la philosophie a élevé encore cette question: «comment l'être sensible et moteur apprend-il à connaître d'abord son propre corps?» elle n'a eu en vue qu'un mode de connaissance extérieure et objective…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. Mais il pourrait exister ou avoir cette aperception sans connaître encore son corps comme objet de représentation ou d'intuition par l'exercice du tact, en appliquant à la surface un tact tout extérieur, ou en employant un seul organe à la délimitation de tous les autres. En mettant en problème l'origine de la connaissance représentative du corps, on suppose déjà le problème de l'existence résolu, ou plutôt on ne croit pas qu'il y ait lieu de poser une question. Cependant cette main mobile, qui se promène successivement sur les différentes parties, et qui devient l'unité de mesure d'une surface sensible, ne se palpe point elle-même, pas plus que l'œil ne se voit, et pourtant elle peut être connue avant d'être employée comme instrument de mesure» (Maine de Bira, *Essai sur les fondements de la psychologie*, in *Œuvres de Maine de Biran*, VII-1/2 (Paris, Vrin, 2001), 287-288).

propre est ce qui *de mon corps* entre sous la juridiction de la sphère d'exercice de la force. Il en découle, d'une part, que ce que je nomme mon corps (le corps «mien») n'est pas le corps propre, et, d'autre part, que le discours du physiologiste sur le mécanisme du mouvement volontaire ne peut jamais offrir qu'une image symbolique de ce fait dont le moi est le *signifié*: le point de vue intérieur ou réflexif est infigurable, irreprésentable comme le moi lui-même, et si la physiologie confirme l'expérience intérieure, elle ne *m'apprend* rien de moi.

Dans la sphère juridique d'action de l'effort, le cerveau, pas davantage que le cœur, n'entre; l'action est toujours sentie sur les muscles et la volonté est psychologique ou n'est pas. Le corps propre comme continuité de résistance est, à ce titre, l'ensemble des organes conçu comme le terme *immédiat* du pouvoir de l'ego. Et si Biran rattache le *volo* à ses conditions organiques d'exercice, le sentiment du moi ou volonté est irréductible à ses conditions physiologiques: c'est la relation *vivante* de la force aux organes résistants, et le sentiment de causalité *sur soi* par conséquent qui fait le moi. Certes la puissance de vouloir (que je suis) a des effets au dehors, par l'intermédiaire des mouvements qui sont les miens, mais ces derniers ne sont pas ce que Biran nomme, en un hapax, la «motilité de conscience»[24].

A ce titre, M. Henry a pleinement raison de dire que la «question» de Biran n'est pas celle de la capacité du corps à nous faire connaître le monde et que le problème qu'il se pose est antérieur, à savoir la connaissance de ce corps lui-même, la connaissance de ce corps qui connaît le monde: nulle résistance étrangère n'est en effet perceptible sans la première résistance

[24] Maine de Biran, *Correspondance Philosophique*, in *Œuvres de Maine de Biran*, XIII-2, (Paris: Vrin, 1996) 328. Il faut dire par conséquent que je *me* résiste si l'entendue intérieure continûment résistante m'est propre; elle m'est tellement propre qu'elle définit *l'identité* de l'individu (l'unité étant rapportée à la seule force).

intérieure: la relation au monde n'est vivante que par elle, ce que relèvera M. Henry en la nommant «corpspropriation»[25].

Or le sentiment intérieur des organes mobiles distincts et avant lui du corps donné «en masse» diffère *toto genere* d'une connaissance objective. Si Biran donne son adieu à l'explication «dans l'absolu» de la liaison de l'âme et du corps, c'est qu'une telle explication comporte l'exigence hautement contradictoire que nous cessions d'être nous-même pour enfin nous contempler: «il faudrait pour cela que le moi n'étant plus, ou étant autre, pût s'expliquer en même temps comment il est lui.»[26]

Pas plus chose que substance purement passible de modifications, mais force active sciemment productive, énergie qui produit l'effort, le moi relève d'un fait de sens intime, unique en son genre; loin d'être un principe logique ou abstrait, il est une relation et non un absolu; un rapport qui donne lieu à tous les autres rapports *sentis*[27].

C'est bien cette connaissance première primitive, *sui generis*, de la réalité intensive du *volo*, qui a été négligée au profit d'une autre, secondaire ou dérivée:

> Le sens de l'effort n'a été désigné jusqu'ici sous aucun titre spécial précisément parce qu'il est le plus

---

[25] Henry, *La barbarie*, 83.

[26] Maine de Biran, *Commentaires et marginalia: XVII^e siècle*, in *Œuvres de Maine de Biran,* XI-1 (Paris: Vrin, 1990), 147.

[27] M. Henry dira: une subjectivité enfin concrète. Notons que Biran est très conscient du cercle qu'il opère et dont il affirme qu'on ne peut sortir: le propre objet, dit-il, de l'aperception immédiate est le sentiment de l'effort indivisible de celui de la résistance; il n'y a pas d'effort sans un sujet qui s'efforce, pas de sujet sans un effort qui s'exerce: ce passage (déjà énorme dit-il) de la substance à la force est un cercle, car le mouvement libre ou volontaire se donne dans le sentiment d'effort et il n'y a de sentiment d'effort libre, de conscience, que si le mouvement est libre. Mais un tel cercle témoigne précisément de la positivité d'un fait et non d'une abstraction (telle celle des idéalistes allemands, pour lequel le moi est moi, en se «posant» lui-même). Maine de Biran, *De l'aperception immédiate. Mémoire de Berlin 1807*, in *Œuvres de Maine de Biran*, IV (Paris: Vrin, 1995).

intime ou le plus près de nous, ou plutôt parce qu'il est nous-mêmes[28].

La syntaxe biranienne est ici particulièrement intéressante et nous conduit d'abord du superlatif d'un superlatif (*intimissimus*) [*intus:* à l'intérieur, dedans], du «plus dedans» au «plus près»: *proximus* est le superlatif de *propior*, lui-même comparatif de *propis* (inusité) signifiant plus près, plus proche[29]. La proximité du proche ici n'est pas ou plus la sphère d'une intériorité opposable à l'extériorité car l'étendue intérieure biranienne ne relève pas de l'espace objectif[30]; mais Biran ici souligne *l'homogénéité* des deux termes de la relation: c'est à l'étendue intérieure du corps propre, à la continuité de résistance, que Biran nous conduit; et, depuis la distance non séparée dans un même espace d'immanence, il aboutit, pour finir, à l'abolition de tout rapport: «il est nous-même», ce sens de l'effort. *Nous-même*, c'est-à-dire un pronom *réfléchi* et non simplement pronom personnel. Nous-même, *nos ipsi*, dirait le latin. Bref, la phrase biranienne aboutit au pronom réfléchi, à la *personnalité* de la personne.

Un tel réfléchi n'est d'aucun miroir, Biran distinguant soigneusement la réflexion spéculaire de celle qu'il nomme «concentrée».[31] Que le corps propre ne soit pas le corps représenté ou mis en relief, le corps mort ou séparé de sa propre vie de relation, de la vie du sujet sinon de la vie organique, voilà qui explique nombre de lectures phénoménologiques de Biran (Merleau-Ponty, M. Henry, Patočka notamment).

---

[28] Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, 118.

[29] L'étymologie de *proprius* est discutée: *prope* et *propius*/ *pro privo: privus*, individuel, particulier, propre à chacun; *prope:* près (adverbe).

[30] Cf. A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante* (Grenoble: Millon, 2004).

[31] Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 13.

La métaphysique biranienne de l'expérience intérieure serait par conséquent mieux nommée celle de *l'impérience* intérieure, calquant ici sur le grec et non le latin son sens: une épreuve interne, intensive qui se définit par l'impossibilité même d'en hypostasier les deux termes.

3. Dire le propre

Pourtant Biran a le plus grand mal à *dire* cette connaissance immédiate, il souligne la carence sinon l'absence pure et simple de la langue métaphysique; ainsi évoquer les deux termes de l'effort avec le vocabulaire du sujet et de l'objet, est impropre, car «le sens intime n'a point d'objet»[32]; ou bien alors il faut dire «objet immédiat»[33].

«Objet immédiat» voilà qui traduit, en une formule quasi oxymorique, ce que Biran cherche à dire: une intransitivité (sans objet externe) transitive (mettant aux prises deux termes). C'est pourquoi dire «je suis mon corps» est une formule encore beaucoup trop transitive: *le corps propre c'est «mon corps à moi», et non mon propre corps: un principe d'universalisation de ce qui m'arrive à moi-même et à tous selon leur propre individuation, selon l'actualisation intensive de notre propre force.* L'objet est immédiat ou interne: comme dans les verbes intransitifs actifs, sans complément d'objet, (il mange, il boit) et dont le «faux objet» n'est jamais que

---

[32] Biran, *Commentaires et marginalia: XVIII^e siècle*, 74.

[33] Maine de Biran, *Journal*, 17 octobre 1814, T. 1 (Neufchâtel, La Baconnière, 1954), 24, note 3. Voir aussi, Maine de Biran, «Discussion avec M. Royer-Collard», dans *Commentaires et marginalia: XIX^e siècle*, in *Œuvres de Maine de Biran* XI-3, 311. Après lui, Schopenhauer utilise la même l'expression sous l'influence de Malebranche pour qui l'idée est «l'objet immédiat de l'âme» (N. Malebranche, *Œuvres*, I, De *la recherche de la* vérité, Livre III, IIème partie, Chapitre I. Paris: Gallimard, La Pléiade, 1979) dans *De la Quadruple racine du principe de raison suffisante.* A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, (Paris: Folio Essais, 2009), Livre I, §6 et 19.

le reflet du verbe. C'est cette *action sans objet* que Biran nommera l'effort immanent de l'état de veille et que peine tellement à voir Tracy (on désire toujours x, rétorque Tracy à Biran) et sur laquelle Schopenhauer pourtant grand critique de Biran (idéaliste naïf, et défenseur du libre arbitre!) mettra *a contrario* l'accent: si l'on peut dire pourquoi on veut x, on ne peut répondre à la question de savoir pourquoi on veut *Überhaupt*, «en général»[34]. A une telle question, on ne peut répondre qu'en métaphysicien. En termes cette fois biraniens, sa traduction serait en effet: *pourquoi êtes-vous vous-même?*

Cette action sans objet, qui définit très exactement le *volo* biranien, l'accusatif d'objet interne l'exprime. Parmi les verbes intransitifs, ce sont les verbes actifs qui expriment une action sans objet: l'accusatif d'objet interne développe en effet et précise l'idée contenue dans le verbe: comme dans la phrase «je souffre d'un mal étrange» (*Nóson allókoton nosô*: je suis malade d'une maladie étrange). Chez Biran, on marche sa marche, on entend son écoute etc., on vit sa vie de relation. Bref on ne vit pas son corps seulement vivant (organique).

Il y a par conséquent une connaissance du corps propre se jouant en amont de la connaissance de son *propre corps:*

> Lorsque la philosophie a élevé cette question: "comment l'être sensible et moteur apprend-t-il d'abord à connaître son propre corps?", elle n'a eu en vue qu'un mode de connaissance extérieure et objective; elle a pris encore pour le fait primitif et simple de l'existence d'un corps, un phénomène secondaire et déjà composé. Le moi ne peut exister pour lui-même, sans avoir le sentiment ou l'aperception immédiate interne de la coexistence du

[34] A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, § 29, 354.

> corps; voilà bien le fait primitif. Mais il pourrait exister ou avoir cette aperception sans connaître son corps comme objet de représentation ou d'intuition (par l'exercice du tact, en appliquant à la surface un tact tout extérieur, ou en employant un seul organe à la délimitation de tous les autres). En mettant en problème l'origine de la connaissance représentative du corps, on suppose déjà le problème de l'existence résolu, ou plutôt on ne croit pas qu'il y ait lieu à poser une question. Cependant cette main mobile etc.[35]

Insistons. Distinguer le corps mien des corps étrangers est un problème classique. La question du corps propre se pose quand on commence à opposer le point de vue extérieur et intérieur, la connaissance intérieure et celle représentative. En inventant et répétant la notion de corps propre, Biran entérine la distinction et l'irréductibilité des deux approches. Se demander comment l'on apprend à connaître son propre corps, dit Biran, c'est déjà poser mal le problème, car c'est supposer résolue la double question de soi et du corps. Comme dit Biran c'est la «connaissance intérieure des organes» que Condillac a négligée au seul bénéfice de la connaissance objective et secondaire de leurs formes extérieures, et qui pourtant seul rend compte du double rapport de moi au corps propre et étranger[36]. Ce qui constitue relativement à nous l'essence propre de corps extérieur ou de matière n'est pas autre chose que cette force de résistance. Et sans l'espace intérieur et résistant du corps propre, il n'y aurait pas d'impressions affectives *senties*.[37]

---

[35] Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, 287.

[36] Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 207.

[37] C'est ici que Michel Henry s'engouffrera, rappelant à l'envie la question décisive de Biran à Condillac (Comment un organe mobile quelconque a-t-il

Le troisième exemple que je voudrais donner est celui de Lelarge de Lignac, dans l'œuvre duquel on trouve l'expression «notre propre corps» mais non le syntagme «corps propre». Lignac en effet dans les *Eléments de métaphysique* parle d'un

> volume de matière qui m'est propre» et d'une «perception qui me rend mon corps toujours présent; elle me le fait distinguer de tout autre corps; elle le rend partie de mon être; elle fait que mon corps entre dans ce que j'appelle moi.»[38]

Lignac l'appelle *le sens de la coexistence de notre corps:* «Mon corps – dit-il – entre dans ce que j'appelle moi»; ce faisant, il souligne la troisième dimension d'un corps *connu par le dedans*:

> Les autres sens saisissent notre propre corps par le dehors, au lieu que celui dont je parle, c'est-à-dire la perception de la coexistence de notre corps rayonne, pour ainsi dire, du dedans de notre corps au dehors[39].

été constamment dirigé sans être connu?): «Le génie de Maine de Biran fut de radicaliser la réduction phénoménologique initiale de Condillac, de ne jamais se placer hors de la statue pour décrire de l'extérieur les mouvements objectifs de sa main, devenus les déplacements objectifs d'un organe mobile sur des corps situés dans l'espace du monde; il comprit que c'est la position cartésienne de la question qui la rend insoluble, que cette question est une fausse question, que l'âme n'agit pas sur le corps étendu; *c'est à l'intérieur du mouvement s'éprouvant soi même et se mouvant en soi même que doit être circonscrite une expérience qui n'advient qu'à lui:* l'épreuve de quelque chose sur quoi il vient buter, d'un terme qui résiste à son effort et que Maine de Biran appelle le "continu résistant".» *Incarnation. Une philosophie de la chair* (Paris: Seuil, 2000), 210.

[38] Lelarge de Lignac, *Eléments de métaphysique tirés de l'expérience* (Paris: Hachette livre BNF, 1753), 102.

[39] Lignac, *Eléments de métaphysique*, 103.

Par ce sens interne, nous sommes présents à notre corps et le mouvons:

> C'est par ce sens que notre âme est toujours au fait de l'attitude actuelle de son corps, qu'elle sait où prendre (passez-moi l'expression) celui de ses membres qu'elle veut employer; c'est par ce sens qu'elle trouve dans l'obscurité de la nuit le bout du pied que je veux toucher[40].

Ce sens de la troisième dimension du corps, de sa profondeur fait dire à Lignac que je peux ranger y compris le corps mien du côté des corps étrangers: «Par la vue je n'aperçois qu'une partie de la surface des corps: ce sens me les rend tous étrangers jusqu'au mien propre.»[41] Que le corps mien ne soit pas notre propre corps, Lignac, avant Biran, l'affirme. Cependant comme l'ont souligné nombre de commentateurs (B. Baertschi ou F. Azouvi), la résistance n'est pas thématisée en tant que telle par Lignac, et si le corps est un ensemble d'organes massifs, on ne trouve pas la distinction toute biranienne entre le corps en masse et la localisation par effort des parties résistantes du corps.

Selon Lignac l'objet de la volition est le membre et non le jeu de ma machine, et la conscience du corps propre, si elle est une véritable connaissance, n'est pas *efficace* faute de la connaissance du fonctionnement du corps physique objectif; donc elle relève, contrairement à l'analyse de Malebranche, d'une idée et non pas d'un sentiment mais, en accord avec l'oratorien, elle est une perception obscure quand même.

---

[40] Lignac, *Eléments de métaphysique*, 103.

[41] Lignac, *Eléments de métaphysique*, 103.

Biran ne se privera pas d'une belle critique de Lignac, et il n'est pas anodin de noter que c'est à l'intérieur de cette dernière que l'on relève l'emploi tout particulier du syntagme «le corps propre»:

> C'est par une faculté toute différente de celle d'agir qui constitue son essence que l'âme perçoit ou se représente ce qui est hors d'elle ou dans un espace extérieur; et c'est ainsi qu'elle pourrait se représenter un mécanisme ou un jeu de fibres quelconque. Cette représentation est une idée objective qui exclut le sentiment immédiat ou l'aperception interne, puisque l'âme, étant une force simple, n'a en elle-même rien qui ressemble à un mécanisme ou à un composé de pièces et de ressorts. 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 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 sur laquelle il agit médiatement[42].

C'est dans ce même texte que Biran affirme:

> La machine étrangère et moi sommes des êtres séparés; mon corps et moi ne faisons qu'un; je ne puis le connaître comme objet en tant que j'agis immédiatement sur lui et par lui, comme je ne puis sentir immédiatement

[42] Maine de Biran «Notes sur quelques passages de l'Abbé de Lignac», dans *Commentaires et marginalia: XVIII^e siècle*, in *Œuvres de Maine de Biran*, XI-2, 72-73. Nous soulignons.

le pouvoir médiat que j'ai sur la machine, en tant que je la connais comme un objet différent de moi-même[43].

4. Que cherche à dire Biran?

La Langue métaphysique est à faire, nous dit Biran dès le *Mémoire sur l'influence de l'habitude*. Et l'on voit toutes les difficultés qu'il a à énoncer ce qu'il cherche à dire. En français en effet, il n'y a pas d'adjectif réfléchi; dans l'expression «*mon* corps», l'adjectif est un adjectif possessif; en revanche, le *meum* latin de *meum corpus* est un adjectif réfléchi (il renvoie au sujet de la phrase). Chacun sait qu'en latin, on ne dit pas «je vois sa maison», mais «je vois la maison 'de lui'»; le français est plus équivoque: si je dis «il prend ses chaussures», la question reste ouverte de savoir s'il s'agit des siennes propres ou de celles du voisin… Ainsi parlant du corps de Descartes ou de son corps, j'écrirai en latin *ejus corpus*. Mais si je dis, en français, «il voit son corps», je devrai ajouter son *propre* corps si je veux renvoyer au sujet de la phrase!

Quand Biran dit, non pas mon corps, mais le corps propre, il ne renvoie pas seulement au corps qui appartient à chacun, au corps que chacun peut dire sien; le mien, le tien sont des pronoms possessifs, qui renseignent sur leur possesseur, mais bien au corps qui vit de notre vie de relation. Il verbalise sa propre découverte dans l'invention du syntagme «le corps propre».

Or dire «le corps propre» ce n'est pas dire le corps, *plus* ceci: corps «propre» comme on dirait corps «beau» ou «laid», car le propre n'a pas de sens indépendant de corps: si le syntagme «corps propre» renvoie au sujet, est un réfléchi, il désigne un *sentiment*, le sentiment de soi. Notre propre corps, le corps nôtre,

[43] Biran «Notes sur quelques passages de l'Abbé de Lignac», 71.

notre corps, n'est donc pas le corps propre lequel s'identifie purement et simplement au corps résistant, c'est-à-dire senti comme résistant (et c'est pourquoi il est propre), non seulement parce qu'il suppose le fait primitif, mais parce que le corps *propre* à lui tout seul désigne le fait primitif tout entier.

Telle est, en termes grammaticaux ou syntaxiques, la résolution de l'énigme de la naissance du moi: la force + la résistance produisent le sentiment de soi. Biran ne dit jamais «un corps propre» ou «une force hyperorganique»: l'article défini «le» dans *le* corps propre fonctionne comme le défini, le «la» de la force; telle est, pourrait-on dire, la force définissante du concept, sa *vis definiendi*!

Résumons. «Corps résistant» reste un syntagme classique; l'adjectif propre dans l'expression «corps propre», s'il fonctionne comme une épithète est, en fait, un réfléchi: son propre. Le corps propre n'est plus, ne peut plus être, un attribut même essentiel. Autrement dit si l'effort désigne *un fait et non deux*, comme le répète à l'envi Biran, il en va de même du corps propre. Par conséquent le moi n'est pas un des termes d'un rapport entre lui et le corps, mais la *relation* elle-même; car faire du moi le premier terme du rapport, c'est le supposer constitué! or le moi nait du rapport, il en est l'actualisation: l'aperception de soi est sans distance, immédiate, contrairement à l'aperception médiate externe qui comprend elle la résistance absolue du corps étranger qui peut être invincible. Biran écrit qu'il n'y a *pas lieu de distinguer l'acte du vouloir du sentiment de cet acte:* «Le vouloir considéré dans l'âme hors de son effet se résout dans la notion de force absolue, notion d'un genre tout différent et qui ne saurait être primitive», tandis que

> la motion considérée objectivement dans l'organe musculaire séparément du vouloir qui l'actualise ou qui

> s'actualise en elle, est un fait physiologique ou une sensation comme une autre, qui n'a rien d'actif[44].

Je suis le sentiment du rapport, et c'est bien la réciprocité, la relation réciproque qu'il s'agit de sentir:

> Il n'y a pas deux faits, deux modes spécifiquement différents, en connexion accidentelle; mais un seul fait, un seul mode actif, et relatif par sa nature, de telle sorte qu'on ne peut isoler l'un de ses deux éléments constitutifs sans l'anéantir ou le détruire[45].

Autant dire que nous ne connaissons pas la nature du lien qui unit le vouloir et la motion: nous sommes le sentiment du lien, de l'énergie de la production sans lequel le mouvement ne naitrait pas.

> Je ne crois pas qu'il soit nécessaire d'admettre un intermédiaire entre la volonté force motrice ou l'âme ayant le sentiment d'elle même à titre de force voulante ou agissante, et le mouvement du corps [...] l'âme meut immédiatement par un acte de sa volonté ou par l'effort qu'elle crée et qu'elle détermine librement, les parties du corps sur lesquels elle est destinée à agir par sa nature, et par des lois de l'union qu'il n'est pas donné à l'homme de connaître en elles mêmes, mais seulement en résultat, par le fait même de la conscience de l'existence

---

[44] Biran, *Commentaires et marginalia: XIX^e siècle*, 321.

[45] Biran, *Commentaires et marginalia: XIX^e siècle*, 322.

personnelle qui n'est que l'application ou la manifestation de ces lois[46].

Si le moi nait de la relation sentie, de la rencontre entre les deux termes, le moi n'est pas le premier terme de la relation primitive dont le second serait le corps. Ainsi Biran distingue-t-il l'*identité* et l'*unité* individuelle:

> Cette identité se relie également à ses deux termes, distincts et non séparés l'un de l'autre; changez en effet le terme organique résistant en laissant subsister le sujet de l'effort, il n'y a plus d'identité reconnue; changez le sujet en laissant subsister le même terme il n'y en aura pas non plus; la même personnalité continuée ne peut donc se fonder ici sur l'identité absolue de la force hyperorganique, abstraite de son terme résistant, ou sur celle du terme résistant, isolé du sujet de l'effort; mais 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[47].

C'est bien le mouvement volontaire qui approprie la résistance à la force et réciproquement: ne serait-ce pas un «affreux malheur», se lamentait Biran dans ses premiers écrits, si une telle appropriation n'existait pas[48]? Faut-il dès lors conclure, avec F. Azouvi[49], que l'identité personnelle ne concerne que la

---

[46] Biran, *Commentaires et marginalia: XVII^e siècle*,130.

[47] Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, 174.

[48] Maine de Biran, *Ecrits de jeunesse*, in *Œuvres de Maine de Biran*, I (Paris: Vrin, 1998), 104-105: «Je suis d'autant plus porté à imaginer que l'auteur de la nature a approprié les âmes aux diverses organisations, que ce serait un affreux malheur si la perfection des organes ne répondait pas à celle de l'âme.»

[49] F. Azouvi, *Maine de Biran et la science de l'homme* (Paris: Vrin, 1995), 247.

relation du moi à son objet immédiat et non pas "au corps propre en général"? Mais on voit bien par ce qui précède qu'il ne peut y avoir de «corps propre en général»! Le corps propre est le corps individué dans et par l'effort, et notre propre corps ne recouvre pas ce que Biran nomme le corps propre: le premier est le sujet d'inhérence des sensations, c'est la "combinaison organisée"[50]. Y a-t-il sens à affirmer du corps propre tout à la fois que je l'ai et que je le suis, et à réserver au régime de l'avoir la motricité, au régime de l'être l'affectivité, comme on nous y invite? Ce que nous appelons «le bras» est un des termes pluriels de notre effort, car la répétition de l'effort vient à dessiner ou délimiter les parties d'un corps qui est d'abord perçu comme une masse continument résistante sans distinction de parties: à ce titre le bras mû est partie prenante de la délimitation du fait de conscience, bien qu'il présuppose l'effort immanent et ne s'y réduise évidemment pas. Enfin Biran ne cesse de dire que la localisation des sensations dans notre corps résistant suppose l'effort: à l'inverse de la sensation, l'affection proprement dite désigne un devenir identificatoire dont Condillac a eu la juste intuition.

De la même façon, dire que c'est «comme immédiat et comme objectif» que doit être décrit le corps propre de l'effort primitif[51], c'est prendre au sens très faible et commun l'expression de corps propre: notre corps peut être pour nous un objet, mais non pas le corps propre, tant le moi n'est pas pour lui un objet; dire qu'il est à l'extérieur du moi est un non-sens! Comment ce qui est hors du moi pourrait-il le faire naitre à lui-même? Il doit bien y avoir homogénéité entre les deux termes de la relation, entre la force et la résistance, même si de cette homogénéité on ne peut rien dire absolument: tel est le miracle senti de l'identité personnelle.

---

[50] Biran, *Commentaires et marginalia: XVII^e siècle*, 313.

[51] F. Azouvi, *Maine de Biran*, 221.

L'espace intérieur est irreprésentable, ni plus ni moins que le moi lui-même.

L'unité, quant à elle, se rapporte à la force à laquelle s'identifie le moi et à juste titre: si le sentiment d'identité suppose deux termes, le sentiment de l'unité vient de la force une, que Biran oppose à la pluralité des termes mobiles; à ce titre, le moi n'a pas tort de se prendre pour le premier terme de la relation: c'est moi qui veux tel mouvement et à l'unité de ce moi, qui se prend pour le premier terme de la relation *puisqu'il est cause,* Biran peut opposer la multiplicité des termes mobiles de son vouloir. L'unité est bien réelle, nonobstant la dualité interne primitive, car la volonté, comme le souligne Biran, n'est rapportée à aucune partie du corps tandis que nous rapportons les sensations aux parties du corps. Appartient au corps propre tout ce qui est localisé dans l'étendue intérieure continûment résistante. Rappelons l'extraordinaire définition du moi pur ou moi phénoménal propre à l'effort immanent:

> Il importe d'avoir présente ici une distinction que nous avons déjà établie d'une manière générale, entre deux modes d'exercice de l'effort qui diffèrent l'un de l'autre, non par le principe ou la cause une, mais par les résultats ou les effets. En vertu du premier mode, tous les organes sur lesquels la volonté peut agir ou qui font partie du sens de l'effort commun, sont rendus *aptes* à percevoir leurs objets propres, quoiqu'il n'y ait point de perception actuelle. Cet effort non *intentionné*, qui s'étend à tous les muscles volontaires, 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. C'est ainsi que le sens de la vue veille dans les ténèbres, *usque in spissi tenebris*, celui

> du toucher, hors de toute pression accidentelle, celui de l'ouïe dans le silence etc. Périodiquement suspendu pendant le sommeil, l'exercice de la volonté, tandis que la vie organique roule sans interruption dans son cercle accoutumé, redevient présent à lui-même, dès que la même force recommence à se déployer sur la même inertie organique. Le sujet de l'effort reconnaît immédiatement son *identité*, sa durée continuée et sent qu'il est le même qu'avant le sommeil, sans qu'aucune impression accidentelle vienne motiver des souvenirs distincts, ou quelque relation déterminée entre un temps présent et un temps passé[52].

Par où l'on aperçoit qu'il n'y a pas de phénoménalité indépendamment des pouvoirs de la «subjectivité – corps», ce que retiendra et mettra en avant Michel Henry, en exhibant la possibilité ontologique d'une conscience à laquelle le monde n'appartient pas: pour que le monde soit réel, il faut qu'en un sens il ne soit pas, et si l'effort prédispose ou prépare le sens à recevoir l'impression, il faut d'une certaine façon se rendre aveugle à ce qui peut être vu pour, non pas voir (il suffit pour cela d'ouvrir les yeux) mais se sentir voir; *sans relation à l'extérieur*, affirme Biran, il peut y avoir jugement et volonté par la même raison qu'il pourrait y avoir personnalité constituée dans l'effort déployé sur les organes mobiles et indépendamment de la résistance étrangère: l'aperception de soi se passe du monde.

Bref, au niveau le plus primitif du fait primitif, il n'y a et il ne peut y avoir d'expérience de la distinction!

Certes on trouverait des textes pour dire que le corps propre n'est pas le moi, que le moi est le premier terme d'un rapport

---

[52] Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, 240.

dont le corps est le second, mais cela suppose la distinction entre l'effort immanent et *intentionné*. M. Henry évoque à ce propos, non sans légitimité, la «sorte de tension latente avec laquelle se confond l'être même de notre corps absolu et qui retient pour ainsi dire, dans l'unité de sa propre vie, notre corps organique et peut-être l'effectivité de toute présence au monde en général»[53].

Enfin faut-il mettre en avant la relation d'appropriation soulignée par F. Azouvi pour la distinguer de l'identification qui aurait lieu entre le moi et l'affection hors de l'effort? Mais ce fait est lui-même dérivé; je n'*ai* pas un corps propre mais ce dernier est le réfléchi lui-même; je ne m'approprie que ce que j'ai, mais si cet objet est immédiat, interne, inséparable de moi, il n'a plus rien d'un objet: je ne l'ai pas comme je possèderais tel objet extérieur.

Il faut dire que je suis mon corps, bien que cette formule soit par trop transitive et suppose un rapport entre le je et le corps qui est second et non premier: le corps est propre car il est ce qui, dans la rencontre avec une force, me donne l'idée de moi comme sentiment d'une force sciemment productive; moteur et mû, selon un double rapport que souligne Biran dès son premier mémoire.

Mais n'est-il pas aussi un corps que je possède? Dans un passage de son *journal*, Biran *fonde* la *proprietas* sur le *compos sui*, de celui qui se possède lui-même non comme sujet sentant mais comme voulant[54]: le corps propre est le fondement du *sentiment*

---

[53] M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 230.

[54] Biran, *Journal*, II, 26: «La propriété, la possession est un terme distinct et corrélatif à un sujet qui possède. On dit très bien d'un homme qu'il se possède lui-même, qu'il est compos sui. Or ce n'est sûrement pas en tant qu'il est simplement vivant et sentant; ce n'est pas en tant qu'il forme un tout, un système composé de différents organes, que l'homme peut être dit se posséder ou être compos sui; tout au contraire plus il sent vivement, plus il est dans cet état de passion à laquelle se rattache la plus grande activité possible, selon le point de vue physiologique ou objectif, et moins l'homme a la propriété de lui-même, moins il a la conscience, ou le *compos sui*.

d'un tel droit de propriété. Un texte entre tous nous paraît exemplaire, par sa syntaxe:

> Si je m'en tiens à l'aperception interne de mon individualité, sans division ni abstraction, *je trouve en moi dans le corps propre qui actualise le sentiment de l'effort,* l'étendue (non figurée), la situation et le mouvement joints à la pensée dont l'objet immédiat est le corps propre qui réunit ces qualités. Mais en tant que j'abstrais l'un de l'autre les deux termes du fait de conscience, l'étendue qui se représente à distance comme objet d'intuition, et le moi ou l'effort sont indépendants et ne peuvent en aucun sens être dits contenus l'un dans l'autre[55].

Je pense bien comme l'abbé Morellet qu'il faut chercher le sentiment de la propriété ou de l'idée de propriété dans le moi humain. Mais d'abord il faut bien savoir ce qu'on doit entendre par le moi et remonter jusqu'à l'origine de la personnalité individuelle. Or on ne trouvera pas cette origine dans le composé vivant, organisé, sentant, mais bien dans le simple qui agit ou crée l'effort et qui dispose de certaines facultés du même tout.

Le sujet actif qui dispose de ces facultés ou qui les met en mouvement comme dit M. Morellet, doit être considéré comme ayant la propriété de tout ce dont il dispose, de tout ce sur quoi il agit. *C'est ainsi qu'il est très vrai de dire que le moi a la propriété du corps qu'il meut en masse et spécialement de toutes les parties sur lesquelles se déploie immédiatement l'activité ou l'effort volontaire* [...]. Née du sentiment immédiat de la propriété du corps mû à volonté et en général de toutes les facultés disponibles dont l'exercice est soumis à notre libre activité, l'idée du droit de propriété s'étend à tous les produits extérieurs de cette activité, à tous les résultats de notre effort d'un travail volontaire qui est comme une partie de nous-mêmes et que ns possédons au même titre que le moi possède les instruments organiques ou matériels de ce travail. Nous sommes blessés dans cette propriété extérieure quand on l'attaque comme nous le serions dans notre propre personne.

Chaque homme regarde la propriété de sa personne comme un droit, c'est-à-dire comme une possession que ses semblables sont dans l'obligation de respecter en lui; c'est qu'il transporte par induction de raison jointe à un instinct de sympathie, un moi pareil au sien, dans chaque être semblable à lui et juge que le même droit de propriété qu'il exerce sur le terme d'application immédiate de son activité comme sur ses produits, appartient également au moi pareil au sien». (Nous soulignons)

[55] Biran, «Commentaires sur les Méditations métaphysiques de Descartes», dans *Commentaires et marginalia: XVII^e siècle*, 53.

5. Conclusion

Le corps propre est le corps subjectivant, individuant: le principe d'individuation est en effet l'effort pour notre propre individu[56]. Il relève de l'application de la force au terme résistant, opère dans une relation: l'individu naît de la relation entre le déploiement intérieur de sa force intensive et la résistance de son corps propre, en une individuation subjective d'où découle l'individuation de la pensée. Le corps vécu d'une vie de conscience ou de relation, laquelle n'est pas toute la vie: «Ce fait primitif est donc un rapport dont les deux termes sont distincts sans être séparés»[57].

Alors, nous dira-ton, pourquoi tenir tellement à ne pas séparer les deux termes de la relation? ne sont-ils pas aussi dits formellement distincts? En effet, on pourra insister sur l'une ou l'autre de ces deux épithètes; mais il n'empêche que nous croyons avoir montré qu'avant tout effort intentionné, avant toute circonscription du corps, au niveau le plus primitif de l'effort, ce que nous appelons «le corps» n'est pas le second terme de la relation. C'est au contraire le moi qui est constitué par ce rapport *senti*, donné dans l'immédiation d'un rapport, «objet immédiat», ou, mieux encore, «sans objet». C'est l'étendue intérieure qui m'apprend par l'immédiateté de sa docilité qu'elle est mienne ou plutôt que je suis ce corps qui me résiste; «corps-sujet» si l'on ne veut pas dire, comme M. Henry: «je suis mon corps»![58] Hors

---

[56] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, in *Œuvres de Maine de Biran*, VIII (Paris: Vrin, 1986), 188.

[57] Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 186.

[58] La découverte majeure de Biran, dira Henry, est celle du corps subjectif: «En fait, notre corps n'est primitivement ni un corps biologique, ni un corps vivant, ni un corps humain, il appartient à une région ontologique radicalement différente qui est celle de la subjectivité absolue» (Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 11).

du sentiment, je ne sais rien des deux termes de la relation! Le mouvement volontaire dans sa libre détermination et la résistance intérieure sont des réalités homogènes, et ladite homogénéité est sentie: des termes du rapport, je ne sais rien dans l'absolu.

Faire du corps propre le réfléchi, c'est souligner, comme l'affirme Biran, que ce n'est pas la liaison des substances qui est mystérieuse, puisqu'elle est la donnée primitive de la conscience ou de l'existence de l'homme – mais bien plutôt la possibilité (ou nécessité) même de concevoir ou de croire la réalité absolue de chacun des termes séparés l'un de l'autre. Que la croyance d'une réalité absolue et séparée puisse s'attacher ensuite à chacun des deux termes, est une autre histoire[59].

[59] Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 127.

(Página deixada propositadamente em branco)

Maine de Biran e a invenção do corpo próprio

Anne Devarieux[1]
Université Caen
annedevarieux@wanadoo.fr
ORCID 0000-0002-4890-6165

Resumo: A nossa hipótese de leitura é a de que Maine de Biran, ao inventar a expressão "corpo próprio", faz desta o equivalente da dualidade primitiva: um sintagma nominal reflexo. O mesmo é dizer que, ao nível mais primitivo do facto primitivo, é a não separação dos termos da dualidade interna que é colocada primeiro; consequentemente, o que apelidamos de corpo não é o segundo termo da dualidade da qual o eu seria o primeiro. Com Biran, o corpo próprio designa um *refletido* no duplo sentido do termo: remete para o sujeito de que permite o aparecer em ganhando o sentimento de

[1] Maître de conférences em Filosofia, habilitada a dirigir investigação em Filosofia na Universidade de Caen, Normandia, membro da equipa de Investigação *Identité et subjectivité* (EA 2129). Especialista no pensamento de Maine de Biran sobre o qual tem publicado inúmeros artigos. É autora, nomeadamente, de *Maine de Biran, l'individualité persévérante*, Grenoble, Édition Jérôme Millon, 2004. Editou e prefaciou *De l'aperception immédiate*, de Maine de Biran, Librairie générale française, coll. Classiques de la philosophie, 2005. Defendeu a sua habilitação para dirigir investigação sobre a leitura henryana de Maine de Biran: *L'intériorité réciproque. L'hérésie biranienne de Michel Henry* en décembre 2014. Publicou ainda recentemente este trabalho na editora Jérôme Millon (2018).

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1992-7_3

si próprio e funda toda a reflexão propriamente dita e, com ela, o uso dos signos.

Palavras-chave: corpo próprio; reflexão; reflexivo; aperceção de si; dualidade primitiva; imanência radical; esforço; força hiperorgânica; resistência interior do corpo próprio

1. O "corpo próprio" ou o refletido

Por que razão é a filosofia de Maine de Biran um momento decisivo na tradição francesa do corpo e de toda a filosofia? Será suficiente afirmar, como Paul Ricœur, que é por Biran ser "o primeiro filósofo a ter introduzido o corpo próprio no âmbito da certeza não representativa[2]"? Não, porque a dita região da certeza de si fica ainda, precisamente, por definir. Também não é suficiente dizer que Biran é, antes de Husserl e Merleau-Ponty, o primeiro teórico do corpo próprio, entendendo por esta última expressão o corpo "na primeira pessoa", o *meu* corpo. A hipótese que avançarei aqui é a seguinte: Biran é, antes, esse momento decisivo porque colocou o corpo *próprio* na terceira pessoa, quer dizer, universalizou, substantivou o corpo que apelida de "próprio" e de que realmente inventa, deste modo, a expressão. Biran não só inventa o corpo na primeira pessoa, mas também a terceira pessoa da primeira pessoa: *o* corpo próprio.

Biran, com efeito, sustenta que, até então, nenhum filósofo delimitou verdadeiramente o próprio do corpo, nem o que ele denomina por "o corpo próprio" pois nenhum antes elucidou a real natureza do sentimento de si. Com Biran, o corpo entra efetivamente, pela primeira vez, na delimitação do facto de consciência ou do sentimento de si, ou seja, do esforço, o qual é entendido como uma relação indecomponível e primitiva (colocando

[2] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 372.

em confronto uma força dita "hiperorgânica" e a resistência toda ela interior do corpo dito próprio) para aquém da qual, por conseguinte, não se pode recuar; o filósofo do esforço é, então, levado a fazer o que nenhum filósofo realmente fez antes dele, a saber: não somente procurar o que distingue o meu corpo dos corpos exteriores ou dos outros corpos – muitos o fizeram antes dele e continuarão a fazê-lo depois dele –, mas também e fundamentalmente substantivar o corpo próprio, o que Biran fará inventando uma expressão que pode ser colocada no lugar do *sujeito* da frase.

Noutros termos, com Biran o corpo próprio torna-se sujeito gramatical porque passa a designar o próprio sujeito, ou seja, a dualidade primitiva. Isto significa que o *próprio* é irredutível ao *meu*, e o *meu* é irredutível ao *próprio* – ou seja, a certeza de um corpo meu supõe, a montante, a delimitação do corpo próprio que é indissoluvelmente o *meu próprio*. Tal corpo é irredutível à significação que cada um de nós dá apressadamente ao sintagma "corpo próprio", a saber, o corpo de cada um (quer este último se identifica a ele, quer se contente de o "ter"). Dito de outro modo, assim como antes de Pascal – Vincent Carraud mostrou-o[3] – nenhum filósofo substantivou "o eu", antes de Biran nenhum filósofo fala de "o corpo próprio". A questão de Biran não pode ser – assim o exige o contexto histórico – a nossa: não o ocupa a questão de compreender como a minha *carne*, diriam os fenomenólogos após Husserl, também pode ser um corpo entre os corpos; a questão de Biran é a de saber como um corpo pode não apenas ser meu (possessivo), ser não apenas o meu corpo distinto e separado daquele que eu designo como estranho, mas também como se pode tornar precisamente "o corpo próprio", isto é, o *outro nome* da relação dual primitiva: dualidade una, ou unidade dual, sem a qual o sentimento de si não apareceria.

[3] Vincent Carraud, *L'invention du moi* (Paris: PUF, 2010).

Tal descoberta, comentará Michel Henry, é a de uma ontologia da subjetividade que permanece indissoluvelmente uma ontologia do corpo, uma teoria do corpo subjetivo cuja subjetividade releva de uma imanência radical[4].

Como sabemos, tratando-se do sentido que deve ser dado à consciência ou ao sentimento de si, a primeira transformação realizada pelo biranismo reside num "adeus" às substâncias cartesianas, distintas e separadas, de pensamento e extensão; concebidas como distintas porque existindo separadamente, o "adeus" a estas substâncias é uma despedida, portanto, dos discursos sobre o que pode ser o espírito e pode ser o corpo *em separado*, discursos estes aos quais Biran chama *ontológicos*. Biran pretende, antes, focar a atenção no sentimento real, atual e vivo que eu tenho de mim mesmo – sentimento do qual *somente* a análise reflexiva (e não a aperceção) faz aparecer os respetivos dois termos constitutivos agindo um sobre o outro (a saber, como foi recordado anteriormente, a força dita hiperorgânica e a extensão continuamente resistente do corpo próprio). Por outras palavras, a aperceção de si é inseparável da resistência interior dócil do corpo chamado próprio.

Sustentarei que, até Biran, simplesmente não existe na filosofia de expressão francesa[5] uma determinação do corpo próprio. Não que o corpo tenha sido sempre colocado num mesmo plano de ser

---

[4] Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps* (Paris: PUF, 1965).

[5] Colocamos, portanto, Leibniz de lado. Maine de Biran cita no seu *Mémoire sur la décomposition de la pensée* et dans *De l'aperception immédiate,* nomeadamente, o passo onde aparece o sintagma «corpo próprio», a saber nos *Principes de la nature et de la grâce* (§3). Deve ver-se em Leibniz o inspirador? Não. Bernard Nieuwentyt (1654-1718) cunhou o sintagma de corpo próprio para designar o corpo que ressuscita e que ele opõe ao corpo visível. Lelarge de Lignac, que Biran, veremos, lê e comenta, é ele-mesmo leitor deste teólogo. Raphaële Andrault, num artigo ainda não-publicado «La pérennité du corps propre. L'invention d'un syntagme (Leibniz, Nieuwentyt, Lelarge de Lignac)» sublinha a necessidade de, nesta questão, distinguir três requisitos correlacionados: a questão natural da origem do vivente, a questão teológica e a questão da identidade pessoal: é a esta última que Biran se apega. Longe de ser subjetivo, o corpo próprio é «literalmente objetivado»: ele não é o corpo que os outros vêem, nem mesmo aquele que sentimos nós-mesmos; ele é, para além dos limites temporais de existência, para além dos limites específicos

que os corpos exteriores (a sexta mediação cartesiana testemunharia evidentemente, por si só, o contrário), ou que o substancialismo tenha colocado mal o problema (que apenas a introdução da noção de força poderia resolver); tal determinação não existiu até Biran porque nenhum filósofo conseguiu apreender o sentido da aperceção de si.

Depois de Biran, com efeito, a questão deixa de ser, definitivamente, a de saber como a alma pode mover o corpo ou como este último pode resistir a um espírito[6], isto porque o espírito simplesmente não é o primeiro termo de uma dualidade de que o segundo seria o corpo. O que acontece é que o eu – e avanço talvez aqui a minha própria heresia biraniana – também não é o primeiro termo de uma relação de que o corpo "próprio" seria o segundo, pelo menos não *ao nível mais primitivo do facto primitivo*![7]

O *volo* biraniano *nasce*, com efeito, da relação sentida, ou seja, do sentimento da relação, de uma energia sentida e pressentida, e que apenas se atualiza nessa condição de ser sentida. Tal é o sentido novo que Biran dá à aperceção de si e, com ela, à *reflexão*: se a primeira é um *sentimento*, a *ideia* do eu é reflexiva e supõe o regresso ativo do indivíduo sobre os seus próprios atos e, em primeiro lugar, sobre a resistência primitiva do seu corpo. Com Biran, o corpo próprio designa um *refletido* no duplo sentido do termo: o corpo reenvia ao sujeito permitindo que apareça na conquista do sentimento de si que funda toda a reflexão propriamente dita e, com ela, o uso dos signos.

---

do sentimento humano, um corpo emparelhado para sempre a uma alma todavia ela-própria definida em oposição à sua materialidade».

[6] Assim escrevia Malebranche: «Acreditais que este piso existe porque sentis que ele vos resiste… enganai-vos; nenhum corpo pode resistir a um espírito» (*Œuvres complètes*, XII, Paris: Vrin, 1965) 41-42.

[7] Precisemos, com efeito, que Biran distingue duas modalidades do esforço, o esforço "imanente" e "inintencionado" que define o estado de vigília, e o esforço "expresso", "intencionado", que é uma mobilização ativa dos nossos sentidos. Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, in *Œuvres de Maine de Biran*, VII-2 (Paris: Vrin, 2001), 240.

2. Corpo vivo e corpo próprio: alguns exemplos

Ninguém encontrará o sintagma "o corpo próprio" em língua francesa antes de Biran[8]: encontramos, isso sim, a expressão *corpus meum*[9], ou *o meu próprio corpo,* para o qual o adjetivo "próprio" é anteposto e não posposto.

O *corpo meu* cartesiano é-o num sentido evidentemente irredutível à invenção biraniana do corpo próprio: o direito particular em virtude do qual Descartes se autoriza, não "sem alguma razão", a dizer o seu corpo como "seu" – constatando que dele não está separado, como o está dos outros corpos, e ressentindo "nele e para ele todos os [seus] apetites e todas as [suas] afeções e, finalmente, tocado pelos sentimentos de prazer e de dor em suas partes, e não nas de outros corpos que dele estão separados" – não faz do *corpus meum* o equivalente do corpo próprio biraniano[10].

Se nos referirmos aos dois grandes inspiradores das meditações de Biran, a saber, Condillac e Destutt Tracy, ambos procuram compreender como adquirimos o sentido do nosso corpo e como conseguimos distinguir o nosso corpo, o corpo enquanto nosso, dos corpos que nos são exteriores. Para Condillac, é o tacto que me informa da existência dos corpos e a "réplica de sentimento" basta para distinguir o meu corpo dos corpos exteriores (os quais

---

[8] Cf. Andrault, «La pérennité du corps propre...», 8: «A subjetividade, enquanto supõe pelo menos a consciência difusa das modificações de um certo corpo, não circunscreve o limite do próprio: o corpo próprio leibniziano implica pelo contrário um laço de pertença para sempre sentido ou apercebido, aquém dos nossos pensamentos conscientes, a montante do que poderíamos chamar o despertar de uma consciência».

[9] O corpo que «por um certo direito particular eu chamo meu», Descartes, *Méditations métaphysiques* (Sexta meditação).

[10] E isso apesar da aproximação feita por Jean-Luc Marion entre a extensão que Descartes roga a princesa Elizabeth de reconhecer à alma e a extensão interior do corpo biraniano. Cf. Jean-Luc Marion, *Sur la pensée passive de Descartes* (Paris: PUF, 2013).

não têm uma réplica sensível)[11]. Tratando-se de Tracy, a sensação de movimento livre informa-me sobre o meu corpo e a sensação de movimento constrangido informa-me sobre o corpo exterior[12].

Encontramos, portanto, em Condillac o sintagma "próprio corpo" (*Traité des sensations, chapitre* VII), mas não o de "corpo próprio"; de igual modo, Tracy fala do nosso *próprio corpo*, mas não do corpo próprio: é apenas a força de inércia dos corpos que é descoberta por aquilo a que Tracy chama a "faculdade de mover ou motilidade"[13]. Ora, a motilidade tracyana (a sensação de movimento) não é a motilidade biraniana, que designa o *sentimento* de um poder causal que não tem já nada de uma sensação, mas tudo de um sentimento ativo: é o condillacismo de Tracy que é denunciado por Biran, porque, aos seus olhos, só o movimento voluntário faz a ligação entre os dois termos da relação. É por isso que o esforço é o outro nome do sujeito e da *vontade* que Biran distingue veementemente do *desejo*. Biran separa, por conseguinte, o que Tracy concebia como idêntico

---

[11] Condillac, *Traité des sensations* (Paris: Fayard, 1984), 106: O corpo estranho, ao contrário do corpo seu, não responde sensivelmente: "quando várias sensações distintas e co-existentes são circunscritas pelo tacto nos limites onde o *eu* não se responde, ela tem a ideia de um corpo diferente do seu".

[12] Destutt de Tracy, *Mémoire sur la faculté de penser; De la métaphysique de Kant et autres textes*, (Paris: Fayard, 1992), 57.

[13] Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologie* Première partie, Troisième édition, (Paris: Mme Veuve Courcier, Imprimeur-libraire, Paris, 1817), Capítulo X, 205. Ver também o capítulo IX, 163-164 "Nós aprendemos a extensão do nosso corpo como a dos outros corpos e circunscrevemo-la pelos mesmos meios. É até provável que seja a primeira de que nos apercebemos; porque o corpo que nos pertence apenas difere dos outros, quanto a nós, na medida em que é através dele que nós sentimos; de resto, ele faz como eles resistência aos nossos movimentos; e bem parece que, quando um dos nossos membros se apoia e esfrega contra um outro, a dupla sensação que recebemos na parte que se move e na que resiste deve dar-nos mais benefício para reconhecer o que acontece nessa ocasião do que quando se trata de um corpo estranho que não nos devolve nada. Esta conjetura extrairia nova força do exame fisiológico da maneira como se operam as nossas sensações, e da correspondência existente entre os vários órgãos da sensibilidade; mas não é o que está agora em questão: a isso voltaremos em devido tempo. Por enquanto, basta ter explicado o que é a extensão do nosso corpo e dos outros, e mostrado que apenas o conhecemos pelo efeito combinado da mobilidade e da inércia do corpo".

quanto à sua raiz, a saber, a faculdade de mover e a faculdade de sentir: para o ideólogo, de facto, como faculdade de *sentir*, a faculdade de mover é o resultado da nossa organização, e em caso algum uma força que seria um "princípio essencialmente ativo e verdadeiramente criador de uma força absolutamente nova independente de todas aquelas que existem no mundo", porque então a quantidade do movimento encontrar-se-ia aumentada no universo através da nossa ação[14].

Segundo Tracy, é bem a força vital[15] que produz todos os nossos movimentos: é esta bela continuidade ("… enquanto estamos

---

[14] Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologie*, Première Partie, Chapitre XII, 233-234. Pensamos em H. Bergson o qual responde a uma objeção semelhante (H. Bergson, *L'énergie spirituelle*, "L'âme et le corps", (Paris: PUF quadrige, 1990), 34-36): (H. Bergson, *L'énergie spirituelle,* Paris: PUF, Quadrige, 1990), 34-36: "Alega-se, na verdade, que a lei de conservação da energia se opõe a que a mais pequena parcela de força ou movimento se crie no universo (...) mas raciocinar assim é simplesmente admitir o que está em questão; porque a lei da conservação da energia, como todas as leis físicas, é apenas um resumo de observações feitas sobre fenómenos físicos; ela expressa o que se passa num domínio onde ninguém jamais sustentou que tenha havido capricho, escolha ou liberdade; e trata-se precisamente de saber se ela se verifica ainda em casos onde a consciência (...) se sente em presença de uma atividade livre (...) é aliás bem possível que, se a vontade é capaz de criar energia, a quantidade de energia criada seja muito fraca para afetar sensivelmente os nossos instrumentos de medição: o efeito poderá, contudo, ser enorme como o da faísca que faz explodir um paiol (...)". Bergson deve muito a Biran no que respeita ao esforço que existe, segundo ele, no fundo da vida em *A evolução criadora* [Veja-se o nosso artigo: "L'avenir de la volonté: Maine de Biran et Henri Bergson», in *Bergson* (Paris: Cerf, 2012), 163-189]. A Bergson podemos juntar Michel Henry afirmando que "a lei da vida, da vida fenomenológica transcendental e absoluta que nós somos, não é a entropia". M. Henry, *La barbarie* (Paris: Grasset, 1987), 144-145.

[15] Para Tracy, o homem pendurado na corda de uma polia apenas age sobre ela em virtude do seu peso; e, todavia, tem dentro de si o princípio da sua ação: «Há mais; a experiência também prova que os nossos músculos, no estado de vida, levantam pesos muito superiores àqueles que seriam capazes de os rasgar no estado de morte. A vida é, portanto, alguma coisa; é também ela que faz com que enquanto um corpo dela está dotado, ele tem a força de assimilar à sua substância os corpos com os quais ele está em contacto de uma maneira adequada, enquanto assim que está morto, são todos os elementos que o compõem que se dissolvem, se separam e vão formar novos mistos com os seres circundantes, seguindo novas leis de afinidade. Esta força vital, não sabemos em que consiste; apenas podemos representá-la como o resultado de atrações e de combinações químicas, que, por um tempo, dão origem a uma ordem de factos particulares e,

vivos") que a análise biraniana vem quebrar afirmando que a vida propriamente dita e a vida de relação ou de consciência são duas forças *separadas*: a força dita "hiperorgânica" (e não espiritual ou material) não é a força vital, apelidada esta de força "hipermecânica". Se o corpo orgânico é, com efeito, animado por uma força potencial, um "princípio de vida" eficaz, embora impercetível, irredutível ao mecanismo, uma tal força deve ser entendida como a causa dos fenómenos vitais. Mas Biran distingue a causalidade *hiperorgânica* do esforço e a causalidade *hipermecânica* da força vital: "assim como as forças vitais são híper-mecânicas, as do pensamento e da vontade devem ser consideradas como híper-orgânicas"[16]. Na sua rica correspondência com Destutt de Tracy, Biran escreve o seguinte:

> Não creio que possamos considerar o nosso eu de outro modo que não seja sob a noção refletida de uma força desenrolada a partir de um centro único sobre órgãos que a tornam eficaz e consciente; remova-se esse

---

em breve, por circunstâncias desconhecidas, se inserem no âmbito das leis mais gerais, que são aquelas da matéria desorganizada. Enquanto ela subsistir, nós *vivemos*, quer dizer, *movemo-nos e sentimos*. Esta força vital produz, portanto, a faculdade de fazer movimentos; mas como se executam esses movimentos? É o que nós ignoramos. Sabemos bem que os músculos são, de entre os nossos órgãos, os seus instrumentos imediatos, e que quando uma qualquer parte do nosso corpo se move é pelo efeito da contração do músculo que a atrai desse lado; sabemos ainda que se este músculo se encurta, é pela afluência dos licores nos numerosos vasos que o irrigam, os quais se dilatam e forçam a fibra a encurtar-se. Mas o que imprime esta direção aos nossos fluidos? Ignoramo-lo, bem como ignoramos a sua natureza, a sua origem e o princípio da circulação pela qual eles mantêm a nossa vida. Todavia, é certo que, enquanto estamos vivos, a nossa organização, por meio de combinações na sua maioria desconhecidas, produz muitos movimentos aparentes, e um número muito maior de movimentos internos, que não têm como causa imediata nenhum corpo estranho ao nosso; e que muitos desses movimentos produzem em nós o fenómeno que chamamos *sentir*, enquanto outros ocorrem sem que deles tenhamos a menor consciência» (D. de Tracy, *Éléments d'idéologie, Première partie*. Sublinhado nosso).

[16] Maine de Biran, "Notes psychologiques", *Commentaires et marginalia: XVIII^e siècle*, in *Œuvres de Maine de Biran,* XI-2 (Paris: Vrin, 1993), 122.

esforço imanente na vigília e sempre idêntico, e deixo de ver a que reportar a personalidade[17].

Deve compreender-se aqui como se articulam ambas as noções de corpo e de vida: o que Biran chama "a vida de relação"[18] (a expressão é tomada de empréstimo aos fisiologistas) designa a vida da pessoa, não a vida *tout court*: começamos por viver inconscientes da nossa própria vida e a aperceção de si, o nascimento do eu é dito um "segundo nascimento"[19]. Assim, o corpo orgânico vivente e senciente – porque viver é sentir – não é o corpo próprio o qual designa somente o corpo *resistente*. Esta força *inseparável* da resistência é aquela mesma de que irá apoderar-se, no plano fenomenológico (e sem dúvida espiritualista), Michel

---

[17] Maine de Biran, *Correspondance philosophique 1766-1804*, in *Œuvres de Maine de Biran*, XIII-2 (Paris: Vrin, 1996), 309. E Biran acrescenta que a ideia de uma virtude senciente que se conhece supera-o tanto quanto a da alma dos teólogos separada de qualquer corpo organizado.

[18] Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, in *Œuvres de Maine de Biran*, III, (Paris: Vrin, 1988), capítulo II: "O homem, que reúne nele dois tipos de faculdades, também participa de dois tipos de leis: como ser organizado senciente, a sua vida total é o resultado de várias funções ou impressões parciais que o afetam sem cessar e o conduzem muitas vezes cegamente, sem que a *pessoa* o saiba, e nelas tome a menor parte. Mas enquanto ser motor e pensante, o homem está dotado de uma vida de relação e de consciência. Não somente ele *vive*, ele *sente*; ele tem além disso a *ideia*, a *aperceção* da sua existência individual; não somente ele mantém relações com o que o envolve, mas ainda ele percebe essas relações, ele cria-as até parcialmente, estende-as e muda-as incessantemente pelo exercício de uma atividade, de um poder de esforço que ele, é próprio".

[19] Cf. Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 121: "Por vezes, somos subitamente tirados do estado de sono e de sonho por movimentos bruscos, palavras, fortes aspirações que, partindo de uma força seguramente diferente daquela do *eu*, não podem, contudo, permanecer-lhe totalmente estranhas no *resultado*, mesmo quando delas não foi o princípio ou a causa eficiente. Não parece aqui o centro *directamente motor* receber o despertar, como o pode ter recebido por essas primeiras *sensações* de movimentos que precederam imediatamente o exercício das primeiras vontades? Não corresponderão os atos automáticos e as verdadeiras afeções, que estão antes de tal despertar, a tudo o que *está antes do segundo nascimento, o da pessoa*?"

Henry: é a força cientemente produtiva que Henry identificará à força da vida absoluta em nós[20].

Querer não é desejar: não existe uma solução de continuidade entre a sensibilidade e a vontade: não são dois ramos da mesma estirpe (a sensibilidade), mas duas estirpes separadas. A questão da vontade não pode ser rebatida sobre a de um "desejo sem causa", como o faz Tracy quando se pergunta se a vontade é livre e por que razão nos atribuímos tal vontade. É preciso, para compreender a que ponto a origem do sentimento de si permaneceu sem resolução, reler a correspondência com Destutt de Tracy e a maneira como Biran denuncia a grande confusão da análise de Tracy, análise na qual, enfim, não vemos o que faz o modo de ser meu (a *minheidade*) do corpo. Biran escreve:

> A hipótese de um ser que sentiria e conheceria a sua existência sem se sentir um corpo ou num corpo é inadmissível; esta é a hipótese de Descartes renovada por Condillac e de Tracy[21].

Falar de "virtude senciente" é realizar uma abstração; será necessário regressar aquém de uma análise que supõe a consciência ou o eu já dados[22].

---

[20] Por mais longe, com efeito, que M. Henry desenvolva a tautologia abstrata da afetividade, a chave da essência do que ele chama "a vida" é-lhe dada pela determinação biraniana do ego e do seu movimento imanente. M. Henry escava a relação biraniana entre os dois termos distintos, mas não separados, da dualidade primitiva para exibir a essência da manifestação, a imanência do movimento da vida de que o ego-corpo é distinto mas não separado.

[21] Maine de Biran, "Notes sur l'idéologie de M. De Tracy", *Commentaires et marginalia: XIX^e siècle*, in *Œuvres de Maine de Biran*, (Paris: Vrin, 1990), 2.

[22] O erro de Condillac foi de ter acreditado que poderia engendrar o sentimento de si apenas a partir da sensação, e o seu génio o de ter exibido o "devir identificatório" da estátua que se torna odor de rosa: Condillac não poderia dizer que a estátua se torna cheiro de rosa se ela não tivesse o sentimento absoluto (não relativo) da existência, em suma, se ela não vivesse.

A descoberta biraniana do corpo próprio é inseparável desta dupla crítica: quer se engendre o sentimento de si somente a partir da sensação, como Condillac, quer se faça da motilidade, como Tracy, a faculdade de sentir movimentos, de um modo ou de outro não chegamos à verdadeira fonte. Ao duplo sentimento de contacto condillaciano, Biran substitui a réplica do esforço, anterior e independente da "réplica de sentimento"[23]. Para poder tocar-me e exclamar – como a Galateia do *Pigmalião* de Rousseau – "sou eu!", ainda é necessário que eu esteja na posse do movimento que vai tocar este braço: o ego, dirá M. Henry, é "o ser do movimento subjetivo", o movimento constitutivo do indivíduo cuja força cientemente produtiva supõe a resistência do corpo que apenas é próprio enquanto me reenvia a mim mesmo, enquanto faz nascer o eu para si próprio na relação de esforço voluntário.

O corpo próprio biraniano é o corpo resistente; e apenas o corpo próprio o é. Portanto, o corpo resistente é impensável sem a força à qual resiste porque é inseparável dela: distinto, mas

---

[23] Onde Condillac vê apenas a réplica de sentimento, Biran opõe-lhe o esforço e escreve a propósito da mão: "Vejo aí um módulo universal, um instrumento que serve para conhecer, para medir objectos, mas este mesmo instrumento como é ele conhecido em primeiro lugar?". Condillac não subiu suficientemente na análise: "como um órgão móvel qualquer foi constantemente dirigido sem ser conhecido"? (Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée,* 137). De igual modo no *Essai*, Biran escreve: "Quando a filosofia elevou ainda esta questão: 'como o ser sensível e motor aprende num primeiro momento a conhecer o seu próprio corpo?' ela apenas teve em vista um modo de conhecimento exterior e objectivo … o eu não pode existir para ele-mesmo, sem ter o sentimento ou a apercepção imediata interna da coexistência de corpo; eis pois o facto primitivo. Mas ele poderia existir ou ter esta apercepção sem conhecer o seu corpo como objecto de representação ou de intuição (pelo exercício do tacto, aplicando à superfície um tacto todo exterior, ou empregando um único órgão à delimitação de todos os outros). Ao problematizar a origem do conhecimento representativo do corpo, supomos já o problema da existência resolvido, ou melhor, não cremos que haja lugar a colocar uma questão. No entanto, esta mão móbil, que deambula sucessivamente sobre as diferentes partes, e que se torna a unidade de medida de uma superfície sensível, não apalpa a si-mesma, assim como o olho não se vê, e, todavia, ela pode ser conhecida antes de ser usada como instrumento de medição". (Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, in *Œuvres de Maine de Biran,* VII-2, (Paris: Vrin, 2001), 287-288).

não separado. O corpo próprio é o que *do meu corpo* entra sob a jurisdição da esfera de exercício da força. Disto decorre, por um lado, que aquilo que apelido de meu corpo (o corpo "meu") não é o corpo próprio e, por outro, que o discurso do fisiologista sobre o mecanismo do movimento voluntário não pode oferecer mais do que uma imagem simbólica deste facto do qual o *eu* é o *significado*: o ponto de vista interior ou reflexivo é infigurável, irrepresentável como o é o próprio eu; e se a fisiologia confirma a experiência interior, nada *me ensina*, no entanto, de mim.

Nem o cérebro nem o coração entram na esfera jurídica de ação do esforço; a ação é sempre sentida sobre os músculos e a vontade é psicológica ou não existe. O corpo próprio, enquanto continuidade de resistência, é, como tal, o conjunto dos órgãos concebido como o termo *imediato* do poder do ego. E se Biran liga o *volo* às suas condições orgânicas de exercício, o sentimento do eu ou vontade é irredutível às suas condições fisiológicas: é a relação *viva* da força aos órgãos resistentes, e o sentimento de causalidade *sobre si*, por conseguinte, que faz o eu. É verdade que o poder de querer (que eu sou) tem efeitos no exterior, por intermédio dos movimentos que são os meus, mas estes últimos não são o que Biran nomeia, singularmente a "motilidade de consciência".[24]

A este título, M. Henry tem plena razão ao dizer que a "questão" de Biran não é a da capacidade do corpo para nos fazer conhecer o mundo; o problema que Biran se coloca é anterior, a saber: é o problema do conhecimento deste corpo, o conhecimento deste corpo que conhece o mundo. Nenhuma resistência exterior é, com efeito, percetível sem a primeira resistência interior: a relação ao

[24] Maine de Biran, *Correspondance Philosophique 1766-1804*, 328. Deve dizer-se, portanto, que eu me resisto se a extensão interior continuamente resistente me é própria; ela é-me tão própria que define a *identidade* do indivíduo (a unidade sendo reportada unicamente à força).

mundo apenas vive através desta resistência interior, algo que M. Henry sublinhará ao nomeá-la como "corpopriação".[25]

Ora o sentimento interior dos órgãos móbeis distintos e, antes dele, do corpo dado "em massa" difere *toto genere* de um conhecimento objetivo. Se Biran afasta a explicação "no absoluto" da conexão da alma e do corpo, é porque uma tal explicação comporta a exigência altamente contraditória de deixarmos de ser nós mesmos para finalmente nos contemplarmos: "isso exigiria que o eu, já não sendo, ou sendo outro, pudesse explicar-se ao mesmo tempo como ele é ele"[26].

Não sendo uma coisa, nem uma substância puramente passível de modificações, mas sendo força activa cientemente produtiva ou energia que produz o esforço, o eu releva de um facto de sentido íntimo, único no seu género; longe de ser um princípio lógico ou abstrato, o eu é uma relação e não um absoluto; uma ligação que dá lugar a todas as outras relações *sentidas*[27].

É bem este conhecimento primeiro, primitivo, *sui generis* da realidade intensiva do *volo* que foi negligenciado em favor de outro, secundário ou derivado:

---

[25] M. Henry, *La barbarie*, 83.

[26] Maine de Biran, *Commentaires et marginalia: XVII^e siècle*, in *Œuvres de Maine de Biran,* T.XI-1 (Paris: Vrin, 1990), 147.

[27] M. Henry dirá: uma subjetividade enfim concreta. Note-se que Biran está muito consciente do círculo que opera e de que afirma não se poder sair: o próprio objeto da aperceção imediata, diz-ele, é o sentimento do esforço indivisível, da resistência; não há esforço sem um sujeito que se esforça, nenhum sujeito sem um esforço que se exerce: esta passagem (já enorme, diz-nos) da substância à força é um círculo porque o movimento livre ou voluntário dá-se no sentimento de esforço e apenas há sentimento de esforço livre, de consciência, se o movimento é livre. Mas um tal círculo testemunha precisamente da positividade de um facto e não de uma abstração (como a dos idealistas alemães, para os quais o eu é eu, pousando-se a si mesmo). Maine de Biran, *De l'aperception immédiate*, in *Œuvres de Maine de Biran,* IV (Paris: Vrin, 1995).

> O sentido do esforço não foi designado até aqui sob nenhum título especial precisamente porque é o mais íntimo ou o mais próximo de nós, ou melhor, porque é nós próprios[28].

A sintaxe biraniana aqui é particularmente interessante e conduz-nos em primeiro lugar do superlativo de um superlativo (*intimissimus*) [*intus*: no interior, dentro] do "mais dentro", ao "mais perto": *proximus* é o superlativo de *propior*, ele-mesmo comparativo de *propis* (inusitado) que significa mais perto, mais próximo[29]. Aqui a proximidade do próximo não é, ou já não é, a esfera de uma interioridade oponível à exterioridade porque a extensão interior biraniana não deriva do espaço objetivo[30]. Biran sublinha aqui a *homogeneidade* dos dois termos da relação: é à extensão interior do corpo próprio, à continuidade da resistência que nos conduz Biran; e da distância não separada num mesmo espaço de imanência, Biran chega, enfim, à abolição de qualquer relação: este sentido do esforço "é nós próprios". *Nós próprios*, quer dizer, um pronome *reflexo* e não apenas um pronome pessoal. Nós próprios, *nos ipsi*, diria o latim. Resumindo, a frase biraniana chega ao pronome reflexo, à *personalidade* da pessoa.

Um tal refletido não é o reflexo de espelho algum. Biran distingue cuidadosamente a reflexão especular da reflexão a que chama "concentrada"[31]. Que o corpo próprio não seja o corpo representado ou entendido como relevo sensível, não seja o corpo morto ou separado da sua própria vida de relação, isto é,

---

[28] Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, 118.

[29] A etimologia de *proprius* é discutida: *prope* e *propius*/ *pro privo*: *privus*, individual, particular, próprio a cada; *prope:* próximo (advérbio).

[30] Cf. A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante* (Grenoble: Millon, 2004).

[31] Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 13.

da vida do sujeito ou sequer da vida orgânica, eis o que explica muitas leituras fenomenológicas de Biran (Merleau-Ponty, M. Henry, Patočka nomeadamente).

A metafísica biraniana da experiência interior seria, por conseguinte, melhor chamada a metafísica da *in-periência* interior, decalcando o seu sentido a partir do grego e não do latim: uma prova interna, intensiva, que se define pela própria impossibilidade de nela hipostatizar os dois termos.

3. Dizer o próprio

No entanto, Biran tem a maior dificuldade em *dizer* este conhecimento imediato e sublinha as carências, se não mesmo a ausência pura e simples, de uma língua metafísica. Assim, evocar os dois termos do esforço com o vocabulário do sujeito e do objeto é desadequado, porque "o sentido íntimo não tem objeto"[32]; ou então deve dizer-se «objeto imediato»[33].

"Objeto imediato": eis o que traduz, numa fórmula quase oximórica, o que Biran procura dizer, a saber, uma intransitividade (sem objeto externo) transitiva (colocando em confronto dois termos). É por isso que dizer "eu sou o meu corpo" é uma fórmula ainda demasiado transitiva: *o corpo próprio é "o meu corpo a mim", e não o meu próprio corpo, é um princípio de universalização do que me acontece a mim mesmo e a todos segundo a sua própria individuação, segundo a atualização intensiva da nossa própria força*. O objeto é

---

[32] Biran, *Commentaires et marginalia: XVIII^e siècle*, 74.

[33] Maine de Biran, *Journal*, 17 octobre 1814, t. I (Neufchâtel, La Baconnière, 1954), 24, n. 3. Ver também «Discussion avec M. Royer-Collard", em *Commentaires et marginalia: XIX^ème siècle*, 311. Depois dele, Schopenhauer utiliza a expressão sob a influência de Malebranche para quem a ideia é "objeto imediato da alma". N. Malebranche, *Œuvres*, I, *De la recherche de la* vérité, Livre III, IIème partie, Chapitre I em *De la Quadruple racine du principe de raison suffisante* et *Le monde comme volonté et comme représentation* (Livre I, §6 et 19), (Paris: Gallimard, La Pléiade, 1979).

imediato ou interno: como nos verbos intransitivos ativos, sem complemento de objeto (ele come, ele bebe), e cujo "falso objeto" nunca é mais do que o reflexo do verbo. É a esta *ação sem objeto*, que Biran chamará *esforço imanente do estado de vigília*, que Tracy tem tanta dificuldade em vislumbrar (queremos sempre x, replica Tracy a Biran) e sobre o qual Schopenhauer, todavia um grande crítico de Biran (idealista ingénuo, e defensor do livre arbítrio!), *a contrario*, colocará a tónica: se podemos dizer por que razão queremos x, não podemos responder à pergunta sobre por que razão queremos *Überhaupt*, "em geral"[34]. A uma tal pergunta, apenas pode responder-se como metafísico. Em termos biranianos a questão poderia ser assim traduzida: *porque sois vós próprios*?

Esta ação sem objeto, que define muito exatamente o *volo* biraniano, é expressa pelo acusativo de objeto. Entre os verbos intransitivos, são os verbos ativos que exprimem uma ação sem objeto: o acusativo de objeto interno, com efeito, desenvolve e precisa a ideia contida no verbo: como na frase "eu sofro de um mal estranho" (*Nóson allókoton nosô*: eu estou doente de uma estranha doença). Em Biran, caminhamos a nossa caminhada, escutamos a nossa escuta etc.: vivemos a nossa vida de relação. Em suma, não vivemos o nosso corpo somente vivo (orgânico).

Há, portanto, um conhecimento do corpo próprio que está em jogo a montante do conhecimento do seu *próprio corpo*:

> Quando a filosofia levantou esta pergunta: "como o ser sensível e motor aprende em primeiro lugar a conhecer o seu próprio corpo?", apenas teve em vista um modo de conhecimento externo e objetivo; tomou ainda pelo facto primitivo e simples da existência de um corpo, um fenómeno secundário e já composto. O eu não pode

[34] A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, § 29 (Paris: Folio Essais, 2009), 354

> existir por si só sem ter o sentimento ou a aperceção imediata interna da coexistência do corpo; eis pois o facto primitivo. Mas poderia existir ou ter esta aperceção sem conhecer o seu corpo como objeto de representação ou de intuição (pelo exercício do tacto, aplicando à superfície um tato todo exterior, ou empregando um único órgão à delimitação de todos os outros). Ao problematizar a origem do conhecimento representativo do corpo, supomos já resolvido o problema da existência, ou melhor, não cremos sequer que haja lugar a colocar a questão. No entanto, esta mão móbil etc.[35]

Insistamos neste ponto: distinguir o corpo meu dos corpos estranhos é um problema clássico. A questão do corpo próprio coloca-se quando começamos a opor o ponto de vista exterior e interior, o conhecimento interior e o representativo. Inventando e repetindo a noção do corpo próprio, Biran transfere a distinção e a irredutibilidade das duas abordagens. Perguntar como se aprende a conhecer o seu próprio corpo, afirma Biran, é já colocar mal o problema, porque é supor já resolvida a dupla questão do si e do corpo. Como sustenta Biran, é o "conhecimento interior dos órgãos" que Condillac negligenciou em benefício exclusivo do conhecimento objetivo e secundário das suas formas exteriores, embora seja ele, todavia, o único a dar conta da dupla relação do eu ao corpo próprio e exterior[36]. O que constitui relativamente a nós a essência própria do corpo exterior ou de matéria não é outra coisa se não esta força de resistência. E sem o espaço interior e resistente do corpo próprio, não haveria impressões afetivas *sentidas*.[37]

---

[35] Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie,* 287.

[36] Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 207.

[37] É aqui que Michel Henry se irá concentrar, lembrando amplamente a questão decisiva de Biran a Condillac (Como é que um órgão móvel qualquer

O terceiro exemplo que queria dar é o de Lelarge de Lignac, em cuja obra encontramos a expressão "nosso próprio corpo", mas não o sintagma «corpo próprio». Lignac, com efeito, nos *Eléments de métaphysique*, fala de um "volume de matéria que me é próprio" e de uma

> perceção que torna o meu corpo sempre presente; tal perceção faz-me distinguir o meu corpo de qualquer outro corpo; ela torna-o parte do meu ser; ela faz com que o meu corpo entre naquilo que eu chamo eu[38].

Lignac chama a isto *o sentido da coexistência do nosso corpo*: "O meu corpo – afirma – entra no que eu chamo eu"; ao colocar a questão nestes termos, sublinha a terceira dimensão de um corpo *conhecido pelo interior*:

> Os outros sentidos apreendem o nosso próprio corpo pelo exterior, ao invés daquele de que eu falo, quer dizer, a percepção da coexistência do nosso corpo irradia, por assim dizer, de dentro do nosso corpo para fora[39].

---

foi constantemente dirigido sem ser conhecido?): "O génio de Maine de Biran foi de radicalizar a redução fenomenológica inicial de Condillac, de nunca mais se colocar fora da estátua para descrever do exterior os movimentos objetivos da sua mão, tornados as deslocações objetivas de um órgão móbil sobre corpos situados no espaço de mundo; ele compreendeu que é a posição cartesiana da questão que a torna insolúvel, que esta questão é uma falsa questão, que a alma não age sobre o corpo estendido; *é no interior do movimento experimentando-se a si-mesmo e movendo-se em si-mesmo que deve ser circunscrita uma experiência que só a ele advém*: a experiência de algo sobre o qual vem embater, de um termo que resiste ao seu esforço e que Maine de Biran chama 'contínuo resistente'". M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair* (Paris: Seuil, 2000), 210.

[38] Lelarge de Lignac, *Eléments de métaphysique tirés de l'expérience* (Paris, Hachette livre BNF, 1753), 102.

[39] Lignac, *Eléments de métaphysique*, 103.

Por este sentido interno, somos presentes ao nosso corpo e movemo-lo:

> É por este sentido que a nossa alma está sempre ciente da atitude actual do seu corpo, que ela sabe onde agarrar (perdoem-me a expressão) qual dos seus membros pretende utilizar; é por este sentido que ela encontra na escuridão da noite a ponta do pé que eu quero tocar[40].

Este sentido da terceira dimensão do corpo, da sua profundidade, faz dizer a Lignac que eu posso inclusivamente colocar o corpo meu do lado dos corpos estranhos: "Pela visão apercebo-me apenas de uma parte da superfície dos corpos: através deste sentido tornamo-los todos estranhos, até o meu próprio."[41] Que o corpo meu não seja o nosso próprio corpo, Lignac afirma-o antes de Biran. No entanto, como o sublinharam vários comentadores (B. Baertschi ou F. Azouvi), a resistência não é tematizada enquanto tal por Lignac e se o corpo é entendido como um conjunto maciço de órgãos, não encontramos a distinção biraniana entre o corpo em massa e a localização por esforço das partes resistentes do corpo.

Segundo Lignac, o objeto da volição é o membro e não o jogo da minha máquina, e a consciência do corpo próprio, sendo um verdadeiro conhecimento, não é *eficaz* por falta de conhecimento do funcionamento do corpo físico objetivo; ela releva, portanto, contrariamente à análise de Malebranche, de uma ideia e não de um sentimento, mas, de acordo com o oratoriano, é, de qualquer modo, uma perceção obscura.

Biran não deixará de elaborar uma bela crítica de Lignac; e não é anódino notar que será no interior de tal crítica que se observa o uso muito particular do sintagma "o corpo próprio":

---

[40] Lignac, *Eléments de métaphysique*, 103.

[41] Lignac, *Eléments de métaphysique*, 103.

> É por uma faculdade muito diferente daquela de agir, que constitui a sua essência, que a alma percebe ou se representa o que está fora dela ou num espaço exterior; e é deste modo que ela poderia representar-se um mecanismo ou algum jogo de fibras. Esta representação é uma ideia objetiva que exclui o sentimento imediato ou a aperceção interna, uma vez que a alma, sendo uma força simples, não tem em si mesma nada que se assemelhe a um mecanismo ou a um composto de peças e de molas. Qualquer ideia de mecanismo representa coisas exteriores à alma, e *o corpo próprio*, enquanto é sentido ou apercebido interiormente pela alma como o seu objeto imediato, não é de modo algum exterior a ela ou estranho, como o navio face ao piloto que o conduz com a ajuda do tato ou da visão, através do conhecimento verdadeiramente objetivo que tem das diversas peças e do jogo da máquina sobre a qual age mediatamente[42].

É neste mesmo texto que Biran afirma:

> A máquina exterior e eu somos seres separados; o meu corpo e eu fazemos um só; eu não o posso conhecer como objeto enquanto ajo imediatamente sobre ele e por ele, como não posso sentir imediatamente o poder mediato que tenho sobre a máquina, enquanto a conheço como um objeto diferente de mim-mesmo[43].

---

[42] Biran, «Notes sur quelques passages de l'Abbé de Lignac», em *Commentaires et marginalia: XVIII^e siècle*, 72-73. Sublinhado nosso.

[43] Biran, *Commentaires et marginalia: XVIII^e siècle*, 71.

[*] O exemplo também serve para o português. A tradução da frase anterior é mais problemática. (N.T)

4. O que procura dizer Biran?

A "língua metafísica" está por fazer, diz-nos Biran desde *Mémoire sur l'influence de l'habitude.* E vemos todas as suas dificuldades para enunciar o que procura dizer. Em francês, de facto, não há adjetivo reflexo; na expressão "*meu* corpo", o adjetivo é um adjetivo possessivo; em contrapartida, o *meum* latino de *meum corpus* é um adjetivo reflexo (que reenvia ao sujeito da frase). É sabido que, em latim, não dizemos "eu vejo a sua casa" mas "eu vejo a casa 'dele'"; o francês* é mais equívoco: se eu digo "ele agarra nos seus sapatos", fica em aberto a questão saber se se trata dos seus próprios sapatos ou dos do vizinho… Assim, falando do corpo de Descartes ou do seu corpo, escreverei em latim *ejus corpus*. Mas se eu digo, em francês, "ele vê o seu corpo", deverei acrescentar o seu *próprio* corpo se eu quiser remeter para o sujeito da frase!

Quando Biran diz não o "meu" corpo, mas o corpo "próprio", não remete apenas para o corpo que pertence a cada um, ao corpo que cada um pode dizer seu – o meu, o teu são pronomes possessivos que informam sobre o seu possuidor; remete também, e antes de mais, para o corpo que vive da nossa vida de relação. Biran verbaliza a sua própria descoberta com a invenção do sintagma "o corpo próprio".

Ora, dizer "o corpo próprio" não é dizer o corpo; não é dizer o corpo «próprio» como diríamos corpo "belo" ou "feio", porque o *próprio* não tem um sentido independente de *corpo*: se o sintagma "corpo próprio" reenvia ao sujeito, então é um refletido e designa um *sentimento*, o sentimento de si. O nosso próprio corpo, o corpo nosso, o nosso corpo não é, portanto, o corpo próprio, o qual se identifica pura e simplesmente ao corpo resistente, quer dizer, ao corpo sentido como resistente (e é por isso que ele é próprio), não apenas porque supõe o facto primitivo, mas porque o corpo *próprio,* por si só, designa o facto primitivo por inteiro.

Tal é, em termos gramaticais ou sintáticos, a resolução do enigma do nascimento do eu: a força + a resistência produzem o sentimento de si. Biran nunca diz "um corpo próprio" ou "uma força hiperorgânica": o artigo definido "o" em "*o* corpo próprio" funciona como o definido, o "a" de a força; tal é, pode dizer-se, a força definidora do conceito, a sua *vis definiendi*!

Resumamos: "Corpo resistente" permanece um sintagma clássico; o adjetivo próprio, na expressão "corpo próprio", se funciona como um epíteto, é, na verdade, um refletido: o seu próprio refletido. O corpo próprio não é, não mais pode ser, um atributo – mesmo essencial. Noutros termos, se o esforço designa *um facto e não dois*, como Biran o repete de bom grado, o mesmo se aplica ao corpo próprio. Por conseguinte, o eu não é um dos termos de uma relação entre ele e o corpo, mas a própria *relação*; porque fazer do eu o primeiro termo da relação é supô-lo constituído! Ora o eu nasce da relação, ele é a sua atualização: a aperceção de si existe sem distância, é imediata, ao contrário da aperceção mediata externa que inclui a resistência absoluta do corpo exterior que pode ser invencível. Biran escreve que *não há lugar a distinguir o ato do querer do sentimento desse acto*: "O querer considerado na alma fora do seu efeito resolve-se na noção de força absoluta, noção de um género totalmente diferente e que não poderia ser primitiva", enquanto

> a moção considerada objetivamente no órgão muscular separadamente do querer que o atualiza ou que se atualiza nela, é um facto fisiológico ou uma sensação como qualquer outra, que nada tem de ativo[44].

[44] Maine de Biran, *Commentaires et marginalia: XIX^e siècle*, 321.

Eu sou o sentimento da relação e é bem a reciprocidade, a relação recíproca que se trata de sentir:

> Não há dois factos, dois modos especificamente diferentes, em conexão acidental; mas um só facto, um só modo ativo, e relativo pela sua natureza, de tal forma que não se pode isolar um dos seus dois elementos constituintes, sem o aniquilar ou o destruir[45].

Basta dizer que não conhecemos a natureza da ligação que une o querer e a moção: somos o sentimento dessa ligação, da energia da produção sem a qual o movimento não nasceria.

> Não creio que seja necessário admitir um intermediário entre a vontade, tendo a força motriz ou a alma o sentimento de si mesma a título de força da vontade ou de ação, e o movimento do corpo (…). A alma move imediatamente por um ato da sua vontade, ou pelo esforço que ela cria e determina livremente, as partes do corpo sobre as quais é destinada a agir por sua natureza e por leis da união que não é dado ao homem conhecer em si mesmas, mas apenas como resultado, pelo próprio facto de consciência da existência pessoal que é apenas a aplicação ou a manifestação dessas leis.[46]

Se o eu nasce da relação sentida, do encontro entre os dois termos, o eu não é o primeiro termo da relação primitiva de que o segundo seria o corpo. Assim Biran distingue a *identidade* e a *unidade* individual:

---

[45] Biran, *Commentaires et marginalia: XIX^e siècle*, 322.

[46] Biran, *Commentaires et marginalia: XIX^e siècle*, 130.

> Esta identidade também se conecta aos seus dois termos, distintos e não separados um do outro; mudai com efeito o termo orgânico resistente deixando subsistir o sujeito do esforço, deixa de haver identidade reconhecida; mudai o sujeito deixando subsistir o mesmo termo, também deixará de haver; a mesma personalidade continuada não pode portanto fundar-se aqui na identidade absoluta da força hiperorgânica, abstraída do seu termo resistente, ou sobre aquela do termo resistente, isolado do sujeito do esforço; mas é a conservação de um mesmo sujeito em relação original e permanente com o mesmo termo orgânico que faz a verdadeira identidade da pessoa.[47]

É bem o movimento voluntário que torna própria a resistência à força e reciprocamente: não seria uma "terrível infelicidade", lamentava-se Biran nos seus primeiros escritos, se uma tal apropriação não existisse?[48] Deve, então, concluir-se, com F. Azouvi[49], que a identidade pessoal só diz respeito à ligação do eu ao seu objeto imediato e não "ao corpo próprio em geral"? Mas fica claro do que precede que não pode haver "corpo próprio em geral"! O corpo próprio é o corpo individuado no e pelo esforço, e o nosso próprio corpo não recobre o que Biran chama o corpo próprio: o primeiro é o sujeito de inerência das sensações, é a "combinação organizada"[50]. Fará sentido afirmar do corpo próprio, como somos levados a fazer, ao mesmo tempo que o

---

[47] Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, 174.

[48] Maine de Biran, *Écrits de jeunesse*, in *Œuvres de Maine de Biran*, I (Paris: Vrin, 1998) 104-105: «Sou tanto mais levado a imaginar que o autor da natureza adequou as almas às diversas organizações, que seria uma terrível desgraça se a perfeição dos órgãos não respondesse à da alma."

[49] F. Azouvi, *Maine de Biran et la science de l'homme* (Paris: Vrin, 1995) 247.

[50] Biran, *Commentaires et marginalia: XIX^e siècle*, 313.

tenho e que o sou, e reservar ao regime do "ter" a motricidade, como ao regime do ser a afetividade? O que chamamos "o braço" é um dos termos plurais do nosso esforço porque a repetição do esforço acaba por desenhar ou delimitar as partes de um corpo que é inicialmente percebido como uma massa continuamente resistente, sem distinção de partes: como tal, o braço movido está envolvido na delimitação do facto da consciência, ainda que pressuponha o esforço imanente sem, evidentemente se lhe reduzir. Por fim, Biran não cessa de dizer que a localização das sensações no nosso corpo resistente supõe o esforço: ao invés da sensação, a afeção propriamente designa um devir identificatório de que Condillac teve a intuição justa.

Da mesma forma, dizer que é "como imediato e como objetivo" que deve ser descrito o corpo próprio do esforço primitivo[51], equivale a tomar em sentido muito fraco e vulgar a expressão de corpo próprio: o nosso corpo pode ser para nós um objeto, mas não o corpo próprio, do mesmo modo que o eu não é para si mesmo um objeto; dizer que o eu está fora de mim é um absurdo! Como poderia o que está fora do eu fazê-lo nascer para si mesmo? Deve haver homogeneidade entre os dois termos da relação, entre a força e a resistência, mesmo se dessa homogeneidade nada pode ser dito absolutamente: tal é o milagre sentido da identidade pessoal. O espaço interior é irrepresentável, nem mais nem menos do que o próprio ego.

Quanto à unidade, ela reporta-se à força à qual se identifica o eu: se o sentimento de identidade supõe dois termos, o sentimento da unidade deriva da força una que Biran opõe à pluralidade dos termos móveis; a este título, o eu tem razão em tomar-se pelo primeiro termo da relação: sou eu que quero tal movimento; e à unidade desse eu, que se toma como o primeiro termo da

[51] F. Azouvi, *Maine de Biran,* 221.

relação *porque é causa*, Biran pode opor a multiplicade dos termos móveis do querer. A unidade é bem real porque, não obstante a dualidade interna primitiva, a vontade, como o sublinha Biran, não é referida a nenhuma parte do corpo, enquanto nós reportamos as sensações às partes do corpo. Pertence ao corpo próprio tudo o que está localizado na extensão interior continuamente resistente. Lembremos a definição extraordinária do eu puro ou eu fenomenal próprio ao esforço imanente:

> É importante ter presente uma distinção, que já estabelecemos de uma maneira geral, entre dois modos de exercício do esforço que diferem um do outro, não pelo princípio ou a causa una, mas pelos resultados ou os efeitos. Em virtude do primeiro modo, todos os órgãos sobre os quais a vontade pode agir ou que fazem parte do sentido do esforço comum, são tornados *aptos* a perceber os seus objetos próprios, embora não haja perceção atual. Este esforço não *intencionado*, que se estende a todos os músculos voluntários, constitui, com a duração do *eu* ou da pessoa idêntica, o estado de vigília destes vários sentidos que contribuem para a vida de relação ou de consciência. É assim que o sentido da visão vela na escuridão, *usque in spissi tenebris*, o do tato fora de qualquer pressão acidental, o da audição no silêncio, etc. Periodicamente suspenso durante o sono, o exercício da vontade, enquanto a vida orgânica segue sem interrupção no seu círculo habitual, torna-se de novo presente a si mesmo, desde que a mesma força recomeça a desenrolar-se sobre a mesma inércia orgânica. O sujeito do esforço reconhece imediatamente a sua *identidade*, a sua duração contínua e sente que é o mesmo de antes do sono, sem que qualquer impressão acidental venha

> motivar memórias distintas, ou alguma relação determinada entre um tempo presente e um tempo passado [52].

Por isto nos apercebemos de que não há fenomenalidade independentemente dos poderes da "subjetividade-corpo", algo que Michel Henry irá reter e salientar para desvendar a possibilidade ontológica de uma consciência à qual o mundo não pertence: para que o mundo seja real, é necessário que, num certo sentido, ele não seja; e se o esforço predispõe ou prepara para receber a impressão, é preciso de alguma forma tornar-se cego ao que pode ser visto, não para ver (basta para isso abrir os olhos), mas para *sentir-se* ver. *Sem relação com o exterior*, afirma Biran, pode haver juízo e vontade pela mesma razão que poderia haver personalidade constituída no esforço desenvolvido sobre os órgãos móveis e independentemente da resistência exterior: a aperceção de si dispensa o mundo.

Em suma, ao nível mais primitivo do facto primitivo, não há e não pode haver qualquer experiência da distinção!

É certo que se encontrariam textos para dizer que o corpo próprio não é o eu, que o eu é o primeiro termo de uma relação da qual o corpo é o segundo termo; mas isso supõe a distinção entre esforço *imanente* e *intencionado*. M. Henry evoca a este propósito, não sem legitimidade, a "espécie de tensão latente com a qual se confunde o próprio ser do nosso corpo absoluto que o retém na unidade da sua própria vida, por assim dizer, com o nosso corpo orgânico e talvez a afetividade de toda a presença no mundo em geral."[53]

Finalmente, deveremos salientar a relação de apropriação, sublinhada por F. Azouvi para a distinguir da identificação que

---

[52] Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, 240.

[53] Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 230.

tem lugar entre o eu e a afeção fora do esforço? Mas este facto é ele mesmo derivado. Eu não *tenho* um corpo próprio; este último é o próprio refletido; eu apenas me aproprio do que tenho, mas se este objeto é imediato, interno, inseparável de mim, ele não tem já nada de um objeto: eu não o tenho como possuiria um objeto exterior.

Devo dizer que eu sou o meu corpo, embora esta fórmula seja demasiado transitiva e suponha uma relação entre o eu e o corpo que é segunda e não primeira: o corpo é próprio porque é o que, no encontro com uma força, me dá a ideia de mim como sentimento de uma força cientemente produtiva; o corpo é motor e movido, segundo uma relação dupla que Biran sublinha desde o seu primeiro *Mémoire*.

Mas não é o corpo próprio também um corpo que possuo? Numa passagem do seu *Journal*, Biran *funda* a *proprietas* sobre o *compos sui* daquele que se possui a ele próprio não como sujeito senciente, mas como querente (voulant)[54]: o corpo próprio é

---

[54] Biran, *Journal*, II, 26: "A propriedade, a posse é um termo distinto e correlativo a um sujeito que possui. Diz-se muito bem de um homem que ele se possui ele-mesmo, que ele é *compos sui*. Ora, não é seguramente enquanto ele é simplesmente vivente e senciente; não é enquanto ele forma um todo, um sistema composto de diferentes órgãos, que o homem pode ser dito possuir-se ou ser *compos sui*; bem pelo contrário, mais vivamente ele sente, mais ele está nesse estado de paixão ao qual se liga a maior atividade possível segundo o ponto de vista fisiológico ou objetivo, e menos o homem tem a posse de si-mesmo, menos ele tem a consciência, ou o *compos sui*. Penso como o abade Morellet que deve procurar-se o sentimento de propriedade ou a ideia de propriedade no eu humano. Mas primeiro temos de saber bem o que se deve entender por eu e regressar até à origem da personalidade individual. Ora não encontraremos essa origem no composto vivo, organizado, senciente, mas bem no simples que age ou cria o esforço e que dispõe de certas faculdades do mesmo todo. O sujeito ativo que dispõe dessas faculdades ou que as coloca em movimento como diz o Sr. Morellet, deve ser considerado como tendo a propriedade de tudo aquilo de que dispõe, de tudo aquilo sobre o que age. *Deste modo, é verdadeiro dizer-se que o eu tem a propriedade do corpo que ele move em massa e especialmente de todas as partes sobre as quais se desenvolve imediatamente a atividade ou esforço voluntário* (…). Nascido do sentimento imediato da propriedade do corpo movido voluntariamente e, em geral, de todas as faculdades disponíveis cujo exercício está sujeito à nossa livre atividade, a ideia de um direito de propriedade estende-se a todos os produtos

o fundamento do *sentimento* de um tal direito de propriedade. Um texto entre todos parece-nos ilustrá-lo exemplarmente, pela sua sintaxe:

> Se eu ficar pela aperceção interna da minha individualidade, sem divisão nem abstração, *eu encontro em mim, no corpo próprio que atualiza o sentimento de esforço*, a extensão (não figurada), a situação e o movimento unidos ao pensamento cujo objeto imediato é o corpo próprio que reúne estas qualidades. Mas enquanto eu abstraio um do outro os dois termos do facto de consciência, a extensão que se representa à distância como objeto de intuição e o eu do esforço são independentes e não podem, em sentido algum, ser ditos contidos um no outro[55].

5. Conclusão

O corpo próprio é o corpo subjetivante, individuante: o princípio de individuação é, com efeito, o esforço para a nossa

---

exteriores dessa atividade, a todos os resultados do nosso esforço de um trabalho voluntário que é como uma parte de nós mesmos e que possuímos ao mesmo título que o eu possui os instrumentos orgânicos ou materiais desse trabalho. Somos feridos nesta propriedade exterior quando é atacada, como o seríamos em nossa própria pessoa. Cada homem olha para a propriedade da sua pessoa como um direito, quer dizer, como uma posse que os seus semelhantes têm a obrigação de respeitar nele; é que ele carrega por indução de razão junta a um instinto de simpatia, um eu igual ao seu, em cada ser semelhante a ele, e julga que o mesmo direito de propriedade que ele exerce sobre o termo de aplicação imediata da sua atividade como sobre os seus produtos, pertence igualmente ao eu igual ao seu". (Sublinhado nosso)

[55] Mainde de Biran, "Commentaires sur les Méditatons métaphysiques de Descartes", *Commentaires et marginalia: XVII^e siècle*, in *Œuvres de Maine de Biran*, XI-1 (Paris: Vrin, 1990), 53.

própria individualidade[56]; ele deriva da aplicação da força ao termo resistente, opera numa relação: o indivíduo nasce da relação entre o desenrolar interior da sua força intensiva e da resistência do seu corpo próprio, numa individuação subjetiva de onde decorre a individuação do pensamento. O corpo vivido de uma vida de consciência ou de relação, que não é toda a vida: "Este facto primitivo é, portanto, uma relação cujos dois termos são distintos sem ser separados"[57].

Então, perguntar-nos-ão, porque razão insistir tanto em não separar os dois termos da relação? Não são eles também ditos formalmente distintos? Com efeito, poderemos insistir sobre um ou outro destes dois epítetos; mas a verdade é que acreditamos ter mostrado que, antes de qualquer esforço intencionado, antes de qualquer circunscrição do corpo, o que chamamos "o corpo" ao nível mais primitivo do esforço não é o segundo termo da relação. É o eu, pelo contrário, que é constituído por essa relação *sentida*, é o eu que é dado na imediação de uma relação como "objeto imediato", ou, melhor ainda, "sem objeto". É a extensão interior que me ensina, pela imediatidade da sua docilidade, que a resistência é minha, ou antes, que eu sou este corpo que me resiste; "corpo-sujeito" se não quisermos dizer, como M. Henry, "eu sou o meu corpo"![58] Fora do sentimento, nada sei dos dois termos da relação! O movimento voluntário na sua livre determinação e a resistência interior são realidades homogéneas,

---

[56] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, in *Œuvres de Maine de Biran*, VIII (Paris: Vrin, 1986), 188.

[57] Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 186.

[58] A descoberta maior de Biran, dirá Henry, é a do corpo subjetivo: "De facto, o nosso corpo não é primitivamente nem um corpo biológico, nem um corpo vivo, nem um corpo humano, ele pertence a uma região ontológica radicalmente diferente que é a da subjetividade absoluta" (Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 11).

e a dita homogeneidade é sentida: dos termos da relação, nada sei como absoluto.

Fazer do corpo próprio o refletido é sublinhar, como o afirma Biran, que não é a ligação das substâncias que é misteriosa, porque ela é o dado primitivo da consciência ou da existência do homem – mas antes a própria possibilidade (ou necessidade) de conceber ou de acreditar na realidade absoluta de cada um dos termos separados um do outro. Que a crença de uma realidade absoluta e separada possa, em seguida, juntar-se a cada um dos dois termos, é uma outra história[59].

Traduzido do francês por José Beato

Références bibliographiques | Referências bibliográficas

Azouvi, François, *Maine de Biran et la science de l'homme* (Paris: Vrin, 1995).

Bergson, Henri, *L'énergie spirituelle* (Paris: PUF quadrige, 1990).

Carraud, Vincent, *L'invention du moi* (Paris: PUF, 2010).

Condillac, *Traité des sensations* (Paris: Fayard, 1984).

Descartes, René, *Méditations métaphysiques* (Sixième méditation).

Devarieux, Anne, *Maine de Biran l'individualité persévérante* (Grenoble: Millon, 2004).

Henry, Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps* (Paris: PUF, 1965).

Henry, Michel, *La barbarie* (Paris: Grasset, 1987).

Henry, Michel, *Incarnation. Une philosophie de la chair* (Paris: Seuil, 2000).

Lignac, Lelarge de, *Eléments de métaphysique tirées de l'expérience* (Paris: Hachette livre BNF, 1753).

Maine de Biran, *Œuvres*, dir. F. Azouvi (Paris: Vrin, 1984-2001).

Maine de Biran, *Journal intime*, éd. 3 vol., (Neufchâtel: La Baconnière, 1954-1955-1957)

Malebranche, Nicolas, *Œuvres complètes*, XII (Paris: Vrin, 1965).

Marion, Jean-Luc, *Sur la pensée passive de Descartes* (Paris: PUF, 2013).

[59] Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 127.

Riquier, Camille, (éd), *Bergson* (Paris: Cerf, 2012).

Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990).

Schopenhauer, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation* (Paris: Folio Essais, 2009).

Tracy, Destutt de, *Mémoire sur la faculté de penser; De la métaphysique de Kant et autres textes* (Paris: Fayard, 1992).

Tracy, Destutt de, *Éléments d'idéologie*, Première partie, Troisième édition (Paris: Mme Veuve Courcier, Imprimeur-libraire, 1817).

(Página deixada propositadamente em branco)

Biran et le traitement moral de la subjectivité mélancolique
Biran and the Moral Treatment of Melancholic Subjectivity

Cláudio Alexandre S. Carvalho[1]
Universidade da Beira Interior
kraftcasc@gmail.com
ORCID 0000-0002-8981-6481

Résumé: Dans le présent travail nous essayons de clarifier la façon dont, à travers la compréhension de son propre tempérament, mais aussi par sa conception philosophique de la relation entre le corps et l'esprit, Maine de Biran a été influencé par la lecture des auteurs de la Thérapie Morale, particulièrement par Pinel. Partant du déploiement de la mélancolie comme condition organique-psychique avec une large gamme de

[1] Département de Communication et Arts de l'Université de Beira Interior & Institut de Philosophie (Université de Porto). La recherche pour cet article a bénéficié du support d'une bourse postdoctoral attribué par la Fondation pour la Science et la Technologie portugaise avec la référence: SFRH/BPD/116555/2016.

Docteur en Philosophie par l'Université de Coimbra (2012). Il a été membre du groupe «L'individuation de la société moderne» (2006-2015) et chercheur invité de la Humboldt-Universität zu Berlin (2010). Dans son projet postdoctoral il a recherché les fondements philosophiques des conceptions thérapeutiques (UC, 2013-5). Actuellement, il est Professeur auxiliaire invité par le Département de Communication et Arts de UBI – Université de Beira Interior, où il enseigne dans les domaines de l'Éthique, spécialement Bioéthique et Éthique Médicale, et de la Philosophie Politique. Il est aussi chercheur intégré de l'Institute de Philosophie (Université de Porto) dans le groupe «Aesthetic, Politics and Knowledge».

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1992-7_4

manifestations, d'une légère tristesse au profond abattement pathologique, nous explorons la façon selon laquelle Biran a compris l'imposition du modèle positiviste naissant. Pinel est un auteur qui a beaucoup marqué Biran, surtout dans l'entreprise théorique de compréhension des processus de l'affectivité non-maîtrisable (et imprévisible) et de l'acte de volonté. On souligne que pour Biran, au moins implicitement, il s'agit d'un projet éthique à plein sens, d'une dynamique qui reste toujours appuyée sur la compréhension existentielle de soi-même.

Mots-clés: Mélancolie**;** Thérapie, Biran; Pinel; Histoire de la Psychiatrie.

Abstract: In the present work we try to clarify how, in the understanding of his own temperament, but also in his philosophical conception of the mind and body relationship, Maine de Biran was influenced by the reading of the authors of Moral Therapy, particularly by Pinel. Proceeding from the development of melancholy as an organic-psychic condition with a broad spectrum of manifestations, from mild sadness to major depression, we explore how the imposition of the new model of scientific positivism was understood by Biran. Pinel marks Biran indelibly, mostly in the theoretical inquiry of understanding the non-controllable (and unforeseen) processes of affectivity and the act of will. We stress that for Biran, at least implicitly, one is dealing with an ethical project in the full sense of the term, a dynamic that stays grounded in the existential understanding of oneself.

Key-words: Melancholy; Therapy; Biran; Pinel; History of Psychiatry.

Le sentiment de l'âme que j'appelle tristesse ou mélancolie diffère essentiellement, touta natura, de cette affection de malaise ou d'inquiétude qui se lie à un mauvais état des nerfs ou à certaines dispositions organiques. Le sentiment est aussi désirable que l'affection est lâcheuse. A celui-là se lient tous les progrès de l'intelligence, et de nobles excursions de nos facultés; l'autre nous rend incapables d'exercer ces facultés[2].

1. Introduction

Est-ce que la philosophie de Maine de Biran, compte tenu de la récurrence de ses thèmes et évolution, peut être envisagée comme une réponse au problème de la mélancolie? Les indices qui supportent une réponse positive à une telle question peuvent être découverts déjà dans les premiers journaux du philosophe de Bergerac. Dans ces écrits, la mélancolie, conçue comme disposition de caractère toujours associée à la condition physiologique, fait sa première apparition encore à un niveau qu'on peut dire existentiel. C'est surtout le cas dans les réflexions qui se succèdent à la mort de sa sœur Victoire[3]. Selon Biran, la condition mélancolique est marquée, au-delà de la faiblesse de sa constitution, et des préoccupations constantes avec son état de santé, par une tristesse, un penchant pour la rêverie et un respect excessif pour les lois extérieures. Mais une des particularités de sa tristesse, qui parfois s'approche des symptômes

---

[2] Ernest Naville (ed.), *Maine de Biran: sa vie et ses pensées*. 2ème éd. rev. et aug. (Paris: Didier et Cie, 1874), 207. Il s'agit d'une entrée de son *Journal intime* datée du 15 décembre 1816.

[3] Cf. Maine de Biran, «Méditation sur la mort près du lit funèbre de sa sœur Victoire» du 27 juillet 1893, réuni par P. Tisserand dans «Premiers Écrits» *Œuvres de Maine de Biran*, ed. Pierre Tisserand (Paris: Alcan, 1920) vol. I, 1-15.

mélancoliques, c'est de rester contrôlable. Loin d'évoluer vers un état léthargique, la mélancolie, sous ses différentes figures, incite son questionnement philosophique. En ligne avec la tradition qui attribue à la bile noire des pouvoirs exceptionnels, qui remonte au *Problème XXX* de pseudo-Aristote et qui resurgit avec Ficin, chez Biran la mélancolie favorise la contemplation. Cette *melancholia generosa* reste toujours latente dans ses écrits plus théoriques, surtout dans ceux qui concernent la résistance du corps et des émotions à la maitrise du sujet, à sa volonté.

En quelque sorte, c'est en partant de la mélancolie que, parallèlement et en complément à ses affaires profissionelles, il préserve son «instinct» philosophique[4]. En dépit des difficultés de conciliation avec les obligations professionnelles, c'est sa soif de comprendre sa propre vitalité précaire, sa débilité physique même, qui l'a amené à la recherche des fondements du psychisme humain[5]. En faisant cet auto-examen il exprime une forte angoisse pour ceux qui se privent de toute la conscience de soi:

> ce qui me semble pire dans la condition ordinaire des hommes, c'est qu'ils soient, à peu d'exceptions près, condamnés à s'ignorer eux-mêmes. Leurs facultés virtuelles peuvent rester enveloppées, sans être connues de

[4] Pour adapter ici l'expression utilisé par Lévy-Bruhl concernant Maine de Biran: «une espèce d'instinct le pousse irrésistiblement à faire l'étude de soi-même» Lucien Lévy-Bruhl, *History of Modern Philosophy in France* (Chicago: Open Court Publishing, 1889) 321-22.

[5] À novembre de 1815, il avoue dans son *Journal intime*: «J'ai atteint, le 30, ma quarante-neuvième année. Montaigne n'avait pas attendu cet âge pour se retirer des affaires. C'est ce que je devrais faire aussi, pour songer à tirer parti de mes dernières années. Il m'est bien prouvé que je ne suis pas propre aux affaires de ce monde; elles m'agitent et me troublent sans utilité. Je ne vaux que par la réflexion et dans la solitude: puis-je retrouver cette valeur!» Naville, *Maine de Biran: sa vie et ses pensées*, 182.

> ceux qui les possèdent, jusqu'à ce que des circonstances fortuites leur donnent lieu de s'exercer.[6]

Après une contextualisation préliminaire de la valeur des perturbations mélancoliques, nous proposerons quelques pistes sur le contexte d'apparition et de généralisation du *traitement moral* comme réponse médicale aux maladies mentales. Partant de cette transformation remarquable, de base clinique mais avec une forte dimension éthique et épistémologique, nous cherchons à explorer ses affinités avec la conception de l'effort, concept central dans l'évolution de la pensée biranienne.

La question majeure concerne précisément le progrès de la thérapie morale dans la compréhension et l'intervention sur la léthargie mélancolique. L'approche va permettre de comprendre le défi qui consiste à remettre le sujet dans une disposition capable de diriger l'effort sur l'inertie propre d'une humeur ou d'une habitude. Même après la rémission, cet effort doit être rénové. Si parallèlement aux origines endogènes, les nouveaux médecins indiquent une dimension sociale qui favorise le déclenchement de la maladie, la réinsertion du sujet et ses relations vont mettre la guérison à l'épreuve. Le mélancolique doit être capable de dominer son renfermement dans les idées obsédantes, mais aussi de surveiller sa propre sensibilité au stimulus qu'il rencontre dans son retour à son ancien contexte de vie.

Dans les écrits de jeunesse, sous l'influence de Rousseau, Biran doute des moralistes et de leurs belles prescriptions:

> [a]vant de chercher à diriger nos affections, il faudrait sans doute connaître ce que nous pouvons sur elles. Je

---

[6] Maine de Biran «Mélanges de Psychologie, de Morale et de Politique», *Œuvres de Maine de Biran*, ed. Pierre Tisserand (Paris: Alcan, 1920) vol I, 91.

> n'ai vu cela traité nulle part. Les moralistes supposent que l'homme peut toujours se donner des affections, changer ses penchants, détourner ses passions; à les entendre, l'âme est souveraine; elle commande aux sens en maîtresse. Cela est-il bien vrai? ou jusqu'à quel point cela l'est-il?[7].

Contrastant avec ces mots édifiants, Biran éprouve et admet sa propre incapacité à maitriser ses humeurs, c'est-à-dire ses dispositions, mais aussi son agitation intérieure.

> Ma volonté n'exerce aucun pouvoir sur mon état moral… Qu'est-ce donc que cette activité prétendue de l'âme? Toujours remuée au gré des impressions du dehors, elle est affaissée ou élevée, triste ou joyeuse, calme ou agitée, selon la température de l'air, selon une bonne ou mauvaise digestion.… Si je jouis quelquefois du contentement d'esprit que me laissent l'absence des passions et une conscience pure, je ne chercherai plus à enchaîner ce contentement… J'en jouirai quand il viendra, je me tiendrai toujours en état de le goûter, je ne l'éloignerai pas par ma faute, mais puisque mon activité est nulle pour me le donner ou pour me le retenir, je ne me consumerai plus en vains efforts, comme je faisais il y a quelque temps, pour me donner des passions, du mouvement et m'arracher à ce calme plat[8].

---

[7] Maine de Biran «Premiers écrits», 60.

[8] Maine de Biran «Premiers écrits», 59, 61.

Biran lit Condillac et les idéologues, particulièrement Cabanis, à qui il n'ira jamais renoncer, même s'il est convaincu de la limitation de sa conception de la nature corporelle de l'homme[9]. Les changements de l'humeur, de la confiance, de l'attention démontrent bien l'existence d'un large spectre de manifestations qui ne peuvent être comprises, au moins exclusivement, à partir de la causalité psychique. Le corps est donc autonome, fondé sur les impressions simples ou pures, correspondant aux «petites perceptions» ou «perceptions insensibles» de Leibniz[10]. Notre volonté s'appuie sur cette passivité première, étant affectée par elle. Ces affections ne peuvent être modifiées que d'une façon indirecte, même si certaines méthodes sont bien reconnues en vertu de leur capacité de changer la puissance de la volition. Mais le caractère, suivant la physiologie de Bichat, que Biran critique par sa division arbitraire entre vie organique et animale, a une physionomie (du tempérament) persistante.

La personnalité est le résultat d'un effort déterminé. Ceci signifie que l'associationnisme sensualiste de Condillac est incapable de rendre compte de la construction de l'ego[11]. C'est l'effort exercé sur la sensation qui va permettre de concevoir les facultés actives comme résultat de l'intention. Mais l'ego, c'est-à-dire l'unité des représentations, et c'est la leçon que Biran

---

[9] Cf. François Azouvi, *Maine de Biran: la science de l'homme* (Paris: Vrin, 1995), 35 et ss.

[10] Dans le §14 de la *Monadologie*, Leibniz signale que la particularité de sa conception consiste à reconnaitre les perceptions non conscientes mais opératives, ce qui contraste avec les cartésiens et les empiristes limités au focus conscient, ce qu'il nomme «aperception». Cf. Leibniz, *Monadologie und andere metaphysische Schriften / Discours de métaphysique La monadologie Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, éd. Ulrich Johannes Schneider (Hamburg: Meiner, 2002), 114.

[11] Cf. Michel Henry, *De la phénoménologie I: Phénoménologie de la vie* (Paris: PUF, 2003), 29-30.

retient de sa lecture de Kant[12], ne coïncide pas avec la substance de la personne. Il est certes l'objet et l'agent de l'apperception, mais cet acte, l'apperception, ne peut pas accéder en toute son 'extension' aux propriétés et attributs de la personne, d'un moi pourvu d'âme[13].

2. Quelques remarques historiques à propos du traitement de la mélancolie

On doit commencer par clarifier succinctement l'apparition du traitement moral dans le contexte de la transformation du discours médical, particulièrement du discours psychiatrique naissant. Il est très pertinent de comprendre comment il se différentie d'abord face à l'ancienne tradition des tempéraments qui, avec l'avènement du mécanicisme moderne, au lieu d'être proscrite, s'est renouvelée au sein de la pratique médicale. Son démarrage est donc loin d'être abrupt, il maintient beaucoup de la terminologie et des dispositifs mentaux de la compréhension du bouleversement mélancolique qui sont de type métaphorique.

---

[12] Il reste toujours douteux si Biran a vraiment lit Kant, ou si son contact est médié par l'interprétation de Kinker et Viliers comme le soutient Pierre Tisserand, in «Introduction», *Œuvres de Maine de Biran*, ed. Pierre Tisserand (Paris: Alcan, 1924) vol III, L.

[13] "J'avais été d'abord assez enclin à confondre le sens intime de notre individualité, ou ce que j'appelais le moi, avec le fonds même de la substance de l'âme; mais je dois à Kant d'avoir fait une distinction nécessaire entre deux termes que tous les métaphysiciens, y compris Descartes, ont confondus, ce qui est une des plus grandes causes d'obscurités et d'embarras en métaphysique. Nous sentons notre individualité ou notre existence phénoménale; mais nous ne sentons point la substance de notre âme pas plus qu'aucune autre: l'aperception interne du moi (pure) est un rapport dont un des termes est l'absolu de l'âme qui ne se connaît ou ne se voit point immédiatement". «Note sur un passage très-remarquable du *Témoignage du Sens Intime* par l'Abbé de Lignac», *Œuvres philosophiques de Maine de Biran*. Éd. de Victor Cousin (Paris: Ladrange, 1841), vol II, 297. Sur ce passage cf. Anne Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante* (Grenoble: Millon, 2004), 39-40.

Et c'est ce paradigme qui reste le dominant encore dans le passage au XIX^e siècle, même si certaines voix contestent fortement les anciennes méthodes et la terminologie[14]. C'est le cas d'Esquirol, désireux d'établir une sémiotique purifiée de l'ancienne notion de déséquilibre des humeurs corporelles, se concentrant sur la sensibilité aux stimuli[15].

Et ici force est de constater la genèse de l'idée de maladie mentale au sens plein du terme, annonçant la transition, qui prend place au cours du XIX^e siècle, d'une sémantique ancrée sur le délire à une autre qui reconnait le désespoir dérivant de la souffrance morale[16]. Selon Alain Ehrenberg, nous pouvons dire que la

> mélancolie ouvre un passage entre le normal et le pathologique: au lieu d'une différence de nature entre l'un et l'autre, la possibilité d'une continuité, d'une échelle avec ses seuils[17].

La philosophie sensualiste régnante ira opérer une transition de l'ancien modèle du tempérament mélancolique comme résultat d'un excès de bile noire affectant indirectement le cerveau, à une insistance sur la perception et la sensibilité comme des sources d'un changement persistant des nerfs. Les extrêmes de l'excitation affective originent ou déclanchent une altération nerveuse à

---

[14] L'article où Esquirol propose de renommer la mélancolie de «monomanie triste» ou «lypémanie» est illustratif sur ces points; Cf. Esquirol, «Monomanie», *Dictionnaire des sciences médicales, par une société de médecins et de chirurgiens*. (Paris: Panckoucke, 1820), vol. 34.

[15] Cf. Jean Starobinski, *L'Encre de la mélancolie* (Paris: Éditions du Seuil, 2012), 84-86.

[16] Cf. Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi: dépression et société* (Paris: Odile Jacob, 2000), 34-36.

[17] Ehrenberg, *La Fatigue*, 35.

laquelle l'individu, en général, a déjà une tendance. La mélancolie est premièrement marquée par la prévalence de l'intellection, conçue comme activité cérébrale toujours susceptible aux mouvements qui agissent sur la sensibilité. On parle de pathologie quand la cognition devient limitée à une idée particulière, ce qui configure la monomanie. Cabanis, par exemple, demeure l'un des gardiens de la théorie des tempéraments, mais acceptant l'influence de la biographie dans l'apparition et évolution de la maladie.

Ce qui est absolument nouveau dans les traitements c'est la considération de la persistance de causes affectives dans la série obstruée d'idées tristes.

La thérapie considère deux facteurs majeurs associés: le milieu propice à nourrir l'idée fixe et l'habituation à un registre d'idées avec une conduite associée. Le projet, qu'il est possible de concevoir comme une approximation commune aux troubles de la mélancolie développée à l'aube du XIX^{e} siècle[18], s'impose comme une pédagogie dirigée aux habitudes et tendances acquises.

Néanmoins on voit que la dénonciation d'un mythe conduira à l'imposition d'un autre avec ses propres limitations. Mais du point de vue historique, le traitement moral peut être compris comme une clairière qui met au jour d'une forme décisive l'expérience effective du malade mental, en s'abstenant de supposer une objectivation ou même une visibilité de la cause du délire[19]. Le trouble ne peut plus être placé dans les intestins comme dans

---

[18] Sur cette question, qui reste ouverte, voir: Dora Weiner, "Mind and Body in the Clinic: Philippe Pinel, Alexander Crichton, Dominique Esquirol, and the Birth of Psychiatry" in G.S. Rousseau (éd.), *The Languages of Psyche: Mind and Body in Enlightenment Thought*: *Clark Library Lectures, 1985-1986* (Los Angeles: University of California Press, 1990).

[19] Préservant, bien sûr, l'importance des indices que reconfigurent la sémiologie médicale.

l'iatromécanicisme ou dans le cerveau comme le fera d'une manière grossière la Phrénologie.

Un thème récurrent et déjà objet d'auto-description par la pratique médicale c'est celui l'évolution des maladies – l'évolution civilisationnelle d'origine politique et économique qui est décrite par la démographie. Les troubles simples et soudains des apoplexies de type organique donnent lieu à la généralisation des névroses, syndromes de type complexe fondés sur les passions et l'imagination du moi. Si les épidémies suspendent les distinctions de classe et convoquent toute la communauté, les maladies mentales, surtout la mélancolie et ses formes d'hypocondrie et d'hystérie, resteront associées à un certain niveau social. En d'autres termes, on verra le système psychiatrique naissant reproduire les clivages sociaux, surtout avec la diffusion des sanatoriums privés, associés aux méthodes d'un docteur renommé. Ici nous rencontrons l'association, qui persiste encore, entre mélancolie et un certain mode de consommation excessif, signe de l'infatuation du moi, exclusive d'une classe sociale aisée. En même temps, ce sont des maladies qui comptent le plus sur le soutient moral de la famille, c'est-à-dire de la communauté, de son pouvoir d'adaptation et de répression des fous. À un moment initial, l'accès aux cliniques est réservé aux classes sociales plus riches, mais sous l'égide de l'état comme agent régulateur des orientations et critères du renfermement, même les grands hospices publics joureont un nouveau rôle dans la promotion de la santé publique.

Pinel est sensible à la façon dont la mélancolie tend à devenir un symbole de *status* qu'il convenait d'éviter dès son début, afin de prévenir le renfermement et les traitements plus durs. Montesquieu avait déjà remarqué la nouvelle cause du suicide chez les anglais, autrefois motivé par les coutumes, surtout la honte suscitée par la perte de l'honneur ou de la fortune, maintenant

par une maladie: «physique de la machine»[20]. Dans le cas anglais on assiste même à une institution ayant une dimension de rite de passage; dans la transition à l'âge adulte il était courant d'instiguer le jeune homme à échapper à l'atmosphère lourde qui provoque la tristesse et découvrir les latitudes solaires, vers le Sud.

3. La figure de Pinel

Pinel souligne l'observation et l'expérience comme les seuls guides de sa théorie. Telles sont les fondations de la méthode qu'il peut approfondir dans la seconde édition du *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, déjà après son organisation de la Salpetrière. La présupposition du traitement moral est précisément que quelques-unes des facultés intellectuelles ne sont pas completement annulées et peuvent être stimulées (et perfectionnées) dans le processus de reconstitution de l'équilibre.

L'intervention thérapeutique s'impose quand le sujet n'est plus capable de, par lui-même, transformer ou restituer le cours de sa propre pensée. La caractéristique la plus distinctive de la mélancolie, qui persiste après sa différenciation des troubles hypocondriaques et hystériques, c'est la pétrification de la pensée autour d'une idée fixe. Dans son célèbre traité, Pinel nous dit que

> [l]e délire peut-être exclusif et borné à une série particulière d'objets, avec une sorte de stupeur et des affections vives et profondes: c'est ce qu'on nomme mélancolie[21].

---

[20] Cf. Montesquieu (Charles de Secondat, baron de), *De l'esprit des Lois* In: *Œuvres complètes de Montesquieu*. Avec des notes de Dupin, Crevier, Voltaire… (Paris: Firmin Didot, 1838), XIII, XII, 305.

[21] Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, 2ème éd., entièrement refondue et très augmentée (Paris: Brosson, 1809), 6.

Dans la plupart des cas il s'agit d'une idée qui concerne, directement ou indirectement, la valeur de soi-même, sa position devant le devoir. Cette dette prise par la conscience morale du sujet amène à une punition de soi-même qui, extérieurement, se caractérise par le mutisme, la refuse de parler[22], mais aussi par l'immobilité et l'affaiblissement des fonctions vitales. Cette stupeur n'implique pas l'apaisement de la pensée. Bien au contraire, la pensée devient obsédée par l'idée fixe qui hypothèque toute l'activité mentale et bloque l'affectivité du sujet. Cet emprisonnement dans la pensée est accompagné d'une limitation de toute ouverture affective. La morbidité qui l'affecte à d'autres niveaux, physique et émotionnel, maintient l'activité circulaire de la pensée. Bref, on peut voir que si d'une part la pensée se ferme au monde, à la rencontre personnelle avec les autres, d'autre part, elle se laisse saisir dans le mouvement interne d'une sorte de rêverie concentrique.

Même aujourd'hui, dans l'observation clinique, on constat souvent que les états dépressifs, dans les cas caractérisés par un mutisme, sont marqués, dès les stades les plus précoces, par l'idée de la raison captive de soi-même et incapable de rétroagir sur le domaine affectif.

Entre le fou et le monde ordonné, l'ancien modèle thérapeutique interposait, morale et spatialement, la notion de souillure menaçante. Cette protection sociale, qui fait obstacle à la considération d'une causalité psychique autre, reprenant la figure juridique de la *capitis diminutio*[23], contribue presque

---

[22] Magistralement mis en scènce dans un film récent sur les deux paradigmes du traitement des aliénées au milieu du XIX^{e} siècle, *La clinique du Dr. Blanche* (2014), bénéficiaire de l'exposition du projet du Dr. Esprit Blanche dans l'œuvre de Laure Murat: *La maison du docteur Blanche. Histoire d'un asile et de ses pensionnaires, de Nerval à Maupassant*. Éd. rev. et aug. (Paris: Gallimard, 2013).

[23] Comme l'a remarqué Karl Jaspers: «La résolution de se reconnaitre comme malade mentale, signifie quelque chose comme une *capitis diminutio*.

à une indistinction entre les moyens de l'amélioration et ceux de la punition. L'oeuvre de Pinel se rebelle contre les formes de traitement purement arbitraires, dans lesquelles la force appliquée dans la correction n'a aucune relation avec la possibilité d'amélioration. L'immense batterie de traitements appliqués, dès les saignes multiples, en passant par les bains froids, les douches fortes et répétés, jusqu'aux sédatifs, ces derniers substituant les purgatifs de la tradition, ignorent les résultats de la pédagogie. Ici le rôle de Pussin, chef de la police des aliénés, célèbre par son geste d'enlever leurs fers, est décisif[24]. En vivant entre eux, il est le meilleur représentant de l'attitude nécessaire pour leur étude. Les spéculations doctorales et les termes ordinaires seront surmontés par l'inspection des lésions – présumées, comme le dira Biran – de l'entendement et de la volonté, à travers le changement du comportement. Comme Chiarugi l'avait déjà fait à Florence en proposant «*la cura morale*»[25], Pussin met en question la sévérité des traitements, surtout les procédures du personel de service, qui, entrant dans le nouveau siècle, était encore constitué par

---

Ces phénomènes mentaux qui sont discutables à cet égard ne sont pas comme le rhume ou la pneumonie, même pas comme une paralysie ou une tumeur au cerveau, non pas comme *Dementia praecox* ou d'épilepsie, mais ils sont encore dans l'élément de la liberté [Element der Freiheit]. La nécessité d'un traitement ici signifie la reconnaissance de la perte de la liberté, où, en fait, la liberté subsiste au même temps que préserve son prétention» *Allgemeine Psychopathologie*, 7éme éd. (Berlin: Springer, 1959), 670.

[24] Sur le rôle de Pussin dans la formation de la pensée de Pinel, lequel est loin d'être épuisé par son philanthropie, radicant dans une méthode d'observation, cf. Gladys Swain, *Le sujet de la folie: naissance de la psychiatrie* (Toulouse: Privat, 1977). *Vide* aussi les divers réquisitions, signées par figures éminents et accompagnes par les «Observations faites par le citoyen Pussin sur les fous», de Pinel pour compter sur la contribution de Pussin dans l'organisation de la Salpetrière: Dora B. Weiner, "The Apprenticeship of Philippe Pinel: A New Document" *Clio Medica*, nº 13 (1978), 125-133.

[25] Dans son œuvre la plus représentative ce pionner de la santé mentale présent comme désigne majeur du médicine de «rencontrer la voie pour le cœur du patient, gagnant son confidence et confiance» *Della pazzia in genere ed in specie: Trattato medico-analitico con una centuria di osservazioni*. 2 vols. (Florence: Carlieri, 1793-1794), II, 67.

des individus indifférenciés, provenant des marges du système asilaire ou pénitentiaire[26].

Déterminer si la maladie est réversible est crucial pour l'admission du patient. Son internement a lieu avec la stricte séparation des patients considérés des cas irrémédiables, sans espoir de guérison: les cas de démences et idiotisme. Après son début la manifestation mélancolique peut s'aggraver, si l'on stimule les facultés intellectuelles. Il est même douteux qu'elles aient les valences d'inoculation. Mais il y a un aspect qui, même si considéré comme un aveu de l'impossibilité d'assurer la cure, postule une disposition essentielle devant la façon dont le trouble s'impose au-delà du raisonnement logique conventionnel. L'espérance et la bonne-volonté sont des éléments centraux de l'action du médecin, espérance dans l'évolution des sensations internes, mais aussi de la reconfiguration de la volonté individuelle. Comme le dira Esquirol:

> [c]haque mélancolique doit être conduit d'après une connaissance parfaite de la portée de son esprit, de son caractère et de ses habitudes, afin de subjuguer la passion qui, maîtrisant sa pensée, entretient son délire.[27]

Pour Pinel, l'idée fixe peut être comprise comme un sorte de parasite et l'objectif de la thérapie est de l'affaiblir sans supprimer son hôte, dans ce cas, la subjectivité.

Pinel remarque non seulement la nécessité d'intervenir en temps utile, thème qui remonte aux textes hippocratiques, mais

---

[26] Cf. Marcel Jaeger, «Aux origines de la profession d'infirmier psychiatrique. 1. L'anti-mythe Jean-Baptiste Pussin», *VST – Vie sociale et traitements*, nº 131 (2016), 104-119.

[27] Jean-Étienne-Dominique Esquirol, *Des maladies mentales considérées sous les rapports médicaux, hygiénique et médico-légal*. 2 vols. (Paris, 1838), I, 472.

surtout de réévaluer les traitements conventionnels à la lumière de l'étude de leurs effets[28]. Son écartement de la sémantique de la possession et, en quelque sort, de la culpabilité, a comme moment iconique la libération des chaines des aliénées, «acte fondateur à partir duquel la nouvelle discipline s'élabore et se pratique»[29]. Pour démontrer cet aspect, Pinel nous donne une statistique de la Salpetrière sous sa propre direction: plus de 9 sur 10 des aliénées admis dans l'institution à une phase initiale de leur maladie et sans passer par aucun autre établissement, seront complément guéris[30]. D'autre part, le milieu familial, mais aussi, le milieu communautaire, tend à aggraver l'état mental, surtout parce l'ils stimulent la dépendance. Alors, Pinel intensifie une «nécessité absolue de confier les aliénés à des mains étrangères, et de les isoler de leurs parents»[31]. Le milieu familial est inadéquat ou même contraire au rétablissement puisqu'il tend à nourrir la tristesse à travers la commisération, en lui portant consolation, c'est-à-dire une forme de confirmation du délire ou obsession. Mais avant ces manifestations, il semble se dessiner déjà dans l'oeuvre de Pinel la thèse selon laquelle la maladie mentale est elle-même une réponse cohérente à un problème qui ne se réduit pas à une présumée déformation individuelle. C'est souvent dans le milieu familial, dans son intrication émotionnelle, que l'on trouve la source du déséquilibre.

Face à la manie on a besoin d'imposer de l'autorité, c'est un ordre strict qui doit régler l'individu agité; dans la mélancolie c'est

---

[28] La nouvelle organisation origine celle qui pouvait être le meilleur éloge, il est donné par un visiteur qui demande: «Mais où sont les folles?» Pinel, *Traité médico-philosophique*, 193.

[29] Murat, *La maison*, 27.

[30] En 1809 il présent des statistiques vraiment impressionnants d'une probabilité de guérison de 0,93. Cf. Pinel, *Traité médico-philosophique*, 436-6.

[31] Pinel, *Traité médico-philosophique*, 6.

la stupeur du délire exclusif qui doit être stimulé. Pinel considère cette maladie de type interne, ce qu'on qualifiera comme endogène, c'est-à-dire, comme disposition héréditaire de conformation du cerveau ou résultant d'une lésion, mais n'excluant pas les troubles déclenchées par l'agitation des passions, associées aux objets externes ou internes. Cette distinction entre la prédisposition et les épisodes qui affrontent la capacité affective de l'individu persiste jusqu'à aujourd'hui.

A. Crichton[32] avait déjà remarqué les causes morales de l'aliénation, référant le chagrin, la terreur, la colère «et surtout l'amour». Pinel le mentionne déjà dans la première édition de son *Traité*, en 1798[33]. Crichton présentait la notion selon laquelle certaines passions ne sont seulement nuisibles mais devront être mobilisées comme des moyens de guérison.

Les causes morales de l'accablement mélancolique sont diverses. Parmi elles, l'ambition extrême à jouer un rôle éminent devient, dans la société postrévolutionnaire, l'une des causes principales[34]. Dans ces cas il s'agit d'une passion «qui ne change point d'objet, et qui finit par amener le délire!»[35] Mais il y a aussi le chagrin,

> [c]e n'est pas sans émotion que j'ai vu des aliénés, victimes d'une âme sensible et tendre, répéter jour et nuit le nom chéri d'une épouse ou d'un fils enlevés par une

---

[32] Alexander Crichton, *An inquiry into the nature and origin of mental derangement*. 2 vols. (London: T. Cadell, 1798).

[33] Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale* (Paris: Richard, Caille et Ravier, 1798), xxvi.

[34] Revisitant le concept de «monomanie orgueilleuse» Laure Murat a examiné les archives de la période révolutionnaire pour tracer l'origine de cette épidémie, *vide* le troisième chapitre de son: *L'homme qui se prenait pour Napoléon. Pour une histoire politique de la folie* (Paris: Gallimard, 2011).

[35] Pinel, *Traité médico-philosophique*, 166.

> mort prématurée, et dont l'image leur était toujours présente.[36]

Déjà en *Nosographie Philosophique* (1800) et *Médicine clinique* (1801) Pinel réfère la nécessité de considérer l'occupation individuelle, les accidents biographiques et les maladies familières du patient[37]. La sensibilité est un facteur décisif à la frontière entre la dimension organique et la volonté qui démontre la centralité de l'individu comme origine et élément de résolution du trouble. Age, sexe, climat, histoire clinique et occupation profissionelle permettent des indices concernant l'accès à la personnalité, plateforme d'entrée et manipulation du mélancolique. Dans la plupart des cas il faut commencer par accuellir le délire du patient, ce qui favorise son élaboration de la plainte au-delà de ses aspects superficiels.

Ce qui commence à être constaté et théorisé c'est le fait que le milieu interne de l'institution, comportant non seulement les relations avec le personnel médical, mais aussi avec les autres patients, doit favoriser la récupération. Parfois, le déploiement de la fiction réclame toute une mise en scène, dans ce qui configure une anticipation du psychodrame, en demandant au malade l'identification avec un personnage et l'exécution de son rôle. Il y a un cas, raconté par Starobinski, où le Marquis de Sade lui-même participe avec les autres aliénés à des sessions théâtrales comme metteur en scène et acteur, pour guérir un mélancolique[38]. Même dans les cas où l'illusion créée est incapable de dissuader le malade,

---

[36] Pinel, *Traité médico-philosophique*, 167.

[37] Il suive l'exposition de Boissier de Sauvages dans sa: *Nosologie méthodique, ou distribution des maladies en classes, genres et espèces selon l'esprit de Sydenham et la méthode botanique* (Lyon: Mercier, 1772).

[38] Cf. Starobinski, *L'Encre*, 92-93. La nomination de Royer-Collard pour médecin chef de la maison d'aliénés de Charenton en 1806 vise mettre fin à des "libéralités" concédées aux Marquis. Cf. Murat, *L'homme*, 128.

au mois elle l'anime. Au même temps, tous les souscripteurs de ce courant psychiatrique sont confrontés à la question de la juste mesure d'excitation à induire, celle qui permettra d'alléger l'idée fixe mais sans provoquer la fureur excessive.

La musique comme thérapeutique permet d'illustrer cette difficulté commune à la plupart des traitements[39]. Comment assurer une adaptation dynamique des échelles musicales en faveur d'une sensibilité particulière qui, à de différents moments, demande soit d'être irritée (ou animée) soit d'être calmée? Qu'est qui peut assurer une continuité entre la sensibilité affectée et l'altération désirée de l'humeur?[40] Cette relation problématique persiste jusque à nous jours, et elle est loin d'être résolue.

Dès le début la mélancolie présente un double blocage, mis en évidence par les signes extérieurs. D'une part, elle concerne l'indifférence en acte que le mélancolique manifeste face au monde, à toute sorte d'interpellations auxquelles il devient inattentif ou par rapport auxquelles il se dégage. Mais le blocage premier concerne la relation à soi-même, une opacité sur l'origine et sur la causalité du tempérament. Dans le cas de Biran, comme le montrent ses journaux de jeunesse, c'est surtout l'instabilité de la disposition qui l'effraye.

Ce qui Pinel souligne c'est qu'il faut rester proche de l'expérience, observer les signes, les symptômes, résistant à leur

---

[39] L'importance de la musique est notée par Joseph Daquin, aujourd'hui considéré le père de la médicine aliéniste, convenablement oublié par Pinel: «[p]ersonne n'ignore l'influence qu'a sur nous la musique; combien elle contribue à dissiper l'ennui, à chasser les affections les plus sombres de l'âme, à adoucir les mœurs & à exciter, dans nos cœurs, des mouvements qui se sont appercevoir dans toute l'habitude du corps.» J. Daquin, *La philosophie de la folie, ou Essai philosophique sur le Traitement des personnes attaquées de folie* (Paris: Chez Née de la Rochelle, 1792), 72. Cf. Starobinski, *L'Encre*, 112-124; Murat, *La maison*, 175 et *ss*.

[40] Sur ce sujet, à la lumière des nouvelles techniques d'imagerie par résonance magnétique, *vide* l'étude de Stefan Koelsch sur le «event-related brain potential»: *Brain and Music* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2013), *spéc.* 70-78.

facile réification en tant qu'entités intérieures. Son innovation majeure c'est son admission d'une ignorance regardant les facultés cognitives, mais aussi sur les voies précises qui peuvent amener à une transformation de soi-même. Dans la plupart des traitements, le rôle central attribué à la sensibilité[41], qui signale le déclin du déterminisme mécaniciste, est indicatif d'une influence indirecte, toujours incertaine sur l'ordre et séquence des idées. En vérité l'importance des facultés, point d'entrée de la critique de Biran, est secondaire:

> en face des élucubrations de Cullen sur la base cérébral de l'agitation maniaque: Je suis loin de vouloir m'égarer dans ces régions inconnues, et je me borne à l'exposition simple des résultats de l'observation la plus constante et la plus répétée[42].

4. L'effort dans la vie et la pensée de Maine de Biran

La période initiale de la pensée de Biran s'intéresse aux bases physiologiques d'une passivité originaire, à une auto-afection qui permet au sujet, par la résistance qui s'impose à la volonté, de se situer par une traduction des coordonées spatiales et temporelles dans l'expérience immédiate de soi. L'auto-compréhension de soi requiert un second moment d'activité pour échapper à une complète hetero-determination, plan d'une immanence anonyme. Ce qui particularise la subjectivité mélancolique, celle de Biran lui-même, c'est que l'effort pour se déterminer à soi-même, parce

---

[41] Similaire à celui accordé par autres médecins de l'époque. Cf. *e.g.* Allen Thiher, *Revels in Madness: Insanity in Medicine and Literature* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1999), 131-158.

[42] Pinel, *Traité médico-philosophique*, 150.

qu'il repose sur une humeur instable, doit être successivement renouvelé. Mais le corps est loin d'être réduit à un instrument de la volonté, il est précisément ce qui fonde l'intentionnalité. Donc, aussi bien la certitude de soi-même, que sa relation constitutive au monde, ont lieu originairement sous la forme de la résistance.

Ce qui oppose de façon considérable la compréhension de Biran à celle en vigueur entre les représentants du traitement moral c'est son refus d'une théorie des facultés. D'après le philosophe de Bergerac, étant fondée sur une division arbitraire des capacités individuelles, une telle théorie est incapable d'accéder à la dynamique irréductiblement personnelle de l'effort d'être soi-même. Dans le quatrième paragraphe des *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme* [1820] – sur les «tentatives faites pour distinguer et analyser les diverses facultés de l'âme, en leur assignant des sièges particuliers dans l'organisation» – il attribue à Pinel la souscription du modèle de la compartimentation des fonctions de l'âme. Bien sûr, il reconnait que l'idée de Pinel accompagne de nouvelles précisions scientifiques, mais

> [q]uand on dit qu'un aliéné exerce telle faculté active de l'intelligence proprement dite, comme le jugement, la réflexion, etc., c'est qu'on part de certaines définitions nominales de ces facultés, ou qu'on les considère à la manière de Condillac, en dedans de la sensation, en faisant abstraction de leur caractère le plus essentiel.[43]

C'est une critique récurrente chez Biran qui, malgré tout, prend toujours en considération le caractère modéré du physiologiste

[43] Maine de Biran, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*. Éd. Victor Cousin (Paris: Ladrange, 1834), 58.

parisien. Dans *Les discours philosophiques de Bergerac* [Observations sur les divisions organiques du cerveau], Biran avait déjà développé sa critique en trois temps. Il signale: 1) une division arbitraire ou abstraite des facultés qui n'a pas de correspondance effective avec l'activité de la pensée et qui renonce à la centralité d'un moi qu'il affirme comme sa condition même, 2) l'équivoque d'une supposée correspondance entre les sièges de la conscience et les opérations spécifiques de la conscience et, finalement, 3) il affirme que: «les facultés ou actes intellectuels sont des phénomènes hypersensibles qui sont en dehors de toute sensation, supérieurs à elle comme l'ouvrier est supérieur à la matière qu'il emploie»[44]. Condensant ces objections, on peut dire avec Marcel Gauchet que Biran «interdit de concevoir conscience et volonté autrement que comme d'insécables pouvoirs»[45].

Au-delà de juger de la justesse de cette évaluation et de ses fondements historiographiques, je pense qu'il faut rappeler à nouveau les différents méthodes et propos des auteurs. Ils ont des objectifs bien différents. Ceci est clair du point de vue épistémique, l'un développe ses observations sur les troubles mentaux du point de vue de la deuxième et troisième personne, l'autre s'appuie sur son expérience personnelle. Du point de vue pragmatique, l'un vise le soulagement des symptômes et le traitement généralisé la mélancolie, l'autre cherche à comprendre et à maitriser sa propre sensibilité affective.

On doit constater que chez Biran il s'agit de la mélancolie en tant que trait de la profondeur de l'esprit, ce qui se traduit par un examen bénéfique de soi-même. Mais si sa mélancolie

---

[44] Maine de Biran «Les discours philosophiques de Bergerac», in *Œuvres de Maine de Biran*, ed. Pierre Tisserand (Paris: Alcan, 1925), vol. V, 98.

[45] Marcel Gauchet «A la recherche d'une autre histoire de la folie», in Gladys Swain, *Dialogue avec l'insensé: Essais d'histoire de la psychiatrie.* (Paris: Gallimard, 1994), xlvii.

n'est pas un cas d'aliénation aigüe, elle possède des caractères évidents d'accablement de la vitalité. Elle résulte dans les fréquentes altérations d'humeur qui conditionnent la volonté. En tout cas, cette condition ne l'empêche pas de poursuivre un trajet de transcendance de soi[46]. Il s'agit d'un infatigable procès d'inspection de l'instabilité intérieure qui peut (et doit), au moins tacitement, être conçu comme thérapeutique. C'est par cet effort même que Biran peut atteindre une certaine concordance avec son propre «domaine originaire» des mouvements affectifs. Mais, en concordance (implicite) avec la conception de «traitement morale» de Pinel, la dimension organique est loin d'être supprimée ou même refoulée. Avec Biran, la tradition qui assume le corps comme le négatif de la conscience, postulée elle-même comme substance, est revue. Quant aux courants soucieux de cartographier exhaustivement un corps sans personne, ils sont dénoncés pour leur indifférence.

Par son activité et ses instruments, la volonté doit prendre sur soi la série somatologique (plus ou moins cohérente) des affections, de façon à instiguer un double mouvement de quasi-synchronie de leurs rythmes (et fins). Ce double mouvement est toutefois incapable d'éradiquer la différence constitutive du sujet et de fonder un continuum entre le physico-organique et le psychique. Il s'agit, entre autres, de l'examen de la constitution ainsi que de la reconstitution du processus d'habituation.

Biran pense, dès sa jeunesse, que l'explication mécaniciste des bases et du fonctionnement psychique est incomplète à deux niveaux. Le premier est épistémique: l'explication qui commence à partir des fibres du cerveau proposée par Bonnet est partiale parce qu'incapable d'admettre les déterminations organiques,

---

[46] Michel Henry l'a bien compris. Voir *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* (Paris: PUF, 1965), 21 et ss.

la variabilité du principe de la vitalité[47]. Le seconde concerne la dimension pragmatique: le déterminisme d'une telle explication n'a jamais permis d'accorder la configuration rigide des fibres et l'attitude qui permettrait de modifier une telle détermination cérébrale.

Du point de vue de la 'causalité psychique', si la volonté dépendait de la considération d'une représentation exhaustive des éléments physiologiques nécessaires au mouvement du corps, la volonté même s'effondrait sous la passivité immanente. L'effort a toujours le 'corps propre' comme condition, ce qui confronte une résistance et opère une certaine suspension du mécanisme naturel, en raison d'une causalité de l'ordre du sens. Selon Pigeaud, l'«aperception immédiate d'une intériorité» chez Biran redécouvre la manifestation authentique du *thymus* mélancolique présent dans les textes fondateurs du *Corpus Hippocraticum* mais qui est ignoré non seulement par la médicine mais également par la pensée philosophique. Elle s'exprime dans un sentiment qui, par sa totalité, est irréductible à toute compartimentation de l'âme[48].

Pinel est certainement de l'autre côté de la barricade en ce qui concerne la valeur de la méthode expérimentale comme forme d'accès au monde intérieur. On ne soulignera jamais trop que la «médicine expérimentale» du parisien est proposée bien avant sa théorisation par Claude Bernard. Mais cela ne signifie pas que Pinel suppose la possibilité d'une 'uniformisation épistémologique'[49] comme source d'évidence de l'expérience

---

[47] Cf. *e.g.* Biran «Notes sur la psychologie» in *Œuvres de Maine de Biran*, ed. Pierre Tisserand (Paris: Alcan, 1920) vol. I, 224-235.

[48] Jackie Pigeaud, *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique* (Paris, Les Belles Lettres, 1981), 127-129.

[49] Luís António Umbelino, "Apercepção e representação em Maine de Biran". *Revista Filosófica de Coimbra*. nº 37 (2010), 70.

intérieure, soit de la pensée dite normale soit de l'aliéné. En ce que nous concerne ici, de façon à mieux comprendre la particularité de la lecture de Biran, nous devons dire que dans le mouvement que l'on reconnaît comme Thérapie Morale, l'admission d'une inaccessibilité et de l'impuissance des méthodes, non seulement coercitives mais aussi conversationnelles, commence avec l'opacité de l'expérience intérieure. La sensibilité sera le point d'incidence sur une liaison présumée, d'interaction mutuelle du psychisme face à l'organique, mais qui reconnait aussi une logique complexe de l'émotion et de la pensée. Effectivement, une telle reconnaissance prend lieu au niveau linguistique, mais ceci n'est pas considéré curatif en soi. Sourtout elle vise préparer les conditions pour que le malade soit susceptible, ouvert aux instructions et au contrôle directif du médecin de l'âme.

Est-ce à dire que la crise dans la formation d'une nouvelle science de l'homme dénoncée par Maine de Biran est, pour ainsi dire, mise en suspens par la quête du soulagement de la souffrance psychique? Si à un certain moment Pinel se concentre sur la classification de la maladie mentale en détriment d'une recherche sur l'origine des facultés humaines, il n'a jamais considéré la maladie en elle-même, passible d'inspection sans médiation dans le sujet. L'observation du comportement et, dans certains cas, du discours, à travers la conversation, vise l'accès à la logique interne d'une interdépendance entre sensibilité interne – mutable – et le flux de la pensée. La mélancolie est irréductiblement personnelle, sa configuration est inaccessible hors de la constitution organique et des accidents de la biographie individuelle. Cela signifie que la complexité de l'*homo duplex*, aussi en tant que mélancolique, peut être considérée seulement à partir des bases aperceptives de la conscience.

Il y a, comme l'atteste Biran lui-même, un cœur des symptômes mélancoliques, une sorte de tendance de la pensée à devenir

obsédée par une idée qui l'emprisonne vitale et émotionnellement. Mais cette asthénie est toujours irrégulière, comme la possibilité et les instruments individuels pour l'échapper ou, au moins, pour l'apaiser. La volonté est ici constitutivement soumise à la résistance active de l'affectivité d'un corps propre, qui par son variabilité et tendance à la tristesse, met en cause l'identité même du sujet.

En tous cas, les conceptions psychologiques de Biran seront immédiatement adaptées et diffusés par des représentants de la Thérapie Morale. Invité par Antoine-Athanase Royer-Collard, médecin-chef de Charenton, à exposer les principes de sa psychologie, Biran entreprend les *Prolégomènes psychologiques d'un cours sur l'aliénation mental*[50]. La confrontation critique de la vision de Maine de Biran sur l'aliénation surgira en 1843, dans un article posthume du praticien parisien[51]. Son adaptation des idées philosophiques sur la pratique clinique sera névralgique pour la formation des postulats de la Société Médico-Psychologique, surtout dans œuvre de Moreau de Tours[52], mais aussi dans la théorie de l'automatisme mental de Jules Baillarger[53].

5. En guise de conclusion

Une compréhension similaire de la thérapie comme dispositif irréductible à une conformation statistique des indices organiques

---

[50] L'analyse détaillé de son dialogue a été entrepris par Gladys Swain dans "L'aliéné entre le médecin et le philosophe" in Id., *Dialogue avec l'insensé: Essais d'histoire de la psychiatrie* (Paris: Gallimard, 1994). Cf. aussi: Valeria Paola Babini, "Maine de Biran e Antoine Athanase Royer-Collard. Il filosofo letto da un alienista contemporâneo", *Rivista di Filosofia* 17:270 (1980).

[51] Cf. Royer-Collard, "Examen de la doctrine de Maine de Biran sur les rapports du physique et du moral de l'homme", *Annales médico-psychologiques*. 1: II (1843).

[52] Thierry Haustgen, "Les débuts de la Société Médico-Psychologique, entre philosophie et système nerveux central", *Annales médico-psychologiques*. 170: 6 (2012), 411.

[53] Cf. Swain, L'aliéné, 70; Azouvi, *Maine de Biran*, 201-202.

reste, aujourd'hui, toujours pertinente. La thérapie, au-delà des modelés strictement biomédicaux, fondées sur le halo de scientificité qui progresse non avec le sujet mais *malgré le sujet*, avance au fur et à mesure de la compréhension dialogique, de soi devant de l'autre. Au cours des dernières décennies on assiste à une indubitable transition du patient vers le centre du processus médicale. Afin qu'une telle transformation soit plus qu'un simple formalisme, dans le contexte des soins de santé mentale, mais pas seulement, il est essentiel que dans le processus thérapeutique la plainte soit appuyée sur l'exercice des compétences du patient. Même si le progrès qui transforme l'auto-présentation de soi est soutenu par des instruments biochimiques, le critère pour apprécier l'évolution d'une pathologie/dysfonction, surtout dans le cadre des dépressions, c'est la conversation, la récursivité médiatisée des thèmes. La thérapie, son travail spécifique, c'est d'induire à travers la liaison particulière, la capacité d'effort dirigée vers l'autodétermination.

Pinel lui-même, nonobstant la lecture de Maine de Biran, admet qu'on ne connait pas suffisamment l'appareil nerveux pour déterminer apodictiquement la localisation des facultés dans le cerveau, ni même assurer leur différentiation pleine. Ce qui est renforcé c'est le mode toujours indirect d'influencer le patient, surtout par la sensibilité qui va permettre de déclencher le mutisme symptomatique et de base du mélancolique. Pour cela il faut patienter, les progrès sont modestes et dépendent en grande mesure d'une relation proche qui assure premièrement la confiance du malade mental, surtout de celui qui a été fustigé par les vieilles méthodes.

(Página deixada propositadamente em branco)

BIRAN E O TRATAMENTO MORAL DA SUBJETIVIDADE MELANCÓLICA

Cláudio Alexandre S. Carvalho[1]
Universidade da Beira Interior
kraftcasc@gmail.com
ORCID 0000-0002-8981-6481

Resumo: Neste trabalho procura apurar-se em que medida, na compreensão do seu próprio temperamento, mas também em sua conceção filosófica da relação entre corpo e alma, terá sido Maine de Biran influenciado pela leitura dos representantes da Terapia Moral, em particular por Pinel. Partindo do desdobramento da melancolia como condição orgânico-psíquica com uma vasta gama de manifestações, da tristeza ténue ao profundo abatimento patológico, exploramos o modo

[1] Departamento de Comunicação e Artes da Universidade da Beira Interior. A investigação para este artigo beneficiou do apoio de uma bolsa de pos-doutoramento atribuída pela FCT – Portugal com a referência SFRH/BPD/116555/2016. Doutor em Filosofia pela Universidade de Coimbra (2012). Durante seus trabalhos doutorais foi membro do grupo "A Individuação da Sociedade Moderna" (2006--2015) e investigador visitante da Humboldt-Universität zu Berlin (2010). Em seu pós-doutoramento explorou as bases filosóficas das conceções terapêuticas (Universidade de Coimbra, 2013-5). Presentemente é Professor auxiliar convidado do Departamento de Comunicação e Artes da UBI – Universidade da Beira Interior, onde leciona nas áreas da Ética, mormente Bioética e Ética médica, e da Ciência Política. É também investigador integrado do Instituto de Filosofia (Universidade do Porto), no grupo "Aesthetic, Politics and Knowledge".

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1992-7_5

como Biran entendeu a imposição de um modelo positivista científico nascente. Pinel é um autor que influenciou Biran de modo indelével, sobretudo no empreendimento teórico de compreender os processos indomináveis (e imprevisíveis) da afetividade e o ato primeiro da vontade. Sublinhamos que para Biran, pelo menos implicitamente, se trata de um projeto ético em sentido pleno, uma dinâmica que permanece suportada na compreensão existencial de si mesmo.
Palavras-chave: Melancolia; Terapia; Biran; Pinel; História da Psiquiatria.

> *O sentimento da alma a que chamo tristeza ou melancolia difere essencialmente, touta natura, desta afeção de mal-estar ou inquietude que se liga a um mau estado dos nervos ou a certas disposições orgânicas. O sentimento é tão desejável como a afeção renunciante. Àquela ligam-se todos os progressos da inteligência e das nobres excursões de nossas faculdades; a outra torna-nos incapazes de exercer estas faculdades*[2].

1. Introdução

Será que a filosofia de Maine de Biran, tendo em conta a recorrência de seus temas e a sua evolução, pode ser considerada como resposta ao problema da melancolia? Os indícios que suportam uma resposta positiva a tal questão podem ser já encontrados nos primeiros diários do filósofo de Bergerac. Em tais escritos, a melancolia, concebida como disposição de caráter sempre associada a uma condição fisiológica, tem a sua primeira aparição ainda a um

[2] E. Naville (ed.), *Maine de Biran: sa vie et ses pensées*. 2ª éd. rev. e aumentada (Paris: Didier et C^{ie}, 1874), 207. Trata-se de uma entrada no seu *Diário Íntimo* datada de 15 de dezembro de 1816.

nível que podemos dizer existencial. É esse o caso sobretudo no conjunto de reflexões que se sucedem à morte de sua irmã Vitória[3]. Para Biran a condição melancólica é marcada, para lá da fraqueza de sua constituição, bem como das constantes preocupações com seu estado de saúde, por uma propensão à tristeza, uma tendência para o sonho e uma excessiva reverência às leis exteriores. Mas uma das particularidades de sua tristeza, que por vezes se aproxima dos sintomas melancólicos, é o facto de permanecer sob controlo. Longe de evoluir para um estado letárgico, a melancolia, sob as suas diferentes figuras, incita-o ao questionamento filosófico. Em linha com a tradição que atribui à bílis negra poderes excecionais, que remonta ao *Problema XXX* de pseudo-Aristóteles e ressurge em Ficino, em Biran a melancolia favorece a contemplação. Tal *melancholia genesosa* permanece sempre latente nos seus escritos teóricos, sobretudo nos que concernem à resistência do corpo e das emoções ao controlo do sujeito, istro é, à vontade.

De algum modo, é partindo da melancolia que, paralelamente e em complemento às suas ocupações profissionais, Biran pode preservar o seu "instinto" filosófico[4]. Apesar das suas dificuldades de conciliação com as obrigações profissionais, é a sede de compreender a sua própria vitalidade precária, a sua debilidade física, que o leva a investigar os fundamentos do psiquismo humano[5]. Fazendo o seu autoexame ele expressa uma intensa angústia por aqueles que se privam de toda a consciência de si:

---

[3] Maine de Biran, "Méditation sur la mort près du lit funèbre de sa sœur Victoire" du 27 juillet 1793, reunido por P. Tisserand em «Premiers Écrits» *Œuvres de Maine de Biran*, ed. Pierre Tisserand (Paris: Alcan, 1920) vol. I, 1-15.

[4] Para adotar aqui a expressão utilizada por Lévy-Bruhl a respeito de Maine de Biran: "uma espécie de instinto instiga-o irresistivelmente a fazer o estudo de si-mesmo". Lucien Lévy-Bruhl, *History of Modern Philosophy in France* (Chicago: Open Court Publishing, 1889) 321-22.

[5] Em Novembro de 1815 ele confessa em seu *Diário Íntimo*: "Atingi, no dia 30, o meu quadragésimo aniversário. Montaigne não teria esperado por esta idade para se retirar dos afazeres. É o que eu deveria também fazer para lograr tirar

> o que me parece pior na condição ordinária dos homens é que eles estejam, com raras exceções, condenados a ignorar-se. Suas faculdades virtuais podem permanecer fechadas, sem serem conhecidas por aqueles que as possuem, até que circunstâncias furtuitas lhes dão oportunidade de se exercer[6].

Depois de uma contextualização preliminar do valor das perturbações melancólicas, vamos propor algumas pistas sobre o contexto do surgimento e generalização do *Tratamento moral* como resposta médica para as doenças mentais. Partindo desta assinalável transformação de base clínica, mas com uma forte dimensão ética e epistemológica, procura-se explorar as suas afinidades com a conceção de esforço, conceito central na evolução do pensamento biraniano.

A questão maior incide justamente sobre o progresso da terapia moral na compreensão e na intervenção sobre a letargia melancólica. A aproximação permitirá compreender o desafio que consiste em colocar o sujeito numa disposição capaz de conduzir o esforço sobre a inércia própria de um humor ou hábito. Mesmo após a remissão, este esforço deve ser renovado. Se paralelamente às origens endógenas, os novos médicos indicam uma dimensão social que favorece este eclodir da doença, a reinserção do sujeito e suas relações vão colocar à prova a cura. O melancólico deverá ser capaz de dominar o enclausuramento das ideias obsessivas, mas também de vigiar a sua própria sensibilidade aos estímulos que ele reencontra no seu regresso ao antigo contexto de vida.

---

partido de meus últimos anos. É-me bem evidente que não estou destinado aos afazeres mundanos; eles me agitam e perturbam sem utilidade. Eu não valho senão pela reflexão e na solidão: pudesse eu encontrar esse valor!" Naville (ed.), *Maine de Biran: sa vie et ses pensées*, 182.

[6] Maine de Biran "Mélanges de Psychologie, de Morale et de Politique", *Œuvres de Maine de Biran*, ed. Pierre Tisserand (Paris: Alcan, 1920), vol. I, 91.

Nos seus escritos de juventude, sob a influência de Rousseau, Biran duvida dos moralistas e das suas belas prescrições:

> [a]ntes de procurar dirigir as nossas afeções, seria sem dúvida necessário conhecer aquilo que podemos sobre elas. Isso não o vi abordado em parte alguma. Os moralistas supõem que o homem pode sempre dar a si mesmo as afeções, mudar as suas inclinações, dissuadir suas paixões; ao ouvi-las a alma é soberana, comanda senhorialmente os sentidos. Mas será isso realmente verdade? E sê-lo-á até que ponto?[7]

Contrastando com aqueles ditos edificantes, Biran experimenta e admite a sua própria incapacidade para dominar os seus humores, as suas disposições, mas também a sua agitação interior.

> A minha vontade não exerce qualquer controlo sobre o meu estado moral…Qual é, afinal de contas, essa pretensa atividade da alma? Sempre deslocado à mercê das impressões do exterior, ela está decaída ou elevada, triste ou radiante, calma ou agitada, consoante a temperatura do ar, de uma boa ou má digestão… Gozasse eu alguma vez do contentamento de espírito que me consentiriam a ausência de paixões e uma consciência pura e não procuraria mais encadear essa satisfação…. Desfrutaria quando ele viesse, pôr-me-ia em estado de o saborear, não me afastaria por minha culpa, mas porque a minha atividade é incapaz de dar-mo ou de o reter, não me consumiria mais em esforços vãos, como o fazia há algum tempo, para me dar as paixões, o movimento e me arrancar a este ponto calmo[8].

---

[7] Maine de Biran "Premiers écrits", 60.

[8] Maine de Biran "Premiers écrits", 59, 61.

Biran lê Condillac e os ideólogos, em particular Cabanis, a quem jamais irá renunciar mesmo que esteja convicto da limitação de sua conceção da condição corpórea do homem[9]. As mudanças de humor, da confiança, da atenção demonstram bem a existência de um largo espetro de manifestações que não podem ser explicadas, pelo menos exclusivamente, pela causalidade psíquica. O corpo é dessa forma autónomo, fundado nas impressões puras ou simples, correspondendo às "pequenas perceções" ou "perceções insensíveis" de Leibniz[10]. A nossa vontade está apoiada nessa passividade primeira, sendo afetada por ela. Estas afeções podem ser modificadas somente de uma forma indireta, mesmo se alguns métodos são bem conhecidos em virtude das mudanças que promovem no poder da volição. Mas o caráter, seguindo a fisiologia de Bichat, que Biran crítica apontando a sua divisão arbitrária entre a vida orgânica e animal, tem uma fisionomia (do temperamento) persistente.

A personalidade é o resultado de um esforço determinado. Isto significa que o associacionismo sensualista de Condillac é incapaz de atender à construção do ego[11]. É o esforço exercido sobre a sensação que vai permitir conceber as faculdades ativas como resultado da intenção. Mas o eu, isto é, a unidade das representações, e é esta a lição que Biran retém de sua leitura de Kant[12], não coincide com

---

[9] Cf. François Azouvi, *Maine de Biran: la science de l'homme* (Paris: Vrin, 1995), 35 et ss.

[10] No § 14 da *Monadologia*, Leibniz assinala que a particularidade da sua conceção consiste em reconhecer as perceções não conscientes, mas operativas, algo que contrasta com os cartesianos e empiristas limitados ao foco consciente, o que ele denomina "aperceção". Cf. Leibniz, *Monadologie und andere metaphysische Schriften / Discours de métaphysique La monadologie Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, éd. Ulrich Johannes Schneider (Hamburg: Meiner, 2002), 114.

[11] Cf. Michel Henry, *De la phénoménologie I: Phénoménologie de la vie* (Paris: PUF, 2003), 29-30.

[12] Permanece ainda duvidoso se Biran leu verdadeiramente Kant, ou se o seu contato foi mediado na interpretação de Kinker e Viliers como sustenta P.

a substância da pessoa. Ele é certamente o objeto e o agente da perceção, mas esse ato, a aperceção, não pode aceder em toda a sua extensão às propriedades e atributos, de um eu provido de alma.[13]

2. Alguns apontamentos históricos relativos ao tratamento da melancolia

Devemos começar por clarificar sucintamente o surgimento do tratamento moral no contexto da transformação do discurso médico, particularmente do discurso psiquiátrico nascente. É assaz pertinente compreender como ele se diferencia, primeiramente, face à antiga tradição dos temperamentos que, com o advento do mecanicismo moderno, ao invés de proscrita se vê reformada no seio da prática médica. A sua demarcação está, portanto, longe de ser abrupta, ela mantém muita da terminologia e dos dispositivos mentais de compreensão da perturbação melancólica que são de tipo metafórico. É esse o paradigma dominante ainda na passagem ao século XIX, mesmo se certas vozes contestem veementemente os antigos métodos e terminologia[14]. É o caso de

---

Tisserand: "Introduction", *Œuvres de Maine de Biran*, ed. Pierre Tisserand (Paris: Alcan, 1924), vol. III, L.

[13] Maine de Biran, "Note sur un passage très-remarquable du *Témoignage du Sens Intime* par l'Abbé de Lignac", *Œuvres philosophiques de Maine de Biran*., ed. Victor Cousin (Paris: Ladrange, 1841), vol II, 297: "Eu estivera inclinado a confundir o sentido íntimo da nossa individualidade, ou o que eu chamo o eu, com o fundo mesmo da substância da alma; mas devo a Kant operar a uma distinção necessária entre os dois termos que todos os metafísicos, Descartes incluído, confundiram, o que é uma das causas maiores das obscuridades e embaraços em metafísica. Nós sentimos a nossa individualidade ou a nossa existência fenomenal, mas não sentimos a substância da nossa alma mais que nenhuma outra: a aperceção interna do eu (puro) é uma relação da qual um dos termos é exclusivo da alma que não se conhece ou não se vê imediatamente". Acerca desta passagem, veja-se Anne Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante* (Grenoble: Millon, 2004), 39-40.

[14] O artigo onde Esquirol propõe renomear a melancolia como "monomania triste" ou "Lipemania" é ilustrativo destes pontos: Esquirol, "Monomanie", in

Esquirol, apostado em estabelecer uma semiótica purificada das antigas noções relativas ao desequilíbrio dos humores corpóreos, focando a sensibilidade aos estímulos[15].

E aqui devemos constatar a génese da ideia de doença mental em sentido pleno do termo, anunciando a transição, que tem lugar ao longo do século XIX, de uma semântica ancorada no delírio para uma outra que reconhece o desespero como problema decorrente do sofrimento moral.[16] Seguindo Alain Ehrenberg, pode dizer-se que a

> melancolia abre uma via entre o normal e o patológico: em lugar de uma diferença de natureza entre um e o outro, a possibilidade de uma continuidade, de uma escala com seus níveis[17].

A filosofia sensualista reinante irá operar uma transição do antigo modelo do temperamento melancólico como resultado de um excesso de bílis negra que afeta indiretamente o cérebro, para uma insistência sobre a perceção e a sensibilidade como fontes de uma mudança persistente dos nervos. Os extremos da excitação afetiva originam ou desencadeiam uma alteração nervosa para a qual, regra geral, o indivíduo tem já uma tendência. A melancolia é primeiramente marcada pela prevalência da inteleção, concebida como atividade cerebral sempre suscetível aos movimentos que agem sobre a sensibilidade. É possível falar de patologia quando a cognição se cinge a uma ideia particular,

---

Dictionnaire des sciences médicales, par une société de médecins et de chirurgiens. (Paris: Panckoucke, 1820), vol. 34.

[15] Cf. Jean Starobinski, *L'Encre de la mélancolie* (Paris: Éditions du Seuil, 2012), 84-86.

[16] Cf. Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi: dépression et société* (Paris: Odile Jacob, 2000), 34-36.

[17] Ehrenberg, *La Fatigue*, 35.

o que configura a monomania. Cabanis, por exemplo, permanece como um dos zeladores da teoria dos temperamentos, mas aceita a influência da biografia na aparição e evolução da doença. O que é absolutamente novo nos tratamentos é a consideração da persistência de causas afetivas na série obstruída de ideias tristes.

A terapia considera dois fatores maiores associados: o meio propício para alimentar a ideia fixa e a habituação a um registo de ideias com uma conduta associada. O projeto, que se pode conceber como uma aproximação comum aos problemas da melancolia formando-se no dealbar do século XIX[18], impõe-se como uma pedagogia dirigida aos hábitos e tendências adquiridas. Ainda assim, vemos que a denúncia de um mito conduzirá à imposição de um outro com suas próprias limitações. Mas do ponto de vista histórico, o tratamento moral pode ser compreendido como uma clareira que dá atenção de forma decisiva à experiência efetiva do doente mental, abstendo-se de supor uma objetivação ou mesmo uma visibilidade da causa do delírio[19]. O transtorno não pode já ser situado nos intestinos como no iatromecanicismo ou no cérebro como o fará a Frenologia de maneira grosseira.

Um tema recorrente e já objeto da descrição médica é o da evolução das doenças. Uma evolução civilizacional de origem política e económica que é descrita pela demografia. Os transtornos simples e súbitos das apoplexias de tipo orgânico dão lugar à generalização das neuroses, síndromes de tipo complexo fundados nas paixões e imaginação do si-mesmo. Se as epidemias suspendem as distinções de classe e convocam toda a comunidade,

---

[18] Sobre esta questão que permanece em aberto ver Dora Weiner, "Mind and Body in the Clinic: Philippe Pinel, Alexander Crichton, Dominique Esquirol, and the Birth of Psichiatry", in G.S. Rousseau (éd.), *The Languages of Psyche: Mind and Body in Enlightenment Thought: Clark Library Lectures, 1985-1986*. Los Angeles: University of California Press, 1990.

[19] Mantendo, é certo, a importância dos índices que reconfiguram a semiologia médica.

as doenças mentais, sobretudo a melancolia e as suas formas de hipocondria e histeria, permanecerão associadas a um certo nível social. Dito de outro modo, veremos o sistema psiquiátrico nascente reproduzir as clivagens sociais, sobretudo com a difusão dos sanatórios privados, associados aos métodos de um médico de renome. Encontramos aqui a associação, que ainda persiste, entre melancolia e um certo modo de consumo excessivo, signo da enfatuação do eu, exclusiva de uma classe social privilegiada. Ao mesmo tempo, são as doenças que contam mais com a força moral da família, o mesmo é dizer, da comunidade, do seu poder de adaptação e repressão dos loucos. Num momento inicial, o acesso às clínicas está reservado às classes sociais mais ricas, mas sob a égide do estado como agente regulador das orientações e critérios da reclusão, mesmo os grandes hospícios públicos tomarão um novo papel na promoção da saúde pública.

Pinel é sensível ao modo como a melancolia tende a tornar-se um símbolo de *status* que convém prevenir logo no seu começo de forma a evitar a reclusão e os tratamentos mais duros. Montesquieu já tinha assinalado a nova causa do suicídio entre os ingleses, não mais motivada pelos costumes, sobretudo a vergonha suscitada pela perda da honra ou da fortuna, mas por uma doença: "física da máquina"[20]. No caso inglês assiste-se mesmo a uma instituição com uma dimensão de rito de passagem; na transição à idade adulta era comum instigar o jovem a escapar à atmosfera pesada que provoca a tristeza e descobrir as latitudes solares, rumo ao sul.

---

[20] Cf. Montesquieu (Charles de Secondat, baron de), *De l'esprit des Lois,* in *Œuvres complètes de Montesquieu*. Avec des notes de Dupin, Crevier, Voltaire… (Paris: Firmin Didot, 1838), XIII, XII, 305.

3. A figura de Pinel

Pinel sublinha a observação e a experiência como os únicos guias da sua teoria. Tais são os alicerces do método que tem ocasião de aprofundar na segunda edição do *Traité médico-philosophique sur l'Aliénation Mentale*, já após a sua organização de Salpetrière. A pressuposição do tratamento moral é precisamente a de que algumas faculdades intelectuais não são completamente anuladas, podendo ser estimuladas (e aprimoradas) no processo de reconstituição do equilíbrio.

A intervenção terapêutica impõe-se quando o sujeito não é capaz de, por si mesmo, transformar, administrar ou restituir o curso de seu próprio pensamento. A característica mais distinta da melancolia, que persiste após a sua diferenciação dos transtornos hipocondríacos e histéricos, é petrificação do pensamento em torno de uma ideia fixa. No seu célebre tratado, Pinel diz-nos que

> [o] delírio pode ser exclusivo e limitado a uma série particular de objetos, com uma forma de entorpecimento e de afeções vivas e profundas: aquilo a que chamamos melancolia[21].

Na maior parte dos casos trata-se de uma ideia que, direta ou indiretamente, concerne ao valor de si-mesmo, em particular à sua posição diante do dever. Esta dívida assumida pela consciência moral do sujeito conduz a uma punição de si próprio que, exteriormente, se caracteriza pelo mutismo, recusa em falar[22],

---

[21] Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, 2ème éd., entièrement refondue et très augmentée (Paris: Brosson, 1809), 6.

[22] Magistralmente encenada num recente filme sobre os dois paradigmas no tratamento dos alienados em meados do século XIX: *La clinique du Dr. Blanche* (2014), beneficiária da exposição do projeto do Dr. Esprit Blanche na obra de Laure

mas também pela imobilidade e enfraquecimento das funções vitais. Tal entorpecimento[23] não implica um apaziguamento do pensamento. Antes pelo contrário, o pensamento torna-se obcecado pela ideia fixa que hipoteca toda a atividade mental e bloqueia a afetividade do sujeito. Este aprisionamento no pensamento é acompanhado pelo cercear de toda a abertura afetiva. A morbidez que o afeta a outros níveis, físico e emocional, mantém a atividade circular do pensamento. Em suma, podemos ver que por um lado o pensamento se fecha ao vínculo com o mundo, ao encontro pessoal com os outros; por outro lado, ele mesmo se enreda numa forma contorcida que podemos apelidar de devaneio concêntrico. Mesmo hoje, é frequente na observação clínica a constatação de que os estados depressivos, nos casos caracterizados pelo mutismo, são marcados, desde as situações mais precoces, pela razão cativa de si mesma e incapaz de retroagir sobre o domínio afetivo.

Entre o louco e o mundo ordenado, o antigo modelo terapêutico interpõe, moral e espacialmente, a noção de mancha ameaçadora. Esta defesa social, que obsta à consideração de uma outra forma de causalidade psíquica, retomando a figura jurídica da *capitis diminutio*[24], contribuía decisivamente para uma quase indistinção entre os meios de melhoria e os de punição. A obra de Pinel rebela-se contra as formas de tratamento puramente arbitrárias, nas

---

Murat: *La maison du docteur Blanche. Histoire d'un asile et de ses pensionnaires, de Nerval à Maupassant*. Éd. rev. et aug. (Paris: Gallimard, 2013).

[23] Pese embora a correspondência ao vocábulo "estupor", opto aqui pela forma mais generalizada no uso coloquial.

[24] Como notou Karl Jaspers: "[a] decisão de se reconhecer como doente mental, significa algo como uma *capitis diminutio*. Os fenómenos mentais que são discutíveis a este respeito não são como a gripe ou a pneumonia, nem como uma paralisia ou um tumor cerebral, nem sequer como a *Dementia praecox* ou a epilepsia, mas estão ainda no elemento da liberdade [Element der Freiheit]. A necessidade de um tratamento significa o reconhecimento da perda de liberdade, em que, de facto, a liberdade subsiste ao mesmo tempo que preserva a sua pretensão. Karl Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, 7éme éd. (Berlin: Springer, 1959), 670.

quais a força aplicada na correção não tem a mais remota relação com a possibilidade de melhoria. O imenso rol de tratamentos aplicados, desde as sangrias múltiplas, passando pelos banhos frios, os duches fortes e repetidos, até aos sedativos, estes últimos substituindo os purgativos da tradição, ignoram os resultados da pedagogia. Aqui, o papel de Pussin, chefe da polícia interior dos alienados, celebrado em virtude do seu gesto de lhes retirar grilhões, é decisivo[25]. Vivendo no meio deles, ele é o representante vivo da atitude necessária para o seu estudo. As especulações doutorais e os termos ordinários serão ambos superados pela inspeção das lesões – presumidas, dirá Biran – do entendimento e da vontade, a partir da mudança do comportamento. Como Chiarugi havia feito em Florença ao propor "la cura morale"[26], Pussin põe em questão a severidade dos tratamentos, sobretudo os procedimentos do pessoal de serviço, que, entrando no novo século, permanecia constituído por indivíduos indiferenciados, provenientes das margens do sistema asilar ou prisional[27].

Determinar se a doença é reversível ou não é crucial para a admissão do doente. O seu internamento tem lugar em estrita separação de pacientes/casos irremediáveis, sem esperança de

---

[25] Sobre o papel de Pussin na formação do pensamento de Pinel, o qual está longe de se esgotar na sua filantropia, radicando num método de observação inovador cf. Gladys Swain, *Le sujet de la folie: naissance de la psychiatrie* (Toulouse, Privat, 1977). Veja-se também as diversas requisições de Pinel, assinadas por figuras eminentes e acompanhadas das "Observations faites par le citoyen Pussin sur les fous", para contar com a contribuição de Pussin na organização da Saletrière: Dora B. Weiner, "The Apprenticeship of Philippe Pinel: A New Document", *Clio Medica*, nº 13 (1978), 125-133.

[26] Em sua obra mais representativa, este pioneiro da saúde mental apresenta como desígnio cimeiro do médico "encontrar a sua via para o coração do paciente, ganhando sua confidência e confiança". *Della pazzia in genere ed in specie: Trattato medico-analitico con una centuria di osservazioni*. 2 vols. (Florence: Carlieri, 1793-1794), II, 67.

[27] Cf. Marcel Jaeger, «Aux origines de la profession d'infirmier psychiatrique. 1. L'anti-mythe Jean-Baptiste Pussin», *VST – Vie sociale et traitements*, nº 131 (2016), 104-119.

cura: demências e idiotismo. Depois de seu início a manifestação melancólica pode agravar-se se as faculdades intelectuais forem estimuladas. É mesmo duvidoso que elas tenham valências de inoculação. Mas existe um aspeto que, mesmo se considerado uma confissão de impossibilidade de assegurar a cura, postula uma disposição essencial diante da forma como o transtorno se impõe para lá do raciocínio lógico convencional. A esperança e a boa-vontade são os elementos centrais da ação do médico, esperança na evolução das sensações internas, mas também da reconfiguração da vontade individual. Como dirá Esquirol:

> [c]ada melancólico deve ser conduzido segundo um conhecimento perfeito de seu estado de espírito, do seu carácter, dos seus hábitos, a fim de subjugar a paixão que, dominando o pensamento, mantém o seu delírio.[28]

Para Pinel, a ideia fixa pode ser entendida como uma espécie de parasita, sendo o desafio da terapia enfraquecê-lo sem suprimir o seu hospedeiro, a subjetividade. Pinel enfatiza não somente a necessidade de intervir em tempo útil, tema que remonta aos textos hipocráticos, mas sobretudo a de reavaliar os tratamentos convencionais à luz de seus efeitos[29]. Seu afastamento da semântica da possessão e, em parte, da culpa, tem como momento icónico a libertação dos grilhões dos alienados, "ato fundador a partir do qual se elabora e se pratica a nova disciplina"[30]. Para demonstrar este aspeto, Pinel apresenta uma estatística

---

[28] Jean-Étienne-Dominique Esquirol, *Des maladies mentales considérées sous les rapports médicaux, hygiénique et médico-légal*. 2 vols. (Paris, 1838), I, 472.

[29] A nova organização ocasiona o melhor elogio que poderia ser dado por um visitante quando pergunta: "mas onde estão os loucos?" Pinel, *Traité médico-philosophique*, 193.

[30] Murat, *La maison*, 27.

da Salpetrière sob a sua própria direção: mais de 9 em cada 10 alienados admitidos na instituição numa fase inicial da sua doença e sem passarem por qualquer outro estabelecimento, serão completamente curados[31]. Por sua vez, o meio familiar e, a maior parte das vezes o comunitário, tendem a agravar o estado mental, sobretudo porque estimulam a dependência. Assim, Pinel intensifica uma "necessidade absoluta de confiar os alienados em mãos de estranhos e de os isolar de seus pais."[32] O meio familiar é inadequado ou mesmo contrário ao restabelecimento, uma vez que tende a alimentar a tristeza através da comiseração, fornecendo consolo, o mesmo é dizer, confirmando o delírio ou obsessão. Mas aquém dessas manifestações, parece desenhar-se já na obra de Pinel a tese de que a doença mental é ela mesma uma resposta coerente a um problema que não se esgota em uma presumida deformação individual. É frequentemente no meio familiar, na sua imbricação emocional, que se encontra a fonte do desequilíbrio.

Se, face à mania, é necessário impor a autoridade e é uma ordem estrita que deve regular o indivíduo agitado, no caso da melancolia é o entorpecimento do delírio exclusivo que deve ser estimulado. Pinel considera esta doença como sendo de tipo interno, o que qualificaríamos como endógena, isto é, como disposição hereditária de conformação ao cérebro ou resultando de uma lesão, mas não excluindo aqueles transtornos desencadeados pela agitação das paixões, tanto associadas a objetos internos como externos. Esta distinção entre a predisposição e os episódios que afrontam a capacidade afetiva do indivíduo persiste até hoje.

---

[31] Em 1809, Pinel apresenta estatísticas deveras impressionantes de uma probabilidade de cura de 0,93, Cf. Pinel, *Traité médico-philosophique*, 436-6.

[32] Pinel, *Traité médico-philosophique*, 6.

Certos médicos como A. Crichton[33] tinham já sublinhado as causas morais da alienação, referindo a tristeza, o terror, a cólera e "sobretudo o amor", tal como é mencionado por Pinel na primeira edição do *Tratado*, em 1798[34]. Aquele médico escocês introduzia a noção de que certas paixões não têm um efeito exclusivamente nocivo, mas podem também ser mobilizadas como meios de cura.

As causas morais do abatimento melancólico são diversas. Entre elas, a ambição extrema a um papel eminente torna-se, na sociedade pós-revolucionária, uma das causas principais[35]. Em tais casos trata-se de uma paixão "que não muda de objeto e que acaba por conduzir ao delírio!"[36]. Mas há também a tristeza sob a forma de luto:

> não é sem emoção que eu vi alienados, vítimas de uma alma sensível e terna, repetir dia e noite o nome querido de um esposo ou de um filho tragados por uma morte prematura e cuja imagem lhes continuava presente[37].

Já em *Nosografia Filosófica* (1800) e em *Medicina Clínica* (1801) Pinel refere a necessidade de considerar a ocupação individual, os acidentes biográficos e as doenças familiares do paciente[38].

---

[33] Alexander Crichton, *An inquiry into the nature and origin of mental derangement* (London: T. Cadell, 1798), vol. 1.

[34] Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale* (Paris: Richard, Caille et Ravier, 1798), xxvi.

[35] Revisitando o conceito de "monomania orgulhosa", Laure Murat examinou os arquivos para traçar a origem desta epidemia, *vide* o terceiro capítulo do seu *L'homme qui se prenait pour Napoléon. Pour une histoire politique de la folie* (Paris: Gallimard, 2011).

[36] Pinel, *Traité médico-philosophique*, 166.

[37] Pinel, *Traité médico-philosophique*, 167.

[38] Pinel segue a exposição Boissier de Sauvages em *Nosologie méthodique, ou distribution des maladies en classes, genres et espèces selon l'esprit de Sydenham et la méthode botanique* (Mercier: Lyon, 1772).

A sensibilidade é um fator decisivo na fronteira entre a dimensão orgânica e a vontade que demonstra a centralidade do indivíduo como origem e elemento de resolução do transtorno. Idade, sexo, clima, histórico clínico e ocupação facultam os índices objetivos para o acesso à personalidade, plataforma de entrada e manipulação do melancólico. A maior parte das vezes o primeiro passo requer a aprovação do delírio do paciente, algo que favorece o seu urdir da queixa, indo além de seus aspetos superficiais.

O que se começa a constatar e a teorizar é o facto de o meio interno relacional da instituição, comportando não somente as relações com o pessoal médico, mas também com os demais pacientes dever favorecer a recuperação. Por vezes, o desdobramento da ficção requer uma verdadeira encenação no que configura uma antecipação do psicodrama ao requerer do doente a identificação com uma personagem e a execução do seu papel. Há um caso, relatado por Starobinski, em que o próprio Marquês de Sade participa com outros alienados nas sessões teatrais como encenador e ator, com o fito de curar um melancólico[39]. Mesmo nos casos em que a ilusão criada é incapaz de dissuadir o doente, pelo menos anima-o. Ao mesmo tempo, todos os subscritores desta corrente psiquiátrica são confrontados com a questão da justa medida da excitação a induzir no paciente, aquela que permitirá apaziguar a ideia fixa, mas sem provocar um furor excessivo.

A música como terapia permite ilustrar esta dificuldade comum à maioria dos tratamentos[40]. Como assegurar uma adaptação

---

[39] Starobinski, *L'Encre*, 92-93. A nomeação de Royer-Collard para médico-chefe do asilo de Charenton em 1806 visa terminar estas "liberalidades" concedidas ao Marquês. Cf. Murat, *L'homme*, 128.

[40] A importância da música é assinalada por Joseph Daquin, hoje considerado o pai da medicina alienista, convenientemente esquecido por Pinel: "[n]inguém ignora a influência que a música tem sobre nós; o quanto ela contribui para dissipar o enfado, a afugentar as afeções mais sombrias da alma, a suavizar os costumes e a excitar, em nossos corações, os movimentos que se apercebem em todo o hábito do corpo". J. Daquin, *La philosophie de la folie, ou Essai philosophique*

dinâmica das escalas musicais em favor de uma sensibilidade particular que, em diferentes momentos, exige ora a irritação (ou a animação) ora a acalmia? O que pode assegurar uma continuidade entre a sensibilidade afetada e a alteração desejada do humor?[41] Esta relação problemática, da qual Biran se mostra bem ciente, persiste até aos nossos dias e está longe de ser resolvida.

Desde o início, a melancolia apresenta um duplo bloqueio, posto em evidência pelos signos exteriores. Por um lado, relativo à indiferença em ato que o melancólico releva face ao mundo, a toda a espécie de interpelações às quais se torna insensível ou das quais se descarta. Mas o bloqueio primeiro concerne à relação com o si mesmo, uma opacidade sobre a origem e causalidade do temperamento. No caso de Biran, como no-lo mostram os seus diários de juventude é sobretudo a instabilidade da sua disposição que o inquieta.

O que Pinel sublinha é que devemos permanecer próximos da experiência, observar os signos, os sintomas, resistindo a uma reificação fácil dos mesmos enquanto entidades interiores. A sua inovação maior é a admissão de uma ignorância quanto às faculdades cognitivas, mas também quanto às vias precisas que podem conduzir a uma transformação do si-mesmo. O papel central atribuído à sensibilidade[42] na maior parte dos tratamentos é indicativo de uma influência indireta, sempre incerta, sobre a ordem e sequência das ideias. Na verdade, a importância que

---

sur le Traitement des personnes attaquées de folie (Paris: Chez Née de la Rochelle, 1792), 72. Cf. Starobinski, *L'Encre*, 112-124; Murat, *La maison*, 175 e *ss*.

[41] Sobre este assunto, à luz das novas técnicas de imagem por ressonância magnética, veja-se o estudo de Stefan Koelsch, "Event-related brain potential", in *Brain and Music* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2013), *esp.*70-78.

[42] Similar ao concedido por outros médicos da sua época. Cf. *e.g.* Allen Thiher, *Revels in Madness: Insanity in Medicine and Literature* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1999), 131-158.

confere às faculdades, ponto de entrada da crítica de Biran, afigura-se relativa:

> face às elucubrações de Cullen sobre a base cerebral da agitação maníaca, estou longe de me querer perder em tais regiões desconhecidas, restringindo-me à exposição simples dos resultados da observação mais constante e repetida[43].

4. O esforço na vida e no pensamento de Biran

Biran preocupa-se desde cedo com as bases fisiológicas de uma passividade originária, uma auto-afeção que permite ao sujeito, por uma resistência que se impõe à vontade, uma tradução das coordenadas espaciais e temporais na experiência imediata de si. A autocompreensão de si requer um segundo momento de atividade que permita escapar a uma completa hétero-determinação, plano da imanência anónima. O que particulariza a subjetividade melancólica – que é a do próprio Biran – é que o esforço, por se determinar a si-mesmo, por assentar numa instabilidade do humor, deve ser sucessivamente renovado. Contudo, o corpo está longe de ser reduzido a instrumento da vontade; é precisamente nele que se funda a intencionalidade, sendo que tanto a certeza do si-mesmo, como a sua relação constitutiva com o mundo têm lugar originariamente sob o modo da resistência.

O que opõe de forma assinável a compreensão de Biran à vigente entre os representares do tratamento moral é a sua recusa de uma teoria das faculdades. De acordo com o filósofo de Bergerac, fundada sobre uma divisão arbitrária das faculdades,

---

[43] Pinel, *Traité médico-philosophique*, 150.

uma tal teoria é incapaz de aceder à dinâmica irredutivelmente pessoal do esforço de si-mesmo. No quatro parágrafo das *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme* [1820], dedicado às "tentativas feitas para distinguir e analisar as diversas faculdades da alma, atribuindo-lhe locais particulares na organização", Biran atribui a Pinel a subscrição do modelo de compartimentação das funções da alma. Ele concede de facto que a ideia de Pinel obedece a novas precisões científicas, mas afirma:

> [q]uando dizemos que o alienado exerce uma tal faculdade ativa da inteligência propriamente dita, como o juízo, a reflexão, etc., estamos a partir de definições nominais de tais faculdades, ou, se as consideramos à maneira de Condillac, no interior da sensação, fazendo abstração do seu carácter mais essencial[44].

Esta é uma crítica recorrente de Biran, que ainda assim ressalva o caráter moderado do fisiologista parisiense. Nos *Les discours philosophiques de Bergerac* [Observations sur les divisions organiques du cerveau], Biran tinha já desenvolvido a sua crítica em três tempos. Ele assinalava: 1) uma divisão arbitrária ou abstrata das faculdades que não tem correspondência efetiva com a atividade do pensamento e que renúncia à centralidade de um eu que ele afirma como sua condição; 2) o equívoco de uma suposta correspondência entre os locais e as operações específicas da consciência; e, por último, 3) afirmava que "as faculdades ou atos intelectuais são os fenómenos hipersensíveis que estão no exterior de toda a sensação, superiores a ela como o artista

[44] Maine de Biran, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, ed. Victor Cousin (Paris: Ladrange, 1834), 58.

é superior à matéria que utiliza"[45]. Resumindo estas objeções, poderíamos dizer com Marcel Gauchet que Biran "interdita que se conceba a consciência e a vontade de um outro modo que não seja como poderes indivisíveis"[46].

Para lá do juízo de justeza desta avaliação e de seus fundamentos historiográficos, penso que devemos recordar novamente os diferentes métodos e propósitos dos autores. Os seus objetivos são consideravelmente distintos. Tal é bem claro do ponto de vista epistémico: um desenvolve as suas observações sobre os transtornos mentais do ponto de vista da segunda e terceira pessoas, o outro apoia-se na sua própria experiência pessoal. Do ponto de vista pragmático, um visa o alívio dos sintomas e o tratamento generalizado da melancolia, o outro procura compreender e controlar a sua própria sensibilidade afetiva.

Devemos constatar que em Biran se trata da melancolia entendida como um traço da profundidade do espírito, que se traduz num benfazejo exame de si mesmo. Mas se a sua melancolia não é um caso de alienação aguda, ela tem traços evidentes de abatimento da vitalidade. Ela resulta nas frequentes alterações do humor que condicionam a vontade. Em todo o caso, esta condição não impede de prosseguir um trajeto de transcendência de si[47]. Trata-se de um infatigável processo de inspeção da sua instabilidade interior que pode (e deve), pelo menos tacitamente, ser concebido como terapêutico. É através deste mesmo esforço que Biran pode alcançar uma certa concordância com o seu próprio domínio originário dos movimentos afetivos. Mas, em

---

[45] Maine de Biran "Les discours philosophiques de Bergerac», *Œuvres de Maine de Biran*, ed. Pierre Tisserand (Paris: Alcan, 1925) vol V, 98.

[46] Marcel Gauchet «A la recherche d'une autre histoire de la folie» in Gladys Swain, *Dialogue avec l'insensé: Essais d'histoire de la psychiatrie.* (Paris: Gallimard, 1994), xlvii.

[47] Como o compreeende Michel Henry em *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* (Paris: PUF, 1965), 21 e *ss*.

concordância (implícita) com a conceção do "tratamento moral" de Pinel, o orgânico está longe de ser suprimido ou mesmo recalcado. Com Biran, a tradição que assume o corpo como negativo da consciência, postulada ela mesma como substância, é revista. Já as correntes apostadas no mapeamento exaustivo de um corpo sem pessoa, são denunciadas pela sua indiferença.

Por sua atividade e seus instrumentos, a vontade deve ser tomada em si como a série sintomatológica, mais ou menos coerente de afeções de modo a instigar um duplo movimento de quase sincronia de seus ritmos e fins. Todavia, este duplo movimento é incapaz de erradicar a diferença constitutiva do sujeito e fundar um *continuum* entre o físico-orgânico e o psíquico. Tal movimento concerne, entre outros, ao exame da constituição bem como da reconstituição do processo de habituação.

Desde a sua juventude, Biran pensa que a explicação mecanicista das bases e funcionamento psíquico é incompleta a dois níveis. O primeiro é epistémico: a explicação que parte das fibras do cérebro proposta por Bonnet é parcial pois é incapaz de admitir as determinações orgânicas, a variabilidade do princípio da vitalidade[48]. O segundo, diz respeito à dimensão pragmática, o determinismo de uma tal explicação não permitiu jamais pôr de acordo a configuração rígida das fibras e a atitude que permitiria modificar uma tal determinação cerebral.

Do ponto de vista da "causalidade psíquica", se a vontade dependesse da consideração de uma representação exaustiva dos elementos fisiológicos necessários ao movimento do corpo, a vontade ela mesma dissolver-se-ia sob a passividade imanente. O esforço tem sempre o "corpo próprio" como sua condição, o que confronta uma resistência e opera uma certa suspensão

[48] Cf. *e.g.* Biran «Notes sur la psychologie», in *Œuvres de Maine de Biran*, ed. Pierre Tisserand (Paris: Alcan, 1920), vol. I, 224-235.

do mecanismo natural, devido a uma causalidade da ordem do sentido. De acordo com Pigeaud a "aperceção imediata de uma interioridade" segundo Biran redescobre a manifestação autêntica do *thymus* melancólico, que permaneceu latente desde os textos fundadores do *Corpus Hippocraticum*. A aperceção imediata exprime-se num sentimento que, em virtude da sua totalidade, é irredutível a qualquer compartimentação da alma[49].

Pinel está certamente do outro lado da barricada no que respeita ao valor do método experimental como forma de acesso ao mundo interior. Não é demais sublinhar que a "medicina experimental" do parisiense é proposta bem antes da sua teorização por parte de Claude Bernard. Mas isto não significa que Pinel suponha a possibilidade de uma "uniformização epistemológica"[50] como fonte de evidência da experiência interior, seja do pensamento dito normal, seja do alienado. Naquilo que aqui nos interessa por forma a esclarecer como se configura a leitura de Biran, devemos dizer que no movimento que reconhecemos como terapia moral, a admissão de uma inacessibilidade e de uma impotência dos métodos, não somente coercivos, mas também conversacionais, parte de uma opacidade da experiência de si mesmo. A sensibilidade será o ponto de incidência de uma ligação presumida, de interação mútua do psiquismo face ao orgânico, mas que reconhece também uma lógica complexa da emoção e do pensamento. De facto, tal reconhecimento tem lugar ao nível linguístico, contudo não é considerado curativo por si mesmo, ele visa preparar as condições para tornar o paciente suscetível,

[49] Jackie Pigeaud, *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique* (Paris: Les Belles Lettres, 1981), 127-129.

[50] Luís António Umbelino, "Apercepção e Representação em Maine de Biran", in *Revista Filosófica de Coimbra*. 19:37 (2010), 70.

aberto às instruções e controlo diretivo por parte do médico da alma.

Quer isto dizer que a crise na formação de uma nova ciência do homem, exaustivamente denunciada por Maine de Biran, é, por assim dizer, suspendida pela busca de aliviar o sofrimento psíquico? Se, a dado momento, Pinel se concentra sobre a classificação da doença mental em detrimento de uma pesquisa da origem das faculdades humanas, o certo é que jamais considera a própria doença como sendo passível de uma inspeção não mediada no sujeito. A observação do comportamento e, em certos casos, do discurso, através da conversação, visa o acesso à lógica interna de uma interdependência entre sensibilidade interna – mutável – e o fluxo do pensamento. A melancolia é irredutivelmente pessoal, a sua configuração é inacessível fora da constituição orgânica e dos acidentes da biografia individual. Significa isto que a complexidade do *homo duplex*, também enquanto melancólico, pode ser considerada somente a partir das bases apercetivas da consciência.

Existe, como o atesta o próprio Biran, um cerne dos sintomas melancólicos, uma espécie de tendência do pensamento a ficar obcecado por uma ideia que o aprisiona vital e emocionalmente. Mas esta astenia é sempre irregular, tal como a possibilidade e os instrumentos individuais para lhe escapar ou, pelo menos, para a apaziguar. A vontade é aqui constitutivamente submetida à resistência ativa da afetividade de um corpo próprio que, por via da sua variabilidade e tendência para a tristeza, põe em causa a identidade do sujeito.

Em todo o caso, as conceções psicológicas de Biran serão imediatamente adaptadas e difundidas por representantes da Terapia Moral. Convidado por Antoine-Athanase Royer-Collard, médico-chefe de Charenton a expor os princípios da sua psicologia, Biran empreende os *Prolégomènes psychologiques d'un*

cours sur l'aliénation mental[51]. A confrontação critica de Maine de Biran sobre a alienação surgirá em 1843, num artigo póstumo do médico parisiense[52]. A sua adaptação das ideias filosóficas sobre a prática clinica será nevrálgica para a formação dos postulados da Sociedade Médico-psicológica, sobretudo na obra de Moreau de Tours, mas também na teoria do automatismo mental de Jules Baillarger[53].

5. Em jeito de conclusão

Nos dias de hoje, uma compreensão similar da terapia como dispositivo irredutível a uma conformação estatística de índices orgânicos continua pertinente. A terapia, para lá dos modelos estritamente biomédicos, fundados sobre o halo da cientificidade que progride não com o sujeito, mas apesar do sujeito, avança à medida da compreensão dialógica, de si diante do outro. Ao longo das últimas décadas, assistimos à indubitável passagem do paciente para o centro do processo médico. Para que tal transformação seja mais do que um simples formalismo, no contexto dos cuidados de saúde mental, mas não só, é fulcral que no processo terapêutico a queixa se escore no exercício de competências do próprio doente. Mesmo que o progresso que transforma a autoapresentação de si seja apoiado por instrumentos

---

[51] A análise detalhada do seu diálogo foi empreendida por Gladys Swain em "L'aliéné entre le médecin et le philosophe", in ID, *Dialogue avec l'insensé: Essais d'histoire de la psychiatrie* (Paris: Gallimard, 1994). Cf. tb: Valeria Paola Babini, "Maine de Biran e Antoine Athanase Royer-Collard. Il filosofo letto da un alienista contemporâneo". *Rivista di Filosofia* 17:270 (1980).

[52] Cf. Royer-Collard, "Examen de la doctrine de Maine de Biran sur les rapports du physique et du moral de l'homme", in *Annales médico-psychologiques*. 1: II (1843).

[53] Cf. Swain, *L'aliéné*, 70; Azouvi, *Maine de Biran*, 201-202.

bioquímicos, o critério para apreciar a evolução de uma patologia/disfunção, sobretudo no quadro das depressões, é a conversação, a recursividade mediada dos temas. O trabalho específico da terapia consiste em induzir através da ligação particular, a capacidade de esforço dirigida para a autodeterminação.

O próprio Pinel, não obstante a leitura de Maine de Biran, admite que não conhecemos suficientemente bem o aparelho nervoso para determinar apodicticamente a localização das faculdades no cérebro, nem sequer assegurar a diferenciação plena das mesmas. O que é salientado é o modo sempre indireto de influenciar o paciente, sobretudo pela sensibilidade que vai permitir irritar o mutismo sintomático e de base do melancólico. Para isso é necessária paciência, os progressos são modestos e estão dependentes em grande medida de uma relação próxima capaz de assegurar primeiramente a confiança do doente mental, sobretudo daquele já fustigado pelos antigos métodos.

Références bibliographiques | Referências bibliográficas

Azouvi, François, *Maine de Biran: la science de l'homme* (Paris: Vrin, 1995).

Chiarugi, Vincenzo, *Della pazzia in genere ed in specie: Trattato medico-analitico con una centuria di osservazioni*, 2 vols. (Florence: Carlieri, 1793-1794).

Daquin, Joseph, *La philosophie de la folie, ou Essai philosophique sur le Traitement des personnes attaquées de folie* (Paris: Chez Née de la Rochelle, 1792).

Devarieux, Anne, *Maine de Biran. L'individualité persévérante* (Grenoble: Millon, 2004).

Ehrenberg, Alain, *La Fatigue d'être soi: dépression et société* (Paris: Odile Jacob, 2000).

Esquirol, Jean-Étienne-Dominique, "Monomanie", *Dictionnaire des sciences médicales, par une société de médecins et de chirurgiens*. (Paris: Panckoucke, 1820), vol. 34.

Esquirol, Jean-Étienne-Dominique, *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal*. 2 vols. (Paris, 1838).

Gauchet, Marcel, "A la recherche d'une autre histoire de la folie" in Gladys Swain, *Dialogue avec l'insensé: Essais d'histoire de la psychiatrie* (Paris: Gallimard, 1994).

Haustgen, Thierry, "Les débuts de la Société Médico-Psychologique, entre philosophie et système nerveux central". *Annales médico-psychologiques*. 170: 6 (2012), 408-414.

Henry, Michel, *De la phénoménologie I: Phénoménologie de la vie* (Paris: PUF, 2003).

Jaspers, Karl, *Allgemeine Psychopathologie*, 7éme éd. (Berlin: Springer, 1959).

Koelsch, Stefan, *Brain and Music* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2013).

Leibniz, *Monadologie und andere metaphysische Schriften / Discours de métaphysique La monadologie Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, éd. Ulrich Johannes Schneider (Hamburg: Meiner, 2002).

Lévy-Bruhl, Lucien, *History of Modern Philosophy in France* (Chicago: Open Court Publishing, 1889).

Maine de Biran, *Maine de Biran: sa vie et ses pensées*. 2ème éd. rev. et aug., Ernest Naville (Paris: Didier et Cie, 1874).

Maine de Biran, *Œuvres de Maine de Biran*, éd. Pierre Tisserand (Paris: Alcan, 1920).

Maine de Biran, *Œuvres philosophiques de Maine de Biran*, éd. Victor Cousin (Paris: Ladrange, 1841).

Montesquieu (Charles de Secondat, baron de), *De l'esprit des Lois*. In: *Œuvres complètes de Montesquieu*. Avec des notes de Dupin, Crevier, Voltaire… (Paris: Firmin Didot, 1838).

Murat, Laure, *L'homme qui se prenait pour Napoléon. Pour une histoire politique de la folie* (Paris: Gallimard, 2011).

Murat, Laure, *La maison du docteur Blanche. Histoire d'un asile et de ses pensionnaires, de Nerval à Maupassant*. Éd. rev. et aug. (Paris: Gallimard, 2013).

Paola Babini, Valeria, "Maine de Biran e Antoine Athanase Royer-Collard. Il filosofo letto da un alienista contemporâneo". *Rivista di Filosofia* 17:270 (1980), 270-284.

Pigeaud, Jackie, *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique* (Paris: Les Belles Lettres, 1981).

Pinel, Philippe, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, 2ème éd., entièrement refondue et très augmentée (Paris: Brosson, 1809).

Royer-Collard, "Examen de la doctrine de Maine de Biran sur les rapports du physique et du moral de l'homme". *Annales médico-psychologiques*. 1: II (1843), 1-45.

Sauvages, Boissier de, *Nosologie méthodique, ou distribution des maladies en classes, genres et espèces selon l'esprit de Sydenham et la méthode botanique* (Lyon: Mercier, 1772).

Starobinski, Jean, *L'Encre de la mélancolie* (Paris: Éditions du Seuil, 2012).

Swain, Gladys, "L'aliéné entre le médecin et le philosophe" in Id., *Dialogue avec l'insensé: Essais d'histoire de la psychiatrie* (Paris: Gallimard, 1994).

Swain, Gladys, *Le sujet de la folie: naissance de la psychiatrie* (Toulouse, Privat, 1977).

Thiher, Allen, *Revels in Madness: Insanity in Medicine and Literature* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1999).

Umbelino, Luís António, "Apercepção e representação em Maine de Biran". *Revista Filosófica de Coimbra*. 19: 37 (2010), 67-84.

Weiner, Dora B., "Mind and Body in the Clinic: Philippe Pinel, Alexander Crichton, Dominique Esquirol, and the Birth of Psychiatry" in G.S. Rousseau (éd.), *The Languages of Psyche: Mind and Body in Enlightenment Thought: Clark Library Lectures, 1985-1986* (Los Angeles: University of California Press, 1990).

Weiner, Dora B., "The Apprenticeship of Philippe Pinel: A New Document" *Clio Medica*, nº 13 (1978).

De Biran à Henry: une anthropologie philosophique en contrepoint de la conception néolibérale du sujet et du travail désincarnés

From Biran to Henry: a Philosophical Anthropology as a Counterpoint to the Neoliberal Conception of a Disembodied Subject and Labor

Eric Hamraoui[1]
Conservatoire National des Arts et Métiers (Paris)
eric.hamraoui@lecnam.net
ORCID 0000-0002-9722-622X

Résumé: Ce chapitre comprend deux sections consacrées à la définition des rapports existant entre corporéité, pensée réflexive et subjectivité, chez Maine de Biran, ainsi qu'à l'étude des liens unissant le corps, la vie et le travail dans la pensée de Michel Henry. A l'issue de chacun de ces moments se

[1] Maître de conférences habilité à diriger les recherches en philosophie au Conservatoire National des Arts et Métiers (Paris). Il codirige l'équipe «Psychosociologie Travail et de la Formation. Anthropologie des Pratiques» au Centre de Recherche sur le Travail et le Développement du même établissement. La question de la vie telle qu'elle se trouve investie au croisement de l'histoire de la médecine et de la santé, de l'analyse du travail et de la philosophie, constitue la thématique centrale de son travail.

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1992-7_6

trouve récapitulée et réfléchie la matière d'une critique philosophiquement instruite de la conception néolibérale du sujet. Expression d'un pouvoir d'agir intimement lié à celui de la réflexion concentrée sur l'exploration du «monde intérieur», la *vie active* du sujet biranien fait contrepoint à celle du sujet compétitif dont l'action vise à la domination du monde extérieur. De même, Henry montre-t-il que la réduction du corps transcendantal (subjectif) au corps transcendant (objectif), dont la performance fait l'objet de mesure au sein de l'économie contemporaine, contrarie le processus d'acquisition de nouveaux registres de sensibilité contribuant à l'enrichissement du corps subjectif et à l'entretien de la vitalité du travail.

Mots clés: corps, pensée, subjectivité, travail, vie, néolibéralisme.

Abstract: This chapter includes two sections devoted to the definition of the relations existing between corporeality, reflexive thought and subjectivity, at Maine de Biran, as well as to the study of the links uniting the body, life and work in Michel Henry's thought. At the end of each of these moments is summed up and reflected the subject of a philosophically informed criticism of the neoliberal conception of the subject. Expression of a power of action intimately linked to that of reflection focused on the exploration of the "inner world", the *active life* of the Biranian subject is counterpoint to that of the competitive subject whose action aims at the domination of the world outside. Similarly, Henry shows that the reduction of the transcendental (subjective) body to the transcendental (objective) body, whose performance is measured in contemporary economics, thwarts the process of acquiring new registers of sensitivity contributing to the

enrichment of the subjective body and the maintenance of the vitality of work.

Key-words: body, thought, subjectivity, work, life, neoliberalism.

Posée chez Maine de Biran dans le contexte de la critique des systèmes de pensée idéalistes séparant la vie spéculative de la pensée et la sensibilité du corps – sans laquelle pourtant nulle «personnalité» ne saurait exister[2] –, la question du rapport entre la subjectivité et le corps prend aujourd'hui toute son actualité dans le contexte de la mise en place d'organisations du travail dont le principe repose sur le déni des limites du corps et de l'endurance psychique. Tel est en particulier le cas avec la conversion de la quête de l'idéal en norme de fonctionnement de l'individu[3], supposé en mesure d'atteindre des objectifs de production et d'attractivité[4] toujours plus élevés et exigeants, et dont l'esprit, à travers la sollicitation du sens de la responsabilité[5], entre en conflit avec les fragilités du corps avant de connaître à son tour l'altération de sa propre activité. Ce processus de *normalisation de*

---

[2] Maine de Biran, *Journal* (3 vol.), *Être et pensée. Cahiers de philosophie*. (Neuchâtel: Editions de La Baconnière, 1954), II, 134.

[3] Marie-Anne Dujarier, *L'idéal au travail* (Paris: PUF, 2006). Conversion dont les procédures d'évaluation individuelle de la performance constituent le principe.

[4] Michel Feher, *Le temps des investis. Essai sur la nouvelle question sociale* (Paris: La Découverte, 2017).

[5] Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale* (Paris: La Découverte, 2009, 2010). Les auteurs définissent le néolibéralisme comme «doctrine de transformation sociale qui en appelle à la responsabilité individuelle, relativement à la valorisation de son travail sur le marché […] » (416). Responsabilité elle-même ancrée dans un travail de gestion de soi orienté vers la fabrication d'«un moi performant qui en exige toujours plus de soi, et dont l'estime de soi grandit paradoxalement avec l'insatisfaction qu'il peut éprouver pour les performances déjà accomplies» (425).

l'idéal est lui-même le produit du mode de «gouvernementalité»[6] néolibérale, qui, comme le montrent le sociologue Pierre Dardot et le philosophe Christian Laval,

> avant d'être une idéologie ou une politique économique est d'abord et fondamentalement une rationalité [qui,] à ce titre […] tend à structurer et organiser, non seulement l'action des gouvernants, mais jusqu'à la conduite des gouvernés eux-mêmes [,] cela jusqu'au niveau le plus intime de l'individu. [7]

désormais lui-même soumis au principe de concurrence[8] et en quête d'amélioration constante de son «employabilité» [9]. Ce qui, d'un point de vue biranien, le prive de la possibilité de gagner le sentiment intime de sa propre vie[10], et, dans une perspective henryenne, le conduit à éprouver l'extériorité de la conscience par rapport au corps. Or, ce mouvement de mise en extériorité de soi vis à vis de soi s'accompagne, selon Dardot et Laval, de l'émergence de la figure d'un «sujet unitaire tout entier impliqué dans l'activité qu'il est requis d'accomplir»[11], d'un «sujet de l'implication totale de soi»[12]. Partant de cette double idée d'une sortie du plan de la pure immanence, qui est celui de la vie, et d'une polarisation des déterminations de la subjectivité, il nous

---

[6] Dardot et Laval *La nouvelle raison du monde.*, 13.

[7] Dardot et Laval *La nouvelle raison du monde.*, 15.

[8] La concurrence est, selon Dardot et Laval, le vecteur de transformation de la subjectivité en «instrument et [en] espace de compétition» (412).

[9] Dardot et Laval *La nouvelle raison du monde*, 313.

[10] Eric Hamraoui, «La vie, l'activité de la pensée dans la philosophie de Maine de Biran (1766-1824)», *Aurora*, Curitiba, 28, n°45 (2016), 1009-1026 (cité p. 1017-1018).

[11] Dardot et Laval *La nouvelle raison du monde*, 412.

[12] Dardot et Laval *La nouvelle raison du monde*, 412.

a semblé possible d'en esquisser un contrepoint philosophique dont le premier moment repose sur l'analyse réalisée par Biran de la complexité des rapports existant entre le corps, ses affections, impressions et sensations, et la *vie active* de la pensée associée au *sentiment du moi*, conquise sur l'affectivité. Le second temps de notre réflexion s'appuie sur l'analyse des liens existant, chez Michel Henry, entre le *corps subjectif*, la vie et le travail. Chacune de ces deux parties offre elle-même une ouverture à la formulation d'un questionnement concernant le devenir contemporain du travail, que Henry définit comme étant l'essence même de la vie, et dont Biran sut comprendre l'ancrage intime de la dynamique dans le corps à partir de sa théorie de l'effort moteur.

1. Le corps, la pensée et la subjectivité

Biran soutient que «l'effort primitif indépendant», dont la dynamique s'oppose à la résistance du corps, est ce qui permet au moi d'acquérir le pouvoir d'idéation et la faculté d'intellection, supports de la conscience de soi[13]: «C'est [, en effet,] là, [dans la relation d'effort], et non point dans une impression reçue quelconque, qu'il faudrait chercher l'origine spéciale de nos facultés actives, le point d'appui de l'existence, et le fondement de toutes les idées simples, que nous pouvons acquérir de nous-mêmes et de nos actes intellectuels[14].»

[13] Conscience coïncidant avec l'expérience du rapport entre la volonté du moi et la résistance – organique – du corps propre.

[14] Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (1804), in *Œuvres de Maine de Biran*, III, (Paris: Vrin, 1988), 362.

1.1. L'ancrage corporel de la certitude de soi

Hors de l'aperception intérieure ou immédiate, il ne saurait, par conséquent, selon Biran, y avoir de certitude quant à la nature de la pensée. D'où la nécessité de savoir se prémunir de «la force des habitudes du langage et des formes et des notions universelles et nécessaires qui se rapportent surtout à la nature objective», qui sont à l'origine de la formulation du *cogito* cartésien[15]: «… le moi n'est pas plutôt saisi de lui-même dans le point de vue intérieur, qu'il cherche à se mettre en dehors sous la forme de chose pensante.»[16] Constat auquel s'oppose l'ensemble des définitions du moi données par Biran, dont celle contenue dans son Journal:

> Le *moi* n'est l'attribut d'aucune *chose*. Il n'est point une chose, selon le fait de conscience; mais il est lui--même et pour lui-même *sujet d'attribution*, sans être attribué à rien. Le sujet d'attribution du moi, appelé l'âme substance, est l'objet d'une autre sorte de pensée *abstraite*[17]. Descartes et son école ont tourné autour de la distinction du *moi* mais ils ne sont pas parvenus à se placer dans le point de vue de la *conscience:* c'est que la chose est fort difficile[18].

Cette difficulté tient d'abord, selon Biran, à l'impossibilité pour l'entendement humain d'échapper «à ce point de vue de

---

[15] Maine de Biran, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme* (1834), *Œuvres de Maine de Biran*, tome IX, (Paris: Vrin, 1990), 102.

[16] Maine de Biran, *Nouvelles considérations,* 102.

[17] Maine de Biran, *Journal,* II, 235: «Je ne puis penser et mouvoir librement sans connaître immédiatement ma *force* pensante ou mouvante, non comme substance, mais comme cause ou force qui opère par le *vouloir*»,

[18] Biran, *Journal*, I, 251.

l'absolu où le sujet pensant tend sans cesse à s'identifier avec l'objet de pensée, de telle sorte que la même forme, le même verbe d'existence les enveloppent»[19]. Or, selon lui, ce point est contredit par une philosophie faisant résider la conscience du moi dans l'effort du corps et dans l'activité de celui-ci.

1.2. Les niveaux du déploiement de l'activité

Mais l'activité ne se déploie pas uniquement dans le champ extérieur d'accomplissement de l'effort; elle est aussi celle, intérieure, de la réflexion pure[20]. Dans le lexique conceptuel biranien la notion de *réflexion* est synonyme de celle de *vie active* conditionnée par la continuité de l'effort se heurtant à des obstacles de type physique (la résistance musculaire ou d'un corps extérieur), praxique (l'action inopérante), psychologique (le sentiment d'inquiétude) et intellectuel (la mobilité des nerfs, le défaut d'attention, la confusion d'esprit, l'agitation intellectuelle, etc.).

Afin de pouvoir s'effectuer de manière optimale, le travail de la réflexion requiert la santé du corps (que, tout comme la santé morale, Biran définit comme «stabilité d'énergie»[21]). La réflexion est pour cette raison vivacité, animation et coloration de la vie intérieure trouvant sa plus haute expression dans l'activité philosophique. Présence du moi à toutes les affections de la sensibilité, elle est également le *temps* employé au perfectionnement de notre être intellectuel et moral, le renforcement du sentiment de notre liberté. Elle est le fruit du passage opéré, sur fond de

---

[19] Biran, *Nouvelles considérations*, 106.

[20] Agnès Antoine, *Maine de Biran. Sujet et politique* (Paris: PUF, 1999), 49.

[21] Biran, *Journal*, I, 32.

la distinction entre soi et ce qui ne l'est pas, de la passivité à un «état d'activité» où l'homme se sent comme personne libre s'appartenant elle-même. La réflexion s'oppose en cela à «la force excentrique (qui) tend à me ravir à moi-même et m'empêche toujours de commencer quelque chose, de régler ma vie»[22], de percevoir la continuité de ses temps. Elle contrarie tout mouvement d'insensibilisation et de désintérêt. Aussi s'affirme-t-elle comme libre activité du moi opposée aux habitudes et aux passions. Produit de la volonté, la réflexion résulte de la présence constante à l'esprit d'un but intellectuel servant de lien à nos idées ou aux instants successifs de notre existence. Elle s'affirme, à travers cette *concentration* de l'esprit comme «réunion parfaite de mouvement et de repos»[23], condition de l'exercice de la pensée accordant toute sa plénitude à l'existence. Elle est *vie active* ou aperceptive de l'individu comprise comme conscience et exercice de la force méditative, harmonie avec les choses et soi-même, expression d'un *pouvoir d'agir*[24] intimement lié à celui de la «réflexion concentrée» sur l'exploration d'un «monde intérieur»[25]. Pour toutes ces raisons, la réflexion est, selon Biran, non seulement définissable comme force propre de l'âme qui l'empêche d'obéir entièrement à l'attraction du corps, aux lois de la vitalité instinctive (ou «simple»), mais encore comme siège ou «cœur» permanent des «forces entières» (physiques et morales) de la vie[26], relevant de deux ordres distincts:

---

[22] Biran, *Journal*, II, 140.

[23] Biran, *Journal*, I, 93.

[24] Expression employée par Biran sur le sens précis de laquelle nous reviendrons dans la dernière section de cette première partie consacrée à l'analyse des déterminants de l'action.

[25] Biran, *Journal*, I, 176.

[26] Biran, *Journal*, I, 70.

> L'homme, qui réunit en lui deux sortes de facultés, dit Biran, participe aussi à deux sortes de lois: comme être organisé sentant, sa vie totale est le résultat de plusieurs fonctions ou impressions partielles qui l'affectent sans cesse et le dirigent souvent en aveugle, sans que la *personne* le sache et y prenne la moindre part. Mais à titre d'être moteur et pensant, l'homme est doué d'une vie de relation et de conscience. Non seulement il *vit*, il *sent;* il a de plus l'idée, l'aperception de son existence individuelle; non seulement il soutient des rapports avec qui l'environne, mais il aperçoit ses rapports, il les crée même en partie, les étend et les change sans cesse par l'exercice d'une activité, d'une puissance d'effort qui lui est propre. Tout ce que cette puissance opère se redouble comme perception dans la conscience individuelle: tout ce qui se fait sans elle demeure simple comme affection dans la combinaison vivante. Ici est l'être sensitif sans moi; là commence une personnalité identique, *id est*, avec elles toutes les facultés de l'être intelligent et moral[27].

A la fois «être sensitif sans moi» et «être moteur et pensant», au sens de «personnalité identique», intelligente et volontaire («morale»), l'homme doit, selon Biran, savoir prendre en compte le fait que sa «vie totale» résulte de l'action en lui de deux principes constitutifs à la fois opposés et indissociables: la vie organique, affective et *impersonnelle*[28] (les «fonctions» ou «impressions partielles» qui l'«affectent» ou le «dirigent» en aveugle à l'insu

[27] Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 391.

[28] Céline Lefève, «Qu'est-ce qui fait de nous des individus? L'individualité biranienne: entre la vie organique et la vie humaine» (conférence), Collège international de philosophie, 20 avril 2005.

de la personne), et la pensée volontaire, subjective et *personnelle*[29], qui non seulement «aperçoit» les rapports sensibles entretenus par lui avec son environnement, mais encore «les crée en partie, les étend et les change». Toutefois, constitutives du principe de l'activité de la vie réflexive, cette création, cette augmentation et cette transformation des rapports que l'homme entretient avec ce qui l'environne sont aussi le ressort de sa vitalité.

1.3. La dynamique de la pensée

L'anthropologie du sujet développée dans la philosophie de Maine de Biran nous montre en quoi la vie réflexive, qui procède de l'acte simple, personnel et indivisible qui est le fait primitif de l'effort moteur, se démarque de la vie physiologique relevant de la sphère de l'affectivité[30]. La vie de la pensée est en second lieu processus reposant sur une *activité* perpétuellement réinvestie, en lequel consiste la subjectivité qui cesse de pouvoir être comprise comme substrat. Il n'est, en effet, pas donné de demeurer soi en raison du risque de l'anéantissement de la subjectivité dans l'affectivité[31]. Aussi le sujet se construit-il de manière polémique et dynamique contre ce qui l'empêche d'être lui-même[32]. Le journal que tient Biran constitue l'un des moyens de ce devenir-soi,

---

[29] Lefève, «Qu'est-ce qui fait de nous des individus».

[30] Lefève, «Qu'est-ce qui fait de nous des individus».

[31] Lefève, «Qu'est-ce qui fait de nous des individus». Voir également Biran, *Journal*, II, 30: «Ces sentiments confus [provenant de l'union et comme du mélange de l'esprit et du corps] se mêlent toujours plus ou moins avec nos opérations les plus intellectuelles et souvent ils les obscurcissent, les prédominent et s'opposent à tout exercice volontaire de l'attention et des facultés actives qui s'en trouvent absorbées avec une assez grande partie de ces facultés; tel individu dont la sensibilité intérieure est trop excitable peut être réduit à un état presque complet de nullité, absorbé qu'il est en lui ou dans son organisation.»

[32] Lefève, «Qu'est-ce qui fait de nous des individus».

de ce mouvement de singularisation, au sens de stylisation de sa propre existence[33]. D'éviter aussi la rupture du nécessaire équilibre entre le dedans et le dehors, entre l'homme intérieur et l'homme extérieur. De contrarier la tendance de la vie à devenir «tout extérieure»[34].

1.4. Le sentiment d'inquiétude, contrariété de la vie réflexive

Au nombre des facteurs majeurs de contrariété de la vie réflexive figure le sentiment d'inquiétude qui empêche l'engagement dans la réalisation du moindre *projet de travail*, condition de l'honneur et de l'utilité de la vie humaine. Inquiétude elle-même à l'origine de troubles et d'inaction génératrice de fatigue accrue:

> Le sentiment d'inquiétude et de trouble intérieur, lié à cette préoccupation de l'esprit, quand il envisage un projet de travail ou une entreprise quelconque à exécuter, m'empêche de rien entreprendre de ce qui pourrait rendre ma vie honorable et utile. S'il m'est arrivé de faire quelque ouvrage suivi, j'ai été tourmenté par le commencement jusqu'à la fin, par la préoccupation du terme où je désespérais d'arriver. Ma vie se passe ainsi dans le trouble et dans une inaction plus fatigante qu'une suite ordonnée de travaux. Je me prépare sans cesse à agir; j'ai tout l'embarras et la fatigue de l'action sans rien faire ou sans arriver à aucun résultat[35].

---

[33] Lefève, «Qu'est-ce qui fait de nous des individus».

[34] Biran, *Journal*, II, 376: «La première chose, dit Biran, est de vivre en soi, dans la plénitude du moi, pour se croire quelque chose, pour être capable de quelque chose».

[35] Biran, *Journal*, II, 196.

À l'inquiétude s'ajoute le désespoir lié à la crainte de ne pas parvenir au terme de l'exécution d'un travail de longue haleine. Ces passions qui enlisent l'individu dans une incessante préparation à l'action, plus épuisante qu'une succession organisée de tâches, annulent toute efficience de l'agir sans l'alléger pour autant de l'embarras et de la fatigue qu'il suppose.

1.5. Activité et passivité

Principe de la vie intellectuelle ou active, la «présence du moi» est, selon Biran, «effort permanent» ou encore «exercice constant de l'activité ou de la force de l'âme livrée à elle-même»[36]. Elle est, par conséquent, temps quotidiennement employé au perfectionnement de mon être intellectuel et moral et au renforcement du sentiment de la liberté:

> Ce que l'âme (ou le moi) fait ou peut faire, elle sent intérieurement qu'elle le fait ou qu'elle a en soi l'énergie nécessaire pour le produire. Mais combien de choses sont en notre pouvoir et où nous nous laissons forcer par les choses du dehors. Distinguons ce que nous faisons et pouvons par notre activité propre et naturelle de ce que nous ne faisons pas parce que nous ne le voulons pas ou parce que nous n'en avons pas la puissance en nous--mêmes. Telle est la recherche la plus difficile et la plus importante de la philosophie morale.[37]

[36] Biran, *Journal*, III, 200.

[37] Biran, *Journal*, II, 199.

Comme en écho à ce que dit Sénèque dans ses *Lettres à Lucilius*, Biran déplore la rapidité avec laquelle nous nous sentons souvent entraînés par le temps perdu ou employé «à des choses contraires au perfectionnement de [notre] être intellectuel et moral» [38]. Il se dit également «humilié» de la mobilité de ses idées, de ses dispositions et de ses goûts, de ses points de vue, ainsi que «du peu de tenue et de profondeur» que les idées et sentiments semblent avoir en lui[39]. Mais Biran se dit surtout consterné par le fait d'être ainsi «le jouet de tous les accidents extérieurs à qui [il] laisse la puissance de [le] modifier sans [qu'il] agisse pour [se] modifier lui-même»[40] – tout en doutant de pouvoir le faire seul. Il observe ici l'existence d'un contraste entre, d'une part, le *sentiment intérieur* d'une action en cours d'effectuation en disposant de l'énergie nécessaire à son accomplissement, et, d'autre part, nonobstant l'existence de ce potentiel d'action, la faiblesse qui nous empêche, en certaines circonstances, de résister à la pression des déterminations extérieures.

1.6. La détermination de l'action

L'analyse de ce «défaut de puissance en nous-mêmes», tout aussi distinct de la limitation de «ce que nous faisons et pouvons par notre activité propre et naturelle» que de l'absence de volonté, constitue, selon Biran, le nœud de l'enquête portant sur l'identification des déterminants rationnels ou irrationnels de l'action, en laquelle consiste «la recherche la plus difficile et la plus importante de la philosophie morale». D'où une suite

[38] Biran, *Journal*, II, 199.
[39] Biran, *Journal*, II, 199.
[40] Biran, *Journal*, II, 199.

prévisible de «discussions interminables» concernant l'origine et le progrès du *sentiment de liberté* ou «pouvoir d'agir, d'exercer une action indépendante de toute autre cause que la volonté»[41], consubstantiel au *sentiment du moi*[42]. *Pouvoir d'agir* qui est ainsi action dépendante de la seule volonté et force de résistance à ce qui s'oppose au mouvement d'affirmation de l'individualité. La vie active ou réflexive de l'individu est, par conséquent, fondamentalement définissable comme fruit du passage de l'état de passivité entière à l'état d'activité de la pensée où l'homme se sent comme «*personne libre*»[43], doué d'un accès plénier à son humanité au moyen du dépassement du stade de la simplicité vitale (ou «en vitalité»[44]), «au-dessus de la nature ou de l'organisme, au-dessus des passions, des affections qui appartiennent à la machine [corporelle]»[45]. Dépassement qui constitue le «chemin de la pensée» [46] et la condition de l'exercice de son «métier d'homme»[47].

2. Enjeux critiques (1)

L'analyse biranienne des déterminations du corps contenue dans les développements qui précèdent nous apprend que celui-ci, en tant que «moteur» et perçu – et non uniquement irréfléchi

---

[41] Biran, *Journal*, II, 125.

[42] Biran, *Journal*, II, 125.

[43] Biran, *Journal*, III, 187.

[44] Biran, *Journal*, II, 111. Simplicité vitale à laquelle Biran oppose la simplicité réfléchie, œuvre de la vie active: «Il faut se simplifier pour être le plus parfait et le plus heureux possible. Mon grand malheur ici est d'être trop composé ou multiple»

[45] Biran, *Journal*, III, 201.

[46] Biran, *Journal*, I, 167.

[47] Biran, *Journal*, I, 167.

et senti –, constitue une dimension de la pensée[48], et qu'il ne saurait, par conséquent, être considéré au seul titre d'organisme[49]. Elle offre, selon nous, les moyens d'une critique de la conception d'un sujet désincarné[50], produit de la conception néolibérale de l'homme dont plusieurs aspects peuvent être distingués sur la base de ce qui précède.

Un premier aspect concerne l'affirmation du lien existant entre réflexion et sensibilité, la première étant à même de contrarier tout mouvement d'insensibilisation et de désintérêt lié aux effets de l'habitude, qui, lorsqu'elle n'est pas habitude de la réflexion[51], devient maladie de la pensée[52], avec le risque d'une soumission de l'individu à l'instabilité des mouvements de l'affectivité et aux illusions de l'imagination qui nous empêchent, par exemple, de prendre acte des effets du vieillissement:

> (…) toute affection, toute altération qui s'opère par degrés dans des organes même essentiels au maintien de la vie, n'occasionne dans l'individu aucun sentiment particulier, mais se transforme en tempérament par sa durée même. C'est ainsi que l'habitude nous cache la gêne et le désordre de nos fonctions, […] que tout est en nous dans un flux perpétuel et que nous croyons toujours être les

---

[48] Céline Lefève, «Maladie et santé dans les *Mémoires sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser* de Maine de Biran», *Les Etudes philosophiques*, n° 2/2000, (175).

[49] Lefève, «Maladie et santé…», 175.

[50] Marie-Anne Dujarier, *Le Management désincarné. Enquête sur les nouveaux cadres du travail* (Paris: La Découverte, 2015).

[51] Lefève, «Maladie et santé…», 200.

[52] Lefève, «Maladie et santé…», 185.

mêmes; que nous mourons à chaque instant et que nous croyons être immortels.[53]

Aux effets de l'illusion de pouvoir échapper à l'emprise du temps et au pouvoir de la mort, liée à l'influence de l'habitude, cause d'insensibilité au devenir, ici décrits par Biran, s'ajoutent, dans le contexte économique et social qui est le nôtre, ceux d'une accoutumance à cette même insensibilité, d'autant plus forte que prévaut la fiction managériale d'un individu capable de se relever de chaque épuisement[54], d'un *sujet phénixologique*[55].

Un second niveau d'appréhension critique de notre actualité du point de vue de l'anthropologie philosophique biranienne concerne la définition du statut de la réflexion dans un contexte où la subjectivité est confondue avec un rapport concurrentiel entre le corps et la conscience qui met le sujet jouissant du fait de produire[56] en concurrence avec lui-même[57]. Dans cette nouvelle configuration, l'activité réflexive qui, chez Biran, présuppose la présence constante à l'esprit d'un but intellectuel servant de lien à nos idées et aux instants successifs de notre existence, est plus difficilement perceptible en tant que manifestation de la vie active de la pensée. Son déploiement, moyen d'échapper à la contention dans l'immédiateté[58], peut dès lors sembler sans objet. D'où

---

[53] Maine de Biran, *Second Mémoire sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser* (1802), dans *Œuvres de Maine de Biran* (Paris: Vrin, 1987), II, 166 (cité par Lefève, «Maladie et santé …», 179, note 1).

[54] Tel est le sens du terme «ressource» issu de l'ancien français ressourdre, ressurgir, ressusciter, aujourd'hui repris dans l'expression «ressource humaine».

[55] Néologisme forgé par Salvador Dali et repris par Jean Cocteau dans *Le Testament d'Orphée* (1960) pour désigner l'art de renaître de sa disparition.

[56] Dardot et Laval, *Nouvelle raison*, 49.

[57] Dardot et, Laval, *Nouvelle raison*, 412.

[58] Autrement dit à ce que les historiens contemporains désignent sous le nom de *présentisme*, au sens de mode inédit d'expérience du temps défini comme «renfermement sur le seul présent et point de vue du présent sur lui-même» (voir

l'engagement de l'humanité contemporaine dans une expérience tronquée du temps qui, selon Biran, «commence avec le *moi*»[59] et constitue la manière dont celui-ci se révèle à lui-même en tant que permanence face à la variation des modifications passives de la sensibilité[60]. Permanence dont la mémoire est le garant, en tant que lieu de naissance du moi, de conservation et de relation des instants entre eux, puis, à partir de ce regroupement, de formation d'une synthèse appelée «durée»[61] qui rend possible l'articulation du passé au présent. Or, cette synthèse recognitive est elle-même à l'origine de la constitution de l'identité du moi[62], comme l'est l'expérience pour l'affirmation du *caractère*, au sens que rappelle le sociologue américain Richard Sennett[63] décrivant les effets sur lui du «capitalisme flexible» [64]:

> L'aspect le plus déroutant de la flexibilité est peut-être son impact sur le caractère personnel. Les anglophones d'antan et les écrivains, depuis l'Antiquité, ne doutaient pas le moins du monde du sens du mot "caractère": le

---

François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps* (Paris: Seuil, 2003, 2012), 261). Dans ce régime d'historicité présentiste un «présent hypertrophié» (156), «sans passé et sans futur [génère] au jour le jour le passé et le futur dont il a jour après jour besoin et valorise l'immédiat» (157).

[59] Biran, *Journal*, III, 219: «Mais dans mon point de vue qui fait tout commencer au *moi*, il doit y avoir un instant déterminé dans l'existence où le temps commence avec le *moi*» (cité par Anne Devarieux dans *Maine de Biran. L'individualité persévérante* [Grenoble: Jérôme Millon, 2004], 251). Il ne saurait ainsi exister «de temps constitué pour moi [avant le moi]» (Anne Devarieux, *Questions de style*, n° 6 (2009), 41).

[60] Bruce Bégout, «Maine de Biran: le temps du moi. Identité personnelle et formes de la temporalité», *Le fait de l'analyse*, n°2 (2005), 223-255 (cité, p. 235).

[61] Bégout, «Maine de Biran», 236.

[62] Bégout, «Maine de Biran», 237.

[63] Richard Sennett, *Le travail sans qualités. Les conséquences humaines de la flexibilité* (*The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, 1998) (Paris: Albin Michel, 2000).

[64] Sennett, *Le travail sans qualités*, 9.

> caractère est la valeur éthique que nous attachons à nos désirs et à nos relations avec les autres. Le caractère d'un homme, écrit Horace, dépend de ses liens avec le monde. En ce sens, ce mot couvre un champ sémantique plus large que son rejeton plus moderne, la "personnalité" […]. Le caractère a des accointances particulières avec l'évolution à long terme de notre expérience émotionnelle. Il s'exprime par la loyauté et l'engagement mutuel, à travers la poursuite d'objectifs à long terme, ou encore par la pratique de la gratification différée au nom d'une fin plus lointaine. [Mais] comment décider de ce qui a une valeur durable pour nous dans une société impatiente, qui ne s'intéresse qu'à l'immédiat? […] Comment cultiver des loyautés et des engagements mutuels au sein d'institutions qui sont constamment disloquées ou perpétuellement refaçonnées? Telles sont les questions que pose le néocapitalisme de la flexibilité quant au caractère. […] Il y a l'histoire, mais pas de récit partagé de la difficulté et donc aucun destin partagé. Dans ces conditions, le caractère se corrode[65].

Un troisième aspect critique concerne la dénégation, au sein des nouvelles organisations de travail, de la réalité du fondement de la vie active de la pensée sur le «pouvoir d'agir» de l'individu intimement lié à l'exercice de la réflexion concentrée sur l'exploration d'un «monde intérieur»[66]. Introspection et action

---

[65] Sennett, *Le travail sans qualités*, 9-10. Plus loin dira en ce sens Sennett: «La culture de l'ordre nouveau trouble profondément l'organisation de soi» (165).

[66] Exploration aujourd'hui contrariée non seulement par la multiplicité des tâches, obligations et occupations, mais encore par l'exigence d'attractivité assujettissant l'individu de la société néolibérale «invité à nourrir les spéculations sur leur propre capital réputationnel» aux risques de la surexposition (Feher, *Investis*, 147).

semblent en effet incompatibles du point de vue de «l'homme économique» [67] dont l'agir est conçu comme investissement du champ de l'extériorité. Dès lors, la vie active de la pensée cesse d'apparaître comme «cœur» permanent des «forces entières» – physiques et morales – de la vie. Elle se trouve disqualifiée comme moyen pour l'individu de passer d'un état de passivité à un état d'activité réflexive, source du sentiment de liberté et moyen d'accès à l'autonomie subjective. Autonomie qui est, non celle d'un «sujet imaginaire» (Marx), mais d'un homme qui vit, sent, a l'aperception ou l'idée de son existence individuelle, soutient des rapports avec ce qui l'environne, aperçoit ces rapports, les crée en partie, les étend[68] et les modifie sans cesse à travers l'exercice d'une activité ou puissance d'effort qui lui est propre. Autonomie qui est fondamentalement celle d'un être dont la «vie totale» résulte de la mise en tension en lui des principes constitutifs à la fois opposés et indissociables que sont la vie organique, affective et *impersonnelle*[69], et la pensée volontaire, subjective et *personnelle*. Autonomie que Biran oppose enfin à une hétéronomie aux ressorts impensés consistant à se laisser «forcer par les choses du dehors» alors que nous pourrions faire qu'il en aille autrement («combien de choses sont en notre pouvoir et où nous nous laissons forcer par les choses du dehors»). Cette hétéronomie de type akratique est, comme nous l'avons vu, distincte, chez Biran, de celle née de la mobilité de nos idées, de nos dispositions, goûts, points de

---

[67] Christian Laval, *L'homme économique* (Paris: La Découverte, 2007).

[68] La vitalité du sujet biranien a pour ressort la création, l'augmentation et la transformation des rapports que l'homme entretient avec son environnement physique et social.

[69] Lorsqu'elle n'est pas *sentiment du moi*, autrement dit, fondée sur la réflexivité, notre pensée se confond avec les constantes variations du *sentiment de l'existence* cachant «la persistance des sensations affaiblies, devenues des habitudes du tempérament, et l'influence sur la pensée de l'inconscient organique qu'elles forment» (Lefève, «Maladie et santé…», 178).

vue et sentiments – dont celui de la vie, comprise comme pure évanescence, vouée à nous échapper –, ainsi que de l'emprise de passions (inquiétude, désespoir et crainte) qui enlisent l'individu dans une incessante préparation à l'action infiniment plus épuisante qu'une succession organisée de tâches et aboutissant à l'annulation de l'efficience de l'agir, tout en augmentant l'embarras et la fatigue qu'il suppose[70]. Or, telle est la situation à laquelle se trouvent aujourd'hui confrontées, même si pour des raisons différentes, nombre de catégories socio-professionnelles telle celle des facteurs de plateformes de préparation et de distribution du courrier éprouvant le sentiment de devoir «repartir à zéro», à la manière de perpétuels débutants, à chaque réorganisation de leur activité[71]. D'où le sentiment d'une mise en crise paradoxalement inscrite dans la durée du rapport au métier – et, en définitive, à eux-mêmes – de ces professionnels.

3. Le corps subjectif, la vie et le travail

L'œuvre de Maine de Biran constitue le point d'ancrage de la philosophie du corps de Michel Henry. Fondement ontologique de toute situation possible, et «centre absolu de toutes nos pespectives»[72], le corps, dont la vie constitue l'essence et lui confère ses pouvoirs, relève, selon le même auteur, de la même sphère d'existence que la subjectivité. D'où la nécessité de

---

[70] Biran distingue ainsi l'hétéronomie née d'une absence d'action tenant à un défaut de volonté («ce que nous ne faisons pas parce que nous ne le voulons pas») de celle liée au manque d'action tenant cette fois à un défaut de puissance intrinsèque (au fait «que nous n'en avons pas la puissance en nous-mêmes»).

[71] Eric Hamraoui, « Le besoin de temps : entre travail et politique », *La Pensée*, *376* (2013), 69-86 (cité p. 79).

[72] Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps* (1965) (Paris: PUF, 2003), 270.

déterminer originairement (de façon «transcendantale») notre corps comme un «corps subjectif», qui, de par sa nature, revêt le même statut que l'être de l'*ego* – à entendre ici au sens d'être dont les pouvoirs sont disponibles et qui est capable de les exercer[73]. Mais le corps est d'abord chez Henry, tout comme chez Biran, le lieu ignorant tout écart de soi à soi, toute forme d'échappement à soi[74]. Il est simultanément définissable comme mouvement senti dans son accomplissement, connu par lui-même, sans distance phénoménologique, et distinct de tout instrument[75]. Le corps est ce dont le sujet est la vie («je suis la vie de mon corps»[76], dit en ce sens Henry) et lieu du *pouvoir d'agir* de celle-ci dont l'affectivité est l'essence[77]. Le corps est auto-épreuve muette et affective du monde et de la vie[78]. Il est action «réelle», «subjective» et «vivante», autrement dit, *praxis*, en tant que force et pouvoir de la vie plus profond que la conscience[79]. Fait dont Henry attribue la découverte à Biran:

> En élucidant de façon radicale l'essence de l'action, non pas sur le plan de la pensée, comme ses contemporains allemands, mais sur celui du corps, en proposant

---

[73] D'où la distinction de l'ego par rapport au moi qui s'éprouve passivement dans la vie.

[74] Anne Devarieux, «"Distincts non séparés". Michel Henry lecteur de Maine de Biran», dans Grégori Jean et Jean Leclercq, *Lectures de Michel Henry, Enjeux et perspectives* (Louvain: Presses universitaires de Louvain, coll. «Empreintes philosophiques», 2014), 311-336.

[75] Devarieux, «"Distincts non séparés" …», 318.

[76] Henry, *Philosophie*, 174.

[77] Anne Devarieux, «Force et affectivité: en quoi le sentiment de l'effort n'est-il pas un sentiment comme les autres?», *ALEA* 10 (Cirona: Edicions a petició, 2012), 53-80.

[78] Philippe Corcuff et Natalie Depraz, «Michel Henry – Un Marx méconnu: la subjectivité individuelle au cœur de la critique de l'économie politique», entretien inédit de juin 1996 avec *Contre Temps*, *16* (avril 2006), 159-170 – http://www.contretemps.eu/

[79] Corcuff et Depraz, «Michel Henry», 166.

> ainsi, pour la première fois dans l'histoire de la culture occidentale, une problématique de l'action concrète, individuelle et réelle, de la " praxis ", la pensée de Maine de Biran revêt une importance décisive pour toute interprétation sérieuse de Marx et, d'une manière générale, du travail matériel[80].

A la fois inédite et provocatrice[81], cette thèse mérite, selon nous, d'être appréciée sur le plan de la compréhension philosophique de la vitalité de l'action, en tant que modalité d'actualisation de la force subjective de travail. Cette orientation de questionnement nous conduira à mobiliser les analyses développées par Michel Henry dans *Philosophie et phénoménologie du corps* (1965), puis dans *Marx* (1976), autour de la définition des rapports entre corps et subjectivité, corporéité, action et travail.

3.1. La «sphère d'existence de la subjectivité»

Fait originaire de l'être incarné de l'homme, distinct de la conscience ou de la pure subjectivité, le corps, dont parle ici Michel Henry, est l'expression du caractère concret de la subjectivité tenant à l'identité de celle-ci avec celui-là[82]. Ce «corps subjectif» est celui d'un «homme incarné ou réel»[83] et non d'un homme

---

[80] Michel Henry, *Marx, I. Une philosophie de la réalité* (Paris: Gallimard, 1976), 342, note 1.

[81] Ainsi s'explique, selon Alain David, son rejet par les althusseriens et la qualification d'une parole «jugée singulièrement déconnectée de toute information et de l'histoire, voire décalée, irrémédiablement réactionnaire, faible» (Alain David, «Michel Henry: le problème de la réception», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2001/3, tome 126, 359.

[82] Michel Henry, *Philosophie*, 7.

[83] Michel Henry, *Philosophie*, 9.

«pur» ou «abstrait»[84]. Il constitue le «phénomène central» d'une «sphère d'existence qui est celle de la subjectivité elle-même»[85], «l'être réel du corps lui-même»[86], la totalité de son être[87].

3.2. Le cœur et le noyau du corps

C'est pourquoi, tout en apparaissant «comme une configuration spatiale qui est aussi le milieu où s'accomplissent nombre de déplacements objectifs et de mouvements par lesquels [il] entre en contact avec les corps extérieurs, s'y heurte, les attire ou les repousse»[88], le corps est autre que l'être constitué de ce «corps-objet» qui se manifeste à nous parmi les choses[89]:

> Ce qu'il peut y avoir de subjectif dans notre corps, l'élément que nous avons caractérisé comme immanent, est bien tel, mais c'est un élément immanent à un corps transcendant qui appartient à la nature. Si je considère l'élément immanent de mon corps comme le cœur et le noyau de ce corps, cet élément m'apparaît précisément comme le cœur et le noyau du corps-objet que je vois ou que je puis toucher. Ce que nous appelons immanence est ainsi devenu l'essence même du transcendant[90].

---

[84] Michel Henry, *Philosophie*, 9.
[85] Michel Henry, *Philosophie*, 9.
[86] Michel Henry, *Philosophie*, 165.
[87] Michel Henry, *Philosophie*, 165.
[88] Michel Henry, *Philosophie*, 150.
[89] Michel Henry, *Philosophie*. 150
[90] Michel Henry, *Philosophie*, 150-151.

Immanence qui est celle d'une «vie sensible et motrice qui se connaît originellement elle-même, et non pas dans la représentation de nos organes ou de leurs propriétés»[91]. «Je ne vois jamais mon corps de l'extérieur parce que je ne suis jamais à l'extérieur de mon corps» [92] mais dans un «espace intérieur»[93], qui, «en tant que non représenté, n'a rien de commun avec l'espace extérieur»[94]. Aussi, le «véritable schéma de notre corps» ne saurait-il être une «image», «quelque chose de représenté» ou de «théorique»[95]. Il implique, en effet, la coexistence du rapport à la fois visible et représentable «que soutiennent entre eux tous nos organes», et de celui, «immédiat, que chacun de ceux-ci entretient avec l'être originaire du mouvement subjectif»[96].

Unité intégrée d'organes, le corps-objet – que Henry désigne aussi sous le nom de «corps transcendant» ou de «corps objectif» – constitue la simple délimitation frontalière[97] de la sphère de

---

[91] Michel Henry, *Philosophie*, 155.

[92] Michel Henry, *Philosophie*, 165.

[93] Michel Henry, *Philosophie*, 169. Espace que Henry définit comme «terme qui résiste», «être réel», «masse que meut l'effort et qui, même dans l'état de repos, est toujours comme soulevée et retenue hors du néant par une sorte de tension latente qui est la vie même de la subjectivité absolue, en tant que cette vie est ici celle du corps originaire» (169). Espace au sein duquel se pose le problème du rapport de nos impressions à leur siège (lieu) (181).

[94] Michel Henry, *Philosophie*, 169.

[95] Michel Henry, *Philosophie*, 171.

[96] Michel Henry, *Philosophie*, 172.

[97] Michel Henry, *Philosophie*, 175. Henry rappelle (180-181), au sujet de l'existence de cette frontière délimitant les plans d'existence du corps organique et de la subjectivité absolue, la description de la géographie en mouvement de notre corps et de la topographie différenciée des impressions enregistrées en son sein donnée par Biran dans son *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude la nature* (1812), qui distingue sans les séparer les sphères de la simplicité en vitalité et de la vie intérieure ou active: «… pour que les impressions puissent être localisées dans les différentes parties de l'espace intérieur du corps propre, il faut que les parties aient été distinguées, ou mises pour ainsi dire les unes hors des autres, par l'exercice répété de leur sens propre et immédiat. […] En se mettant hors de chacun [des points correspondant aux systèmes musculaires partiels offrant autant de termes distincts offerts à la volonté motrice], le moi apprend à les mettre les uns hors des autres, à connaître leurs

la subjectivité absolue dont la vie est ce qui «retient le corps organique […] dans une unité qui est originairement la sienne et qui appartient, en tant que telle, à une sphère d'immanence absolue»[98]:

> (…) cette vie, qui est celle du corps originaire, […] déploie les différentes parties du corps organique et […] les retient dans l'unité, […] en elle […] réside le principe de l'appartenance du corps organique à l'ego, appartenance qui n'est ainsi rien d'autre que son appartenance à une vie qui est celle de l'ego. L'unité et l'ipséité de la vie du corps originaire sont l'unité et la vie absolue du corps organique, parce que la vie de celui-ci, le mouvement qui l'habite et qui l'anime sont précisément la vie et le mouvement du corps originaire, c'est-à-dire, de l'être transcendantal de notre corps[99].

Comme Biran, Henry soutient la thèse du primat de la connaissance «personnelle» et immédiate de notre corps propre sur sa connaissance représentative objective[100]. D'où la critique des conceptions réduisant notre corps à un objet de représentation, au sens commun ou scientifique du terme, méconnaissant la complexité de l'architecture phénoménologique de celui-ci qui comprend l'être originaire du corps subjectif, le corps organique et le corps objectif ou transcendant[101]. Si ce dernier se manifeste

limites communes et à y rapporter leurs impressions» (voir *Œuvres de Maine de Biran* [Paris: Tisserand-Alcan, 1932], VIII, 208-209).

98 Michel Henry, *Philosophie*, 173.

99 Michel Henry, *Philosophie*, 176.

100 Michel Henry, *Philosophie*, 178.

101 Michel Henry, *Philosophie*, 179.

à la manière d'un objet dans le monde[102], en tant que «simple configuration spatiale pourvue des qualités secondes ou premières qui appartiennent à tous les objets», son être singulier est toutefois irréductible «à cet ensemble de déterminations spatiales ou sensibles»[103]. Le corps objectif puise, en effet, dans «le contenu de l'expérience subjective originaire de notre corps», la «signification qui lui est inhérente et le détermine précisément comme un corps qui est le nôtre, qui voit, qui accomplit des mouvements, etc.»[104].

3.3. Le corps transcendantal

Le corps ne saurait, selon Henry, être «primitivement» défini comme corps objectif, biologique, vivant ou humain, mais en tant que *corps transcendantal* «qui est un Je»[105]. D'où sa nature originairement subjective révélée dans le contexte du déploiement de l'ontologie phénoménologique de Biran[106] qui repose sur la distinction entre «deux sortes de connaissances et d'êtres»[107], à savoir, une «connaissance extérieure» où «l'être nous est donné par la médiation d'une distance phénoménologique», et une «connaissance intérieure» où «l'être nous est donné immédiatement, en l'absence de toute distance»[108]. Cette connaissance est celle du moi, qui, comme le dit Biran dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, «se sent ou s'aperçoit dans

[102] Monde ici compris au sens de «milieu général comprenant d'autres objets entre lesquels s'instituent des rapports de position» (Michel Henry, *Philosophie*, 263).

[103] Michel Henry, *Philosophie*, 183.

[104] Michel Henry, *Philosophie*, 184.

[105] Michel Henry, *Philosophie*, 179.

[106] Michel Henry, *Philosophie*, 15.

[107] Michel Henry, *Philosophie*, 17.

[108] Michel Henry, *Philosophie*, 17.

ses opérations, mais ne se voit point comme objet, ne s'imagine point comme phénomène».

Le corps transcendantal, dont la vie[109] se confond avec celle de la subjectivité comprise dans toute sa profondeur, s'oppose, selon Michel Henry, «à l'être transcendant en général, sans dimension intérieure, et que Biran désignait sous le terme d'image»[110]. Son existence constitue aujourd'hui l'objet de déni pour les systèmes d'évaluation du dynamisme de l'activité productive, qui, en promouvant l'image d'un homme capable d'améliorer incessamment celle-ci, au moyen de l'augmentation de la vitalité de son corps et de la réactivité de son esprit[111], conduit à la réduction du corps transcendantal (subjectif) au corps transcendant (objectif), objet de maîtrise. Or, cette réduction ne compromet-elle pas la possibilité d'être en rapport avec soi-même «dans l'exercice de ses opérations» à travers l'usage d'un «sens intérieur particulier», siège de l'*expérience interne transcendantale*[112] ou «savoir immédiat de soi»[113]? N'éloigne-t-elle pas, ce faisant,

---

[109] Non pas ici comprise au sens de l'objet de la biologie, de la perception ou encore de la dialectique de la reconnaissance où «la vie est envisagée […] comme objet que la conscience de soi a dépassé pour se conquérir un moi authentique […], comme élément devant être transcendé» (Michel Henry, *Philosophie*, 272), mais de celui d' «une vie en première personne» ou «vie absolue de l'ego», radicalement immanente. Signification qui, selon Michel Henry, motive la remise en cause de l'opposition entre la vie et la conscience, expression hégelienne de «la positivité de l'être vital» (Michel Henry, *Philosophie*, 272), qui, au sein de la conscience, s'affronte à la négativité, comme opération du concept.

[110] Michel Henry, *Philosophie*, 19.

[111] Eric Hamraoui, «La vitalité, la vie et le travail», *Perspectives interdisciplinaires sur le travail et la santé (PISTES), 16-1* (2014), 1-22. (En ligne: http.//pistes.revues.org/3547.)

[112] Michel Henry, *Philosophie*, 40. Henry emploie cette dernière notion en un sens proche de celui du concept biranien d'*expérience intérieure* «qui nous apprend que l'idée de cause a son type primitif unique dans le sentiment du moi, identifié avec celui de l'effort» (*Essai sur les fondements de la psychologie*, 227). Effort dont, selon Henry (*Philosophie*, 51), «l'être ou le mode de présence à lui-même constitue l'ipséité où égoïté du moi».

[113] Michel Henry, *Philosophie*, 128. Savoir qui constitue l'objet de la psychologie de Biran.

les concepteurs de l'organisation du travail de toute prise en compte de l'être effectif et réel de la subjectivité, n'ayant nul besoin d'être reconnu[114] dans l'expérience que fait la subjectivité de cette effectivité et de cette réalité?

3.4. L'expérience de l'être originaire du corps

La conception biranienne de l'homme en tant qu'*homo duplex* reliant la «vie organique» référée à l'instinct, à la sensibilité, à l'affectivité et à l'imagination, à sa vie pensante et volontaire[115], accorde, du moins jusqu'à l'exploration de la vie de l'esprit (ou «troisième vie»[116]), à partir de l'année 1818, une prévalence aux modes actifs du sujet (la définition de l'être véritable du moi comme effort et comme volonté)[117]. Mais la «révolution»[118] initiée par Biran tient davantage, selon Henry, à l'intuition de l'existence d'une «identité de l'être de la subjectivité et de celui du corps»[119]. Corps dont le même auteur attribue la découverte au «prodige» intellectuel[120] du dépassement du dualisme cartésien[121], bien que, dit-il, celui-ci soit demeuré dans le biranisme comme «un membre

---

[114] Ce besoin peut, dans certaines situations de travail, être celui d'une consolidation de la certitude de soi. D'où son exploitation possible (voir Christophe Dejours, «Psychanalyse et psychodynamique du travail: ambiguïtés de la reconnaissance», dans *La quête de la reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, sous la direction d'Alain Caillé [Paris: La Découverte, 2007], 58-70).

[115] Michel Henry, *Philosophie*, 215.

[116] Dénomination dont Henry conteste la pertinence considérant qu'il n'existe en réalité chez Biran qu' «une seule vie immanente à la vie en général et présente dans toutes les formes de celle-ci» (*Philosophie*, 243).

[117] Michel Henry, *Philosophie*, 219.

[118] Michel Henry, *Philosophie*, 213.

[119] Michel Henry, *Philosophie*, 255.

[120] Michel Henry, *Philosophie*, 215.

[121] Michel Henry, *Philosophie*, 215.

mort, mais toujours présent, juxtaposé à la théorie ontologique du corps, ou plutôt la recouvrant et en [en] masquant aux yeux de presque tous les commentateurs la portée philosophique inappréciable»[122]:

> Avec la théorie ontologique du corps subjectif, le concept de subjectivité acquiert la réalité qui lui manque trop souvent. Lorsqu'elle s'est élevée à une interprétation correcte de son objet, la philosophie de la subjectivité ne peut plus être considérée comme une philosophie abstraite, comme un intellectualisme. La subjectivité n'est point un milieu impersonnel, un simple champ "transcendantal" qui se dissout, au terme de la pensée classique, dans un pur mirage, dans une continuité vide, simple représentation privée de tout contenu. "Transcendantal" ne désigne pas ce qui subsiste après cette fuite hors de la réalité, dans cette dissolution de toute effectivité, c'est-à-dire un pur rien, mais une région de l'être parfaitement déterminée et absolument concrète. Ce qui mérite d'être appelé par nous le néant, ce n'est pas la subjectivité mais son ombre, son rêve, sa projection dans l'élément de l'être transcendant. Que la subjectivité ne puisse être confondue avec ce pur milieu universel et vide qui flotte dans la représentation et qui est peut-être l'élément de toute représentation, cela résulte immédiatement du fait que la subjectivité n'est rien de transcendant. Ce qui la caractérise d'un point de vue eidétique, c'est bien plutôt le fait qu'elle est une vie dans une sphère d'immanence absolue, qu'elle est la vie. Ce qui est abstrait, c'est ce qui est transcendant. L'élément

[122] Michel Henry, *Philosophie*, 215.

> transcendant est un élément mort qui doit être maintenu dans la vie par quelque chose de plus concret que lui, car maintenir dans la vie ce qui est mort est, comme le dit Hegel, "ce qui exige la plus grande force"[123]. Ce qui maintient dans la vie, toutefois, c'est cela même qui est la vie, non pas précisément l'entendement, mais la vie effective de la subjectivité absolue sous toutes ses formes, c'est-à-dire aussi bien le corps et, d'une manière générale, ce que le langage commun appelle, lui aussi, la vie[124].

Dans ce long extrait, Henry définit la subjectivité comme détermination transcendantale réelle et concrète, distincte de tout milieu impersonnel et vide. Elle s'oppose ainsi à son «ombre», à son «rêve», autrement dit, à sa projection dans l'élément abstrait de l'être transcendant en présence duquel elle demeure. La subjectivité n'est ainsi, comme le dit plus loin Henry, pas «cet esprit pur et enfermé dans son propre néant et incapable de descendre dans la détermination de la vie»[125]. Vie comprise, dans son essence même, dans une sphère d'immanence absolue où la subjectivité «se révèle originairement à elle-même» douée d'un contenu qui est «son être effectif et réel»[126] donné dans «l'expérience interne transcendantale»[127]. Vie qui, par conséquent, est celle effective de la subjectivité absolue manifestée en tant que corps et vie sensible[128], et dont le pouvoir ultime (la «plus

---

[123] Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traduit de l'allemand par Jean Hyppolite (Paris: Aubier, 1945), I, 29.

[124] Michel Henry, *Philosophie*, 257-58.

[125] Michel Henry, *Philosophie*, 273.

[126] Michel Henry, *Philosophie*, 274.

[127] Michel Henry, *Philosophie*, 259.

[128] Michel Henry, *Philosophie*, 258.

grande force») est de maintenir en elle ce qui est mort (le corps-objet ou transcendant).

Michel Henry souligne l'opposition de ce dernier point de vue à la position du monisme ontologique selon lequel rien de réel ne peut nous être donné hors de l'élément de l'être transcendant[129], et qui expose au double danger de priver la subjectivité de toute réalité et de faire de l'extériorité radicale le lieu unique de la manifestation de celle-ci[130]. Le risque existe alors d'une chute dans le psychologisme[131], allant de pair avec la réduction du corps «à sa manifestation objective», et de la mutilation «de ce qui constitue son être-essentiel, à savoir le corps subjectif comme expérience interne transcendantale du mouvement aussi bien que du sentir»[132]:

> Par voie de conséquence, dit Henry, l'idée qu'on se faisait de la nature humaine devait être profondément altérée: car, s'il est vrai que la réalité se définit pour nous par la conscience, on ne peut plus comprendre le rapport que celle-ci entretient avec le corps, aussi longtemps que ce corps est envisagé comme un élément du monde, comme une simple détermination posée dans l'être parmi d'autres déterminations indifférentes. Dans une telle perspective, le phénomène de l'incarnation apparaît nécessairement, aux yeux de la conscience, comme un paradoxe, comme une adjonction synthétique mystérieuse faite à son être propre, réduit, il est vrai, à une pure forme. Une opposition s'établit, d'une part,

[129] Michel Henry, *Philosophie*, 260.
[130] Michel Henry, *Philosophie*, 261.
[131] Michel Henry, *Philosophie*, 261.
[132] Michel Henry, *Philosophie*, 261.

> entre ce qui n'est plus qu'un pur néant, et, de l'autre, une détermination fixe, un simple être-là. En fait, la conscience n'est pas le vide du néant et le corps n'est pas un objet. La subjectivité est réelle et le corps est subjectif. Le phénomène de l'incarnation ne signifie rien de plus que la réalité d'une possibilité ontologique qui n'est pas abstraite, mais se révèle au contraire identique à l'être même de l'ego. Quant à l'être du corps, il n'est originairement ni un simple être-là, ni une quelconque détermination objective, dont l'homme, en tant qu'être métaphysique, devrait constater la finitude, la contingence ou l'absurdité[133].

Ici singularisé par rapport aux autres éléments ou «êtres-là» du monde, revêtu de son caractère de nécessité, associé à un contenu déterminé, subjectivé et doué d'une concrétude ontologique «identique à l'être de l'ego», le corps échappe par principe aux affres de la finitude, de la contingence et de l'absurdité. «Totalité organique de déterminations transcendantales s'accomplissant dans une sphère d'immanence absolue»[134], il ne peut, en effet, être considéré «comme un pur être-là, posé dans un simple rapport de juxtaposition vis-à-vis des autres choses transcendantes qui l'entourent, la pièce, la chaise, etc.»[135]. Aucune distance ne nous sépare de lui[136]. Aussi, Michel Henry distingue-t-il le fait d'avoir un corps de celui d'être son corps[137]. Dans le premier cas «un corps transcendant se manifeste aussi pour moi et se donne à moi comme soumis, par un rapport de dépendance, au corps

---

[133] Michel Henry, *Philosophie*, 261-62.

[134] Michel Henry, *Philosophie*, 263.

[135] Michel Henry, *Philosophie*, 265.

[136] Michel Henry, *Philosophie*, 269.

[137] Michel Henry, *Philosophie*, 271.

absolu, qui […] fonde aussi bien ce corps objectif que le rapport de possession qui le lie à l'ego»[138]. Dire en revanche, «je suis mon corps», convoque l'expérience interne transcendantale de l'être originaire de celui-ci[139].

3.5. Le corps, milieu du déploiement de l'action

Être son corps est d'abord être l'«habitude» de celui-ci[140]. C'est aussi constituer un «centre absolu en situation»[141], au fondement de toute situation possible[142], et former un milieu d'exécution des mouvements réels et d'accomplissement de l'action. Aussi, selon Henry, «la théorie du corps subjectif nous permet[-elle] de nous élever à une philosophie de l'action en première personne, c'est-à-dire en fait à une philosophie de l'activité humaine»[143] dont le fait primitif de la conscience constitue le fondement dans la philosophie Biran.

La définition du moi par Biran, non comme pure pensée, comme représentation, mais en tant qu'effort, vie et acte[144], conduit Henry à définir la philosophie de ce dernier auteur comme «théorie ontologique de l'action»[145]. Le moi n'est, en effet, pas un simple «milieu de modifications passives où nos désirs pourraient naître mais non point se réaliser»[146]. De

[138] Michel Henry, *Philosophie*, 271.
[139] Michel Henry, *Philosophie*, 271.
[140] Michel Henry, *Philosophie*, 263.
[141] Michel Henry, *Philosophie*, 270.
[142] Michel Henry, *Philosophie*, 270.
[143] Michel Henry, *Philosophie*, 270.
[144] Michel Henry, *Philosophie*, 73.
[145] Michel Henry, *Philosophie*, 75.
[146] Michel Henry, *Philosophie*, 72.

même, l'essence de l'action est-elle celle d'un *cogito* («je pense») déterminé comme *possum* («je peux»), bien que non opposable dans son principe au *cogito* cartésien, dans la mesure où «toute l'analyse biranienne de l'effort a pour résultat unique et essentiel de déterminer cet effort comme un mode de la subjectivité elle-même»[147]. La différence entre Biran et Descartes porte, en effet, uniquement, selon Henry, sur le statut du corps que le premier conçoit comme «sentiment de l'effort», «mouvement senti dans son accomplissement» et «être subjectif et transcendantal»[148], et le second, en tant qu'élément de l'être transcendant (en l'occurrence, l'espace extérieur). Ce statut accordé au corps par Biran explique, selon Henry, le fait que celui-ci ne puisse être considéré comme moyen ou instrument de nos actions:

> (…) l'ego agit directement sur le monde. Il n'agit pas par l'intermédiaire d'un corps, il ne recourt, dans l'accomplissement de ses mouvements, à aucun moyen, il est lui-même ce corps, lui-même ce mouvement, lui--même ce moyen. Ego, corps, mouvement, moyen ne sont qu'une seule et même chose, et celle-ci est très réelle (…).[149]

Le corps ne saurait ainsi être au service d'un sujet qui l'utiliserait et qui pourrait alors uniquement disposer d'«une connaissance de ce corps comme d'une réalité différente de lui, c'est-à-dire comme d'une réalité transcendante»[150]. A cette connaissance en extériorité s'oppose la connaissance non intellectuelle ou non

---

[147] Michel Henry, *Philosophie*, 72.

[148] Michel Henry, *Philosophie*, 78-79.

[149] Michel Henry, *Philosophie*, 83.

[150] Michel Henry, *Philosophie*, 83.

représentative du monde, apanage du corps[151] dont la *sensibilité* constitue «la possibilité la plus éminente»[152] et qui fait de lui le «pouvoir de connaissance» et le «principe de connaissances infiniment variées, multiples, et cependant coordonnées […] dont il est le propriétaire»[153], au fondement d'une «philosophie du corps subjectif»[154]. Philosophie qui, selon Henry, confère «à tous les gestes humains […], d'un point de vue existentiel, un sens infini et libre, en tant qu'elle montre préalablement et sur le plan ontologique l'essence subjective de toutes les déterminations originaires de la vie corporelle»[155], et qui, à ce titre, est à même de conduire «à une nouvelle philosophie des actes " matériels " de l'homme, à une nouvelle philosophie du rite, du travail, du culte, et.»[156].

3.6. Un renouvellement du statut ontologique de l'action

Henry définit l'interprétation ontologique de l'être originaire du corps absolu, à laquelle il s'est livré dans les six premiers chapitres de son livre, et au début de sa conclusion, comme base d'un renouvellement de la pensée du statut ontologique de l'action. Toute élucidation de ce statut présuppose, en effet, la reconnaissance de l'absence de tout lien entre la réalité de la subjectivité absolue et son objectivation dans la mesure où elle constitue en elle-même une réalité. De même, l'action, dont l'analyse phénoménologique manifeste le caractère d'«essence

---

[151] Michel Henry, *Philosophie*, 130.
[152] Michel Henry, *Philosophie*, 148.
[153] Michel Henry, *Philosophie*, 129.
[154] Michel Henry, *Philosophie*, 303.
[155] Michel Henry, *Philosophie*, 303.
[156] Michel Henry, *Philosophie*, 303.

subjective portant en elle son propre savoir»[157], ne saurait se comprendre comme objectivation. Elle «se maintient près de soi dans une sphère d'immanence, sans sortir jamais d'elle-même pour aller en quelque sorte se manifester en personne dans le monde»[158], dont, pas plus que le corps, elle ne constitue un objet. Elle n'est pas «une vie qui se représente à elle-même, mais une vie qui agit»[159], une «vie active»[160]. L'action n'a donc rien de magique; elle est effort, tension subjective et lutte contre l'élément transcendant[161]. L'intention ne saurait, par conséquent, en constituer «le seul élément subjectif […] et ce qui fait l'être essentiel de celle-ci»[162].

3.7. Corps subjectif et activité de travail

Dans *Marx* (I-II)[163] – publié onze ans après la parution de *Philosophie et phénoménologie du corps* –, qui marque le passage de l'analyse de l'expérience transcendantale du corps à une genèse transcendantale de l'économie, Michel Henry soutient, contre les commentateurs de la pensée de Marx les plus en vue[164], que

---

[157] Michel Henry, *Philosophie*, 282.

[158] Michel Henry, *Philosophie*, 282.

[159] Michel Henry, *Philosophie*, 282.

[160] Michel Henry, *Philosophie*, 282.

[161] Michel Henry, *Philosophie*, 280.

[162] Michel Henry, *Philosophie*, 281.

[163] Michel Henry, *Marx: Une philosophie de la réalité (I). Une philosophie de l'économie (II)* (Paris: Gallimard, 1976).

[164] Principalement Louis Althusser, à qui Henry reproche de concevoir la réalité économique comme «structure» déterminant les différentes sphères de la vie des individus, et de soutenir que l'économie – et non la vie – est ce qui fonde l'ensemble des dimensions de la vie des individus (voir Arnaud François, «Michel Henry: les concepts économiques de Marx à la lumière de l'affectivité», dans «Lectures du Marx de Michel Henry», *Revue internationale Michel Henry*, n°1 [UCL, Presses Universitaires de Louvain, 2010], 51-68).

l'ensemble de l'œuvre de ce dernier peut être comprise à partir du principe interprétatif de la vie définie comme subjectivité. Cette mise en avant de la notion de vie, distincte de celle d' «existence concrète» employée par Marx, est le fruit d'une réinterprétation de la pensée de ce dernier ayant pour objet la démonstration de la dépendance (*Unselbständigkeit*) de l'économie par rapport à la vie qui la fonde[165], à partir de la définition du corps subjectif comme lieu originel de la praxis[166].

3.8. La vie au fondement de l'économie

Henry met en avant la critique opérée par Marx de la substitution de la science à la vie[167] au sein de l'économie capitaliste en raison de l'hypertrophie du «travail matérialisé», «abstrait» ou «mort», au détriment du «travail vivant» ou force de travail créatrice de valeur[168], de sorte que «l'activité vitale de l'homme, qui est son essence, se transforme en un simple moyen de sa subsistance»[169]. Il soutient de même le fait que, selon Marx,

---

[165] Henry s'appuie sur la célèbre formule issue de *L'Idéologie allemande* soutenant l'existence d'une détermination fondamentale de la conscience par la vie, et non l'inverse (*Marx*, I, 401-402): «Nicht das Bewusstsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewusstsein» («Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience»).

[166] Michel Henry *Marx*, II, 104.

[167] Michel Henry, *La Barbarie* (Paris: Grasset, 1987), 118: «La praxis subjective a fait place à un processus objectif causalement organisé et déterminé, scientifiquement construit.»

[168] Eric Hamraoui, «Travail vivant, subjectivité et coopération: aspects philosophiques et institutionnels», *Nouvelle revue de psychosociologie*, *15* [«La psychosociologie du travail. Perspectives internationales»] (Toulouse: Érès, 2015), 59-73.

[169] Karl Marx, *Ebauche d'une critique de l'économie politique* («Le travail aliéné») (1844), traduit de l'allemand par Jean Malaquais et Claude Orsoni, dans *Œuvres de Karl Marx* (économie), édition établie par Maximilien Rubel (Paris: Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1968), vol. 1, 63.

la division du travail n'empêche pas uniquement l'individu d'éprouver «le libre jeu des forces du corps et de l'esprit», mais «attaque à sa racine la force du travail [et] l'individu à la racine même de sa vie»[170]. En elle, les potentialités de la vie individuelle s'actualisent de telle sorte qu'une seule d'entre elle se trouve réalisée. Henry oppose ainsi la progressivité et la successivité du déploiement des pouvoirs de la vie à la logique d'exclusion «décisive et définitive» de la réalisation de toute puissance de vie autre que celle dont la division du travail permet l'actualisation[171].

> Tandis que dans la vie la positivité d'une actualisation ne réside pas seulement dans la positivité du vécu phénoménologique qu'elle amène à l'être, mais aussi bien dans celle des actualisations à venir dont la réalisation cependant se lie immédiatement au présent vivant, en sorte que, si nous considérons par exemple la vie corporelle, l'accomplissement d'un geste se prolonge dans le déploiement des pouvoirs qui lui sont liés par des corrélations dont l'ensemble constitue la nature même du corps subjectif, de telle manière que c'est la nature corporelle tout entière qui entre alors en jeu, le corps tout entier qui se met à vivre. Dans la division du travail ces corrélations naturelles sont sans effet, l'actualisation d'une potentialité s'enferme dans la réitération et dans cette répétition, dans la crispation d'une activité désormais isolée de son contexte vivant,

---

[170] Karl Marx, *Le Capital* (1867), livre premier: «Développement de la production capitaliste», quatrième section («la manufacture»), dans *Œuvres de Karl Marx* (économie), traduit de l'allemand par Joseph Roy, revue par Maximilien Rubel (Paris: Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1963), vol. 1, 903 et 907 (cité par Henry, *Marx*, I, 263: «La division du travail est une maladie de la vie»).

[171] Michel Henry, *Marx*, I, 265.

> qui n'est autre que la subjectivité absolue avec la totalité de ses potentialités, empêche, au lieu de la provoquer, la réalisation de celles-ci[172].

Si chaque geste accompli engage l'ensemble des «corrélations naturelles» qui constituent le tissu vivant du corps subjectif, toute spécialisation de celui-ci ne peut ainsi qu'aboutir, à terme, selon Henry, à la neutralisation de ce jeu de correspondances vitales qui engage «la nature [et la vie] corporelle[s] tout entière[s]» comprises dans leurs dimensions actuelles et futures. Les «actualisations à venir dont la réalisation se lie cependant au présent vivant» se trouvent ainsi compromises, au même titre que la «positivité du vécu phénoménologique» que ce présent vivant amène à l'être. Ainsi isolée de son «contexte vivant» (la subjectivité absolue douée de la totalité de ses potentialités), en cas d'actualisation d'une seule de ses potentialités, l'activité s'incarcère dans un cycle de «réitérations» et de «répétitions» et se fige dans un régime de «crispation». Or, cet enfermement, qui, selon Marx, «change l'homme en un être abstrait, en une machine-outil, etc., pour le réduire à un monstre physique et intellectuel»[173], est ce qui, selon Michel Henry, bloque le processus d'acquisition de nouveaux registres de sensibilité[174] nécessaires à l'enrichissement du corps subjectif et favorisant la singularisation du moi corporel lors du déploiement de l'activité de travail. Cette incarcération est non moins préjudiciable à la *vitalité du travail* qui, selon Marx, se trouve contrariée par l'«être social» de l'homme aliéné, devenu

---

[172] Michel Henry, *Marx*, I, 265.

[173] Marx, *Notes de lecture («Division du travail et argent»)* (1844), dans *Œuvres de Karl Marx* (économie), traduit de l'allemand par Jean Malaquais et Claude Orsoni (Paris: Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1968), vol. 2, 27.

[174] Henry, *Barbarie*, 160.

«le contraire de lui-même»[175], séparé «de son propre "moi", de sa propre fonction active, de son activité vitale»[176].

4. Enjeux critiques (2)

Ainsi que nous l'avons vu, Henry montre tout d'abord que la singularité du corps propre, qui ne se situe pas dans un rapport de simple juxtaposition vis à vis des choses extérieures, découle de la faculté d'*être* son corps, autrement dit, d'être l'«habitude» de celui-ci. Or, cette même habitude est celle que ne cesse de quitter ou de faire quitter, ceux, qui, au sein de la nouvelle organisation du travail, ont reçu mandat d'accroître sans fin la productivité de leurs subordonnés. De leur côté, ceux-ci, afin de parvenir à travailler plus vite, apprennent peu à peu à suspendre «la sensation et la pensée, au profit d'une réponse mécanique, insensibilisée, sans histoire ni mémoire»[177]. Or, toutes les opérations de l'esprit, indissociables de l'agir, ne sont-elles pas, comme le dit Biran dans son Journal, «un mélange de sensation et de raison»[178]? Et, ne sommes nous pas «réellement en nous-mêmes et pour nous ce que nous sentons être», dans l'impossibilité d'«être ce que nous ne nous sentons pas [être]»[179]? Or, la «science taylorienne» du management fut longtemps le foyer de cette privation de la sensation d'être dans le monde du travail, avec la mise en œuvre d'un ensemble de techniques de

---

[175] Marx, *Notes de lecture*, II, 28.

[176] Marx, *Ebauche*, 63.

[177] Marie-Anne Dujarier, *Management*, 38.

[178] Biran, *Journal*, II, 5.

[179] Biran, *Journal*, III, 32.

gestion dépersonnalisées[180], créées pour augmenter la performance objective[181]. Elle repose sur l'idée que le corps de l'ouvrier est le lieu dépositaire d'une âme rationnelle (*industria*) refaçonnée par la rationalité scientifique et vectrice de l'implantation des directives de celle-ci dans le corps de l'ouvrier[182]. Ainsi s'affirme l'existence d'un «mythe de l'Incarnation [animant] l'imaginaire industriel […] indispensable à l'émergence du pouvoir normatif [d'un] management» doué de la faculté d'extraire les normes «que le travailleur abrite sans le savoir dans son corps – conçu comme un assemblage d'organes-machines» en vue de «les traite[r] "scientifiquement" avant de les réinjecter [en lui] une fois standardisées et "rationalisées"»[183]. Ce processus d'incarnation de la raison scientifique est, par conséquent, conjointement à l'origine d'un processus de désincarnation et de dépersonnalisation du corps de l'ouvrier. Toutefois, ce dernier processus ne contrarie nullement l'expression du mouvement de *corpspropriation* de l'outil. Il se distingue en cela du principe de mise à distance du corps et de la machine, et, de façon plus radicale, de la substitution du fonctionnement objectif de machines à la vie, en tant que telle, subjective, aujourd'hui en cours dans le monde du travail, avec les conséquences les plus préoccupantes sur le plan anthropologique:

> En passant de la vie aux machines, dit en effet Michel Henry, le travail, n'a pas seulement changé de lieu, il a changé de nature ou plutôt il a disparu, n'étant plus

---

180 Thibault Le Texier, *Le maniement des hommes. Essai sur la rationalité managériale* (Paris: La Découverte, 2016).

181 Ghislain Deslandes, *Critique de la condition managériale* (Paris: PUF, 2016), 21.

182 Pierre Musso, *La religion industrielle. Monastère, manufacture, usine. Une généalogie de l'entreprise* (Paris: Fayard, 2017), 657.

183 Musso, *La religion industrielle*, 659.

> cette activité située au cœur de la subjectivité humaine et obéissant aux lois propres et dynamiques de la vie […]. Seulement si le travail constitue l'essence de la vie, son élimination au profit de processus qui ne méritent d'aucune façon ce nom (les machines ne «travaillent» pas), n'est-elle pas du même coup celle de la vie elle--même?[184]

Force est ici de constater que si une place, même réduite, demeure pour le travail, au sens où l'entend ici Henry, au sein de l'Organisation Scientifique du Travail (OST), en dépit de l'inspiration mécaniste de celle-ci, cet espace tend à diminuer dans le cadre des nouveaux modes d'organisation de la production mis en place à partir du début des années 1980. A l'aliénation de l'ouvrier succède l'affirmation d'une nouvelle figure de la mort dans le travail en laquelle consiste «la régression des modes d'accomplissement de la vie» au sein de l'activité humaine, que Henry désigne sous le nom de *barbarie*. Or, cette régression découle elle-même de l'énergie inemployée de la vie[185] plongeant celle-ci dans un «malaise» d'autant plus profond que l'amorce d'une conversion de sa souffrance initiale en joie – en lequel consiste son propre «travail» [186], et qui définit son essence – s'en trouve contrariée. Henry analyse en ces termes les conséquences «révolutionnaires» de ce phénomène dans le champ de l'activité

---

[184] Michel Henry, «Réinventer la culture», *Le Monde des débats*, septembre 1993.

[185] Henry, *Barbarie*, 177; 183: «L'incapacité pour une civilisation de se donner des tâches à la mesure de ses moyens – des moyens de la Vie –, dit plus loin Henry, entraîne le déchaînement de ses énergies incontrôlées».

[186] Ignoré par la science, ce travail est mouvement d'auto-transformation et d'auto-accroissement par l'atteinte de formes d'accomplissement plus hautes ou «culture», comprise en tant que *praxis*, «savoir pratique» dont le *besoin* et le *travail* [ou accroissement et accomplissement du besoin] constituent les deux modalités élémentaires situées dans le prolongement l'une de l'autre (Henry, *Barbarie*, 35, 36 et 39).

humaine régi par les lois de l'économie capitaliste, dont le principe réside dans la captation de l'énergie de la vie[187] à son profit, sans toutefois employer ce qui, dans cette énergie même, contribue à l'accroissement de la vie:

> Qu'on suppose un monde où [...] l'organisation du travail ne s'enracine plus dans la subjectivité organique, où le travail n'est plus l'actualisation de ses pouvoirs selon le jeu immanent de leur disposition intérieure, leur venue à eux-mêmes et ainsi la " libération" de leur énergie, alors un profond malaise, au lieu du sentiment de cette libération, vient affecter l'existence et la transir. Faute d'épuiser son être en accédant au fond de lui--même dans l'accroissement de soi et ainsi dans l'ivresse de soi, chaque besoin, chaque motion restent comme à mi-chemin d'eux-mêmes, bloqués dans un souffrir qui ne se dépasse plus en un jouir. Malaise il y a dans une civilisation chaque fois que l'énergie de la vie demeure inemployée, et elle demeure en cet état parce que le "plus" qui la constitue en tant que le plus de soi-même, en tant que le parvenir en soi de la subjectivité absolue, n'a plus licence de s'effectuer – parce que plus rien n'est proposé à l'homme, à son voir ou à son faire, en tant que

[187] Michel Henry, *Du communisme au capitalisme: théorie d'une catastrophe*, Paris, Odile Jacob, 1990, 133: «Le capitalisme ne s'est pas trompé: il a mis le doigt sur ce qui lui importe, sur la seule force qui existe au monde et qui est la force de la vie, la force de travail vivante. Faire fond sur celle-ci, la mettre en œuvre, la placer dans la condition de donner tout ce qu'elle peut donner, d'accomplir tout ce qu'elle peut accomplir, l'"exploiter" jusqu'au bout, ce fut son comportement instinctif aussi bien que sa décision consciente. Et parce qu'il exécuta ce projet qui, s'appuyant sur l'essence cachée de la réalité, sur la force vive qui produit toute chose et, avant même de lui conférer sa "forme", détient le pouvoir qui la fait être – pour cette raison ultime, à la fois métaphysique et ontologique, le capitalisme suscita une révolution, la plus grande de celle que connut l'humanité à travers son histoire ou, pour mieux dire, la seule.»

> tâche infinie à la hauteur et à la mesure de son Energie. C'est à l'itération indéfinie de l'accroissement de soi de la Vie dans son éternelle venue en soi qu'il n'est plus ni satisfait ni répondu[188].

Constituée par le «fait de s'éprouver soi-même en chaque point de son être»[189], de sorte «qu'il n'y a rien en elle qu'elle n'éprouve ni ne sente»[190], la vie est, selon Henry, une «pure subjectivité» dont «l'auto-affection définit la réalité phénoménologique et […] donne forme au monde de la vie au milieu duquel se déroule notre existence concrète»[191]. La captation de son énergie par le système de production, au même titre que la tentative de rompre le lien qui relie la vie à elle-même, consubstantielle à «l'hyper-développement de la science moderne» – que Henry interprète comme étant l'«une des tentatives majeures par lesquelles l'humanité a entrepris de fuir son angoisse»[192] –, sont à la fois la cause et le symptôme d'une «folie» de la vie consistant à «ne plus éprouver ce qu'elle éprouve, [à] congédier sa propre condition d'être la vie, paradoxalement enracinée dans les tonalités de celle-ci»[193]. Selon Henry, cette folie (ou «idée folle»[194]), en laquelle consiste la barbarie, met, tout comme la science productrice de savoirs idéaux, la vie hors-jeu, faisant abstraction d'elle[195], et, à travers elle, de la *sensibilité*, qui, «en tant que substrat de l'Être

---

[188] Henry, *Barbarie*, 180-181.
[189] Henry, *Barbarie*, 32.
[190] Henry, *Barbarie*, 32.
[191] Henry, *Barbarie*, 19.
[192] Henry, *Barbarie*, 128.
[193] Henry, *Barbarie*, 119.
[194] Henry, *Barbarie*, 119.
[195] Henry, *Barbarie*, 35.

est le Tout de l'expérience et le Tout du monde»[196]. Sensibilité «dans laquelle tout se tient [ainsi] comme Un, comme pris en une Unité, en relation avec le reste de ce qui est [et] au regard de laquelle il est impossible de ne considérer qu'une chose en négligeant les autres»[197]. Il devient dès lors nécessaire de lutter contre la neutralisation des correspondances vitales établies par la sensibilité entre la nature, la matière, l'outil et la vie corporelle, conséquence de la division du travail et de la spécialisation du geste dans le système taylorien, puis de l'éviction du travail[198] comme lieu de pensée et de vie – aujourd'hui réduite au statut d'attribut annexe d'une «qualité» au contenu abstrait[199]. Processus dont l'indice repérable au sein de la nouvelle organisation de la production – au sens matériel et intellectuel – est celui d'une *désaffectation*[200] de l'activité humaine avec l'impossibilité, pour l'esprit, de s'affiner au contact du sentiment, produit de ce que Biran appelle «la réfraction organique», associative et multiple, des affections, qui «excite la réflexion égoïque par le simple fait qu'elle réclame d'elle un effort»[201].

Nous conclurons le présent propos sur l'évocation de l'écho recueilli par les pensées de Biran et de Henry dans le domaine

---

[196] Henry, *Barbarie*, 50.

[197] Henry, *Barbarie*, 51.

[198] Cela sous le mode de l'exclusion progressive du travail de notre société, avec la réduction incessante de «la part du travail vivant au sein du procès de production des biens utiles à la vie» (Henry, *Monde des débats*, décembre 1993). Exclusion à son tour génératrice du bouleversement «de la forme de [cette société] et de l'existence même de l'homme».

[199] Eric Hamraoui, «La qualité de vie au travail. Entre innovation productiviste, néo-hygiénisme hédoniste et exténuation de la vie» dans *De l'Amélioration des Conditions de Travail (ACT) à la Qualité de Vie au Travail (QVT): quelle(s) évolution(s) des manières de voir, des manières d'agir?* [collection «Le travail en débats» – série séminaires Paris 1, 30, 31 mai et 1er juin 2016] (Toulouse: Octarès, 2018), 169-187.

[200] Ghislain Deslandes, «Le travail désaffecté ou la joie, enjeu managérial et social», *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, 35 (2015), 1-16.

[201] Bruce Bégout, *Maine de Biran, la vie intérieure* (Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1995), 215.

de l'analyse du travail, et plus particulièrement en ergonomie de langue française et en psychodynamique du travail[202], qui mettent l'accent sur le caractère abyssal – et néanmoins savamment construit[203] – de l'ignorance de ce qu'est et peut[204] un corps. Ainsi, la conception du travail que développe Pierre Cazamian dans son *Traité d'ergonomie* (1987), nourrie par la théorie biranienne de l'effort, souligne-t-elle la dimension créatrice de l'expérience de la rencontre de la résistance du réel: «L'acte qui, rencontrant une résistance imprévue, dit en effet Cazamian, échoue à maîtriser un obstacle, retourne à son auteur, se réfléchit en lui, l'instruit par cet échec même et l'incite à recomposer dans son imaginaire les données du problème pour inventer une nouvelle issue. Ainsi, à l'arrivée, le système a comme changé de plan; il est devenu entre-temps créatif: si l'on désirait recourir à une image, on dirait que les cercles plats des régulations homéostatiques habituelles deviennent des spirales innovantes[205].» De même, dans sa critique de l'évaluation managériale de la performance de l'individu, puis de sa compétence, faute de pouvoir évaluer le travail lui-même, Christophe Dejours[206] rejoint-il le sens de ce que dit Henry dans *La Barbarie* concernant le caractère non objectif du *savoir de la vie* n'ayant «aucun objet parce qu'il ne porte pas en lui la relation à l'objet, parce que son essence n'est pas cette relation»[207]. Enfin, la

---

[202] Courant théorique initié par Christophe Dejours au début des années 1980, qui étudie l'impact des nouvelles organisations du travail sur la santé mentale.

[203] Action qui constitue l'objet d'étude de l'agnotologie fondée par l'historien des sciences Robert Proctor.

[204] Spinoza, *Ethique*, III, 2: «Personne […] n'a jusqu'ici déterminé ce que peut le corps» (traduction par Albert Guérinot, Paris: Ivréa, [1930] 1993), 143.

[205] Pierre Cazamian, *Traité d'ergonomie* (Toulouse: Octarès, 1987), 55-56.

[206] Christophe Dejours, *L'évaluation à l'épreuve du réel. Critique des fondements de l'évaluation* (Paris: INRA éditions, 2003).

[207] Henry, *Barbarie*, 25. «Comment, ajoute ainsi plus loin Henry, la vie invisible, qui n'a ni figure ni visage, ni envers ni endroit, ni devant ni derrière, ni angle ni côté, ni surface, aucun aspect extérieur, aucune face de son être tournée vers un

critique de la relégation du travail par les sciences de la gestion et du management déplore-t-elle «l'escamotage du travail réel» par l'économie financiarisée[208]. Celle-ci rend «invisible» le travail réel au moyen de sa traduction en «langage imaginaire»[209] dont les signifiants ne peuvent correspondre à leur signifié. Sur la base du constat de cette mise en visibilité factice d'une invisibilité originaire (celle du travail d'auto-transformation de la vie[210] dont procède le travail humain[211]), cette critique relève non moins l'absence de reconnaissance de la vie comme condition de possibilité de l'action et de son vouloir[212], au sens schopenhauerien du terme.

À l'issue d'une lecture de l'œuvre de Biran et de Henry entreprise en vue de définir les linéaments d'une anthropologie philosophique critique de la conception néolibérale du *sujet désensibilisé* en raison de sa soumission au principe de la concurrence, du *travail évincé* de son lieu d'invention délibérative au nom de sa «libération» ou automatisé, ainsi que de la *vie ignorée*, réduite à un objet d'exploitation radicale, il nous semble possible d'ouvrir notre propos à l'idée de la création d'une *poétique du travail* comprise comme «expérience que l'individu fait de soi, de son sentiment intérieur, de sa pulsation vitale trouvant dans l'expression sa réjouissance», l'accès à sa «vie profonde»[213], ainsi que la possibilité de «s'essayer [à] intensifier le langage

---

dehors, offerte à un regard, pourrait-elle bien être un jour atteinte par celui-ci, rencontrée, examinée, connue?» (53).

[208] Pierre-Yves Gomez, *Le travail invisible. Enquête sur une disparition* (Paris: François Bourin, 2013), 10 et chap. 13 et 16.

[209] Gomez, *Le travail invisible*, 113.

[210] Henry, *Barbarie*, 36.

[211] Ghislain Deslandes, *Critique*, introduction; II, 1et 3; III, 2.

[212] Deslandes, *Critique*, 91.

[213] Jérôme Thélot, *Le travail vivant de la poésie* (Paris: «Les Belles Lettres» [collection «encre marine»], 2013), 117.

par l'affectivité et l'affectivité par le langage, [à] ressourcer réciproquement [et à] inventer sans arrêt possible ces deux régions de l'expérience»[214]. Cette poétique nous situe au cœur de ce que Jean Jaurès, autre lecteur de Biran, appelle «la réalité du monde sensible» [215] où il devient possible de comprendre pleinement le fait que si notre pensée «n'avait pas un corps, c'est-à-dire si elle n'était pas liée à certaines forces organisées qui la nourrissent, mais qui ne s'y absorbent pas tout entières, elle n'aurait plus aucune relation avec l'être considéré comme puissance; elle serait un acte infini, elle serait Dieu» [216], nous privant du fait même de la possibilité d'exister[217].

[214] Jérôme Thélot, *Travail vivant*, 117.

[215] Jean Jaurès, *De la réalité du monde sensible* (thèse de doctorat de philosophie, 1892), avec une introduction de Jacques Cheminade (Paris: Alcuin, 1994).

[216] Jaurès, *De la réalité*. 289.

[217] Jaurès, *De la réalité*, 289: «Dieu serait, mais moi, je ne serais pas», poursuit ainsi Jaurès.

De Biran a Henry: uma antropologia filosófica em contraponto à conceção neoliberal do sujeito e do trabalho desencarnados.

Eric Hamraoui[1]
Conservatoire National des Arts et Métiers (Paris)
eric.hamraoui@lecnam.net
ORCID 0000-0002-9722-622X

Resumo: Este texto inclui duas seções dedicadas à definição das relações existentes entre corporeidade, pensamento reflexivo e subjetividade no pensamento de Maine de Biran, bem como ao estudo dos elos que unem o corpo, a vida e o trabalho no pensamento de Michel Henry. No final de cada um desses momentos encontra-se resumida a questão de uma crítica filosoficamente sustentada à da conceção neoliberal do sujeito. Expressão de um poder de ação intimamente ligado ao da reflexão centrada na exploração do "mundo interior", a *vida ativa* do sujeito biraniano contrapõe-se à do sujeito competitivo cuja ação visa a dominação do mundo

[1] Maître de conférences habilitado a dirigir a investigação em filosofia no Conservatoire National des Arts et Métiers (Paris). Codirige a equipa de investigação «Psychosociologie du Travail et de la Formation. Anthropologie des Pratiques» no Centre de Recherche sur le Travail et le Développement do mesmo estabelecimento. Questão da vida tal como se encontra no cruzamento da história da medicina e da saúde, da análise do trabalho e da filosofia, constitui a temática central do seu trabalho.

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1992-7_7

exterior. Da mesma forma, Henry mostra que a redução do corpo transcendental (subjetivo) ao corpo transcendente (objetivo), cujo desempenho é medido na economia contemporânea, frustra o processo de aquisição de novos registos de sensibilidade, contribuindo para o enriquecimento do corpo subjetivo e a manutenção da vitalidade do trabalho.
Palavras-chave: corpo, pensamento, subjetividade, trabalho, vida, neoliberalismo.

Formulada por Maine de Biran no contexto da crítica dos sistemas de pensamento idealistas que separam a vida especulativa do pensamento e a sensibilidade do corpo – sem o qual, no entanto, nenhuma "personalidade" poderia existir[2] –, a questão da relação entre a subjetividade e o corpo assume hoje toda a sua atualidade no contexto do estabelecimento de organizações de trabalho cujo princípio respousa na denegação dos limites do corpo e da resistência psíquica.

Tal é, em particular, o caso da procura do ideal, transformada em norma, de funcionamento do indivíduo[3]. Este é suposto estar em condições de atingir objetivos de produção e de atratividade[4] cada vez mais altos e exigentes, algo que, apelando ao sentido de responsabilidade[5], entra em conflito com as fragilidades

---

[2] Maine de Biran, *Journal* (3 vol), *Être et pensé. Cahiers de philosophie* (Neuchâtel: Editions de La Baconnière, 1954), II, 134.

[3] Marie-Anne Dujarier, *L'idéal au travail* (Paris: PUF, 2006). Conversão cujos procedimentos de avaliação individual de desempenho constituem o princípio.

[4] Michel Feher, *Le temps des investis. Essai sur la nouvelle question sociale* (Paris: La Découverte, 2017).

[5] Em *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale* (Paris: La Découverte, 2009, 2010), Pierre Dardot et Christian Laval definem assim o neoliberalismo como "uma doutrina de transformação social que convoca a responsabilidade individual, em relação à valorização do seu trabalho no mercado…" (416). Responsabilidade esta ancorada num trabalho de autogestão orientado para a fabricação de "um eu performativo que exige sempre mais de

do corpo antes mesmo de se alterar a sua própria atividade. Esse processo de *normalização do ideal* é ele próprio o produto da "governamentalidade"[6] neoliberal que, como o mostram o sociólogo Pierre Dardot e o filósofo Pierre Laval,

> antes de ser uma ideologia ou uma política económica é, em primeiro lugar e fundamentalmente, uma racionalidade [que,] como tal, […] tende a estruturar e organizar, não apenas a acção dos governantes, mas até mesmo a conduta dos próprios governados[,] e isto até ao nível mais íntimo do indivíduo[7]

agora sujeito ao princípio da concorrência[8] e em busca da constante melhoria da sua "empregabilidade"[9]. Tal, de um ponto de vista biraniano, priva-o da possibilidade de conquistar o sentimento íntimo de sua própria vida[10] e, numa perspetiva henryana, leva-o a experimentar a exterioridade da consciência em relação ao corpo. Ora, este movimento de exteriorização de si em relação a si mesmo é acompanhado, de acordo com Dardot e Laval, pela emergência da figura de um "sujeito unitário implicado por inteiro na actividade que deve realizar[11]", de um "sujeito da implicação total de si"[12]. Partindo desta dupla ideia de uma saída do plano de pura imanência, que é o da vida, e de uma polarização das

---

si mesmo, e cuja autoestima cresce paradoxalmente com a insatisfação que pode sentir face aos desempenhos já realizados" (425).

[6] Feher, *Le temps des investis,* 13.

[7] Feher, *Le temps des investis,* 15.

[8] Feher, *Le temps des investis,* 15.

[9] Dardot, Laval, *Nouvelle raison*, 313.

[10] Ver Eric Hamraoui, "La vie, l'activité de la pensée dans la philosophie de Maine de Biran (1766-1824)», *Aurora*, Curitiba, 28, n°45 (2016), 1009-1026 (*v.* 1017-1018).

[11] Dardot, Laval, *Nouvelle raison*, 412.

[12] Dardot, Laval, *Nouvelle raison*, 412.

determinações da subjetividade, pareceu-nos possível esboçar em relação a isso um contraponto filosófico, cujo primeiro momento assenta na análise realizada por Biran da complexidade das relações existentes entre o corpo, as suas afeções, impressões e sensações, e a *vida ativa* do pensamento, associada ao *sentimento de si* e conquistada sobre a afetividade. O segundo momento da nossa reflexão baseia-se na análise das ligações existentes, em Michel Henry, entre o *corpo subjetivo*, a vida e o trabalho. Cada uma destas duas partes oferece uma abertura para a formulação de um questionamento sobre o devir contemporâneo do trabalho, que Henry define como sendo a própria essência da vida e cujo dinamismo Biran, a partir da sua teoria do esforço motor, soube entender ancorado intimimanete no corpo

1. O Corpo, o Pensamento e a Subjetividade

Biran sustenta que "o esforço primitivo independente", cuja dinâmica se opõe à resistência do corpo, é o que permite ao eu adquirir o poder de ideação e a faculdade de inteleção, suportes da consciência de si[13]:

> É [, com efeito,] aí, [na relação de esforço], e não numa qualquer impressão recebida, que deveríamos procurar a origem especial de nossas faculdades ativas, o ponto de apoio da existência, e o fundamento de todas as ideias simples que podemos adquirir a partir de nós mesmos e dos nossos atos intelectuais.[14]

[13] Consciência coincidente com a experiência da relação entre a vontade do eu e a resistência – orgânica – do corpo próprio.

[14] Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, in *Oeuvres de Maine de Biran*, III (Paris: Vrin, 1988), 362.

1.1. A ancoragem corporal da certeza de si

Fora da aperceção interior ou imediata, não pode, portanto, segundo Biran, haver certeza quanto à natureza do pensamento. Daí a necessidade de se precaver "da força dos hábitos da linguagem e das formas e noções universais e necessárias que remetem sobretudo para a natureza objetiva", que estão na origem da formulação do *cogito* cartesiano[15]. Neste, "(…) o eu não é tomado por si mesmo no ponto de vista interior, antes procura colocar-se no exterior sob a forma de uma coisa pensante"[16]. A esta afirmação, opõe-se todo o conjunto de definições do *eu* dadas por Biran, nomeadamente esta contida no seu *Journal*:

> O *eu* não é o atributo de nenhuma *coisa*. Ele não é uma coisa, segundo o facto da consciência; mas ele é ele próprio e é por ele próprio *sujeito de atribuição*, sem ser atribuído a nada. O sujeito de atribuição do eu, chamado de alma substância, é objeto de um outro tipo de pensamento *abstrato*. Descartes e a sua escola rodearam a distinção do *eu*, mas não conseguiram colocar-se no ponto de vista da *consciência*: é que tal é muito difícil[17].

Esta dificuldade resulta, em primeiro lugar, segundo Biran, da impossibilidade para o entendimento humano de escapar

> a esse ponto de vista do absoluto onde o sujeito pensante tende sem cessar a identificar-se com o objeto do pensamento, de tal modo que a mesma forma, o mesmo

---

[15] Maine de Biran, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme* (1834), suivies de *Ecrits sur la physiologie*, in *Œuvres de Maine de Biran*, IX, (Paris: Vrin, 1990), 102.

[16] Biran, *Nouvelles considérations*, 102.

[17] Biran, *Journal*, I, 251.

verbo de existência os envolve[18]. Ora, de acordo com Biran, este ponto é contrariado por uma filosofia que faz residir a consciência do eu no esforço do corpo e na sua atividade.

1.2. Os níveis de manifestação da atividade

Porém, a atividade não se manifesta unicamente no campo externo de realização do esforço; ela é também aquela, interior, da reflexão pura[19]. No léxico concetual biraniano, a noção de *reflexão* é sinónima da de *vida ativa* condicionada pela continuidade do esforço, perseverando contra obstáculos de tipo físico (a resistência muscular ou de um corpo externo), práxico (a acção inoperante), psicológico (o sentimento de inquietude) e intelectual (a mobilidade dos nervos, a falta de atenção, a confusão do espírito, a agitação intelectual, etc.).

Para poder ser levado a cabo de maneira completa, o trabalho da reflexão requer a saúde do corpo (que, tal como a saúde moral, Biran define como "estabilidade de energia"[20]). Por esta razão, a reflexão é vivacidade, animação e coloração da vida interior, encontrando a sua mais alta expressão na atividade filosófica. A presença do eu em todas as afeções da sensibilidade é, igualmente, o *tempo* utilizado no aperfeiçoamento do nosso ser intelectual e moral, o fortalecimento do sentimento da nossa liberdade. Este é o fruto da passagem operada, sobre o fundo da distinção entre o que é da consciência de si e o que não é, da passividade a um "estado de atividade" em que o homem se

---

[18] Biran, *Nouvelles considérations*, 106.

[19] Agnès Antoine, *Maine de Biran. Sujet et politique* (Paris: PUF, 1999), 49.

[20] Biran, *Journal*, I, 32.

sente como uma pessoa livre possuindo-se a si próprio. Nisto, a reflexão opõe-se à "força excêntrica [que] tende a roubar-me de mim próprio e me impede sempre de começar alguma coisa, de ajustar a minha vida"[21], de perceber a continuidade dos seus tempos. A reflexão contraria qualquer movimento de insensibilização e de desinteresse. Assim, ela afirma-se como livre atividade do eu, oposta aos hábitos e às paixões. Produto da vontade, a reflexão resulta da presença constante ao espírito de um fim intelectual que serve de ligação às nossas ideias ou aos instantes sucessivos da nossa existência. A reflexão afirma-se, então, através desta *concentração* do espírito, entendida como "a junção perfeita de movimento e de respouso"[22], a condição do exercício do pensamento concedendo toda a sua plenitude à existência. A reflexão é vida ativa ou apercetiva do indivíduo, compreendida como consciência e exercício da força meditativa, harmonia entre as coisas e si mesmo, como expressão de um *poder de agir*[23] intimamente ligado ao da "reflexão concentrada" sobre a exploração de um "mundo interior"[24]. Por todas estas razões, a reflexão é, segundo Biran, não apenas definível como força própria da alma que a impede de obedecer inteiramente à atração do corpo, às leis da vitalidade instintiva (ou "simples"), mas também sede ou "coração" permanente das "forças inteiras" (físicas e morais) da vida[25], relevando de duas ordens distintas:

> O homem, que reune em si dois tipos de faculdades – argumenta Biran – participa também de dois tipos de

---

[21] Biran, *Journal*, II, 140.

[22] Biran, *Journal*, I, 93.

[23] Expressão utilizada por Biran no sentido preciso que estudaremos na última secção desta primeira parte consagrada à análise dos fatores determinantes da ação.

[24] Biran, *Journal*, I, 176.

[25] Biran, *Journal*, I, 70.

> leis: como ser organizado senciente, a sua vida total é o resultado de várias funções ou impressões parciais que o afetam sem cessar e o conduzem muitas vezes às cegas, sem que a *pessoa* o saiba e nisso tome qualquer parte. Mas, enquanto ser motor e pensante, o homem está dotado de uma vida de relação e de consciência. Não somente *vive*, mas *sente*; tem, além disso, a ideia, a aperceção da sua existência individual; não só mantém relações com o que o rodeia, mas apercebe-se dessas relações, cria-as, mesmo que parcialmente, amplia-as e muda-as constantemente pelo exercício de uma atividade, de um poder de esforço que lhe é próprio. Tudo o que este poder opera é redobrado como *perceção* na consciência individual: tudo o que se faz sem ele permanece simples, como afeção na combinação viva. Neste está o ser sensitivo sem eu; naquele começa uma personalidade idêntica, *id est*, e com ela todas as faculdades do ser inteligente e moral.[26]

Simultanemanete um "ser sensível sem eu" e um "ser motor e pensante", no sentido de "personalidade idêntica", inteligente e voluntária ("moral"), o homem deve, segundo Biran, saber que a sua "vida total" resulta da acção nele de dois princípios constitutivos, ao mesmo tempo opostos e indissociáveis: a vida orgânica, afetiva e *impessoal*[27] (as "funções" ou "impressões parciais" que o "afetam" ou "dirigem" cegamente sem o conhecimento da pessoa), e o pensamento voluntário, subjectivo e *pessoal*[28] que, não apenas, "percebe" as relações sensíveis mantidas com o seu meio,

---

[26] Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 391.

[27] Céline Lefève, «Qu'est-ce qui fait de nous des individus? L'individualité biranienne: entre la vie organique et la vie humaine» (conférence), s/e Collège international de philosophie, 20 avril (2005).

[28] Lefève, «Qu'est-ce qui fait de nous des individus? s/e.

mas também em parte as *cria, amplia e modifica*. Constituitivos do princípio da atividade da vida reflexiva, essa criação, esse aumento e essa transformação das relações que o homem matém com aquilo que o rodeia são também o impulso da sua vitalidade.

1.3. A dinâmica do pensamento

A antropologia do sujeito desenvolvida na filosofia de Maine de Biran mostra-nos de que modo a vida reflexiva, que procede do ato simples, pessoal e indivisível que é o facto primitivo do esforço motor, se destaca da vida fisiológica relevando da esfera da afetividade[29]. A vida do pensamento é, em segundo lugar, um processo que repousa numa *atividade* perpetuamente reinvestida – no qual consiste a subjetividade – que deixa de ser entendida como um substrato. Não é, com efeito, óbvio que seja possível permanecer em si próprio, porque há sempre o risco de aniquilação da subjetividade pela afetividade[30]. Assim, o sujeito constrói-se de maneira polémica e dinâmica contra aquilo que o impede de ser ele próprio[31]. O diário que Biran mantém é um dos meios desse tornar-se *si próprio*, desse movimento de singularização, no sentido de estilização da sua própria existência[32]. Deve evitar-se também a rutura do equilíbrio necessário entre o dentro e o fora,

---

[29] Lefève, "Qu'est-ce qui fait de nous des individus?", s/e.

[30] Lefève, "Qu'est-ce qui fait de nous des individus?", s/e.Ver igualmente Biran, *Journal*, II, 30: "Esses sentimentos confusos [provenientes da união e como que da mistura do espírito e do corpo] misturam-se sempre mais ou menos com as nossas operações mais intelectuais e muitas vezes obscurecem-nas, predominam-nas e opõem-se a qualquer exercício voluntário da atenção e das faculdades ativas que são assim absorvidas juto com uma grande parte destas faculdades; tal indivíduo cuja sensibilidade interior é excessivamente excitável pode ser reduzido a um estado quase completo de nulidade, de tal modo absorvido em si mesmo ou na sua organização. "

[31] Lefève, "Qu'est-ce qui fait de nous des individus?", s/e.

[32] Lefève, "Qu'est-ce qui fait de nous des individus?", s/e.

entre o homem interior e o homem exterior. Deve contrariar-se a tendência da vida para se tornar "toda exterior"[33].

1.4. O sentimento de inquietude, contrariedade da vida reflexiva

Entre os fatores mais relevantes que contrariam a vida reflexiva, encontra-se o sentimento de inquietude que impede o compromisso com a realização do mais pequeno *projeto de trabalho*, condição da honra e da utilidade da vida humana. Tal inquietude está ela prórpia na origem da perturbação e da inação geradoras de uma fadiga acrescida:

> O sentimento de inquietude e de perturbação interior, ligado a esta preocupação do espírito, quando encara um projeto de trabalho ou um qualquer empreendimento a executar impede-me de empreender o que quer que possa tornar a minha vida honrosa e útil. Se me ocorreu realizar alguma obra seguida, fui atormentado do começo ao fim pela preocupação do termo a que desesperava chegar. A minha vida decorre assim perturbada e numa inação mais cansativa do que uma sequência ordenada de tarefas. Preparo-me incessantemente para agir; tenho todo o constrangimento e o cansaço da ação sem fazer nada ou sequer chegar a resultado algum.[34]

À inquietude junta-se o desespero ligado ao medo de não chegar ao fim da execução de um trabalho de longo curso. Essas

---

[33] Biran, *Journal*, II, 376. "A primeira coisa consiste em viver em si mesmo, na plenitude do eu, para acreditar ser alguma coisa, para ser capaz de alguma coisa".

[34] Biran, *Journal*, II, 196.

paixões, que atolam o indivíduo numa incessante preparação para a ação, mais desgastante do que uma sucessão organizada de tarefas, anulam toda a eficiência do agir sem, no entanto, o aliviar do constrangimento e do cansaço que ele pressupõe.

1.5. Atividade e passividade

Princípio da vida intelectual ou ativa, a "presença do eu" é, segundo Biran, "esforço permanente", ou ainda "exercício constante da atividade ou da força da alma entregue a si mesma"[35]. Tal presença é, portanto, tempo quotidianamente usado no aperfeiçoamemento do meu ser intelectual e moral e no fortalecimento do sentimento da liberdade:

> O que a alma (ou o eu) faz ou pode fazer, ela sente interiormente que o faz, ou que tem em si a energia para o produzir. Mas quantas coisas estão em nosso poder e nós deixamo-nos forçar pelas coisas do exterior. Distinguamos o que fazemos e podemos por nossa atividade própria e natural, daquilo que não fazemos porque não o queremos ou porque não temos o poder em nós mesmos. Esta é a pesquisa mais difícil e importante da filosofia moral.[36]

Fazendo eco do que diz Séneca nas suas *Cartas a Lucílio*, Biran deplora a rapidez com que nos sentimos muitas vezes arrastados pelo tempo perdido ou usado "em coisas contrárias

---

[35] Biran, *Journal*, III, 200.

[36] Biran, *Journal*, II, 199.

ao aperfeiçoamento do ser intelectual e moral"[37]. Ele diz-se igualmente "humilhado" pela mobilidade das suas ideias, das suas disposições e dos seus gostos, dos seus pontos de vista, bem como da "escassa consistência e profundidade" que as ideias e sentimentos parecem ter nele[38]. Mas Biran diz-se sobretudo consternado pelo facto de ser assim "o joguete de todos os acidentes externos aos quais cede o poder de [o] modificar, sem [que] aja sobre si próprio [para se] modificar a si mesmo"[39] – duvidando, ao mesmo tempo, de o poder fazer sózinho. Biran observa aqui a existência de um contraste entre, por um lado, o *sentimento interior* de uma ação em curso de efetuação e dispondo da energia necessária à sua realização e, por outro lado, não obstante a existência deste potencial de ação, a fraqueza que nos impede, em certas circunstâncias, de resistir à pressão das determinações exteriores.

1.6. A determinação da ação

A análise desta "falta de poder em nós próprios", tão distinta da limitação "do que fazemos e podemos através da nossa atividade própria e natural" quanto da ausência da vontade, constitui, segundo Biran, o ponto crucial da investigação sobre a identificação do que determina, racional ou irracionalmente, a ação – e nisso consiste "a pesquisa mais difícil e mais importante da filosofia moral". Daí uma sequência previsível de "discussões intermináveis" sobre a origem e o progresso do *sentimento de liberdade* ou do "poder de agir, de exercer uma acção independente

[37] Biran, *Journal*, II, 199.
[38] Biran, *Journal*, II, 199.
[39] Biran, *Journal*, II, 199.

de qualquer outra causa que não a vontade"[40] e consubstancial ao *sentimento do eu*[41]. O *poder de agir* é, portanto, ação unicamente dependente da vontade e da força de resistência ao que se opõe ao movimento de afirmação da individualidade. A vida ativa ou reflexiva do indivíduo é, então, fundamentalmente definível como o fruto da passagem do estado de inteira passividade para o estado de atividade do pensamento em que o homem se sente como "*pessoa livre*"[42], dotada de um pleno acesso à sua humanidade por meio de uma superação do estádio de simplicidade vital (ou "vitalidade"[43]), situação em que se sente "acima da natureza ou do organismo, acima das paixões, das afeções que pertencem à máquina [corporal]"[44]. Esta superação constitui o "caminho do pensamento" e a condição do exercício do seu "trabalho do homem"[45].

2. Questões Críticas (1)

A análise biraniana das determinações do corpo, contida nos desenvolvimentos precedentes, ensina-nos que o corpo, enquanto "motor" e percebido – e não unicamente irreflectido e sentido –, constitui uma dimensão do pensamento[46] e que, por conseguinte,

---

[40] Biran, *Journal*, II, 125.

[41] Biran, *Journal*, II, 125.

[42] Biran, *Journal*, III, 187.

[43] Simplicidade vital à qual Biran opõe a simplicidade refletida, obra da vida ativa: "Devemos simplificar-nos para ser o mais perfeito e o mais feliz possível. O meu grande infortúnio aqui é ser muito composto ou múltiplo" (*Journal*, II, 111).

[44] Biran, *Journal*, III, 201.

[45] Biran, *Journal*, III, 201.

[46] Céline Lefève, «Maladie et santé dans les *Mémoires sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser* de Maine de Biran», *Les Etudes philosophiques*, n° 2 (2000), 175.

não poderia ser considerado somente como um organismo[47]. Tal conceção oferece, em nossa opinião, os meios de uma crítica à conceção de um sujeito desencarnado[48], produto da conceção neoliberal do homem; dessa crítica, vários aspetos podem ser distinguidos com base no que ficou dito.

Um primeiro aspeto diz respeito à afirmação do vínculo existente entre reflexão e sensibilidade, a primeira sendo capaz de contrariar qualquer movimento de insensibilização e de desinteresse ligado aos efeitos do hábito – hábito que, quando não é hábito da reflexão[49], se torna doença do pensamento[50], com o risco de uma submissão do indivíduo à instabilidade dos movimentos da afetividade e às ilusões da imaginação que nos impedem, por exemplo, de tomar em conta os efeitos do envelhecimento:

> (…) toda a afeção, toda a alteração que opera por graus nos próprios órgãos essenciais à manutenção da vida, não ocasiona no indivíduo nenhum sentimento particular, mas é transformado em temperamento pela sua própria duração. É assim que o hábito nos oculta o incómodo e a desordem das nossas funções, […] que estando tudo em nós num fluxo perpétuo nos faz crer ser sempre os mesmos; que morrendo a cada instante nos faz crer sermos imortais[51].

---

[47] Lefève, «Maladie et santé», 175.

[48] Marie-Anne Dujarier, *Le Management désincarné. Enquête sur les nouveaux cadres du travail* (Paris: La Découverte, 2015).

[49] Lefève, «Maladie et santé», 200.

[50] Lefève, «Maladie et santé», 185.

[51] Maine de Biran, *Mémoire sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser* (1802), in *Œuvres de Maine de Biran*, II, (Paris: Vrin, 1987), II, 166. (citado por Lefève, «Maladie et santé», 179, n. 1).

Aos efeitos da ilusão de poder escapar ao domínio do tempo e ao poder da morte, ligada à influência do hábito que é causa de insensibilidade ao devir, aqui descrito por Biran, acrescentam-se, no contexto económico e social que é o nosso, os efeitos de uma habituação a essa mesma insensibilidade, tanto mais forte quanto prevalece a ficção gestionária de um indivíduo capaz de se reerguer de cada esgotamento[52] – um *sujeito fenixológico*[53].

Um segundo nível de apreensão crítica da nossa atualidade, do ponto de vista da antropologia filosófica biraniana, diz respeito à definição do estatuto da reflexão num contexto em que a subjetividade é confundida com uma relação concorrencial entre o corpo e a consciência que deixa o sujeito contente com o facto de produzir em concorrência com ele próprio[54]. Nesta nova configuração, a atividade reflexiva que, em Biran, pressupõe a presença constante ao espírito de um objetivo intelectual que serve de ligação às nossas ideias e aos instantes sucessivos da nossa existência, é mais dificilmente percetível como manifestação da vida ativa do pensamento. O seu desenvolvimento, meio de escapar à contenção na imediatidade[55], pode, então, parecer sem objeto.

---

[52] Tal é o sentido do termo "*ressource*" [recurso] do antigo francês *ressourdre*, ressurgir, ressuscitar, actualmente usado na expressão "recurso humano"(*ressource humaine*).

[53] Neologismo forjado por Salvador Dali e retomado por Jean Cocteau, *Le Testament d'Orphée* (1960) para designar a arte de renascer de seu desaparecimento.

[54] Cocteau, *Le Testament d'Orphée*, 412.

[55] Noutras palavras, ao que os historiadores contemporâneos chamam de "presentismo", no sentido do modo inédito de experiência do tempo definido como "confinamento ao único presente e ponto de vista do presente sobre si mesmo" (ver François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps* (Paris: Seuil, 2003; 2012), 261). Neste regime de historicidade presentista um "presente hipertrofiado" (156), "sem passado e sem futuro [gera] dia a dia o passado e o futuro de que, dia após dia, precisa e valoriza o imediato" (157).

Daí o envolvimento da humanidade contemporânea numa experiência truncada de tempo que «começa com o *eu*"[56] e constitui a maneira segundo a qual este se revela a si próprio enquanto permanência face à variação das modificações passivas de sensibilidade[57]. De uma tal permanência a memória é o garante, enquanto lugar de nascimento do eu, de conservação e de relação dos momentos entre si e, a partir deste reagrupamento, da formação de uma síntese chamada «duração»[58], que torna possível a articulação do passado com o presente. Ora, essa síntese *recognitiva* está ela mesma na origem da constituição da identidade do eu[59], assim como o está a experiência em relação à afirmação do *caráter,* no sentido anotado pelo sociólogo americano Richard Sennett[60] quando descreve os efeitos exercidos pelo «capitalismo flexível»[61]:

> O aspeto mais desconcertante da flexibilidade é talvez o seu impacto no caráter pessoal. Os anglófonos do passado e os escritores, desde a antiguidade, não tinham dúvidas sobre o significado da palavra "caráter": o caráter é o valor ético que atribuímos aos nossos desejos e às nossas relações com os outros. O caráter de

---

[56] Biran, *Journal*, III, 219: "Mas no meu ponto de vista que faz tudo começar no eu, deve haver um instante determinado na existência onde o tempo começa com o eu" (citado par Anne Devarieux dans *Maine de Biran. L'individualité persévérante* (Grenoble: Jérôme Millon, 2004), 251). Portanto, não pode haver "tempo constituído para o eu [antes do eu]" (Anne Devarieux, *Questions de style*, n° 6 (2009), 41.

[57] Bruce Bégout, "Maine de Biran: le temps du moi. Identité personnelle et formes de la temporalité", *Le fait de l'analyse*, n° 2 (2005), 223-255 (cité p. 235).

[58] Bégout, "Maine de Biran", 236.

[59] Bégout, "Maine de Biran", 237.

[60] Richard Sennett, *Le travail sans qualités. Les conséquences humaines de la flexibilité* (*The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, 1998) (Paris: Albin Michel, 2000).

[61] Sennett, *Le travail sans qualités*, 9.

> um homem, escreve Horácio, depende das suas ligações com o mundo. Nesse sentido, este termo cobre um campo semântico mais amplo do que o seu sucedâneo mais moderno, a "personalidade" [...]. O caráter tem conexões particulares com a evolução a longo prazo da nossa experiência emocional. Ele exprime-se através da lealdade e do compromisso mútuo, através da busca de objetivos de longo prazo, ou ainda pela prática da gratificação diferida em nome de um fim mais distante. [Mas] como decidir o que tem um valor duradouro para nós numa sociedade impaciente, que só se interessa pelo imediato? [...] Como cultivar lealdades e compromissos mútuos em instituições constantemente desconjuntadas ou perpetuamente remodeladas? Estas são as questões colocadas pelo neocapitalismo da flexibilidade quanto ao carácter. [...] Há a história, mas não uma narrativa partilhada da dificuldade e, portanto, nenhum destino partilhado. Nestas condições, o caráter corrói-se[62].

Um terceiro aspeto crítico diz respeito à denegação, dentro das novas organizações de trabalho, da realidade do fundamento da vida ativa do pensamento sobre o "poder de agir" do indivíduo, intimamente ligada ao exercício da reflexão concentrada na exploração de um "mundo interior"[63]. A introspeção e a ação parecem, de facto, incompatíveis do ponto de vista do «homem

---

[62] Sennett, *Le travail sans qualités*, 9-10. "A cultura da nova ordem perturba profundamente a organização de si mesmo", diz mais adiante Sennett, neste mesmo sentido sentido (Sennett, *Le travail sans qualités*, 165).

[63] Exploração hoje contrariada não só pela multiplicidade de tarefas, obrigações e ocupações, mas também pela exigência de atratividade sujeitando o indivíduo da sociedade neoliberal "convidado a alimentar as especulações sobre seu próprio capital reputacional" aos riscos da superexposição (Michel Feher, *Le temps des investis. Essai sur la nouvelle question sociale* (Paris: La Découverte, 2017), 147).

económico»[64], cujo agir é concebido como investimento do campo da exterioridade. Desde logo, a vida ativa do pensamento deixa de aparecer como «coração» permanente das «forças inteiras» – físicas e morais – da vida. A vida é desqualificada quando é um meio para o indivíduo passar de um estado de passividade a um estado de atividade reflexiva, estado este que é fonte do sentimento de liberdade e meio de acesso à autonomia subjetiva. Esta autonomia não é a de um «sujeito imaginário» (Marx), mas a de um homem que vive, sente, tem a aperceção ou a ideia da sua existência individual, mantém relações com aquilo que o rodeia, percebe estas relações, cria-as em parte, estende-as[65] e modifica-as incessantemente através do exercício de uma atividade ou poder de esforço que lhe é próprio. Tal autonomia, então, é fundamentalmente a de um ser cuja «vida total» resulta do facto de nele se encontrarem em tensão os princípios constitutivos, simultaneamente opostos e indissociáveis, que são a vida orgânica, afetiva e *impessoal*[66], por um lado, e o pensamento voluntário, subjetivo e *pessoal,* por outro. Trata-se, enfim, da autonomia que Biran opõe à heteronomia de motivos impensados que consiste em deixar-se "forçar pelas coisas de fora" quando poderíamos fazer com que fosse de outro modo ("quantas coisas estão em nosso poder e no entanto deixamo-nos forçar pelas coisas de fora"). Esta heteronomia de tipo acrático é, como vimos, distinta, em Biran, daquela nascida da mobilidade das nossas ideias,

---

[64] Christian Laval, *L'homme économique* (Paris: La Découverte, 2007).

[65] A vitalidade do sujeito biraniano tem por motor a criação, o aumento e a transformação das relações que o homem mantém com seu meio ambiente físico e social.

[66] Quando ela não é um *sentimento do eu*, noutros termos, baseado na reflexividade, o nosso pensamento confunde-se com as constantes variações do *sentimento de existência* escondendo "a persistência de sensações enfraquecidas, tornadas hábitos do temperamento, e a influência sobre o pensamento do inconsciente orgânico que eles formam (Lefève, «Maladie et santé», 178).

das nossas disposições, gostos, pontos de vista e sentimentos – incluindo o da vida, entendida como pura evanescência, que sempre nos escapará –, bem como do domínio das paixões (inquietude, desespero e temor) que atolam o indivíduo numa incessante preparação para a ação, infinitamente mais desgastante do que uma sucessão organizada de tarefas, e culminando na anulação da eficiência do agir, ao mesmo tempo que aumenta o embaraço e a fadiga que este supõe[67]. Ora, tal é a situação com a qual se encontram confrontadas hoje, ainda que por diferentes razões, muitas categorias socioprofissionais, como a dos fabricantes de plataformas de preparação e distribuição da correspondência que têm o sentimento de dever "começar do zero" com cada reorganização de sua atividade[68], à maneira de perpétuos principiantes. Daí o sentimento, por parte desses trabalhadores, de uma crise paradoxalmente inscrita na duração da relação com a profissão e, em última instância, com eles próprios.

3. O *Corpo Subjetivo*, Vida e Trabalho

A obra de Maine de Biran é o ponto de ancoragem da filosofia de Michel Henry. Fundamento ontológico de toda a situação possível e "centro absoluto de todas as perspectivas"[69], o corpo, de que a vida constitui a essência e lhe confere os seus poderes,

---

[67] Assim, Biran distingue a heteronomia nascida de uma ausência de acção devido a uma falha de vontade ("o que não fazemos porque não queremos") da que está ligada à falta de acção, devida desta vez a uma falta de poder intrínseco (ao facto "de não temos o poder em nós mesmos").

[68] Eric Hamraoui, "Le besoin de temps: entre travail et politique", *La Pensée, 376* (2013), 79.

[69] Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps* (1965), (Paris: PUF, 2003), 270.

releva, segundo Henry, da mesma esfera da existência que a subjetividade. Daí a necessidade de determinar originariamente (de maneira "transcendental") o nosso corpo como um "corpo subjetivo" que, pela sua natureza, se reveste do mesmo estatuto que o ser do *eu* – a entender aqui no sentido de ser cujos poderes estão disponíveis e que é capaz de os exercer[70]. Mas o corpo é, segundo Henry, em primeiro lugar, bem como para Biran, o lugar que ignora qualquer intervalo de si a si mesmo, qualquer forma de fuga a si próprio[71]. O corpo é simultaneamente definível como movimento sentido na sua realização, conhecido por si mesmo sem distância fenomenológica e definido como distinto de qualquer instrumento[72]. O corpo é aquilo de que o sujeito é a vida ("eu sou a vida do meu corpo"[73], diz Henry neste sentido) e o lugar do seu *poder de agir* de que a afetividade é a essência[74]. O corpo é auto-experimentação muda e afetiva do mundo e da vida[75]; é ação "real", "subjetiva" e "vivente". Dito de outro modo, é *práxis*, enquanto força e poder de vida mais profundo do que a consciência[76]. A descoberta deste facto é atrubuida por Henry a Biran:

---

[70] Daí a distinção do ego em relação ao eu que expressa passivamente na vida.

[71] Anne Devarieux, "'Distincts non séparés'". Michel Henry lecteur de Maine de Biran", dans Grégori Jean et Jean Leclercq, ed, *Lectures de Michel Henry, Enjeux et perspectives* (Louvain: UCL, Presses universitaires de Louvain [coll. «Empreintes philosophiques»], 2014), 311-336.

[72] Devarieux, "Distincts non séparés", 318.

[73] Henry, *Philosophie*, 174.

[74] Anne Devarieux, "Force et affectivité: en quoi le sentiment de l'effort n'est-il pas un sentiment comme les autres?", *ALEA* 10 (Cirona: Edicions a petició, 2012), 53-80.

[75] Voir: "Michel Henry – Un Marx méconnu: la subjectivité individuelle au cœur de la critique de l'économie politique», entretien inédit de juin 1996 avec Philippe Corcuff et Natalie Depraz, *Contre Temps*, *16* (2006), 159-170 – http://www.contretemps.eu/

[76] Corcuff et Depraz, "Michel Henry", 166.

> Elucidando de modo radical a essência da ação, não no plano do pensamento, como os seus contemporâneos alemães, mas no do corpo, propondo, assim, pela primeira vez na história da cultura ocidental, uma problemática da ação concreta, individual e real da "praxis", o pensamento de Maine de Biran reveste-se de uma importância decisiva para qualquer interpretação séria de Marx e, de um modo geral, do trabalho material[77].

Ao mesmo tempo inédita e provocadora[78], esta tese merece, em nossa opinião, ser apreciada no plano da compreensão filosófica da vitalidade da ação, enquanto modalidade de atualização da força subjetiva do trabalho. Esta orientação de questionamento levar-nos-á a mobilizar as análises desenvolvidas por Michel Henry em *Philosophie et phénoménologie du corps* (1965) e depois em *Marx* (1976), em torno da definição das relações entre corpo e subjetividade, corporeidade, ação e trabalho.

3.1. A "esfera da existência da subjetividade"

Facto originário do ser encarnado do homem, distinto da consciência ou da pura subjetividade, o corpo a que se refere Michel Henry é a expressão do caráter concreto da subjetividade que, justamente, está ligada à relação da identidade subjetiva

---

[77] Michel Henry, *Marx, I. Une philosophie de la réalité* (Paris: Gallimard, 1976), 342, n. 1.

[78] Assim se explica, de acordo com Alain David, a sua rejeição pelos althusserianos e a qualificação de uma palavra "julgada singularmente desconectada de toda a informação e história, até deslocada, irremediavelmente reacionária, fraca". Alain David, "Michel Henry: le problème de la réception", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2001/3, tome 126, 359.

com o corpo[79]. Este "corpo subjetivo" é o corpo de um "homem encarnado ou real"[80] e não de um homem "puro" ou "abstrato"[81]. O corpo constitui o "fenómeno central" de uma "esfera de existência que é a da própria subjetividade"[82], "o ser real do próprio corpo"[83], a totalidade do seu ser.[84]

3.2. O coração e núcleo do corpo

Aparecendo simultaneamente

> como uma configuração espacial que é também o meio onde se realizam numerosos deslocamentos objetivos e movimentos pelos quais entra em contacto com os corpos exteriores, pelos quais embate neles, ou os atrái ou rejeita"[85],

o corpo não é o ser constituído deste "corpo-objeto" que se nos manifesta por entre as coisas[86]:

> O que pode haver de subjetivo no nosso corpo, o elemento que caracterizámos como imanente, é de facto como tal, mas é um elemento imanente a um corpo transcendente que pertence à natureza. Se considero o

[79] Michel Henry, *Philosophie*, 7.
[80] Michel Henry, *Philosophie*, 9.
[81] Michel Henry, *Philosophie*, 9
[82] Michel Henry, *Philosophie*, 9.
[83] Michel Henry, *Philosophie*, 165.
[84] Michel Henry, *Philosophie*, 165.
[85] Michel Henry, *Philosophie*, 150.
[86] Michel Henry, *Philosophie*, 150.

> elemento imanente do meu corpo como o coração e o núcleo deste corpo, este elemento aparece-me precisamente como o coração e o núcleo do corpo-objeto que eu vejo ou que posso tocar. O que chamamos imanência tornou-se assim a própria essência do transcendente.[87]

Tal é a imanência de uma "vida sensível e motriz que se conhece originalmente a ela própria e não na representação dos nossos órgãos ou das suas propriedades"[88]. "Eu nunca vejo o meu corpo do exterior porque nunca estou fora do meu corpo", mas num "espaço interior"[89] que, "enquanto não representado, não tem nada em comum com o espaço exerior"[90]. Ademais, o "verdadeiro esquema do nosso corpo" não pode ser uma "imagem", "algo representado" ou "teórico"[91]. Ele implica, com efeito, a coexistência da relação tanto visível quanto representável "que sustém entre eles todos os nossos órgãos", e daquela "imediata, que cada um destes mantém com o ser originário do movimento subjetivo"[92].

Unidade integrada de órgãos, o corpo-objeto – que Henry designa também com o nome de "corpo transcendente" ou "corpo objetivo" – é a simples delimitação fronteiriça[93] da esfera da

---

[87] Michel Henry, *Philosophie*, 150-151.

[88] Michel Henry, *Philosophie*, 155.

[89] Michel Henry, *Philosophie*, 169. Espaço que Henry define como "termo que resiste", "ser real", "massa que move o esforço e que, mesmo no estado de repouso, é sempre levantado e mantido fora do nada por uma espécie de tensão latente que é a própria vida da subjetividade absoluta, na medida em que esta vida é aqui a do corpo originário "(169). Espaço no seio do qual coloca-se o problema da relação das nossas impressões com a sua sede (localização) (181).

[90] Michel Henry, *Philosophie*, 169.

[91] Michel Henry, *Philosophie*, 171.

[92] Michel Henry, *Philosophie*, 172.

[93] Michel Henry, *Philosophie*, 175; 180-181. Henry recorda (180-181), a respeito da existência desta fronteira delimitando os planos de existência do corpo orgânico e da subjetividade absoluta, a descrição da geografia em movimento do nosso

subjetividade absoluta, cuja vida é o que "retém o corpo orgânico [...] numa unidade que é originariamente a sua e que pertence, como tal, a uma esfera de imanência absoluta"[94]:

> (...) esta vida, que é a do corpo originário, [...] desdobra as diferentes partes do corpo orgânico e [...] retém-nas na unidade [...]; nela [...] reside o princípio da pertença do corpo orgânico ao ego, pertencimento que nada mais é do que a sua pertença a uma vida que é a do ego. A unidade e a ipseidade da vida do corpo originário são a unidade e a vida absoluta do corpo orgânico, porque a vida deste último, o movimento que o habita e que o anima são precisamente a vida e o movimento do corpo originário, quer dizer, do ser transcendental de nosso corpo[95].

Como Biran, Henry sustenta a tese do primado do conhecimento "pessoal" e imediato de nosso corpo próprio sobre seu conhecimento representativo, objetivo[96]. Daí a crítica às conceções que reduzem o nosso corpo a um objeto de representação, no sentido comum ou científico do termo,

---

corpo e da topografia diferenciada das impressões registadas no seu seio dadas por Biran no seu *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude la nature* (1812), que distingue, sem separá-las, as esferas da simplicidade na vitalidade e da vida interior ou ativa: "... para que as impressões possam ser localizadas nas diferentes partes do espaço interior do corpo próprio, é necessário que as partes tenham sido distinguidas, ou colocadas, por assim dizer, umas fora das outras, pelo exercício repetido de seu sentido próprio e imediato. (...) Colocando-se fora de cada um [dos pontos correspondentes aos sistemas musculares parciais oferecendo tantos termos distintos oferecidos à vontade motora], o eu aprende a pô-los uns fora dos outros, a conhecer os seus limites comuns e a reportar-lhes as suas impressões" (ver *Oeuvres de Maine de Biran,* t. VIII ed. Tisserand (Paris: Alcan, 1932), 208-209).

[94] Michel Henry, *Philosophie*, 173.

[95] Michel Henry, *Philosophie*, 176.

[96] Michel Henry, *Philosophie*, 178.

conceções que desconsideram a complexidade da arquitetura fenomenológica deste último, que inclui o ser originário do corpo subjetivo, o corpo orgânico e o corpo objetivo ou transcendente[97]. Se este último se manifesta à maneira de um objeto no mundo[98], enquanto "simples configuração espacial dotada das qualidades segundas ou primeiras que pertencem a todos os objetos", o seu ser singular é todavia irredutível "a este conjunto de determinações espaciais ou sensíveis[99]. O corpo objetivo extrai, com efeito, do "conteúdo da experiência subjetiva originária do nosso corpo", a "significação que lhe é inerente e determina-o precisamente como um corpo que é nosso, que vê, que realiza movimentos, etc.[100]".

3.3. O corpo transcendental

Segundo Henry, o corpo não pode ser "primitivamente" definido como corpo objetivo, biológico, vivente ou humano, mas antes como *corpo transcendental* "que é um Eu (Je)"[101]. Daí a sua natureza originariamente subjetiva revelada no contexto do desenvolvimento da ontologia fenomenológica de Biran[102], que repousa na distinção entre "dois tipos de conhecimento e de seres"[103], a saber: um "conhecimento exterior" onde "o ser nos é dado pela mediação de uma distância fenomenológica", e um "conhecimento interior" onde "o ser nos é dado imediatamente,

---

[97] Michel Henry, *Philosophie*, 179.

[98] Mundo entendido aqui no sentido de "ambiente geral compreendendo outros objetos entre os quais se instituem relações de posição" (Michel Henry, *Philosophie*, 263).

[99] Michel Henry, *Philosophie*, 183.

[100] Michel Henry, *Philosophie*, 184.

[101] Michel Henry, *Philosophie*, 179.

[102] Michel Henry, *Philosophie*, 15.

[103] Michel Henry, *Philosophie*, 17.

na ausência de qualquer distância"[104]. Esse conhecimento é o do *eu* que, como diz Biran em *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, se sente ou se apercebe nas suas operações, *mas não se vê como objeto, não se imagina como um fenômeno.*

O corpo transcendental, cuja vida[105] se confunde com a da subjetividade compreendida em toda a sua profundidade, opõe-se, segundo Michel Henry, "ao ser transcendente em geral, sem dimensão interior – que Biran designava pelo termo de imagem"[106]. A sua existência é hoje denegada pelos sistemas de avaliação do dinamismo da atividade produtiva que, promovendo a imagem de um homem capaz de melhorar incessantemente a sua atividade por meio do aumento da vitalidade do seu corpo e da reatividade do seu espírito[107], conduz à redução do corpo transcendental (subjetivo) ao corpo transcendente (objetivo), objeto de domínio. Ora, não comprometerá esta redução a possibilidade de se estar em relação consigo mesmo "no exercício das suas operações" através do uso de um "sentido interior particular", sede da *experiência interna*

---

[104] Michel Henry, *Philosophie*, 17.

[105] Não entendida aqui no sentido do objeto da biologia, da perceção ou ainda da dialética do reconhecimento, em que "a vida é encarada […] como um objeto que a consciência de si superou para conquistar-se um eu autêntico […] como um elemento a ser transcendido" (Henry, *Philosophie*, 272), mas no sentido de "uma vida na primeira pessoa" ou "vida absoluta do ego", radicalmente imanente. Significado que, segundo Michel Henry, motiva o questionamento da oposição entre a vida e a consciência, que, em Hegel, expressa "a positividade do ser vital" (Henry, *Philosophie*, 272), que, no seio da consciência, confronta a negatividade como operação do conceito.

[106] Michel Henry, *Philosophie*, 19.

[107] Eric Hamraoui, "La vitalité, la vie et le travail", *Perspectives interdisciplinaires sur le travail et la santé (PISTES), 16-1* (2014), 1-22. (Em linha: http.//pistes.revues.org/3547.)

transcendental[108] ou "saber imediato de si"[109]? Não se dará o caso de tal redução – ao tornar desnecessária a experiência que funda a subjetividade dessa efetividade e desse realidade – afastar os gestores da organização do trabalho de qualquer consideração do ser efetivo e real da subjetividade?[110]

3.4. A experiência do ser originário do corpo

A conceção biraniana do homem como *homo duplex* ligando a "vida orgânica" – referida ao instinto, à sensibilidade, à afetividade e à imaginação – à sua vida pensante e voluntária[111], concede, pelo menos até à exploração da vida do espírito (ou "terceira vida"[112]), a partir de 1818, uma prevalência aos modos ativos do sujeito (a definição do ser verdadeiro do eu como esforço e como vontade[113]). Mas a "revolução"[114] iniciada por Biran está ainda mais ligada, segundo Henry, à intuição da existência de uma "identidade entre o ser da subjetividade e o

---

[108] Michel Henry *Philosophie*, 40. Henry usa esta última noção num sentido próximo do conceito biraniano de experiência interior "que nos ensina que a ideia de causa tem o seu tipo primitivo único no sentimento de eu, identificado com o de esforço" (Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, 227). Esforço, segundo Henry (Henry, *Philosophie*, 51), cujo «ser ou o modo de presença a ele-mesmo constitui a ipseidade ou egoidade do eu».

[109] Michel Henry, *Philosophie*, 128. Savoir qui constitue l'objet de la psychologie de Biran.

[110] Esta necessidade pode, em certas situações de trabalho, ser a de uma consolidação da certeza de si. Daí a sua possível exploração (ver Christophe Dejours, "Psychanalyse et psychodynamique du travail: ambiguïtés de la reconnaissance", dans *La quête de la reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, sous la direction d'Alain Caillé (Paris: La Découverte, 2007), 58-70).

[111] Michel Henry, *Philosophie*, 215.

[112] Denominação de que Henry contesta a pertinência considerando que, na realidade, existe em Biran "apenas uma vida imanente à vida em geral e presente em todas as suas formas". (Henry, *Philosophie*, 243).

[113] Michel Henry, *Philosophie*, 219.

[114] Michel Henry, *Philosophie*, 213.

ser do corpo"[115] – corpo, cuja descoberta se deve ao "prodígio"[116] inteletual da superação do dualismo cartesiano[117], embora, segundo Henry, este tenha permanecido no biranianismo como "um membro morto, ainda que sempre presente, justaposto à teoria ontológica do corpo, ou melhor, recobrindo-a e ocultando aos olhos de quase todos os comentadores o seu inestimável alcance filosófico"[118]:

> Com a teoria ontológica do corpo subjetivo, o conceito de subjetividade adquire a realidade de que muitas vezes carece. Quando se elevou a uma interpretação correta do seu objeto, a filosofia da subjetividade não pode mais ser considerada uma filosofia abstrata, um inteletualismo. A subjetividade não é um meio impessoal, um simples campo "transcendental" que se dissolve, no final do pensamento clássico, numa pura miragem, numa continuidade vazia, simples representação privada de todo o conteúdo. "Transcendental" não designa o que subsiste após esta fuga para fora da realidade, nesta dissolução de toda a efetividade, isto é, um puro nada, mas designa uma região do ser perfeitamente determinada e absolutamente concreta. O que merece ser chamado por nós o nada, não é a subjetividade, mas a sua sombra, o seu sonho, a sua projeção no elemento do ser transcendente. Que a subjetividade não possa ser confundida com este puro meio universal e vazio que flutua na representação e que talvez seja o elemento de

[115] Michel Henry, *Philosophie*, 255.
[116] Michel Henry, *Philosophie*, 255.
[117] Michel Henry, *Philosophie*, 255.
[118] Michel Henry, *Philosophie*, 255.

> toda a representação, decorre imediatamente do facto da subjetividade nada ser de transcendente. O que a caracteriza de um ponto de vista eidético é, antes, o facto da vida numa esfera de imanência absoluta, é o facto de ser a vida. O que é abstrato é o que é transcendente. O elemento transcendente é um elemento morto que deve ser mantido na vida por algo mais concreto do que ele, porque manter na vida o que está morto é, como diz Hegel, "o que requer a maior força"[119]. O que mantém na vida, todavia, é aquilo mesmo que a vida é, não precisamente o entendimento, mas a vida efetiva da subjetividade absoluta sob todas as suas formas, quer dizer, tanto o corpo como, de um modo geral, o que a linguagem comum também chama a vida.[120]

Neste longo trecho, Henry define a subjetividade como uma determinação transcendental real e concreta, distinta de qualquer meio impessoal e vazio. Ela opõe-se assim à sua "sombra", ao seu "sonho", ou seja, à sua projeção no elemento abstrato do ser transcendente em presença do qual ela permanece. A subjetividade não é, portanto, como diz Henry mais adiante, "aquele espírito puro e fechado no seu próprio nada e incapaz de descer à determinação da vida"[121] – da vida compreendida, na sua própria essência, como esfera de imanência absoluta na qual a subjetividade "se revela originàriamente a ela própria" como dotada de um conteúdo que é "o seu ser efetivo e real"[122]

---

[119] Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traduit de l'allemand par Jean Hyppolite (Paris: Aubier, 1945), I, 29.

[120] Michel Henry, *Philosophie*, 257-58.

[121] Michel Henry, *Philosophie*, 273.

[122] Michel Henry, *Philosophie*, 273.

dado na "experiência interna transcendental"[123]. Tal vida é, por conseguinte, a vida efetiva da subjetividade absoluta manifestada enquanto corpo e vida sensível[124], e cujo poder último (a "força maior") consiste em manter nela aquilo que está morto (o corpo-objeto ou transcendente).

Michel Henry sublinha a oposição deste último ponto de vista à posição do monismo ontológico, segundo o qual nada de real nos pode ser dado fora do elemento do ser transcendente[125]; tal posição expõe-se ao duplo perigo de privar a subjetividade de toda a realidade e fazer da exterioridade radical o único lugar da sua manifestação[126]. Existe, então, o risco de uma queda no psicologismo[127], que anda de mãos dadas com a redução do corpo "à sua manifestação objetiva" e com a mutilação "do que constitui o seu ser essencial, a saber, o corpo subjetivo como experiência interna transcendental tanto do movimento como do sentir"[128]:

> Como consequência, diz Michel Henry, a ideia que fazíamos da natureza humana devia ser profundamente alterada: porquanto, se é verdade que a realidade se define para nós pela consciência, deixamos de poder compreender a relação que esta mantém com o corpo, enquanto este corpo for considerado como um elemento do mundo, como uma simples determinação posta no ser entre outras determinações indiferentes. Em tal perspetiva, o fenómeno da encarnação aparece necessariamente, aos olhos da consciência, como um paradoxo, como uma

[123] Michel Henry, *Philosophie*, 259.
[124] Michel Henry, *Philosophie*, 258.
[125] Michel Henry, *Philosophie*, 260.
[126] Michel Henry, *Philosophie*, 261.
[127] Michel Henry, *Philosophie*, 261.
[128] Michel Henry, *Philosophie*, 261.

> adjunção sintética misteriosa feita ao seu ser próprio, reduzido, é verdade, a uma pura forma. Uma oposição estabelece-se, por um lado, entre o que não é mais do que um puro nada e, por outro, uma determinação fixa, um mero ser-aí. De facto, a consciência não é o vazio do nada e o corpo não é um objeto. A subjetividade é real e o corpo é subjetivo. O fenómeno da encarnação não significa nada mais do que a realidade de uma possibilidade ontológica que não é abstrata, mas que se revela, pelo contrário, como idêntica ao ser próprio do ego. Quanto ao ser do corpo, este não é originariamente nem um mero ser-aí, nem uma qualquer determinação objetiva, da qual o homem, como ser metafísico, deveria reconhecer a finitude, a contingência ou o absurdo[129].

Aqui singularizado face aos demais elementos ou "seres-aí" do mundo, revestido do seu caráter de necessidade, associado a um conteúdo determinado, subjetivado e dotado de uma concretude ontológica "idêntica ao ser do ego", o corpo escapa, por princípio, aos tormentos da finitude, da contingência e do absurdo. "Totalidade orgânica de determinações transcendentais realizando-se numa esfera de imanência absoluta"[130], o corpo não pode, com efeito, ser considerado "como um puro ser-aí, colocado numa simples relação de justaposição face às outras coisas transcendentes que o rodeiam, a sala, a cadeira, etc."[131]. Nenhuma distância nos separa do corpo[132]. Além disso, Michel Henry distingue o facto de ter um corpo do facto de ser o seu

[129] Michel Henry, *Philosophie*, 261-62.
[130] Michel Henry, *Philosophie*, 263.
[131] Michel Henry, *Philosophie*, 265.
[132] Michel Henry, *Philosophie*, 269.

corpo[133]. No primeiro caso, "um corpo transcendente manifesta-se também para mim e entrega-se a mim como submisso, por uma relação de dependência, ao corpo absoluto que […] funda tanto este corpo objetivo como a relação de posse que o liga ao ego"[134]. Dizer, ao invés, "eu sou o meu corpo", convoca a experiência interna transcendental do ser originário deste último[135].

3.5. O corpo, meio do desenvolviento da ação

Ser o seu corpo é, em primeiro lugar, ser o "hábito" deste último[136]. É também constituir um "centro absoluto em situação"[137] na base de toda a situação possível[138], e formar um meio de execução dos movimentos reais e de realização da ação. Assim, de acordo com Henry, "a teoria do corpo subjetivo permite que nos elevemos a uma filosofia da ação na primeira pessoa, isto é, a uma filosofia da atividade humana"[139] da qual o facto primitivo da consciência constitui o fundamento na filosofia de Biran.

A definição do eu por Biran – não como pensamento puro, ou como representação, mas como esforço, vida e ato[140] – leva Henry a definir a filosofia deste último como "teoria ontológica da ação"[141]. O eu não é, com efeito, um simples "meio de

---

[133] Michel Henry, *Philosophie*, 271.
[134] Michel Henry, *Philosophie*, 271
[135] Michel Henry, *Philosophie*, 271
[136] Michel Henry, *Philosophie*, 263.
[137] Michel Henry, *Philosophie*, 270.
[138] Michel Henry, *Philosophie*, 270.
[139] Michel Henry, *Philosophie*, 270
[140] Michel Henry, *Philosophie*, 73.
[141] Michel Henry, *Philosophie*, 75.

modificações passivas, onde os nossos desejos poderiam nascer mas não realizar-se"[142]. De igual modo, a essência da ação é bem a de um *cogito* ("eu penso") determinado como *possum* ("eu posso"), ainda que não seja oponível no seu princípio ao cogito cartesiano, na medida em que "toda a análise biraniana do esforço tem como resultado único e essencial o de determinar este esforço como um modo da própria subjetividade"[143]. A diferença entre Biran e Descartes incide, com efeito, unicamente, segundo Henry, sobre o estatuto do corpo, que o primeiro concebe como "sentimento do esforço", "movimento sentido na sua realização" e "ser subjetivo e transcendental"[144], e o segundo, como elemento do ser transcendente (neste caso, o espaço exterior). Este estatuto concedido ao corpo por Biran explica, segundo Henry, o facto deste último não poder ser considerado como meio ou instrumento das nossas ações:

> (…) o ego age diretamente no mundo. O ego não age por intermédio de um corpo, não recorre, na realização dos seus movimentos, a meio algum, é ele próprio este corpo, ele próprio este movimento, ele próprio este meio. Ego, corpo, movimento, meio são uma e a mesma coisa, e esta é muito real"[145].

O corpo não pode, portanto, estar ao serviço de um sujeito que o utilizaria e que poderia então unicamente dispor de "um conhecimento deste corpo como o de uma realidade diferente dele, isto é, como uma realidade transcendente»[146]. A este conhecimento

---

[142] Michel Henry, *Philosophie*, 72.

[143] Michel Henry, *Philosophie*, 72.

[144] Michel Henry, *Philosophie*, 78-79.

[145] Michel Henry, *Philosophie*, 83.

[146] Michel Henry, *Philosophie*, 83.

em exterioridade opõe-se o conhecimento não-intelectual ou não-representativo do mundo, apanágio do corpo[147] cuja *sensibilidade* constitui "a possibilidade mais eminente"[148] e que faz dele o "poder de conhecimento" e o "princípio de conhecimentos infinitamente variados, múltiplos e, contudo, coordenados […] de que é o proprietário"[149] enquanto fundamento de uma "filosofia do corpo subjetivo"[150]. Esta filosofia, de acordo com Henry, confere "a todos os gestos humanos […], de um ponto de vista existencial, um sentido infinito e livre, pois mostra previamente e no plano ontológico a essência subjetiva de todas as determinações originárias da vida corporal"[151]; como tal, é capaz de conduzir a "uma nova filosofia dos atos 'materiais' do homem, uma nova filosofia do rito, do trabalho, do culto, etc."[152]

3.6. Uma renovação do estatuto ontológico da ação

Henry define a interpretação ontológica do ser originário do corpo absoluto – à qual se dedicou nos seis primeiros capítulos do seu livro e no início da conclusão – como a base de uma renovação do estatuto ontológico da ação. Qualquer elucidação desse estatuto pressupõe, de facto, o reconhecimento da ausência de todo o vínculo entre a realidade da subjetividade absoluta e a sua objetivação, na medida em que aquela subjetividade constitui ela própria uma realidade. Da mesma forma, a ação, cuja análise fenomenológica manifesta o caráter de "essência subjetiva trazendo

[147] Michel Henry, *Philosophie*, 130.
[148] Michel Henry, *Philosophie*, 148.
[149] Michel Henry, *Philosophie*, 129.
[150] Michel Henry, *Philosophie*, 303.
[151] Michel Henry, *Philosophie*, 303.
[152] Michel Henry, *Philosophie*, 303.

em si o seu próprio saber"[153], não pode ser compreendida como objetivação. A ação "mantém-se próxima de si numa esfera de imanência, sem nunca sair dela mesma para se manifestar de alguma forma em pessoa no mundo"[154] – no mundo do qual, não mais do que o corpo, ela constitui um objeto. A ação não é "uma vida que se representa a si mesma, mas uma vida que age"[155], uma "vida ativa"[156]; ela não tem nada de mágico, ela é esforço, tensão subjetiva e luta contra o elemento transcendente[157]. A intenção, por conseguinte, não pode constituir "o [seu] único elemento subjetivo [… nem] o que faz o [seu] ser essencial"[158].

3.7. Corpo subjetivo e atividade de trabalho

Em *Marx* (I-II)[159] – publicado onze anos após a publicação de *Philosophie et phénoménologie du corps* –, texto que marca a passagem da análise da experiência transcendental do corpo para a consideração de uma génese transcendental da economia, Michel Henry sustenta, contra os comentadores mais próximos do pensamento de Marx[160], que o conjunto da obra deste último

---

153 Michel Henry, *Philosophie*, 282.

154 Michel Henry, *Philosophie*, 282.

155 Michel Henry, *Philosophie*, 282.

156 Michel Henry, *Philosophie*, 282.

157 Michel Henry, *Philosophie*, 280.

158 Michel Henry, *Philosophie*, 281.

159 Michel Henry, *Marx: Une philosophie de la réalité (I). Une philosophie de l'économie (II)* (Paris: Gallimard, 1976).

160 Principalmente Louis Althusser, a quem Henry critica o facto de conceber a realidade econômica como "estrutura" que determina as diferentes esferas da vida dos indivíduos, e de sustentar que a economia – e não a vida – é o que funda o conjunto das dimensões da vida dos indivíduos (ver Arnaud François, «Michel Henry: les concepts économiques de Marx à la lumière de l'affectivité», dans "Lectures du Marx de Michel Henry", *Revue internationale Michel Henry*, n°1 [UCL, Presses Universitaires de Louvain, 2010], 51-68).

pode ser compreendida a partir do princípio interpretativo da vida definida como subjetividade. O destaque da noção de vida, distinta da de «existência concreta» usada por Marx, é o fruto de uma reinterpretação do pensamento deste último visando a demonstração da dependência (*Unselbständigkeit*) da economia em relação à vida que a funda[161], a partir da definição do corpo subjetivo como lugar original da praxis[162].

3.8. A vida no fundamento da economia

Henry destaca a crítica operada por Marx à substituição da vida[163] pela ciência no seio da economia capitalista por causa da hipertrofia do "trabalho materializado", "abstrato" ou "morto", em detrimento do "trabalho vivo" ou força de trabalho criadora de valor[164], de modo que "a atividade vital do homem, que é a sua essência, se transforma num simples meio da sua subsistência"[165]. Henry sustenta igualmente que, segundo Marx, a divisão do trabalho não apenas impede o indivíduo de experimentar "o

---

[161] Henry apoia-se na famosa fórmula extraída de *A ideologia alemã*, que sustenta a existência de uma determinação fundamental da consciência através da vida, e não o inverso. (*Marx*, I, 401-402): "Nicht das Bewusstsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewusstsein" ("Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência").

[162] Henry, *Marx*, II, 104.

[163] Henry, *La Barbarie* (Paris: Grasset, 1987), 118: "A praxis subjetiva deu lugar a um processo objetivo causalmente organizado e determinado, construído cientificamente. "

[164] Ver Eric Hamraoui, «Travail vivant, subjectivité et coopération: aspects philosophiques et institutionnels», *Nouvelle revue de psychosociologie*, *15* [«La psychosociologie du travail. Perspectives internationales»], (Toulouse: Érès, 2015), 59-73.

[165] Karl Marx, *Ebauche d'une critique de l'économie politique* («Le travail aliéné»), tradução francesa française por Jean Malaquais e Claude Orsoni, em *Œuvres de Karl Marx* (économie), édition établie par Maximilien Rubel (Paris: Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1968), II, 63.

livre jogo das forças do corpo e do espírito", mas "ataca na raiz a força do trabalho [e] o indivíduo na própria raiz da sua vida"[166]. As potencialidades da vida individual são atualizadas de tal modo que só uma delas é realizada. Henry opõe, assim, a progressividade e sucessividade do desenvolvimento dos poderes da vida à lógica da exclusão "decisiva e definitiva" da realização de toda a potência de vida que não sejam aquelas cuja atualização a divisão do trabalho permite[167].

> Enquanto na vida a positividade de uma atualzação não reside apenas na positividade do vivido fenomenológico que ela traz ao ser, mas também na positividade das atualizações vindouras cuja realização, porém, se liga imediatamente ao presente vivo, de modo que, se considerarmos, por exemplo, a vida corporal, a realização de um gesto prolonga-se no desenvolvimento dos poderes que lhe estão ligados por correlações de que o conjunto constitui a própria natureza do corpo subjetivo, de tal maneira que é a natureza corpórea inteira que entra então em jogo, o corpo inteiro que começa a viver. Na divisão do trabalho estas correlações naturais ficam sem efeito, a atualização de uma potencialidade fecha-se na reiteração e nesta repetição, na crispação de uma atividade doravante isolada do seu contexto vivo, que não é senão a subjetividade absoluta com a totalidade das

---

[166] Marx, *Le Capital*, livre premier: «Développement de la production capitaliste», quatrième section («la manufacture"), em *Œuvres de Karl Marx* (économie), traduction par Joseph Roy, revue par Maximilien Rubel (Paris: Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1963), I, 903 et 907 (cit. Henry, *Marx*, I, 263: «La division du travail est une maladie de la vie»).

[167] Henry, *Marx*, I, 265.

> suas potencialidades, impede, ao invés de a provocar, a realização das mesmas.[168]

Se cada gesto realizado implica o conjunto das "correlações naturais" que constituem o tecido vivo do corpo subjetivo, qualquer especialização deste só pode conduzir, segundo Henry, à neutralização desse jogo de correspondências vitais que envolve "a natureza [e a vida] corporal inteiras" compreendidas nas suas dimensões atuais e futuras. As "atualizações vindouras, cuja realização está, no entanto, ligada ao presente vivo", estão, assim, comprometidas tanto quanto a "positividade do vivido fenomenológico" que este presente vivo traz ao ser.

Assim isolada do seu "contexto vivo" (a subjectividade absoluta dotada da totalidade das suas potencialidades), no caso da atualização de uma só das suas potencialidades, a atividade encerra-se num ciclo de "reiterações" e de "repetições" e fixa-se num regime de "crispação". Ora, esse confinamento – que, segundo Marx, "transforma o homem num ser abstrato, numa máquina-ferramenta, etc., para o reduzir a um monstro físico e intelectual"[169] – é o que, segundo Michel Henry, bloqueia o processo de aquisição de novos registos de sensibilidade[170] necessários ao enriquecimento do corpo subjetivo e favorecendo a singularização do eu corporal durante a realização da atividade de trabalho. Este encarceramento não é menos prejudicial à *vitalidade do trabalho*, vitalidade que, segundo Marx, se encontra contrariada pelo "ser social" do homem alienado, tornado "o

---

[168] Henry, *Marx*, I, 265

[169] Marx, *Notes de lecture* ("Division du travail et argent»), seção «Economie et philosophie», em *Œuvres de Karl Marx* (économie), traduction française par Jean Malaquais et Claude Orsoni (Paris: Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1968), II, 27.

[170] Henry, *Barbarie*, 160.

contrário dele mesmo"[171], separado "do próprio 'eu', da sua própria função ativa, da sua atividade vital "[172].

4. Questões Críticas (2)

Como vimos, Henry começa por mostrar que a singularidade do corpo próprio, que não se situa numa relação de simples justaposição face às coisas exteriores, decorre da capacidade de *ser* o seu corpo, ou seja, de ser o "hábito" deste. Ora, esse mesmo hábito é aquele que não cessa de abandonar, ou de fazer abandonar, aqueles que, dentro da nova organização do trabalho, receberam o mandato de aumentar sem fim a produtividade dos seus subordinados. Por seu lado, estes, para conseguir trabalhar mais rapidamente, aprendem pouco a pouco a suspender "a sensação e o pensamento[173], em favor de uma resposta mecânica, insensível, sem história, nem memória"[174]. Ora, as operações do espírito, indissociáveis do agir, não são elas, como diz Biran no seu *Journal*, "uma mistura de sensação e de razão"[175]? E não somos nós "realmente em nós mesmos e para nós mesmo o que sentimos ser" e, assim, privados da possibilidade de "ser o que não nos sentimos [ser]"[176]?

A "ciência taylorista" da administração foi durante muito tempo o lugar da privação da sensação de ser no mundo do

---

[171] Marx, *Notes de lecture*, II, 28.

[172] Marx, *Economie et philosophie* ("Ebauche d'une critique de l'économie politique»: «Le travail aliéné»), *Œuvres de Karl Marx* (économie), trad. franc de Jean Malaquais et Claude Orsoni (Paris: Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1968), 63.

[173] Biran, *Journal*, II, 5.

[174] Marie-Anne Dujarier, *Le management désincarné* (Paris: La Découverte, 2015).

[175] Biran, *Journal*, II, 5.

[176] Biran, *Journal*, III, 32.

trabalho; foi-o por ter implementado um conjunto de técnicas de gestão despersonalizadas[177], criadas para aumentar o desempenho objetivo[178] e sustentadas pela ideia de que o corpo do operário é o lugar depositário de uma alma racional (*industria*) remodelada pela racionalidade científica[179] e vetor da implantação das respetivas diretrizes no corpo do operário. Assim, afirma-se a existência de um «mito da Encarnação [animando] o imaginário industrial […] como indispensável à emergência do poder normativo [de uma] gestão»[180] dotada da faculdade de estabelecer as normas «que o trabalhador alberga sem o saber no seu corpo – corpo concebido como um arranjo de órgãos-máquina» – a fim de «as tratar 'cientificamente' antes de as injetar novamente [nele], uma vez estandardizadas e 'racionalizadas'»[181]. Esse processo de encarnação da razão científica está, portanto, conjuntamente na origem de um processo de desencarnação e de despersonalização do corpo do operário. Este último processo não contraria de modo algum a manifestação do movimento de *corpropriação* da ferramenta. Ele diferencia-se, nisto, do princípio de distanciamento do corpo e da máquina e, de modo mais radical, da substituição da vida subjetiva enquanto tal pelo funcionamento objetivo de máquinas, substituição atualmente em curso no mundo do trabalho, com as mais preocupantes consequências no plano antropológico:

---

177 Thibault Le Texier, *Le maniement des hommes. Essai sur la rationalité managériale* (Paris: La Découverte, 2016).

178 Deslandes, *Critique*, 21.

179 Pierre Musso, *La religion industrielle. Monastère, manufacture, usine. Une généalogie de l'entreprise* (Paris: Fayard, 2017), 657.

180 Musso, *La religion industrielle,* 659.

181 Musso, *La religion industrielle,* 659.

> Ao passar da vida para as máquinas, diz Michel Henry, o trabalho não mudou somente de lugar, mudou de natureza, ou melhor, desapareceu, não sendo mais essa atividade situada no coração da subjetividade humana e obedecendo às leis próprias e dinâmicas da vida […]. Mas se o trabalho é a essência da vida, não será a sua eliminação em proveito do processo que não merece, de forma alguma, esse nome (as máquinas não "trabalham"), ao mesmo tempo, eliminação da própria vida?[182]

Somos aqui forçados a constatar que se um espaço, ainda que reduzido, permanece para o trabalho, como Henry o entende, no seio da *Organisation Scientifique du Travail* (OST), apesar da inspiração mecanista desta última, esse espaço tende a diminuir no quadro dos novos modos de organização da produção, estabelecidos a partir do início da década de 1980. À alienação do operário segue-se a afirmação de uma nova figura da morte do trabalho, na qual consiste "a regressão dos modos de realização da vida" no seio da atividade humana, que Henry designa sob o nome de *barbárie*. Ora, esta regressão decorre ela própria da energia não utilizada da vida[183], mergulhando esta última num «mal-estar» tanto mais profundo quanto o início de uma conversão do sofrimento inicial em alegria (no qual consiste o seu próprio «trabalho»[184], e que define a sua essência) se encontra contrariado.

---

[182] Michel Henry, «Réinventer la culture», in *Le Monde des débats*, septembre 1993.

[183] Henry, *Barbarie*, 177; 183: "A incapacidade para uma civilização de se dar tarefas à medida dos seus meios – dos meios da Vida" – diz adiante Henry, leva ao desencadeamento das suas energias incontroladas".

[184] Ignorado pela ciência, este trabalho é movimento de autotransformação e autoincremento através da obtenção de formas de realização mais altas, ou seja, de "cultura", entendida como praxis, "saber prático" cuja necessidade e trabalho [ou aumento e realização da necessidade] constituem as duas modalidades elementares situadas no prolongamento uma da outra (Henry, *Barbarie*, 35, 36 et 39).

Henry analisa nestes termos as consequências «revolucionárias» deste fenómeno no campo da atividade humana regida pelas leis da economia capitalista, cujo princípio reside na captação da energia da vida[185] em seu proveito sem, contudo, usar o que nessa mesma energia contribui para o incremento da vida:

> Suponhamos um mundo onde […] a organização do trabalho não esteja já enraizada na subjetividade orgânica, onde o trabalho não seja a atualização dos seus poderes de acordo com o jogo imanente da sua disposição interior, a sua vinda a si mesmo e, deste modo, a «libertação» da sua energia: um profundo mal-estar, em vez do sentimento dessa libertação, vem afetar a existência e transi-la. Sem poder esgotar o seu ser, acedendo ao fundo de si mesmo no incremento de si e, assim, na embriaguez de si mesmo, cada necessidade, cada moção permanece como que a meio caminho delas-mesmas, bloqueadas num sofrer que não mais se supera num gozo. Há mal-estar numa civilização sempre que a energia da vida permanece inutilizada, e ela permanece nesse estado porque o «plus» que a constitui enquanto o mais de si-mesma, enquanto o alcançar em si da subjetividade absoluta, já não tem permissão para se efetuar – porque

---

[185] Michel Henry, *Du communisme au capitalisme: théorie d'une catastrophe*, (Paris: Odile Jacob, 1990), 133: "O capitalismo não se enganou: ele colocou o dedo sobre o que lhe importa, sobre a única força que existe no mundo e que é a força da vida, a força de trabalho viva. Fundar-se sobre ela, implementá-la, colocá-la na condição de dar tudo o que pode dar, de realizar tudo o que ela pode realizar, explorá-la até ao fim, foi o seu comportamento instintivo, assim como sua decisão consciente. E porque ele executou este projeto que, apoiando-se sobre a essência escondida da realidade, sobre a força viva que produz todas as coisas e, antes mesmo de lhe conferir a sua "forma", detém o poder que a faz ser – por esta razão última, tanto metafísica e ontológica, o capitalismo suscita uma revolução, a maior que conheceu a humanidade ao longo da sua história, ou melhor, a única."

> nada mais é oferecido ao homem, ao seu ver ou ao seu fazer, como tarefa infinita à altura e à medida da sua Energia. É à iteração indefinida do incremento de si da Vida na sua eterna vinda em si que ele deixa de ser satisfeito ou correspondido.[186]

Constituída pelo facto de "se experimentar si próprio em da ponto do seu ser"[187], de modo que "não há nada nela que não experimente ou sinta"[188], a vida é, segundo Henry uma "pura subjetividade" de que "a auto-afeção define a realidade fenomenológica e [...] dá forma ao mundo da vida no meio do qual se desenrola a nossa existência concreta"[189]. A captação da sua energia pelo sistema de produção, bem como a tentativa de romper o elo que liga a vida a ela própria, consubstancial ao "hiper-desenvolvimento da ciência moderna" – que Henry interpreta como sendo "uma das tentativas maiores pelas quais a humanidade empreendeu fugir à sua angústia"[190] –, é tanto a causa como o sintoma de uma "loucura" da vida que consiste em "não experimentar mais aquilo que experimenta, [em] descartar a sua própria condição de ser vida, paradoxalmente enraizada nas suas tonalidades"[191].

De acordo com Henry, essa loucura (ou "ideia louca"[192]), na qual consiste a barbárie, coloca, do mesmo modo que a ciência produtora de saberes ideais, a vida fora de jogo, fazendo dela abstração[193] e,

---

[186] Henry, *Barbarie*, 180-181.
[187] Henry, *Barbarie*, 32.
[188] Henry, *Barbarie*, 32.
[189] Henry, *Barbarie*, 19.
[190] Henry, *Barbarie*, 128.
[191] Henry, *Barbarie*, 119.
[192] Henry, *Barbarie*, 119.
[193] Henry, *Barbarie*, 35.

através dela, da *sensibilidade*, que "como substrato do Ser é o Todo da experiência e o Todo do mundo"[194]. Na sensibilidade "tudo se sustenta como Um, como que tomado numa Unidade, numa relação com o resto daquilo que é [e] à luz do qual é impossível considerar uma só coisa negligenciando as outras"[195].

Torna-se então necessário lutar contra a neutralização das correspondências vitais estabelecidas pela sensibilidade entre a natureza, a matéria, a ferramenta e a vida corporal, que é consequência da divisão do trabalho e da especialização do gesto no sistema taylorista, e depois, da evicção do trabalho[196] como lugar de pensamento e de vida – hoje reduzida ao estatuto de atributo apenso de uma "qualidade" com conteúdo abstrato[197]. O índice detetável de tal processo no seio da nova organização de produção (no sentido material e intelectual) é a *desafetação*[198] da atividade humana com a impossibilidade, para o espírito, de se precisar no contacto com o sentimento, produto do que Biran apelida de "a refração orgânica", associativa e múltipla das afeções, que "estimula a reflexão egóica pelo simples facto de exigir dela um esforço"[199].

---

[194] Henry, *Barbarie*, 50.

[195] Henry, *Barbarie*, 51.

[196] Isto sob a forma da exclusão gradual do trabalho da nossa sociedade, com a redução incessante da "parte do trabalho vivo no seio do processo de produção dos bens úteis à vida" (Henry, *Monde des débats*). Exclusão por sua vez geradora do transtorno "da forma de [esta sociedade] e da própria existência do homem".

[197] Ver Eric Hamraoui, «La qualité de vie au travail. Entre innovation productiviste, néo-hygiénisme hédoniste et exténuation de la vie» dans De l'Amélioration des Conditions de Travail (ACT) à la Qualité de Vie au Travail (QVT): quelle(s) évolution(s) des manières de voir, des manières d'agir? [collection "Le travail en débats" – série séminaires Paris 1, 30, 31 mai et 1er juin 2016] (Toulouse: Octarès, 2018), à paraître.

[198] Ghislain Deslandes, "Le travail désaffecté ou la joie, enjeu managérial et social", *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, 35 (2015), 1-16.

[199] Ghislain Deslandes, "Le travail désaffecté …", 1-16.

Concluiremos esta apresentação com a evocação de ecos do pensamento de Biran e Henry no domínio da análise do trabalho e, mais particularmente, na ergonomia de língua francesa e na psicodinâmica do trabalho[200] que acentuam o carácter abissal – e, no entanto, sabiamente construído[201] – da ignorância do que é e pode um corpo[202]. Assim, a conceção do trabalho desenvolvida por Pierre Cazamian no seu *Traité d'ergonomie* (1987), nutrido pela teoria biraniana do esforço, sublinha a dimensão criativa da experiência do encontro da resistência do real:

> O ato que, encontrando uma resistência inesperada, diz com efeito Cazamian, fracassa no controlo de um obstáculo, retorna ao seu autor, reflete-se nele, instrui-o por este mesmo fracasso e incita-o a recompor no seu imaginário os dados do problema para inventar uma nova saída. Então, à chegada, o sistema como que mudou de plano; tornou-se, entretanto, criativo: se quiséssemos recorrer a uma imagem, dir-se-ia que os círculos planos das regulações homeostáticas habituais se tornam espirais inovadoras[203].

De igual modo, na sua crítica da avaliação gestionária do desempenho do indivíduo e, depois, da sua competência, à falta de poder avaliar o próprio trabalho, Christophe Dejours[204] vai ao

---

[200] Corrente teórica iniciado por Christophe Dejours no início dos anos 80, que estuda o impacto das novas organizações de trabalho na saúde mental.

[201] Ação que constitui o objeto de estudo da agnotologia fundada pelo historiador das ciências Robert Proctor.

[202] Ver Spinoza, *Ethique*, III, 2 (traduction par Albert Guérinot, Paris: Ivréa, [1930] 1993), 143. "Ninguém […] até agora determinou o que pode o corpo.»

[203] Pierre Cazamian, *Traité d'ergonomie* (Toulouse: Octarès, 1987), 55-56.

[204] Christophe Dejours, *L'évaluation à l'épreuve du réel. Critique des fondements de l'évaluation* (Paris: INRA éditions, 2003).

encontro do que diz Henry, em *La Barbarie*, a respeito do caráter não objetivo do *conhecimento da vida* como não tendo "nenhum objeto porque não traz em si a relação com o objeto, porque a sua essência não é essa relação"[205].

Por fim, a crítica da relegação do trabalho pelas ciências da gestão e do *management*, lamenta o "escamoteamento do trabalho real" pela economia *financeirizada*[206]. Esta torna "invisível" o trabalho real por meio de sua tradução em "linguagem imaginária"[207] cujos significantes não podem corresponder ao seu significado. Com base na verificação desta visibilização factícia de uma invisibilidade originária (a do trabalho de autotransformação da vida[208] de que procede o trabalho humano[209]), esta crítica não deixa de relevar a ausência de reconhecimento da vida como condição de possibilidade da ação e da sua vontade[210], no sentido schopenhaueriano do termo.

No final de uma leitura da obra de Biran e Henry, empreendida com vista a definir os contornos de uma antropologia filosófica crítica da conceção neoliberal do *sujeito dessensibilizado* por causa da sua submissão ao princípio da concorrência, do *trabalho expulso* do seu lugar de invenção deliberativa em nome da sua "libertação" ou automatizado, bem como da *vida ignorada*, reduzida a um objecto de exploração radical, parece-nos possível abrir o

---

[205] Henry, *Barbarie*, 25; 53 "Como poderia a vida invisível, que não tem figura nem rosto, nem reverso nem direito, nem frente nem costas, nem ângulo nem lado, nenhuma superfície exterior, nenhuma face do seu ser virada para um exterior, oferecido a um olhar, ser um dia alcançada por este último, encontrado, examinado, conhecido?".

[206] Ver Pierre-Yves Gomez, *Le travail invisible. Enquête sur une disparition* (Paris: François Bourin, 2013), 10 et chap. 13 et 16.

[207] Gomez, *Le travail invisible.* 113.

[208] Henry, *Barbarie*, 36.

[209] Voir Ghislain Deslandes, *Critique de la condition managériale* (Paris: PUF, 2016), introduction; II, 1et 3; III, 2.

[210] Deslandes, *Critique de la condition managériale* 91.

nosso propósito à ideia de criação de uma *poética do trabalho*. Ela pode ser entendida como "a experiência que o indivíduo faz de si mesmo, do seu sentimento interior, da sua pulsação vital, encontrando na expressão o seu regozijo", o acesso à sua "vida profunda"[211], assim como a possibilidade de "tentar intensificar a linguagem pela afetividade e a afetividade pela linguagem, regenerar reciprocamente, inventar incessantemente estas duas regiões de experiência"[212]. Esta poética coloca-nos no coração do que Jean Jaurès, outro leitor de Biran, chama "a realidade do mundo sensível"[213], onde se torna possível compreender plenamente que se o nosso pensamento "não tivesse um corpo, isto é, se não estivesse ligado a certas forças organizadas que o nutrem, mas que não são inteiramente absorvidas por ele, não teria mais nenhuma relação com o ser considerado como potência; seria um ato infinito, seria Deus"[214], privando-nos do próprio facto da possibilidade de existir[215].

Traduzido do francês por José Manuel Beato

Références bibliographiques | Referências Bibliográficas

Antoine, Agnès, *Maine de Biran. Sujet et politique* (Paris: PUF, 1999).

Bégout, Bruce, «Maine de Biran: le temps du moi. Identité personnelle et formes de la temporalité», *Le fait de l'analyse*, n° 2 (2005), 223-255.

---

[211] Jérôme Thélot, Le travail vivant de la poésie (Paris: Les Belles Lettres [collection «encre marine»], 2013), 117.

[212] Thélot, Le travail vivant de la poésie.

[213] Jean Jaurès, *De la réalité du monde sensible* (thèse de doctorat de philosophie, 1892), avec une introduction de Jacques Cheminade (Paris: Alcuin, 1994).

[214] Thélot, *Le travail vivant de la poésie*, 289.

[215] Thélot, *Le travail vivant de la poésie*, 289: "Deus seria, mas eu não seria", continua Jaurès.

Bégout, Bruce, *Maine de Biran, la vie intérieure* (Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1995.

Cazamian, Pierre, *Traité d'ergonomie* (Toulouse: Octarès, 1987).

Cocteau, Jean, *Le Testament d'Orphée* (film), 1960.

Corcuff, Philippe et Depraz, Natalie, «Michel Henry – Un Marx méconnu: la subjectivité individuelle au cœur de la critique de l'économie politique», entretien inédit de juin 1996 avec *Contre Temps*, *16* (avril 2006), 159-170 – http://www.contretemps.eu/

Dardot, Pierre et Laval, Christian, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale* (Paris: La Découverte, 2009, 2010).

David, Alain, «Michel Henry: le problème de la réception», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2001/3, tome 126, 359-72.

Dejours, Christophe, *L'évaluation à l'épreuve du réel. Critique des fondements de l'évaluation* (Paris: INRA éditions, 2003).

Deslandes, Ghislain, «Le travail désaffecté ou la joie, enjeu managérial et social», *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, 35 (2015), 1-16.

Deslandes, Ghislain, *Critique de la condition managériale* (Paris: PUF, 2016).

Devarieux, Anne dans *Maine de Biran. L'individualité persévérante* (Grenoble: Jérôme Millon, 2004).

Devarieux, Anne, «"Distincts non séparés". Michel Henry lecteur de Maine de Biran», dans Grégori Jean et Jean Leclercq, *Lectures de Michel Henry, Enjeux et perspectives* (Louvain: Presses universitaires de Louvain, coll. «Empreintes philosophiques», 2014).

Devarieux, Anne, «Force et affectivité: en quoi le sentiment de l'effort n'est-il pas un sentiment comme les autres?», *ALEA* 10 (Cirona: Edicions a petició, 2012).

Devarieux, Anne, *Questions de style*, n°6 (2009), 41-45.

Dujarier, Marie-Anne, *L'idéal au travail* (Paris: PUF, 2006).

Dujarier, Marie-Anne, *Le Management désincarné. Enquête sur les nouveaux cadres du travail* (Paris: La Découverte, 2015).

Feher, Michel, *Le temps des investis. Essai sur la nouvelle question sociale* (Paris: La Découverte, 2017).

François, Arnaud, «Michel Henry: les concepts économiques de Marx à la lumière de l'affectivité», dans «Lectures du Marx de Michel Henry», *Revue internationale Michel Henry*, n°1 [UCL, Presses Universitaires de Louvain, 2010], 51-68.

Gomez, Pierre-Yves, *Le travail invisible. Enquête sur une disparition* (Paris: François Bourin, 2013).

Hamraoui, Eric, «La qualité de vie au travail. Entre innovation productiviste, néo-hygiénisme hédoniste et exténuation de la vie» dans *La centralité du travail* [collection «Le travail en débats» – série séminaires Paris 1, 30, 31 mai et 1er juin 2016] (Toulouse: Octarès, 2018), 169-187.

Hamraoui, Eric, «La vie, l'activité de la pensée dans la philosophie de Maine de Biran (1766-1824)», *Aurora*, Curitiba, 28, n° 45 (2016), 1009-1026.

Hamraoui, Eric, «La vitalité, la vie et le travail», *Perspectives interdisciplinaires sur le travail et la santé (PISTES), 16-1* (2014), 1-22. (En ligne: http.//pistes.revues.org/3547.

Hamraoui, Eric, «Le besoin de temps: entre travail et politique», *La Pensée*, *376* (2013), 69-86.

Hamraoui, Eric, «Travail vivant, subjectivité et coopération: aspects philosophiques et institutionnels», *Nouvelle revue de psychosociologie*, *15* [«La psychosociologie du travail. Perspectives internationales»] (Toulouse: Érès, 2015), 59-73.

Hartog, François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps* (Paris: Seuil, 2003, 2012).

Hegel, G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, traduit de l'allemand par Jean Hyppolite (Paris: Aubier, 1945, 2 vol.).

Henry, Michel, «Réinventer la culture», *Le Monde des débats*, septembre (1993).

Henry, Michel, *Du communisme au capitalisme: théorie d'une catastrophe*, Paris, Odile Jacob, 1990

Henry, Michel, *La Barbarie* (Paris: Grasset, 1987).

Henry, Michel, *Marx: Une philosophie de la réalité (I). Une philosophie de l'économie (II)* (Paris: Gallimard, 1976).

Henry, Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps* (1965) (Paris: PUF, 2003).

Jaurès, Jean, *De la réalité du monde sensible* (thèse de doctorat de philosophie, 1892), avec une introduction de Jacques Cheminade (Paris: Alcuin, 1994).

Laval, Christian, *L'homme économique* (Paris: La Découverte, 2007).

Lefève, Céline, «Maladie et santé dans les *Mémoires sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser* de Maine de Biran», *Les Etudes philosophiques*, n°2/2000, 173-201.

Lefève, Céline, «Qu'est-ce qui fait de nous des individus? L'individualité biranienne: entre la vie organique et la vie humaine» (conférence), Collège international de philosophie, 20 avril 2005.

Maine de Biran, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme* (1834), dans *Œuvres de Maine de Biran*, tome IX (Paris: Vrin, 1990).

Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (1804), dans *Œuvres de Maine de Biran*, III, (Paris: Vrin, 1988).

Maine de Biran, *Second Mémoire sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser* (1802), dans *Œuvres de Maine de Biran* (Paris: Vrin, 1987).

Maine de Biran, *Journal* (3 vol.), *Être et pensé. Cahiers de philosophie*. Ouvrage publié avec le concours du CNRS (Neuchâtel: Editions de La Baconnière, 1954).

Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude la nature* (1812), dans *Œuvres de Maine de Biran*, VIII (Paris: Tisserand-Alcan, 1932).

Marx, Karl & Engels, Friedrich, *L'Idéologie allemande (Thèses sur Feuerbach)* (1845), traduit de l'allemand par Renée Cartelle & Gilbert Badia (Paris: les Editions Sociales, 1970).

Marx, Karl, *Ebauche d'une critique de l'économie politique* («Le travail aliéné») (1844), traduit de l'allemand par Jean Malaquais et Claude Orsoni, dans *Œuvres de Karl Marx* (économie), édition établie par Maximilien Rubel (Paris: Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1968, vol. 2).

Marx, Karl, *Le Capital* (1867), livre premier: «Développement de la production capitaliste», quatrième section («la manufacture»), dans *Œuvres de Karl Marx* (économie), traduit de l'allemand par Joseph Roy, revue par Maximilien Rubel (Paris: Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1963, vol. 1).

Marx, Karl, *Notes de lecture* («Division du travail et argent») (1844), section «Economie et philosophie», dans *Œuvres de Karl Marx* (économie), traduit de l'allemand par Jean Malaquais et Claude Orsoni (Paris: Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1968, vol. 2).

Musso, Pierre, *La religion industrielle. Monastère, manufacture, usine. Une généalogie de l'entreprise* (Paris: Fayard, 2017).

Sennett, Richard, *Le travail sans qualités. Les conséquences humaines de la flexibilité* (*The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, 1998) (Paris: Albin Michel, 2000).

Spinoza, *Ethique* (1677) (traduction par Albert Guérinot, Paris: Ivréa, [1930] 1993).

Texier, Thibault Le, *Le maniement des hommes. Essai sur la rationalité managériale* (Paris: La Découverte, 2016).

Thélot, Jérôme, *Le travail vivant de la poésie* (Paris: «Les Belles Lettres» [collection «encre marine»], 2013).

Ontologie phénoménologique du corps: l'habitude
Phenomenological Ontology of the Body: the Habit

Ericson Falabretti[1]
Pontíficia Universidade Católica do Paraná (Brésil)
efalabretti@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2363-7173

Resumé: Pour Michel Henry, Biran serait le premier grand philosophe à comprendre le sens phénoménologique du corps, c'est-à-dire sa nature originelle, non réduite à la biologie ou à la condition humaine. Pour Merleau-Ponty, Biran a redéfini

[1] Professeur du programme d'études supérieures en philosophie de l'Université pontificale catholique de Paraná et doyen de l'École d'éducation et des sciences humaines. Il est titulaire d'un diplôme en philosophie de l'Université fédérale de Paraná (1995), d'une maîtrise (2000) et d'un doctorat (2006) en philosophie de l'Université fédérale de São Carlos. En 2013, avec le soutien de CAPES, il a obtenu un doctorat à l'Université Jean Moulin (Lyon 3), développant des recherches sur le structuralisme et la phénoménologie chez Merleu-Ponty. Il est membre du groupe de travail sur la phénoménologie et du groupe sur la philosophie française contemporaine de l'ANPOF (Association nationale des études supérieures en philosophie). Il développe des recherches dans les domaines de la philosophie politique et de la phénoménologie. Le travail politique est organisé autour de questions telles que la démocratie, la reconnaissance et la religion. En Phénoménologie, les travaux de recherche incluent principalement les travaux de Merleau-Ponty et portent sur l'examen des thèmes suivants: perception, langage, corps, structure, nature et sexualité. En plus de diriger des mémoires de maîtrise et des thèses de doctorat sur la phénoménologie et la politique, il est l'auteur de plusieurs livres, chapitres et articles scientifiques sur des sujets de recherche.

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1992-7_8

le concept de preuve existentielle à partir de l'expérience du corps et de sa motricité. Ainsi, à partir de la lecture critique de Henry et Merleau-Ponty, cet ouvrage discute de la centralité de l'habitude dans la formulation de la notion phénoménologique de corps. Nous pensons que chez Biran, la connaissance dans son état le plus original – la connaissance du corps – implique la permanence, la reconnaissance, la répétition, suppose avant tout l'habitude. Par conséquent, avant la mémoire en tant que faculté psychologique – une pensée explicite du passé –, nous trouvons dans le corps, au-delà du temps historique, l'habitude en tant qu'unité infratemporelle du moi, une présence sûre de l'ensemble de nos mouvements et sensations, fondement ontologique de toute connaissance possible de la réalité. Nous concluons que la thèse de Biran sur l'habitude, en tant que pouvoir logé dans le corps, semble se retrouver avec l'analyse de Merleau-Ponty du corps lui-même. Dans la Phénoménologie de la Perception, Merleau-Ponty relie l'habitude au schéma corporel et renforce l'idée d'une connaissance primordiale liée avant tout à la motricité et à l'expérience de la temporalité.

Mots-clés: Merleau-Ponty; Biran; Habitude; Corps; Temps.

Abstract: For Michel Henry, Biran is the first important philosopher to understand the phenomenological sense of the body, its original nature, not reduced to biology or human condition. According to Merleau-Ponty, Biran redefined the concept of existential evidence from the experience of the body and its motricity. Thus, from the critical reading of Henry and Merleau-Ponty, this work discusses the centrality of habit to formulate the phenomenological notion of body. We hold that in Biran, the knowledge in its most original state – the

knowledge of the body – implies permanence, recognition, repetition; it supposes, above all, habit. Therefore, before memory as a psychological faculty – an explicit thought of the past – we find in the body, beyond historical time, habit as the infratemporal unity of the ego, a surety presence of our whole movement and feel, ontological foundation of all possible knowledge of the world. We conclude that Biran's thesis on habit, as a power housed in the body, seems to be found again with Merleau-Ponty's analysis of the body itself. In the Phenomenology of Perception, Merleau-Ponty links the habit to the corporal scheme and reinforces the idea of a primordial kind of knowledge related, above all, to the motricity and to the experience of temporality.

Key-words: Merleau-Ponty; Maine de Biran; Habit; Body; Time.

Comment faire une recherche sur les faits ou les expressions de la subjectivité – l'habitude par exemple – sans tomber dans les antinomies de l'intellectualisme, de physicalisme ou encore du psychologisme? Une philosophie sans les préjugés classiques, comme le décrit Merleau-Ponty dans la première partie de la *Phénoménologie de la Perception,* devrait commencer par l'analyse du rapport entre faits psychologiques et physiologiques dans une direction différente de celle établie par Descartes, par les empiristes ou même par la psychologie classique.

Biran a thématisé ce rapport entre faits psychologiques et physiologiques et, comme le décrit Merleau-Ponty, a trouvé une troisième voie, un fait primitif duel, une synthèse d'intériorité et extériorité, dans lequel le moi ne peut pas se connaître sans une liaison immédiate avec quelque impression qui le modifie,

tout comme le monde ou un objet ne peuvent être conçus sans rapport avec le sujet qui les perçoit ou les sent: Dans cet esprit, il juge le doute cartésien contraire au fait primitif: le monde et le moi sont deux perspectives absolument corrélatives. Mais ici encore il hésite, – oscille entre «le fait primitif (conception cartésienne) et 'les faits primitifs' (conception de Condillac) à la recherche d'une troisième solution, plus dialectique, qu'il entrevoit sans s'y tenir, et qui ne serait ni cartésienne, ni empiriste»[2].

De cette façon, Biran a ouvert la voie à la dissolution des problèmes et préjugés résultant de l'intellectualisme – la réduction du monde à la conscience – et de la pensée empiriste – réduction de la conscience à la nature objective. Cette troisième voie, écrit Biran lui-même dans son *Journal*, dans une perspective clairement phénoménologique, nous montre que la réponse à tous les problèmes de la connaissance est basée sur la révélation d'une énigme existentielle, dans le sens, comme l'écrit Merleau-Ponty, du moi nouménal:

> Comment ne pas être ramené au grand mystère de sa propre existence par l'étonnement même qu'il cause à tout être pensant, (…) à cette énigme que je porte toujours en moi et dont la clef m'échappe sans cesse en se montrant sous une face nouvelle, quand je crois la tenir sous une autre[3]

Ce retour au sentiment de sa propre existence – comme nous le discuterons plus loin – retrouve un savoir et un pouvoir

---

[2] Maurice Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* (Paris: Vrin, 1997), 63.

[3] Maine de Biran, *Journal Intime*, II (Neufchâtel, La Baconnière, 1955), 378.

préalables logés dans le corps qui ne dissocie pas l'intérieur de l'extérieur, le physique du mental: l'habitude, le savoir de l'unité absolue de l'être dans le monde. Ainsi, comme nous pouvons le lire dans les critiques de Michel Henry et Merleau-Ponty, Biran semble avoir répondu à l'énigme de l'existence avec une nouvelle théorie du *cogito*. Car chez Biran, le moi transcendantal est le fondement de la certitude de ma propre existence – donnée comme aperception immédiate et première – et de l'existence du monde:

> Il n'y a de fait pour nous qu'autant que nous avons le sentiment de notre existence individuelle et celui de quelque chose, objet ou modification, qui concourt avec cette existence et est distincte ou séparée d'elle. Sans ce sentiment d'existence individuelle que nous appelons en psychologie conscience, il n'y a point de fait qu'on puisse dire connu, point de connaissance d'aucune espèce[4].

Le projet philosophique de Biran serait donc ancré plutôt dans une reconnaissance du moi primitif que dans un recul radical, tel que Husserl l'a pensé plus tard dans la réduction transcendantale. Chez Biran, l'aperception immédiate n'est pas un passage, car nous ne passons pas de l'être empirique – ni de son horizon transcendantal – à l'être originel, cet être comme fait primitif, ego pur, moi transcendantal serait déjà donné comme corps. De cette façon, comme l'établit Michel Henry, Biran semble être le premier grand philosophe à comprendre le sens phénoménologique du corps, c'est-à-dire, sa nature originelle,

---

[4] Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, in *Œuvres de Maine de Biran*, VII-2, (Paris: Vrin, 2001). Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps*, 57.

non réduite à la biologie ou à la vision humaine quotidienne. Ainsi, le corps, pour Biran, appartient à la sphère de l'existence qui est la subjectivité absolue même. Pour Merleau-Ponty, Biran a redéfini le concept d'évidence en prenant comme point de départ l'expérience du corps et sa motricité. Biran, selon la lecture de Merleau-Ponty, n'a pas apporté la motricité à la conscience, mais il a identifié l'aperception immédiate de soi-même et du monde comme un corrélat de l'expérience transcendantale du corps. Le fait primitif est la conscience d'un rapport irréductible entre deux termes irréductibles entre eux. Ce n'est pas une conscience face au mouvement, mais une conscience se répercutant en mouvement.

Mais le corps, chez Biran, n'est pas que mouvement, d'après Henry, il est aussi sentir. Sentir chez Biran, proche de l'analyse de Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la Perception,* est plus qu'être simplement affecté par des sensations du type «je sens le rouge, je sens la chaleur». Le sentir a été amplifié, car au-delà d'une sensibilité purement physique capable d'atteindre des qualités particulières – le chaud, le rugueux, etc. – c'est un savoir antérieur à la sensation, un acte de conscience originel, fondement de la certitude irréductible que je suis et que le monde est: je sens, je suis. De cette façon, nous pouvons dire que Biran a opposé à l'évidence mathématique, ou de raison, une évidence irréfléchie et communiquée directement au et par le corps. C'est justement cette signification subjective du sentir qui fait que les mouvements du corps ne sont pas réduits aux rapports physiologiques de cause et effet, mais peuvent être compris dans le sens plus originel, comme ce qui nous permet préalablement de savoir et de saisir de façon spontanée et irréfléchie la signification ontologique du corps du monde. De plus, la signification de nos sensations résulte de la médiation de notre pouvoir sur elles, de notre mouvement vers le monde et de l'unité du sentir. Selon les

mots de Michel Henry, c'est une puissance primaire – mouvement et sentir logés dans le corps – qui permet d'apprendre toutes les nuances du monde sensible:

> C'est ce mouvement qui me révèle la couleur jaune du mur de ma chambre, en face de moi, après, par la fenêtre, les colorations des arbres morts par l'hiver, dans le parc et, au-dessus de lui, le bleu pâle du ciel[5].

Ce pouvoir – ce mouvement du corps – est à l'origine de l'unité du monde. Ainsi, l'expérience interne transcendantale de notre corps est un savoir immédiat de soi, mais comporte aussi, comme nous l'avons dit, une expérience interne transcendante: un savoir sur le monde.

Les objets, plutôt que d'être représentés, les sensations plutôt que d'affecter les organes des sens, sont vécues, formées dans le corps. La connaissance primordiale logée dans le corps est ontologique, est le fondement de toutes nos connaissances, qu'elles soient intellectuelles ou théoriques, comme l'indique Michel Henry: " Le monde, ainsi, consiste dans la totalité de contenu de toutes les expériences de mon corps, c'est la fin de tous les mouvements réels ou possibles"[6].

Cependant, la connaissance – dans son état le plus originel – la connaissance du corps suppose permanence, reconnaissance, répétition, suppose surtout l'habitude, le terme garant que toute expérience vécue dans le corps est réelle. C'est par l'habitude enfermée dans le corps, que ce soit chez Biran ou chez Merleau-Ponty, que nous reconnaissons notre condition factuelle, que

---

[5] M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps: essai sur l'ontologie biranienne*, (Paris: P.U.F., 2012), 101.

[6] Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 121.

nous gardons l'unité du monde révélée par le sentir, que nous nous comprenons comme mouvement dans le temps et l'espace.

Dans les *Mémoires sur l'influence de l'habitude,* texte inédit jusqu'en 1987, inconnu donc autant de Michel Henry que de Merleau-Ponty, Biran présente la description du corps – de ses organes et membres – comme étant fondamentale pour la compréhension de l'habitude, car l'habitude trouverait ses racines, selon les mots de Biran "dans la physique de l'homme, dans ses dispositions organiques…"[7]. L'habitude, établit par Biran dans ses *Mémoires* est "…l'état de l'individu dans leur exécution est une sorte d'oubli de soi-même, de distraction, de rêverie, de somnambulisme."[8]

Benoît Thirion, dans un article qui récupère la centralité des travaux de Biran sur l'habitude dans l'élaboration de la thèse sur le corps, en analysant, s'appuyant sur le texte *Mémoires,* montre comment l'origine de l'habitude se trouve dans la persistance d'une répétition irréfléchie et spontanée, une espèce de savoir logé dans le corps et, paradoxalement, basé sur l'oubli de la conscience réflexive:

> La contraction de l'habitude, qui s'origine tout d'abord dans un phénomène d'imitation irréfléchie finit par devenir le moyen par lequel la volonté est en mesure d'opérer dans le mode. L'habitude corporelle ne serait alors qu'un savoir-faire progressivement acquis, sur

[7] Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser,* in *Œuvres de Maine de Biran,* II, (Paris: P.U.F., 1987), 25.

[8] Biran, *Influence de l'habitude,* 31.

> lequel le sujet doit effectuer un retour s'il veut saisir son corps comme condition constituante de cette habitude.[9]

Toutefois, l'habitude, comme savoir-faire irréfléchi, n'est pas mémoire, du moins pas dans le sens d'une faculté psychologique capable de se rappeler des pensées et des images d'un passé explicite. Le souvenir d'un événement – comme attraper une boîte d'allumettes – dit Michel Henry, est différent de l'habitude originale de saisir une boîte d'allumettes. Le premier est dans le passé, c'est un événement dont je me souviens comme finalisé, achevé en lui-même, c'est un effort de réflexion sur un événement sur lequel je n'ai plus aucun pouvoir de fait. La seconde, l'habitude, est une possibilité permanente qui s'offre à moi, un pouvoir qui domine le passé, le présent et le futur, qui appartient à la connaissance subjective par laquelle le corps attrape, saisit les choses et les retrouve spontanément, c'est, selon les mots de Henry, une connaissance ontologique.

> Nous appelons habitude l'être réel et concret de la possibilité ontologique, et nous exprimons aussi bien l'idée que le corps est un pouvoir en disant qu'il est une habitude, l'ensemble de nos habitudes. Quant au monde, il est la fin de toutes nos habitudes, et c'est dans ce sens que nous sommes véritablement ses habitants. Habiter, fréquenter le monde, c'est le fait de la réalité humaine, et cette caractéristique de l'habitation est une caractéristique ontologique, qui sert autant à définir le monde que le corps qui l'habite[10].

---

[9] Benoît Thirion, «Le corps dans les travaux de Maine de Biran sur l'habitude (1800-1802)», In *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, t. 103, n°1-2 (2005), 132.

[10] Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 122.

Par conséquent, avant la mémoire comme faculté psychologique – une pensée explicite du passé – nous retrouvons dans le corps, en dehors du temps historique, l'habitude comme unité infra-temporelle de l'ego, une présence garante de tout notre mouvement et sentir, fondement ontologique de toutes les connaissances possibles du monde.

La thèse biranienne de l'habitude comme savoir-faire, comme pouvoir logé dans le corps semble rejoindre les analyses de Merleau-Ponty sur l'habitude et le corps propre. Dans la *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty associe l'habitude au schéma corporel et renforce l'idée d'une espèce de savoir primordial lié surtout à la motricité et au vécu de la temporalité.

Une étude de la motricité, échappant aux analyses objectives sur le corps, nous révèle que tous les mouvements du corps sont structurés dans un système d'équivalences et d'identifications présent dans le rapport de l'ego avec le corps et avec le monde. C'est-à-dire, la motricité est l'indice originel du *cogito*, d'un pour-soi orienté dans l'espace. La motricité, depuis ses gestes les plus élémentaires, engendre une connaissance préalable – une habitude motrice – de toutes les significations, que ce soit dans le domaine du propre corps ou de l'espace. De cette façon, pour Merleau-Ponty, l'habitude est l'acquisition d'un savoir, mais d'un savoir moteur à partir d'un événement moteur. Suivons la description de Merleau-Ponty sur le rapport entre motricité et habitude comme savoir antéprédicatif d'orientation et d'équivalences:

> On peut savoir dactylographier sans savoir indiquer où se trouvent sur le clavier les lettres qui composent les mots. Savoir dactylographier n'est donc pas connaître l'emplacement sur le clavier de chaque lettre, ni même avoir acquis pour chacune un réflexe conditionné qu'elle déclencherait lorsqu'elle se présente à notre regard. Si

> l'habitude n'est ni une connaissance, ni un automatisme, qu'est-elle donc? Il s'agit d'un savoir qui est dans les mains, qui ne se livre qu'à l'effort corporel et ne peut se traduire par une désignation objective.[11]

Cependant, pour Merleau-Ponty, l'habitude n'est pas seulement un savoir pratique moteur d'orientation dans l'espace. L'habitude est, plus profondément, l'emblème de notre condition corporelle et temporelle: "L'habitude exprime le pouvoir que nous avons de dilater notre être au monde, ou de changer d'existence en nous annexant de nouveaux instruments"[12]. Mais, contrairement à ce que nous trouvons dans la maladie, l'habitude est aussi une sorte d'ancre qui nous accroche à un passé oublié, qui nous incarcère dans un corps virtuel que nous n'avons et ne sommes plus, mais dont nous faisons encore l'expérience dans le prolongement invisible de notre chair. Pour comprendre toute la portée sur l'ambiguïté de l'habitude – et comment ce savoir pratique s'étend temporellement dans le corps – nous pouvons récupérer les analyses de Merleau-Ponty sur l'expérience avec des membres fantômes. Pour expliquer l'excitation de membres fantômes, il est nécessaire, au préalable, d'éviter le psychologisme et les thèses réductionnistes du physiologisme, car c'est précisément face à cet exemple que les sciences échouent. La sensation d'un bras amputé ne fait pas référence à un champ magnétique ou encore à un milieu d'énergie ou de force physique invisible à l'œil. Il ne convient pas non plus de réduire la sensation à une illusion provoquée par une révolte contre la perte du membre et le handicap. Le malade, quand il sent son bras perdu, ne délire

---

[11] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, in *Oeuvres*, (Paris: Quarto Gallimard, 2010), 827.

[12] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 827.

pas et, dans la plupart des cas, nous ne sommes pas face à un comportement halluciné qui refuse d'accepter la réalité. Ainsi, nous dit Merleau-Ponty, la compréhension de cette expérience ne se limite pas à une explication physique et/ou psychologique; nous sommes, dans ce cas, face à une expérience révélatrice de la présence du corps dans le monde et, encore, comme je prétends le montrer, de la façon dont agit l'intentionnalité opérante sous le signe de l'habitude:

> L'amputé sent sa jambe comme je peux sentir vivement l'existence d'un ami qui n'est pourtant pas sous mes yeux, il ne l'a pas perdue parce qu'il continue de compter sur elle, comme Proust peut bien constater la mort de sa grand-mère sans la perdre encore tant qu'il la garde à l'horizon de sa vie. Le bras fantôme n'est pas une représentation du bras, mais la présence ambivalente d'un bras. Le refus de la mutilation dans le cas du membre fantôme ou le refus de la déficience dans l'anosognosie ne sont pas des décisions délibérées, ne se passent pas au niveau de la conscience thétique qui prend position explicitement après avoir considéré différents possibles. La volonté d'avoir un corps sain, ou le refus du corps malade ne sont pas formulés pour eux-mêmes, l'expérience du bras amputé comme présent ou du bras malade comme absent ne sont pas de l'ordre du 'je pense que…'".[13]

Les réactions du malade, la perception du membre fantôme, n'acquièrent un sens que quand elles sont pensées à partir de notre présence dans le monde, de notre habitude d'être et de

[13] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 760.

nous reconnaître en tant qu'unité corporelle, dans le sens de quelqu'un qui détient un savoir préalable, qui habite le monde et est hanté par la mémoire d'un corps originel, par la présence d'un bras invisible. Ainsi, l'expérience du membre fantôme explique aussi la condition de l'être dans le monde. L'amputé remonte à une vision pré-objective de lui-même, le vécu d'un être qui n'est pas une somme de réflexes et qui ne se reconnaît pas uniquement à travers un acte de conscience ou encore à travers le prolongement de tissus.

Dans l'interprétation de Merleau-Ponty, nous sommes face à une expérience qui réalise la jonction du physique avec le psychique. La sensibilité du membre fantôme remonte à la fois aux intentions du corps, aux stimulations du monde et également au sens de la temporalité en tant que vécu des trois tranches de temps: passé, présent et futur.

Le bras amputé n'est plus là, mais n'est pas absolument perçu comme absent, car le malade est capable de sentir, par exemple, la chaleur et la force d'une autre main comme si on le saluait, tout comme il sent la froideur d'un pain de glace qui semble le toucher à distance. La portée de cet exemple, nous avertit Merleau-Ponty, se trouve dans le fait qu'il nous montre que nous habitons continuellement un monde qui, à son tour, ne cesse de nous solliciter. Le refus du handicap remonte à un moi engagé, c'est l'affirmation de ce qui nous pousse toujours vers nos tâches habituelles et vers notre horizon familier. Ce sont les notions du corps propre, de transcendance, de présence vécue «dans un il y a préalable», dans un habiter un monde intramondain qui illuminent la question: le corps se dirige continuellement vers le monde, se confond avec ses projets, avec un monde qui sollicite continuellement le corps, qui implore pour un bras que je n'ai plus. Les stimulations subies par le moignon, dans ce cas, remontent à un rapport de structure armée qui nous

révèle le corps comme habitude – en tant qu'être primordial et savoir préalable – et comme actualité, comme corps spatial et temporel.

Ainsi, pour comprendre ce phénomène nous devons récupérer le sens des deux couches de notre corps – habituel et actuel – qui ne manquent pas d'évoquer le rapport figure et fond. Le corps lui-même suppose un corps – actuel – qui demeure indissociablement attaché au corps habituel, à la géographie virtuelle et à la mémoire temporelle du corps. Le corps habituel – avant et après l'amputation – demeure garant du corps actuel, il renferme les gestes de manipulation – mon pouvoir primitif de mettre en mouvement et attraper les choses – qui ont tendance à disparaître dans le corps actuel. C'est par le corps habituel que l'amputé sent les stimulations, le passé demeure dans le présent et, virtuellement, le malade possède encore deux bras. Car ce corps – habituel – continue d'exercer une action constante et ininterrompue de gestes et signes à travers et à partir desquels le malade souhaite manipuler le monde. Ce corps est expressivité pure, la mémoire de corps entier demeure vivante comme habitude. Dans ce sens, l'habitude, selon les mots de Merleau-Ponty, manifeste deux potentialités: «allongement et actualisation», nous pourrions compléter, transcendance et débordement vivant.

Le membre fantôme se manifeste parce que le corps vit encore et habite un champ pratique antérieur à la mutilation et demeure encore orienté vers un passé qui n'abandonne pas le malade, car le monde n'a pas changé et les vêtements demandent quotidiennement encore deux bras et, finalement, le corps habituel hante encore – se superpose – à l'actuel. Dans ce cas, la théorie du refoulement semble aussi éclaircir le problème du membre fantôme, expliquer la condition de l'être-dans-le-monde et, ce qui est le plus intéressant ici, le sens d'habitude comme temporalité.

Pour Merleau-Ponty, le refoulement consiste à demeurer dans une voie, à reprendre un projet qui n'appartient déjà plus aux conditions de fait, qui n'est plus réalisable car son temps est déjà passé. Ce serait, par exemple, vouloir utiliser un bras que nous n'avons plus. C'est la persistance du passé, d'une mémoire qui refuse la condition de simple souvenir:

> Nous continuons d'être celui qui un jour s'est engagé dans cet amour d'adolescent ou celui qui un jour a vécu dans cet univers parental. Des perceptions nouvelles remplacent les perceptions anciennes et même des émotions nouvelles remplacent celles d'autrefois, mais ce renouvellement n'intéresse que le contenu de notre expérience et non sa structure, le temps impersonnel continue de s'écouler, mais le temps personnel est noué.[14]

Dans le refoulement, continue Merleau-Ponty:

> J'aliène mon pouvoir perpétuel de me donner des 'mondes' au profit de l'un d'eux, et par là même ce monde privilégié perd sa substance et finit par n'être plus qu'une certaine angoisse[15].

Toutefois, il est nécessaire d'étendre l'expérience du refoulement au monde impersonnel, aux corps anonymes et intégrés au monde, sollicités par le monde, par les choses. Il serait important de la comprendre par l'habitude, par un savoir préalable qui n'est pas nul dans la mesure où il ne vise pas un vide de monde. Un déficit dans le corps – un membre amputé – ne modifie pas

---

[14] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 762.

[15] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 763.

immédiatement le monde, n'impose pas au corps des zones de silence et de restriction où il a toujours été habitué à agir. Dans ce monde impersonnel – qui comporte un corps qui n'est pas seulement mon corps, tous les corps s'y trouvent – est un fond dans lequel le corps personnel – la figure – reprend les habitudes et fait entrer en scène le corps habituel:

> Ainsi apparaît autour de notre existence personnelle une marge d'existence presque impersonnelle, qui va pour ainsi dire de soi, et à laquelle je me remets du soin de me maintenir en vie, – autour du monde humain que chacun de nous s'est fait un monde en général auquel il faut d'abord appartenir pour pouvoir s'enfermer dans le milieu particulier d'un amour ou d'une ambition…[16].

Le corps, comme adhésion pré-personnelle à la forme générale du monde, comme existence anonyme, antérieure à la vie particulière, comme *complexo inato*, me maintient toujours ouvert au même futur impossible et fait, comme je l'ai déjà dit, que j'aliène mon pouvoir de me donner des mondes:

> De même qu'on parle d'un refoulement au sens restreint lorsque je maintiens à travers le temps un des mondes momentanés que j'ai traversés et que j'en fais la forme de toute ma vie, – de même on peut dire que mon organisme, comme adhésion prépersonnelle à la forme générale du monde, comme existence anonyme et générale, joue, au-dessous de ma vie personnelle, le rôle d'un complexe inné. Il n'est pas comme une chose inerte, il ébauche lui aussi le mouvement de l'existence. Il peut

[16] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 763.

même arriver dans le danger que ma situation humaine efface ma situation biologique, que mon corps se joigne sans réserve à l'action. Mais ces moments ne peuvent être que des moments et la plupart du temps l'existence personnelle refoule l'organisme sans pouvoir ni passer outre, ni renoncer à elle-même, – ni le réduire à elle, ni se réduire à lui. Pendant que je suis accablé par un deuil et tout à ma peine, déjà mes regards errent devant moi, ils s'intéressent sournoisement à quelque objet brillant, ils recommencent leur existence autonome. Après cette minute où nous voulions enfermer toute notre vie, le temps, au moins le temps prépersonnel, recommence à s'écouler, et il emporte sinon notre résolution, du moins les sentiments chaleureux qui la soutenaient. L'existence personnelle est intermittente et quand cette marée se retire, la décision ne peut plus donner à ma vie qu'une signification forcée."[17]

Un tel savoir préalable du moi et du monde, ce mouvement vers, logé dans le corps, ne se satisfait pas dans une épreuve ou une expérience isolée, il est une habitude qui jamais ne nous laisse, car c'est la forme canonique de notre existence corporelle, du lien avec le monde. Dans ce sens, l'habitude échappe au problème de l'objectivation, au concept psychologique de simple souvenir spontané et inconscient. Car, vécu dans la dimension anonyme de notre corps, elle est le signe de notre savoir préalable et de notre présence immédiate dans le monde. L'habitude est le signe de notre présence physique dans le monde, l'acte de donation le plus original par lequel nous investissons les choses et l'autre d'affectivité. Chez Merleau-Ponty nous avons une théorie explicite

[17] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 764.

de l'habitude, comme compréhension de la dimension affective du corps, comme nous avons cherché à le montrer, elle s'ouvre sur une réhabilitation sensible des passions, désormais définie dans sa forme la plus originale et trouvable dans leur sol primitif avant d'être signifiée par l'entendement avant sa possession exclusive par la pensée. En considération de la dimension affective de notre existence préréflexive, le corps, dans les perspectives de Biran et Merleau-Ponty, c'est la peau où j'habite, où je suis, le pouvoir qui me fait être et vivre, qui me fixe dans le monde et qui m'ouvre ou me ferme à la vie.

Ontologia Fenomenológica do Corpo: o Hábito

Ericson Falabretti[1]
Pontifícia Universidade Católica do Paraná (Brésil)
efalabretti@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2363-7173

Resumo: Para Michel Henry, Biran seria o primeiro grande filósofo a compreender o sentido fenomenológico do corpo, isto é, a sua natureza originária, não reduzida à biologia ou à condição humana. Para Merleau-Ponty, Biran redefiniu o conceito de evidência existencial tomando como ponto de partida a experiência do corpo e a sua motricidade. Desse modo, a partir da leitura crítica de Henry e Merleau-Ponty, esse

[1] Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná e Decano da Escola de Educação e Humanidades. Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (1995), Mestrado (2000) e Doutorameto (2006) em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos. Em 2013, com apoio da CAPES, realizou estágio de Pós-doutoramento na Universidade Jean Moulin (Lyon 3), desenvolvendo pesquisa sobre estruturalismo e fenomenologia na obra de Merleu-Ponty. É membro do Grupo de trabalho (GT) de Fenomenologia e do GT de Filosofia Francesa contemporânea da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia). Desenvolve pesquisas nas áreas de Filosofia Política e Fenomenologia. Os trabalhos de política estão organizados em torno de temas como democracia, reconhecimento e religião. Em Fenomenologia, os trabalhos de pesquisa contemplam, sobretudo, a obra de Merleau-Ponty e estão dirigidos para o exame dos seguintes temas: percepção, linguagem, corpo, estrutura, natureza e sexualidade. Além de orientar dissertações de mestrado e teses de doutorado sobre fenomenologia e política, é autor de diversos livros, capítulos e artigos científicos sobre os temas de pesquisas.

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1992-7_9

trabalho discute a centralidade do hábito na formulação da noção fenomenológico de corpo. Sustentamos que em Biran o conhecimento no seu estado mais originário – o saber do corpo – supõe permanência, reconhecimento, repetição, supõe, sobretudo, hábito. Portanto, antes da memória como faculdade psicológica – um pensamento explícito do passado – reencontramos no corpo, fora do tempo histórico, o hábito como unidade infratemporal do ego, uma presença fiadora de todo nosso movimento e sentir, fundamento ontológico de todos os conhecimentos possíveis do mundo. Concluímos que a tese de Biran sobre o hábito, enquanto um poder alojado no corpo, parece se reencontrar com as análises de Merleau-Ponty sobre o corpo próprio. Na Fenomenologia da Percepção, Merleau-Ponty liga o hábito ao esquema corporal e reforça a ideia de uma espécie de saber primordial relacionado, sobretudo, com a motricidade e com a vivência da temporalidade.

Palvaras-chave: Merleau-Ponty; Maine de Biran; Hábito; Tempo.

Como investigar os factos ou expressões da subjetividade – o hábito por exemplo – sem cair nas antinomias do intelectualismo, do fisicalismo ou, ainda, do psicologismo? Uma filosofia livre dos preconceitos clássicos, como descreve Merleau-Ponty na primeira parte de *Fenomenologia da Percepção,* deveria começar pelo exame da relação entre factos psicológicos e fisiológicos numa direção diferente daquela estabelecida por Descartes, pelos empiristas ou, mesmo, pela psicologia clássica.

Biran tematizou essa relação entre factos psicológicos e fisiológicos e, segundo Merleau-Ponty, encontrou uma terceira via, um facto primitivo dual, uma síntese de interioridade e exterioridade, no qual o eu não pode conhecer-se sem uma relação imediata com

qualquer impressão que o modifique, assim como o mundo ou um objeto não podem ser concebidos sem relação com o sujeito que os percebe ou sente: Nesse espírito, julga a dúvida cartesiana contrária ao facto primitivo: o mundo e o eu são duas perspetivas absolutamente correlatas. Mas ainda aqui ele hesita: oscila entre o

> 'facto primitivo' (conceção cartesiana) e os "factos primitivos (conceção de Condillac), à procura de uma terceira solução, mais dialética, que ele entrevê sem nela se manter, e que não será nem cartesiana e nem empirista[2].

Desse modo, Biran traçou o caminho para a dissolução dos problemas e prejuízos decorrentes do intelectualismo – a redução do mundo à consciência – e do pensamento objetivo – redução da consciência à natureza objetiva. Essa terceira via, escreve o próprio Biran em seu *Journal*, em uma perspectiva claramente fenomenológica, nos mostra que a resposta a todos os problemas do conhecimento assenta na revelação de um enigma existencial, no sentido do *moi noumenal* como escreve Merleau-Ponty:

> Como não ser levado de volta para o grande mistério da sua própria existência pelo mesmo espanto que ele causa em cada pensamento (…), para este enigma que eu sempre carrego comigo e cuja chave me escapa constantemente mostrando-se sob uma nova face, quando eu acreditava possui-la sobre uma outra.[3]

Esse retorno ao sentimento da sua própria existência – como discutiremos mais a frente – reencontra um saber e um poder prévios alojados no corpo que não dissocia o interior do exterior,

---

[2] Maurice Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* (Paris: Vrin, 1997), 63.

[3] Maine de Biran, *Journal Intime*, II (Neufchâtel, La Baconnière, 1955), 378.

o físico do mental: o hábito, o saber antipredicativo da unidade absoluta do ser no mundo. Desse modo, como podemos ler nas críticas de Michel Henry e Merleau-Ponty, Biran parece ter respondido ao enigma existencial com uma nova teoria do *cogito*, pois, em Biran, o eu transcendental é o fundamento da certeza da minha própria existência – dada como aperceção imediata e primeira – e da existência do mundo.

> Não há de facto para nós algo como o sentimento da nossa existência individual e aquele de alguma coisa, objeto ou modificação, que compete com essa existência e é distinto ou separado dela. Sem esse sentimento de existência individual que chamamos em Psicologia consciência, não haveria nenhum facto que se pudesse dizer conhecido, nenhum conhecimento de nenhuma espécie[4].

O projeto filosófico de Biran estaria ancorado, portanto, num reconhecimento prévio do eu primitivo mais do que em um recuo radical, tal como foi pensado mais tarde por Husserl na redução transcendental. Em Biran, a aperceção imediata não é uma passagem, pois não nos movimentamos do ser empírico – bem como do seu horizonte transcendental – para o ser originário; esse ser como um facto primitivo, ego puro, eu transcendental já estaria dado como corpo. Desse modo, como estabelece Michel Henry, Biran parece ser o primeiro grande filósofo a compreender o sentido fenomenológico do corpo, isto é, a sua natureza originária, não reduzida à biologia ou à condição humana. Assim, o corpo, para Biran, pertence à esfera da existência que é a própria subjetividade absoluta. Para Merleau-Ponty, Biran redefiniu o conceito de evidência tomando como ponto de partida a experiência do corpo

---

[4] Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, in *Œuvres de Maine de Biran,* tVII-1 (Paris: Vrin, 2001). Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps,* 57.

e a sua motricidade. Biran, na leitura de Merleau-Ponty, não trouxe à consciência a motricidade, mas identificou a aperceção imediata de si mesmo e do mundo como uma correlato da experiência transcendental do corpo. O facto primitivo é a consciência de uma relação irredutível entre dois termos irredutíveis entre eles. Não é uma consciência diante do movimento, mas uma consciência repercutindo-se em movimento. Todavia, o corpo em Biran não é apenas movimento; segundo Henry, é também sentir. Sentir em Biran, próximo da análise de Merleau-Ponty em *Fenomenologia da Percepção*, é mais do que ser simplesmente afetado por sensações do tipo "eu sinto o vermelho, eu sinto calor". O sentir foi alargado, pois além de uma sensibilidade puramente física capaz de alcançar qualidades particulares – o quente, o rugoso etc – é um saber anterior à sensação, um ato de consciência originário, fundamento da certeza irredutível de que eu sou e de que o mundo é: *je sens, je suis*. Desse modo, podemos dizer que Biran opôs à evidência matemática, ou de razão, uma evidência irrefletida e comunicada diretamente ao e pelo corpo. É justamente essa significação subjetiva do sentir que faz com que os movimentos do corpo não sejam reduzidos às relações fisiológicas de causa e efeito, mas possam ser compreendidos, no sentido mais originário, como aquilo que previamente nos permite saber e alcançar de maneira espontânea e irrefletida a significação ontológica do corpo do mundo. Ademais, a significação das nossas sensações resulta da mediação do nosso poder sobre elas, do nosso movimento em direção ao mundo e da unidade do sentir. Nas palavras de Michel Henry, é uma potência primária – movimento e sentir alojados no corpo – que torna possível apreender todos os matizes do mundo sensível:

> É esse movimento que me revela a cor amarela da parede do meu quarto, à minha frente, depois, através

> da janela, as colorações das árvores mortas pelo inverno, no parque, e, acima dele, o azul pálido do céu.[5]

Esse poder – esse movimento do corpo – está na origem da unidade do mundo. Assim, a experiência interna transcendental do nosso corpo é um saber imediato de si, mas também comporta, como já dissemos, uma experiência interna transcendente: um saber sobre o mundo.

Os objetos, antes de serem representados, as sensações antes de afetarem os órgãos dos sentidos, são vividas, enformadas no corpo. O conhecimento primordial alojado no corpo é ontológico, é fundamento de todos os nossos conhecimentos, sejam intelectuais ou teóricos, conforme indica Michel Henry:

> O mundo, assim, consiste na totalidade de conteúdo de todas as experiências do meu corpo, é o fim de todos os movimentos reais ou possíveis[6].

Todavia, o conhecimento no seu estado mais originário – o saber do corpo – supõe permanência, reconhecimento, repetição; supõe, sobretudo, hábito, o termo fiador que garante que toda a experiência vivida no corpo é real. É pelo hábito encerrado no corpo – seja em Biran ou Merleau-Ponty – que reconhecemos a nossa condição fáctica, que guardamos a unidade do mundo relevada pelo sentir, que nos compreendemos no tempo e no espaço.

Em *Mémoire sur l'influence de l'habitude,* texto inédito até 1987 (portanto desconhecido tanto por Michel Henry como por Merleau-Ponty) Biran apresenta a descrição do corpo – dos seus órgãos e membros – como sendo fundamental para a compreensão do

---

[5] M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps: essai sur l'ontologie biranienne*, (Paris: P.U.F., 2012), 101.

[6] Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps,* 121.

hábito, pois o hábito teria a sua raiz, nas palavras de Biran, "no físico do homem, nas suas disposições orgânicas…"[7]. O hábito, estabelece Biran em suas *Memóires* sobre o hábito é "o estado do indivíduo (…) é uma espécie de esquecimento de si mesmo, de distração, de sonho, de sonambulismo."[8]

Benoît Thirion, em um artigo que recupera a centralidade dos trabalhos de Biran sobre o hábito na elaboração da tese sobre o corpo, mostra como a origem do hábito se encontra na persistência de uma repetição irrefletida e espontânea, em uma espécie de saber alojado no corpo e, paradoxalmente, assente no esquecimento da consciência reflexiva:

> A contradição do hábito, que se origina pela primeira vez em um fenómeno de imitação irrefletida, acaba por tornar-se o meio pelo qual a vontade é capaz de operar no mundo. O hábito corporal não seria nada mais do que um saber-fazer [savoir-faire] progressivamente adquirido, a partir do qual o sujeito deveria fazer um retorno se quisesse apreender o seu corpo como condição constitutiva desse hábito.[9]

Todavia, o hábito, como *savoir-faire* irrefletido, não é memória, pelo menos não no sentido de uma faculdade psicológica capaz de recordar pensamentos e imagens de um passado explícito. A recordação de um acontecimento – como apanhar uma caixa de fósforos –, lembra Michel Henry, é diferente do hábito original de pegar numa caixa de fósforos. A primeira está no passado, é

---

[7] Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser,* in *Œuvres de Maine de Biran,* II, (Paris: P.U.F., 1987), 25.

[8] Biran, *Influence de l'habitude,* 31.

[9] Benoît Thirion, «Le corps dans les travaux de Maine de Biran sur l'habitude (1800-1802)», In *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, t. 103, nº 1-2 (2005), 132.

um evento que recordo como finalizado, acabado em si mesmo, é um esforço de reflexão sobre um evento a propósito do qual não tenho mais poder algum de facto. A segunda, o hábito, é uma possibilidade permanente que se oferece a mim, um poder que domina o passado, o presente e o futuro, que pertence ao conhecimento subjetivo pelo qual o corpo agarra, alcança as coisas e as reencontra espontaneamente; é, nas palavras de Henry, um conhecimento ontológico.

> Chamamos hábito ao ser real e concreto da possibilidade ontológica, e expressamos igualmente a ideia de que o corpo é um poder afirmando que ele é um hábito, ou o conjunto de nossos hábitos. Quanto ao mundo, ele é o fim de todos os nossos hábitos e é nesse sentido que somos verdadeiramente seus habitantes. Habitar, frequentar o mundo, é este facto da realidade humana e essa característica da habitação é uma característica ontológica, que serve tanto para definir o mundo como o corpo que o habita[10].

Portanto, antes da memória como faculdade psicológica – um pensamento explícito do passado – reencontramos no corpo, fora do tempo histórico, o hábito como unidade infratemporal do ego, uma presença fiadora de todo o nosso movimento e sentir, fundamento ontológico de todos os conhecimentos possíveis do mundo. A tese biraniana do hábito como um *savor-faire*, como um poder alojado no corpo parece reencontrar-se com as análises de Merleau-Ponty sobre o hábito e o corpo próprio. Em *Fenomenologia da Percepção,* Merleau-Ponty liga o hábito ao esquema corporal e reforça a ideia de uma espécie de saber primordial relacionado, sobretudo, com a motricidade e com a vivência da temporalidade.

---

[10] Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps,* 122.

Um exame da motricidade, que escapa às análises objetivas sobre o corpo, nos releva-nos que todos os movimentos do corpo estão estruturados em um sistema de equivalências e de identificações presentes na relação do ego como corpo e com o mundo. Isto é, a motricidade é o índice originário do *cogito*, de um *para-si* orientado no espaço. A motricidade, desde os seus gestos mais elementares, engendra um conhecimento prévio – um hábito motor – de todas as significações, seja no domínio do corpo próprio ou do espaço. Desse modo, para Merleau-Ponty, o hábito é a aquisição de um saber, mas de um saber motor a partir de um acontecimento motor. Acompanhemos a descrição de Merleau-Ponty sobre a relação entre motricidade e hábito como um saber antipredicativo de orientação e equivalências:

> Pode-se saber datilografar sem saber indicar onde estão, no teclado, as letras que compõem as palavras. Portanto, saber datilografar não é conhecer a localização de cada letra no teclado, nem mesmo ter adquirido, para cada uma, um reflexo condicionado que ela desencadearia quando se apresenta ao nosso olhar. Se o hábito não é nem um conhecimento nem um automatismo, o que é então? Trata-se de um saber que está nas mãos, que só se entrega ao esforço corporal e que não se pode traduzir por uma designação objetiva.[11]

Todavia, para Merleau-Ponty o hábito não é apenas um saber prático, motor e de orientação no espaço. O hábito é, mais profundamente, o emblema da nossa condição temporal: "O hábito exprime o poder que temos de dilatar o nosso ser no mundo ou de

[11] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, in *Œuvres*, (Paris: Quarto Gallimard, 2010), 827.

mudar de existência anexando a nós novos instrumentos"[12]. Mas, contrariamente ao que encontramos na doença, o hábito também é uma espécie de âncora que nos prende a um passado esquecido, que nos encarcera em um corpo virtual que já não temos e não somos mais, mas que ainda experimentamos no prolongamento invisível da nossa carne. Para compreender todo o alcance sobre a ambiguidade do hábito – e como esse saber prático se distende temporalmente no corpo – podemos recuperar as análises de Merleau-Ponty sobre a experiência com membros-fantasma. Para explicar a excitação do membro-fantasma é necessário, previamente, evitar o psicologismo e as teses reducionistas do fisiologismo, pois é justamente diante desse exemplo que essas ciências falham. A sensação de um braço amputado, não remete para um campo magnético, ou mesmo para um meio de energia ou de força física invisível aos olhos. Não é o caso, também, de reduzir a sensação como uma ilusão desencadeada por uma revolta contra a perda do membro e a deficiência. O doente, quando sente o braço perdido, não está delirando e, na maior parte das vezes, não estamos diante de um comportamento alucinado que se recusa a aceitar a realidade. Assim, diz-nos Merleau-Ponty, a compreensão dessa experiência não se limita nem a uma explicação física, nem a uma explicação psicológica; estamos, nesse caso, diante de uma experiência reveladora da presença do corpo no mundo e, ainda, como pretendo mostrar, sobre o modo como age a intencionalidade operante sob o signo do hábito:

> O amputado sente sua perna, assim como posso sentir vivamente a existência de um amigo que, todavia, não está diante de mim; ele não a perdeu porque continua a contar com ela, assim como Proust pode constatar a

[12] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 827.

> morte de sua avó sem perdê-la ainda, já que ele a conserva no horizonte da sua vida. O braço fantasma não é uma representação do braço, mas a presença ambivalente de um braço. A recusa da mutilação no caso do membro-fantasma ou a recusa da deficiência na anosognose não são decisões deliberadas, não se passam no plano da consciência tética que toma posição explicitamente após ter considerado diferentes possíveis. A vontade de ter um corpo são ou a recusa do corpo doente não são formuladas por eles mesmos, a experiência do braço amputado como presente ou a do braço doente como ausente não são da ordem do 'eu penso que…'.[13]

As reações do doente, a perceção do membro-fantasma, só ganham sentido quando pensadas a partir da nossa presença no mundo, do nosso hábito de ser e de se reconhecer como uma unidade corporal, no sentido de alguém que detém um saber prévio, que habita o mundo e é assombrado pela memória de um corpo originário, pela presença de um braço invisível. Assim, a experiência do membro-fantasma também explica a condição do ser no mundo. O amputado remonta a uma visão pré-objetiva de si mesmo, à vivência de um ser que não é uma soma de reflexos e que não se reconhece unicamente através de um ato de consciência ou, ainda, do prolongamento de tecidos.

Na interpretação de Merleau-Ponty, estamos diante de uma experiência que realiza a junção do físico com o psíquico. A sensibilidade do membro-fantasma remonta conjuntamente às intenções do corpo, às estimulações do mundo e, também, ao sentido da temporalidade como vivência das três vagas temporais: passado, presente e futuro.

---

[13] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 760.

O braço amputado não está mais ali, mas não é absolutamente percebido como ausente, pois o doente é capaz de sentir, por exemplo, o calor e a força de uma outra mão como se estivesse sendo cumprimentado, como sente a frieza de um naco de gelo que parece tocá-lo à distância. O alcance desse exemplo, adverte-nos Merleau-Ponty, está em nos mostrar que habitamos continuamente um mundo que, por seu turno, não deixa de nos solicitar. A recusa da deficiência remonta a um eu comprometido, é a afirmação daquilo que sempre nos lança às nossas tarefas habituais e ao nosso horizonte familiar. São as noções de corpo próprio, de transcendência, de presença vivida "em um há prévio", em um habitar um mundo intramundano que iluminam a questão: o corpo dirige-se continuamente ao mundo, confunde-se com seus projetos, com um mundo que solicita continuamente o corpo, que roga por um braço que já não tenho. As estimulações sofridas pelo coto, nesse caso, remontam a uma relação de estrutura armada que nos revela o corpo como hábito – enquanto ser primordial e saber prévio – e como atualidade, como corpo espacial e temporal.

Assim, para entender esse fenómeno precisamos de recuperar o sentido das duas camadas do nosso corpo– habitual e atual – que não deixam de evocar a relação entre figura e fundo. O corpo próprio supõe um corpo (atual) que permanece indissoluvelmente preso ao corpo habitual, à geografia virtual e à memória temporal do corpo. O corpo habitual (antes e depois da amputação) permanece fiador do corpo atual e nele estão encerrados os gestos de manuseio – o meu poder primitivo de movimentar e pegar em coisas – que tendem a desaparecer no corpo atual. É pelo corpo habitual que o amputado sente as estimulações, que o passado permanece no presente e, virtualmente, que o doente amputado ainda possa ter dois braços. Isto porque esse corpo – habitual – continua a exercer uma ação constante e ininterrupta de gestos e sinais através e a partir dos quais o

doente deseja manipular o mundo. Esse corpo é expressividade pura, a memória de corpo inteiro permanece viva como hábito. Nesse sentido, o hábito, nas palavras de Merleau-Ponty, manifesta duas potencialidades: "alongamento e atualização". Poderíamos acrescentar: transcendência e transbordamento vivo.

O membro-fantasma manifesta-se porque o corpo ainda vive e habita um campo prático anterior à mutilação e, permanece ainda orientado para um passado que não abandona o doente amputado, pois o mundo não mudou e, quotidianamente, as vestes ainda pedem dois braços e, finalmente, o corpo habitual ainda assombra – ainda se sobrepõe – ao atual. Nesse caso, a teoria do recalcamento também parece iluminar o problema do membro-fantasma, explicar a condição do ser-no-mundo e, o que mais interessa aqui, o hábito como temporalidade.

Para Merleau-Ponty, o recalcamento consiste em permanecer em uma via, consiste em retomar um projeto que já não pertence às condições de facto, que não é mais realizável porque já passou o seu tempo. Seria, por exemplo, querer usar um braço que já não temos; trata-se da persistência do passado, de uma memória que recusa a condição de mera lembrança:

> Continuamos a ser aquele que um dia se empenhou nesse amor de adolescente, ou aquele que um dia viveu nesse universo parental. Perceções novas substituem as perceções antigas, e mesmo emoções novas substituem as de outrora, mas essa renovação só diz respeito ao conteúdo da nossa experiência e não à sua estrutura; o tempo impessoal continua a escoar-se, mas o tempo pessoal está preso.[14]

[14] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 762.

No recalcamento, continua Merleau-Ponty,

> Eu alieno o meu poder perpétuo de me dar «mundos» em benefício de um deles, e por isso mesmo este mundo privilegiado perde a sua substância e acaba por ser apenas uma certa angústia.[15]

Todavia, é preciso estender a experiência do recalcamento do mundo impessoal aos corpos anónimos e integrados no mundo, corpos solicitados pelo mundo, pelas coisas. Seria importante compreendê-lo pelo hábito, por um saber prévio que não é nulo na medida em que não visa um vazio de mundo. Um défice no corpo – um membro amputado – de imediato não modifica o mundo, não impõe ao corpo zonas de silêncio e restrição onde ele sempre esteve habituado a agir. Nesse mundo impessoal – que comporta um corpo que não é somente o meu corpo, estão todos os corpos – fundo no qual o corpo pessoal (a figura) retoma os hábitos e faz entrar em cena o corpo habitual.

> Assim, em torno de nossa existência pessoal aparece uma margem de existência quase impessoal, que é por assim dizer evidente e à qual eu reporto o zelo de me manter em vida (…) em torno do mundo humano que cada um de nós se faz, aparece um mundo em geral ao qual é preciso pertencer em primeiro lugar para poder encerrar-se no ambiente particular de um amor ou de uma ambição.[16]

O corpo, como adesão pré-pessoal à forma geral do mundo, como existência anônima, anterior a vida particular, como um *complexo inato*, mantém-me sempre aberto ao mesmo futuro impossível e faz, como já disse, com que eu aliene o meu poder de me dar mundos:

---

[15] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 763.

[16] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 763.

> Assim como se fala de um recalcamento no sentido estrito quando, através do tempo, mantenho um dos mundos momentâneos pelos quais passei e faço dele a forma de toda a minha vida – da mesma maneira pode-se dizer que o meu organismo, como adesão pré-pessoal à forma geral do mundo, como existência anónima e geral, desempenha, abaixo de minha vida pessoal, o papel de um complexo inato. Ele não existe como uma coisa inerte, mas esboça, ele também, o movimento da existência. Pode mesmo ocorrer que, no perigo, a minha situação humana apague a minha situação biológica, que o meu corpo se lance sem reservas à ação. Mas esses momentos só podem ser momentos e a maior parte do tempo a existência pessoal recalca o organismo, sem poder nem ir adiante nem renunciar a si mesma – nem o reduzir a ela nem reduzir-se a ele. Enquanto estou abatido por um luto e entregue ao meu sofrimento, os meus olhos já erram diante de mim, interessam-se sorrateiramente por algum objeto brilhante, recomeçam a sua existência autónoma. Depois deste minuto no qual queríamos encerrar toda a nossa vida, o tempo, pelo menos o tempo pré-pessoal, recomeça a escoar-se e arrebata, senão a nossa resolução, pelo menos os sentimentos calorosos que a sustentavam. A existência pessoal é intermitente e, quando essa maré reflui, a decisão só pode dar à minha vida uma significação forçada[17].

Esse saber prévio do eu e do mundo, esse movimento em direção ao mundo, alojado no corpo, não se satisfaz em uma provação ou em uma experiência isolada, ele é um hábito que nunca nos deixa, pois é a forma canónica da nossa existência corporal, da ligação

[17] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 764.

com o mundo. Nesse sentido, o hábito escapa ao problema da objetivação, ao conceito psicológico de mera recordação espontânea e inconsciente; vivido da dimensão anônima do nosso corpo, o hábito é o signo do nosso saber prévio e da nossa presença imediata no mundo. O hábito é o ato de doação mais original pelo qual investimos as coisas e o outro de um sentido vivido no próprio corpo. Se em Biran o hábito é uma espécie da *savoir-faire* passivo que remete a um esquecimento de si mesmo (distração, devaneio, sonambulismo), em Merleau-Ponty o hábito é retomado como compreensão da dimensão afetiva do corpo. Todavia, seja em Biran ou Merleau-Ponty, o hábito é o fundamento de uma reabilitação fenomenológica do corpo pois, antes de ser significado pelo entendimento, o hábito revela-se como um poder ambíguo – abertura e recalcamento – alojado no corpo, um poder que me faz viver e morrer, que me fixa e me abre para o mundo.

Références bibliographiques | Referências bibliográficas

Henry, Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps: essai sur l'ontologie biranienne*, (Paris: PUF, 2012).

Maine de Biran, Essai sur les fondements de la psichologie, in *Œuvres de Maine de Biran*, VII/2 (Paris: Vrin, Paris, 2001).

Maine de Biran, *Mémoires sur l'influence de l'habitude*, in *Œuvres de Maine de Biran*, II, (Paris: Vrin, Paris, 1987).

Maine de Biran, Influence de l'habitude sur la faculté de penser (Introduction Notes et appendices par Pierre Tisserand), (Paris: PUF, 1954).

Maine de Biran, *Journal intime* (3 vol), (Neuchâtel: Éd. la Banconnière, 1955).

Merleau-Ponty, Maurice, *L'union de l'âme et du corps Chez Malebranche, Biran et Bergson*, (Paris: Vrin, 1997).

Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, i: Œuvres, (Édition établie et préfacée par Claude Lefort), (Paris: Quarto Gallimard, 2010).

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

L'homme emprisonné: Sade, entre matérialisme, érotisme et approches biraniennes
The Imprisoned Man: Sade between Materialism, Eroticism and Biranian Approaches

Francisco Verardi Bocca[1]
Universidade Pontifícia Católica do Paraná (Brasil)
francisco.bocca@pucpr.br
ORCID: 0000-0001-6337-9263

Résumé: Intitulé *L'homme emprisonné: Sade, entre matérialisme, érotisme et approches biraniennes*, ce chapitre apporte une réflexion sur l'œuvre du Marquis de Sade inspirée par la critique de Maine de Biran sur le matérialisme français du XVIII[e] siècle. À cette fin, nous prenons comme fil conducteur trois thèmes principaux: l'ontogenèse de la pensée, c'est-à-dire l'origine de ses facultés et de son contenu, ses idées; la relation hié-

[1] Diplômé en architecture et urbanisme et licencié en philosophie; Docteur en philosophie avec un post-doctorat en philosophie de l'Université de Paris VII – Denis Diderot. Professeur ordinaire du cours de philosophie et du programme de maîtrise et de doctorat en philosophie de l'Université Pontificale Catholique du Paraná. Il travaille sur les thèmes suivants: philosophie de l'histoire, psychanalyse, littérature et éthique. Membre de l'Association brésilienne d'études du XVIIIe siècle. Il est co-auteur de l'ouvrage «Ontology without mirrors» (Ed. CRV, 2015) et auteur de l'ouvrage «From State to Orgy» (Ed. CRV, 2016).

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1992-7_10

rarchique entre raison et sensibilité; la conception de nature humaine à partir d'un repositionnement de la fonction et de la hiérarchie de ses passions, qui a donné au plaisir la condition de fondement de la vie passionnelle. Pour les développer et pour mieux comprendre cette critique, nous allons présenter certaines thèses de E. B. Condillac et de J. O. de La Mettrie, ainsi que de Sade et de Biran. Ensuite, nous présenterons notre thèse principale dans laquelle nous montrons que Sade rend justice à Biran, c'est-à-dire qu'il renforce ses arguments en conduisant le matérialisme à ses conséquences ultimes, dont le résultat fut une philosophie matérialiste particulière exposant ainsi sa vérité: la renonciation à la revendication de toute spontanéité et activité, bref, de liberté et de vie même. Le résultat de cette philosophie est enfin la recommandation de soumission totale à la vie sensible, aux lois de la nature, ce qui est d'une importance primordiale pour la construction de la subjectivité *apathique* que Sade a conçue pour le libertin, sujet sans souveraineté, pour qui la liberté peut être considérée comme la chimère du moraliste.

Mots-clés: Sade; Maine de Biran; Matérialisme; Idéologie; Spiritualisme.

Abstract: Entitled «The imprisoned man: Sade, between materialism, eroticism and Biranian approaches», this chapter brings us a reflection on the work of the Marquis de Sade inspired by the criticism of Maine de Biran on the french materialism of the 18th century. To this end, we take as a guideline three main themes: the ontogenesis of thought, that is to say the origin of the faculties and its content, its ideas; the hierarchical relationship between reason and sensitivity; the conception of human nature from a repositioning of the function and hierarchy of its passions, that gives to pleauser

the place of ground of the passionate life. To develop these axes, and to better understand this criticism, we will present certain theses of E. B. Condillac and J. O. of La Mettrie, as well as of Sade and Biran. Then, we will present our main thesis in which we show that Sade does justice to Biran, that is, he reinforces his arguments by leading materialism to its ultimate consequences, the result of which was a particular materialistic philosophy, thus exposing its truth: the renunciation of the claim of all spontaneity and activity, in short, freedom and even life. The result of this philosophy is, finally, the recommendation of total submission to the sensible life, to the laws of nature, which is of paramount importance for the construction of the *apathetic* subjectivity that Sade conceived for the libertine, subject without sovereignty, for whom liberty can be considered as the chimera of the moralist.

Key-words: Sade; Maine de Biran; Materialism; Ideology; Spiritualism.

1. Introdution

Intitulé *L'homme emprisonné: Sade, entre matérialisme, érotisme et approches biraniennes*, ce chapitre apporte une réflexion sur l'oeuvre du Marquis de Sade (1740-1814) inspirée par la critique de Maine de Biran (1766-1824) sur le matérialisme français du XVIII^{e} siècle. À cette fin, nous prenons comme fil conducteur trois thèmes principaux: l'ontogenèse de la pensée, c'est-à-dire l'origine de ses facultés et de son contenu, ses idées; la relation hiérarchique entre raison et sensibilité; la conception de nature humaine à partir d'un repositionnement de la fonction et de la hiérarchie de ses passions, qui a donné au plaisir

la condition de fondement de la vie passionnelle. Pour les développer et pour mieux comprendre cette critique nous allons tout d'abord présenter certaines thèses de E. B. Condillac (1715-1780) et de J. O. de La Mettrie (1709-1751), ainsi que de Sade et de Biran.

Ensuite, nous présenterons[2] notre thèse principale dans laquelle nous montrons que Sade rend justice à Biran, c'est-à-dire qu'il renforce ses arguments en conduisant le matérialisme à ses conséquences ultimes, dont le résultat fut une philosophie matérialiste particulière qui, selon Florence Lotterie, correspond à une sorte de matérialisme qui diffère du matérialisme *naturaliste* de La Mettrie ainsi que du matérialisme *d'éducation* de Helvétius (1715-1771). C'est une sorte de matérialisme qui expose sa vérité: la renonciation à la revendication de toute spontanéité et activité, bref, de liberté et de vie même. Enfin, le résultat de cette philosophie est la recommandation de soumission totale à la vie sensible, instinctive ou animale qui est, selon Biran, dépourvue de toute amorce d'activité parce qu'elle est, comme nous le verrons, dépourvue de volonté. Recommandation de soumission totale aux lois de la nature, ce qui est d'une importance primordiale pour la construction de la subjectivité *apathique* que Sade a conçue pour le libertin, sujet sans souveraineté, pour qui la liberté peut être considérée comme la *chimère du moraliste*.

Enfin, pour mieux comprendre les critiques hypothétiques de Biran à Sade, nous présenterons aussi, à partir d'une réflexion interdisciplinaire, le rapport étroit entre philosophie

[2] Ce chapitre contient en fait des thèses que Sade n'a pas écrits ou avec lesquelles il ne serait même pas d'accord. Mais elles visent à déployer de nouvelles perspectives de la philosophie de Sade, tout en restant fidèle à son esprit.

et érotisme[3] chez Sade et ses conséquences théoriques, comme l'emprisonnement de l'homme au monde sensible, son absence totale de liberté, étant donné que, selon lui, les lois qui gouvernent les hommes ne pouvaient être distinctes de celles de la nature[4].

---

[3] Lotterie nous indique l'importance du roman érotique dans la première moitié du XVIII[e] siècle comme dispositif philosophique et littéraire des hommes des Lumières, utilisé à peine comme arme pour lutter contre le fanatisme religieux et le mysticisme, notamment contre le mouvement populaire appelé «convulsionnaire» qui eut lieu à Paris en 1730. Cf. F. Lotterie, «Présentation», *in* J.B. Boyer, *Thérèse philosophe*, (Paris: Ed. Flammarion, 2007). Ce genre satirique présente un discours matérialiste et établit des rapports entre la philosophie et la pornographie, c'est-à-dire le corps matériel par opposition au corps mystique. De plus, selon Hunt, tout comme d'autres écrivains libertins, Sade a postulé «une relation plus intime entre la pornographie et la critique des Lumières de la rigidité cléricale, de la censure de la police, des mesquineries et des préjugés des traditions morales et des coutumes». Cf. L. Hunt, A. *A invenção da pornografia* (São Paulo: Hedra, 1999), 35. Elle ajoute: «l'illumination sexuelle était une partie des Lumières elle-même» (Hunt, *A invenção da pornografia*, 35), en étroite collaboration avec la philosophie, la science et la politique.

[4] À ce propos, nous considérons qu'il est important de préciser dès maintenant une divergence fondamentale entre Sade et Biran sur les principes qui régissent la vie, la nature et l'homme. Selon Lefève (C. Lefève, «Maladie et santé dans les Mémoires sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser de Maine de Biran», *in Les Études Philosophiques*, nº 2 (2000), 195), Biran a adopté, contrairement à Sade (matérialiste-mécaniste), le point de vue vitaliste (en considérant que celui-ci a sa propre notion de *principe vital*, à savoir la force organique) pour comprendre les phénomènes de la vie. Point de vue opposé à l'iatro-mécanisme de Herman Boerhaave, adopté par La Mettrie et Sade, par exemple, réduisant tous les phénomènes vitaux à des actions mécaniques. À son tour, Biran a supposé l'existence d'une force irréductible à l'énergie mécanique. Cependant, il a aussi supposé, disons-nous, par influence et résonance de Xavier Bichat et Destutt deTracy, l'opposition de l'organique et de l'hyper-organique, de la vie organique et de la vie volontaire comme principe de la conscience. Enfin, il a favorisé la force hyper-organique, qui n'est pas une force mystérieuse hors du moi puisqu'elle existe en agissant sur le corps organique, mais qui, malgré tout, dépasse l'organique, étant elle-même la source de l'activité humaine.

2. À propos de Biran – De l'homme duplex

Du point de vue du *spiritualisme français*[5], contrairement au mouvement philosophique appelé *idéologie*[6], le moi, ou notre subjectivité souveraine, est né de l'effort moteur avec la résistance de l'organisme par lequel nous percevons sa force, sa volonté. Selon Biran, son fondateur et principal représentant, c'est le premier mouvement interne contrarié qui déclenche les facultés intellectuelles, la conscience, le moi et et la conscience du corps propre. Ainsi, de façon *réflexive*, l'*aperception* immédiate est d'abord une initiative privée de l'esprit. Bien sûr, il parle d'une subjectivité qui, au contraire de celle des idéologues (et matérialistes), est née de façon immanente. À cet égard, nous avons compris notre duplicité, nous nous reconnaissons quand nous sommes actifs et quand nous sommes passifs, nous reconnaissons que nous vivons entre la liberté et la nécessité. Dans ce cas nous nous reconnaissons, toujours selon Biran dans *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (1804)[7], comme *simple en vitalité instinctive* et *double en humanité*[8]. Par conséquent, il a refusé la considération (matérialiste-physiologiste) exclusive de la passivité de l'esprit.

---

[5] Mouvement philosophique né en France à la fin du XVIII^e siècle et qui est fini au milieu du XX^e siècle.

[6] Mouvement philosophique français créé, entre autres, par Destutt de Tracy au début du XIX^e siècle et destiné à développer la science des idées.

[7] Nous utiliserons seulement cet ouvrage de Biran, dans lequel il mène la recherche de fondement du *moi* à travers la tradition de l'empirisme anglais ainsi que le sensualisme de Condillac.

[8] Biran (Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, in *Œuvres de Maine de Biran*, I (Paris: I, (Paris: P.U.F., 1952),144) rappelle l'expression de Boerhaave, dans son traité intitulé *De Morbis nervorum*: *Homo, simplex in vitalitate, duplex in humanitate*. Il distingue le simple fait de l'organisation, soumis aux lois de la vitalité (dans le domaine exclusif de la physiologie) des lois de la pensée.

Selon Biran, chez Condillac, la sensation est l'atome de la subjectivité, son fait primitif. Ainsi, il a fait émerger la subjectivité à partir de la sensibilité, de l'affectivité. Ceci a motivé la thèse de Condillac, critiquée par Biran, sur la transformation de l'une à l'autre, c'est-à-dire l'identification entre sensation et esprit qui donne à ce dernier le statut de passivité. Condillac a effectivement ignoré leur opposition, indépendance et discontinuité, alors que, seulement d'après Biran, les modes de notre sensibilité et les facultés de notre intelligence sont considérés nature diverse et issus de sources différentes. Par conséquent, sensibilité et subjectivité ont besoin d'une science physique et d'une autre réflexive, respectivement.

Ainsi, Biran a dénoncé les conséquences négatives de la pensée de Condillac. Par exemple, pour avoir étudié l'homme – des phénomènes de conscience et leur temps ontogénétique – en utilisant la même méthode que celle de la science de la nature. Ce faisant, il a considéré les hommes comme des objets externes dont l'ordre est physiquement et physiologiquement déterminé[9]. Comme l'a dénoncé Biran, Condillac (ainsi que La Mettrie, Charles Bonnet, Tracy, Pierre Cabanis, Sade etc.) a donc annoncé une recherche sur la partie intérieure de l'homme, une décomposition de la faculté de penser, mais sans atteindre les faits vraiment primitifs[10]. Il l'a fait sur l'extérieur en capturant la

[9] A ce sujet, Biran a déclaré que «Si toute notre existence était réduite en effet à un état purement affectif, ou à une suite de modifications passives, forcées par l'action des objets matériels ou le jeu spontané de certains instruments organiques, je ne puis concevoir comment nous pourrions commencer à exister *pour nous*, ou avec quelque possibilité de ce retour, qui constitue une *personnalité* distincte. Mais présupposons la *personnalité*, sans nous embarrasser de son origine; et admettons une faculté *innée* d'apercevoir des modes tout passifs, ou, comme l'a dit un philosophe, de *sentir des sensations* (ce qui suppose que l'être sentant n'est pas identifié avec elles, et en est spectateur, en même temps que *patient*)» (Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 139).

[10] Cette exigence indique, selon Merleau-Ponty (M. Merleau-Ponty, *A união da alma e do corpo*, trad. port. (Belo Horizonte: Autêntica, 2016), 89), le champ réel de

pensée dans son fonctionnement chronologique et non génétique. À cet égard, Biran a compris que la philosophie mécaniste vise à reconstruire la pensée sous le même modèle que celui des sciences naturelles, la considérant comme un objet conçu comme naturel. Par conséquent, Condillac n'a pas réalisé sa véritable genèse[11]. Cette genèse (et décomposition) serait réalisée effectivement par Biran à partir d'une expérience intérieure fondamentale. Sur cette question Lefève rappelle que, selon Biran, «la perception se fonde sur l'effort moteur et le jugement de personnalité qu'il implique; elle suppose une première connaissance: la conscience de soi»[12]. Ou bien, chez Biran, selon Umbelino[13], seule l'analyse, c'est-à-dire la distinction entre les faits de sens intime et les faits extérieurs, peut nous donner la compréhension de la constitution, la variation et la différenciation des facultés spirituelles de l'homme, à savoir qu'elle peut nous indiquer le moment où le sujet commence à être lui-même. En outre, Biran a fait la distinction entre affections passives causées par les objets extérieurs (établissant le champ des désirs) et impressions actives (établissant le champ de la *volonté* dans l'effort – un fait primitif indécomposable).

Passons maintenant aux matérialistes.

---

l'ontologie de Biran, qui a proposé une nouvelle direction pour la métaphysique comme la science des idées et des connaissances.

[11] À ce sujet, a Biran de déclarer: «Quoique Condillac se soit le premier proposé la question qui consisterait à décomposer la faculté de *sentir* ou de *penser:* en se plaçant dans ce point de vue, où il prend les facultés intellectuelles pour les caractères abstraits d'une même sensation quelconque, et suivant la méthode particulière qu'il emploie pour distinguer et noter ces divers caractères, il paraît difficile de concevoir la possibilité et l'objet de quelque *décomposition* réelle» (Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 150).

[12] C. Lefève, «Maladie et santé...», 193.

[13] Luís António Umbelino, "Apercepção e representação em Maine de Biran", in *Revista filosófica de Coimbra*, nº 37 (2010), 67-84. Luís António Umbelino *Somatologia subjetiva. Apercepção de si e Corpo em Maine de Biran* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010).

3. À propos de Condillac – De l'homme sensible

Représentant du matérialisme français, Condillac fut un héritier de la conception de l'homme moderne, entre autres celle de Thomas Hobbes (1588-1679), pour qui la cause de la sensation, telle que définie dans le premier chapitre du *Leviathan*, est l'objet externe, en appuyant sur chaque organe sensoriel. Ce point de vue, qui place l'homme dans l'ordre extérieur du mouvement, a fait du désir la passion humaine fondamentale, parce qu'il est né en réponse à des stimuli externes, comme contre-effort. Cependant, Condillac a promu une sorte de point d'inflexion dans l'histoire de la philosophie, parce qu'il a refondé la conception de nature humaine principalement à partir d'un repositionnement de la fonction et de la hiérarchie de ses passions, en donnant au plaisir (qui est caractéristique des sensations éprouvées) la condition de fondement de la vie passionnelle.

En outre, en tant que philosophe du XVIII[e] siècle, Condillac a étudié l'esprit humain visant à une véritable *idéologie*[14], c'est-à-dire visant principalement la connaissance de sa structure et de son fonctionnement, mais surtout (et sans y réussir, selon Biran) de sa genèse par décomposition[15]. Finalement, pour en venir à ce

---

[14] En fait, critiquant le projet de Condillac, Biran a fait une distinction «entre une *idéologie* que l'on pourrait nommer *subjective,* qui, se renfermant dans la conscience du sujet *pensant,* s'attacherait à pénétrer les rapports intimes qu'il soutient avec lui-même dans l'exercice libre de ses actes intellectuels; et une idéologie *objective,* fondée principalement sur les rapports qui lient l'être sensible aux choses extérieures, à l'égard desquelles il se trouve constitué en dépendance essentielle, quant aux impressions affectives qu'il en reçoit ou aux images qu'il s'en *forme*» (Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée,* 123).

[15] Biran a interrogé Condillac: «Mais serait-ce bien là une *décomposition* de la faculté de sentir? n'est-ce pas plutôt une espèce d'analyse que l'on pourrait appeler *descriptive,* où une propriété de mon être, une de ses modifications quelconques abstraite dans son signe, m'est successivement représentée sous différents points de vue, notés eux-mêmes par autant de caractères ou de signes conventionnels qui servent à *définir* l'idée totale *de sensation*?» (Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 152).

qui nous intéresse, nous considérons qu'il a créé les conditions d'inversion de la relation hiérarchique entre raison et sensibilité, réalisée efficacement par Sade, comme nous le verrons.

Dans le *Traité des sensations* (1754), ayant pour but de trouver un principe pour expliquer tous les phénomènes de la subjectivité, Condillac a stratégiquement repris et problématisé la philosophie de John Locke (1632-1704)[16]. Plutôt que de le critiquer, il cherchait à faire avancer le projet de de celui-ci: la conception de l'homme empirique. Il a divergé en faisant valoir que les idées, mais aussi les facultés de l'esprit, dérivent des sens. Ainsi, il a admis la sensibilité comme notre première faculté qui est, en même temps, l'origine de notre faculté de penser. En fait, à la manière des métaphysiciens, Condillac admet chez les hommes, et chez la statue qui illustre sa théorie, une capacité initiale de sentir.

Dans le *Traité,* Condillac a de ce fait obtenu des résultats divergents de Locke et il a montré, à partir d'un ordre logique du simple au composé, que tous les contenus et les facultés de l'esprit sont constitués et ont leur origine à partir des sensations transformées[17], qui sont leur matière. Comme il l'a dit:

---

[16] En particulier, *Essay Concerning Human Understanding* (1690).

[17] Evidemment, selon Biran, la subjectivité humaine n'est pas le résultat de n'importe quel type de transformation. Elle se constitue à partir d'une expérience intime, du fait primitif. Refusant la théorie de la sensation transformée, Biran a proposé de faire la distinction entre affection, sensation et perception, entre la capacité de sentir et de mouvoir. Selon lui «La doctrine idéologique, qui a réduit toutes les facultés humaines à la *sensibilité,* considérée comme effet général abstrait d'une cause, ou comme propriété abstraite de son sujet d'inhérence, pourra s'allier et se confondre, à son tour, avec un point de vue physiologique, où cette même faculté sensitive attribuée à l'organisation matérielle y est étudiée dans ses mobiles d'excitation, ses circonstances et ses lois expérimentales. Ici la métaphysique, changeant de titre, se trouve transportée entièrement dans la physiologie, qui lui communique sa direction, sa méthode, ses instruments ou moyens d'analyse» (Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée,* 138). À ce propos, Céline Lefève déclare: «L'Idéologie a précisément été victime des effets de l'habitude sur la pensée. Pour Biran, la réduction de la pensée à la transformation de la sensation et à une activité combinatoire en résulte directement», C. Lefève, «Maladie et

> Le principal objet de cet ouvrage est de faire voir comment toutes nos connaissances et toutes nos facultés viennent des sens, ou, pour parler plus exactement, des sensations: car dans le vrai, les sens ne sont que cause occasionnelle. Ils ne sentent pas, c'est l'âme seule qui sent à l'occasion des organes; et c'est des sensations qui la modifient, qu'elle tire toutes ses connaissances et toutes ses facultés.[18]

Ce point de vue a été conçu par Condillac considérant que la sensation est présente dans chacune de nos facultés, elle serait donc (présente) dans leurs origines. Elle serait (dans ce cas, une sensation pure) à leurs origines et subirait des transformations. Enfin elle serait la matière première, l'élément qui donne constitution aux facultés de l'esprit. Et, sur ce point, Condillac a expliqué son accord et son désaccord avec Locke:

> Cet anglais y a sans doute répandu beaucoup de lumière, mais il y a encore laissé de l'obscurité. Nous verrons que la plupart des jugements qui se mêlent à toutes nos sensations lui ont échappé; qu'il n'a pas connu combien nous avons besoin d'apprendre à toucher, à voir, à entendre, etc.; que toutes les facultés de l'âme lui ont paru des qualités innées, et qu'il n'a pas soupçonné qu'elles pourraient tirer leur origine de la sensation même.[19]

---

santé dans les Mémoires sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser de Maine de Biran», *in Les Études Philosophiques*, nº 2 (2000), 182.

[18] Condillac, *Traité des sensations* (Paris: Librairie Arthème Fayard, 1984), 237.

[19] Condillac, *Traité,* 239.

Bref, en accord avec la philosophie de Locke, mais tout de même divergent, il a conclu que non seulement le contenu de la pensée, mais aussi ses facultés, fonctions et opérations sont formés, c'est-à-dire qu'ils sont dérivés de la transformation des sensations. Sur cette question, Condillac a présenté l'argument suivant:

> Locke distingue deux sources de nos idées, les sens et la réflexion. Il serait plus exact de n'en reconnaître qu'une, soit parce que la réflexion n'est dans son principe que la sensation même, soit parce qu'elle est moins la source des idées, que le canal par lequel elles découlent des sens.[20]

Condillac a donc estimé avoir fait des progrès dans la recherche des idées et des facultés de l'esprit, décrivant rien de moins que leur propre genèse. À cet effet, il a continué dans sa critique[21] de Locke:

---

[20] Condillac, *Traité,* 242.

[21] Sur ce point, Biran était d'accord avec Condillac: «L'auteur de *l'Essai sur l'entendement humain* ne sentit pas la nécessité de remonter si haut; et dans le point de vue où il était placé, comme dans le but exclusif qu'il se proposait d'atteindre, il lui eût été difficile, sans doute, de commencer par ce *commencement.* Et d'abord, comme il admettait, avec tous les métaphysiciens, un *principe* de la pensée *substantiel* hors de la conscience et avant elle, il devait bien supposer aussi certaines facultés ou attributs inhérents à sa nature, ou innés en lui, dont, par conséquent, il était interdit à la philosophie de scruter l'*origine,* car c'eût été chercher celle de l'*âme* même, et remonter jusqu'à sa *création*» (Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée,* 162). Il poursuit: «Aussi ne s'agit-il point de décomposition réelle, ni même d'un système régulier de génération des facultés dans toute la doctrine de Locke; il se borne presque entièrement à une sorte d'analyse historique ou descriptive des idées qu'il rapporte à deux sources différentes, et à une énumération incomplète et souvent arbitraire des facultés ou puissances qui s'exercent sur ces idées comme sur des matériaux donnés à élaborer» (Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 162). Finalement, Biran convient que «dans cette doctrine, on reconnaît des *opérations* qui mettent en œuvre, élaborent ou transforment les matériaux quelconques donnés par les sens, et qui, par conséquent, ne font point partie de ces matériaux *transformés* […]» (Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée,* 164). C'est-à-dire que ses *facultés* ont été pensées comme des émanations d'une puissance suprême.

> Cette inexactitude, quelque légère qu'elle paroisse, répand beaucoup d'obscurité dans son système; car elle le met dans l'impuissance d'en développer les principes. Aussi ce philosophe se contente-il de reconnaître que l'âme aperçoit, pense, doute, croit, raisonne, connaît, veut, réfléchit; que nous sommes convaincus de l'existence de ces opérations, parce que nous les trouvons en nous-mêmes, et qu'elles contribuent aux progrès de nos connaissances: mais il n'a pas senti la nécessité d'en découvrir le principe et la génération, il n'a pas soupçonné qu'elles pourraient n'être que des habitudes acquises; il paraît les avoir regardées comme quelque chose d'inné, et il dit seulement qu'elles se perfectionnent par l'exercice.[22]

Pour illustrer sa critique et sa thèse, Condillac a conçu un être revêtu d'une couche de marbre, une statue, dépourvu de toute expérience sensible et donc d'idées, de facultés intellectuelles et de connaissances[23]. Visant à expliquer l'acquisition sensorielle, ce dispositif a permis de décrire un ordre chronologique des expériences sensibles et leurs conséquences, c'est-à-dire l'ouverture des différents canaux sensibles, un par un, à partir de l'odeur, le plus pauvre de tous. Ceci toujours en supposant que la statue dans son état d'isolement total, à l'origine, dispose seulement

[22] Condillac, *Traité,* 242

[23] Sur ce sujet, il a reçu, six ans plus tard, la critique de Bonnet, qui croit que la sensibilité «est la première source de toutes les modifications de l'âme, elle est tout ce que le corps l'a fait être. Les conséquences de ceci sont innombrables» (C. Bonnet, *Essai analytique sur les facultés de l'âme.* A Copenhague, MDCCLX [1760] ETH-Bibliothek Zürich. Signatur: Rar 6247. Persistenter Link: http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-24193, 59).

d'une organisation réceptive, à savoir d'un réseau de particules matérielles sensible à des stimuli externes[24].

À partir de l'odeur, sa première expérience sensorielle, il n'y a qu'une seule affection-odeur qui résume toute sa capacité initiale de sentir, sa capacité d'ouverture au monde extérieur[25]. Selon Condillac, dans son expérience, l'indifférence initiale au stimulus cause de l'odeur est compensée par la récidive à une telle impression. En conséquence de cet événement, nous avons *l'attention*. Ensuite, la répétition de la même expérience permet la *comparaison* dans la *mémoire.* Dans l'ensemble, elles sont le résultat d'une sensation transformée[26]. Ainsi, toutes les facultés sont nées de la même origine et constituent un système, la réflexion ou la raison, chargé de la connaissance du monde extérieur.

---

[24] Sur ce sujet, Maria da Graça de Souza, dans *Natureza e ilustração* dit que selon le matérialisme français, «La production de toutes les formes d'êtres, des minéraux à l'homme, en passant par l'âme et l'esprit, peut s'expliquer par l'activité propre de la matière, que Diderot a appelée sensibilité universelle» (M. G. Souza, *Natureza e Ilustração, sobre o materialismo de Diderot*. (São Paulo: Ed. Unesp, 2002), 47). À propos du phénomène de sensibilité, Souza dit que «la sensibilité se produit en raison d'un certain arrangement ou disposition de particules, et la sensation est le résultat de la réunion des matériaux qui viennent du monde extérieur avec des éléments matériels qui constituent les organes sensoriels» (Souza, *Natureza e Ilustração*, 49). En effet, l'ancien matérialisme et le moderne ont considéré l'activité et la sensibilité comme des propriétés inhérentes de la matière, ainsi que l'extension, la forme, la figure et la divisibilité.

[25] Rappelons-nous que le point de départ de l'expérience sensible, qui se concentre sur l'odeur, expose son intention de soutenir l'indépendance entre les différents organes des sens à propos de la génération des facultés et des idées.

[26] Biran a critiqué Condillac sur le fait qu'il admette l'apparition de l'ensemble des facultés actives sur la base d'une pure passivité (fait qu'il contraste avec la pure volonté), en plus de confondre l'ouvrier et la matière employée: «Lorsqu'on a confondu sous un seul terme *sensation,* et l'impression, matérielle reçue par les organes, et l'affection passive immédiate qui en résulte dans le sujet qui la *devient*, et l'acte de perception *du moi* qui s'en distingue, et la modification *sentie,* et l'être qui la sent, ou l'aperçoit, en la transformant en *idée* […], on a pu établir sur ce principe *un*, par hypothèse, mais multiple en réalité, une théorie entière plus liée peut-être par l'expression que par les faits, et en déduire, par transformation logique, plusieurs résultats dont nous discuterons bientôt le fondement et la légitimité» (Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée,* 138).

Rappelons-nous que même la connaissance du propre corps, et des corps extérieurs, serait donnée par une distinction entre des sensations – en particulier des sensations dérivées du toucher, du sentiment de résistance du propre corps (quand nous nous touchons) – et d'autres (lorsque l'on touche les corps extérieurs). Ce point de vue a reçu des critiques de Biran[27], en postulant tout d'abord une expérience intime qui serait la condition de l'expérience externe, c'est-à-dire une connaissance du moi et du corps propre, un sentiment intime du moi et de son activité, prérequis de connaissance de corps extérieur et de leur distinction.

Alors, au sujet des facultés de l'esprit, les passions humaines et ses origines, voyons ce que pensait La Mettrie.

4. À propos de La Mettrie – De l'homme machine

À son tour, La Mettrie dans *L'homme machine* (1748), a reconnu que notre capacité de savoir (et d'exprimer la connaissance) est directement liée à une dotation de la nature, sous la forme d'un *sentiment* raffiné, présenté comme *instinct*. Cela équivaut à admettre que l'acquisition et la sophistication de la pensée sont dues à l'exercice de ce sentiment qui fonctionne comme une sorte de point de départ, le vrai déclencheur du processus cognitif. Par conséquent, c'est la nature qui nous prépare à la tâche de savoir. Comme il l'a dit:

> Voilà comme je conçois que les hommes ont employé leur sentiment ou leur instinct pour avoir de l'esprit, et enfin leur esprit pour avoir des connaissances. Voilà

[27] Selon Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps*, 72), Biran a pris en charge une réforme de la théorie de la perception.

> par quels moyens, autant que je peux les saisir, on s'est rempli le cerveau des idées, pour la réception desquelles la Nature l'avait formé. On s'est aidé l'un par l'autre; […].[28]

Ainsi, il considère également que les expériences sensorielles des hommes provoquent la constitution de leurs facultés cognitives et la connaissance du monde extérieur qu'elles permettent[29]. Ce processus commence par une stimulation externe qui frappe et impressionne les fibres et les cordes qui composent les organes des sens et le cerveau. En conséquence, une image est affichée. Il convient d'ajouter qu'elle est causée par la stimulation d'un objet extérieur qui est transmis au cerveau par moyen d'au moins l'un des organes des sens.

Après la multiplicité initiale des images, a lieu la reconnaissance de leurs différences et la mémorisation. Le cerveau les enregistre ainsi que ce qui peut examiner leurs rapports entre elles, ce qui se passe avec l'aide de signes. La Mettrie a constaté que les relations observées (par exemple, la similitude et la différence entre les images) sont «la base fondamentale de toutes les vérités et de toutes nos connaissances»[30]. Ainsi, l'acte de connaître exige un ensemble d'images et de mots qui se réfèrent à des objets extérieurs. Les objets sont remarqués, reliés, nommés et mentionnés, soit de la même façon dont ils ont été conçus par Condillac.

---

[28] J.O. de La Mettrie, «L'homme machine», *in* ID, *Œuvres philosophiques* (Paris: Coda, 2004), 56.

[29] Tisserand met en évidence la distinction entre l'esprit et la sensibilité, qui manque à Condillac et La Mettrie. Ainsi, nous pouvons dire que, comme Condillac, La Mettrie confond l'ouvrier et la matière employée.

[30] La Mettrie, «L'homme machine», 57.

Ainsi, différemment de Biran pour qui la faculté intellectuelle par excellence est *la mémoire*, La Mettrie a résumé l'esprit par une opération qui a gagné un statut élémentaire, *l'imagination*. Selon la brève description qu'il nous en a donné:

> Je me sers toujours du mot *imaginer*, parce que je crois que tout s'imagine, et que toutes les parties de l'âme peuvent être justement réduites à la seule imagination, qui les forme toutes; et qu'ainsi le jugement, le raisonnement, la mémoire ne sont que des parties de l'âme nullement absolues, mais de véritables modifications de cette espèce de *toile médullaire*, sur laquelle les objets peints dans l'œil sont renvoyés comme d'une lanterne magique[31].

La distinction donnée à l'imagination réside dans la capacité de représenter des objets extérieurs (avec les images et les mots/signes). En raison de cela, il dit:

> Mais toujours est-il vrai que l'imagination seule aperçoit; que c'est elle qui se représente tous les objets, avec les mots et les figures qui les caractérisent; et qu'ainsi c'est elle encore une fois qui est l'âme, puisqu'elle en fait tous les rôles[32].

L'âme est donc l'ingénieur et le contremaître de l'esprit. Elle mesure également, pèse, dessine, rend le jugement, pénètre, compare et investigue les objets de la nature. Elle est aussi son architecte, pour mettre en évidence ses charmes, pour poursuivre

---

[31] La Mettrie, «L'homme machine», 57.

[32] La Mettrie, «L'homme machine», 58.

la grandeur et la beauté. Il dit enfin: «La plus belle, la plus grande, ou la plus forte imagination, est donc la plus propre aux sciences, comme aux arts»[33]. Enfin, La Mettrie a conçu l'esprit en articulant l'imagination à la connaissance, à l'éthique et à l'esthétique.

En plus de l'identification de l'imagination avec l'esprit, ou même, l'identification des stimuli externes à la production de l'esprit, dans le *Traité de l'âme* (1745), La Mettrie considère qu'il existe une conception erronée, cultivée par certains philosophes, selon laquelle «la matière est par elle-même un principe passif, elle n'a qu'une force d'inertie»[34]. Par conséquent, ils postulent l'existence d'un autre moteur et principe actif qui opère à l'intérieur des organismes et qui a reçu le nom d'«âme».

Divergeant, La Mettrie s'allie aux philosophes qui considèrent la force motrice et la sensibilité comme des propriétés essentielles de la matière: «la puissance d'acquérir la force motrice et la faculté de sentir a été de tout temps considérée, de même que l'étendue, comme une propriété essentielle de la matière»[35]. Plus encore, il nie l'existence d'un être subsistant, qui n'est ni créé ni destructible, c'est-à-dire «un être qui par conséquent doit exister par lui-même»[36]. Ce refus est soutenu par le principe épicurien selon lequel «rien ne se fait de rien»[37]. Ainsi, étudiant les propriétés qui se manifestent clairement dans les corps, La Mettrie a conclu que «il est assez évident que la matière contient cette force motrice qui l'anime et qui est la cause immédiate de

[33] La Mettrie, «L'homme machine», 60.

[34] J. O. La Mettrie, «Traité de l'Âme», *in* ID, *Œuvres philosophiques*. (Paris: Coda, 2004b), 86.

[35] La Mettrie, «Traité de l'Âme», 86.

[36] La Mettrie, «Traité de l'Âme», 87.

[37] La Mettrie, «Traité de l'Âme», 92.

toutes les lois du mouvement»[38]. Ainsi, il a donné à la matière un principe qui se meut par lui-même.

La Mettrie a démontré ensuite que la *faculté de sentir* appartient également à la matière[39]. C'est le point de départ pour expliquer les facultés intellectuelles et la vie morale des hommes, comme épicurienne, par les atomes (sensations) et par le vide (sensibilité). En effet, il reconnaît ne pas savoir si la matière a en elle-même la faculté de sentir, ou si elle ne l'acquiert que sous la forme d'organismes[40]; mais, même dans ce cas, le mouvement et la sensibilité doivent appartenir à la matière.

En outre, son hypothèse d'un élément (dans la matière et dans l'esprit) soutient la thèse d'homogénéité entre tous les organismes, composés d'une substance commune dans la nature. Selon La Mettrie, l'homme n'est pas fait d'une argile plus précieuse, la nature ayant utilisé une seule pâte identique, qui ne varie que de levure dans chaque être vivant. Cette homogénéité substantielle a aussi contribué à l'établissement du principe de continuité

---

[38] La Mettrie, «Traité de l'Âme», 92. Il est vrai que le point de vue mécanique (qui a l'atome comme thèse fondamentale) explique le mouvement à partir de qualités cachées des atomes transmetteurs de mouvements. Cependant, sa conception dynamique de la matière a admis aussi l'existence d'une force intrinsèque à la substance des corps. Paradoxalement, sans avoir la notion d'organisme, il a rejoint le mécanisme de contact, présent dans le fonctionnement de la machine corporelle avec une sorte de *vitalisme précoce*, suffisant pour tenir compte de la notion de corps organisé (pas encore comme corps organique) par la force innée de la matière, y compris de la matière inorganique, lui donnant la propriété d'être auto-mobile, sans faire appel au surnaturel.

[39] Rappelons-nous qu'il est une thèse soutenue par la notion d'irritabilité fibrillaire découverte par Albrecht von Haller (1708-1777), qui a servi de base pour soutenir l'autonomie de la matière, associée à un principe moteur tout au long du processus d'organisation et de fonctionnement du corps sensible.

[40] Il est vrai qu'un peu plus loin, La Mettrie a reconnu la force de l'argument selon lequel il considère à son tour la sensibilité comme faculté acquise. Il a déclaré que "Il faut cependant convenir avec la même franchise que nous ignorons si la matière a en soi la faculté immédiate de sentir, ou seulement la puissance de l'acquérir par les modifications ou par les formes dont elle est susceptible; car il est vrai que cette faculté ne se montre que dans les corps organisés". La Mettrie, «Traité de l'Âme», 94.

des êtres de la Nature et de leurs constitutions sensibles et spitituelles. De cette façon, l'homme, et sa subjectivité, peut être conçu, du point de vue matérialiste-sensuel-mécanique, comme le résultat d'un jeu de forces qui a lieu dans son corps et dans l'environnement et qui cause sa complexité. Comme nous le verrons, ce sont des thèses fortement présentes dans l'œuvre de Sade.

5. À propos de Sade – l'homme emprisonné

Pour mieux comprendre le rôle jusqu'ici accordé par les matérialistes à la sensibilité, et en particulier la continuité présupposée entre l'homme et la nature, il est nécessaire de clarifier le statut de sa relation avec la raison. Rappelons que, comme l'ont montré Condillac et La Mettrie, ce que nous appelons raison est quelque chose de dérivé de la sensibilité. Cependant, selon les deux matérialistes, la raison, dans l'exercice de sa propre fonction et à la suite de sa propre expérience, se distingue et s'éloigne de la sensibilité, constituant un lieu privilégié et indépendant d'où elle commence à agir de manière autonome par rapport à la sensibilité, lui opposant résistance, c'est-à-dire exécutant la fonction de résister et d'éduquer ses penchants.

De ce point de vue, Condillac et La Mettrie ont conçu l'homme comme capable de surmonter l'immersion initiale dans l'existence sensible, en particulier grâce à l'usage de la raison qui s'oppose aux inclinations sensibles. Ainsi, l'homme rationnel assure l'indépendance de l'ordre déterministe de la nature. Nous croyons que cette perspective d'autonomie et d'indépendance serait, d'une certaine manière, soutenue par un *principe de conservation de la vie*, présent dans toute (ou presque toute) la philosophie moderne.

À ce sujet nous soulignons un fait curieux. Sade a nié à l'homme cette possibilité d'ascétisme spirituel et il a ainsi marqué son point de rupture par rapport à la tradition philosophique moderne. En effet, ajoutant le *matérialisme naturaliste* de La Mettrie et le *matérialisme d'éducation* de Helvétius, Sade a promu, à sa manière, une rupture qui fut une radicalisation, comme nous le verrons. Par conséquent, il a nié à l'homme la possibilité de l'exercice de la raison visant à surmonter la condition d'immersion initiale dans un monde matériel, mécanique et déterminé. Il lui a nié la possibilité d'être le régulateur des inclinations de la sensibilité, de gérer et régler les désirs de la machine humaine.

Pour ce faire, Sade a fait appel à la même génétique de la raison, grâce à l'expérience sensible. Toutefois, il a dégagé des conséquences très différentes de Condillac et La Mettrie: il a donné à la raison une fonction opposée. Nous voulons dire que, influencé par eux dans une certaine mesure, mais divergent, Sade a fait valoir que chaque faculté rationnelle devrait plutôt rester associée à la sensibilité, c'est-à-dire rester à son service, agissant dans le but de satisfaire ses inclinations et ses intérêts. Considérant ce point de vue, il a conçu la faculté rationnelle, dans son fonctionnement cognitif, moral et esthétique, visant à reconnaître et à répondre aux exigences de la sensibilité et, par extension, au jeu mécanique des forces naturelles, reliant l'homme à la nature et à ses lois. Tout en raison de la continuité[41]

[41] Biran a expliqué les conséquences de ce point de vue: «Mais admettons pour un instant l'identité ou l'indivisibilité que l'on suppose entre l'impression sensible ou l'affection immédiate, et la perception de l'être qui en a *conscience*: comme les impressions se rapportent aux organes, seuls susceptibles de les *recevoir*, et à une cause matérielle seule capable de les produire; distinguât-on d'ailleurs l'*âme* (ou le principe d'unicité) de l'ensemble de ces organes comme de cette cause matérielle; toujours serait-il vrai qu'elle leur est *nécessairement* et toujours subordonnée dans ses diverses modifications ou *manières d'être,* conçues comme inséparables du *sentiment propre* de *son être:* d'où il suit que toutes les facultés attribuées à l'âme iraient se résoudre en dernière analyse dans certaines *capacités réceptives,* qui dépendent évidemment des conditions ou propriétés purement

avec la nature: l'homme (corps et esprit) est soumis à la même causalité stricte du monde matériel. Enfin, si la subjectivité humaine est dérivée de son expérience, de son rapport avec les objets extérieurs, ceux-ci restent en tant qu'origine (ou cause) de sa détermination.

Inutile de rappeler que l'une des conséquences inévitables de cette perspective est l'abandon de la croyance et de l'espérance de liberté, d'autonomie. Ceci est une renonciation d'une importance primordiale pour la construction de la subjectivité apathique que Sade a conçue pour le libertin. À ce point de vue, Sade a associé la notion de plaisir (héritée de La Mettrie) à une tension éphémère qui apporte le but de la jouissance et qui a en elle-même l'accomplissement d'une fonction: la fonction (comme un arc réflexe) de promouvoir l'occasion d'évacuation de toute excitation qui circule dans la sensibilité humaine, sans restrictions.

Ainsi, il est évident que Sade ne soutient pas la possibilité d'une orientation rationnelle de la sensibilité en tant que contrainte interne, par exemple, sous la forme d'une loi morale – loi morale en tant que produit autonome d'une faculté rationnelle –, ni comme aucune contrainte extérieure à travers la culture ou religion. Au contraire, selon Sade, tous les obstacles au désir, à l'écoulement d'excitations, sont contre les lois de la nature. D'après lui, si nous voulons une loi pour guider la sensibilité, elle devrait commander la réalisation, sans restriction, de toute inclination sensible, guidée par l'indifférence morale.

Ce point de vue, présent dans son œuvre littéraire, a été exemplairement présenté dans *La nouvelle Justine ou les malheurs de la vertu* (1797). Déjà dans l'introduction, comme épigraphe,

---

organiques: celles-ci pourraient donc être mises à la place des autres; le *sujet* du rapport d'attribution pourrait être changé, sans qu'il en résultât aucune erreur […]» (Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 139).

il a déclaré que «On n'est point criminel pour faire la peinture des bizarres penchants qu'inspire la nature». Ainsi, il encourage l'indifférence à ce que chacun fait, si on est bon ou mauvais. Appelant au bon sens du libertin, il demande:

> (…) n'ajouteront-ils pas, avec quelque certitude, qu'il est indifférent au plan général que tel ou tel soit bon ou méchant de préférence, que se le malheur persécute la vertu et que la prospérité accompagne le crime, les choses étant égales aux intentions de la nature, il vaut infiniment mieux prendre parti parmi les méchants qui prospèrent que parmi les vertueux qui échouent?[42]

À partir de ces arguments, apparaît comme évident non seulement le relativisme entre le bien et le mal, entre le vice et la vertu, mais surtout le caractère raisonnable de choisir le mal et le vice, visant toujours ses conséquences positives, le plaisir du corps, le bonheur libertin.

Pour approfondir ces questions, nous rappelons les deux premiers paragraphes du texte *La société des amis du crime* (un chapitre de *Histoire de Juliette*). Dans le premier, Sade a précisé que la signification du terme crime, en tant que qualification négative des actions humaines, est loin de correspondre à ce qu'il veut comme pratique de la vie quotidienne de sa société. Ensuite, il a déclaré que l'homme ne peut pas être considéré comme un être doué de liberté en raison du fait d'être enchaîné aux lois de la nature, qui sont des lois irrésistibles. Ainsi, criminaliser les inclinations naturelles serait, par rapport à la nature, un acte d'insoumission.

---

[42] Sade, *La nouvelle Justine ou Les malheurs de la vertu*. Tome I – II, (Paris: Union générale d'éditions, 1978), 26.

Cette question mérite notre attention. En effet, il est vrai que le déterminisme a toujours été au sein de la pensée matérialiste aussi bien que dans la littérature érotique-libertine du XVIII[e] siècle. Il peut également être illustré par les enseignements qui composent le célèbre roman *Thérèse philosophe*[43], probablement publié en 1748, attribué à Jean Baptiste Boyer, Marquis d'Argens. Dans cet ouvrage, nous trouvons la déclaration suivante:

> Pour admettre que l'homme fût libre, il faudrait supposer qu'il se déterminât par lui-même: mais s'il est déterminé par les degrés de passion, dont la Nature et les sensations l'affectent, il n'est pas libre; un degré de désir plus ou moins vif le décide aussi invinciblement, qu'un poids de quatre livres en entraîne un de trois[44].

Ou encore, dans le même roman:

> Or si nous ne sommes pas libres de penser, comment serions-nous libres d'agir, puisque la pensée est la cause et que l'action n'est que l'effet? Et peut-il résulter un effet *libre* d'une cause qui n'est pas libre? Cela implique contradiction[45].

Le fait est que sans avoir l'autonomie de la *volonté* (considérée comme à rien soumise, selon Biran) il reste la détermination du *désir*, c'est-à-dire qu'il reste le déterminisme de la nature même

---

[43] Lotterie nous indique que «*Thérèse philosophe* paraît à un moment ou cet aspect du militantisme éclairé est déjà très présent et la forme du roman érotique semble singulièrement apte à rendre compte, sur un mode satirique, du délire de ses corps mystiques […]» (Lotterie, F. «Présentation», *in* J.B. Boyer, *Thérèse philosophe*, (Paris: Ed. Flammarion, 2007), 19).

[44] Boyer, *Thérèse philosophe*, 85.

[45] Boyer, *Thérèse philosophe*, 85.

sur la machine humaine[46], «puisque la Nature n'agit que par un même principe»[47], continue *Thérèse*. Sur cette question, ignorant complètement la possibilité d'une pensée libre, elle déclare:

> L'arrangement des organes, les dispositions des fibres, un certain mouvement des liqueurs, donnent le genre des passions, les degrés de force dont elles nous agitent, contraignent la raison, déterminent la volonté dans les plus petites comme dans les plus grandes actions de notre vie. C'est ce qui fait l'homme passionné, l'homme sage, l'homme fou. Le fou n'est pas moins libre que les deux premiers, puisqu'il agit par les mêmes principes; la Nature est uniforme. Supposer que l'homme est libre et qu'il se détermine par lui-même, c'est le faire égal à Dieu.[48]

Ainsi, si nous savons que la nature n'agit que par les voies les plus simples, que par un principe uniforme, «il est évident que nous ne sommes pas libres dans de certaines actions, nous ne le sommes dans aucune»[49], continue-t-elle. Puis, comme l'a dit son maître Monsieur l'Abbé, «nous ne sommes pas plus maîtres de penser de telle et de telle manière, d'avoir telle ou telle volonté, nous ne sommes les maîtres d'avoir ou de ne pas avoir la fièvre»[50]. De cette façon, la faculté de penser et de vouloir sont déterminées

---

[46] Fortement inspiré par le mécanisme du XVIII[e] siècle, il ne fait pas de distinction entre le corps et la machine, car les deux étaient soumis aux mêmes lois du mouvement. En outre, comme l'indique Lotterie, «cette réciprocité de la philosophie et de la volupté, c'est la notion de «machine» qui est chargée d'en rendre compte» (Lotterie, «Présentation», 47).

[47] Boyer, *Thérèse philosophe,* 84.

[48] Boyer, *Thérèse philosophe,* 87.

[49] Boyer, *Thérèse philosophe,* 191.

[50] Boyer, *Thérèse philosophe,* 191.

par la nature. En effet, «donc l'esprit est une chimère, ou il fait partie de la matière»[51], continue-t-il.

Bien sûr, cela est un point de vue cher au matérialisme de Sade, parce que le statut matériel et mécanique qu'il attribue à la nature et à l'homme lui refuse toute possibilité de hasard dans le plan physique, et de liberté dans le plan moral. Réaffirmant ce point de vue, dans le court ouvrage *Dialogue entre un prêtre et un moribond* (1782), Sade reconnaît l'absence de l'autonomie humaine. Il a déclaré que «nous sommes emportés par une force irrésistible, et jamais, même pour un instant, nous n'avons pas le pouvoir de déterminer, sauf pour ce que nous sommes inclinés»[52]. Ainsi, sa nature sensible exige que chaque homme se subordonne à toute détermination du mouvement naturel où il est inséré. Dans ce cas, le véritable crime (ici au sens péjoratif) serait la résistance de se rendre à toutes les inspirations de la nature. Par conséquent, la liberté ou l'autonomie est considérée, comme nous l'avons dit, la chimère du moraliste.

Selon Sade, la nature est en fait indifférente au choix des moyens utilisés par les hommes pour poursuivre l'objectif de leur bonheur. Il déclare son indifférence aux lois morales destinées à établir un ordre et à ouvrir un chemin pour conduire les hommes vers le bonheur par la vertu. En effet, le bonheur libertin provient précisément du développement du conflit permanent et non de la victoire d'un parti sur l'autre (c'est-à-dire, du bien sur le mal). Le vice, le mauvais et le crime se manifestent chez les hommes et ils nous rendent heureux. Ainsi fonctionne le libertin, machine à jouir, soumis à sa sensibilité.

---

[51] Boyer, *Thérèse philosophe,* 192.

[52] Sade, *Diálogo entre um padre e um moribundo,* trad. port., (São Paulo: Iluminuras, 2001), 27.

Comme nous pouvons le voir, la question fondamentale posée est celle du rapport entre l'esprit et le mouvement naturel, c'est-à-dire le rôle joué par celui-ci pour la première. Selon Sade, la conscience est un effet du mouvement extérieur, elle est le résultat (et non seulement la condition) d'une expérience sensible. C'est certainement ce qui empêche d'en faire un agent volontaire, doté d'un pouvoir causal, un agent libre dans le monde, en raison de sa nature même.

En effet, inspiré par Condillac, Sade reconnaît la conscience, la raison, comme une mécanique des sensations, de façon à ce que la nature projette sur l'homme son mécanisme. Il devient en conséquence dépendant de cela. Point de vue qui renforce l'opposition radicale entre la volonté (libre) et le désir (emprisonné). Il nie donc à l'homme la faculté créatrice de vouloir et la considération de l'esprit comme un effort, comme *irruption soudaine*, comme activité, comme causalité propre.

Comme nous l'avons dit au début, Sade rend justice à la critique de Biran, en conduisant le matérialisme à ses conséquences ultimes, ce qui expose sa vérité. De cette façon, nous pensons que la vie sensible responsable de l'emprisonnement de l'homme dans sa nature matérielle est indubitablement la vérité plus profonde de son matérialisme. C'est-à-dire que quand il condamne l'homme à sa vie *simple en vitalité instinctive*, Sade expose l'extrême singularité de son œuvre. C'est précisément pour cette raison qu'elle représente un trésor pour la philosophie moderne et contemporaine.

Pour toutes ces raisons, nous considérons que l'Orgie[53] (en lettre majuscule) est finalement une sorte d'État qui, contrairement au *Léviathan* de Hobbes, donne des limites insurmontables et empêche ainsi l'échange de *désordre* (en référence à l'entropie). En

[53] Sur cette notion, voir mon ouvrage: F. Bocca, *Do Estado à Orgia* (Curitiba: Ed. CRV, 2016).

conséquence, elle condamne à mort son intérieur par refroidissement. En ce sens, le château (de Silling, par exemple) est quelque chose qui vise la fin. Le coût de l'Orgie est l'épuisement, la dégradation de ses ressources énergétiques, car elle les brûle comme un four. Par conséquent, à notre avis, l'Orgie anticipe la notion de *nature entropique*, présente dans la deuxième loi de la thermodynamique, offrant ainsi une nouvelle clé de lecture et de compréhension de la nature, de l'homme et de son destin sur la Terre.

Pour terminer, nous aimerions présenter brièvement une dernière curiosité dans l'œuvre de Sade qui peut, qui sait, justifier une recherche future. Il s'agit encore du rapport entre liberté et déterminisme qui a reçu de Sade un autre point de vue curieux en raison de l'ambiguïté qu'il présente. Comme nous l'avons vu, Sade était le créateur d'une philosophie qui ne favorise pas la liberté et l'autonomie. Au contraire, il met l'homme dans un rapport passif avec le monde matériel et sensible. Donc, il est surprenant quand, entre autres exemples, dans *Histoire de Juliette,* il exprime une révolte contre la nature, justement motivée par le «peu de liberté qu'elle nous donne pour accomplir les penchants inspirés par sa voix»[54]. C'est une indignation qu'il exprime en appelant à l'insoumission:

> blasphémons-la, du fond de notre cœur, de nous avoir autant rétréci la carrière que remplit ses vues; outrageons-la, détruisons-la, pour nous avoir laissé si peu de crimes à faire, en donnant de si violents désirs d'en commettre à tous les instants[55].

Sade vise alors probablement la possibilité de commettre le *crime total* (par exemple, exterminer la vie humaine sur Terre)

---

[54] Sade, *Histoire de Juliette ou Les prospérités du vice.* Tome I – II – III (Paris: Union générale d'éditions, 1979), 475.

[55] Sade, *Histoire de Juliette,* 476.

au-delà des limites imposées par la nature. Cette initiative, croyons-nous, à la suite de la soumission poussée aux extrêmes conséquences, émerge sous la forme d'émancipation réparatrice des ponts détruits de la liberté.

Exprimant toute inquiétude par rapport à la sévérité de la nature, Sade continue:

> O toi! Devons-nous lui dire, toi, force aveugle et imbécile dont je me trouve le résultat involontaire, toi qui m'as jeté sur ce globe avec le désir que je t'offensasse, et qui ne peux pourtant m'en fournir les moyens, inspire donc à mon âme embrasée quelques crimes qui te servent mieux que ceux que tu laisses à ma disposition. Je veux bien accomplir tes lois, puisqu'elles exigent des forfaits, et que j'ai des forfaits la plus ardente soif: mais fournis-les-moi donc différents de ceux que ta débilité me présente. Quand j'aurai exterminé sur la terre toutes les créatures qui la couvrent, je serai bien loin de mon but, puisque je t'aurai servie [...] marâtre! [...] et que je n'aspire qu'à me venger de ta bêtise, ou de la méchanceté que tu fais éprouver aux hommes, en ne leur fournissant jamais les moyens de se livrer aux affreux penchants que tu leur inspires![56].

Considérant cet argument, nous comprenons que la soumission atteint son paradoxe, parce que Sade stimule le libertin, toujours aussi jaloux de sa soumission à la nature, à commettre, tiré par la nature elle-même, le crime d'insubordination. Il incite le libertin à agir avec un zèle excessif au point de vouloir détruire la nature, un acte de vengeance et d'indépendance. Il le stimule à la trahir

[56] Sade, *Histoire de Juliette,* 476.

par la loyauté excessive, plaçant celle-ci au-delà de toutes les possibilités qu'il en a reçues. Finalement, il espère, croyons-nous, être la source de sa motivation et de ses actions et devenir libre, mais ce qui est clair, ce serait une liberté à la suite de son rapport d'insubordination à la nature, un type d'autonomie vraiment née d'une *nouvelle volonté éclairée*, étant justement informée par la prise de conscience de ses causes hétéronomes. Ce serait une liberté bien sûr différente de celle conçue par Biran, car soutenue dans l'ordre mécanique de la nature.

Ce fait permet aussi de clarifier d'autres situations apparemment contradictoires de l'œuvre de Sade, comme dans un conte de l'ouvrage *Les crimes d'amour* (1800), où le remords a motivé le suicide du personnage Franval après la mort de sa femme et de sa fille Eugénie, conçue pour la pratique de l'inceste. Ou encore la conversion religieuse de Mme. Lorsange (en fait, la deuxiéme identité de Juliette) qui se réfugie dans un monastère carmélite (inspiré par la Gnose?) après la mort catastrophique de sa sœur Justine.

Grâce à ces exemples, il nous semble que Sade indique la dernière chance du plus grand des crimes qu'un libertin peut concevoir et pratiquer – inspiré de la fidélité la plus profonde, commettre la plus grande trahison contre la nature: adhérer aux valeurs morales comme le remords et la soumission et l'alliance avec Dieu, toujours conçu comme le plus grand ennemi de la nature et de ses fins. Devenir libre et actif? Peut-être, mais comme réponse à des stimuli externes, comme leurs conséquences ultimes, jamais pour un principe d'activité.

O homem aprisionado: Sade, entre materialismo, erotismo e abordagens biranianas

Francisco Verardi Bocca[1]
Universidade Pontifícia Católica do Paraná (Brasil)
francisco.bocca@pucpr.br
ORCID: 0000-0001-6337-9263

Resumo: Intitulado *O homem aprisionado: Sade, entre materialismo, erotismo e abordagens biranians*, este capítulo traz-nos uma reflexão sobre a obra de Marquês de Sade inspirada pela crítica de Maine de Biran ao materialismo francês do século XVIII. A este fim, tomamos como fio condutor três temas principais: a ontogênese do pensamento, quer dizer, a origem de suas operações e de seus conteúdos, as ideias; a relação hierárquica entre razão e sensibilidade e, por fim, a conceção de natureza humana a partir do reposicionamento da função e da hierarquia das paixões, que deu ao prazer condição de fundamento da vida passional. Para desenvolvê-los e para

[1] Graduado em Arquitetura e Urbanismo e bacharel e licenciado em Filosofia; doutor em Filosofia com Pós-doutorado em Filosofia pela Universidade de Paris VII – Denis Diderot. Professor Titular do Curso de Filosofia e do Programa de Mestrado e Doutorado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Atua nos seguintes temas: filosofia da história, psicanálise, literatura e ética. Membro da Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII. É coautor da obra "Ontologia sem espelhos" (Ed. CRV, 2015) e autor da obra "Do Estado à Orgia" (Ed. CRV, 2016).

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1992-7_11

melhor compreender esta crítica, vamos apresentar algumas teses de E. B. Condillac e J. O de La Mettrie, assim como de Sade e de Biran. Em seguida, apresentaremos nossa tese principal segundo a qual mostramos que Sade faz justiça a Biran, quer dizer, que ele apoia seus argumentos ao conduzir o materialismo às últimas consequências, cujo resultado foi a emergência de uma filosofia materialista particular expondo sua verdade: a renúncia à toda reivindicação de espontaneidade e atividade, quer dizer, de liberdade e da vida mesma. O resultado desta filosofia é, enfim, a recomendação de submissão total à vida sensível, às leis da natureza, o que é de importância primordial para a construção da subjetividade apática que Sade concebeu para o libertino, sujeito sem soberania, para quem a liberdade pode ser considerada como a quimera do moralista.
Palavras-chave: Sade; Biran; Materialismo; Ideologia; Espiritualismo.

1. Introdução

Intitulado *O homem aprisionado: Sade, entre materialismo, erotismo e abordagens biranianas,* este capítulo traz uma reflexão sobre a obra do Marquês de Sade (1740-1814) inspirada pela crítica de Maine de Biran (1766-1824) ao materialismo francês do século XVIII. A este fim, tomamos como fio condutor três temas principais: a ontogénese da faculdade de pensar, quer dizer: a origem de suas operações e de seus conteúdos, as ideias; a relação hierárquica entre razão e sensibilidade e, por fim, a conceção de natureza humana a partir do reposicionamento da função e da hierarquia das paixões, que deu ao prazer a condição de fundamento da vida passional do homem. Para desenvolver estes pontos e para melhor compreender esta crítica, apresentaremos algumas teses

de E. B. Condillac (1715-1780) e J. O de La Mettrie (1709-1751), assim como de Sade e de Biran. Em seguida, apresentaremos nossa tese principal[2] segundo a qual Sade faz justiça a Biran, quer dizer, apoia os seus argumentos ao conduzir o materialismo às últimas consequências, cujo resultado foi a emergência de uma filosofia materialista particular que, segundo Florence Lotterie (2007), corresponde a um tipo de materialismo que difere do materialismo *naturalista* de La Mettrie, assim como do materialismo de *educação* de Helvétius (1715-1771). Trata-se de um tipo de materialismo que, em nosso entender, expõe a sua verdade: a renúncia a qualquer reivindicação de espontaneidade e atividade, quer dizer, de liberdade e da vida mesma.

O resultado desta filosofia é, enfim, a recomendação da submissão total à vida sensível, instintiva ou animal que é, segundo Biran, desprovida de causalidade, de atividade porque é, como veremos, desprovida de *vontade*. Tal recomendação de submissão total às leis da natureza, é de importância primordial para a construção da subjetividade *apática* que Sade concebeu para o libertino, um sujeito sem soberania para quem a liberdade pode ser considerada como *a quimera do moralista.*

Enfim, para melhor compreender as hipotéticas críticas de Biran a Sade, apresentaremos também, a partir de uma reflexão interdisciplinar, a relação estreita entre filosofia e erotismo[3] em

---

[2] Informamos que este capítulo contém de facto teses que não foram explicitadas por Sade e com as quais ele provavelmente nem sequer concordaria. Contudo, elas visam explorar novas perspetivas de compreensão da obra literária e da filosofia de Sade, motivo pelo qual procuramos manter a fidelidade ao seu espírito.

[3] Lotterie indica a importância do romance erótico na primeira metade do século XVIII como dispositivo filosófico e literário dos homens das Luzes, utilizado como arma contra o fanatismo religioso e o misticismo, mas especificamente contra o movimento popular chamado «convulsionnaire», que ocorreu em Paris em 1730. Cf. F. Lotterie, "Présentation", *in* J. B. Boyer, *Thérèse philosophe*, (Paris: Ed. Flammarion, 2007). Este género satírico apresenta um discurso materialista e estabelece relações entre a filosofia e a pornografia, isto é, apresenta o corpo material em oposição ao corpo místico. Além disso, segundo Hunt, como outros

Sade, bem como as suas consequências teóricas, como sejam o aprisionamento do homem no mundo sensível, a sua ausência total de liberdade, considerando que, segundo ele, as leis que regem os homens não poderiam ser diferentes daquelas que regem a natureza[4].

2. Sobre Biran: O homem *duplex*

Do ponto de vista do *espiritualismo francês*[5], contrariamente à corrente filosófica nomeada *ideologia*[6], o eu, a nossa subjetividade soberana nasce do esforço motor com a resistência do organismo pela qual percebemos a sua força, a sua vontade. Segundo Biran, seu criador e principal representante, é o primeiro movimento interno contrariado que dá origem às faculdades intelectuais, à consciência, ao eu e à consciência do corpo próprio.

---

escritores libertinos, Sade postulou "uma relação mais íntima entre a pornografia e a crítica iluminista contra a rigidez clerical, a censura policial, a mesquinhez e os preconceitos das tradições e costumes morais." Cf. L. A. Hunt, *A invenção da pornografia* (São Paulo: Hedra, 1999), 35. Deste modo "o iluminismo sexual foi uma parte do próprio Iluminismo" (Hunt, *A invenção da pornografia,* 35), em estreita ligação com a filosofia, a ciência e a política.

[4] A este propósito, consideramos importante precisar desde já uma divergência fundamental entre Sade e Biran sobre os princípios que regem a vida, a natureza e o homem. Segundo Céline Lefève (C. Lefève, "Maladie et santé dans les Mémoires sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser de Maine de Biran", *in Les Études Philosophiques*, nº 2 (2000), 195), Biran adotou, contrariamente a Sade (materialista e mecanicista), o ponto de vista vitalista (Lefève considera que Biran apresenta uma noção própria de *princípio vital* como *força orgânica*) para compreender os fenómenos da vida. Tal ponto de vista é oposto ao iatro-mecanismo de Herman Boerhaave, adotado por La Mettrie e Sade, que reduz todos os fenómenos vitais a ações mecânicas. Por sua vez, Biran supôs a existência de uma força irredutível à energia mecânica. No entanto, ele também supôs, digamos, por influência de Xavier Bichat e Destutt de Tracy, a oposição do orgânico ao hiperorgânico, da vida orgânica à vida voluntária como princípio da consciência. Enfim, favoreceu a força hiperorgânica, que não consiste numa força misteriosa fora do eu uma vez que ela existe agindo sobre o corpo orgânico, mas que, apesar de tudo, ultrapassa o orgânico, sendo ela mesma uma fonte de atividade humana.

[5] Corrente filosófica nascida na França no final do século XVIII e que terminou em meados do século XX.

[6] Corrente filosófica francesa criada, entre outros, por Desttut de Tracy no início do século XIX, que pretendia elaborar a ciência das ideias.

Assim, de modo *reflexivo*, a *aperceção imediata* é, de início, uma iniciativa privada do espírito. Com certeza, Biran refere-se a uma subjetividade que, ao contrário da concebida pelos ideólogos e materialistas, nasce de maneira imanente. Em função disto compreendemos a nossa duplicidade, reconhecemos-nos quando somos ativos e quando somos passivos, sabemos que vivemos entre a liberdade e a necessidade. Nos reconhecemo-nos, segundo Biran em *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (1804)[7], como *simples na vitalidade* e *duplos na humanidade*[8]. Por consequência, Biran recusou a consideração (que atribuiu à filosofia materialista-fisiologista) exclusiva da passividade do espírito.

Segundo Biran, para Condillac a sensação é o átomo da subjetividade, o seu facto primitivo. Desta forma, Condillac fez emergir a subjetividade a partir da sensibilidade, da afetividade. Isto teria motivado a tese, criticada por Biran, sobre a transformação de uma na outra, isto é, da identificação entre sensação e espírito que dá a este último o estatuto de passividade. Condillac, efetivamente, ignorou na sua oposição a independência e descontinuidade, de modo que só depois de Biran os modos de nossa sensibilidade e as faculdades de nossa inteligência foram consideradas de naturezas diferentes e oriundas de fontes diversas. Consequentemente, sensibilidade e subjetividade carecem de uma ciência física e de uma ciência reflexiva, respetivamente.

Biran denunciou as consequências negativas do pensamento de Condillac. Por exemplo, criticou o estudo do homem – os

---

[7] Neste capítulo iremos restringir-nos a esta obra de Biran, na qual ele apresenta a sua investigação sobre os fundamentos do eu, refletindo as teses do empirismo inglês assim como do sensualismo de Condillac.

[8] Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée.* Tome I, (Paris: P.U.F., 1952), 144. Biran retoma a expressão de Boerhaave no seu tratado intitulado *De Morbis nervorum*. É aí que se encontra a frase *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*. Com ela Biran distingue a organização dos corpos, submetidos às leis da vitalidade (no domínio da fisiogia), das leis do pensamento.

fenómenos da consciência e as suas géneses – utilizando o mesmo método das ciências naturais. Desta forma, considera-se o homem como os objetos externos cuja ordem é fisica e fisiologicamente determinada[9]. Como denunciou Biran, Condillac (assim como La Mettrie, Charles Bonnet, Tracy, Pierre Cabanis, Sade etc.) anunciou uma pesquisa sobre a parte interior do homem, uma decomposição da faculdade de pensar, mas sem atingir os factos verdadeiramente primitivos[10]. Ele realizou tal pesquisa sobre o exterior, capturando o pensamento em seu funcionamento cronológico e não genético. A este respeito, Biran compreendeu que a filosofia mecanicista visava reconstruir o pensamento sob o mesmo modelo das ciências naturais, considerando-o como objeto natural. Por consequência, Condillac não teria encontrado a respetiva verdadeira génese[11]. Génese (e decomposição) encontrada efetivamente por Biran a partir de uma experiência interior fundamental.

Sobre esta questão, Lefève lembra que, segundo Biran, "a perceção se funda sobre o esforço motor e o julgamento de personalidade que lhe implica; ela supõe um primeiro conhecimento:

---

[9] Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 139: "Se toda a nossa existência fosse reduzida a um estado puramente emocional, ou a uma série de modificações passivas, forçadas pela ação de objetos materiais ou pelo jogo espontâneo de certos instrumentos orgânicos, não consigo imaginar como poderíamos começar a existir para nós, ou como teríamos alguma possibilidade desse retorno, que constitui uma personalidade distinta. Mas vamos pressupor a personalidade, sem nos embaraçarmos com a sua origem; e vamos admitir uma faculdade *inata* de perceber os modos totalmente passivos, ou, como disse um filósofo, de *sentir sensações* (o que que supõe que o ser sensível não se identificou com ela e é dela ao mesmo tempo espectador e aquele que a sente)".

[10] Esta exigência indica, segundo Merleau-Ponty, o campo real da ontologia de Biran, ao propor uma direção para a metafísica enquanto ciência das ideias e do conhecimento. M. Merleau-Ponty, *A união da alma e do corpo*, trad. port. (Belo Horizonte: Autêntica, 2016), 89.

[11] Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 150: "Embora Condillac tenha sido o primeiro a propor a questão de decompor a faculdade de *sentir* ou de *pensar*, colocando-se nesse ponto de vista em que leva as faculdades intelectuais para as caracterísiticas abstratas de uma mesma qualquer sensação, e seguindo o método particular que ele usa para distinguir e observar essas várias caracterísiticas, parece difícil conceber a possibilidade e o objeto de alguma *decomposição* real".

o conhecimento de si"[12]. Para Biran, segundo Umbelino[13], somente a distinção entre os factos do sentido íntimo e os factos exteriores podem dar-nos a compreensão da constituição, da variação e da diferenciação das faculdades homem; e, no limite, pode ainda, do ponto de vista interior, indicar-nos o momento no qual o sujeito começa a ser ele mesmo. Além disso, Biran fez a distinção entre afeções passivas causadas pelos objetos exteriores (estabelecendo o campo dos desejos) e impressões ativas (estabelecendo o campo da vontade no esforço – um facto primitivo indecomponível).

Passemos agora aos materialistas.

2. Sobre Condillac – O homem sensível

Representante do materialismo francês, Condillac foi um herdeiro da conceção moderna de homem de, entre outros, Thomas Hobbes (1588-1679). Para Hobbes, a causa da sensação, como a definiu no primeiro capítulo de *Leviathan*, é o objeto externo que pressiona cada órgão dos sentidos. Este ponto de vista, que insere o homem na ordem do movimento exterior, fez do desejo a paixão humana fundamental porque nasce como resposta aos estímulos externos, como contra-esforço. No entanto, Condillac promoveu um ponto de inflexão na história da filosofia, refundando a conceção de natureza humana principalmente a partir de um reposicionamento da função e da hierarquia das paixões, dando ao prazer (que é, para ele, característica das sensações experimentadas) a condição de fundamento da vida passional.

---

[12] Lefève, "Maladie et santé…", 193.

[13] Veja-se Luís António Umbelino, "Apercepção e representação em Maine de Biran", *in Revista filosófica de Coimbra*, nº 37 (2010), 67-84. Luís António Umbelino *Somatologia subjetiva. Apercepção de si e Corpo em Maine de Biran*, (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010).

Além disso, enquanto filósofo do século XVIII, Condillac estudou o espírito humano visando uma verdadeira *ideologia*[14], ou seja, visando principalmente o conhecimento de respetiva estrutura e funcionamento, mas sobretudo (e sem obter sucesso, segundo Biran) de sua génese por decomposição[15]. Finalmente, quanto ao que nos interessa, consideramos que Condillac criou as condições de inversão da relação hierárquica entre razão e sensibilidade, plenamente realizada por Sade, como veremos adiante.

Em *Traité des sensations* (1754), tendo por objetivo encontrar um princípio para explicar todos os fenómenos da subjetividade, Condillac retomou estrategicamente e problematizou a filosofia de John Locke (1632 – 1704)[16]. Mais do que a criticar, procurou desenvolver a conceção empírica de homem. Condillac considerou que as ideias, mas também as faculdades do espirito, derivam dos sentidos. Assim, admitiu que a sensibilidade é a nossa primeira faculdade, faculdade essa que é, ao mesmo tempo, a origem da nossa faculdade de pensar. De facto, à maneira dos metafísicos, admitiu que os homens, assim como a estátua de mármore que ilustra a sua tese, possuem uma capacidade inicial de sentir.

No *Traité*, Condillac obteve resultados divergentes de Locke e mostrou, a partir de uma ordem lógica que vai do simples ao

---

[14] Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée,* 123. De facto, ao criticar o projeto de Condillac, Biran fez uma distinção «entre uma ideologia que poderia ser chamada de subjetiva, que, encerrando-se na consciência do sujeito pensante procuraria penetrar nas relações íntimas que ele sustenta consigo no livre exercício de seus atos intelectuais; e uma ideologia objetiva, baseada principalmente nas relações que vinculam o ser consciente às coisas externas, das quais ele se encontra em dependência essencial quanto às impressões afetivas que recebe ou às imagens que forma".

[15] Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 152. Biran interrogou Condillac: "Mas isso seria uma decomposição da faculdade de sentir? Não será um tipo de análise que se pode chamar de descritiva, onde uma propriedade do meu ser, uma de suas modificações, o que é abstrato, é representado sucessivamente sob diferentes pontos de vista, eles mesmos notados por tantos caracteres ou sinais convencionais que servem para definir a ideia total de sensação?»

[16] Em particular, *Essay Concerning Human Understanding* (1690).

complexo, que todos os conteúdos e todas as faculdades do espírito são constituídas e têm sua origem nas sensações transformadas[17], que são a sua matéria prima:

> O principal objetivo desta obra é mostrar como todos os nossos conhecimentos e todas as nossas faculdades vêm dos sentidos, ou para o dizer mais exatamente, das sensações: porque, na verdade, os sentidos não são senão a causa ocasional. Eles não sentem, só a alma sente ocasionada pelos órgãos; e é das sensações que a modificam que ela tira todos os seus conhecimentos e todas as suas faculdades[18].

Este ponto de vista foi concebido por Condillac considerando que a sensação está presente em cada uma de nossas faculdades, que ela estaria assim (presente) nas respetivas origens. A sensação estaria (nesse caso, uma sensação pura) nas suas origens e sofreria as transformações. Enfim, a sensação seria a matéria prima, o elemento que constitui as faculdades do espírito. Sobre este

---

[17] Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée,* 138. Evidentemente, segundo Biran, a subjetividade humana não é o resultado de algum tipo de transformação de algo. Ela constitui-se a partir de uma experiência íntima, de um facto primitivo. Recusando a teoria da sensação transformada, Biran propõe-se realizar a distinção entre afeção, sensação e perceção, entre a capacidade de sentir e a de mover. Segundo ele: "a doutrina ideológica, que reduziu todas as faculdades humanas à sensibilidade, considerada como o efeito geral abstrato de uma causa, ou como uma propriedade abstrata de seu sujeito de inerência, pode ser combinada e confundida, por sua vez, com um ponto de vista fisiológico, no qual essa mesma faculdade sensível atribuída à organização material é estudada nos seus motivos de excitação, nas suas circunstâncias e em suas leis experimentais. Aqui a metafísica, mudando de título, é transportada inteiramente para a fisiologia, que lhe comunica a sua direção, o seu método, os seus instrumentos ou meios de anális". Sobre esta questão, C. Lefève declara: A ideologia foi precisamente vítima dos efeitos do hábito no pensamento. Para Biran, a redução do pensamento à transformação da sensação e a uma atividade combinatória resulta diretamente" (Lefève, C. "Maladie et santé dans les Mémoires sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser de Maine de Biran", *in Les Études Philosophiques*, nº 2 (2000), 182).

[18] Condillac, *Traité des sensations* (Paris: Librairie Arthème Fayard, 1984), 237.

ponto, Condillac explicou o seu acordo e desacordo com Locke nestes termos:

> Esse inglês, sem dúvida, lançou muita luz sobre o assunto, mas ainda deixou obscuridades. Veremos que não atentou à maioria dos juízos que se mesclam com todas as nossas sensações; que não reconheceu quão necessário nos é aprender a tocar, a ver, a ouvir etc.; todas as faculdades da alma lhe pareceram qualidades inatas e não suspeitou que elas poderiam ter a sua origem na própria sensação[19].

Em suma, em acordo com a filosofia de Locke, mas também divergindo, Condillac concluiu que não somente o conteúdo do pensamento, mas também as suas faculdades, funções e operações são formadas, ou derivam da transformação das sensações. Sobre esta questão, Condillac apresentou o seguinte argumento:

> Locke distingue duas fontes das nossas ideias: os sentidos e a reflexão. Seria mais exato reconhecer apenas uma, seja porque a reflexão, em seu princípio, não é senão a própria sensação, seja porque é menos a fonte das ideias do que o canal por onde elas correm a partir dos sentidos[20].

Condillac estimou ter feito progressos quanto à investigação das ideias e das faculdades do espírito, descrevendo nada menos

---

[19] Condillac, *Traité,* 239.

[20] Condillac, *Traité,* 242.

do que sua própria génese. Sobre isto, ele continua a sua crítica[21] a Locke:

> Esta imprecisão, por mais ligeira que pareça, espalha muita obscuridade no seu sistema; porque evidencia uma impotência ao desenvolver o seu sistema. Este filósofo contentou-se em reconhecer que a alma percebe, pensa, crê, raciocina, conhece, quer, reflete; que estamos convencidos da existência das suas operações, porque nós as encontramos em nós mesmos, e que elas contribuem para o progresso dos nossos conhecimentos: mas não sentiu a necessidade de descobrir o respetivo princípio e geração, não suspeitou que estes poderiam ser simples hábitos adquiridos; parece tê-los considerado como algo inato, e diz apenas que se aperfeiçoam com a prática[22].

---

[21] Sobre esta questão, Biran esteve em acordo com Condillac: "O autor do *Ensaio sobre o entendimento humano* não sentiu a necessidade de voltar tão atrás; e no ponto de vista em que foi colocado, como no objeto exclusivo que pretendia alcançar, teria sido difícil, sem dúvida, começar por esse *começo*. E antes de mais, como ele admitiu, do mesmo modo que todos os metafísicos, um princípio de pensamento *substancial* fora da consciência, e antes dela, também deve ter suposto certas faculdades ou atributos inerentes à sua natureza, ou inatos nele, dos quais, consequentemente, seria interdito à filosofia examinar a origem, pois teria sido ir procurar a própria *alma* e remontar atè à sua *criação*." (Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 162). Biran prossegue: "Também não se trata de decomposição real, nem mesmo de um sistema regular de geração de faculdades em toda a doutrina de Locke; ele limita-se quase inteiramente a uma espécie de análise histórica ou descritiva das idéias que reporta a duas fontes diferentes e a uma enumeração incompleta e frequentemente arbitrária das faculdades ou poderes que são exercidos sobre essas idéias como em materiais dados à elaboração" (Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 162). Finalmente, Biran concorda que "nesta doutrina, reconhece-se operações que implementam, elaboram ou transformam quaisquer materiais dados pelos sentidos e que, portanto, não fazem parte desses materiais transformados." (Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 164). Quer dizer: as faculdades foram pensadas como emanações de um poder supremo.

[22] Condillac, *Traité*, 242.

Para ilustrar sua crítica e sua tese, Condillac concebeu um ser revestido de mármore, uma estátua, desprovida de toda experiência sensível e, por isso, de ideias, de faculdades intelectuais e de conhecimentos[23]. Visando explicar a aquisição sensorial, este dispositivo permitiu descrever uma ordem cronológica de suas experiências sensíveis e suas consequências, isto é, a abertura de seus diferentes canais sensíveis, um por um, à partir do olfato, o mais pobre de todos. Isto sempre supondo que a estátua no estado de seu isolamento total, em sua origem, dispõe de uma organização recetiva, a saber, de uma rede de partículas materiais sensível aos estímulos externos[24].

A partir do odor, sua primeira experiência sensorial, ocorre apenas uma afeção-odor que resume toda sua capacidade inicial de sentir, sua capacidade de abertura ao mundo exterior[25]. Segundo Condillac, em sua experiência, a indiferença inicial ao estímulo causa do odor é compensada pela repetição da mesma impressão. Em consequência desta ocorrência, temos a *atenção*. Em seguida, a repetição da mesma experiência permite a *comparação*

---

[23] Sobre esta questão recebeu, seis anos mais tarde, a crítica de Bonnet, para quem a sensibilidade "é a primeira fonte de todas as modificações da alma, ela é tudo o que corpo a fez ser" (C. Bonnet, *Essai analytique sur les facultés de l'âme.* (Copenhague: ETH-Bibliothek Zürich, MDCCLX [1760]) Signatur: Rar 6247. Persistenter Link: http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-24193, 59.

[24] Sobre este tema, Maria das Graças de Souza, em *Natureza e ilustração* diz que segundo o materialismo francês "a produção de todas as formas de seres, desde os minerais até o homem, incluindo a mente, pode ser explicada pela atividade própria da matéria, que Diderot denomina sensibilidade universal" (M. G. Souza, *Natureza e Ilustração, sobre o materialismo de Diderot.* (São Paulo: Ed. Unesp, 2002), 47). Ainda obre o fenômeno da sensibilidade, Souza diz que "a sensibilidade nasce, pois, de um certo arranjo ou disposição das partículas, e a sensação é o resultado do encontro dos elementos materiais que vêm do mundo exterior com os elementos materiais que formam os órgãos dos sentidos" (Souza, *Natureza e Ilustração*, 49). Efetivamente, tanto o velho materialismo como o moderno consideraram o movimento e a sensibilidade como propriedades da matéria, assim como a extensão, a forma, a figura e a divisibilidade.

[25] Lembremos que o ponto de partida da experiência sensorial, que incide sobre o odor e o olfato, expõe a intenção de sustentar a independência entre os vários órgãos dos sentidos sobre a geração das faculdades e das ideias.

já como *memória*. No conjunto, elas são o resultado de uma sensação transformada[26]. Assim, todas as faculdades nascem da mesma origem e constituem um sistema, a razão ou a reflexão, encarregada do conhecimento do mundo exterior.

Lembremos que mesmo o conhecimento do próprio corpo, e dos corpos exteriores, é dado por uma distinção entre sensações, em particular as sensações derivadas do tocar, do sentimento de resistência do próprio corpo (quando nos tocamos) e dos outros sentidos exteriores (quando os tocamos). Este ponto de vista recebeu críticas de Biran[27], postulando uma experiência íntima que seria a condição da experiência externa, quer dizer, um conhecimento do eu e do corpo próprio, um sentimento íntimo do eu e de sua atividade, pré-requisito do conhecimento dos corpos exteriores e da sua distinção.

Pois bem, ainda a respeito das faculdades do espírito, das paixões humanas e das suas origens, vejamos o que pensou La Mettrie.

3. Sobre La Mettrie – O homem-máquina

La Mettrie, em *L'homme machine* (1748), reconheceu que a nossa capacidade de conhecer (e de exprimir conhecimento) está

---

[26] Biran criticou Condillac pelo facto de ter admitido a emergência de um conjunto de faculdades ativas sob a base de uma pura passividade, de modo a confundir o artesão com a matéria trabalhada: "Quando se confunde, sob um único termo de *sensação*, quer a impressão, material recebido pelos órgãos e a afeção passiva imediato que daí resulta no sujeito que o *devém*, quer o ato de percepção *do eu* que disso se distingue, quer a modificação *sentida*, quer o ser que a sente, ou apercebe, ao transformá-la em uma ideia […], é possível estabelecer sobre esse princípio único, por hipótese, mas múltiplo na realidade, uma teoria inteira talvez mais intimamente ligada à expressão do que aos factos, e deduzir, por transformação lógica, vários resultados dos quais discutiremos em breve o fundamento e a legitimidade." (Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 138).

[27] Sgundo Merleau-Ponty Biran assumiu o encargo de elaborar uma verdadeira reforma da teoria da perceção. (Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps*, 72).

diretamente ligada a uma dotação da natureza, sob a forma de um *sentimento* refinado apresentado como *instinto*. Isto equivale a admitir que a aquisição e a sofisticação da faculdade cognitiva se deve ao exercício de tal sentimento, que funciona como um ponto de partida, um gatilho do processo cognitivo. Por consequência, é a natureza que nos prepara para a tarefa de conhecer. Como afirma o autor:

> É assim que eu concebo que os homens empregaram o seu sentimento e o seu instinto para obter o espírito e, enfim, o espírito para obter o conhecimento. É por estes meios, tanto quanto eu posso compreender, que ele enche o cérebro de ideias, pela receção que a natureza lhe deu. E é assim que um colabora com o outro; […].[28]

Assim, ele também considera que as experiências sensoriais dos homens ensejam a constituição de suas faculdades cognitivas e o conhecimento do mundo externo que elas possibilitam[29]. Este processo começa por uma estimulação externa que toca e impressiona as fibras e cordas que compõem nossos órgãos sensoriais e o cérebro. Em consequência, uma imagem aparece. Imagem causada pela estimulação de um objeto exterior que é transmitida ao cérebro por meio de ao menos um dos órgãos dos sentidos.

Após a multiplicidade inicial de imagens, ocorre o reconhecimento de suas diferenças e a memorização. O cérebro as registra possibilitando o exame das relações que elas mantêm entre si,

---

[28] J. O. de la Mettrie, «L'homme machine», *in* ID, *Œuvres philosophiques* (Paris: Coda, 2004), 56.

[29] Tisserand coloca em evidência a distinção entre o espírito e a sensibilidade, algo que falta em Condillac e La Mettrie. Assim, podemos dizer que, tal como Condillac, La Mettrie confunde o obreiro e a matéria utilizada na obra.

o que se passa com o auxílio de signos. La Mettrie constatou que as relações observadas (por exemplo, a similitude e a diferença entre as imagens) são "a base fundamental de todas as verdades e de todos nossos conhecimentos"[30]. Desta forma, o ato de conhecer exige um conjunto de imagens e de palavras que se referem a objetos exteriores. Os objetos são assim notados, associados, nomeados e mencionados, de maneira semelhante ao concebido por Condillac.

Assim, diferentemente de Biran, para quem a faculdade intelectual por excelência é a *memória*, La Mettrie resumiu o espírito por uma operação que recebeu dele um estatuto elementar, a *imaginação*. Segundo a breve descrição que ele nos deu:

> Sirvo-me constantemente da palavra imaginar porque acredito que tudo se imagina e que todas as partes (faculdades) da alma podem ser com propriedade reduzidas à imaginação, que as forma a todas; deste modo, tanto o juízo como o raciocínio ou a memória não constituem de maneira alguma partes absolutas da alma mas verdadeiras modificações dessa espécie de tela medular, sobre a qual os objetos que se desenham no olho são projetados como numa lanterna mágica.[31]

A distinção dada à imaginação reside na sua capacidade de representar os objetos exteriores (com as imagens e as palavras/signos). Em razão disto, afirma:

> Mas é sempre verdade que a imaginação somente percebe; que é ela que se representa todos os objetos,

[30] La Mettrie, «L'homme machine», 57

[31] La Mettrie, «L'homme machine», 57.

> com as palavras e as figuras que as caracterizam; e que assim é ela ainda que é a alma, porque ela realiza todos seus papeis[32].

A alma é assim o engenheiro e o mestre de obras do espírito. É ela que me representa, mede, pondera, concebe, planeia, ajuíza, penetra, compara, aprofunda os objetos da natureza. Ela é também o meu arquiteto, por destacar os encantos, por perseguir a grandiosidade e a beleza. Ela é, por fim, "a mais bela, a maior ou a mais forte imaginação, é portanto a mais adequada tanto à ciência como às artes"[33]. Enfim, La Mettrie concebeu o espírito, articulando a imaginação ao conhecimento, à ética e à estética.

Além da identificação da imaginação com o espírito, assim como a identificação dos estímulos externos com a produção do espírito, no *Traité de l'âme* (1745) La Mettrie considera que existe uma conceção errada, cultivada por certos filósofos, segundo a qual "a matéria é por ela mesma um princípio passivo, que não possui mais do que uma força de inércia"[34]. Por consequência, postulam a existência de um outro motor e princípio ativo que opera no interior dos organismos e que recebeu o nome de "alma".

Divergindo, La Mettrie alia-se aos filósofos que consideram a força motriz e a sensibilidade como propriedades essenciais da matéria: "a potência de adquirir a força motriz e a faculdade de sentir foram sempre consideradas, assim como a extensão, como uma propriedade essencial da matéria."[35] Mais ainda, La Mettrie nega a existência de um ser subsistente que não é nem criado nem destrutível, isto é, "um ser que por consequência deve existir

---

[32] La Mettrie, «L'homme machine», 58.

[33] La Mettrie, «L'homme machine», 60.

[34] J. O. La Mettrie, «Traité de l'Âme», *in* ID, *Œuvres philosophiques* (Paris: Coda, 2004b), 86.

[35] La Mettrie, «Traité de l'Âme», 86.

por ele mesmo"[36]. Esta recusa é sustentada por um princípio epicurista segundo o qual "nada pode ser feito do nada"[37]. Assim, estudando as propriedades que se manifestam claramente no interior dos corpos, La Mettrie concluiu que "é muito evidente que a matéria contém certa força motriz que a anima e que é a causa imediata de todas as leis do movimento"[38]. Desta forma, dotou a matéria de um princípio de auto-movimento[39].

La Mettrie demonstrou em seguida que a faculdade de sentir pertence igualmente à matéria[40]. Trata-se do ponto de partida para explicar as faculdades intelectuais e a vida moral dos homens, como epicurista, pelos átomos (sensações) e pelo vazio (sensibilidade). Com efeito, ele reconhece ignorar se a matéria tem em si mesma a faculdade de sentir ou se ela apenas a adquire sob a forma de organismo[41]; mas, mesmo neste caso, o movimento e a sensibilidade restam pertencentes à matéria. Além disso, a sua hipótese é a de um elemento (na matéria e no espírito) que sustenta a tese de uma homogeneidade entre todos os organismos, compostos de uma substância comum na natureza. Segundo La Mettrie, o homem não é feito de uma argila mais preciosa, pois

---

[36] La Mettrie, «Traité de l'Âme», 87.

[37] La Mettrie, «Traité de l'Âme», 92.

[38] La Mettrie, «Traité de l'Âme», 92.

[39] Sobre esta questão Lange declara: "Mesmo onde o movimento não é percebido, ele existe como uma possibilidade; assim, como possibilidade (no poder, diz La Mettrie), a matéria contém todas as formas. Não há a menor razão para admitir um agente fora do mundo material"

[40] Lembremos que se trata de uma tese sustentada pela noção de irritabilidade fibrilar descoberta por Albrecht von Haller (1708-1777), que serviu de base para sustentar a autonomia da matéria, associada a um princípio motor presente no processo de organização e funcionamento do corpo sensível.

[41] É verdade que um pouco mais adiante, La Mettrie reconheceu a possibilidade de considerar a sensibilidade como uma faculdade adquirida. La Mettrie, "Traité de l'Âme", 94: "Devemos, no entanto, concordar com a mesma franqueza de que não sabemos se a matéria em si tem a faculdade imediata de sentir ou apenas o poder de adquiri-la pelas modificações ou pelas formas das quais é suscetível; pois é verdade que essa faculdade se manifesta apenas em corpos organizados".

a natureza utiliza uma idêntica para todos, variando apenas a levedura de cada organismo. Esta homogeneidade substancial também contribuiu para o estabelecimento de um princípio de continuidade entre os seres da natureza e as suas constituições sensíveis e espirituais. Deste modo, o homem e a sua subjetividade poderão também ser concebidos, do ponto de vista materialista-sensualista-mecanicista, como um resultado do jogo de forças entre o homem e o ambiente que causa sua complexidade.

Como veremos, estas são teses fortemente presentes na obra de Sade.

4. Sobre Sade – o homem aprisionado

Para melhor compreender o papel até aqui dado pelos materialistas à sensibilidade, e, em particular, à continuidade admitida entre o homem e a natureza, faz-se necessário esclarecer o estatuto da sua relação com a razão. Lembremos que, como mostraram Condillac e La Mettrie, aquilo a que chamamos razão consiste em algo derivado da sensibilidade. No entanto, segundo os dois materialistas, a razão, no exercício da sua própria função e em decorrência da sua experiência, distingue-se e distancia-se da sensibilidade, constituindo-se como um lugar privilegiado e independente de onde inicia a sua ação de modo autónomo em relação à sensibilidade, opondo-lhe resistência, isto é, executando a função de resistir e de educar as suas inclinações.

Deste ponto de vista, Condillac e La Mettrie conceberam o homem como capaz de superar a imersão inicial na existência sensível graças ao uso da razão, que se opõe às inclinações sensíveis. Desta maneira, o homem racional alcança a independência em relação à ordem determinista da natureza. Cremos que esta perspetiva de autonomia e independência foi de alguma

forma sustentada por um *princípio de conservação da vida*, presente em toda (ou quase toda)a filosofia moderna.

Sobre esta questão sublinhamos um facto curioso. Sade negou ao homem esta possibilidade de ascetismo espiritual e assim marcou o seu ponto de rutura em relação à tradição filosófica moderna. De facto, foi somando o materialismo naturalista de La Mettrie com o materialismo de educação de Hélvetius que Sade promoveu, à sua maneira, uma rutura radical. Por consequência, Sade negou ao homem a possibilidade de exercício da razão, visando superar a condição de imersão inicial no mundo material, mecânico e determinado; negou a possibilidade de ser o regulador das suas inclinações sensíveis, de gerir e regrar os desejos da máquina humana.

Para isto, Sade fez apelo à mesma génese da razão pela experiência sensível. Contudo, extraiu consequências muito diversas das de Condillac e La Mettrie: deu à razão uma função oposta. Queremos dizer que, influenciado até certo ponto por estes autores, mas divergindo deles, Sade admitiu que cada faculdade racional deveria sempre permanecer associada à sensibilidade, isto é, permanecer ao seu serviço agindo com o objetivo de satisfazer as suas inclinações e os seus interesses. Considerando este ponto de vista, Sade concebeu a faculdade racional, em seu funcionamento cognitivo, moral e estético, visando reconhecer e responder às exigências da sensibilidade e, por extensão, ao jogo mecânico das forças naturais, assim religando o homem à natureza e às respetivas leis. Tudo isto é afirmado em razão de uma continuidade[42] com a natureza: o homem (corpo e espírito)

[42] Biran expôs as consequências deste ponto de vista nestes termos: "Mas vamos admitir por um momento a identidade ou indivisibilidade que deveria existir entre a impressão sensível ou o afeto imediato e a percepção do ser que está *consciente* disso: como impressões se relacionam com os órgãos, os únicos suscetíveis de recebê-las a elas e a uma causa material capaz de produzi-los; distinga-se então a *alma* (ou o princípio da unicidade) de todos esses órgãos

é submetido à mesma causalidade estrita do mundo material. Enfim, para Sade, se a subjetividade humana é derivada da sua experiência, da sua relação com os objetos exteriores, estes permanecem a origem (ou causa) da sua determinação.

Será desnecessário lembrar que uma das consequências inevitáveis desta perspetiva é o abandono da crença e da esperança na liberdade e na autodeterminação. Esta é uma renúncia de importância primordial para a construção da subjetividade apática que Sade concebeu para o libertino. Por este ponto de vista, Sade associou a noção de prazer (herdada de La Mettrie) à uma tensão efémera dotada do objetivo de gozo e que tem neste mesmo a realização de uma função: a função (como um arco-reflexo) de promover o escoamento de toda a excitação que circula na sensibilidade humana, sem restrições.

Deste modo, é evidente que Sade não sustentou a possibilidade de uma orientação racional da sensibilidade enquanto restrição interna – por exemplo, sob a forma de uma lei moral (lei moral enquanto produto autônomo de uma faculdade racional) –, nem como restrição externa por meio da cultura ou da religião. Ao contrário, segundo Sade, se queremos uma lei para guiar nossa sensibilidade, ela deve comandar a realização, sem restrição, de qualquer inclinação sensível e deve ser guiada por uma indiferença moral.

Este ponto de vista, presente na sua obra literária, foi exemplarmente apresentado em *La nouvelle Justine ou les malheurs de*

---

como dessa causa material; sempre seria verdade que ela lhes permaneceria *necessariamente* e sempre subordinada nas suas várias modificações ou *modos de ser*, concebidos como inseparáveis do *sentimento próprio do seu ser*: de onde resulta que todas as faculdades atribuídas à alma, em última análise, se iriam resolver em certas *capacidades* receptivas, que obviamente dependem de condições ou propriedades puramente orgânicas: estas poderiam, portanto, ser substituídas por outras sem que daí resultasse qualquer erro" (Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 139).

la vertu (1797). Já na introdução, como epígrafe, Sade declarou que "não somos criminosos por atender às bizarras inclinações que nos inspira a natureza". Assim, ele promove a indiferença em relação ao que cada um faz, independentemente de sermos bons ou maus. Apelando ao bom senso do libertino, interroga:

> Não concordariam, com toda certeza, que sendo indiferente ao plano geral (da natureza) que tal coisa seja boa ou má de preferência, que se o sofrimento persegue a virtude e a prosperidade acompanha o crime, as coisas sendo iguais nas intenções da natureza, vale infinitamente mais tomar partido dos maus que prosperam do que dos virtuosos que fracassam?[43]

A partir destes argumentos, fica evidente não somente o relativismo entre o bem e o mal, entre o vício e a virtude, mas sobretudo o caráter razoável de escolher o mal e o vício, visando sempre as suas consequências positivas que são o prazer do corpo e a felicidade libertina.

Para aprofundar estas questões lembramos os dois primeiros parágrafos da obra intitulada *La société des amis du crime* (um capítulo de *Histoire de Juliette*). No primeiro, Sade indicou que a significação do termo crime, enquanto qualificação negativa das ações humanas, está longe de corresponder ao que ele deseja como prática da vida quotidiana na sua sociedade. Em seguida, declarou que o homem não pode ser considerado como um ser dotado de liberdade em razão do facto de estar acorrentado às leis da natureza, que são leis irresistíveis. Assim, criminalizar

[43] Sade, *La nouvelle Justine ou Les malheurs de la vertu*. Tome I – II, (Paris: Union générale d'éditions, 1978), 26.

as inclinações naturais seria, em relação à natureza, um ato de insubmissão.

Esta questão merece atenção. De facto, é verdade que o determinismo sempre esteve no seio do pensamento materialista assim como na literatura erótica-libertina do século XVIII. Isto pode ser também ilustrado pelos ensinamentos que compõem o célebre romance *Thérèse philosophe*[44], provavelmente publicado em 1748 e atribuído a Jean Baptiste Boyer, Marquês de Argens. Nesta obra encontramos a seguinte declaração:

> Para admitir que o homem fosse livre, seria preciso supor que ele se determinasse por si mesmo. Mas, se ele é determinado pelos graus de paixão pelos quais a natureza e as sensações o afetam, ele não é livre, um grau de desejo mais ou menos forte o decide de forma tão invencível quanto um peso de quatro libras arrasta um de três[45].

Ou ainda, no mesmo romance:

> Se não somos livres para pensar, como seríamos livres para agir, sendo que o pensamento é a causa e a ação o efeito? Poderia resultar em um efeito *livre* de uma causa não livre? Isto implica contradição[46].

---

[44] F. Lotterie, «Présentation», *in* J.B. Boyer, *Thérèse philosophe*, (Paris: Ed. Flammarion, 2007), 19: "*Thérèse philosophe* aparece num momento em que esse aspecto da militância iluminada já está muito presente e a forma do romance erótico parece singularmente capaz de fornecer uma descrição satírica do delírio dos seus corpos místicos».

[45] Boyer, *Thérèse philosophe*, 85.

[46] Boyer, *Thérèse philosophe*, 85.

O facto é que sem ter a autonomia da *vontade* (considerada como a nada estando submetida, segundo Biran) resta o determinismo do *desejo*, isto é, resta o determinismo da natureza sobre a máquina humana[47] "já que a natureza não age senão por um mesmo princípio"[48], continua *Thérèse*. Sobre esta questão, ignorando completamente a possibilidade de um pensamento livre, ela declara:

> A arrumação dos órgãos, as disposições das fibras, um certo movimento dos humores dão o gênero das paixões, os graus de força pelos quais elas nos agitam, forçam a razão, determinam a vontade tanto nas maiores como nas menores ações de nossa vida. É isto que faz o homem apaixonado, o homem sábio, o homem louco. O louco não é menos livre do que os dois primeiros, porque age pelos mesmos princípios; a Natureza é uniforme. Supor que o homem seja livre e que ele se determina por ele mesmo, é igualá-lo a Deus.[49]

Desta forma, se nós sabemos que a natureza age por vias simples, por um princípio uniforme, "é evidente que se nós não somos livres em certas ações, não o somos em nenhuma"[50]. Em seguida, como disse o seu mestre *Monsieur l'Abbé*, "não somos mestres de pensar desta ou daquela maneira, de ter esta ou aquela

---

[47] Fortemente inspirado pelo mecaniscismo do século XVIII, Sade não distingue os corpos humanos das máquinas; todos estão submetidos às mesmas leis do movimento. Como reconhece Lotterie, «essa reciprocidade de filosofia e voluptuosidade, é a noção de "máquina" que é responsável por dar conta dela» (Lotterie, «Présentation», 47).

[48] Boyer, *Thérèse philosophe,* 84.

[49] Boyer, *Thérèse philosophe,* 87.

[50] Boyer, *Thérèse philosophe,* 191.

vontade, não somos mestres de ter ou de não ter desejos"[51]. Desta maneira, a faculdade de pensar e de desejar são determinadas pela natureza. Com efeito, "o espírito é uma quimera, ou ele faz parte da matéria"[52], continua ele.

Com certeza, trata-se de um ponto de vista caro ao materialismo de Sade, porque o estatuto material e mecânico que ele atribui à natureza e ao homem recusa-lhe qualquer possibilidade de acaso, quer no plano físico, quer no plano da liberdade, quer no plano moral. Reafirmando este ponto de vista, na sua curta obra *Dialogue entre un prêtre et un moribond* (1782), Sade reconhece a ausência de autonomia humana: "somos levados por uma força irresistível e nunca, nem por um momento, temos o poder de nos determinar, exceto pelo que somos inclinados"[53]. Desta forma, a sua natureza sensível exige que cada homem se submeta a qualquer determinação do movimento natural onde está inserido. Nete caso, o verdadeiro crime (aqui no sentido pejorativo) seria resistir a todas as inspirações da natureza. Por consequência, a liberdade ou a autonomia da ação é considerada, como dissemos acima, a quimera do moralista.

Segundo Sade, a natureza é de facto indiferente à escolha dos meios utilizados pelos homens para alcançar o objetivo da felicidade. Sade declara assim a sua indiferença relativa às leis morais destinadas a estabelecer uma ordem e à abrir um caminho para conduzir os homens à felicidade através da virtude. De facto, a felicidade libertina deriva precisamente do desenvolvimento do conflito permanente e não da vitória de uma parte sobre a outra (isto é, da vitória do bem sobre o mal). O vício, a maldade e o crime

---

[51] Boyer, *Thérèse philosophe,* 191.

[52] Boyer, *Thérèse philosophe,* 192.

[53] Sade, *Diálogo entre um padre e um moribundo,* trad. port., (São Paulo: Iluminuras, 2001), 27.

manifestam-se nos homens e tornam-os felizes. Assim funciona o libertino, a máquina de gozar submetida à sua sensibilidade.

Como podemos ver, a questão fundamental colocada é a da relação entre o espírito (a consciência) e o movimento natural, isto é, o papel que o último desempenha em relação ao primeiro. Segundo Sade, a consciência é um efeito do movimento exterior, ela é o resultado – e não somente a condição – de uma experiência sensível. Esta circunstância é o que impede que se faça da sensibilidade um agente voluntário dotado do poder causal, um agente livre no mundo, em razão de sua própria natureza.

Com efeito, inspirado por Condillac, Sade reconhece a consciência, a razão, como uma mecânica de sensações, modo pelo qual a natureza projeta sobre o homem o seu mecanismo. Ela devém, em consequência, dependente dele. Este é um ponto de vista que reforça a oposição radical entre a vontade (livre) e o desejo (aprisionado). Deste modo, Sade nega ao homem a faculdade criativa de desejar e a consideração do espirito como esforço, como erupção súbita, como atividade, como causalidade própria.

Como dissemos acima, Sade faz justiça à crítica de Biran ao conduzir o materialismo atè às suas consequências últimas, facto que expõe sua verdade. Deste modo, pensamos que a vida sensível responsável pelo aprisionamento do homem na sua natureza material é indubitavelmente a verdade mais recôndita do materialismo, quando condena o homem à vida *simples em vitalidade instintiva*. Isto expõe a extrema singularidade da obra. É precisamente por esta razão que a obra de Sade representa um tesouro para a filosofia moderna e contemporânea.

Por todas estas razões, consideramos que a Orgia[54] (em letra maiúscula) é, enfim, um tipo de Estado que, contrariamente

[54] Sobre este conceito, consultar meu livro: F. Bocca, *Do Estado à Orgia,* (Curitiba: Ed. CRV, 2016).

ao *Leviathan* de Hobbes, estabelece os limites insuperáveis e impede o escoamento da *desordem* (em referência à entropia). Em consequência, a Orgia condena à morte o seu interior por resfriamento. Neste sentido, o castelo (de Silling, por exemplo) é algo que visa ao fim. O custo da Orgia é o esgotamento, a degradação dos seus recursos energéticos, porque ela queima como um forno. Por consequência, segundo entendemos, a Orgia antecipa a noção de *natureza entrópica*, apresentada pela segunda lei da termodinâmica, oferecendo assim uma nova chave de leitura e de compreensão da natureza, do homem e do seu destino na Terra.

Para terminar, gostaríamos de apresentar brevemente uma última curiosidade da obra de Sade que pode, quem sabe, justificar uma pesquisa futura. Trata-se ainda da relação entre liberdade e determinismo que recebeu de Sade um outro ponto de vista curioso em razão da ambiguidade que apresenta. Como vimos, Sade foi o criador de uma filosofia que não favorece a liberdade e a autonomia. Ao contrário, ele coloca o homem numa relação passiva com o mundo material e sensível. No entanto, é surpreendente quando, entre outros exemplos, em *Histoire de Juliette*, Sade exprime uma revolta contra a natureza, justamente motivado pelo "pouco de liberdade que ela nos dá para realizar as inclinações inspiradas pela sua voz"[55] – indignação que ele exprime convocando o libertino à insubordinação:

> blasfememos contra ela do fundo do coração por tanto nos ter encurtado a carreira que vai ao encontro aos seus pontos de vista; ultrajemo-la, destruamo-la por nos ter deixado tão poucos crimes a praticar, inspirando-nos

[55] Sade, *Histoire de Juliette ou Les prospérités du vice.* Tome I – II – III (Paris: Union générale d'éditions, 1979), 475.

> embora, a todo o instante, tão violentos desejos de os cometer[56].

Nesta atitude, Sade visa provavelmente a possibilidade de cometer o crime total (por exemplo, dizimar a vida humana na Terra) para além dos limites impostos pela natureza. Esta é uma iniciativa, cremos, na sequência de uma submissão levada às últimas consequências, iniciativa que emerge sob a forma de emancipação reconstrutora das pontes destruidas da liberdade.

Exprimindo toda a inquietude em relação à severidade da natureza, Sade escreve o seguinte:

> Ó tu! Deveríamos dizer-lhe, tu, força imbecil e cega de que sou resultado involuntário, tu que me puseste neste globo esperando que te ofendesse e não podes, todavia, fornecer-me os meios para tanto, inspira à minha alma abrasada alguns crimes que melhor te sirvam do que esses deixados à minha disposição. Bem quero consumar as tuas leis, pois exigem perversidades e destas experimento a mais ardente sede: fornece-me, todavia, crimes diferentes dos que a tua debilidade me apresenta. Quando eu tiver exterminado na terra todas as criaturas que a cobrem, ainda assim ficarei longe do meu objetivo, pois terei estado ao teu serviço, madrasta! [...] e só aspiro vingar-me da tua brutalidade ou da maldade que dedicas aos homens não lhes fornecendo meios de se livrarem das terríveis inclinações que lhes inspiras![57]

---

[56] Sade, *Histoire de Juliette*, 475.

[57] Sade, *Histoire de Juliette*, 476.

Considerando este argumento, compreendemos que a submissão alcança o seu paradoxo, porque Sade estimula o libertino, sempre orgulhoso de sua submissão à natureza, a cometer, estimulado pela própria natureza, o crime de insubordinação. Ele convoca o libertino a agir com zelo excessivo ao ponto de desejar destruir a natureza, um ato de vingança e de independência; ele o estimula a trair por lealdade excessiva, alcançando um lugar para além de todas as possibilidades que lhe foram conferidas pela natureza. Finalmente, ele espera, cremos, ser a fonte de sua motivação e de suas ações tornando-se agente livre. Uma liberdade seguida da sua insubordinação é um tipo de autonomia nascida de uma renovada vontade esclarecida, justamente informada pela tomada de consciência das suas causas heterónomas – liberdade seguramente diferente da concebida por Biran, porque sustentada ainda no interior da ordem mecânica da natureza.

Esta circunstância permite também esclarecer outras situações aparentemente contraditórias na obra de Sade, como o momento, em *Les crimes d'amour* (1800), onde o remorso motiva o suicídio da personagem Franval após a morte da sua esposa e da sua filha, criada para a prática do incesto. Esclarece também a conversão religiosa de Madame Lorsange (na verdade, segunda identidade de Juliette), que se refugia num Mosteiro carmelita (inspirado pela Gnose?) após a morte catastrófica da sua irmã Justine.

Graças a estes exemplos, suspeitamos que Sade indica a possibilidade do libertino conceber e praticar, a partir da mais alta fidelidade, a maior traição à natureza: aliar-se aos valores morais como o remorso e a submissão e aliança com Deus, até então concebido por ele como o maior inimigo da natureza e dos seus fins. Tonar-se livre e ativo? Talvez, mas em resposta aos estímulos externos ainda como sua consequência, não por um princípio de atividade.

Références bibliographiques | Referências Bibliográficas

Bocca, Francisco V., «Le Marquis de Sade: un matérialisme aux conséquences ultimes». in *Revista Natureza Humana*, v. 16, (2014).

Bocca, Francisco V., *Do Estado à Orgia* (Curitiba: Ed. CRV, 2016).

Bonnet, Charles, *Essai analytique sur les facultés de l'âme*. A Copenhague, MDCCLX [1760] ETH-Bibliothek Zürich. Signatur: Rar 6247. Persistenter Link: http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-24193

Boyer, Jean-Baptiste, *Thérèse philosophe*, (Paris: Éditions Flammarion, 2007).

Buterfield, Herbert, *As origens da ciência moderna* (Lisboa: Edições 70, 1992).

Condillac, *Traité des sensations* (Librairie Artheme Fayard, Paris, 1984).

Hunt, Lynn, *A invenção da pornografia* (são Paulo, Hedra, 1999).

Lange, Friedrich-Albert, *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque* (t. I). (Paris: Schleicher Frères, 1910).

Lefève, Céline, «Maladie et santé dans les Mémoires sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser de Maine de Biran», *in Les Études Philosophiques*, nº 2 (2000), 171-201.

Lotterie, Florence, «Présentation», *in* Boyer, J. B., *Thérèse philosophe*, (Paris: Ed. Flammarion, 2007).

Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. Tome I. (Paris: P.U.F., 1952)

Merleau-Ponty, Maurice, *A união da alma e do corpo*, trad. port. (Belo Horizonte: Autêntica, 2016).

Mettrie, Julien Offray de la, «L'homme machine», *in* ID, *Œuvres philosophiques* (Paris: Coda, 2004).

Mettrie, Julien Offray de la, «Traité de l'Âme», *in* ID, *Œuvres philosophiques*. (Paris: Coda, 2004b)

Monzani, Luiz Roberto, *Desejo e prazer na idade moderna* (Campinas: Ed. Unicamp, 1995).

Sade, *Diálogo entre um padre e um moribundo*, trad. port., (São Paulo: Iluminuras, 2001).

Sade, *Histoire de Juliette ou Les prospérités du vice*. Tome I – II – III (Paris: Union générale d'éditions, 1979).

Sade, *La nouvelle Justine ou Les malheurs de la vertu*. Tome I – II, (Paris: Union générale d'éditions, 1978).

Sade, *Œuvres Complètes* (Paris: Au cercle du livre précieux, 1966).

Sade, *Os crimes do amor*, trad. port., (R. S.: L&PM, 2003b).

Souza, Maria das Graças de, *Natureza e Ilustração, sobre o materialismo de Diderot*. (São Paulo: Ed. Unesp, 2002).

Umbelino, Luís António, "Apercepção e representação em Maine de Biran", *in Revista filosófica de Coimbra*, nº: 37 (2010), 67-84.

Umbelino, Luís António, *Somatologia subjetiva. Apercepção de si e Corpo em Maine de Biran*, (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010).

(Página deixada propositadamente em branco)

Maine de Biran, Hans Jonas et la critique des méthodologies objectivistes
Maine de Biran, Hans Jonas and the Critique of Objectivist Methodologies

Jelson Oliveira[1]
Universidade Pontifícia Católica do Paraná
jelsono@yahoo.com.br
ORCID 0000-0002-2362-0494

Résumé: Bien que séparés dans le temps, Maine de Biran et Hans Jonas partagent, chacun à sa façon, une insatisfaction de la solution proposée par la tradition philosophique et scientifique au problème psychophysique. Les deux auteurs refusent la pensée de la dualité comme dualisme et essaient de formuler une philosophie qui soit capable de faire face à la question sans retomber ni dans le matérialisme ni dans le dualisme, qui sont, selon Jonas, deux alternatives post-dualistes qui n'ont pas réussi à expliquer le «passage

[1] Professeur de l'Université pontificale catholique de Paraná. Il est titulaire d'un doctorat en philosophie de l'Université fédérale de São Carlos et d'un post-doctorat de l'Université d'Exeter (Royaume-Uni), avec une bourse CAPES (2016). Il est membre du groupe de recherche Hans Jonas du CNPq, est membre et ancien coordinateur du groupe de travail Hans Jonas; membre du groupe de travail sur la philosophie de la technologie et de la technologie et du groupe de travail généalogie et critique de l'ANPOF (Association nationale des études de doctorat en philosophie). Il est l'auteur de plusieurs articles et livres, notamment "Negação e Poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia" (EdUCS, 2018) e "Compreender Hans Jonas" (Vozes, 2010).

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1992-7_12

entre la sphère subjective et la connaissance objective» (P. Montebello) et ont par conséquent fait l'ébauche d'une mauvaise compréhension du phénomène de la vie (de l'organisme, du corps et du moi). Dans cet article, nous souhaitons analyser comment la recherche du *fait primitif* a amené les deux auteurs à critiquer les méthodologies objectivistes modernes et donc à détecter une tâche qui serait propre à la philosophie, dans le cas de Biran comme *psychologie*, dans le cas de Jonas, comme *biologie*.

Mots-clés: Maine de Biran; Hans Jonas; fait primitif; vie; méthodologies objectivistes.

Abstract: Although separate in time, Maine de Biran and Hans Jonas share, each in their own way, a dissatisfaction with the solution proposed by the philosophical and scientific tradition to the psychophysical problem. Both authors reject the thought of duality as dualism and try to formulate a philosophy that is able to face the question without falling back either in materialism or in dualism, which are, according to Jonas, two post-dualist alternatives that have failed to explain the "passage between the subjective sphere and objective knowledge" (P. Montebello) and have therefore sketched a misunderstanding of the phenomenon of life (of the organism, the body and of me). In this article, we want to analyze how the research of the primitive fact led the two authors to criticize modern objectivist methodologies and thus to detect a task that would be peculiar to philosophy, in the case of Biran as psychology, in the case of Jonah as biology.

Key-words: Maine de Biran; Hans Jonas; facto primitivo; vida; metodologias objetivistas.

1. Introduction

Ce qu'Anne Devarieux a écrit à propos de Biran est aussi valable pour Jonas: il «est à la frontière entre deux mondes, deux siècles, il est le philosophe de la frontière»[2]. Si Biran est l'héritier des Lumières et observe l'avancée accélérée de la méthode scientifique objectiviste comme seul moyen adéquat de connaître la réalité, Jonas, lui, assiste à une association définitive de la science et de la technologie, celle-ci assumée non plus comme un outil au service de celle-là, mais comme «une entreprise collective continue qui avance selon ses propres 'lois de mouvement'»[3]. Comme on le sait, toute frontière est un lieu de dangers et d'oscillations. Biran comme Jonas s'y trouvent *déplacés*, une situation qui les rend évidemment plus provocateurs et polémiques dans la mesure où ils doivent formuler une pensée de «*décalage*» et de «disjonction» et avec elle repenser les propres bases de ce qu'est faire de la philosophie, non seulement par le contenu mais aussi et surtout par une propre position au sujet de *philosopher*. Pour Biran, cela signifie penser l'idée d'une condition «distincte non séparée», qui se présenterait comme fait primitif de l'effort qui caractérise le *moi* et donne lieu à une psychologie (comme science de ce qui est proprement humain) capable de comprendre ce qui figure avant toute compréhension. Pour Jonas, il s'agit de reconnaître la base fondamentale du phénomène de la vie présente au premier acte de liberté métabolique, car «même

---

[2] Anne Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante* (Grenoble: Jérôme Millon, 2004), 6.

[3] Jonas, TME, 25. Dans ce texte, nous utiliserons les sigles conventionnels pour l'œuvre de Hans Jonas: TME (*Técnica, Medicina e ética*); PR (*Princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*); PV (*O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica* – version en portugais traduite de l'allemand *Das Prinzip Leben: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*); EP (*Philosophical essays: from ancient creed to technological man*); PL (*The phenomenon of life: Toward a Philosophical Biology*).

dans ses structures les plus primitives l'organique préfigure déjà le spirituel» et, de ce fait, une philosophie de vie doit avoir pour objet «la philosophie de l'organisme et la philosophie de l'esprit»[4]. Ainsi, Jonas autant que Biran essaient de chercher une place qui leur est propre (en cela leur condition de frontière), «au-dessus *de la querelle des anciens et des modernes*»[5] et tous les deux formulent une même invitation: se débarrasser des dogmatismes et ne pas réprimer le témoignage de la vie pour formuler une pensée qui dépasse le modèle classique assumé par la science, celui-ci s'étant montré inefficace quand il s'agit de comprendre les «faits primitifs».

2. Maine de Biran et la Critique de la Philosophie Empiriste

En tant que «philosophie de frontière», la pensée de Maine de Biran commence par une tentative de circonscrire les propres bords où la pensée rejoint ce

> principe véritable, vrai commencement, le fait primitif ou de conscience intime, le *dedans* fondateur, où s'articulent les multiples faits intérieurs[6].

C'est là, à cet endroit qui lui est propre, que la philosophie doit reconnaître le *moi* et non pas à partir d'un *dehors*, qui est toujours une représentation illégitime et une simple image superficielle forgée par des concepts et des discours. Le *moi*, dans ce cas, est

[4] Jonas, PV, 11.

[5] Jonas, PV, 11.

[6] Devarieux, *Maine de Biran*, 6.

l'objet de l'*aperception*, né du «fait [le plus] primitif» qui est le sentiment d'existence, la conscience de soi qui a lieu «sans la connaissance d'aucune chose *extérieure*»[7]. C'est ce *fait* qui se présente comme premier objet de la psychologie, un fait de la conscience qui exprime l'exercice même d'une force individuelle en *relation*avec le corps résistant. Ceci étant, le «sentiment d'une cause ou force actuellement appliquée à mouvoir le corps est une force agissante que nous appelons volonté»[8]. Par conséquent, la confrontation du problème psychophysique aurait lieu dans ce domaine délimité du sentiment d'existence comme «fait primitif» où le *moi* est associé à une «force agissante», c'est-à-dire qu'il se trouve et se réalise dans l'effort, compris comme une réalisation de la volonté sur le corps ou, plus particulièrement, comme «la relation causale entre la force hyperorganique et la résistance organique d'où surgit le *sentiment personnel d'exister*»[9]. Le *moi* est alors toujours une activité résistante qui se projette sur et comme le corps et ensuite sur le monde autour: comme l'a souligné Michel Henry,

> il n'agit pas par l'intermédiaire d'un corps, il ne recourt dans l'accomplissement de ses mouvements à aucun moyen, il est lui-même ce corps, lui-même ce mouvement, lui-même ce moyen[10].

---

[7] Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, in *Œuvres de Maine de Biran*, VII-1/2 (Paris: Vrin, 2001), 19.

[8] Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, 9.

[9] P. Montebello, *Le vocabulaire de Maine de Biran* (Paris: Ellipses, 2000), 21.

[10] Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* (Paris: PUF, 1965), 83.

Pour Biran, «cet effort est le véritable fait primitif de sens intime»[11].

En tant que fait de la conscience et «effort primitif»[12], le *moi* est une donnée élémentaire d'origine hyperorganique, dans la mesure où il émerge d'une distinction par rapport à l'objet senti, comme produit de l'effort, c'est-à-dire de tout ce qui provoque la volonté dans sa lutte contre l'inertie qui est propre au corps. C'est donc de cette dualité d'éléments qui se «supposent réciproquement»[13] que naît l'expérience de soi par laquelle le *moi* n'est pas une substance ou un simple principe logique mais, comme l'a affirmé Umbelino, un «acte»

> indivisible, unité dans la différence d'une force de volonté et d'une résistance musculaire, d'une cause qui ne se perd pas dans son effet et d'un effet qui se reprend dans sa cause[14].

Si l'*effort* est le fait primitif de type relationnel, l'expérience de soi a lieu dans le rapport au monde extérieur, sans s'y diluer: il s'agit du concept même d'*aperception*, c'est-à-dire la potentialité du *moi* à se reconnaître sans forcément adhérer à une réalité externe mais en se laissant provoquer par elle. En ce sens, il convient de le souligner, Maine de Biran est un phénoméniste: «rien n'existe dans la conscience à part le sentiment d'une relation»[15]. Ni comme force, ni comme corps qui résiste, ni comme énergie

---

[11] Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, 10.

[12] Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, 10.

[13] Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, 12.

[14] Luís António Umbelino, "Apercepção e representação em Maine de Biran", *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 37 (2010), 67.

[15] P. Engel, "Psychology and metaphysics from Maine de Biran to Bergson", in Sara Heinämaa e Martina Reuter (ed.), *Psychology and Philosophy. Inquiries into the soul from late scholasticism to contemporary thought* (Netherlands: Springer, 2009), 245.

hyperorganique en elle-même, ni comme simple corps organique: «le 'moi' est la propre *relation* sentie d'une force qui se récupère dans le corps résistant et d'un corps qui résiste parce qu'il coexiste avec la force de la volonté»[16].

De cette définition provient la tâche essentielle de la philosophie, telle qu'assumée et pratiquée par Biran: survivre aux méthodologies objectivistes et aux méthodes expérimentales propres à la mode scientifique de son temps, en se consacrant aux faits intérieurs aperceptifs et conscients, considérés par le philosophe comme proprement humains. Avant d'étudier la pensée, il serait donc nécessaire de rechercher *comment* et *où commence* la pensée – telle est la tâche proprement philosophique de la philosophie. Pour Merleau-Ponty, une telle perspective se résume à la tentative de reconnaître l'*effort* comme le

> rapport du Je à un autre terme» et, par conséquent, non 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 les initiatives[17].

Il s'agit de dévoiler les opérations intimes selon lesquelles un sujet s'atteint soi-même par la conscience de soi. Pour Biran, les règles de l'extériorité, apportées par les sciences physiques et physiologiques[18], bien qu'ayant une valeur en elles-mêmes

---

[16] Umbelino, "Apercepção e representação em Maine de Biran", 72.

[17] M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* (Paris: Vrin, 1997), 50.

[18] Comme le signale Frogneux («La résistance vive du corps dans l'*Essai* de Maine de Biran», in *Revue philosophique de Louvain.* T. 103, n. 1-2, Février-Mai (2005), 71), «le terme physiologie désigne essentiellement le mouvement corporel, c'est-à-dire le mouvement musculaire dont il décrit la genèse». Dans ce travail, Frogneux remet en question la position biranienne en demandant pourquoi la

quand il s'agit de comprendre l'extérieur[19], ne sont pas utiles pour saisir ce qui est propre à l'humain, comme sujet pensant, à l'origine de sa réflexion sur lui-même. De telles méthodes seraient donc limitées et même insuffisantes pour rendre compte de ce à quoi elles se proposent, car les phénomènes intérieurs de la vie demeureraient inconnus et détournés par les méthodologies scientifiques modernes, les faits *aperçus* étant, en eux-mêmes, distincts de toute représentation extérieure.

Ainsi, par exemple, le mouvement ne devrait pas être reconnu comme simple mise en mouvement de muscles dans la perspective du changement de position de corps dans l'espace, mais comme une action volitive initiée par l'aperception, donnée dans le sentiment immédiat d'un homme qui, en bougeant, se sent dans son pouvoir de le faire, d'être lui-même la cause du mouvement de son corps. La volonté naît donc d'une totale méconnaissance de ces données objectives décrites par la science du mouvement, lesquelles, si elles étaient requises comme condition du mouvement, seraient non seulement oiseuses mais aussi préjudiciables à une compréhension adéquate du phénomène, puisque le mouvement n'est pas un résultat de l'action de la volonté sur un muscle, un organe ou un membre, mais sur le corps en tant que tel, c'est-à-dire *lié* immédiatement à ce corps, qui, par conséquent, ne peut pas être réduit à un

---

vie animale, étant nettement instinctive, serait aussi dépourvue de volonté, pour affirmer que Biran, bien qu'il ne défende pas «une conception mécanique classique du corps» demeure «suffisamment marqué par celle-ci pour que le corps apparaisse tour à tour comme un instrument de la volonté et comme cette volonté elle-même» (Frogneux «La résistance vive du corps…», 73). Cela signifie que l'idée de résistance du corps dans sa différenciation avec le monde n'a finalement pas été menée à bien dans toutes ses conséquences et que, en ce sens, la position de Jonas serait plus radicale.

[19] Biran, comme on le sait, s'intéressait beaucoup aux sciences de son temps et, de plus, ses idées eurent une réception relativement positive parmi les scientifiques de son temps (surtout les médecins et les psychologues).

conglomérat de conditions organiques (ceci serait à peine le *corps objectif* des anatomistes, compris selon les modèles des données extérieures), mais compris avant tout comme un *propre corps subjectif*, une «continuité de résistance interne à l'effort et qui ne constitue pas encore un corps organique»[20]. Bien qu'il ne puisse pas survivre sans ce corps, avec lequel il coexiste, le *moi* «pourrait exister ou avoir cette aperception, *sans connaître encore son corps comme objet de représentation ou d'intuition*»[21]. C'est précisément en ce sens que le corps est une donnée primitive qui s'offre comme «objet» philosophique dans son impossibilité à être connue objectivement mais seulement subjectivement – quelque chose qui échappe donc à tout catalogage des sciences objectives. Connaître représentativement le corps (au moyen de l'objectivité scientifique), exigerait au contraire de nier l'évidence de la conscience ou même l'évidence du corps qui s'offre à la conscience. Le corps objectif est alors considéré comme une donnée secondaire face à cette donnée primitive qui le précède comme expérience de l'*effort*. Être l'allié de la théorie de l'objectivité, c'est mettre en doute la possibilité que la volonté puisse être la cause du mouvement, ce qui réduirait le corps, en premier lieu, soit à la localisation interne de ses parties et organes de la part du sujet ou, en deuxième lieu, à ses attributions objectives, liées aux sens externes. Un corps sans volonté est tout simplement un corps involontaire: bien qu'actif, il lui manque la propre condition. Dans son objectivité, le corps serait représenté spatialement comme un parmi d'autres objets du monde. En résumé, pour Biran, *être un corps* est essentiellement différent de *représenter un corps*.

---

[20] Montebello, *Le vocabulaire,* 15.

[21] Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, 381.

De ce point de vue, Biran reconnaîtrait finalement l'homme comme «double dans l'humanité, simple dans la vitalité»[22], dans la mesure où sa condition la plus primitive est le simple fait de l'effort de la volonté en action sur son propre corps. Cela signifie que le sentiment est reconnu comme le fait le plus primordial de la vie humaine: parce qu' «il vit dans les premiers temps en ignorant sa vie»[23], le premier «stade» de la vie humaine n'est pas celui d'*apercevoir et de connaître*, mais celui de *sentir*. En d'autres termes, l'homme a des facultés passives liées à sa condition vitale qui constituent sa «vitalité simple» ou «simplicité native»[24] et sont l'objet de la physiologie. Mais l'homme est aussi, comme nous l'avons vu, un sujet actif qui réfléchit sur lui-même comme être pensant – et pas seulement sensible – et, de ce fait, le comprendre correctement requiert une «science de la pensée» qui «prenne en compte les facultés *actives* de l'individu»[25]. Comme *duplex*, l'homme est un être dans lequel «le mode d'existence passive (…) s'allie avec l'aperception et l'exercice des facultés supérieures»[26]. Comme *simplex*, il recule dans son affectivité passive propre à la vitalité.

Il incomberait alors à la physiologie un rôle très précis:

> En nous faisant mieux connaître l'homme simple dans la vitalité, sous l'aveugle et unique impulsion de l'organisme, elle nous conduirait jusqu'à la source exclusive des déterminations libres et réfléchies qui

---

[22] Comme le rappelle P. Montebello, (*Le vocabulaire*, 26), Biran prend cette notion chez le médecin et botaniste hollandais Herman Boerhaave, auteur de *Praelectiones academicae de morbis nervorum*, de 1761: «*homo simplex in vitalitate et duplex in humanitate*», qui sépare les fonctions sensorielles sur lesquelles nous avons le pouvoir des fonctions vitales, qui ne sont pas sous notre contrôle.

[23] Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, in *Œuvres de Maine de Biran*, III, (Paris, Vrin, 1988), 90.

[24] Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, 257.

[25] Montebello, *Le vocabulaire*, 27.

[26] Maine de Biran *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 45.

> constituent hors de sa sphère, l'homme double dans l'humanité[27].

L'homme est double parce qu'en lui agissent une force organique et une hyperorganique qui le font l'objet des deux sciences. En tant qu'objet double, l'homme peut être victime de deux mouvements équivoques: ou bien la métaphysique essaie de lui imputer une lecture spiritualisée des données organiques, ou bien la physiologie essaiera d'interpréter matériellement ses données hyperorganiques. Il s'agit de supposer une nature «mixte si mystérieuse» pour penser la conscience comme une *unité réelle*entre les deux éléments qui sont à la fois hétérogènes et inséparables (le sujet et l'objet) mais que la métaphysique, par exemple, finit par séparer pour ensuite s'efforcer de réunir à nouveau. Le problème du rapport entre corps et âme est de ce fait inventé par le propre dualisme caractéristique de la métaphysique, mais aussi de la physiologie, dans la mesure où elles séparent chaque terme de la dualité dans une expérience absolue, enfermée sur elle-même. Pour Biran, on ne peut pas séparer le *moi* du *corps* et, pour cela, aucune science qui parte de cette scission n'obtiendra quelque succès dans la description de son «objet», puisqu'il n'est ni spirituel ni corporel mais se présente comme une «dualité primitive» qui «constitue l'existence même du moi»[28]. Pour Biran, une telle dualité ne peut jamais être expliquée en prenant pour base un des deux éléments séparément:

> séparer (dualisme) puis tenter de ramener l'un des éléments à l'autre (monisme) a été la source de toutes les

---

[27] Maine de Biran, *De l'aperception immédiate. Mémoire de Berlin*, in *Œuvres de Maine de Biran*, IV (Paris: Vrin, 1995), 61.

[28] Maine de Biran, *Dernière philosophie: existence et anthropologie*, in *Œuvres de Maine de Biran*, X-2 (Paris: Vrin, 1989), 197.

> erreurs de la métaphysique: tantôt on spiritualise le moi, tantôt on le matérialise[29].

Tout l'effort de la métaphysique (et également de la physiologie) est d'avoir traité séparément ce qui ne se présente que comme *relation*, reconnue comme «un fait» qui ne peut être expliqué: «il ne s'agit point de prouver ce fait»[30]. Ce qu'il critique dans la philosophie moderne est justement cette ardeur à traduire et expliquer un élément à partir de l'autre, sans se rendre compte que le problème est réellement la fissure ou, en d'autres mots, sans se rendre compte de l'*union*: «L'union est un fait primitif: aller au-delà est impossible»[31]. L'union est un mode de relation primordiale, dans lequel la force hyperorganique rejoint la résistance organique: voilà ce qui, en définitive, caractérise la condition de l'*effort* – une force essentiellement *relative* et/ou *relationnelle*.

Or, la psychologie est le nom donné par Biran à cette science capable de commencer à étudier l'homme par l'union, c'est-à-dire par le «*fait primitif*» de la conscience de soi, qui se reconnaît comme action de la volonté sur le corps. Il revient donc à la psychologie d'évoquer une réalité qui échappe à la métaphysique et à la physiologie, soit parce qu'elle cherche une première connaissance, antérieure à toute connaissance extérieure, soit parce qu'elle recule jusqu'à l'état où la volonté agit sur le corps:

> Primitif signifie ainsi: *antécédence cognitive du soi* sur les choses, *priorité aperceptive de l'intime* sur toute aperception mêlant un élément étranger, *préséance du simple*

---

[29] Montebello, *Vocabulaire,* 20.

[30] Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie,* 257.

[31] Maine de Biran, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme,* in *Œuvres de Maine de Biran*, IX (Paris: Vrin, 1990), 101.

sur tout jugement d'extériorité, *précellence de l'identité* sur toute variation[32].

Tous les autres concepts et les autres descriptions avancées par la psychologie devraient ainsi partir de ce *fait primitif*, ce qui fait qu'elle serait comprise comme «la science des faits intérieurs»[33] dans la mesure où elle s'efforce d'accéder à la circonstance de la naissance de la connaissance humaine. Pour cette raison, la psychologie serait, pour Biran, une «*science première*» ou une «*philosophie première*» ou encore une «*théorie des théories*»[34]. Et ce n'est pas pour rien: la psychologie est la science capable de comprendre la réalité proprement humaine de l'homme. Elle ne fait pas comme la métaphysique qui situe le *moi* dans une prétendue âme étrangère au corps, par exemple, ni dans une physiologie qui le situe dans le cerveau ou dans quelque autre fonction organique. Sa perspective est de rompre avec les deux monismes qui n'ont pas permis une compréhension adéquate de l'homme: le monisme matérialiste de la science moderne et le monisme idéaliste de la philosophie métaphysique, dans leur tentative de faire à tout prix en sorte que la pensée atteigne son objet. La psychologie est la «science» capable d'accéder à l'*effort* et, en ce sens, elle peut arriver à reconnaître le mystère comme propre à l'expérience de la pensée. La psychologie est la seule capable de reconnaître l'*homo duplex* et à ne pas le réduire aux expressions généralistes qui servent autant pour les hommes que pour les choses. Ce qu'elle reconnaît, en tant que science,

---

[32] Montebello, *Vocabulaire*, 23. Cf. Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, 27.

[33] Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, 50.

[34] Maine de Biran *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, in *Œuvres de Maine de Biran*, VIII (Paris: Vrin, 2001), 14, 213.

n'est pas un «*moi en dehors du moi*»[35], mais un *moi dans le propre moi*. Il s'agit de combattre la tentative de rendre la vérité plus vraie quand elle extériorise les faits; au contraire, la psychologie refuse ce prétendu «bénéfice» pour demeurer dans le domaine de l'individualité aperceptive, où l'observation semble précéder, par ordre d'importance, la description.

Dans le cadre de ce raisonnement, Biran évoque également une sérieuse critique à ce que nous appellerions aujourd'hui une croyance dans la neutralité de la science, c'est-à-dire dans le total éloignement du sujet par rapport à l'objet étudié, faisant d'une telle position la partie centrale de la base sur laquelle la scientificité d'une méthodologie serait fondée. Pour le philosophe français, la pensée, en tant qu'activité intérieure, ne peut exister de façon achevée et fixe, traduite par des concepts purement objectifs – dans ce cas, ils ne seraient pas plus que des assimilations illusoires, des hypothèses explicatives et superficielles qui ne peuvent être imposées, à moins qu'illégitimement, sur l'intérieur depuis l'extérieur. Des concepts étrangers au *moi*. Connaître, finalement, n'est pas expliquer ou décrire, parce que la pensée, en tant que fait primordial, existe avant d'être expliquée et il n'y a aucune analogie entre une chose et l'autre.

Il revient donc à la psychologie de réfléchir non pas à la pensée mais à l'action causale de la volonté en tant qu'*effort*, qui se présente comme une donnée accédée uniquement par l'«introspection»[36]. La psychologie serait une science *pure* dans la mesure où elle s'intéresse aux facultés actives qui forment le

---

[35] Umbelino, "Apercepção e representação…", 78.

[36] Pascal Engel, "Psychology and metaphysics from Maine de Biran to Bergson", in Sara Heinämaa Sara & Martina Reuter, (ed.) *Psychology and Philosophy. Inquiries into the soul from late scholasticism to contemporary thought*. (Netherlands: Springer, 2009), 241.

moi, c'est-à-dire au «fond» ou «base de la conscience du moi»[37], bien qu'en tant que science elle puisse être *mixte* et se confondre quant aux faits qui touchent le *moi* par la voie de la sensibilité. C'est donc l'éclaircissement entre ces deux «faits» qui fonderait une science précise de l'homme, cet être composé de «deux ordres de fait absolument différents»[38]. De ce point de vue, la psychologie n'est pas seulement une connaissance de l'homme, mais une tentative d'élucider la structure de la connaissance qui fait de l'homme ce qu'il est. Elle est surtout une espèce d'obligation de la connaissance à revenir sur un point antérieur, où elle n'est pas encore supplantée par sa propre «prétention explicative». C'est là, dans ce lieu de retraite, comme lieu originel, que la psychologie devient non seulement «la *Science centrale* des sciences de l'homme mais aussi la *Science première* des sciences de la nature"[39], dans la mesure où elle s'approprie l'homme dans sa donnée primitive, où il se lie à la nature: le sujet est finalement le point de départ du réel, dans la mesure où il peut être retiré des confusions auxquelles les sciences, dans leur caractère généraliste, l'ont soumis. La psychologie met en évidence la détermination intime de l'homme, non pas comme esprit pur ou *cogito*, mais comme produit du rapport entre les forces hyperorganiques et le monde extérieur qui se présente dans son corps – une expérience qui ne peut en définitive pas être comprise à partir de l'ancienne séparation entre extérieur et intérieur. En ce sens,

> c'est la psychologie qui doit fixer les limites des sciences naturelles et les empêcher de s'égarer dans des recherches oiseuses ou de vaines hypothèses explicatives[40]

---

[37] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 15.

[38] Maine de de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie,* 82.

[39] Montebello, *Vocabulaire,* 49.

[40] Maine de Biran, *Rapports,* 214.

3. Hans Jonas: seule la vie peut connaître la vie

La philosophie de la vie formulée par Hans Jonas part d'une constatation au sujet de l'insuffisance et l'inadéquation des philosophies dualistes et monistes (autant matérialistes qu'idéalistes) à rendre compte du phénomène de la vie. La formulation de ce problème amène à la création d'une nouvelle ontologie qui reconnaît la vie comme l'événement le plus important de l'histoire de l'être et qui s'appuie sur une biologie philosophique capable de rendre compte autant d'une philosophie de l'organisme que d'une philosophie de l'esprit. Pour cela, il s'agit de reconnaître la structure dynamique et ambivalente de la vie dans sa manifestation la plus primitive et, à partir d'elle, en tirer un monisme de type *intégral*, c'est-à-dire qui reconnaît une connexion primaire entre esprit et matière, où l'organique serait une préfiguration du spirituel. Le lien pour cette alternative herméneutique est le concept de «liberté dialectique»[41], comprise non plus comme quelque chose de distinct de l'idée de nécessité mais comme une dérivation de la propre affirmation de la vie qui se dit oui à elle-même et, dans cet acte, *doit* se transcender vers le monde, comme exigence de son propre maintien dans le temps. La liberté est l'expression de la caractéristique autant *sensitive* qu'*active* de la vie, qui est avant tout provoquée par le manque et la carence qui lui sont propres et ensuite par l'«altérité du dehors»[42] qui stimule sa *mêmeté* et la fait sortir de son isolement. À partir de là, ce «dehors» dépasse la simple excitation intérieure et, alors, le message de l'affectant, «aussi obscur soit-il, est assumé

[41] Jonas, PV, 106.

[42] Jonas, PV, 106.

dans l'intériorité comme message de l'autre», donnant lieu à la «dimension de l'intériorité représentative»[43].

Face au danger constant de sa propre extinction et aux menaces constantes du non-être, soit de la mort, le vivant établit une *relation* avec le monde comme une manière de garantir sa continuité future:

> la vie est essentiellement relation; et relation comme telle implique une 'transcendance', un aller-au-delà-de-soi de la part de ce qui entretient la relation[44].

Ainsi, la vie «crée en permanence la rencontre à partir d'elle-même» et cherche à «posséder» le monde, comme objet de son *pouvoir*. Le fait primitif de la vie est donc, pour Jonas, cette *relation* fondée sur la transcendance qui dépasse les polarités du dedans et du dehors, de l'objet et du sujet, de l'être et du non-être, pour s'articuler à la base la plus rudimentaire et pré-spirituelle, de telle façon que toute la philosophie de la vie se présente comme un effort pour reconnaître que «l'esprit est préfiguré dès le début dans l'organique»[45]. Cela signifie que l'être est une espèce de résistance contre le non-être et la propre vie, un effort de résister à la mort, qui est «le fait inséparable de son essence»: pour Jonas, «la vie est mortelle, non pas en dépit d'être la vie, mais précisément parce qu'elle est la vie selon sa constitution la plus primitive»[46]. C'est cette *résistance* contre la mort, dont l'*effort* se vérifie dans son attitude affirmative, qui produit la transcendance de la vie vers le monde, lui fournit, par la voie initiale du métabolisme,

---

[43] Jonas, PV, 109.

[44] Jonas, PV, 15.

[45] Jonas, PV, 15.

[46] Jonas, PV, 15.

les conditions d'entretien de sa condition. Or, la transcendance est une espèce de «décision», reconnue par Jonas comme un acte de liberté, qui se divise en des degrés divers, depuis l'activité métabolique, en passant par la perception, par l'émotion et la mobilité, jusqu'à atteindre le stade de la rationalité.

Or, les différents degrés de liberté sont propres aux différentes espèces d'êtres vivants (végétaux, animaux non-humains et humains) et se réalisent cumulativement jusqu'à atteindre chez l'homme, en tant que «transanimal», l'autoréflexion, par laquelle l'«homme vrai émerge»[47]: *mihi factus sum*[48] veut proprement dire que l'homme a atteint le sommet de l'intériorité, dans le cadre de l'évolution même des organismes vivants qui y coïncide pour l'autocompréhension d'eux-mêmes. Chez l'homme, la vie connaît la vie et ceci parce que «seule la vie peut connaître la vie». Ainsi, l'homme formule une image pour lui-même et à partir de là une image pour le monde autour, donnant naissance à l'*homo pictor*. La représentation de soi, sous la forme d'image, fait que l'homme apprend à dire *moi* et peut ainsi inaugurer une «intercommunication verbale»[49] avec les autres individus: «en apprenant à dire «moi» il [l'homme] découvre sa propre identité dans son unicité solitaire» mais cette «objectivité privée du soi est ainsi en rapport constant avec l'image publique de l'homme»[50] dans l'extériorisation de soi face aux autres êtres dans le monde.

Or, le point clé de cette stratégie argumentative réside dans la donnée de l'«intériorité» de la vie, que Jonas identifie déjà préfigurée dans les êtres organiques plus primitifs: la liberté est le nom de cet effort intérieur d'affirmation de soi qui, dans le cas

[47] Jonas, PL, 185.
[48] Jonas, PL, 187.
[49] Jonas, PL, 186.
[50] Jonas, PL, 186.

de l'homme, deviendra aussi conscience de soi. La découverte de cette dimension de l'intériorité»[51] est considérée par lui comme une «révolution ontologique»[52], qui met la vie au premier plan, non plus dans les endroits extrêmes du matérialisme ou de l'idéalisme, mais dans sa propre intégralité ontologique. Dans le texte *Biological foundations of individuality* (de 1968 et publié postérieurement dans *Philosophical Essays*), Jonas analyse cette problématique en affirmant que le *moi* est le résultat des modes de médiation d'un organisme avec son monde: «la médiation de l'être animal ou le clivage entre soi et le monde – un élargissement qualitatif de l'écart ouvert d'abord par le métabolisme et qui est ainsi à la racine de la vie» et, par conséquent,

> la moindre intégration de l'animal dans son environnement par comparaison avec le végétal, moindre intégration dont ces modes de médiation témoignent, est une mesure de sa plus grande individualité[53].

Pour Jonas, la philosophie de la vie doit combattre le dualisme, qui a séparé le corps et l'âme en deux pôles excluants (un clivage qui eut comme prémisse basique la découverte du *mo*i de la part de la religion orphique et culmina dans la tradition chrétienne et gnostique), autant que l'idéalisme et le matérialisme qui sont nés de sa dissolution. Pour lui, «la découverte des sphères séparées de l'esprit et de la matière, qui fendit en deux le monisme primitif,

---

[51] Jonas, PV, 109. Pour Jonas, l'intériorité peut être associée au «sentiment, sensibilité et réponse au stimulus, appétit ou inclination, cette intériorité abrite, à un certain degré (fut-il infinitésimal) de prise de conscience, la préoccupation suprême que l'organisme a de son propre être et de sa propre perpétuation dans l'être (…) et en même temps, elle enjambe le fossé qualitatif qui la sépare du reste des choses par des modes de relation élective» (PV, 109).

[52] Jonas, PL, 81.

[53] Jonas, PE, 204.

créa pour toujours une situation théorique nouvelle», avec l'idée que «la matière peut exister sans l'esprit» et inversement que "l'esprit pourrait exister sans la matière». Aucune des deux positions cependant n'a été capable d'expliquer le phénomène de la vie à partir de ces deux pôles opposés, auxquels ont aussi fini par s'intéresser les mouvements post-dualistes qui «ne peuvent être monistes qu'au prix d'un choix ontologique entre les deux [pôles], c'est-à-dire en optant pour l'un deux»[54].

Jonas se place ainsi, du moins en ce qui concerne le diagnostic, à la même place que Biran: la compréhension du phénomène de la vie ne peut pas être faite sur le terrain même d'une des polarités mais, au contraire, seulement à partir d'un sol précédent, sur une *unification*. Les méthodologies objectivistes modernes sont donc des formes d'échec: «dans le cas du matérialisme, cet échec se produit quant à la conscience, dans celui de l'idéalisme quant à la chose-en-soi»[55]. Le résultat final, du point de vue de la science moderne, selon Jonas, aurait été la constitution d'une interprétation de la nature destituée de toute activité spirituelle et «strictement soumise à la loi»[56], dont le «représentant classique est la division cartésienne de la substance en *res cogitans* et *res extensa*»[57], une interprétation qui «procurait la charte métaphysique d'un tableau purement mécanique et quantitatif du monde naturel, avec son corollaire de méthode mathématique en physique»[58]. Il s'agit de l'ascension moderne d'une ontologie de la mort selon laquelle le seul connaissable est le matériau et c'est lui qui offre un modèle pour penser tout le reste. Soumise au modèle qui rend la matière «plus rationnelle que l''esprit'», la

[54] Jonas, PV, 25.
[55] Jonas, PV, 26.
[56] Jonas, PV, 95.
[57] Jonas, PV, 95.
[58] Jonas, PV, 95.

philosophie et la propre science ont laissé le fait primitif de la vie dans l'incompréhension, puisque non seulement «l'esprit, mais aussi l'âme et par là la vie devinrent superflus dans l'explication de la nature»[59]. De telles théories auraient méconnu un point décisif sur la vie,

> qu'elle est une individualité autocentrée, existant en soi et en opposition au reste du monde, avec une limite essentielle entre dedans et dehors – malgré l'échange effectif, ou même basée sur lui[60].

C'est celui-ci, le fait primitif, qu'en dernière instance une nouvelle théorie de la vie devrait considérer: le problème de l'identité organique qui exige que «l'observateur de la vie doit être préparé par la vie»[61], car «ainsi sommes-nous préparés par ce que nous sommes»[62], dans la manière de notre expérience intime avec le corps, pour connaître le vivant à partir du *selbst* qui, pour le philosophe allemand, s'étend à tout l'organique: il

> indique l'émergence avec la vie comme telle, de l'identité interne – et par là également, ne faisant qu'un avec cette émergence, de son auto-isolement par rapport à tout le reste de la réalité[63].

De ce fait, «au-dessus et au-delà des relations externes, l'individualité doit se fonder sur l'entité même à laquelle elle

---

[59] Jonas, PV, 96.
[60] Jonas, PV, 101.
[61] Jonas, PV, 105.
[62] Jonas, PV, 105.
[63] Jonas, PV, 105.

est attribuée»[64], quelque chose qui est finalement internement propre à chaque être vivant. Insatisfait des théories traditionnelles de l'individualité qui pensent l'individu comme un «objet de connaissance» et le réduisent à un «concept général»[65], Jonas défend l'idée que l'individualité est une «prérogative d'un mode particulier d'existence et que la particularité des êtres est donc dotée de ce mode d'exister»[66]. Une telle idée d'identité est reconnue non comme la passivité ou l'inertie d'un «substrat permanent», mais comme l'activité qui se révèle en tant qu'«autocréation» et performance continue – l'identité est «un attribut dynamique de l'être», dans la tension entre les anciennes catégories de forme et matière. Et c'est de cette dynamique que surgissent les différents degrés de l'individualité qui forment les différences entre les êtres.

Voici donc la frontière que la philosophie de la vie doit maintenant circonscrire: «comprendre scientifiquement la vie veut dire l'accommoder conceptuellement à ce qui n'est pas la vie»[67]. En étant expliquée par la position opératoire de la pensée scientifique orientée par l'ontologie de la mort, la vie échapperait, bien que l'on doive reconnaître (et Biran a aussi insisté sur cela) que «l'entreprise scientifique elle-même est un acte de vie et que le savant est un être vivant, donc préservé par l'expérience originelle de la vie de l'oubli qu'en celle-ci il y va de quelque chose d'autre»[68]. Ceci parce que, pour Jonas, «le témoignage de notre auto-expérience fait partie intégrante du patrimoine expérimental relatif à la vie»[69], quelque chose qui

[64] Jonas, EP, 187.
[65] Jonas, EP, 188.
[66] Jonas, EP, 188.
[67] Jonas, PV, 112.
[68] Jonas, PV, 112.
[69] Jonas, PV, 116.

est finalement à notre disposition pour l'interprétation de la vie dans son fait primitif.

Ainsi, pour Jonas, ni les mathématiques ni la physique ou la mécanique ou toute autre science naturelle moderne, ni même une biologie qui soit uniquement orientée par de telles méthodes, ne peut comprendre la vie. Il reviendrait à la philosophie, selon ses mots, une «tâche plus ample», qui commence par la formulation des bases d'une «biologie philosophique sans laquelle il ne peut y avoir, d'une part, de philosophie de l'homme, de l'autre, de philosophie de la nature», dont la tâche serait également, comme chez Biran, de réaliser «un nouvel examen de la *causa*», c'est-à-dire de fuir des éléments représentationnels des sciences traditionnelles afin d'accéder au témoignage immanent de l'existence.

4. Considérations finales

S'il est vrai que Biran et Jonas trouvent des solutions différentes aux problèmes détectés[70], il est également vrai qu'il y a des similitudes dans une bonne partie du diagnostic réalisé par tous les deux, soit du point de vue de son *contenu* (il y a un fait primitif primordial qui demeure inconnu), soit, pour ainsi dire, du point de vue de la critique de la *méthode* (les sciences empiriques n'ont pas été capables d'accéder à cette donnée sans la contaminer par les perspectives objectivistes postérieures). Dans ce cas,

[70] Dans son article sur la phénoménologie de la vie de Jonas (voir la note 71), Pierre Montebello ébauche quelques-unes de ces différences, mettant par exemple en évidence l'insistance de Jonas sur le mouvement d'autotranscendance de la vie et sur la conception de l'effort, qui «semble infiniment plus proche de la philosophie comtienne que de la philosophie biranienne» (Montebello, *Vocabulaire*, 3). L'argumentation de Montebello ne manque cependant pas de reconnaître la proximité entre les deux philosophies, même s'il accentue les prétendus manquements de la proposition jonasienne en ne prenant pas en compte l'importance de la proposition du monisme intégral de Hans Jonas.

leurs philosophies s'organisent autour d'une tâche commune: détecter le manque, circonscrire les terrains à partir desquels il est possible de sortir des polarités (sans nier la dualité) en formulant une alternative d'accès qui soit légitime pour reconnaître le fait primitif qui, dans le cas de Biran, est la première connaissance ou conscience de soi révélée par l'*effort*, à savoir par le rapport causal entre la force hyperorganique et la résistance organique et, dans le cas de Jonas, par la préméditation spirituelle de la matière qui se révèle dans la liberté organique et qui part du métabolisme et atteint son sommet dans la rationalité humaine. Dans les deux cas, il s'agit de voir la vie depuis l'intérieur pour reconnaître que «nous ne sommes pas un pur agencement mécanique, mais que cet agencement a une fonction et que cette fonction détermine son être»[71].

Dans la problématique propre à chaque auteur, apparaît ainsi une tâche propre à la philosophie: dans le cas de Biran, la psychologie (philosophique) prend les devants pour reconnaître le fait primitif dans le cadre de l'humain sous la forme d'une question sur la genèse de la connaissance; Jonas, lui, dépasse ce cadre pour faire de la biologie (philosophique) une forme de reconnaissance des degrés de liberté déjà existants dans les formes les plus primitives de la vie. De diverses manières, les deux auteurs arrivent à une espèce d'expérience intérieure au moyen d'une analyse des faits primitifs sous la forme de [1] une «philosophie du moi qui identifie, dans une expérience intérieure, l'ego à un *volo* dont la manifestation est un sentiment *sui generis*: celui de l'effort voulu"[72] – dans le cas de Biran; et [2] une biologie philosophique capable de décrire le phénomène de l'individualité

---

[71] Pierre Montebello, «Vie et phénomène de vie chez Hans Jonas», in *Revue Kairos. Penser la vie*, n. 23 (2007), 4.

[72] Devarieux, *Maine de Biran,* 14.

dans ses bases ontobiologiques à partir du fil conducteur du concept de liberté – dans le cas de Jonas.

Chez les deux auteurs, il s'agit de rétablir la critique du «savoir technico-manipulatif»[73] qui n'a pas pris en compte la question de ce qu'est le phénomène humain, dans la mesure où le progrès intellectuel conquis dans le domaine scientifique a apporté un déséquilibre par rapport aux thèmes propres à ce que nous appelons les sciences humaines. Pour Jonas, ce problème touche même les sciences de la vie, ouvertes aujourd'hui aux avancées des biotechnologies sans qu'il n'y ait de réponse à la question centrale de *ce qu'est la vie* ou de *quelle image de l'homme doit être préservée ou produite*:

> le fait qu'il n'y ait pas 'encore' de connaissance de l'homme, de la société et de l'histoire comparable à la connaissance dans les sciences naturelles se doit simplement au fait que ces sujets ne sont pas passibles d'être connus dans le même sens que le sont les phénomènes naturels[74].

Prendre conscience de ce *gap* apparaît, autant pour Jonas que pour Biran, comme une tâche propre à la philosophie, qui naît et pousse à partir de la même racine, bien que se dédoublant en des branches différentes et des fruits contradictoires.

---

[73] Jonas, PR, 267.

[74] Jonas, PR, 267.

(Página deixada propositadamente em branco)

Maine de Biran, Hans Jonas e a Crítica às Metodologias Objetivistas

Jelson Oliveira[1]
Universidade Pontifícia Católica do Paraná
jelsono@yahoo.com.br
ORCID 0000-0002-2362-0494

Resumo: Embora separados no tempo, Maine de Biran e Hans Jonas partilham, cada um a seu modo, uma insatisfação com a solução oferecida pela tradição filosófica e científica ao problema psicofísico. Ambos os autores recusam o pensamento da dualidade como dualismo e tentam formular uma filosofia que seja capaz de enfrentar a questão sem recair nem no materialismo e nem no dualismo, que são, segundo Jonas, duas alternativas pós-dualistas que fracassaram na explicação da "passagem entre a esfera subjetiva e o conhecimento objetivo" (P. Montebello), e, consequentemente, esboçaram uma má-compreensão do fenómeno da vida (do

[1] Professor da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos, realizou estágio pós-doutoral na Universidade de Exeter (Reino Unido), com bolsa CAPES (2016). É membro do Grupo de Pesquisa Hans Jonas do CNPq, é membro e ex-coordenador do GT Hans Jonas; membro do GT de Filosofia da tecnologia e da técnica e do GT Genealogia e crítica da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia). É autor de vários artigos e livros, entre os quais "Negação e Poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia" (EdUCS, 2018) e "Compreender Hans Jonas" (Vozes, 2010).

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1992-7_13

organismo, do corpo ou do eu). No presente artigo, pretendemos analisar como a busca por *facto primitivo* levou os dois autores a criticar as metodologias objetivistas modernas e, consequentemente, a detetar uma tarefa que seria própria da filosofia, no caso de Biran como *psicologia*, no caso de Jonas, como *biologia*.

Palavras-chave: Maine de Biran; Hans Jonas; facto primitivo; vida; metodologias objetivistas.

1. Introdução

Também se aplica a H. Jonas o que Anne Devarieux escreveu sobre Biran: ele "está na fronteira entre dois mundos, dois séculos, ele é o filósofo da fronteira"[2]. Se Biran é herdeiro do Iluminismo e observa o avanço acelerado do método científico objetivista como único modo adequado para conhecer a realidade, Jonas por sua vez assiste à associação definitiva da ciência com a tecnologia, esta assumida não mais como ferramenta ao serviço daquela, mas como "uma empresa coletiva continuada que avança conforme 'leis de movimento' próprias"[3]. Como se sabe, toda a fronteira é um lugar de perigos e oscilações. Nela, Biran como Jonas, encontram-se *déplacés*, uma situação que os torna evidentemente mais provocadores e polémicos na medida em que precisam de formular um pensamento de "décalage" e de "disjonction" e com

---

[2] Anne Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante* (Grenoble: Jérôme Millon, 2004), 6.

[3] Jonas TME, 25 Nesse texto utilizaremos as siglas convencionais para a obra de Hans Jonas acrescentadas na: TME (*Técnica, Medicina e ética*); PR (*Princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*); PV (*O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica* – versão em português traduzida do alemão *Das Prinzip Leben: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*); EP (*Philosophical essas: from ancient creed to technological man*); PL (*The phenomenon of life: Toward a Philosophical Biology*).

ele repensar as próprias bases do que é fazer filosofia, não apenas pelo conteúdo, mas também e sobretudo por uma posição própria a respeito do *filosofar*. Para Biran, isso significa pensar a ideia de uma condição "distinta não separada" que se apresentaria como facto primitivo do esforço – que caracteriza o *eu* e dá ensejo a uma psicologia (como ciência do que é propriamente humano) capaz de compreender o que está guardado antes de qualquer compreensão. Para Jonas, trata-se de reconhecer a base fundamental do fenómeno da vida, presente no primeiro ato de liberdade metabólica, pois "mesmo nas suas estruturas mais primitivas o orgânico já prefigura o espiritual" e, por isso, uma filosofia da vida deve ter como objeto "a filosofia do organismo e a filosofia do espírito"[4]. Assim, tanto Jonas como Biran tentam buscar um lugar próprio (eis a sua condição de fronteira) "acima da *querelle des anciens et des modernes*"[5] e ambos formulam um mesmo convite: livrar-se dos dogmatismos e não reprimir o testemunho da vida para formular um pensamento que supere o modelo convencional assumido pela ciência, o qual se tem mostrado ineficaz quando se trata de compreender os "factos primitivos".

2. Maine de Biran e a Crítica à Filosofia Empirista

Como "filosofia de fronteira", o pensamento de Maine de Biran começa por uma tentativa de circunscrever as bordas próprias onde o pensamento encontra aquele "princípio verdadeiro, o verdadeiro início, o facto primitivo ou de consciência íntima, o *dentro* fundador onde se articulam os múltiplos factos interiores"[6]. É aí, nesse lugar que lhe é próprio, que a filosofia deve reconhecer

[4] Jonas, PV, 11

[5] Jonas, PV, 11

[6] Devarieux, *Maine de Biran*, 6.

o *eu* – e não desde um *fora*, que é sempre uma representação ilegítima e uma mera imagem superficial forjada por conceitos e discursos. O *eu* é objeto da *aperceção,* nascido do "facto [mais] primitivo" que é o sentimento de existência, a consciência de si que ocorre "sem o conhecimento de qualquer coisa *exterior*"[7]. É esse *fait* que se apresenta como primeiro objeto da psicologia, um facto da consciência que exprime o exercício próprio de uma força individual em *relação* com o corpo resistente. Sendo assim, o "sentimento de uma causa ou força atualmente aplicada a mover o corpo é uma força motriz a que chamamos vontade"[8]. Por isto, enfrentar o problema psicofísico ocorreria nesse campo delimitado do sentimento de existência como "*fait primitif*", no qual o *eu* é associado a uma "força motriz"; ou seja, o eu encontra-se e realiza-se no esforço, compreendido como uma realização da vontade sobre o corpo ou, mais especificamente, como "a relação causal entre a força hiperorgânica e a resistência orgânica de onde surge o *sentimento pessoal* de existir"[9]. O *eu*, assim, é sempre atividade resistente que se projeta sobre o corpo e como corpo, e, posteriormente, sobre o mundo ao redor: como acentuou Michel Henry,

> ele não age por meio de um corpo, no desempenho de seus movimentos ele não recorre a nenhum meio, ele é ele mesmo este corpo, ele mesmo esse movimento, ele mesmo esse meio[10].

---

[7] Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, in *Œuvres de Maine de Biran*, t. VII-1/2 (Paris: Vrin, 2001), 19.

[8] Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, 9.

[9] P. Montebello, *Le vocabulaire de Maine de Biran* (Paris: Ellipses, 2000), 21.

[10] Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* (Paris: PUF, 1965), 83.

Para Biran, "este esforço é o verdadeiro facto primitivo de sentido íntimo"[11].

Como facto da consciência e como "*effort primitif*"[12], o *eu* é um dado elementar de origem hiperorgânica, na medida em que emerge de uma distinção em relação ao objeto sentido como produto do esforço, ou seja, de tudo o que provoca a vontade na sua luta contra a inércia que é própria do corpo. É dessa dualidada de elementos que se "supõem reciprocamente"[13] que nasce a experiência de si pela qual o *eu* não é uma substância ou um mero princípio lógico, mas, como afirmou Umbelino, um "ato"

> indivisível, unidade na diferença de uma força de vontade e de uma resistência muscular, de uma causa que não se perde no seu efeito e de um efeito que se retoma na sua causa[14].

Se o *effort* é o facto primitivo de tipo relacional, a experiência de si ocorre na relação com o mundo exterior, sem se diluir nele: trata-se do conceito próprio de *aperceção*, ou seja, a potencialidade do *eu* a reconhecer-se sem necessariamente aderir a uma realidade externa, mas deixando-se provocar por ela. Nesse sentido, é importante notar que Maine de Biran é um fenomenalista: "nada existe na consciência exceto o sentimento de uma relação"[15]. Nem como força, nem como corpo que resiste, nem como energia hiperorgânica em si mesma, nem como simples corpo orgânico:

---

[11] Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie,* 10.

[12] Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie,* 10.

[13] Maine de Biran, *Essai,* 12.

[14] Luís António Umbelino, "Apercepção e representação em Maine de Biran", in *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 37 (2010), 67.

[15] P. Engel, "Psychology and metaphysics from Maine de Biran to Bergson", in Sara Heinämaa; Martina Reuter, (ed.) *Psychology and Philosophy. Inquiries into the soul from late scholasticism to contemporary thought* (Netherlands: Springer, 2009), 245.

"o 'eu' é a própria *relação* sentida de uma força que se recupera no corpo resistente e de um corpo que resiste porque coexiste com a força da vontade"[16].

Dessa definição deriva a tarefa essencial da filosofia, tal como é assumida e praticada por Biran: sobreviver às metodologias objetivistas e aos métodos experimentais próprios da moda científica de seu tempo, dedicando-se aos factos interiores apercetivos e conscientes, considerados pelo filósofo como propriamente humanos. Antes de estudar o pensamento, portanto, seria preciso pesquisar *como* e *onde começa* o pensamento – eis a tarefa propriamente filosófica da filosofia. Para Merleau-Ponty, tal perspectiva resume-se na tentativa de reconhecer o *effort* como "relação do Eu com um outro termo" e, consequentemente, não de uma

> filosofia empirista que preencheria a consciência dos factos musculares, mas de uma filosofia que reconhece como originária uma certa antítese, aquela do sujeito e do termo sobre o qual se sustentam as suas iniciativas[17].

Trata-se de desvendar as operações íntimas segundo as quais um sujeito se alcança a si próprio por meio da consciência de si. Para Biran, as regras da exterioridade, trazidas pelas ciências físicas e fisiológicas[18], embora tenham valor em si mesmas quando

---

[16] Umbelino, "Apercepção e representação em Maine de Biran", 72.

[17] M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* (Paris: Vrin, 1997), 50.

[18] Conforme assinala Frogneux («La résistance vive du corps dans l'*Essai* de Maine de Biran», in *Revue philosophique de Louvain*. T. 103, n. 1-2, Février-Mai (2005), 71), "o termo fisiologia designa essencialmente o movimento corporal, ou seja, o movimento muscular que descreve a gênese". Nesse trabalho Frogneux questiona a posição biraniana ao perguntar por que a vida animal, sendo marcadamente instintiva, seria também deprovida de vontade, para afirmar que Biran, embora não defenda "uma concepção mecânica clássica do corpo" encontra-se "bastante marcado por ela porque o corpo aparece vez ou outra como um instrumento da vontade e como esta vontade ela mesma" (73). Isso quer dizer que a ideia de resistência do

se trata de compreender o exterior[19], não servem para entender o que é próprio do humano enquanto sujeito pensante e na origem do seu pensar sobre si mesmo. Tais métodos, portanto, seriam limitados e até mesmo insuficientes para dar conta do que se propõem, pois os fenómenos interiores da vida permaneceriam desconhecidos e deturpados pelas metodologias científicas modernas, porque os factos *apercebidos* são, em si mesmos, distintos de qualquer representação exterior.

Nesse sentido, por exemplo, o movimento não deveria ser reconhecido como mera movimentação de músculos na perspectiva da mudança de posição de corpos no espaço, mas como ação volitiva iniciada pela aperceção, dada no sentimento imediato de um homem que, movimentando-se, sente-se em seu poder de o fazer, de ser ele mesmo a causa do movimento do seu corpo. A vontade nasce, portanto, de um total desconhecimento daqueles dados objetivos descritos pela ciência do movimento, os quais, caso fossem exigidos como condição do movimento, seriam não apenas ociosos como também prejudiciais a uma adequada compreensão do fenómeno, já que o movimento não é um resultado da ação da vontade sobre um músculo, um órgão ou um membro, mas sobre o corpo como tal – ou seja, é *relacionado* imediatamente a esse corpo. Este, consequentemente, não pode ser reduzido a um conglomerado de condicionantes orgânicas (esse seria apenas o *corpo objetivo* dos anatomistas, compreendido segundo os moldes dos dados exteriores), mas entendido, primeiramente, como um *corpo próprio subjetivo*, uma "continuidade de resistência interna ao esforço e que não constitui ainda um

corpo em sua diferenciação com o mundo, acaba não sendo levado a cabo em todas as suas consequências e que, nesse sentido, a posição de Jonas seria mais radical.

[19] Biran, como se sabe, era muito interessado nas ciências de seu tempo e suas ideias, além disso, tiveram uma recepção relativamente positiva entre os cientistas de seu tempo (principalmente os médicos e psicólogos).

corpo orgânico"[20]. Embora não possa sobreviver sem esse corpo, com o qual coexiste, o *eu* "poderia existir ou ter esta aperceção *sem conhecer ainda seu corpo como objeto de representação ou intuição*"[21]. É precisamente nesse sentido que o corpo é um dado primitivo que se oferece como "objeto" filosófico em sua impossibilidade de ser conhecido objetivamente, mas apenas subjetivamente – algo que, por isso, escapa a qualquer catalogação das ciências objetivas. Conhecer representativamente o corpo (pela via da objetividade científica), ao contrário, exigiria negar a evidência da consciência ou mesmo a evidência do corpo que se oferece à consciência. O corpo objetivo é considerado, por isso, um dado secundário diante daquele dado primitivo que lhe antecede como experiência do *esforço*. Fazer-se aliado da teoria da objetividade é colocar em dúvida a possibilidade de que a vontade possa ser causa do movimento, o que reduziria o corpo, seja à localização interna das suas partes e órgãos por parte de um sujeito, seja às suas atribuições objetivas, ligadas aos sentidos externos. Um corpo sem vontade é simplesmente um corpo involuntário: embora ativo, falta-lhe a condição própria. Na sua objetividade, o corpo seria representado espacialmente como um entre outros objetos do mundo. Em resumo, para Biran, *ser um corpo* é essencialmente diferente de *representar um corpo*.

Deste ponto de vista, Biran reconheceria o homem, afinal, como "duplo na humanidade, simples na vitalidade"[22], na medida em que a sua condição mais primitiva é o facto simples do esforço da vontade em ação sobre o corpo próprio. Isso significa que o

---

[20] Montebello, *Le vocabulaire*, 15.

[21] Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, 381.

[22] Como bem lembra P. Montebello, (Montebello, *Le vocabulaire*, 26), Biran retira essa noção do médico e botânico holandês Herman Boerhaave, autor de *Praelectiones academicae de morbis nervorum*, de 1761: a expressão "*homo simplex in vitalitate et duplex in humanitate*" pretende separar as funções sensoriais sobre as quais temos poder e as funções vitais, que não estão sob nosso controlo.

sentimento é reconhecido como o facto mais primordial da vida humana: porque "vive em seus primeiros tempos ignorando a sua vida"[23], o primeiro "estádio" da vida humana não é o do *aperceber* e do *conhecer*, mas o de *sentir*. Ou seja, o homem tem faculdades passivas ligadas à sua condição vital, que constituem a sua "vitalidade simples" ou "simplicidade nativa"[24] e são objeto da fisiologia. Mas o homem também é, como vimos, um sujeito ativo que pensa sobre si mesmo como ser pensante – e não apenas senciente – e, por isso, compreendê-lo adequadamente exige uma "ciência do pensamento" que "leva em conta as faculdades *ativas* do indivíduo"[25]. Enquanto ser *duplex*, o homem é aquele no qual "o modo de existência passivo (…) se alia à aperceção e ao exercício das faculdades superiores"[26]. Enquanto *simplex* o homem recua até à sua afetividade passiva própria da vitalidade.

Caberia, pois, à fisiologia, um papel muito preciso:

> Tornando-nos mais capazes de conhecer o homem na sua vitalidade, no impulso cego e único do organismo, ela conduzir-nos-ia até à raiz exclusiva das determinações livres e refletidas que constituem, fora de sua esfera, o homem duplo na humanidade[27].

O homem é duplo porque nele atuam uma força orgânica e uma força hiperorgânica que o tornam objeto de duas ciências. Enquanto realidade dupla, o homem pode ser vítima de dois equívocos: seja a metafísica tenta imputar-lhe uma leitura

---

[23] Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée,* in *Œuvres de Maine de Biran*, III (Paris, Vrin, 1988), 90.

[24] Maine de Biran, *Essai*, 257.

[25] Montebello, *Le vocabulaire*, 27

[26] Maine de Biran *Mémoire sur la décomposition de la pensée,* 45.

[27] Maine de Biran, *De l'aperception immédiate. Mémoire de Berlin,* in *Œuvres de Maine de Biran*, IV (Paris: Vrin, 1995), 61.

espiritualizada dos dados orgânicos, seja a fisiologia tenta interpretar materialmente os seus dados hiperorgânicos. Contra isto, trata-se de supor uma natureza "mista e misteriosa" para pensar a consciência como uma *unidade real* entre os dois elementos que são, ao mesmo tempo, heterogéneos e inseparáveis (o sujeito e o objeto), mas que a metafísica, por exemplo, acaba por separar para depois se esforçar em reunir novamente. O problema da relação entre corpo e alma é, por isso, inventado pelo próprio dualismo que caracteriza a metafísica, tanto quanto a fisiologia, na medida em que separam cada termo da dualidade numa experiência absoluta, fechada em si mesma. Para Biran, não se pode separar o *eu* do *corpo* e, sendo assim, nenhuma ciência que parta de tal cisão logrará algum sucesso na descrição do seu "objeto", já que este não é nem espiritual nem corporal, mas ocorre como uma "dualidade primitiva" que "constitui a existência mesma do eu"[28]. Tal dualidade pode, para Biran, ser explicada tendo como base um dos dois elementos do esforço tomados separadamente:

> separar (dualismo) depois tentar ligar um dos elementos com o outro (monismo) tem estado na raiz de todos os erros da metafísica: ora se espiritualiza o eu, ora se materializa[29].

Todo o esforço da metafísica (e também da fisiologia) tem sido o de tentar tratar de forma separada o que só ocorre como *relação*, o que apenas é reconhecido como "um facto" que não

---

[28] Maine de Biran, *Dernière philosophie: existence et anthropologie,* in *Œuvres de Maine de Biran,* X-2, (Paris: Vrin, 1989), 197.

[29] Montebello, *Vocabulaire,* 20.

pode ser explicado: "não se trata de provar esse facto"[30]. O que Biran critica na filosofia moderna é justamente este afã de traduzir e explicar um elemento a partir do outro, sem que se dê conta de que o problema é realmente a fissura ou, em outras palavras, sem se dar conta da *união*: "A união é um facto primitivo: ir além disso é impossível"[31]. A união é o modo de relação primordial, no qual a força hiperorgânica se encontra com a resistência orgânica: eis o que, afinal, caracteriza a condição do *esforço* – uma força essencialmente *relativa* e/ou *relacional*.

Ora, a psicologia é o nome dado por Biran a essa ciência capaz de começar a estudar o homem pela união, ou seja, pelo *facto primitivo* da consciência de si, que se reconhece como ação da vontade sobre o corpo. Cabe à psicologia a lembrança de uma realidade que escapa à metafísica e à fisiologia: seja porque procura um primeiro conhecimento, anterior a todo conhecimento exterior, seja porque recua até ao estado em que a vontade age sobre o corpo:

> Primitivo significa assim: *antecedente cognitivo do eu* sobre as coisas, *prioridade apercetiva do íntimo* sobre toda a aperceção misturando um elemento estrangeiro, *precedência do simples* sobre todo o juízo de exterioridade, *superioridade da identidade* sobre toda a variação[32].

Todos os demais conceitos e as demais descrições pretendidas pela psicologia deveriam, assim, partir desse *facto primitivo*, o que faz com que a psicologia deva ser entendida como "a ciência dos factos

---

[30] Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie,* 257.

[31] Maine de Biran, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme,* in *Œuvres de Maine de Biran*, IX (Paris: Vrin, 1990), 101.

[32] Montebello, *Vocabulaire,* 23. Cf. Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie,* 27.

interiores"[33], na medida em que se empenha em aceder ao momento de nascimento do conhecimento humano. Por isso, a psicologia seria, para Biran, uma "*ciência primeira*" ou uma "*filosofia primeira*", ou ainda uma "*teoria das teorias*"[34]. Não é à toa que tal se afirma: a psicologia é a ciência capaz de compreender a realidade propriamente humana do homem. Ela não faz como a metafísica que, por exemplo, situa o *eu* em uma pretensa alma alheia ao corpo; nem faz como a fisiologia, que situa o *eu* no cérebro ou em alguma outra função orgânica. A perspectiva da psicologia é romper com os dois monismos que impediram uma compreensão adequada do homem: o monismo materialista da ciência moderna e o monismo idealista da filosofia metafísica, com a sua tentativa de fazer, a todo custo, com que o pensamento alcance o seu objeto. Ao contrário, a psicologia é a "ciência" capaz de aceder ao *esforço* e, nesse sentido, ela pode chegar a reconhecer o mistério como próprio da experiência do pensamento. A psicologia é a única capaz de reconhecer o *homo duplex* e não o reduzir às expressões generalistas que servem tanto para homens quanto para coisas. O que ela reconhece, como ciência, não é um "eu no fora do eu"[35], mas um *eu no próprio eu*. Trata-se de combater a tentativa de fazer a verdade ser mais verdadeira quando exterioriza os factos; ao contrário, a psicologia recusa esse pretenso "benefício" para permanecer no campo da individualidade apercetiva, onde a observação parece preceder, em ordem de importância, a descrição.

Como parte desse raciocínio, Biran também evoca uma crítica séria àquilo que contemporaneamente chamaríamos de "crença na neutralidade da ciência", ou seja, o total alheamento do sujeito em relação ao objeto estudado – posição parte central da base sobre a qual a cientificidade de uma metodologia estaria erguida. Para o filósofo

---

[33] Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie,* 50.

[34] Maine de Biran *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie. Écrits sur la psychologie*, in *Œuvres de Mainde de Biran,* VIII. (Paris: Vrin, 2001), 14; 213.

[35] Umbelino, "Apercepção e representação…", 78.

francês, o pensamento, entendido como atividade interior, não pode existir de forma acabada e fixa, traduzido por conceitos puramente objetivos – estes não passariam, no caso do pensamento humano, de assimilações ilusórias, de hipóteses explicativas e superficiais que não podem ser impostas senão ilegitimamente sobre o interior a partir do exterior. Conceitos explicativos são estranhos ao *eu*. Conhecer, afinal, não é explicar ou descrever, porque o pensamento, como facto primordial, existe antes de ser explicado e não há qualquer analogia ente explicação e evidência primordial.

Cabe à psicologia, portanto, pensar não o pensamento, mas a ação causal da vontade do *effort*, que se apresenta como um dado ao qual se acede apenas por via da "introspeção"[36]. A psicologia seria uma ciência *pura* na medida em que ela se interessa pelas faculdades ativas que formam o *eu*, ou seja, pelo "fundo" ou "base da consciência do eu"[37], embora, enquanto ciência, possa ser *mista* e confundir-se com o âmbito dos factos que alcançam o eu pela via da sensibilidade. É o esclarecimento entre esses dois "factos", portanto, que fundaria uma ciência precisa sobre o homem – esse ser composto de "duas ordens de factos absolutamente diferentes"[38]. Deste ponto de vista, a psicologia não é apenas um conhecimento sobre o homem, mas uma tentativa de elucidar a estrutura do conhecimento que torna o homem aquilo que ele é. A psicologia é, sobretudo, uma espécie de obrigação do conhecimento para retornar a um lugar anterior, onde o homem não esteja ainda ultrapassado pela sua própria "pretensão explicativa". É aí, nesse lugar de recuo

---

[36] Pascal Engel, "Psychology and metaphysics from Maine de Biran to Bergson", in Sara Heinämaa Sara & Martina Reuter (ed.) *Psychology And Philosophy. Inquiries into the soul from late scholasticism to contemporary thought* (Netherlands: Springer, 2009), 241.

[37] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, 15

[38] Maine de de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, 82.

original, que a psicologia se torna não apenas "a *Ciência central* das ciências do homem, mas também a *Ciência primeira* das ciências da natureza"[39], na medida em que se apropria do homem na sua dimensão primitiva – aquela em que ele se liga com a natureza: o sujeito, afinal, é o ponto de partida do real, na medida em que ele possa ser retirado das confusões às quais as ciências, de um modo geral, o submeteram. A psicologia evidencia a determinação íntima do homem, não como espírito puro ou *cogito*, mas como produto da relação entre as forças hiperorgânicas e o mundo exterior que se apresenta no seu corpo – uma experiência que, afinal, não pode ser entendida a partir da antiga separação entre exterior e interior. Nesse sentido, "é a psicologia que deve fixar os limites das ciências naturais e impedi-las de se perderem em pesquisas inúteis ou em hipóteses explicativas vãs"[40].

3. Hans Jonas: só a vida pode conhecer a vida

A filosofia da vida formulada por Hans Jonas parte de uma constatação a respeito da insuficiência e inadequação das filosofias dualistas e monistas (tanto materialista quanto idealista) de dar conta do fenómeno da vida. A formulação desse problema leva à criação de uma nova ontologia que reconhece a vida como o evento mais importante da história do ser e que se apoia em uma biologia filosófica capaz de dar conta tanto de uma filosofia do organismo, como de uma filosofia do espírito. Para isso, trata-se de reconhecer a estrutura dinâmica e ambivalente da vida em sua manifestação mais primitiva e, a partir dela, derivar um monismo de tipo *integral*, ou seja, um monismo que reconhece uma conexão primária entre espírito e matéria, no qual o orgânico

[39] Montebello, *Vocabulaire,* 49.

[40] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 214.

já seria uma prefiguração do espiritual. O elo de ligação para essa alternativa hermenêutica é o conceito de "liberdade dialética"[41] entendida não mais como algo distinto da ideia de necessidade, mas como derivação da afirmação própria da vida que diz sim a si mesma e, nesse ato, *deve* transcender-se a si em direção ao mundo, como exigência para a manutenção de si mesma no tempo. A liberdade é a expressão tanto da característica *sensitiva* quanto *ativa* da vida, que é provocada, primeiro, pela falta e carência que lhe são próprias e, segundo, pela "outridade do fora"[42] que estimula a sua "mesmidade" e a faz sair de seu isolamento. A partir daí esse "fora" ultrapassa a mera excitação interior e, então, a mensagem do afetante, "por mais obscura que seja, é assumida na interioridade como mensagem do outro", dando origem então à "dimensão da interioridade representativa"[43].

Diante do perigo constante de sua própria extinção e das ameaças constantes do não-ser, ou seja, da morte, o vivente estabelece uma *relação* com o mundo como forma de garantir a sua continuidade futura:

> viver é essencialmente estar relacionado com algo; e relação, como tal, implica 'transcendência', implica um ultrapassar-se por parte daquilo que mantém a relação[44].

A vida, assim, "cria permanentemente um encontro a partir de si" e procura "possuir" o mundo como objeto de seu *poder*. O facto primitivo da vida é, para Jonas, portanto, essa *relação* fundada na transcendência que supera as polaridades do dentro e do fora, do objeto e do sujeito, do ser e do não-ser para se articular

---

[41] Jonas, PV, 106.
[42] Jonas, PV, 106.
[43] Jonas, PV, 109.
[44] Jonas, PV, 15.

na base mais rudimentar e pré-espiritual – de forma que toda a filosofia da vida se apresenta como um esforço para reconhecer que "o espírito se encontra prefigurado na existência orgânica como tal"[45]. Isso significa que o ser é uma espécie de resistência contra o não-ser e a própria vida, um esforço de resistir à morte, que é "o facto inseparável de sua essência": para Jonas, "a vida é mortal, não apesar de ser vida, mas precisamente porque é vida segundo a sua mais primitiva constituição"[46]. É essa *resistência* contra a morte, cujo *esforço* se verifica na sua atitude afirmativa, que produz a transcendência da vida em direção ao mundo – entrega-lhe, pela via inicial do metabolismo, as condições de manutenção de sua condição. Ora, a transcendência é uma espécie de "decisão" – reconhecida por Jonas como um ato de liberdade – que se desdobra em diferentes graus, desde a atividade metabólica, passando pela percepção, pela emoção e pela mobilidade, até atingir o estádio da racionalidade.

Ora, os diferentes graus de liberdade são próprios das diferentes espécies de seres vivos (vegetais, animais não humanos e humanos) e realizam-se cumulativamente até alcançarem no homem, enquanto "transanimal", a autorreflexão por meio da qual o "verdadeiro homem emerge"[47]: *Quaestio mihi factus sum*[48] significa propriamente que o homem alcançou o auge da interioridade, como parte da evolução própria dos organismos vivos que nele coincide com a autocompreensão de si mesmos. No homem, a vida conhece a vida e isso porque "só a vida pode conhecer a vida". Assim, o homem formula uma imagem para si próprio e, a partir daí, uma imagem para o mundo em redor,

[45] Jonas, PV, 15.

[46] Jonas, PV, 15.

[47] Jonas, PL, 185.

[48] Jonas, PL, 185.

fazendo nascer o *homo pictor*. A representação de si, na forma da imagem, faz com que o homem aprenda a dizer *eu* e, assim, possa inaugurar uma "intercomunicação verbal"[49] com os outros indivíduos: "aprendendo a dizer 'eu', ele [o homem] descobre a sua própria identidade em solitária singularidade", mas essa "privada objetividade do eu está em constante relação com a imagem pública do homem"[50] na exteriorização de si mesmo diante dos outros seres no mundo.

Ora, o ponto chave desta estratégia argumentativa reside no dado da "interioridade" da vida, que Jonas identifica como já prefigurado nos seres orgânicos mais primitivos: a liberdade é o nome desse esforço interior de afirmação de si que, no caso humano, se tornará também consciência de si. A descoberta dessa "dimensão da interioridade"[51] é considerada pelo filósofo como uma "revolução ontológica"[52], que coloca a vida em primeiro plano, não mais nos lugares extremos do materialismo ou do idealismo, mas na sua integralidade ontológica própria. No texto *Biological foundations of individuality* (texto de 1968 e publicado posteriormente em *Philosophical Essays*), Jonas analisa essa problemática afirmando que o *eu* é resultado dos modos de mediação de um organismo com o seu mundo: de "mediação do ser animal, ou divisão entre si e o mundo – um alargamento qualitativo da divisão aberta primeiro pelo metabolismo está, assim, na raiz da vida" e daí que "a menor integração do ani-

---

[49] Jonas, PL, 186.

[50] Jonas, PL, 186.

[51] Jonas, PV, 109. Para Jonas a interioridade pode ser associada à "sensação, sensibilidade e resposta a estímulos, busca ou tendência –em certo grau (mesmo infinitesimal) de percepção sensitiva [que] abriga o interesse absoluto do organismo em sua própria existência e em sua preservação (…) ao mesmo tempo em que supera o fosso qualitativo em relação ao resto das coisas através de modos de relação eletiva".

[52] Jonas, PL, 81.

mal no seu ambiente se comparado com a planta, confirmada pelos seus modos de mediação, seja uma medida da sua maior individualidade"[53].

Para Jonas, a filosofia da vida deve combater tanto o dualismo que separou corpo e alma como dois polos excludentes (uma divisão que teve como premissa básica a descoberta do eu por parte da religião órfica e culminou na tradição cristã e gnóstica), quanto o idealismo e o materialismo que nasceram da sua dissolução. Para Jonas, "a descoberta das esferas próprias de espírito e matéria, que rompeu o panvitalismo do ser humano primitivo, criou para sempre uma situação teórica nova", com a ideia de que "a matéria pode existir sem o espírito" e também o seu inverso, de que "o espírito poderia existir sem a matéria". Nem uma nem outra posição, contudo, foram capazes de explicar o fenómeno da vida a partir desses dois polos opostos, dos quais acabaram também por se ocupar os movimentos pós-dualistas que "só conseguem ser monistas ao preço de uma escolha ontológica entre os dois [polos], de uma opção por um ou por outro"[54].

Jonas coloca-se, deste modo, pelo menos quanto ao diagnóstico, no mesmo lugar onde Biran também está: a compreensão do fenómeno da vida não pode ser realizada no terreno próprio de uma das polaridades, mas, ao contrário, somente a partir de um solo anterior, de uma *unificação*. As metodologias objetivistas modernas são, por isso, formas de fracasso: "no caso do materialismo este fracasso dá-se com a consciência, no do idealismo com a coisa em si"[55]. O resultado final, do ponto de vista da ciência moderna, segundo Jonas, teria sido a constituição

[53] Jonas, PL, 204.

[54] Jonas, PV, 25.

[55] Jonas, PV, 26.

de uma interpretação da natureza destituída de qualquer atividade espiritual e "estritamente submetida à lei"[56], cuja "forma clássica é a divisão da realidade, feita por Descartes, em substância pensante e substância extensa"[57], uma interpretação que "ofereceu a carta magna da metafísica para um quadro puramente mecanicista e quantitativo do mundo natural, com o seu corolário do método matemático na física"[58]. Trata-se da ascensão moderna de uma ontologia da morte, segundo a qual o único conhecível é o material e é ele que oferece o modelo para pensar tudo o resto. Submetida ao modelo que torna a matéria "mais racional do que o 'espírito'", a filosofia e a própria ciência deixaram o facto primitivo da vida na incompreensão, já que não apenas "o espírito, mas também a alma e, por conseguinte, a vida, passaram a ser supérfluos para o conhecimento da natureza"[59]. Tais teorias teriam desconhecido um ponto decisivo sobre a vida,

> que ela é individualidade autocentrada, existindo em si e em oposição a todo o resto do mundo, com um limite essencial entre o dentro e o fora – apesar da troca efetiva, ou mesmo baseada nela[60].

É esse, em última instância, o facto primitivo que uma nova teoria da vida deveria levar em conta: o problema da identidade orgânica que exige que "observador da vida tem de estar preparado através da vida"[61], pois "estamos preparados por

[56] Jonas, PV, 95.
[57] Jonas, PV, 95.
[58] Jonas, PV, 95.
[59] Jonas, PV, 96.
[60] Jonas, PV, 101.
[61] Jonas, PV, 105.

aquilo que somos"[62], na forma da nossa experiência íntima com o corpo, para conhecer o vivo a partir do *selbst* que, para o filósofo alemão, é extensivo a todo o orgânico: ele

> indica que a identidade entrou no mundo com a vida como tal – e com ela, consequentemente, também o seu auto-isolar-se do resto da realidade[63].

Por isso, "acima e além das relações externas, a individualidade deve sustentar-se na própria entidade à qual está atribuída"[64], algo que, afinal, é internamente próprio a cada um dos seres vivos. Insatisfeito com as teorias tradicionais da individualidade que pensam o indivíduo como um "objeto de conhecimento" e o reduzem a um "conceito geral"[65], Jonas defende a ideia de que a individualidade é uma "prerrogativa de um modo específico de existência e que, portanto, a particularidade dos seres está dotada com esse modo de existir"[66]. Tal ideia de identidade é reconhecida não como a passividade ou a inércia de um "substrato permanente", mas como atividade que se revela como "autocriação" e performance contínua – identidade é "um atributo dinâmico do ser", na tensão entre as antigas categorias de forma e matéria. E é de tal dinâmica que surgem os diferentes degraus da individualidade que formam as diferenças entre os seres.

Eis a fronteira que a filosofia da vida precisa agora de circunscrever: "compreender cientificamente a vida significa acomodá-la concetualmente àquilo que não é vida"[67]. Ao ser explicada

---

[62] Jonas, PV, 105.
[63] Jonas, PV, 105
[64] Jonas, EP, 187.
[65] Jonas, EP, 188.
[66] Jonas, EP, 188.
[67] Jonas, EP, 112.

pela posição operatória do pensamento científico orientado pela ontologia da morte, a vida escaparia – embora se deva reconhecer (isto é algo em que Biran também insistiu)

> a circunstância de que a própria empresa científica é ela própria um ato de vida e o estudioso um ser vivo, por isso impedido pela experiência original da vida de esquecer que aí ainda se encontra 'algo inteiramente diferente'"[68].

Isso porque, para Jonas, "o testemunho de nossa auto-experiência é parte integrante do património experiencial referente à vida"[69], algo afinal, que está à nossa disposição para a interpretação da vida em seu facto primitivo.

Assim, para Jonas, nem a matemática nem a física, nem a mecânica, nem qualquer das ciências naturais modernas, nem mesmo uma biologia que esteja unicamente orientada por tais métodos podem compreender a vida. À filosofia caberia, segundo as suas palavras, uma "tarefa mais ampla" que começa com a formulação das bases para uma "biologia filosófica", sem a qual não pode, por um lado, existir uma filosofia do ser humano e, por outro, uma filosofia da natureza, cuja tarefa seria também, como em Biran, realizar "um novo exame da *causa*", ou seja, fugir dos elementos representacionais das ciências tradicionais, a fim de aceder ao testemunho imanente da existência.

---

[68] Jonas, EP, 112.

[69] Jonas, EP, 116.

4. Considerações Finais

Se é verdade que Biran e Jonas encontram soluções diferentes para os problemas detetados[70], é também verdade que há semelhança em boa parte do diagnóstico realizado por ambos, seja do ponto de vista de seu *conteúdo* (há um facto primitivo primordial que permanece desconhecido), seja, por assim dizer, da crítica ao *método* (as ciências empíricas não têm sido capazes de aceder a esse dado sem o contaminar com as perspectivas objetivistas posteriores). Nesse caso, as suas filosofias organizam-se em torno de uma tarefa comum: revelar a falta, circunscrever os terrenos a partir dos quais seja possível sair das polaridades (sem negar a dualidade), formulando uma alternativa de acesso que seja legítima por reconhecer o facto primitivo que, no caso de Biran, é o primeiro conhecimento ou consciência de si revelado pelo *effort* – ou seja, pela relação causal entre a força hiperorgânica e a resistência orgânica – e, no caso de Jonas, pela premeditação espiritual da matéria que se revela na liberdade orgânica e que parte do metabolismo e alcança o seu auge na racionalidade humana. Em ambos os casos, trata-se de ver a vida desde o interior para reconhecer que "nós não somos um puro agenciamento mecânico, mas que este agenciamento tem uma função e que esta função determina o seu ser"[71].

---

[70] Em seu artigo sobre a fenomenologia da vida de Jonas (veja-se a nota 70), Pierre Montebello esboça algumas dessas diferenças, apontando por exemplo, para a insistência de Jonas sobre o movimento de autotranscendência da vida e sobre a conceção de esforço, que "parece infinitamente mais próximo da filosofia comtiana que da filosofia biraniana" (Montebello, *Vocabulaire*, 3). A argumentação de Montebello, contudo, não deixa de reconhecer a proximidade entre ambas as filosofias, embora acentue as pretensas falhas da proposta jonasiana ao não levar em conta a importância da proposta do monismo integral de Hans Jonas.

[71] Pierre Montebello, «Vie et phénomène de vie chez Hans Jonas», in *Revue Kairos. Penser la vie*, n. 23 (2007), 4.

Assim, na problemática própria de cada autor aparece uma tarefa própria da filosofia: no caso de Biran, a psicologia (filosófica) assume a dianteira para reconhecer o facto primitivo no âmbito do humano e na forma de uma pergunta sobre a génese do conhecimento; Jonas, por sua vez, ultrapassa esse âmbito para fazer da biologia (filosófica) uma forma de reconhecer os graus de liberdade que já residem nas formas mais primitivas da vida. Por vias diversas, ambos chegam a uma espécie de experiência interior por meio de uma análise dos factos primitivos: no caso de Biran na forma de [1] uma "filosofia do eu que identifica, numa experiência interior, o ego a um *volo* no qual a manifestação é um sentimento *sui generis*: aquele do esforço desejado"[72]; e no caso de Jonas [2] na forma de uma biologia filosófica capaz de descrever o fenómeno da individualidade nas suas bases ontobiológicas a partir do fio condutor do conceito de liberdade.

Em ambos os autores, trata-se de resgatar a crítica ao "saber técnico-manipulativo"[73] que deixou para trás a pergunta sobre o que é o fenómeno humano, na medida em que o progresso intelectual conquistado no âmbito científico trouxe um desequilíbrio em relação aos temas próprios daquilo que chamamos ciências humanas. Para Jonas, esse problema alcança mesmo as ciências da vida, hoje abertas aos avanços das biotecnologias sem que seja respondida a questão central sobre o *que é a vida* ou sobre *qual a imagem do homem que deve ser preservada ou produzida*:

> o facto de que 'ainda' não haja um conhecimento sobre o homem, a sociedade e a história comparável ao conhecimento nas ciências naturais deve-se simplesmente ao facto de que aqueles assuntos *não são passíveis de serem*

[72] Devarieux, *Maine de Biran*, 14.

[73] Jonas, PR, 267.

conhecidos no mesmo sentido em que o são os fenómenos naturais[74].

Tomar consciência desse *desacerto* aparece, tanto a Jonas quanto a Biran, como tarefa própria da filosofia, tarefa que nasce e cresce a partir de uma mesma raiz, embora se desdobre em galhos diferentes e frutos contraditórios.

Références bibliographiques | Referências Bibliográficas:

Devarieux, Anne, *Maine de Biran*. L'individualité persévérante (Grenoble: Jérôme Millon, 2004).

Engel, Pascal, "Psychology and metaphysics from Maine de Biran to Bergson", in Heinämaa Sara; Reuter, Martina (ed.) *Psychology and Philosophy. Inquiries into the soul from late scholasticism to contemporary thought* (Netherlands: Springer, 2009), 235-246.

Frogneux, Nathalie, «La résistance vive du corps dans l' "*Essai*" de Maine de Biran». *Revue philosophique de Louvain.* Tome 103, n. 1-2, Février-Mai (2005), 65-82.

Henry, Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* (Paris: PUF, 1965).

Jonas, Hans, *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, trad. port. de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez, (Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUCRio, 2006).

Jonas, Hans, *O Princípio Vida: fundamentos para uma biologia filosófica,* Trad. port. de Carlos Almeida Pereira, (Petrópolis: Vozes, 2004).

Jonas, Hans, *Philosophical Essays. From ancient creed to technological man*. (New York: Atropos Press, 2010).

Jonas, Hans, *Técnica, medicina e ética*. Sobre a prática do princípio responsabilidade. Tradução do Grupo de trabalho Hans Jonas da ANPOF.(São Paulo: Paulus, 2013 – Col. Ethos).

Jonas, Hans, *The phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, (Illinois: Northwestern University, 2001).

Maine de Biran, *De l'aperception immédiate*, in *Œuvres de Maine de Biran*, IV (Paris: Vrin, 1995).

Maine de Biran, *Dernière philosophie: existence et anthropologie*, in *Œuvres de Maine de Biran*, X-2, (Paris: Vrin, 1989).

[74] Jonas, PR, 267.

Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie,* in *Œuvres de Maine de Biran*, VII-1, VII-2 (Paris: Vrin, 2001).

Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, in *Œuvres de Maine de Biran*, III, (Paris: Vrin, 1988).

Maine de Biran, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme,* in *Œuvres de Maine de Biran*, IX (Paris: Vrin, 1990).

Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* in *Œuvres de Maine de Biran,* VIII, (Paris: Vrin, 1986).

Maine de Biran. *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* in *Œuvres de Maine de Biran*, VIII. (Paris: Vrin, 2001).

Maurice, Merleau-Ponty, *L'Union de l'âme et du corps. (*Paris: Vrin, 1997).

Montebello, Pierre, "Une individuation de la connaissance psycho-physique", in Petit, Jean-Luc, *Les neurosciences et la philosophie de l'action*, (Paris: Vrin, 1997).

Montebello, Pierre, «Vie et phénomène de vie chez Hans Jonas», in *Revue Kairos. Penser la vie*, n. 23 (2007), pp. 1-26.

Montebello, Pierre, *Le vocabulaire de Maine de Biran*. (Paris: Ellipses, 2000).

Umbelino, Luís António, "Apercepção e representação em Maine de Biran", in *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 37 (2010), pp. 67-84.

(Página deixada propositadamente em branco)

Le regard qui ment
À propos de la théorie biranienne du corps affectif
The Lying Eyes. On Maine de Biran's Theory of the Affective Body

Luís António Umbelino[1]
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
lumbelino@fl.uc.pt
ORCID 0000-0002-5242-4863

Résumé: Dans le contexte de son analyse minutieuse de l'affectivité, et après avoir montré en quel sens la «physionomie du tempérament» reste «la partie de notre être sur laquelle nous sommes toujours le plus complètement aveugles», Maine de Biran découvre dans la vie affective un mode de relation *sympathique* dont la question difficile de l'inter-subjectivité sera particulièrement tributaire. Dans ce texte,

[1] Docteur en Philosophie et Professeur auxiliaire à la Faculté des Lettres de l'Université de Coimbra. Chercheur de l'unité de recherche «CECH – Centre d'Études Classiques et Humanistiques» (FCT – Portugal) et du projet de recherche "Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor II" – FFI 2017-82272-P – Espanha («Phénoménologie du corps et analyse de la douleur»). Directeur de la Revue Philosophique de Coimbra. Publie régulièrement, au Portugal et à l'étranger, sur la tradition réflexive française (surtout sur Maine de Biran), sur la phénoménologie française (surtout sur M. Merleau-Ponty) et sur l'horizon de l'herméneutique philosophique (surtout sur P. Ricœur).

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1992-7_14

j'essaie de chercher les implications philosophiques les plus significatives d'une telle approche biranienne, aussi bien qu'à mesurer son importance en la confrontant à l'approche phénoménologique du même sujet développé par Marc Richir.

Mots-clés: Maine de Biran; Corps; Affectivité; Échange de regards.

Abstract: In the context of his meticulous analysis of affectivity, and having shown in what sense the "physiognomy of temperament" remains "the part of our being about which we remain always completely blind," Maine de Biran discovers in our affective live a mode of sympathetic relationship whose repercussions on the problem of intersubjectivity will be particularly significant. In this text I try to look for the most significant philosophical implications of such approach, as well as to measure its importance by confronting it with the phenomenological approach of the same subject developed by Marc Richir.

Key-words: Maine de Biran; Body; Afectivity; Exchange of looks

1. Sympathie et rapport intersubjectif

Dans le contexte de son analyse minutieuse de l'affectivité, et après avoir montré en quel sens la «physionomie du tempérament» reste «la partie de notre être sur laquelle nous sommes toujours le plus complètement aveugles»[2], Maine de Biran découvre dans

[2] Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie,* in *Œuvres de Maine de Biran,* VII-2 (Paris: Vrin, 2001), 214.

la vie affective un mode de relation *sympathique* dont la question difficile de l'intersubjectivité sera particulièrement tributaire.

> N'est-il pas probable, en effet – se demande Maine de Biran – (…) qu'il existe dans chaque organisation vivante une puissance plus ou moins marquée d'agir au loin, ou d'influer hors d'elle dans une certaine sphère d'activité semblable à ces atmosphères qui entourent les planètes?[3]

Pour Biran il y a là quelque chose d'irréfutable: personne ne peut nier qu'un certain «pouvoir» furtif de *sympathiser* s'exerce entre divers individus de la même espèce, un «pouvoir» par lequel les individus «s'attirent ou se repoussent au premier abord»[4]. La source d'une telle force, en tant qu'elle demeure «secrète»[5], il faut la rapporter «en grande partie à des impressions obscures» que nous pouvons mieux spécifier

> sous le nom propre d'impressions affectives, en les distinguant bien aussi du phénomène complet de la perception proprement dite[6].

Soulignons, donc, que c'est d'une «puissance» affective que Biran nous parle ici, d'une «force» archaïque qui est à vrai dire un flux obscur, réfractaire, sauvage, affaire d'une intériorité qui échappe à la conscience, d'une intériorité de l'intériorité

---

[3] Maine de Biran, *Rapports du physique et du moral de l'homme,* in *Œuvres de Maine de Biran,* VI (Paris: Vrin, 1984), 118. Dans ce sens, les exemples du somnambulisme, du magnétisme, du mesmérisme et même de l'aliénation sont moins loin qu'on ne le pense d'un tel rapport.

[4] Maine de Biran, *Discours à la Société Médicale de bergerac*, in *Œuvres de Maine de Biran*, V (Paris: Vrin, 1984), 15.

[5] Maine de Biran, *Discours*, 15.

[6] Maine de Biran, *Discours*, 11.

qui, pourtant, on le comprend maintenant, garde un pouvoir d'influencer à distance comme les *atmosphères qui entourent les planètes*.

Biran aura dû trouver des références précises de cette sympathie atmosphérique dans les travaux de Reil, Dumas ou Bichat. De là il garde d'abord l'idée que la sympathie a «son principe prochain dans la tendance à l'imitation qui paraît être une loi primordiale de la nature organisée»[7]. C'est ainsi, par exemple, que la sympathie contribue à mettre à unisson les parties du corps organique dans le tout de sa propre organisation. La sympathie est, donc, une espèce de pouvoir de *liaison*, de *contagion*. Mais ce qui reste ici vraiment remarquable chez Biran, c'est qu'un tel pouvoir sympathique semble s'accomplir non seulement entre les organes de chaque corps, mais aussi entre les organes des corps différents; d'où dérivent, ensuite,

> la sympathie morale, les sentiments de l'âme et les passions mixtes fondées sur les communications d'homme à l'homme, dans ces relations compliquées que font naître l'état social.[8]

Il y a là, donc, dans une telle aptitude affective «à entrer en résonance et à faire entrer en résonance, en relation, en communication»[9], quelque chose de décisif pour penser le secret le plus primitif du rapport intersubjectif.

---

[7] Maine de Biran, *Discours*, 31.

[8] Maine de Biran, *Discours*, 38.

[9] Pierre Montebello, *La décomposition de la pensée. Dualisme et empirisme transcendantal chez Maine de Biran* (Grenoble: Millon, 1994), 147.

2. L'affectif de la sympathie: le cas du nouveau-né

Un tel caractère primitif de l'agencement invisible de la sympathie pose des questions difficiles pour l'analyse, parce qu'en ce qui concerne les affections «nous sommes dans le cas du paralytique de M. Régis (…)»[10]. En fait, à cause du caractère toujours «réfractaire» des racines de l'affectivité, les sympathies sont placées, précisément par leur nature affective, «hors du champ de la conscience» et «échappent au *sujet* par l'effet même qu'il fait pour les fixer»[11]. En fait, si on «sait» que le flux des affections est là, c'est seulement par son pouvoir toujours inopiné d'effraction sauvage qui se répercute, résonne, réverbère sur le plan de la pensée par les oscillations de notre humeur, par la variabilité et par les alternances *tempéramentales* confuses qui marquent notre façon de *sentir l'existence* – et, finalement, aussi par le jeu aveugle d'attractions et répulsions qui semble donner le ton de nos rapports aux autres. Un pâtir bizarre *en nous sans nous*, des *résonnances mutuelles à distance* qui exercent parfois une influence constante sur nos idées et nos vouloirs[12]: voilà ce qui reste ici à expliquer.

---

[10] Maine de Biran, *Discours*, 25. «Tels nous sommes toujours et dans tous les cas pour cet ordre d'impressions affectives toutes intérieures, qui se succédant, se combinant ou se mêlant sans cesse et entre elles et avec les sensations du dehors, ne portent jamais le cachet net du siège qu'elles occupent, encore moins de la cause qui les produit, ne sont jamais non plus dans la conscience proprement dite (…) et, étrangers aux produits de la pensée et de la volonté, exercent pourtant sur (…) la direction de nos idées et de nos vouloirs les plus réfléchis 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».

[11] Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée,* in *Œuvres de Maine de Biran*, III, (Paris: Vrin, 1988), 92.

[12] Maine de Biran, *Discours*, 25. Voir aussi, par exemple, Maine de Biran, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme,* in *Œuvres de Maine de Biran*, IX (Paris: Vrin, 1990), 132.

On dirait que tout s'enracine dans le «fatum qui nous entraîne (…)»[13], par les lois aveugles de l'organisation. Mais ici Biran nous surprend avec une précision décisive: «Eh! qu'importe en effet que cette puissance inconnue soit en nous ou hors nous?»[14]. C'est un point décisif pour le problème de la sympathie: il faut noter ici qu'en ce qui concerne l'intimité des affections il semble être question d'une l'*Innenleiblichkeitt*[15] qui, bien qu'ancrée dans le corps de «l'organisation», n'est pas, en rigueur, dans «le corps» du physiologiste ou de l'anatomiste, où l'affectivité n'arriverait jamais à être expliquée, précisément dans le sens où elle reste question d'un *pâtir individualisé* (tempéramental ou atmosphérique, si on veut), *en soi ou hors soi*, de *l'existence*[16] – un pâtir avec une tonalité qui baigne notre accès aux autres.

Il y a dans ce contexte, bien sûr, des différences importantes: il y a ceux qui agissent sur leurs semblables par la force ou par un tempérament despotique, mais il y a aussi ceux qui les attirent par les affections sympathiques qui semblent «associer les cœurs».[17] Bien que Biran n'ignore pas la dimension sociale et politique des influences des premiers, c'est ce dernier type d'influence ou d'«association» qui l'intéresse le plus, parce que la puissance ainsi exercée est «encore plus assurée sur toutes nos affections»[18]. Ici, tout se passe comme si les «cœurs» d'individus différents d'une

---

[13] Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 92. Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, in *Œuvres de Maine de Biran*, VII-2 (Paris: Vrin, 2001), 214.

[14] Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 92.

[15] Marc Richir, "Stimmung, Verstimmung et Leiblichkeit dans la schizophrénie», in AAVV, *Conferências de Filosofia II* (Porto: Campo das Letras, 2000), 62.

[16] Maine de Biran, *Discours*, 39: «la manière dont chaque individu est organiquement constitué détermine, *avec le mode du sentiment propre qu'il a de son existence*, celui du sentiment de ses rapports *dans l'espèce et dans l'individu*, et par suite la manière dont il sera porté à agir sur ses semblables (...)». Nous soulignons.

[17] Maine de Biran, *Discours*, 39.

[18] Maine de Biran, *Discours*, 39.

même espèce – non pas, bien sûr, l'organe en tant que tel, mais quelque chose comme le *bouger* d'une espèce d'espace intérieur[19], comme le *thymos* platonicien, selon M. Richir[20] – se mettent à résonner une même mélodie, soit bienveillante et attractive, soit du bruit qui repousse comme venant d'un instrument cassé.

Tout en anticipant les débats phénoménologiques autour du problème de l'intersubjectivité, Maine de Biran semble de ce fait soutenir que l'appréhension de l'autre n'est pas d'abord affaire d'une perception simple mais d'une *Einfühlung*, d'une intropathie ou «sentir dedans», qui se passe du rapport intentionnel. L'autre n'est pas, archéologiquement, «un objet intentionnel simple» et son appréhension relève au contraire d'un type de rapport qui, à vrai dire, échappe à ce que Biran nommait la ligne de l'effort aperceptive ou de la conscience de soi[21].

La question est maintenant de savoir comment expliquer rigoureusement l'étrange circonstance d'un rapport intersubjectif qui existe pour moi originairement *sans moi*, d'une «signification» primitive de l'autre (et du monde des affaires) par le seul concours d'un flux affectif (affaire d'un vrai *inconscient somatique*[22]) aussi archaïque que *vivant*, aussi *aveugle* dans ses racines que constitutif de nos alternances *tempéramentales*, enfin, aussi réfractaire que

---

[19] Concept majeur du biranisme. Voir, par exemple, Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition,* 432; Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie, II,* 506.

[20] Marc Richir, *Sur le sublime et le soi. Variations II* (Mémoires des *Annales de phénoménologie*, 2011), 22-23: «Et si, dans cette expression, on entend l' 'âme' comme le 'cœur', c'est-à-dire comme *thymos* ou le *Gemüt*, qui sont aussi, pour nous, le soi, c'est le soi lui-même qui est en mouvement […] Il n'y a donc que des modulations, des déformations 'élastiques' de l' 'espace' du dedans en ses métamorphoses, au gré des affections qui se stabilisent chaque fois pour un moment présent.»

[21] Marc Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson* (Grenoble: Million, 2015), 101.

[22] P. Montebello, «Maine de Biran: la relation entre esprit et corps», in R. Quilliot (Dir.) *Le corps et l'esprit* (Paris: ellipses, 2003), 106.

capable de lier des «organisations» différentes par une espèce de *résonance* rythmique et orbitale.

Essayant d'initier cette analyse ardue du pouvoir sympathique, Maine de Biran, dans le texte présenté à la *Société Médicale de Bergerac* sur les «perceptions obscures», va considérer des phénomènes qui vont jouer dorénavant un rôle central dans cette recherche; c'est l'exemple du fœtus «au sortir du sein de sa mère», ou l'exemple des rapports du nouveau-né avec sa mère[23].

Selon Biran, si la *circulation des affections* a son «commencement» dans une espèce d'exercice résonnant d'une liaison entre des «organisations» différentes, c'est peut-être parce que nous «commençons» tous par être une pure identification aux fonctions organiques d'un autre être: le fœtus est, dès son début, une aptitude à l'identification des fonctions organiques et, donc, à l'imitation passive des fonctions du corps maternel. Le fœtus vit parce qu'il s'identifie complètement aux impressions intérieures du corps maternel. De même, la mère est en résonance avec le bébé qui grandit en son ventre et sa vie reste traversée forcément par les échos de toutes les oscillations (chaque mouvement du fœtus senti comme besoin ou satisfaction) du fœtus.

Dans un certain sens, ce sont là deux vies différentes, mais qui sont à *l'unisson*, qui varient en résonance comme dans un *tout concret* où circulent seulement des fluctuations affectives. Or, ne faut-il pas dire que ce *tout concret* «se prolonge 'quelque temps' au-delà de la naissance», ce qui expliquerait que les fluctuations affectives entre le bébé et la mère continuent à circuler «sans solution de continuité»[24] et jamais «sans réciprocité»[25]? Voilà ce qui peut expliquer que, immédiatement après la naissance, entre

---

[23] Maine de Biran, *Discours*, 30.

[24] Marc Richir, *Variations sur le sublime et le soi* (Grenoble: Millon, 2010), 168.

[25] Maine de Biran, *Discours*, 33.

le nouveau-né et la mère, il y a des rapports qui semblent déjà de vieilles habitudes, partagées depuis toujours entre tous les deux et qui se développeront «dans la suite avec l'énergie d'une première nature»[26]. C'est de là, enfin, que sont nées

> certaines passions (…) certaines sympathies ou antipathies marquées pour certaines choses ou certaines personnes, sans qu'on puisse expliquer les causes obscures de cet attrait ou de ce repoussement invincible[27]

et parfois si précoce. Voilà, selon Biran, par où l'on doit commencer pour mieux comprendre l'origine des attraits qui font «rendre l'homme vers l'homme», l'origine de «l'attrait des sexes», et aussi l'origine des rapports qui amènent le besoin «de compatir, d'aimer, d'admirer, etc.»[28]

3. Amour, méfiance et crainte

C'est là, pourtant une situation «extrêmement complexe et enchevêtrée, au point que l'on peut en effet envisager beaucoup de cas de figure.»[29]

D'abord, il semble que ce sont les

> organes de l'enfant qui imitent et ceux de la mère qui sont imités; mais comme il n'y a pas d'action sans réaction (…) la femme devra donc ressentir et partager

[26] Maine de Biran, *Discours*, 32.
[27] Maine de Biran, *Discours*, 32.
[28] Maine de Biran, *Discours*, 32.
[29] Richir, *Variations*, 172.

> jusqu'à un certain point les affections, les besoins et les appétits du nouvel être[30].

Les oscillations affectives subies par la mère restent, dans leurs racines, si obscures que celles de l'être qu'elle porte en soi; elles seront, pourtant, plus étranges dans la mère où leur effet «est troublé et distrait sans cesse par les sensations du dehors, avec qui ces impressions intérieures se combinent et se mêlent continuellement»[31]. Le corps du nouvel être agit en sourdine sur le corps de la mère qui le porte et, par là, selon Biran, sur l'«imagination de la mère», ainsi produisant dans celle-ci

> des besoins inconnus, vagues et indéterminés qui lui suggèrent indirectement des goûts capricieux, des envies bizarres, dont le hasard des circonstances ou des habitudes acquises de l'imagination se chargent d'indiquer ou de fournir l'objet.[32]

Ce qui frappe Maine de Biran c'est qu'immédiatement après la naissance tout cela semble continuer: le bébé continue à résonner, à imiter sympathiquement le flux affectif de la mère, bien que la mère, pour sa part, continue à partager «jusqu'à un certain point les affections, les besoins et les appétits du nouvel être.»[33] Mais ce n'est pas tout: parce que de tels échanges réciproques, en tant qu'ils sont affaire d'un étrange *nomadisme*[34] des affections,

---

[30] Maine de Biran, *Discours*, 33.

[31] Maine de Biran, *Discours*, 33.

[32] Maine de Biran, *Discours*, 33.

[33] Manie de Biran, *Discours*, 33.

[34] On pense ici à Marc Richir et à son idée de spatialisation originairement nomade du *Phantasieleib*, spatialisation qui est toujours intersubjective. Voir, par exemple, Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations* (Grenoble: Millon, 2000), 143 ss.

ne sont pas contrôlés par la conscience, il faut dire qu'ils vont rapidement commencer à montrer «dans les mêmes êtres, tantôt des objets d'espérance et d'amour, tantôt des sujets de méfiance et de crainte»[35]: c'est-à-dire, il faut comprendre qu'une telle situation d'influence réciproque, d'intensité bidirectionnelle, peut être ressentie dans beaucoup de tonalités différentes, le partage des fonctions donnant lieu – par des travestissements résonants par associations sauvages, par transpositions fantastiques spontanées – à des façons aussi complexes et bizarres qu'inattendues et inexplicables de sentir l'existence.

Ainsi, par exemple, le jeu affectif de la sympathie peut, dans la mère, faire que les cris du bébé soient ressentis comme des demandes de protection, mais aussi et d'un moment à l'autre, comme des présages[36] troublants, comme des pressentiments affreux[37] qu'aucun geste volontaire n'est capable de contrarier, ou même comme des «exigences» tyranniques qui font que la mère veut s'en débarrasser seulement pour s'en «libérer»[38].

Ça veut dire que, archéologiquement, il est plausible que des alternances affectives mêlent dans le même flux sauvage soit le pâtir d'une détresse, soit le pâtir d'une tyrannie et «qu'elles puissent se combiner» de plusieurs manières complexes et toujours *infigurables* en «acceptation ou rejet»[39]. Plus concrètement, il y a des situations où les cris du bébé sont sympathiquement ressentis, par la mère, à travers le ton ou le voile réfractaire d'une

---

[35] Maine de Biran, *Discours,* 29.

[36] Maine de Biran, *Discours,* 34.

[37] Maine de Biran, *Discours,* 35: «Plusieurs d'entre nous pourraient citer quelques faits personnels (…) qui tiennent aux mêmes principes, à la même source; il nous arrive quelquefois, par exemple, de nous surprendre dans certains états particuliers, d'être les témoins ou les sujets de quelques événements nouveaux (…) qu'ils paraissent se lier vaguement à quelque mode antérieur de notre existence.»

[38] Richir, *Variations*, 168.

[39] Richir, *Variations*, 168.

façon amoureuse de sentir l'existence; dans ce cas, les cris sont *travestis*[40] en désir d'amour, comme si les besoins organiques du nouveau-né étaient demande d'amour de la mère. L'acte de nourrir son bébé devient ainsi un «acte d'amour», comme si les oscillations affectives marquées par l'alternance du besoin et de la satisfaction du bébé venaient influencer le ton d'une façon jouissante de sentir l'existence. Et dans ce cas-là, la mère ressent une telle jouissance – aveugle dans son fond – comme étant partagée par son bébé. En fait, tout se passe pour la mère comme si le bébé, en arrêtant ses cris, entrait en unisson avec la tonalité affective même de la mère tout en «confirmant», de sa part, la circulation d'un «acte d'amour» éprouvé, comme si la jouissance du bébé était la jouissance de la mère et *vice-versa*.

Mais il y a aussi des situations de rejet où les besoins du bébé sont ressentis par la mère à travers le ton réfractaire d'une façon de «voir les autres comme objets de méfiance, de crainte»; c'est le cas, par exemple, où les besoins du bébé qui crie sont ressentis aveuglément comme une demande qui tyrannise ou emprisonne, qui cherche à détruire d'une façon égoïste. Dans ce cas, l'amour de la mère pour son bébé pourra basculer dans la haine; la maternité est alors ressentie – toujours par *transvasement*, dira Richir – d'une façon fragmentée parce qu'elle *colore* le besoin du bébé d'un amour faux pour sa mère, la mère devenant – à l'insu de sa propre volonté – froide devant son bébé, ou ne jouant «qu'un rôle»[41] pour se libérer des cris[42].

Ce qui se passe le plus souvent, pourtant, c'est que de tels rapports d'amour et de haine (Richir), «de méfiance et de

---

[40] Par une fausse *Einfühlung*, par transvasement et pas par «projection», soutiendra Richir. Richir, *Variations*, 168.

[41] Richir, *Variations*, 172.

[42] Richir, *Variations*, p. 169.

crainte»[43] (Biran), oscillent d'une façon sauvage dans un mélange qui se modère réciproquement. Mais, justement, une telle modération mutuelle n'efface pas le fait que, d'un moment à l'autre, la façon de ressentir l'autre comme objet d'amour peut basculer sans pourquoi dans une façon de se mettre à l'unisson avec lui, soudainement, comme quelqu'un qu'on pâte comme objet de haine ou de méfiance – comme si en l'autre quelque chose *trompait toujours.* Or, justement, ce qui ainsi *trompe* – faisant, par exemple, que l'amour devienne plus au moins faux, que la jouissance devienne plus ou moins fausse, etc. – ne *se trompe* pas[44]: c'est que quelque chose du rapport intersubjectif y apparaît dans sa «vérité», quelque chose qui échappe à la pensée et à l'exercice de la volonté et qui n'*apparaît* archaïquement que dans un tel mélange affectif ressenti, que par un tel unisson promu par les sympathies qui s'exercent à notre insu et au long de notre vie.

Ce «quelque chose», Maine de Biran dira qu'il est de l'ordre d'un *rythme pâti* en nous sans nous, de l'ordre de la plurivocité troublante de l'infigurable affectif qui résonne, qui *touche*[45]. «Qu'importe en effet que cette puissance inconnue soit en nous ou hors nous?»: nous «savons» avec un autre – et par l'influence de son «orbite» – ce qui se passe en nous, et nous «savons» par nous-mêmes – dans le rythme pâti des alternances d'amour et de haine, d'attractions et de répugnances – ce qui se passe dans un autre[46]. Par consensus affectif les *atmosphères orbitales circulent, se touchent en résonance*. Dans «mes» variations d'humeur, donc, je «sais» quelque chose de ce qui de l'autre se passe en *moi sans*

---

[43] Voir encore une fois, Maine de Biran, *Discours*, 29.

[44] Richir, *Variations,* 173.

[45] Voir, par exemple, Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée,* 294. Anne Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante* (Grenoble: Millon, 2004), 295 ss.

[46] Devarieux, *Maine de Biran*, 361.

moi, comme si, justement, ma façon de sentir l'existence (au rythme des attractions et des répugnances, des appétits et des besoins bizarres, de la jouissance et de la méfiance), était le *touché intérieur* des fluctuations, ou basculements affectifs ressentis *en moi ou hors moi*.

4. Le rythme partagé des sympathies

Mais est-ce que quelque chose des sympathies affectives peut être «perçu» (sans qu'on ait affaire à une vraie perception) sur le corps[47]?

Selon Maine de Biran, bien que ces rapports sympathiques n'aient pas de miroir qui puisse les réfléchir à la conscience[48], ils semblent être attestés d'une façon paradigmatique dans le cas des échanges des regards. L'affection visuelle a, par rapport aux autres affections des sens, la particularité de ne pas être la même selon qu'on a affaire à un «corps animé» ou à des «objets visibles purement matériels»; dans le premier cas, et dans des circonstances précises – celles surtout qui émanent, comme par scintillation, de ces yeux animés où brillent le sentiment et la vie – se produisent, selon Biran, des affections immédiates bien particulières[49]. Une telle circonstance apporte quelque chose de nouveau à l'analyse: on dirait que pour dégager complètement la façon dont la sympathie se propage et se répercute, il faut, si

---

[47] Sur le *Leibkörper*, voir Marc Richir *L'écart et le rien,* 101.

[48] La question pour Biran est de savoir si des tels rapports sympathiques, même s'ils demeurent aveugles au *moi* dans ces racines, peuvent se passer de n'importe quelles médiations des signes, ou si, au contraire, comme se le demande Biran, quelque chose de la sympathie forgé dans le flux des impressions affectives internes se répercute sur «les impressions affectives extérieures». Voir, par exemple, Maine de Biran, *Discours*, 13.

[49] Maine de Biran, *Discours*, 19

on suit l'exemple de l'échange des regards, comprendre qu'une telle propagation est ressentie *et* «perçue».

Pour Biran, c'est là, d'abord la question, loin d'être nouvelle, des signes sympathiques[50]. Il les reconnaît dans plusieurs cas et exemples[51]; mais il y en a un qui reste décisif pour notre philosophe: le cas des rapports sympathiques entre les impressions affectives extérieures reçues par l'œil, avec leurs tonalités et nuances, et une sensation agréable ou désagréable ressentie par l'*organisation* (à l'estomac, par exemple) et, de ce fait, répercutée dans le *ton* de notre façon de sentir l'existence. C'est ici qu'on peut trouver une intuition décisive de la philosophie biranienne, concernant la dimension d'un certain *perçu* dans le contexte des échanges sympathiques. Biran est très précis et il commence par bien clarifier les choses: un tel «perçu», esquissé dans l'échange des regards, n'a rien à voir avec la «partie vraiment perceptive ou active par laquelle ce sens [de la vue] est l'un des premiers instruments de l'intelligence»[52]. Ce n'est donc pas, vraiment, une perception qui est ici en question; mais une espèce de «perception» dans le sens où il faut supposer que dans l'échange de regards quelque chose est «perçue» mais pas expressément, pas avec le concours de l'activité du sujet de l'effort. En fait, dans la vision, la partie perceptive ou active semble être toujours traversée, mixée, ou même usurpée par un pouvoir passif «et purement affectif» par lequel le regard «tient (…) à la spontanéité même du jeu de

---

[50] Bertrand Bouckaert, «L'itinéraire de la sympathie. Les ambiguïtés de l'altérité et de la conscience de soi chez Maine de Biran», in *Revue philosophique de Louvain*, t.103, 1-2 (2005), 112, n.

[51] Par exemple, le cas de la parole où le son produit, son timbre et ses accents, sont sympathiquement associés à des appétits, des besoins, des préférences, des désirs, des passions comme leur «expression» ou «témoin» aveugle de leur présence.

[52] Maine de Biran, *Discours*, 19.

la vie et à cet ensemble de sympathies qui la reproduisent et la conservent.»[53]

5. Nouveaux parcours

Pour mesurer les implications, et surtout les possibilités, de ces analyses biraniennes, il fallait peut-être les connecter avec les textes fondamentaux de *Husserliana XIII, XIV* et *XV* à propos de l'*Einfühlung* dans le contexte du problème de l'autre; ou avec le chapitre IV de la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty qui médite le même problème à partir d'un échange *intercorporel*; ou peut-être encore mieux, avec les travaux ou Marc Richir décrit, dans le sillage de Rimbaud, le *bleu regard qui ment*[54] dans le contexte d'une analyse de l'échange de regards en tant qu'échange de «phantasiai 'perceptives'»[55]. Revenant sur le cas fort complexe de l'échange de regards, au moment où le regard du bébé «rencontre» le regard de la mère, Richir nous montre dans quel sens la *phantasia* «perceptive», justement, *ne se trompe pas*, mais peut «être trompée» et devenir menteuse, fausse – bien sûr, «d'une autre manière que celle dont on parle classiquement de vérité et de fausseté»[56]; le regard qui parfois nous éveille et nous regarde peut trahir, peut «dire» sans le «vouloir», peut dénoncer sans contrôle de la conscience l'Amour se retournant en Haine, la vie en mort, la jouissance en angoisse, et ce pour peu qu'il bascule dans l'excès[57].

---

[53] Maine de Biran, *Discours*, 19.

[54] Richir, *Variations*, 167.

[55] Richir, *Variations*, 170.

[56] Richir, *Variations*, 173.

[57] Richir, *Variations*, 173.

Voilà, pour un biranien, des indications précieuses. Déjà pour Maine de Biran la vision reste capable d'articuler aveuglément tout ce qui la fait vibrer (et peu importe que l'origine des fantômes *soit en nous ou hors nous*), de suivre *toutes* les suggestions de ce qu'on voit, même et surtout quand, notamment dans le regard de l'autre, ce qui est là pour être «perçu» reste absent pour la perception active mais *vrai* dans les résonances affectives pâties, dans les basculements que l'échange des regards semblent trahir par des glissements très subtils – ils disent la *vérité*. L'œil apporte à la présence, en réfraction, un peu de la «distorsion originaire» du flux affectif et, ainsi, du pouvoir d'effraction des résonances de la communication affective – qui dans le regard trouve un miroir qui n'a pas vraiment d'image[58].

[58] Maine de Biran, *Essais sur les fondements de la psychologie*, 213, n. Biran est bien loin de l'entreprise physiognomonique.

(Página deixada propositadamente em branco)

O Olhar que Mente
A propósito da teoria biraniana do corpo afetivo

Luís António Umbelino[1]
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
lumbelino@fl.uc.pt
ORCID 0000-0002-5242-4863

Resumo: No contexto de uma análise minuciosa da afetividade, e depois de ter mostrado em que sentido a "fisionomia do temperamento" permanece "a parte do nosso ser sobre a qual permanecemos sempre mais completamente cegos, Maine de Biran descobre na vida afetiva um modo de relação *simpática* da qual a questão difícil da intersubjetividade será particularmente tributária. Neste trabalho pretendo procurar as implicações filosóficas mais significativas de tal abordagem biraniana, bem como medir a respetiva importância confrontando-a com a abordagem fenomenológica do mesmo assunto desenvolvida por Marc Richir.

[1] Doutor em Filosofia e Professor Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Investigador da Unidade I&D – Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (FLUC – Portugal) e do projeto de investigação "Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor II" (FFI 2017-82272-P – Espanha). Diretor da Revista Filosófica de Coimbra. Publica regularmente em Portugal e no estrangeiro sobre a tradição reflexiva francesa (sobretudo Maine de Biran), sobre o horizonte da fenomenologia contemporânea (sobretudo M. Merleau-Ponty e Marc Richir) e sobre o contexto da Hermenêutica Filosófica (sobretudo P. Ricoeur), sendo a sua investigação centrada nos temas da corporeidade e do espaço.

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1992-7_15

Palavras-chave: Maine de Biran; Corpo; Afetividade; Troca de olhares.

1. Simpatia e relação intersubjetiva

No contexto de uma análise minuciosa da afetividade, e depois de ter mostrado em que sentido a "fisionomia do temperamento" permanece "a parte do nosso ser sobre a qual permanecemos sempre mais completamente cegos"[2], Maine de Biran descobre na vida afetiva um modo de relação *simpática* da qual a questão difícil da intersubjetividade será particularmente tributária. Biran sugere-o, por exemplo, assim:

> Não será porventura provável, com efeito, que exista em cada organização viva uma força mais ou menos marcada de agir à distância, ou de influir fora dela em certa esfera de atividade do mesmo modo das atmosferas que envolvem os planetas?[3]

Para Biran, há aí algo de irrefutável: ninguém pode negar que um certo "poder" furtivo de *simpatizar com* se exerce entre diversos indivíduos de mesma espécie, um "poder" pelo qual os indivíduos "se atraem ou se repulsam à primeira vista"[4]. A fonte de um tal *poder* permanece "secreta" para nós próprios[5], no sentido em que

---

[2] Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie,* in *Œuvres de Maine de Biran,* VII-2 (Paris: Vrin, 2001), 214.

[3] Maine de Biran, *Rapports du physique et du moral de l'homme,* in *Œuvres de Maine de Biran,* VI, (Paris: Vrin, 1984), 118. Neste contexto, os exemplos do sonambulismo, do magnetismo, do mesmerismo e mesmo da alienação mental estarão, de acordo com Biran, mais perto de uma tal relação do que se poderia esperar.

[4] Maine de Biran, *Discours à la Société Médicale de bergerac*, in *Œuvres de Maine de Biran*, V (Paris: Vrin, 1984), 15.

[5] Maine de Biran, *Discours*, 15.

tais atrações ou repulsas são quase sempre incompreensíveis, sem porquê, ou mesmo quantas vezes contrárias ao juízo mais sensato. Tal fonte deve ser procurada, então, em grande medida, ao nível das "impressões obscuras" que devemos explicitar melhor

> sob o nome apropriado de impressões afetivas, distinguindo-as do fenómeno completo da perceção propriamente dito[6].

Sublinhe-se, desde já, este ponto: ao referir-se ao *poder de simpatizar com,* é de um "poder afetivo" que Biran pretende dar notícia, de uma "força" arcaica que é, na verdade, algo como um fluxo obscuro, refratário, selvagem. Trata-se aqui de considerar uma interioridade que escapa à consciência, uma interioridade da interioridade que, no entanto – começamos agora a compreendê-lo –, guarda uma aptidão para influenciar à distância como *as atmosferas que envolvem os planetas*.

Maine de Biran encontrou seguramente referências precisas deste fenómeno de uma *simpatia atmosférica* nos trabalhos de autores como Reil, Dumas ou Bichat. De tais trabalhos guardou a ideia de que a simpatia tem "o seu princípio próximo na tendência para a imitação que parece ser uma lei primordial da natureza organizada"[7]. É assim, por exemplo, que a simpatia contribui para colocar em uníssono as partes do corpo orgânico no todo da sua própria organização. A simpatia é, então, uma espécie de poder de *ligação* ou de *contágio* (afetivo). Mas o que a este propósito permanece mais notável para Biran, será o facto de tal poder simpático parecer cumprir-se não apenas entre os órgãos de cada corpo, mas também entre os órgãos de corpos diferentes.

---

[6] Maine de Biran, *Discours*, 11.

[7] Maine de Biran, *Discours*, 31.

Não é um detalhe despiciendo: de tal relação de contágio entre corpos se pode afirmar que derivam em seguida

> a simpatia moral, os sentimentos de alma e as paixões mistas fundadas sobre as comunicações de ser humano a ser humano, nessas relações complicadas que fazem nascer o estado social[8].

Em tal aptidão afetiva "para entrar em ressonância e fazer entrar em ressonância, em relação, em comunicação"[9], haverá, então, algo de decisivo a considerar se se quiser investigar a origem *secreta* e mais primitiva da relação intersubjetiva.

2. O Afetivo da Simpatia: o caso do recém-nascido

Tal caráter inicialmente afetivo do agenciamento invisível da simpatia coloca questões difíceis à análise, pois no que concerne as afeções "estamos como o paralítico do Sr. Régis (…)"[10]: por causa do caráter sempre *refratário* das raízes profundas da afetividade, as simpatias estão sempre, precisamente pela sua natureza afetiva, "fora do campo da consciência" e "escapam ao *sujeito* justamente

---

[8] Maine de Biran, *Discours*, 38.

[9] Pierre Montebello, *La décomposition de la pensée. Dualisme et empirisme transcendantal chez Maine de Biran* (Grenoble: Millon, 1994), 147.

[10] Maine de Biran, *Discours*, 25: «Assim somos sempre e em todos os casos por esta ordem de impressões afetivas interiores, que se sucedem, se combinam ou se misturam incessantemente entre si e com as sensações de fora, nunca trazendo a marca clara da sede que ocupam, ainda menos a marca da causa que as produz, nunca estão na consciência propriamente dita (...) e, estranhas aos produtos do pensamento e da vontade, no entanto exercem sobre (...) a direção das nossas ideias e dos nossos desejos mais ponderados uma influência constante, uma ascendência tanto mais irresistível quanto mais incompreendida permanece na sua origem, mais difícil de prevenir desde logo no seu surgimento e de deter seguidamente no seu exercício».

por causa do que ele faz para as fixar"[11]. De facto, se sabemos que o "fluxo" das afeções existe, é apenas porque o seu poder sempre inesperado de efração selvagem se repercute, ressoa, reverbera sobre o plano do pensamento através de um sem número de oscilações do humor, de alternâncias *temperamentais* confusas. Estas marcam o nosso modo de *sentir a existência* e, do mesmo modo, o jogo cego de atrações e repulsas – do qual somos o joguete mais do que o dono – que dão o *tom* às nossas relações com os outros. Um sofrer bizarro, *em nós sem nós,* de *ressonâncias mutuas à distância* que exercem uma influência constante e inexplicável sobre as nossas ideias e as nossas vontades[12]: eis, então, o que, sobre este assunto difícil, há que explicar.

Para começar, dir-se-ia que tal fluxo afetivo se enraíza no "fatum que nos arrasta (…)»[13], nas leis cegas da organização – ou seja, nesse estrato da nossa corporeiade que corresponde ao funcionamento do corpo de acordo com as próprias leis da vida. Mas aqui, Biran surpreende com uma precisão importante que permite compreender o que mais lhe interessa neste contexto: embora enraizando-se no funcionamento do corpo, para a questão em apreço "pouco importa com efeito que tal poder [fluxo afetivo] esteja em nós ou fora de nós"[14].

Gostaria de argumentar que este é um ponto decisivo para o problema da *simpatia*.

Importa explicitá-lo: primeiro é preciso notar que, de acordo com Biran, a intimidade das afeções parece ser questão de

---

[11] Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée,* in *Œuvres de Maine de Biran*, III, (Paris: Vrin, 1988), 92

[12] Maine de Biran, *Discours*, 25. Veja-se, por exemplo, Maine de Biran, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme,* in *Œuvres de Maine de Biran,* IX (Paris: Vrin, 1990), 132.

[13] Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 92. Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, 214.

[14] Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 92.

uma *Innenleiblichkeitt*[15] que certamente se ancora no corpo da organização, mas que – e este "mas" é importante –, em rigor, não se encontra no "corpo" da fisiologia ou da anatomia, no qual a afetividade jamais poderá sequer ser descoberta; de facto, a afetividade permanece uma realidade que tem a ver com um *sofrer individualizado* (temperamental, atmosférico), em nós ou fora de nós, *da existência*[16] – um sofrer cuja *tonalidade* marca a nossa relação originária aos outros

É certo que, neste contexto, há diferenças relevantes a considerar: há aqueles que agem sobre os seus semelhantes através da força ou do temperamento despótico, mas há também aqueles que agem sobre os outros atraindo-se através de afeções simpáticas que parecem "associar os corações"[17]. Mesmo se Biran não ignora a dimensão social e política das influências dos primeiros, é este último tipo de influência ou de "associação" que mais lhe interessa, pois a força assim exercida é "sobre todas as nossas afeções está ainda mais garantida"[18]. Neste caso, tudo passa como se os "corações" de indivíduos diferentes de uma "mesma espécie" – não, como é óbvio, o órgão anatómico enquanto tal, mas algo como um espaço interior ressoante[19], algo como o *thymos* platónico, dirá M. Richir[20] – começasse a ressoar ao ritmo de

---

[15] Marc Richir, "Stimmung, Verstimmung et Leiblichkeit dans la schizophrénie», in AAVV, *Conferências de Filosofia II,* (Porto: Campo das Letras, 2000), 62.

[16] Maine de Biran, *Discours*, 39 «a maneira como cada indivíduo é organicamente constituído determina, *juntamente com o modo do sentimento próprio que ele tem da sua existência*, o modo do sentimento dessas relações na *espécie e no indivíduo*, e por conseguinte o modo como será levado a agir sobre os seus semelhantes (...)». Sublinhado nosso.

[17] Maine de Biran, *Discours*, 39

[18] Maine de Biran, *Discours*, 39

[19] Concept majeur du biranisme. Voir, par exemple Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition,* 432; Maine de Biran, *Essai II,* 506.

[20] Marc Richir, *Sur le sublime et le soi. Variations II* (Mémoires des *Annales de phénoménologie*, 2011), 22-23: «E se, nesta expressão, se entende a 'alma' como o 'coração', ou seja, como thymos ou Gemüt, que também são, para nós, o eu,

uma melodia partilhada, ora harmoniosa e atrativa, ora ruidosa e repulsiva como se provindo de um instrumento estragado.

Antecipando desta forma os debates fenomenológicos contemporâneos sobre o problema da relação intersubjetiva, Maine de Biran parece defender que a apreensão do outro não é, primeiro, questão de uma perceção simples mas de uma *Einfühlung*, de uma intropatia ou de um "sentir dentro" que dispensa a relação intencional. Dir-se-ia que o outro não é, arqueologicamente, "um objeto intencional simples" e que a sua apreensão depende, pelo contrário, de um tipo de relação que, na verdade, escapa ao que Biran apelidava de *linha do esforço apercetivo* ou da *consciência de si*.[21]

A questão é agora a de saber como explicar rigorosamente a estranha circunstância de uma relação intersubjetiva que existe *para mim* originariamente s*em mim*, bem como o insólito facto de o "significado" primitivo do outro (como do mundo dos afazeres, acrescenta sempre Biran) surgir através do exclusivo concurso de um fluxo afetivo (questão de um verdadeiro "inconsciente somático[22]) tão arcaico quanto inequívoco, tão cego nas suas raízes como capaz de ligar "organizações" diferentes por uma espécie de ressonância rítmica e orbital.

Ensaiando um início de resposta para as questões mais difíceis colocadas pelo poder insólito da simpatia afetiva, Biran, em texto apresentado originalmente à *Société Médicale de Bergerac* e dedicado ao tema das "perceções obscuras", irá debruçar-se sobre um conjunto de fenómenos que entenderá elucidativos e que passarão

---

então é o próprio eu que está em movimento [...] Há portanto apenas modulações, deformações 'elásticas' do 'espaço' do interior ao metamorfosear-se de acordo com as afeções que a cada vez se estabilizam para um momento presente».

[21] Marc Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson* (Grenoble: Million, 2015), 101

[22] P. Montebello, «Maine de Biran: la relation entre esprit et corps», in R. Quilliot (Dir.) *Le corps et l'esprit* (Paris: ellipses, 2003), 106.

a desempenhar um papel central nas suas investigações: é o caso do feto "ao sair do seio da sua mãe", e o caso das relações "entre o recém-nascido e a sua mãe"[23].

De acordo com Biran, se a *circulação das afeções* tem o seu começo numa espécie de exercício ressoante de uma ligação entre "organizações" diferentes, será talvez porque nós *começamos* todos por ser uma pura identificação com as funções orgânicas de um outro ser: de facto, se considerarmos o feto, constatamos que é, desde o seu começo, pura identificação às respetivas funções orgânicos e, portanto, aptidão para a imitação passiva das funções do corpo materno. Dito de outro modo, o feto vive *porque* se identifica completamente com as impressões interiores do corpo materno. Algo mais pode aqui acrescentar-se: também a mãe está em ressonância com o bébé que cresce no seu ventre e a sua vida permanece forçosamente atravessada pelos ecos de todas as oscilações *sofridas* (pois cada movimento do feto é sentido como necessidade, ou como satisfação) do feto. Num certo sentido, trata-se de duas vidas diferentes que, no entanto, permanecem em *uníssono,* ou seja, que ressoam mutuamente como se formassem um *todo concreto* no qual circulam apenas flutuações afetivas.

Ora, argumentará Biran, não será então necessário dizer que tal *todo concreto* "se "prolonga 'algum tempo' depois do nascimento", assim permitindo explicar – como notará M. Richir – que as flutuações afetivas entre o bebé e a mãe continuam a circular "sem solução de continuidade"[24] e sempre "sem reciprocidade"[25]? Eis o que pode explicar que, imediatamente depois do nascimento, subsista entre o recém-nascido e a mãe relações que parecem *velhos hábitos* partilhados pelos dois – "velhos hábitos" que

[23] Maine de Biran, *Discours*, 30.

[24] Marc Richir, *Variations sur le sublime et le soi* (Grenoble: Millon, 2010), 168.

[25] Maine de Biran, *Discours*, 33.

rapidamente se desenvolverão "com a energia de uma primeira natureza"[26]. Eis, então, a tese de Biran: é igualmente a partir daí que, enfim, nascem

> certas paixões (…) certas simpatias ou antipatias bem marcadas em relação a determinadas coisas ou determinadas pessoas, sem que possamos explicar as respetivas causas obscuras de tal atração ou repugnância invencíveis[27]

e, por vezes, muito precoces. O ponto é suficientemente importante para sobre ele Biran afirmar o seguinte: é de tal evidência que se deve partir para melhor compreender a origem das atrações que fazem "o homem ligar-se ao seu semelhante", a origem da "atração entre os sexos" e ainda a origem das relações que suscitam o desejo de "partilhar, amar, admirar, etc."[28]

3. Amor, desconfiança e medo

Trata-se de uma situação "extremamente complexa e emaranhada, na qual podemos chegar a vislumbrar muitos cenários"[29]. Para começar, e considerando a circunstância das relações mãe-bebé mais de perto, parece que são

> os órgãos da criança que imitam e os da mãe que são imitados; mas como não há ação sem reção (…) a mulher

[26] Maine de Biran, *Discours*, 32.
[27] Maine de Biran, *Discours*, 32.
[28] Maine de Biran, *Discours*, 32.
[29] Richir, *Variations*, 172.

> deverá então ressentir e partilhar até certo ponto as afeções, as necessidades e os apetites do novo ser[30].

As oscilações afetivas sofridas pela mãe permanecem, nas respetivas raízes, tão obscuras como as do ser que carrega; são, no entanto, como é óbvio, mais estranhas na mãe onde o respetivo efeito "é perturbado e distraído sem cessar pelas sensações do exterior, com as quais aquelas impressões interiores se combinam e misturam continuamente"[31]. O corpo do novo ser (do bebé) age em surdina sobre o corpo da mãe que o carrega no seu ventre e, por isso, segundo Biran, também sobre "a imaginação da mãe", assim produzindo nesta

> desejos desconhecidos, vagos e indeterminados que lhe sugerem indiretamente gostos caprichosos, vontades bizarras de cujos acasos circunstanciais e hábitos adquiridos a imaginação se encarrega de indicar ou fornecer o objeto.[32]

O que surpreende Maine de Biran é o facto de, imediatamente após o nascimento, toda esta circunstância parecer continuar: o bebé continua a ressoar, a imitar simpaticamente o fluxo afetivo da mãe, e a mãe, por seu turno, continua a partilhar "até certo ponto, as afeções, as necessidades e os apetites do novo ser"[33]. Mas isto não é tudo: porque tais trocas recíprocas, enquanto permanecem questão de um estranho *nomadismo*[34] das afeções,

---

[30] Maine de Biran, *Discours*, 33.

[31] Maine de Biran, *Discours*, 33.

[32] Maine de Biran, *Discours*, 33.

[33] Manie de Biran, *Discours*, 33.

[34] Pensamos aqui nas análises de Richir da "espacialização originariamente nómada do *Phantasieleib*.Ver, por exemplo, Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations* (Grenoble: Millon, 2000), 143 ss.

não são controladas pela consciência, é preciso dizer ainda que irão rápida e inexplicavelmente começar a dar o *tom* do modo como "vemos" os outros (por vezes, os mesmos) "ora como objetos de esperança e amor, ora como sujeitos de desconfiança e de angústia"[35]; isto é, será ainda preciso compreender como aquela situação de influência recíproca, de intensidade bidirecional, pode ser ressentida em muitas tonalidades diferentes com a partilha de funções (e afeções) a darem lugar – através de distorções ressonantes, associações selvagens, transposições fantásticas e espontâneas – a modos tão complexos e bizarros como inesperados e inexplicáveis de sentir a existência.

Assim, por exemplo, o jogo afetivo da simpatia pode, na mãe, fazer com que os gritos ou o choro do bebé *se façam sentir* como pedidos de proteção; subitamente, também podem ser sentidos logo a seguir como presságios[36] preocupantes ou pressentimentos horrorosos[37] que nenhum gesto voluntário é capaz de contrariar; e também de um momento para o outro, podem ainda ressoar como "exigências" tirânicas que fazem com que a mãe se queira desembaraçar da criança para se "libertar"[38] das suas imposições. Isto significa que, arqueologicamente, é plausível afirmar que as alternâncias afetivas misturam, no mesmo fluxo selvagem ou na mesma tonalidade existencial, quer o sofrer de uma aflição, quer o sofrer de uma tirania que, então,

---

[35] Maine de Biran, *Discours,* 29.

[36] Maine de Biran, *Discours,* 34.

[37] Maine de Biran, *Discours,* 35. «Muitos de entre nós poderiam referir alguns factos pessoais (...) que estão ligados aos mesmos princípios, à mesma fonte; acontece-nos por vezes, por exemplo, surpreendermo-nos em certos estados particulares por sermos as testemunhas ou os sujeitos de alguns acontecimentos novos (...) mas que parecem ligar-se vagamente a algum modo anterior da nossa existência».

[38] Richir, *Variations*, 168.

descobrimos poderem "combinar-se" em várias formas – sempre *infiguráveis* – de "aceitação ou rejeição"[39].

Mais concretamente, há situações em que os gritos do bebé são simpaticamente ressentidos, pela mãe, através do *tom* ou do *véu* refratário de uma maneira amorosa de sentir a existência; e há situações em que, subitamente, e através do mesmo tom ou véu refratário, os gritos do recém-nascido são sofridos através de uma maneira ominosa ou angustiada de sentir a existência.

No primeiro caso, os gritos são *transformados* (ou *trasvestidos*[40]) em desejos de amor, como se as necessidades orgânicas do recém-nascido fossem um pedido (ou a exigência) de amor de mãe. O ato de alimentar o seu bebé torna-se, assim, um "ato de amor", como se as oscilações afetivas marcadas pela alternância da necessidade e da satisfação do bebé viessem influenciar o *tom* de um modo feliz de sentir a existência, por parte da mãe. Neste caso, a mãe sente uma tal alegria – cega, ou sem controlo consciente, no seu fundo – que a assume como sendo partilhada pelo seu bebé. De facto, para a mãe, tudo se passa como se o bebé, ao parar de chorar em dada circunstância, entrasse em uníssono afetivo, podendo a mãe "confirmar", pela sua parte, a circulação de um "ato de amor" experienciado, como se a alegria do bebé fosse a alegria da mãe e vice-versa. Mas há também situações de rejeição das necessidades do bebé, quando a mãe, súbita e inesperadamente, sente os gritos e choros através do tom refratário (ainda e sempre questão do fluxo afetivo) que a faz "ver os outros como objetos de desconfiança e angústia"; este é o caso, por exemplo, em que as necessidades do bebé que grita são sentidas como uma exigência que tiraniza ou aprisiona, como

---

[39] Richir, *Variations*, 168.

[40] Por uma falsa *Einfühlung*, por "transvasamento" e não por "projeção", argumenta Richir. Cf. Richir, *Variations*, 168.

um gesto destrutivo e egoísta. Neste caso, o amor da mãe pelo seu bebé pode bascular para o ódio; a maternidade será, então, sentida – sempre por *transvasamento* (*transvasement*), dirá Richir – de um modo fragmentado porque a necessidade do bebé que chora é *colorida* por um amor falso pela mãe que, dessa sorte, se torna (contra a sua vontade ou exercício consciente de si) fria perante o seu bebé, ou não desempenha frente a ele senão "um papel"[41] para se libertar dos seus gritos[42].

O que acontece mais frequentemente, no entanto, é que tais relações de "amor e ódio" (Richir), de "desconfiança e angústia"[43] (Biran) oscilem de um modo selvagem numa mistura em que se moderam reciprocamente. Mas, justamente, uma tal moderação recíproca não apaga o facto já sublinhado: o modo de sentir o outro como objeto de amor pode resvalar, de um momento para o outro e sem porquê, para uma forma de sintonia perturbadora com o outro, em que este é *sofrido por mim como objeto de desconfiança e angústia* – como se, no outro, qualquer coisa *enganasse sempre* e eu o sentisse numa espécie de oscilação afetiva ressoante. Ora, precisamente, o que assim *engana* (fazendo, por exemplo, com que o amor se torne mais ou menos falso, que a alegria se torne mais ou menos falsa, etc.) *nunca se engana*[44]: algo da própria relação intersubjetiva aí aparece na sua "verdade", algo que escapa ao pensamento e ao exercício da vontade e que não *aparece* arcaicamente senão numa tal mistura afetiva sentida, senão num tal uníssono promovido pelas simpatias que se exercem – desde o começo da nossa vida e ao longo da nossa vida – sem o nosso conhecimento.

---

[41] Richir, *Variations*, 172.

[42] Richir, *Variations*, p. 169.

[43] Veja-se, uma vez mais, Maine de Biran, *Discours*, 29.

[44] Richir, *Variations*, 173.

Sobre aquele "algo" dirá Maine de Biran que é da ordem do *ritmo sofrido,* em nós sem nós, da plurivocidade perturbadora do infigurável afetivo que ressoa, ou que *toca*[45] (*qui touche*). E que importa, de facto, "que essa força desconhecida esteja em nós ou fora de nós?": nos "sabemos" com o outro – e sob *a influencia da sua órbita* – o que se passa em nós, e "sabemos" através de nós próprios – no ritmo sofrido de atrações e repulsa, amor e angústias – o que se passa no outro[46].

Por consenso afetivo as atmosferas circulam, tocam-se e ressoam por contágio. Nas "minhas" variações de humor, portanto, eu "sei" algo do que *do outro* se passa em mim sem mim, como se, justamente, o meu modo de sentir a existência (ao ritmo das atrações e repugnâncias, dos apetites e dos desejos bizarros, da alegria e da angústia) fosse uma espécie de *tocar interior* exercido pelas flutuações ou oscilações afetivas sentidas *em mim ou fora de mim.*

4. O ritmo partilhado das simpatias

Será, então, que devemos afirmar, neste sentido, que algo das simpatias afetivas se "percebe" (sem que aqui se trate de uma verdadeira perceção) sobre o corpo do outro?[47]

Para Maine de Biran, as relações simpáticas, enquanto enraizadas no fluxo afetivo, não têm espelho que as possa refletir de

---

[45] Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée,* 294. Cf. Anne Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante* (Grenoble: Millon, 2004), 295 ss.

[46] Devarieux, *Maine de Biran*, 361.

[47] Marc Richir *L'écart et le rien,* 101.

modo a que a consciência tenha delas uma imagem clara[48]; no entanto, e por outro lado, parece verdade que tais trocas simpáticas se atestam, de forma paradigmática, na troca de olhares.

A afeção visual, de acordo com Maine de Biran, tem, por relação às outras afeções dos sentidos, a particularidade de variar consoante se trate de ver um "corpo animado" ou "objetos visíveis puramente materiais"; no primeiro caso, e particularmente nas circunstâncias em que, frente ao outro, algo parece "emanar, como que por cintilação, desses olhos animados onde brilham o sentimento e a vida" pode afirmar-se, segundo Biran, que se produzem "afeções imediatas bem particulares"[49]. Tal circunstância acrescenta algo de novo à análise: dir-se-ia que para dar conta do modo como a simpatia se propaga e repercute é necessário, seguindo o exemplo da troca de olhares, compreender que uma tal propagação é sentida *e* "percebida".

Para Biran esta é, antes de mais, a questão, longe de ser nova, dos "signos simpáticos"[50]. O filósofo de Bergerac reconhece-os em vários casos e exemplos[51], mas há um em particular que se lhe afigura decisivo: o caso das relações simpáticas entre as impressões afetivas exteriores recebidas pelos olhos, com as suas tonalidades e matizes, e uma sensação agradável ou desagradável sentida pela "organização" – no estômago, por exemplo – e

---

[48] A questão para Biran é a saber se tais relações simpáticas, mesmo que permaneçam nas suas raízes cegas ao eu, podem prescindir de qualquer mediação de signos, ou se, pelo contrário, como pergunta Biran, algo da simpatia – forjado no fluxo de impressões afetivas internas – se repercute em "impressões afetivas externas". Ver, por exemplo, Maine de Biran, *Discours*, 13.

[49] Maine de Biran, *Discours*, 19

[50] Bertrand Bouckaert, «L'itinéraire de la sympathie. Les ambiguïtés de l'altérité et de la conscience de soi chez Maine de Biran», in *Revue philosophique de Louvain*, t.103, 1-2 (2005), 112, n.

[51] Pode referir-se o caso da palavra proferida, em que o som produzido, o seu timbre e acentuações são simpaticamente associados a apetites, necessidades, preferências, desejos, paixões que, então, funcionam como «expressão» ou «testemunho» cego.

assim repercutida como *tonalidade afetiva da existência.* O ponto é importante e nele encontramos uma intuição decisiva da filosofia biraniana relacionada com a dimensão de um certo *percebido* no contexto das trocas simpáticas.

Biran é, como sempre, muito preciso no tratamento do tema. Para começar, é necessário clarificar bem os termos da análise: um tal "percebido", que confirmámos esboçar-se na troca de olhares, nada terá a ver com a "parte verdadeiramente percetiva ou ativa pela qual este sentido [da vista] permanece um dos primeiros instrumentos da inteligência[52]. Não se trata, portanto, nesse "percebido", de uma verdadeira perceção, mas de uma espécie de "perceção" no sentido em que é necessário supor que na troca de olhares qualquer coisa é "percebida", mas não expressamente, mas não com o concurso da atividade do sujeito do esforço. De facto, na visão, a parte percetiva ou ativa parece ser sempre atravessada, amalgamada, ou mesmo usurpada pelo poder passivo e "puramente afetivo" pelo qual o olhar se liga "à própria espontaneidade do jogo da vida e a esse conjunto de simpatias que a reproduzem e a conservam."[53]

5. Novos caminhos

Para medir as implicações, atualidade e, sobretudo, as possibilidades filosóficas destas análises biranianas, seria talvez interessante alinhá-las com textos fundamentais de *Husserliana XIII, XIV* et *XV* dedicados ao tema da *l'Einfühlung* no contexto do problema do outro; ou talvez também com o capítulo IV da *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty, no qual o

[52] Maine de Biran, *Discours*, 19.

[53] Maine de Biran, *Discours*, 19.

filósofo medita o mesmo problema formulado por Biran a partir da troca rítmica de uma essencial intercorporeidade; ou talvez, ainda melhor, com os trabalhos nos quais Marc Richir descreve, na esteira de Rimbaud, o *bleu regard qui ment*[54], no contexto, precisamente, de uma análise da troca de olhares enquanto troca de "fantasias 'percetivas'" («phantasiai 'perceptives'»[55]).

Ao retomar, pela sua parte, o caso "muito complexo" da troca de olhares no momento em que o olhar bebé "encontra" o olhar da mãe, Richir mostra-nos em que sentido a *phantasia* "percetiva", justamente, *não se engana*, podendo, isso sim, "ser enganada" e tornar-se embusteira, falsa – num sentido que, como é óbvio, será diferente daquele que se usa para "falar classicamente de verdade e falsidade"[56]. O olhar que por vezes nos desperta e nos olha pode trair, ou melhor: pode "dizer" "sem querer", assim denunciando, sem controlo da consciência, um Amor a tornar-se Ódio, a vida a tornar-se morte, a alegria a tornar-se angústia – e isto por pouco que seja que o olhar bascule para o excesso[57].

Estas são, para um biraniano, indicações preciosas.

Já para Maine de Biran, efetivamente, a visão era entendida como possuindo a capacidade de articular, sem controlo da consciência, tudo o que a faz vibrar (pouco importando, de facto, que a origem de tais vibrações e respetivos excessos esteja *em nós ou fora de nós*), de seguir as sugestões do que se vê – mesmo e sobretudo *no* olhar do outro – quando o que há para ver ou para ser "percebido" permanece ausente para a perceção ativa; ausente para a perceção ativa, algo, no entanto, é ainda de algum

[54] Richir, *Variations*, 167.
[55] Richir, *Variations*, 170.
[56] Richir, *Variations*, 173.
[57] Richir, *Variations*, 173.

modo "percetível" como *verdadeiro,* ou seja, como *verdade das ressonâncias afetivas sofridas:* a *verdade* do que se "percebe" quando a troca de olhares *trai* o que deveria ser impercetível através de *deslizes* muito subtis. Esses deslizes dizem *a verdade.* Pode, então, afirmar-se que, de acordo com Biran, os olhos trazem à presença, em refração, um pouco da "distorção originária" (na expressão de Richir) do próprio fluxo afetivo – que no olhar encontra um espelho que, no entanto, não reflete realmente uma imagem[58], como equivocamente supôs o temerário caminho da empresa fisiognomónica.

Références bibliographiques | Referências Bibliográficas:

Bouckaert, Bertrand, «L'itinéraire de la sympathie. Les ambiguïtés de l'altérité et de la conscience de soi chez Maine de Biran», in *Revue philosophique de Louvain,* t.103, 1-2 (2005), 105-119.

Devarieux, Anne, *Maine de Biran. L'individualité persévérante* (Grenoble: Million, 2004).

Maine de Biran, *Rapports du physique et du moral de l'homme,* in *Œuvres de Maine de Biran,* VI, (Paris: Vrin, 1984).

Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée,* in *Œuvres de Maine de Biran,* III, (Paris: Vrin, 1988).

Maine de Biran, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme,* in *Œuvres de Maine de Biran,* IX (Paris: Vrin, 1990).

Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie,* in *Œuvres de Maine de Biran,* VII-2 (Paris: Vrin, 2001).

Montebello, Pierre, *La décomposition de la pensée. Dualisme et empirisme transcendantal chez Maine de Biran* (Grenoble: Millon, 1994).

Montebello, Pierre, «Maine de Biran: la relation entre esprit et corps», in R. Quilliot (Dir.) *Le corps et l'esprit* (Paris: ellipses, 2003)-

Richir, Marc, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations* (Grenoble, Million, 2000),

Richir, Marc, *Sur le sublime et le soi. Variations II* (Mémoires des *Annales de phénoménologie,* 2011).

[58] Maine de Biran, *Essai II,* 213, n.

Richir, Marc, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson* (Grenoble: Million, 2015).

Richir, Marc, "Stimmung, Verstimmung et Leiblichkeit dans la schizophrénie», in AAVV, *Conferências de Filosofia II,* (Porto: Campo das Letras, 2000), 57-69.

(Página deixada propositadamente em branco)

Fragilité, effort et médiation chez P. Ricœur
Fragility, Effort and Mediation in P. Ricœur

Maria Luísa Portocarrero[1]
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
mlp600@gmail.com
ORCID 0000-0002-1288-9535

Résumé: Ce texte a comme visée de penser la nouvelle idée de finitude dans la première philosophie de Ricœur. L'homme caractérisé par une disporprotion intérieure, par l'effort et la médiation est un être fragile, un *cogito brisé*, toujours en quête de médiation mais fortement touché par l'insuffisance de ses médiations. C'est en lui-même qu'il est intermédiaire.

[1] Professeur titulaire de philosophie de l'Université de Coimbra au Département de Philosophie, Communication et Information. Chercheur du CECH. Elle coordonne, au Centre d'études classiques et humanistes un groupe de recherche de caractère interdisciplinaire intitulé "Rationalité herméneutique". Elle a publié de nombreux articles dans des revues spécialisées dans les domaines de la rationalité herméneutique, de la philosophie contemporaine et de la bioéthique. Elle est l'auteur et / ou la coordinatrice des travaux suivants: *A hermenêutica do conflito em P. Ricoeur,* Coimbra, Minerva, 1992; *O preconceito em H.-G. Gadamer: sentido de uma reabilitação,* Lisboa, FCG /JNICT, 1995; *Mal, símbolo e justiça, (coord.)* Coimbra, Faculdade de Letras, 2001; *Horizontes da Hermenêutica em P. Ricoeur,* Coimbra, Ariadne, 2005; *Hermenêutica Filosófica. Metodologia e Apresentação de um Percurso Temátic*o, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015; *Poética (s). Diálogos com Aristóteles* (em coord. com Maria do Céu Fialho.), Lisboa, Ariadne, 2007; *Ricoeur em Coimbra. Receção Filosófica da sua obra* (em coord.com José Manuel Beato), Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016.

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1992-7_16

Il arrive par son effort théorique et pratique à une médiation de sa disproportion intérieure, mais parce qu'il est aussi sentiment, il se trouve en proie au conflit: il est en lui-même conflit et celui-là est le point de moindre résistance au mal. Avec le mal et son langage symbolique, l'effort de médiation introduit l'autre, l'opacité dans le langage et l'avènement de l'herméneutique.
Mots-clés: Ricœur, faillibilité, disproportion, mal, langage symbolique, herméneutique

Abstract: The main goal of this text is to meditate on the idea of finitude developed by Ricœur in his first books. According to Ricœur, man is an interior disproportion, an effort to exist, a fragile being, a broken cogito always in search of mediation but strongly touched by the insufficiency of his mediations. He is himself an intermediate being. He can, by its theoretical and practical effort, arrive at a mediation of its interior disproportion, but because he is also feeling, he is always in prey with conflict: he is in itself conflict and this is the point of less resistance to the evil. With the evil and his symbolic language, the effort of mediation introduces the other the opacity in the language and the need for hermeneutics.
Key-words: Ricœur, fallibility, disproportion, evil, symbolic language, hermeneutics

1. L'idée d'un cogito brisé

Comment l'idée d'effort – avec ses resonances biraniennes – se présent-t-elle dans *L'Homme faillible*, ouvrage d'anthropologie

philosophique de la première phase de la pensée de P. Ricœur? Pour trouver une réponse à cette question on peut commencer par dire que l'un des principaux axes de la pensée ricœurienne est la question de l'autonomie vulnérable de l'homme capable, auquel il se dévoue, en découvrant dans cette autonomie l'effort fondamental d'une affirmation originaire dans une situation finie. Ricœur part de la dualité, c'est-à-dire de l'antinomie de la limite et de l'illimité et affirme que le propre de l'homme dans son état intermédiaire est de faire médiation.

Cet homme, un *cogito brisé*, est bien le sujet concret et non le cogito virtuel de Descartes, un homme capable mais exposé à la fragilité et c'est lui qui amène Ricœur à opter dans *L'homme faillible* pour la célèbre maxime adoptée par Maine de Biran *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*. Dans cet énoncé s'exprime clairement l'interdiction de réduire l'acte du cogito à un acte immédiat et souverain. Il lui faut, au contraire, de l'effort, celui qui résulte du sentiment d'une dualité dramatique qui se traduit par l'expérience d'une brisure intérieure. Il «vit d'accueil et de dialogue avec ses propres conditions d'enracinement. L'acte du moi est en même temps participation»[2].

Le Volontaire et l'involontaire, volume initial de la philosophie de la volonté, traite d'un point de vue phénoménologique du premier moment de cette duplicité**.** Il étudie les structures de la volonté, qui est elle-même l'autre nom de l'effort qui nous porte, celui qui est capable de déplacer le corps, notamment au moyen de métaphores et de symboles, créés à partir de motifs, de désirs et d'affects. La volonté même est pour Ricœur la dialectique du volontaire et de l'involontaire. On comprend donc l'effort

[2] P. Ricœur, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l´involontaire* (Paris : Aubier, 1960), 21.

permanent de l'homme pour devenir soi – même à partir de médiations assidues.

Finitude et culpabilité divisée en deux volumes, *L'homme faillible* et *La symbolique du mal,* considère cet effort à partir du point de vue du vécu intérieur de la duplicité ou de la disproportion et c'est justement cette médiation fragile qui nous intéresse aujourd'hui penser. La recherche de Ricœur s'y concentre dans le vécu d'une nouvelle idée de finitude, celle qui tient à la disproportion même, et dont la médiation peut faillir et constituer l'espace d'expérience de l'aliénation. Ricœur consacre à ce but *L'Homme faillible* où il développe cette idée de fragilité et où il analyse la manière dont elle-ci nous permet de comprendre comment le mal entre dans le monde par l'homme.

La fragilité c'est donc le point de moindre résistance (à notre animalité) qui permet l'aliénation, mais Ricœur nous le rappelle: elle n'est pas encore l'aliénation.

2. La faillibilité et la nouvelle idée de finitude

Qu'-est ce que donc que la fragilité humaine, noyau de cet homme faillible? Autrement dit: que prétend-on signifier quand on dénomme l'homme comme étant faillible[3]? Fondamentalement, l'idée que la faillibilité est la limitation même d'un être qui ne coïncide pas avec lui-même, car il est «la polarité du fini et de l'infini et la possibilité d'une médiation au moins partielle entre ces deux pôles»[4]. Mais Ricœur précise:

[3] Ricœur, *Philosophie de la volonté, I.* 149.

[4] Ricœur, *Philosophie de la volonté, I.* 22-23.

> l'homme n'est pas intermédiaire parce qu'il est entre l'ange et la bête; c'est en lui-même qu'il est intermédiaire; il est intermédiaire parce qu'il est mixte et mixte parce qu'il opère des médiations[5].

La théorie de la fragilité prétend donc être une recherche plus approfondie du sentiment fondamental d'inégalité de soi à soi-même. S'accentue maintenant l'idée de la disproportion constitutive de l'homme, une réalité mixte[6], parce que faite de la tension intérieure et du besoin de médiation. Ricœur part du *pathos* de l'homme intermédiaire, c'est-a-dire de témoignages philosophiques de cette expérience vécue de la brisure et de son mode de s'objectiver. Rappelons donc que le c*ogito brisé* par l'effort de médiation est abordé par Ricœur toujours à partir de ce qui est hors de lui, c'est-a-dire à partir d'une lecture de ses actes et œuvres. C'est en réfléchissant, à la façon de l'attitude phénoménologique, sur les visées de notre connaissance et de notre agir que nous pouvons rencontrer, sans tomber dans la nébuleuse de l'introspection pure, le sens de l'effort vécu, et comprendre les dimensions de sa médiation toujours imparfaite.

Le point de départ *de cette idée de faillibilité* est bien la précompréhension de la non-coïncidence de l'homme que Ricœur commence par rencontrer dans la *Pathétique de la misère,* traduite dans les mythes platoniciens de l'âme comme mélange et de la rhétorique pascalienne de l'homme situé entre deux infinis. Le message fondamental de ces mythes pour Ricœur c'est bien le suivant: nous pouvons seulement comprendre notre réelle

---

[5] P., *Philosophie de la volonté, Finitude et culpabilité I. L'homme faillible* (Paris: Aubier Montaigne, 1960), 23.

[6] Ricœur, *L'homme faillible,* 12.

finitude/animalité même, parce nous vivons/expérimentons, dans les choses que nous visons, un double mouvement: nous sommes une perspective et en même temps nous la dépassons. C'est cella qui constitue ma limitation: l'expérience d'affirmation originaire qui me constitue n'est pas enfermée dans des limites bornées, mais elle se limite, comme conséquence de son objectivation, dans des actes, des signes et des œuvres.

Je suis donc tension continuelle et effort imaginatif de médiation; je suis moi-même médiation et je ne peux jamais tomber dans une synthèse prématurée. En tant qu'être en vie, je suis constitué par la figure de l'intermédiaire possible grâce à la puissance de l'imagination. Ricœur s'appuie, dans son intuition de la faillibilité, sur la pathétique de la misère, mais il ne veut pas construire sa nouvelle anthropologie seulement sur la compréhension immense et confuse du pathétique. Il veut penser philosophiquement, ce qu'il emprunte à la richesse du pathétique, et il refuse donc toute voie courte de la compréhension. Il emprunte dans ce but une méthode qui lui permet de partir d'une forme non immédiate de la richesse de son matériel, pour atteindre un nouveau sujet, et qui puisse en arriver, indirectement, à partir de ses médiations. Le philosophe adopte donc le point de vue de la réflexion transcendantale kantienne, en vue de fuir la nébuleuse de l'introspection subjective de la pathétique humaine, et de maintenir l'objectivité[7]. Sans cette médiation transcendantale, nous dit-il, une anthropologie philosophique ne serait pas possible, on tomberait dans une ontologie fantastique de l'être et du rien. L'anthropologie se veut critique et raisonnable; d'où le besoin d'un double commencement, pathétique et transcendantal. Le point de vue transcendantal, nous dit Ricœur, agrée à son tour à

[7] Ricœur, *L'homme faillible*, 12.

penser le pathos de l'homme intermédiaire, en le transformant. La notion de mélange se transmue donc en médiation par la voie de la réflexion transcendantale qu'introduit la notion de synthèse d'imagination.

La première étape d'une réflexion philosophique sur la *disproportion* apparaît lorsque l'on analyse, comme l'a fait Kant, le pouvoir de connaître: ce qui était mélange et misère dans la compréhension pathétique s'appelle, dans la philosophie transcendantale, *synthèse*[8]. C'est-a-dire, la philosophie de Kant nous laisse comprendre parfaitement qu'en exerçant le pouvoir de connaître, c'est sur la chose même que l'homme découvre en soi-même la duplicité intérieure entre sensibilité et réflexion. C'est-a-dire, on s'aperçoit que la réflexion, au moment même où elle s'accomplit, scinde l'homme intérieurement, en le divisant entre le point de vue qui le caractérise et le pouvoir de nomination qui vise la vérité.

La disproportion que l'acte de connaître installe en nous, se dit justement dans la tension entre le signifier et le percevoir, entre le voir et le dire. En fait, quand nous nommons une chose, à partir de notre point de vue, nous anticipons déjà une totalité que, cependant, nous ne pouvons voir. En termes kantiens cette tension s'exprimait dans la duplicité de la sensibilité et de l'entendement, qui avait néanmoins son moment de synthèse dans l'imagination transcendantale et son fameux schème. L'imagination productrice opère la synthèse nécessaire à la connaissance, et il s'agit là d'une art enfoui dans les profondeurs de l'âme, dont nous ne pouvons pas comprendre le vrai mécanisme. Médiation fragile et imagination disent maintenant quelques contours de l'effort.

---

[8] Riccœur, *L'homme faillible,* 42, 45, 46-47.

La synthèse crée donc l'unité dans l'objet, mais pas dans le sujet, qui néanmoins est apaisé par la connaissance. Pour Kant, c'est le modèle de l'imagination transcendantal qui va permettre de comprendre les nouvelles formes de la fonction médiatrice de la disproportion, notamment au niveau pratique et affectif. Ricœur les fait siennes.

Il sait, cependant, que la disproportion du connaître n'est pas encore la vraie fragilité, que le point de vue transcendantal a ses limites et qu'il n'épuise jamais la richesse originaire de ce qui a été donné avec la pathétique de la misère. Il lui faut donc approfondir le paradoxe de la constitution humaine, mener la réflexion jusqu'à ses propres limites, en pensant la disproportion non seulement au niveau du connaître, mais encore au niveau de l'agir et de l'affectivité.

Au niveau pratique, le conflit se révèle à son tour dans la dialectique entre le caractère et le bonheur qui trouve aussi un moment de médiation dans l'impératif éthique du respect. Celui-ci étant une tâche inachevée, celle d'être une personne, c'est-à-dire, une manière de traiter l'autre et de se traiter soi-même[9].

Dans d'autres mots, également dans le cadre pratique, l'homme fait l'expérience de sa double et simultanée appartenance au monde sensible – en tant que sujet qui obéit – et au monde intelligible, en tant que souverain qui ordonne. La disproportion pratique elle aussi permet encore une médiation fragile, «dans laquelle est inscrite la possibilité d'une discordance et d'une certaine façon la faille existentielle qui fait la fragilité de l'homme»[10].

Il faut donc arriver au noyau vivant de cette faille, à la genèse réciproque du connaître et du sentir, c'est-à-dire, assister au mouvement de leur promotion mutuelle en tant que ce qui

---

[9] Ricœur, *L'homme faillible,* 88.

[10] Ricœur, *L'homme faillible,* 92.

constitue le véritable noyau de l'humanité de l'homme. Autrement, il faut montrer que la disproportion, toujours sentie, entre désir vital et intentionnalité signifiante constitue l'homme intégral, l'homme dont la raison n'est pas encore devenue abstraite ou opératoire.

C'est l'intentionnalité double ou vraiment paradoxale du sentiment que Ricœur vise en tant qu'elle, tout en désignant les qualités perçues dans les choses, révèle le mode dont je suis affecté par elles. Expliquons-nous: parce que nous sommes sentiment, nous sommes un étrange être en vie, intérieurement divisé entre une intention et une affection. Ce que je sens manifeste tout à fait le mode dont je suis affecté en tant que je vise la chose extérieure.

La grande thèse de Ricœur c'est que la véritable rationalité surgit de l'affinité de la sensibilité avec la raison. Elle est sentiment, elle est la rationalité de l'homme *corps-propre*, une raison fragile, bien sûr, parce que touchée par la dualité de fins que tout le dualisme anthropologique, confortablement, sépare.

C'est parce que nous sommes sentiment que nous sentons la dualité existentielle, qui nous constitue, comme une disproportion infinie, et le vrai problème est qu'ici la médiation n'est jamais trouvée[11]. Ma raison se personnalise dans le sentiment: «elle se dédouble ici tout comme le connaître, d'une façon proportionnelle au connaître et, cependant (…) à la façon du conflit intérieur»[12].

En effet, la dualité silencieuse du connaître et du sentir, atténuée dans l'objet et dans la personne, se reflète maintenant,

---

[11] P. Ricœur, "Le sentiment" in AAVV, *Edmund Husserl, 1859-1959. Recueil Commémoratif publié à l'occasion du Centenaire de la Naissance du Philosophe* (La Haye: Martins Nijhoff, 1959), 260-274.

[12] Ricœur, *L'homme faillible,* 107.

dans le sentiment, dans une dualité dramatique[13]: la distension entre le principe du plaisir et celui de la félicité[14]. Le sentiment vit à l'intérieur du soi toutes les disproportions que l'on voit culminer dans le conflit entre le caractère et la félicité[15].Le sentiment, ou «cœur inquiet», est le vrai noyau de la fragilité. En intériorisant les liaisons possibles du moi au monde, le cœur, noyau d'une raison sensible, suscite une nouvelle scission: celle du moi avec lui-même[16]. Tel est le mystère du sentiment. Le sentiment nous expose, il révèle l'intimité propre du moi, à travers son intentionnalité, en nous montrant clairement que seul un être rationnel peut être sentiment[17], c'est-à-dire, que l'humanité de l'homme est la polarité initiale elle-même et c'est entre les extrêmes de cette polarité qu'est situé le cœur.

Le sentiment révèle qu'il existe deux espèces de terminaisons de nos mouvements affectifs, le plaisir qui se réalise dans le moment et dans des actes isolés et la béatitude qui suppose le projet existentiel d'une vie. C'est dans cette région intermédiaire, intitulée *cœur,* que pour Ricœur s'accomplit la vraie différence entre l'homme et l'animal. Mais Ricœur nous montre, et il faut prendre gardre à ce point, que le cœur en tant que médiation est bien fragile, parce que tantôt il combat avec le désir, tantôt avec la béatitude. C'est donc parce que nous sommes cœur, le *thymos inquiet*, que Platon déjà situait entre le désir vital – *qui acquiert la félicité en un instant* – et le spirituel[18] qui veut la totalité et la félicité que nous sommes conflit: «(…) Le *conflit* appartient,

---

[13] Ricœur, «Le sentiment», 266.

[14] Ricœur, *L´homme faillible,* 144.

[15] Ricœur, *L'homme faillible,* 98.

[16] Ricœur, *L'homme faillible,* 148.

[17] Ricœur, *L'homme faillible,* 264.

[18] Ricœur, *L'homme faillible,* 108.

alors, à la nature la plus originaire de l'homme» et si, de fait, l'objet est synthèse, «le moi est conflit»[19]: une quête indéfinie et insatiable dans laquelle est attestée la condition toujours transitive, absolument fragile de l'être humain et la possibilité de la chute.

Mais Ricœur nous avertit toujours: la faillibilité n'est pas encore le mal. La faillibilité est l'occasion, le point de moindre résistance par où le mal moral peut pénétrer dans l'homme[20]. Entre faillibilité et aliénation il y a un saut ou un écart fondamental. Le mal est de l'ordre de l'action, il/elle n'est pas ontologique mais se réfère au domaine du faire[21].

La fragilité c'est bien le point de moindre résistance qui permet l 'avènement de l'aliénation, qui est représentée tantôt par le spiritualisme pur, tantôt par le naturalisme du désir. Mais une phénoménologie de la fragilité de l'effort de médiation ne peut pas découvrir l'aliénation. Celle-ci peut seulement se surprendre au moyen des langages de la confession humaine, psychanalytiques ou religieux, au moyen d'une nouvelle médiation, celle du symbole qui introduit l'autre (l'interprète) dans la constitution de la nouvelle médiation de l'effort où bien du désir d'être qui nous constitue.

Toute la médiation se fera dorénavant au moyen de l'apprentissage des signes qui permettent le langage et le rapport avec l'autre.

---

[19] Ricœur, *L'homme faillible,* 148: "Cette disproportion du sentiment suscite une médiation nouvelle, celle du cœur; cette médiation correspond, dans l'ordre du sentiment, à la médiation (...) silencieuse de l'imagination transcendantale dans l'ordre de la connaissance; mais alors que l'imagination transcendantale se réduit tout entière à la synthèse intentionnelle, au projet de l'objet en face de nous, cette médiation se réfléchit en elle-même dans une requête affective indéfinie où s'atteste la fragilité de l'être humain. Il apparaît alors que le *conflit* tient à la constitution la plus originaire de l'homme; l'objet est synthèse, le moi est conflit (...)".

[20] Ricœur, « Le sentiment», 158.

[21] Ricœur, «Le sentiment», 159.

3. Le langage symbolique du mal

C'est le langage symbolique qui fait surgir la *Symbolique du mal*, second volume de *Finitude et culpabilité*, qui cherche désormais à lier la compréhension de soi et le langage symbolique, en présentant pour cela toute son étude des mythes helléniques, du monde sémite et de la spéculation gnostique, en d'autres terms, toute une analyse des symboles primaires du mal et des mythes du commencement et de la fin. Cette œuvre signale clairement le virage herméneutique de Ricœur, c'est-à-dire, sa prise de conscience du fait qu'une véritable description empirique de l'homme exige un grand détour, le recours à l'imagination symbolique, à la poétique et à l'interprétation du langage chiffré. Avec ce tournant, la méthode phénoménologique s'ouvre, enfin, à la médiation pré-narrative[22] des expressions objectivées de la conscience humaine du mal. La médiation par les mythes et les textes devient alors la nouvelle condition de l'effort pour exister et comprendre le sens de la vie.

Le mal en tant que faire – œuvre de la liberté – met en scène toute une dimension éthique et sémantique du temps, qui exige le recours à l'imagination symbolique dans la mesure où il échappe au modèle de l'observation directe. En ce sens, le mal relève de l'effort du langage, il n'est pas substance mais une expérience vécue de contraste qui s'exprime. Il surgit à la manière d'un événement qui révolte puisqu'il renvoie à un sens possible (nouvel ordre) «qui fait défaut» et réclame une configuration par le moyen du nouvel ordre du langage et sa capacité poétique de structuration du monde. Le mal en tant qu'être n'existe plus,

[22] P. Ricœur, "Phénoménologie et analyse linguistique", in Dorian Tiffeneau (ed), *La sémantique de l'action* (Paris: CNRS, 1977), 127.

«seul le mal commis (souffert) *hic et nunc par* moi»[23]: telle est la thèse de l'auteur. De cette façon, le mal défie la réflexion. Il se manifeste par le moyen d'un acte de langage qui porte plainte, c'est-a-dire au moyen de la voix active qui m'attribue l'acte[24]. En fait, «seule la manière dont il *affecte* l'existence humaine le rend manifeste»[25].

L'énigme du mal est donc la suivante: il intercepte le projet de sens de l'existence, demande témoignage et responsabilisation, une attestation qui révèle à l'intérieur du faire humain lui-même le lien existant entre le factice et le possible, entre ce qui existe (ou a été fait) et ce qui pourrait être (poétique de l'action). Le mal n'existe alors que pour une conscience ou liberté qui le considère par rapport à un choix, c'est-à-dire qui soit capable de le considérer comme obstacle à son développement intérieur. C'est par le point de vue de l'action que la notion de mal arrive à la conscience. En ce sens, c'est l'aveu et seul l'aveu «qui rattache le mal à l'homme, non seulement comme à son lieu de manifestation, mais comme à son auteur»[26], permettant la reconnaissance du mal comme un mouvement de liberté où celle-ci assume le mal et ce qui pourrait être au lieu du mal. C'est par l'aveu que se constitue donc, d'une manière corrélative, la signification de la liberté et du mal: «l'aveu du mal est aussi la condition de la conscience de la liberté»[27], c'est-à-dire que chacun reconnaît qu'il aurait pu avoir agi autrement.

C'est donc dans cette perspective que le mal fait finalement apparaître la profonde inadéquation du moi relativement à son

---

[23] P. Ricœur "Culpa, Ética, Religião", in *Concilium*, nº 56 (1970), 684.

[24] Ricœur "Culpa, Ética, Religião», 684.

[25] Ricœur *L'homme faillible,* 14.

[26] Ricœur, *L´homme faillible,* 15.

[27] Ricœur, *L'homme faillible,* 16.

désir le plus profond d'intégrité[28], la mémoire du soi ou, comme le souligne l'auteur, dans sa dernière œuvre, le lieu de l'affectation constitutive du sentiment de la faute[29].

Telle est, alors, la vertu du scandale constitutif de l'expérience du mal: faire émerger la liberté en tant que capacité de faire exister un nouvel ordre, celui du bien ou du possible. La liberté s'affirme donc dans son propre élan, c'est-à-dire dans son indépendance face à des causes physiques. Elle est structurée par la mémoire immémoriale du «moi originaire par-delà ses actes»[30]. Mal, référence à l'origine et écart[31] sont ainsi des concepts corrélatifs. Le mal est toujours une expérience de ce qui fait défaut, l'expérience concrète de l'entre-temps et de la valeur, qui ne peuvent donc se réduire à des données objectives mais qui doivent se comprendre dans le domaine analogique de l'action et de la relation[32]. Le mal se révèle toujours comme un «ici et maintenant» traversé par les extases temporelles du passé et du futur[33]. Il représente un présent qui ne se suffit pas à lui-même, étant donné qu'il est traversé par un passé immémorial[34] qui renvoie, finalement, au domaine du possible, dont la catégorie centrale est l'attestation et le témoignage, c'est-à-dire un long processus historique de configuration de soi par le moyen

---

[28] Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000), 599.

[29] Ricœur, *La mémoire,* 599*:* «On pourrait parler à cet égard d'un passé, sinon immémorial, du moins *d'un passé qui déborde le cadre des souvenirs et de toute histoire empirique*. C'est, si l'on peut dire, la vertu de la faute de donner accès à ce passé pré-empirique, mais non sans histoire, tant que l'expérience de la faute adhère à l'histoire du désir.»

[30] Ricœur, *L'homme faillible,* 16.

[31] Ricœur, *L'homme faillible,* 160.

[32] P. Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 359.

[33] Ricœur, *L'homme faillible,* 15-16.

[34] Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli,* p. 599.

d'indices symboliques qui permettent de structurer le domaine intersubjectif et pluriel de l'action.

Le mal met en scène la dimension possible (autre) de l'existence concrète, son intention éthique originaire malgré l'ordre naturel, c'est-à-dire, le conflit de l'homme coupable et capable qui constitue, finalement, le noyau véritable du je peux. C'est pourquoi le mal se dit toujours dans un langage contrastif et symbolique, qui nous révèle finalement comment le moi n'est pas, au départ, pleinement constitué, tel que le prétendait la modernité et comment il est un mode temporel d'être (il apparaît tout d'abord perdu et disséminé), marqué par l'effort, l'imagination et l'attestation. À vrai dire, désormais, le moi ne devient un soi-même humain et adulte que par le moyen de tout un processus herméneutique complexe d'affirmation et d'attestation. D'où la thèse de Ricœur: le soi ne peut se comprendre que dans une histoire marquée par l'ensemble des témoignages (symboles, métaphores, récits, institutions) qui «démontrent» réellement sa capacité d'initiative ou le souhait d'inaugurer dans le monde un nouvel ordre: celui d'une vie bonne, heureuse avec les autres dans des institutions justes. Le véritable sujet, le sujet de la vie morale n'est plus le *je pense* de Descartes, mais, au contraire, le *je peux* de Merleau-Ponty, dans sa double acception de pouvoir faire et de pouvoir évaluer[35].

Pour comprendre le nouveau sujet dans le monde de l'action on a besoin de la dialectique de l'événement et du sens, quelque chose qui ne fait pas partie de l'ontologie fondamentale mais qui, loin de tomber dans le mutisme, se raconte dans un récit mythique qui respecte la dialectique de l'événement et de son sens. Le *concept* cède alors sa place au mythe et au symbole qui,

[35] F. Xavier Druet, E. Gannty (ed.) *Rendre justice au droit. En lisant le Juste de Paul Ricœur* (Namur: Presses Universitaires de Namur, 1999), 20.

de par sa double intentionnalité, suggère un événement contrastif capable d'enrichir et de suspendre la pensée traditionnelle, car, comme nous l'avons vu, «il n'y a pas, de fait, un langage direct non symbolique du mal»[36]. Il faut «accéder à l'empirique de la volonté au moyen d'une mythique concrète»[37].

Avec sa méditation sur le mal, Ricœur assiste donc à la naissance d'une herméneutique spontanée du temps dans le langage articulé de forme symbolique par l'homme.

La compréhension du symbole, c'est-à-dire, de la façon dont le *Dasein* dit son effort ou désir d'être, malgré le rien et le mal, devient ainsi le moment fondamental d'une nouvelle compréhension onto-anthropologique qui prétend contester l'idée selon laquelle la réflexion est une évidence ou intuition immédiate et la thèse selon laquelle la position du sujet en elle-même est un acte original, fondamental et fondateur. C'est pourquoi l'auteur nous dit:

> Je parie que je comprendrai mieux le lien entre l'être de l'homme et l'être de tous les étants, si je suis l'*indication* de la pensée symbolique[38].

Le langage de l'aveu est un langage essentiellement symbolique requérant pour être compris «une exégèse du symbole qui appelle des règles de déchiffrement, c'est-a-dire une herméneutique»[39]. Et si dans la *Symbolique du mal* l'étape herméneutique semble préparer simplement l'insertion des mythes et des symboles dans le discours philosophique, la découverte du caractère

---

[36] Druet, Gannty, *Rendre justice au droit,* 285.

[37] Ricœur, *L'homme faillible,* 10.

[38] Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal* (Paris: Aubier Montaigne: 1960), 330.

[39] Ricœur, *L'homme faillible,* 10.

symbolique du langage de l'aveu devine déjà, au moyen de la constitution symbolique de la conscience, l'essentialité de l' effort herméneutique de l'existence.

L'introduction des symboles dans le discours réflexif correspond chez Ricœur à une intention de recréer le langage appauvri par les extrêmes de l'objectivisme. La pensée à partir des symboles n'est pas un abandon des exigences de la raison critique. Ce qui est nouveau, nous dit à ce propos J. L. Amalric,

> c'est qu'on passe d'une pensée conceptuelle en quête d'univocité et d'auto-fondation à une pensée ouverte au langage indirect des symboles et dynamisée par cette équivocité même. Tout le sens de l'herméneutique critique de Paul Ricœur se joue dès lors dans ce *passage* de la *donation de sens* du symbole à la *position* du penser philosophique.[40]

Pour devenir concrète, la réflexion doit, de fait, perdre sa prétention d'immédiateté et celle d'universalité jusqu'à ce qu'elle ait réussi la conciliation entre la nécessité de son principe et la contingence des signes à travers lesquels elle se reconnaît[41]. Telle est donc la transformation de l'effort en tâche herméneutique qui, en plus, doit suivre une voie longue.

---

[40] J. L. Amalric, *Paul Ricœur. L'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination* (Paris: Hermann, 2013), 416-417.

[41] P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris: Seuil, 1965), *55:* "J'ajoute aujourd'hui: seule la réflexion abstraite part de nulle part. Pour devenir concrète, la réflexion doit perdre sa prétention immédiate à l'universalité, jusqu'à ce qu'elle ait fondu l'une dans l'autre la nécessité de son principe et la contingence des signes à travers lesquels elle se reconnaît. C'est précisément dans le mouvement d'interprétation que cette fusion peut s'accomplir".

4. Conclusion

Pour conclure: parce qu'exposé au mal, l'homme ne coïncide jamais avec lui-même, l'apodicticité du *cogito* implique aujourd'hui le doute quant à ce que je suis. D'où le fait que l'ordre de la raison ne puisse rien être sans la configuration des témoignages, symboles, œuvres, qui incarnent son effort et son affirmation originaire[42]. Elle prend racine dans une croyance – *je peux, je suis capable* – dont la fragilité exige la logique herméneutique du témoignage et, à travers elle, un effort de réappropriation de tous les signes ou expressions (symboles, métaphores, récits, œuvres, institutions) dans lesquels elle atteste la capacité humaine d'être… un nouvel ordre. En bref, le concept lui-même de réflexion doit s'entendre aujourd'hui comme interprétation, c'est-à-dire, comme un concept herméneutique: c'est, selon Ricœur, *l'appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être, à travers les œuvres qui témoignent de cet effort et de ce désir*[43], en révélant simultanément comment l'homme, bien que fragile et toujours exposé au conflit, est un être capable. La rationalité herméneutique, exposée au conflit d'interprétations au niveau gnoséologique et finalement éthique, est la raison de l'homme touché par la fragilité et par le pouvoir de l'imagination et donc ouverte à un savoir pratique qui reprend l'idéal de la prudence aristotélicienne, à la fois dans l'ontologie, dans l'éthique et dans la politique.

---

[42] P. Ricœur, *Le conflit des interprétations,* (Paris: Seuil, 1969), 22.

[43] Ricœur *Le conflit des interprétations*, 21.

FRAGILIDADE, ESFORÇO E MEDIAÇÃO EM P. RICOEUR

Maria Luísa Portocarrero[1]
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
mlp600@gmail.com
ORCID 0000-0002-1288-9535

Resumo: Este texto pretende pensar a nova ideia de finitude presente na primeira filosofia de Ricœur. O homem é desproporção, esforço e mediação interiores, é um ser frágil, um cogito quebrado sempre em busca de mediação, mas fortemente tocado pela insuficiência de suas mediações. Através de um esforço teórico e prático o homem consegue chegar a uma mediação de sua desproporção interior, mas também sente que está em perigo de entrar em conflito: ele é em si mesmo

[1] Professora de Filosofia da Universidade de Coimbra no Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação. Investigadora do CECH. Coordena no Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos um grupo de investigação interdisciplinar intitulado "Racionalidade Hermenêutica". Publicou numerosos artigos em revistas especializadas nos campos da racionalidade hermenêutica, filosofia contemporânea e bioética. É a autora e / ou coordenadora dos seguintes trabalhos: *A hermenêutica do conflito em P. Ricoeur,* Coimbra, Minerva, 1992; *O preconceito em H.-G. Gadamer: sentido de uma reabilitação,* Lisboa, FCG /JNICT, 1995; *Mal, símbolo e justiça, (coord.)* Coimbra, Faculdade de Letras, 2001; *Horizontes da Hermenêutica em P. Ricoeur,* Coimbra, Ariadne, 2005; *Hermenêutica Filosófica. Metodologia e Apresentação de um Percurso Temátic*o, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015; *Poética (s). Diálogos com Aristóteles* (em coord. com Maria do Céu Fialho.), Lisboa, Ariadne, 2007; *Ricoeur em Coimbra. Receção Filosófica da sua obra* (em coord.com José Manuel Beato), Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016.

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1992-7_17

um conflito e esse é o seu ponto de menor resistência ao mal. Com o mal e a sua linguagem simbólica, o esforço de mediação introduz o outro, a opacidade na linguagem e o advento da hermenêutica.

Palavras-chave: Ricœur; Falibilidade; Desporporção; Mal; linguagem Simbólica; Hermenêutica

1. A ideia de um *cogito* quebrado

Como é que a ideia de esforço – com as suas ressonâncias biranianas – se apresenta na obra *O homem falível*, expressão do projeto de antropologia filosófica da primeira fase do pensamento de P. Ricœur? Para encontrar uma resposta a esta pergunta podemos começar por dizer que um dos principais eixos do pensamento ricœuriano é a pergunta pela autonomia vulnerável do *homem capaz*, à qual se dedica descobrindo nessa autonomia o esforço fundamental de uma afirmação originária numa situação determinada. Ricœur parte do homem duplo, quer dizer da antinomia do limite e do ilimitado que o constitui e afirma que o que é próprio deste homem intermédio é efetuar mediações entre os aspetos que o constituem.

Este homem, um *cogito quebrado*, é efetivamente um ser concreto e não o cogito virtual de Descartes, um homem capaz, mas exposto à fragilidade e é esta sua caraterística que leva Ricoeur a optar em *L'homme fallible* pela famosa máxima adotada por Maine de Biran, *Homo simplex in vitalitate, duplex* in *humanitate*. Neste enunciado expressa-se claramente a proibição de reduzir o ato do *cogito* a uma atitude imediata e soberana. É-lhe necessário, pelo contrário, esforço o que resulta no sentimento de uma dualidade dramática que se traduz numa experiência de desproporção interna.

"Ele vive do acolhimento e do diálogo com as suas próprias condições de enraizamento. O ato do eu é ao mesmo tempo participação"[2]

O *Voluntário e o involuntário*, volume inicial da *Filosofia da vontade,* aborda o primeiro momento desta duplicidade do ponto de vista fenomenológico. Estuda as estruturas da vontade, que é ela própria o outro nome do esforço que nos suporta, que é capaz de deslocar o nosso corpo, nomeadamente através de metáforas e símbolos, criados a partir de motivos, de desejos e de afetos. A própria vontade é para Ricoeur a dialética do voluntário e do involuntário. Daqui o esforço, membro permanente do homem em ordem a tornar-se mesmo ele partir de mediações frequentes. *Finitude e culpabilidade* dividida em dois volumes, *O homem falível* e *A simbólica do mal,* considera este esforço a partir do ponto de vista do vivido interior da duplicidade ou da desproporção e é precisamente esta mediação frágil que nos interessa pensar hoje. A investigação de Ricœur concentra-se pois no vivido de uma nova ideia finitude, aquela que diz respeito à própria desproporção, cuja mediação pode falhar e constituir o espaço de experiência da alienação. Ricœur consagra a este objetivo a obra *Homem falível* onde desenvolve esta ideia de fragilidade e analisa a maneira como a falibilidade nos permite compreender como o mal entra no mundo por meio do homem.

A fragilidade é, por conseguinte, o ponto de menor resistência que permite a alienação, mas Ricœur recorda-nos: ela não é ainda a alienação.

---

[2] P. Ricœur, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Aubier, 1960), 21.

2. A falibilidade e a nova ideia de finitude

O que será então, a fragilidade humana, núcleo da obra *O homem falível*? Por outras palavras: o que queremos dizer quando referimos que o homem é falível?[3] Fundamentalmente o seguinte: a ideia de que a própria falibilidade é a limitação de um ser que não coincide consigo mesmo pois ele «é a polaridade de finito e infinito e a possibilidade pelo menos parcial de uma mediação entre estes dois polos»[4]. E Ricoeur esclarece-nos:

> O homem não é intermediário porque ele está entre o anjo e a besta. É nele mesmo que ele é intermediário. Ele é intermediário porque é misto e é misto porque opera mediações[5].

A teoria da fragilidade pretende ser uma investigação aprofundada das estruturas da realidade humana, já concebidas pelo *Voluntário* e o i*nvoluntário*. Acentua-se, agora, a ideia do desacordo originário que constitui o existir, o homem como não coincidência consigo mesmo, uma realidade mista[6], porque feita da tensão interior e da necessidade de mediação. Ricoeur parte do *pathos* do homem intermediário, quer dizer de testemunhos filosóficos desta experiência vivida da rutura e do seu modo de se objetivar. Recordemos que o *cogito quebrado* pelo esforço de mediação é abordado por Ricoeur sempre a partir do que está fora dele, quer dizer, a partir de uma leitura dos seus atos e obras. É refletindo, à maneira fenomenológica, sobre as finalidades do

---

[3] Ricœur, *Philosophie de la volonté*, I, 149.

[4] Ricœur, *Philosophie de la volonté, I. 22-23*.

[5] P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité I. L'homme faillible* (Paris: Aubier Montaigne, 1960), 23

[6] Ricœur, *L'homme faillible*, 12.

nosso conhecimento e do nosso agir que podemos encontrar, sem estar a cair na nebulosa de introspeção pura, o sentido do esforço vivido e compreender as dimensões da sua mediação sempre imperfeita.

O ponto de partida desta ideia de falibilidade é a pré-compreensão da não-coincidência do homem que Ricoeur começa por encontrar em *Patética da miséria* implicado nos mitos platónicos da alma como miséria e na retórica pascaliana do homem situado entre dois infinitos. A mensagem fundamental destes mitos é para Ricoeur a seguinte: podemos apenas compreender a nossa real finitude/animalidade, porque vivemos e experimentamos, nas coisas que visamos, um duplo movimento: somos uma perspetiva e ao mesmo tempo excedemo-la. É justamente esta bipolaridade que constitui a minha limitação: a experiência da afirmação originária que me constitui não fica fechada em limites estreitos, mas limita-se, pelo contrário, em consequência da sua objetivação em atos, sinais e obras.

Sou por conseguinte tensão contínua e esforço imaginativo de mediação; sou eu mesmo mediação e nunca posso nunca cair numa síntese prematura. Enquanto decorre a minha vida, sou constituído pela figura do intermediário que é possível graças ao poder da imaginação. Ricœur apoia-se na *Patética da miséria*, mas é evidente que não quer derivar a sua antropologia do homem mistura diretamente da pré-compreensão «imensa e confusa»[7] do patético. Pelo contrário, o seu intuito é pensar filosoficamente o *pathos* do homem intermediário, por meio de uma verdadeira reflexão e assim recusa toda a via curta da compreensão. Adota, então, o ponto de vista da imaginação transcendental kantiana, em ordem a fugir à nebulosa da introspeção subjetiva, própria

[7] Ricoeur, *L'homme faillible*, 12.

da patética da miséria humana e manter a objetividade[8]. Vai para isso buscar um método que lhe permite partir de uma forma mediata da riqueza do seu material para poder alcançar um novo sujeito que possa entender-se não em si, mas indiretamente, a partir das suas mediações. Sem esta mediação transcendental, diz-nos, uma antropologia filosófica não seria possível, cair-se-ia numa ontologia fantástica do ser e do nada. A antropologia quer-se crítica e racional; daqui a necessidade de um duplo início, patético e transcendental. O ponto de vista transcendental, diz-nos Ricoeur, permite-nos pensar *pathos* do homem intermediário, transformando-o. A noção de mistura transforma-se por conseguinte em mediação através da reflexão transcendental que introduz a noção de síntese da imaginação.

Assim, a primeira forma de uma reflexão filosófica sobre a *desproporção*, como caraterística ôntica do homem, aparece quando se analisa, como fez Kant, o poder de conhecer deste: o que era *mistura* e *miséria* na compreensão patética do homem chama-se na filosofia transcendental *síntese*[9]. Parece, pois, razoável procurar uma recuperação do patético pelos meios da reflexão pura. A filosofia de Kant permite-nos compreender perfeitamente que, ao exercer o poder de conhecer, é sobre a própria coisa que o homem descobre em si próprio a duplicidade da sensibilidade e da razão. Quer dizer, apercebemo-nos que, ao exercer-se, a reflexão cinde o homem interiormente, dividindo-o entre o ponto de vista que o carateriza e o poder de nomeação, que visa a verdade. A desproporção que o ato de conhecer instala em nós, diz-se precisamente na tensão entre significar e perceber, entre ver e dizer. Com efeito, antecipamos já uma totalidade que, não obstante, não podemos ver, quando nomeamos uma coisa a partir do nosso

[8] Ricœur, *L'homme faillible,* 12.

[9] Ricœur, *L'homme faillible,* 42, 45, 46-47.

próprio ponto de vista. Esta tensão exprimir-se-ia, em termos kantianos na duplicidade da sensibilidade e do entendimento que encontrava, no entanto, o seu momento de síntese na imaginação transcendental e no seu famoso *esquema*. A imaginação produtiva realiza a síntese necessária ao conhecimento e esta sua arte está escondida nas profundezas da alma e não podemos conhecer bem o seu mecanismo. Mediação frágil e imaginação dizem já alguns dos contornos do esforço.

A síntese cria, pois, a unidade no objeto e não no sujeito que é, no entanto, apaziguado pelo conhecimento. Em Kant é o modelo da imaginação transcendental que permite entender as formas novas da função mediadora da desproporção, nomeadamente ao nível prático. Se Ricoeur as apropria, sabe, no entanto, que a desproporção ao nível do conhecer não é ainda a verdadeira fragilidade, que o ponto de vista transcendental tem limites e que ele não esgota a riqueza originária do que era dado no patético da miséria. É preciso aprofundar o paradoxo da constituição humana, levar a reflexão até aos seus limites pensando ainda a desproporção ao nível do agir e da afetividade. Cada um destes momentos precisa de ser analisado sucessivamente segundo a sua dimensão finita, segundo a sua dimensão infinita e segundo o tipo de mediação que propõem.

No plano prático, o conflito revela-se, por sua vez, na dialética entre o caráter e a felicidade, que encontra também um momento de mediação no imperativo ético do respeito. Este indica uma tarefa inacabada, a de ser pessoa, isto é, uma maneira de tratar os outros e de se tratar a si mesmo[10].

De outro modo, também no âmbito prático, o homem faz a experiência da sua dupla e simultânea pertença ao mundo sensível – como sujeito que obedece – e ao mundo inteligível, como

[10] Ricœur, *L'homme faillible,* 88.

soberano que ordena. A desproporção prática permite também uma mediação frágil", na qual está inscrita a possibilidade de uma não conformidade e, de certa forma ainda a falha existencial, que constitui a fragilidade do homem" [11].

É necessário chegar por conseguinte ao núcleo vivo desta falha, à génese recíproca de conhecer e sentir, ou seja, assistir ao movimento da sua promoção mútua como o que constitui o verdadeiro núcleo da humanidade do homem. É necessário enfim mostrar que a desproporção, sempre sentida [entre desejo vital e intencionalidade que visa significar] constitui o homem integral, o homem cuja razão ainda não se tornou abstrata ou operatória.

É a intencionalidade dupla ou realmente paradoxal do sentimento que Ricoeur visa enquanto esta designa ao mesmo tempo as qualidades percebidas nas coisas e revela o modo como sou afetada por elas. Explicando melhor: porque somos sentimento, somos o modo estranho de estar vida, interiormente dividido entre uma intenção e uma afeção. O que eu sinto manifesta inteiramente o modo como sou afetado no momento em que viso a coisa externa.

A grande tese de Ricoeur é esta: a verdadeira racionalidade emerge da afinidade da sensibilidade com a razão. É sentimento, é a racionalidade do homem corpo próprio uma razão frágil, evidentemente, porque tocada pela dualidade de fins que todo o dualismo antropológico, confortavelmente, separa.

É porque somos sentimento que sentimos a dualidade existencial que nos constitui, como uma desproporção infinita e o verdadeiro problema é que aqui a mediação não é encontrada[12]. A minha razão personaliza-se no sentimento: «duplica-se aqui da

---

[11] Ricœur, *L'homme faillible,* 92.

[12] P. Ricœur, «Le sentiment» in AAVV, *Edmund Husserl, 1859-1959. Recueil Commémoratif publié à l'occasion du Centenaire de la Naissance du Philosophe* (La Haye: Martins Nijhoff, 1959), 260-274

mesma maneira que o conhecer, de uma maneira proporcional ao conhecer e, não obstante (…), à maneira do conflito interno»[13].

Com efeito, a dualidade silenciosa de conhecer e sentir, atenuada no objeto e na pessoa, reflete-se agora, no sentimento, numa dualidade dramática[14]: ela expressa a distensão entre o princípio do prazer e o da felicidade[15]. O sentimento vive por dentro todas as desproporções que vemos culminar no conflito entre o caráter e a felicidade[16]. O sentimento, ou o "coração inquieto", é o verdadeiro núcleo da fragilidade. Interiorizando as ligações possíveis do eu ao mundo, o coração, núcleo de uma razão sensível, suscita uma nova cisão: a do eu consigo mesmo[17]. Tal é o mistério do sentimento. O sentimento expõe-nos, revela a intimidade do eu, através da sua intencionalidade, mostrando-nos claramente que só um ser racional pode ser sentimento[18], ou seja, que na humanidade do homem está inscrita uma polaridade inicial e é entre os extremos desta polaridade que se situa o coração.

O sentimento revela que existem duas espécies de terminações dos nossos movimentos afetivos, o prazer que se realiza no momento e em atos isolados e a felicidade que supõe o projeto existencial de uma vida, a totalidade. É nesta região intermédia, intitulada coração, que se cumpre para Ricœur a verdadeira diferença entre o homem e o animal. Mas Ricoeur mostra-nos, atenção, que o coração como mediação é bastante frágil, porque tanto combate ao lado do desejo, como por vezes ao lado da felicidade. É, pois, porque somos coração, o *thymos* inquieto, que Platão já situava entre o desejo vital – que adquire a felicidade num

---

[13] Ricœur, *L'homme faillible,* 107.

[14] Ricœur, «Le sentiment», 266.

[15] Ricœur, *L'homme faillible,* 144.

[16] Ricœur, *L'homme faillible,* 98.

[17] Ricœur, *L'homme faillible,* 148.

[18] Ricœur, *L'homme faillible,* 264.

momento – e o espiritual[19] que quer a totalidade e a felicidade, que somos conflito. "(…) O conflito pertence, então, à natureza mais originária do homem"[20] e se, de facto, o objeto é síntese, o eu é conflito": uma procura indefinida e insaciável na qual é atestada a condição sempre transitiva, absolutamente frágil do ser humano e a possibilidade da queda. Mas Ricœur avisa-nos sempre: a falibilidade não é ainda o mal. "A falibilidade é a ocasião, o ponto de menor resistência por onde o mal moral pode penetrar no homem"[21]. Entre falibilidade e alienação há um salto ou um desvio fundamental. O mal é da ordem da ação, ele não é ontológico, mas refere-se ao domínio de fazer[22].

A fragilidade é o ponto débil que permite o acontecimento da alienação, que é representada às vezes por um espiritualismo puro, outras pelo naturalismo do desejo. Mas uma fenomenologia da fragilidade do esforço de mediação não pode ainda descobrir a alienação. Esta só pode surpreender-se através das linguagens da confissão humana, psicanalíticas ou religiosas, por meio de uma nova mediação, a do símbolo que introduz o outro (o intérprete) própria constituição da mediação do esforço ou desejo de ser que nos constitui. Toda a mediação far-se-á doravante através de aprendizagem dos sinais que permitem a linguagem e a relação com o outro.

---

[19] Ricœur, *L'homme faillible,* 108.

[20] Ricœur, *L'homme faillible,* 148: "Essa desproporção do sentimento dá origem a uma nova mediação, a do coração; essa mediação corresponde, na ordem do sentimento, à mediação silenciosa (...) da imaginação transcendental na ordem do conhecimento; mas enquanto a imaginação transcendental se reduz inteiramente à síntese intencional, ao projeto do objeto à nossa frente, essa mediação reflete-se em si mesma numa solicitação afetiva indefinida em que se atesta a fragilidade do ser humano. Parece então que o conflito deriva da constituição mais original do homem; o objeto é síntese, o eu é conflito".

[21] Ricœur, «Le sentiment», 158.

[22] Ricœur, «Le sentiment», 159.

3. A linguagem simbólica do mal

É a linguagem simbólica que faz emergir a *Simbólica do mal*, segundo volume *Finitude e de culpabilidade*, que procura doravante vincular a compreensão de si e a linguagem simbólica, apresentando para o efeito todo um estudo dos mitos gregos, dos do mundo semita e ainda a especulação gnóstica, por outras palavras, toda uma análise dos símbolos primários do mal e dos mitos do início e fim.

Esta obra assinala claramente a viragem hermenêutica de Ricœur, ou seja, a sua tomada de consciência do facto de uma verdadeira descrição empírica do homem exigir um grande rodeio, o recurso à imaginação simbólica, à poética e à interpretação da linguagem cifrada. Com esta viragem, o método fenomenológico abre-se, enfim, à mediação pré-narrativa[23] das expressões objetivadas da consciência humana do mal. A mediação pelos mitos e pelos textos torna-se então a nova condição do esforço para existir e compreender o sentido da vida.

O mal como fazer – obra da liberdade – põe em cena toda uma dimensão ética e semântica do tempo, que exige o recurso à imaginação simbólica na medida em que ele escapa ao modelo da observação direta. Neste sentido, o mal diz respeito ao esforço da linguagem, ele não é substância, mas uma experiência vivida de contraste que se exprime. Ele emerge à maneira de um acontecimento que revolta, dado que remete para um sentido possível (nova ordem) "que faz falta" e que reclama uma configuração de sentido por meio da nova ordem da linguagem e da sua capacidade poética de estruturação do mundo.

---

[23] P. Ricœur, "Phénoménologie et analyse linguistique" in Dorian Tiffenneau (ed), *La sémantique de l'action*, (Paris: CNRS, 1977), 127.

O mal como ser não existe, "só o mal cometido (sofrido) *hic et nunc* por mim"[24]: tal é a tese do autor. Desta maneira, o mal desafia a reflexão. Manifesta-se por meio de um ato de linguagem que diz a queixa, ou seja, ele surge só por meio da voz ativa que me atribui o ato[25]. Com efeito, "só a maneira como ele afeta a existência humana o torna manifesta".[26]

O enigma do mal é por conseguinte este: ele intercepta o projeto de sentido da existência, exige testemunho e responsabilização, uma atestação que revela no seio do próprio fazer humano a relação existente entre o fáctico e o possível, entre o que existe (ou foi feito) e o que poderia ser (poético da ação). O mal existe, então, apenas para uma consciência ou liberdade que o considera por relação a uma escolha sua, isto é, que seja capaz de o encarar como um obstáculo ao seu desenvolvimento interno.

É pelo ponto de vista da ação que a noção de mal chega à consciência. Neste sentido, é a confissão e só a confissão "que une o mal ao homem, não somente como o seu lugar de manifestação, mas como o seu autor"[27]; ela permite o reconhecimento do mal como um movimento de liberdade em que esta assume o mal e o que poderia ser em lugar do mal. É pela confissão que se constitui, por conseguinte, de maneira correlativa, o significado da liberdade e o mal: "a confissão do mal é também a condição da consciência da liberdade"[28], ou seja cada um reconhece, pela confissão, que teria podido ter agido diferentemente.

É nesta perspetiva que o mal faz aparecer a profunda insuficiência do eu relativamente o seu desejo mais profundo de

---

[24] P. Ricoeur, "Culpa, Ética, Religião", in *Concilium*, nº 56 (1970), 684.

[25] Ricœur, "Culpa, Ética, Religião", 684.

[26] Ricœur, *L'homme faillible,* 14.

[27] Ricœur, *L'homme faillible,* 15.

[28] Ricœur, *L'homme faillible,* 16.

integridade[29], a memória do eu ou, como sublinha o autor, na sua última obra, o lugar da afeção que constitui o sentimento da falta[30].

Tal é, então, a virtude do escândalo constitutivo da experiência do mal: fazer emergir a liberdade como a capacidade de fazer existir uma nova ordem, a do bem ou do possível. A liberdade afirma-se, por conseguinte, pelo seu próprio impulso, ou seja, pela sua independência perante causas físicas. Ela é estruturada pela memória imemorial "do eu originário para além dos seus atos"[31]. Mal, referência à origem e desvio[32] são assim conceitos correlativos.

O mal é sempre uma experiência do que faz falta, a experiência concreta do valor e que existe entre temporalidades, sentidos que não podem, por conseguinte, reduzir-se a dados objetivos, mas que devem compreender-se a partir do domínio analógico da ação e da relação[33]. O mal existente "aqui e agora" revela-se sempre como atravessado pelos instantes temporais do passado e do futuro[34]. Representa um presente que não se suporta já que é atravessado por um passado imemorial[35] que remete finalmente, ao domínio do possível, cuja categoria central é a atestação e o testemunho, ou seja, um longo processo histórico de configuração de si por meio de índices simbólicos que permitem estruturar o domínio intersubjetivo e plural da ação.

---

[29] P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli,* (Paris: Seuil, 2000), 599.

[30] Ricœur, *La mémoire*, 599: «Nesse sentido, poderíamos falar de um passado, senão imemorial, pelo menos de um passado que vai além dos limites das memórias e de qualquer história empírica. É, por assim dizer, a virtude da culpa que deve dar acesso a esse passado pré-empírico, mas não sem história, desde que a experiência da culpa adira à história do desejo».

[31] Ricœur, *L'homme faillible,* 16.

[32] Ricœur, *L'homme faillible,*160.

[33] P. Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 359.

[34] Ricœur, *L'homme*,15-16.

[35] Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 599.

O mal põe em cena a dimensão possível (outra) da existência concreta, a sua intenção ética originária apesar da ordem natural, ou seja, o conflito do homem culpado e capaz que constitui, finalmente, o núcleo verdadeiro do eu posso. É por isso que o mal diz-se sempre numa linguagem contrastiva e simbólica, que nos revela finalmente como o eu não é constituído, à partida plenamente, como pretendia a modernidade, como ele é um modo temporal de ser (aparece em primeiro lugar ser perdido e disseminado), marcado pelo esforço, a imaginação e a atestação.

Na verdade, doravante o eu torna-se um *si mesmo* humano e adulto apenas por meio de todo um processo hermenêutico complexo de afirmação e atestação. Daí a tese de Ricœur: só podemos compreender-nos numa história marcada pelo conjunto de testemunhos (símbolos, metáforas, narrativas e instituições) que "demonstram" realmente a capacidade de iniciativa humana ou o desejo de inaugurar no mundo uma nova ordem: a de uma vida boa, feliz com os outros em instituições justas. O verdadeiro sujeito, o sujeito da vida moral não é mais o *eu penso* de Descartes, mas, pelo contrário, o *eu posso* de Merleau-Ponty, na sua dupla aceção poder fazer e de poder avaliar[36].

Para compreender o novo sujeito lançado no mundo da ação surge a necessidade de encarar a dialética do acontecimento e do sentido, algo que não faz parte ontologia fundamental, mas que longe de cair no mutismo se conta numa narrativa governada por um *muthos* que respeita a dialética do *acontecimento-testemunho* e do seu sentido. O conceito dá aqui o seu lugar ao mito e ao símbolo que, na sua dupla intencionalidade, sugere um acontecimento contrastivo capaz de enriquecer e suspender o pensamento tradicional; como vimos, "não há, de facto, uma

[36] F. Xavier Druet, E. Gannty (ed.), *Rendre justice au droit. En lisant le Juste de Paul Ricœur* (Namur: Presses Universitaires de Namur, 1999), 20.

linguagem direta não simbólica do mal"[37]. É necessário pois "aceder à empírica da vontade ao meio de um *muthos* concreto"[38].

Com a sua meditação sobre o mal, Ricoeur assiste, por conseguinte, ao nascimento de uma hermenêutica espontânea do tempo na linguagem articulada de forma simbólica pelo homem.

A compreensão do símbolo, ou seja, da forma como o *Dasein* diz o seu esforço ou desejo de ser, apesar do nada e do mal, torna-se assim o momento fundamental de uma nova compreensão ontoantropológica que pretende contestar a ideia segundo a qual a reflexão é uma evidência ou intuição imediata e a tese segundo a qual a posição do próprio sujeito é um ato original, fundamental e fundador. Daí o facto de o autor nos dizer:

> Aposto que compreenderei melhor a relação entre o ser do homem e o ser dos entes, se sigo a indicação do pensamento simbólico[39].

A linguagem da confissão é uma linguagem essencialmente simbólica que exige para ser compreendida "uma exegese do símbolo que reclama regras de deciframento, isto é, uma hermenêutica"[40].

E se *na Simbólica no mal* a etapa hermenêutica parece preparar simplesmente a introdução dos mitos e dos símbolos no discurso filosófico, a descoberta do caráter simbólico da linguagem da confissão adivinha já, através da constituição simbólica da consciência, a natureza essencial do esforço hermenêutico do existir. A introdução dos símbolos no discurso reflexivo corresponde na

---

[37] Druet, Gannty, *Rendre justice au droit,* 285.

[38] Ricœur, *L'homme faillible,* 10.

[39] Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal* (Paris, Aubier Montaigne: 1960), 330.

[40] Ricœur, *L'homme faillible,* 10.

filosofia de Ricœur a uma intenção de recriar a nossa linguagem empobrecida pelos exageros do objetivismo. Pensar a partir dos símbolos não significa abandonar as exigências da razão crítica. O que é novo, diz-nos a este propósito J. L. Amalric,

> é que passamos de um pensamento concetual à procura de univocidade e fundamentação para um pensamento aberto à linguagem indireta dos símbolos e dinamizado por esta mesma dimensão equívoca. O verdadeiro sentido da hermenêutica crítica de Paul Ricœur joga-se pois nesta *passagem* da doação de sentido do símbolo à *posição* do pensar filosófico[41].

Para se tornar concreta, a reflexão deve, de facto, perder a sua pretensão de certeza imediata e de universalidade até ter conseguido a conciliação entre a necessidade do seu princípio e a contingência dos sinais através dos quais ela se reconhece[42]. Tal é, por conseguinte, a transformação do esforço em tarefa hermenêutica que deve, além disso, seguir uma via longa.

4. Conclusão

Porque exposto ao mal, o homem não coincide nunca com ele mesmo, o caráter apodítico do *cogito* implica hoje a dúvida

---

[41] J. L. Amalric, Paul Ricœur, *L'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœuriennne de l'imagination* (Paris: Hermann, 2013), 416-417.

[42] P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris: Seuil, 1965), 55*:* "Hoje acrescento: só o pensamento abstrato surge do nada. Para se concretizar, a reflexão deve perder sua pretensão imediata de universalidade, até que tenha fundido no outro a necessidade do seu princípio e a contingência dos signos por meio dos quais se reconhece. É justamente no movimento da interpretação que essa fusão se pode concretizar".

quanto ao que sou. Daí o facto de a ordem da razão não poder ser nada sem a configuração dos testemunhos, símbolos, obras, que encarnam o seu esforço e a sua afirmação originária[43]. Ela tem as suas raízes numa crença – eu posso, eu sou capaz – cuja fragilidade exige a lógica hermenêutica do testemunho e, através dela, um esforço de reapropriação dos sinais ou expressões (símbolos, metáforas, narrativas, obras, instituições) nos quais ela atesta a capacidade humana de ser… uma nova ordem. Resumidamente, o próprio conceito de reflexão deve entender-se hoje como interpretação, ou seja, como um conceito hermenêutico: ele refere, de acordo com Ricoeur, a apropriação do nosso esforço para existir e do nosso desejo de ser, através das obras que testemunham desse esforço e desse desejo[44], revelando simultaneamente como o homem, embora frágil e sempre exposto ao conflito, é um ser capaz. A racionalidade hermenêutica, exposta ao conflito de interpretações ao nível gnosiológico e finalmente ético, é a razão do homem tocado pela fragilidade e pelo poder da imaginação e, por conseguinte, aberto a um saber prático que retoma o ideal da prudência aristotélica na ontologia, na ética e na política.

Références bibliographiques | Referências Bibliográficas:

Amalric, Jean-Luc, Ricoeur, Paul, L'*imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination,* (Paris: Hermann, 2013).

Druet, François Xavier; Gannty, Etienne, (ed.) *Rendre justice au droit. En lisant le Juste de Paul Ricœur* (Namur: Presses Universitaires de Namur, 1999).

Ricoeur, Paul, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Aubier Montaigne, 1960).

[43] P. Ricœur, *Le conflit des interprétations* (Paris: Seuil, 1969), 22.

[44] Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 21.

Ricoeur, Paul, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité I. L'homme faillible* (Paris: Aubier Montaigne, 1960).

Ricoeur, Paul, "Le sentiment", in AAVV, *Edmund Husserl, 1859-1959. Recueil Commémoratif publié à l'occasion du Centenaire de la Naissance du Philosophe* (La Haye: Martins Nijhoff, 1959), 260-274.

Ricoeur, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris: Seuil, 1965)

Ricoeur, Paul, *Le conflit des interprétations* (Paris: Seuil, 1969).

Ricoeur, Paul, "Le discours de l'action", in Dorian Tiffeneau (ed.), *La sémantique de l'action* (Paris: CNRS, 1977), 3-20.

Ricoeur, Paul, "Culpa, Ética, Religião", in *Concilium*, nº 56 (1970).

Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990).

Ricoeur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000).

Maine de Biran au seuil de la pensée
Le fait primitif et l'absolu
Maine de Biran on the threshold of thought. The primitive fact and the absolute

Philippe Rohrbach[1]
Lycée Fustel de Coulanges, Strasbourg, Khâgne
p.rohrbach@unistra.fr

Résumé: L'usage de la notion d'absolu, chez Maine de Biran, renvoie d'abord à sa critique de la métaphysique substantialiste. Pourtant, une lecture plus attentive permet de découvrir une véritable inscription de la question de l'absolu dans la pensée biranienne, et ce sous trois aspects principaux: l'absolu affectif, l'absolu du fait primitif comme relation originaire et fondatrice, et l'absolu ontologique, objet de la croyance. Nous formulons l'hypothèse que cette dernière figure de l'absolu, dans l'itinéraire philosophique biranien, obéit à une authentique nécessité spéculative, qui, loin de

[1] Enseigne la philosophie en Khâgne, à Strasbourg. Il a travaillé sur Maine de Biran au début de son cheminement philosophique, en particulier sous la direction de Fernand Turlot et de Roger Chambon. Il se consacre actuellement à la question du corps et de la chair, en particulier à partir de Paul de Tarse. Dernière publication: «Le corps dans *Le Volontaire et l'involontaire.* De la brisure à l'unité», in Daniel Frey (dir.), *La jeunesse d'une pensée. Paul Ricœur à l'Université de Strasbourg, 1948-1956* (Strasboug: P.U.S., 2015), 75-87.

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1992-7_18

déborder le fait primitif, se développe à partir de lui et conduit la réflexion à sa limite propre. En ce sens, le *Cogito* biranien n'est pas seulement un fait, mais un acte de pensée. Nous proposons, pour soutenir notre hypothèse, un exercice de lecture d'un texte à nos yeux décisif: *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*.

Mots-clés: absolu, fait primitif, relation, effort, affection, confins, croyance, réalité, pensée.

Abstract: The use of the notion of the absolute in Maine de Biran first refers to his critique of substantialist metaphysics. However, a more careful reading reveals a true inscription of the question of the absolute in Biran's thought, and this in three main aspects: the affective absolute, the absolute of the primitive fact as original and founding relationship, and the ontological absolute, object of belief. We formulate the hypothesis that this last figure of the absolute, in the Biranian philosophical itinerary, obeys an authentic speculative necessity, which, far from overflowing the primitive fact, develops from it and leads the reflection to its limit. In this sense, the Biranian Cogito is not only a fact, but an act of thought. To support our hypothesis, we propose an exercise to read a text that is decisive to us: *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*.

Key-words: absolut; primitive fact; effort; affection limits; belief; reality; thought.

1. Introduction

La philosophie biranienne est un long itinéraire de pensée qui procède de l'étonnement originaire de se sentir exister.

Cet étonnement ne cessera pas, ne diminuera pas au cours de son cheminement philosophique[2]. La première vérité de cette philosophie est un fait, un «fait primitif du sens intime[3]», et ce fait primitif est un fait de relation. Dans l'introduction du Mémoire intitulé *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, Maine de Biran pose quelques «définitions essentielles»:

> 1° Tout ce qu'un être pensant et sentant aperçoit ou sent actuellement en lui ou hors de lui par quelque sens externe ou interne devient pour cet être ce que nous appelons un *fait.*
>
> 2° Tout fait a un caractère de relation essentielle; c'est un rapport à deux termes ou un composé de deux éléments distincts et non séparés l'un de l'autre, savoir d'un sujet qui perçoit et d'un objet qui est perçu[4].

---

[2] Anne Devarieux cite ce passage du *Journal* de Maine de Biran (dans l'édition de Henri Gouhier, La Baconnière, Neufchâtel, Tome II, 1955, p. 378, juillet 1823) en épigraphe de son livre *Maine de Biran. L'individualité persévérante,* (Grenoble: Jérôme Millon, 2004), 5: «Comment d'ailleurs ne pas être sans cesse ramené au grand mystère de sa propre existence par l'étonnement même qu'il cause à tout être pensant. J'ai éprouvé, pour ma part, cet étonnement de très bonne heure, et les révolutions spontanées, continuelles que je n'ai cessé d'éprouver, que j'éprouve encore tous les jours, ont prolongé la surprise et me permettent à peine de m'occuper sérieusement des choses étrangères ou qui n'ont pas de rapport avec ce phénomène toujours présent, à cette énigme que je porte toujours en moi et dont la clef m'échappe sans cesse, en se montrant sous une face nouvelle quand je crois la tenir sous une autre».

[3] Cette formule a de nombreuses occurrences dans les textes biraniens. Citons parmi beaucoup d'autres: Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie,* in *Œuvres de Maine de Biran*, VII-1 (Paris: Vrin, 2001), 125: «1° Le fait primitif du sens intime n'étant autre que celui d'un effort voulu inséparable d'une résistance organique, consiste généralement dans un rapport ou dans une véritable *dualité* […]», et à la même page: «4° Le fait primitif qui sert nécessairement de point de départ à la science va donc se résoudre dans un premier effort où l'analyse peut encore distinguer deux éléments: une force hyperorganique naturellement en rapport avec une résistance vivante.»

[4] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* in *Oeuvres de Maine de Biran*, VIII, (Paris: Vrin, 1986), 6.

Le *Cogito* biranien, fondement sur lequel, à partir duquel, par lequel se déploie aussi bien la mise en scène intelligible de l'être que la subjectivité de la vie active, est une relation originaire. C'est bien par le moi que tout commence. Mais ce moi n'est pas une «fiction grammaticale», ou une représentation dérivée à partir de rapports objectifs, une reprise seconde dans la convention d'une langue, une conjonction de données culturelles et sociales, il est un *Cogito* au sens où ce moi n'a pas de cause extérieure, il s'initie par lui-même dans une activité qui met en relation une «force voulante[5]» et une résistance organique. La conscience est une conscience de soi, au sens fort, une conscience qui est son propre acte et qui porte en elle sa propre lumière, *sui generis*, et que la pensée a précisément pour tâche de recueillir, par delà les représentations, les rapports de l'expérience externe, les habitudes mentales qui proviennent de la fréquentation des objets, subrepticement posés comme références et comme modèles de la connaissance. L'activité originaire du moi est celle d'un vouloir. Non d'une volonté comme faculté disponible, libre, qui pourrait se mobiliser *ad libitum*, dans le choix et la décision de s'en tenir à ce choix, et qui, en un sens, reste indifférente à son objet, marquant par là, précisément, son étrangeté au corps qu'elle meut sans le mouvoir (cf. les paradoxes sans fin de la pensée classique à ce sujet), mais d'un vouloir que Biran appelle le plus adéquatement possible: «effort». «Effort» dit plusieurs choses: il dit une résistance à surmonter, il dit une persévérance, une endurance dont il faut faire preuve, sans cesse, dans une activité qui n'est que sa propre actualité. L'effort, et peut-être ne l'a-t-on

[5] Expression biranienne. Cf. Maine de Biran, *Commentaires et marginalia: XVII^e siècle*, in *Œuvres de Maine de Biran* XI/1 (Paris: Vrin, 1990), 130: «Je ne crois pas qu'il soit nécessaire d'admettre un intermédiaire entre la volonté force motrice, ou l'âme ayant le sentiment et l'aperception d'elle-même à titre de force voulante et agissante, et le mouvement du corps […]»

pas assez dit, dans son actualité essentielle, révoque le schème d'une ontologie de la subjectivité, d'un sujet-substance, aussi bien que le schème de la puissance et de l'acte, que le schème de la «faculté», ou encore celui d'une ontologie empiriste qui dissout le moi dans une fluidité phénoménale. C'est bien cela le fait primitif de l'effort[6] auquel il faut sans cesse revenir comme à la source de la subjectivité. Il n'est ni substance, ni faculté, ni association contingente, mais un «fait primitif», relation active et actuelle dont la pensée, qui ne cesse d'en procéder, rend témoignage. Au commencement est la relation. Il s'ensuit que les termes, pris en eux-mêmes, c'est-à-dire la force hyperorganique[7] et le continu résistant[8], c'est-à-dire la résistance organique, sont d'abord donnés dans une unité originaire. C'est à partir de la relation originairement active que les termes de cette relation peuvent être définis, sans jamais pouvoir constituer un appui séparé pour une ligne de pensée. La force hyperorganique n'est pas le référent d'un discours séparé sur ses propriétés, sur son essence. Il en va de même pour le continu résistant, la résistance organique. Le travail de pensée que Maine de Biran mène à partir du fait primitif, ne cesse de se garder d'une métaphysique de la volonté, d'une part, et d'une représentation en pure extériorité

---

[6] Cf. Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, 10: «et je dis que cet effort est le véritable fait primitif du sens intime.»

[7] Formule remarquable, présente dès le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. Voir Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, in *Œuvres de Maine de Biran*, III, (Paris: Vrin, 1988), 414: «en un mot, lorsque le mouvement devient *volontaire* et est aperçu comme tel, il y a quelque condition autre que l'action nerveuse spontanément et organiquement émané d'un centre. Quelle est cette condition? Ne sommes-nous pas conduits ici à supposer qu'elle doit être d'un ordre hyper-organique, inaccessible à tous nos moyens de connaissance et même à toutes nos conceptions objectives.» N.B.: On rencontre les deux orthographes dans le texte biranien: hyperorganique, hyper-organique.

[8] Syntagme biranien. Voir, par exemple, Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, 164: «le sentiment intime de l'existence qui correspond à ces fonctions, comme aussi la connaissance interne des parties localisées dans le continu résistant […]»

du corps, d'autre part. La volonté peut être conçue comme une force hyperorganique, à partir de l'analyse de la relation primitive, active et originaire de la subjectivité par laquelle tout commence, mais cela ne nous conduit pas à surplomber l'actualité de l'effort par la considération d'une instance antérieure, susceptible d'une identification séparée. De même, et c'est peut-être encore plus remarquable, la résistance organique n'est pas le corps-objet, le corps partie prenante de l'univers physique et ensemble de données physiologiques (organes, membres, masse, etc.), comme une pente irrésistible de notre entendement nous pousse à nous le représenter. Ce n'est pas le corps en extériorité, *partes extra partes*, qui est le corps de l'effort. Si nous suivons la pente de l'entendement diviseur[9] (l'analyse abstraite, non réfléchie, de la relation originaire, qui est œuvre d'entendement), nous aboutissons à une âme-substance (avec ses propriétés en soi) et un corps-substance (avec ses propriétés en soi). Nous posons des termes, séparés, indépendants, à partir d'une relation que, du coup, nous cessons de percevoir comme originaire. D'où les représentations qui débordent le fait primitif, le recouvrent de leur apparente précision.

Le corps propre est le corps de la relation, active et actuelle, comme la volonté est la volonté qui s'efforce dans la relation. Le corps et la volonté ne sont pas des instances qui se rencontrent, ils ne peuvent être pensés qu'à partir du fait primitif de la relation en laquelle ils se nouent. Il y a bien une dualité au sein du fait primitif. Il y a bien une dialectique primitive du fait primitif. La dualité de l'effort et de la résistance peut être lue à même le fait primitif. Mais la distinction agissante qui ne cesse d'opérer entre la force et la subtile résistance qui ne cesse de lui donner

[9] Nous empruntons cette formule à Paul Ricœur. Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté I, Le Volontaire et l'involontaire* (Paris: Aubier-Montaigne, 1950, 1963), 256.

corps, comme la force elle-même par son incessante initiative ne cesse de «faire corps», cette distinction agissante ne peut justifier le discours de l'entendement, toujours tenté de diviser en instances identifiées et indépendantes, et de recomposer en un tout cohérent ce qu'il a d'abord divisé, c'est-à-dire au fond, dénaturé.

Il y a cependant une décomposition de la pensée, comme l'indique le titre d'un des premiers grands Mémoires de Maine de Biran: *Mémoire sur la décomposition de la pensée*[10]. Titre remarquable, titre imposé, comme la figure imposée d'une danse, par lequel Biran subvertit de manière géniale le motif de la décomposition d'entendement au profit d'une activité dialectique originaire où il reconnaît la nativité perpétuelle de la subjectivité à soi-même. Mais cette «décomposition» est une lecture attentive du fait primitif par lui-même! Elle n'est pas proposée du dehors, à partir des ressources prétendument éclairantes de la représentation, en extériorité. Cette clarté en extériorité est inadéquate, elle pose en dehors de l'un et de l'autre les termes de la relation, elle les isole, et du coup elle perd de vue l'actualité dynamique et dialectique qui seule permet de percevoir adéquatement leur différence. Donc c'est une relation, des termes qui ne se comprennent que par elle, qui ne peuvent se penser sans elle, car elle est le fait primitif de relation, le fait primitif de sens intime.

---

[10] La *Mémoire sur la décomposition de la pensée* a été couronné par l'Institut de France en 1805. Il constitue, avec sa version couronnée et sa version remaniée, le tome III des *Œuvres de Maine de Biran*, publiées avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique. Sur le motif de la «décomposition de la pensée», voir le livre important de Pierre Montebello: Pierre Montebello, *La décomposition de la pensée. Dualité et empirisme transcendantal chez Maine de Biran* (Grenoble: Jérôme Millon, 1994). Le *Mémoire* répond à la question mise au concours de la seconde classe de l'*Institut* (Sciences morales et politiques): «Déterminer comment on doit décomposer la faculté de penser et quelles sont les facultés élémentaires qu'on doit y reconnaître.» Cf. sur ce point la présentation de François Azouvi, dans l'édition citée de la *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, VIII ss.

En un sens, toute la philosophie biranienne, tout au long de son développement, obéira toujours à cet impératif initial: ne jamais perdre de vue l'enracinement de tout référent possible dans la relation originaire à partir duquel seul il peut être pensé adéquatement, selon sa vérité.

En réfléchissant sur le corps, nous le saisissons sur le vif de l'expérience interne transcendantale[11] comme résistance organique, résistance appropriée, proportionnée. Elle n'oppose pas à la force hyperorganique une opacité matérielle abrupte, elle se plie, elle se prête, mais sans complaisance, sans s'identifier aux impulsions de la volonté, mais propice cependant, complice pourrait-on dire. La conscience est à ce prix: ni résistance inerte (elle est vivante) d'une matière étrangère, ni docilité complaisante d'un instrument disposé à la spiritualisation.

2. Une manière d'exister absolue[12]

Mais en approfondissant la réflexion, la passivité lointaine et pourtant étrangement proche de cette sphère du corps qui n'est pas engagée directement dans la relation originaire, livre alors la notion de corps à une nouvelle difficulté. Si le corps de l'effort est bien cette résistance organique (c'est-à-dire susceptible d'être mobilisée de manière différenciée et coordonnée), le corps de la

---

[11] Nous reprenons cette formulation à Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, (Paris: Puf, «Epiméthée», 1965), 21. Ici Michel Henry définit ce syntagme: «Par expérience interne transcendantale nous entendons dans ce livre la révélation originaire du vécu à soi-même, telle qu'elle s'accomplit dans une sphère d'immanence radicale, c'est-à-dire encore conformément au processus fondamental de l'auto-affection.»

[12] Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 373. Cette formule se trouve dans le premier chapitre de la deuxième partie du Mémoire (version remaniée) intitulé: «De l'affection simple, ou d'une existence purement *affective*; de ses conditions apparentes dans le physique, et de ses signes dans le moral.»

passivité est pressenti aux confins[13] du moi, il a son climat propre, son humeur, et on assiste à une sorte de réfraction du corps passif et vivant sur la conscience et son activité intrinsèque. La reprise philosophique de la passivité opaque du corps aux confins de la conscience est tentée sur le mode descriptif: d'où l'importance du *Journal*[14], cette notation quasi quotidienne, sans méthode apparente, de tous les éléments hétéroclites de la quotidienneté: une nouvelle reçue, une impression fugace, le temps qu'il fait, une lecture, un problème de santé, une rencontre, etc. À partir de ce recueil patient des circonstances du moi et de ses initiatives, de ses décisions et de ses épreuves, Maine de Biran constitue les matériaux supplémentaires d'une science de l'homme intérieur, non pas du point de vue de la réflexion, mais du point de vue des rapports que la réflexion entretient avec ses confins, c'est-à-dire

> ces impressions qui, étant les résultats les plus immédiats soit de l'action matérielle des objets extérieurs, soit des fonctions mêmes de la vie organique ou de la sensibilité intérieure, se bornent à affecter simplement et d'une manière plus ou moins vague le principe sensitif […][15]

---

[13] Maine de Biran, *Discours à la société médicale de Bergerac*, in *Œuvres de Maine de Biran*, V (Paris: Vrin, 1984), 10. La notion de «confins» apparaît au début du *Mémoire sur les perceptions obscures*, de 1807. Citons: «Le sujet particulier dont je me propose de vous entretenir aujourd'hui se trouve placé pour ainsi dire sur les confins des deux sciences qui embrassent tout l'homme; il appartient également à la physiologie qui considère cet être mixte comme simplement vivant et sensible, et à la psychologie qui le considère de plus comme intelligent et pensant.» Voir aussi: *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (Version remaniée), 308; Maine de Biran, *De l'aperception immédiate. Mémoire de Berlin, 1807*, in *Œuvres de Maine de Biran*, IV (Paris: Vrin, 1995), 8; *Essai sur les fondements de la psychologie*, 225; Maine de Birna, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, in *Œuvres de Maine de Biran*, IX (Paris: Vrin, 1990), 34.

[14] Maine de Biran, *Journal intime* (3 vol.), (Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1954, 1955, 1957).

[15] Maine de Biran, *Discours*, 11.

Ces impressions relèvent de «*l'affection simple*[16]», de «*l'affection immédiate*[17]», ce que, dans un autre contexte on a appelé les «tonalités affectives[18]». L'exploration des confins du *Cogito* biranien renvoie au «matérialisme du sage» dont Rousseau a dessiné le programme dans les *Confessions*[19]. Agir sur la passivité, ce n'est pas possible autrement que sur un «mode oblique», qui inclut l'adoption d'habitudes, l'observation de rapports qui ne peuvent être schématisés par la causalité, c'est-à-dire le pouvoir du moi sur les mouvements organiques immédiatement disponibles à son exercice. Cette observation oblique, indirecte, à la dérobée, d'une vie affective qui influence la vie active ou de relation, montre en tout cas que la philosophie de la subjectivité biranienne ne consiste pas à porter une attention exclusive sur le fait de conscience, sur la tension originaire qui le constitue, à l'isoler comme une vérité intuitive autosuffisante. La méditation biranienne est philosophique au sens le plus élevé, elle intègre la limite de son intelligibilité, de son point de vue générateur, elle pense le moi[20].

En ce sens, nous disposons, au sein même de la psychologie biranienne, d'une version de l'absolu, qui est particulièrement bien explicitée dans la deuxième partie du *Mémoire sur la*

---

[16] Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée,* 370.

[17] Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée,* 371.

[18] Nous empruntons cette expression à la traduction française du livre d'O.-F. Bollnow, *Les tonalités affectives. Essai d'anthropologie philosophique*, trad. franc. (Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1953). Première édition allemande: *Das Wesen der Stimmungen* (Frankfurt a. Main, 1943).

[19] Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Confessions*, livre IX. Voir sur ce point, Henri Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, (Paris: Vrin, 1947), 44-52.

[20] Nous entendons ici par «penser» l'acte par lequel l'esprit vise la totalité. Cf. Héraclite, *fragment 41:* «La sagesse consiste en une seule chose: être familier de la pensée qui gouverne le tout par le moyen du tout.» (Paris: Édition Aubier-Montaigne, 1977), 105. Chez Maine de Biran, «penser» désigne le plus souvent l'acte de la représentation.

décomposition de la pensée[21]. Les caractères de cet absolu «affectif» sont la simplicité, l'immédiateté et la complétude. Cet état affectif est appelé «absolu» au sens où il constitue un mode d'existence qui se suffit à lui-même, un «mode fondamental et absolu d'une existence sensitive[22]». L'absolu désigne donc ici un mode d'existence complet et impersonnel, caractérisé par «un sentiment *absolu* d'une existence *simple* et tout affective[23]».

3. L'hypothèse d'un absolu spéculatif

La pensée du moi a un centre, un noyau originaire, par lequel il faut commencer, qu'il faut «prendre en premier» (principe). Et ce qu'il faut prendre en premier est un «fait de relation», et comme fait de relation, il appelle à explorer les bords de son automanifestation, les confins où se jouent les obscures menées d'un corps donné, opaque, épais, palpitant de résonances affectives confuses, véritable climat intérieur sur lequel nous n'avons pas de prise directe, et dont nous sommes réduits à faire les patients relevés diaristiques.

C'est sur ce point que nous voulons particulièrement attirer l'attention. Souvent, on a attribué les spéculations biraniennes sur l'absolu à partir de 1813, environ[24], à l'expérience de la

---

[21] Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. Nous renvoyons une fois encore au chapitre premier de la section première de la deuxième partie du Mémoire (version remaniée), qui s'étend de la page 369 à la page 390 de l'édition de référence.

[22] Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 383.

[23] Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 391.

[24] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, in *Œuvres de Maine de Biran*, VIII, (Paris: Vrin, 1986). L'éditeur, dans son introduction, présente ainsi cette philosophie de l'absolu: «À partir de 1813, la philosophie biranienne du moi, psychologie de l'effort, s'augmente d'une philosophie de l'absolu, métaphysique des substances.»

passivité, à l'épreuve d'un moi livré aux oscillations des états affectifs, cherchant en dehors de lui un point d'appui que sa seule actualité comme effort ne saurait fournir. Peut-être que l'on pourra convoquer des textes en ce sens, des témoignages, des aveux, des confidences, et préparer ainsi, ménager ainsi une ligne qui mène à ce qu'on a appelé la «dernière philosophie». Sans écarter d'emblée ces interprétations, à l'horizon desquelles la question du divin se profile, c'est-à-dire au fond le passage du fait primitif à une philosophie de la grâce, nous souhaiterions, dans ce court essai, tenter une autre hypothèse.

En effet, il nous semble que la question de la passivité qui, effectivement, travaille la pensée biranienne, et ce depuis fort longtemps, peut-être depuis toujours, n'est, pour la question de l'absolu, qu'un point de passage. Biran «passe» à la question de l'absolu en vertu d'un mouvement spéculatif[25] que sa pensée appelle nécessairement. La méditation sur le moi comprend, spéculativement, ces trois moments: l'activité (le fait de relation, le fait primitif), la passivité (les confins du fait primitif[26]), et l'absoluité spéculative (le hors-relation).

Ce dernier développement est d'une grande signification, et atteint, à notre sens, son plein régime philosophique dans ce texte essentiel: *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*. En effet, dans ce texte où la pensée est sans cesse au travail, Maine de Biran étend son mouvement de méditation à l'absolu, et ce qui retient l'attention dans ces pages, en dehors du contexte

---

[25] Nous employons «spéculatif», tout au long de l'article, en particulier dans l'expression «absolu spéculatif», pour signifier le mouvement par lequel la pensée se rapporte à l'être en tant qu'être.

[26] Rappelons que la notion de «confins» est employée par Maine de Biran dans le «Mémoire sur les perceptions obscures…», in Maine de Biran, *Discours*, 10; cf. note 13 de notre article. Voir aussi, *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (Version remaniée), 308; *De l'aperception immédiate*, 8; *Essai sur les fondements de la psychologie*, 225; *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, 34.

historique et biographique dans lequel il convient de les placer, c'est un mouvement spéculatif interne, intrinsèque, qui mène à une limite de type presque anselmien[27]: ce dont nous ne pouvons rien dire, rien connaître, même pas obliquement, même pas par ses franges, l'absolu, l'être en tant qu'il est en dehors de la relation, l'être en tant qu'être.

Si Maine de Biran a pu charger cet absolu d'une espérance métaphysique ou religieuse, s'il a pu aspirer à ce dehors de la relation originaire et autoconstitutive du moi sur le mode d'une inquiétude existentielle, il ne faut pourtant pas négliger cette voie plus modeste, qui consiste à lire, à même le texte, un travail de pensée pure, une sorte de méditation ontologique, du moins si nous nous en tenons rigoureusement à ces quelques pages sur lesquelles nous avons choisi de porter toute notre attention.

Ce qui frappe de prime abord, c'est que cette méditation sur l'absolu amène à définir un acte de pensée (et non de connaissance) que Biran, faute de mieux, appelle «croyance». Nous faisons l'hypothèse que cette dénomination, qui, certes, a une résonance religieuse, ou du moins préreligieuse, ne doit cependant pas nous diriger vers l'opposition entre le savoir et la croyance (qui consisterait donc à croire ce que nous ne pouvons savoir), mais vers une sorte de geste anselmien de la pensée caractérisée par une pure présence à ce qu'elle pense. En pensant l'absolu nous ne pensons rien, nous ne pouvons définir un contenu, fût-ce sous la forme de ce que nous avons appelé «confins», comme le corps passif et sa densité ambiante. Nous ne ramenons de

[27] Nous nommons «anselmien» ce moment de la pensée qui pense sa limite même: «quelque chose de tel que rien ne se peut penser de plus grand», suivant la célèbre formule de *Proslogion* II. Cf. Anselme de Cantorbéry, *Proslogion, Allocution sur l'existence de Dieu*, traduction de Bernard Pautrat, (Paris: Flammarion, 1993), 41. La formule complète de la limite de la pensée se trouve au chapitre XV, p. 60 de l'édition citée: «Donc, Seigneur, non seulement tu es tel que rien ne se peut penser de plus grand, mais tu es quelque chose de plus grand qu'on ne peut penser.»

cette limite aucune intuition, aucun pressentiment, aucun écho. Ce rien que la pensée pense lorsqu'elle va jusqu'au bout de son mouvement n'est cependant pas stérile. Nous ne lisons dans le texte aucune résignation sceptique, bien au contraire. Nous proposons l'interprétation suivante, que nous tâchons à présent de vérifier, avec toutes les autres que nous avons esquissées dans les lignes qui précèdent: ce que Biran appelle la croyance, c'est-à-dire ce mouvement par lequel la pensée pense la limite du connaître, ce «rien» vers lequel elle fait signe, est bien un moment anselmien: celui où la pensée, accomplissant par là son paradoxal mouvement, laisse ouvert le champ au sein duquel elle advient et se déploie. Le *Cogito* biranien est bien une proposition de la pensée, car il n'est pas un principe qui détermine un système, il est une vérité première, un commencement, une source, mais qui au lieu de se replier dans son automanifestation, dans l'épreuve de sa propre actualité, en quelque sorte, affecté par l'acte de son propre déploiement, dans la conscience de soi, dans l'autosuffisance réflexive, le *Cogito* biranien conduit à ce point où, comme chez Anselme, et chez bien d'autres, la pensée dévoile sa secrète vérité, son secret ministère: celui de se déprendre d'elle-même, celui de faire signe vers ce qui est si «grand» (en termes anselmiens) qu'il ne peut être pensé. Cet excès de l'absolu est la vérité de la pensée. Nous nommons spéculation cet exercice du passage de la pensée vers ce qui ne peut être pensé. Nous nommons «moment spéculatif», ce moment de la pensée de Maine de Biran où elle va au terme de son mouvement, qui est le terme de toute pensée, et qui n'est pas un terme: celui qui ne peut être connu, nommé, mis en rapport, déterminé par les ressources de l'intelligibilité que le *Cogito* a permis de mettre au jour dans les œuvres antérieures *(Mémoire sur la décomposition de la pensée*, *Mémoire sur l'aperception immédiate*, *Essai sur les Fondements de la psychologie)*.

Que ce moment spéculatif doive se chercher l'appui d'une expérience religieuse, c'est-à-dire d'un dehors intime, en quelque sorte, comme Biran le tentera plus tard, dans ses derniers textes, c'est peut-être inévitable. Mais ce n'est peut-être pas là l'essentiel pour une interprétation philosophique du travail intrinsèque de l'écriture biranienne telle que nous allons à présent la tenter.

4. Un texte au travail: *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*

Ce qui frappe d'emblée, à première vue, c'est l'afflux du signifiant «absolu», sous sa forme adjectivale ou substantivée. Et au-delà de cette observation extrinsèque, il est frappant également de voir l'emploi du lexique de l'absolu dans ce texte. Lorsque Biran parlait d'absolu dans ses textes antérieurs, c'était, le plus souvent, pour dénoncer le point de vue abstrait des philosophes substantialistes, qui raisonnent à partir de propriétés attribuées à un sujet, à une chose, sans méditer sur l'origine de la constitution de nos idées, sur l'acte originaire sur le type duquel tous nos jugements sont formés[28]. Si nous disons que A produit B, dans le cadre du jugement de causalité, par exemple, nous ne pouvons le dire que soutenu par la relation originaire qui porte en elle-même sa propre clarté, le «fait primitif du sens intime». Toutes les conditions de l'intelligibilité discursive se déduisent (sur le mode d'une déduction transcendantale) d'un *Cogito* actif et persévérant dans son actualité, fournissant son type à toute

[28] Voir sur ce point Gilbert Romeyer-Dherbey, *Maine de Biran ou le penseur de l'immanence radicale*, (Seghers, 1974). Voir le «Lexique des principaux concepts biraniens», 191. L'auteur cite en particulier ce passage de l'*Essai sur les fondements de la psychologie:* «Dès que l'on part de l'absolu, il n'y a plus de base; on est hors de l'expérience».

relation. Au fond, l'intelligibilité est mise en relation, fût-ce sous sa forme la plus abstraite: langage, mathématique, etc. Et si la mise en relation est le mode même de l'intelligibilité discursive, c'est parce qu'elle procède d'une relation première, matrice dynamique de toute démonstration, en tant qu'elle se manifeste comme lieu même de toute manifestation, comme commencement de toute manifestation: l'effort, le fait primitif, le fait de relation originaire.

Est «absolu», alors, un point de vue qui ignore sa propre généalogie, sa propre origine, et qui pose des substances, des choses, et en déduit des propriétés. «Absolu» a donc, dans le lexique biranien, jusqu'en 1813 environ, essentiellement un sens critique, polémique, si l'on met à part l'emploi de l'adjectif «absolu», pour désigner les états affectifs simples et immédiats dont il a été question plus haut. Tout animé de sa découverte, le «Colomb métaphysicien[29]» appelle «absolu» ce régime par lequel la pensée oublie les conditions de son déploiement, les conditions et les limites de l'intelligibilité qu'elle est capable de mettre en œuvre.

Il est d'autant plus étonnant d'observer dans notre texte, l'émergence d'un autre usage de l'absolu, et du lexique qui l'accompagne. C'est de ce nouvel usage du lexique de l'absolu qu'il va être question à présent.

5. La question de l'absolu dans *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*

Nous retiendrons de ce texte l'Introduction (pages 3-27) et la «Section première» intitulée: «Considérations rationnelles sur la

[29] Formule qui apparaît dans le *Journal*, à la date du 23 juillet 1816, Édition Gouhier, Volume 1, 176: «Qui sait tout ce que peut la réflexion concentrée et s'il n'y a pas un nouveau monde *intérieur* qui pourra être découvert un jour par quelque *Colomb métaphysicien?*»

nature et l'origine du principe de causalité, et le caractère des notions qui en sont dérivées.» Cette section s'étend de la page 31 à la page 155 de l'édition Vrin, CNRS. La question générale de l'absolu est posée en ces termes dans l'Introduction:

> Pourquoi l'esprit de l'homme ne s'arrête-t-il pas à ce qui est ainsi représenté ou imaginé? Pourquoi faut-il qu'il admette toujours quelque chose quand le phénomène est changé? Pourquoi rapporte-t-il tout ce qu'il voit ou palpe à quelque cause qu'il ne peut ni voir ni palper?[30]

L'absolu est appelé ici «la réalité», et cette réalité appelle une croyance qui précède toute «science instituée[31]».

Le chapitre premier s'ouvre sur un examen de la «valeur du principe de causalité[32]». Ce principe est formulé comme suit: «*Tout ce qui commence a une cause*[33]» et il faut distinguer cette proposition d'une approche qui consisterait à décrire une succession phénoménale. Cette cause de ce qui commence produit ce qu'elle initie comme son effet, elle se manifeste comme une force, et c'est ce que croit «tout homme dirigé par le simple bon sens[34]».

---

[30] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 22.

[31] Il n'est pas sans intérêt de noter que le programme de cette recherche spéculative a déjà été annoncé dans le *Mémoire de Berlin* de 1807, 46, n. 251: «Reste à savoir si l'existence *absolue* ou l'*être*, comme dit Leibniz, n'entre pas essentiellement dans nos idées primitives, ou si cette idée de l'*absolu* n'est qu'un résultat ultérieur de nos opérations intellectuelles (en cela, Condillac s'est placé du point de vue de Descartes).» L'expression «science instituée» apparaît page 22 du texte.

[32] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 31 et suiv.

[33] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 31.

[34] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 31.

La démonstration qui suit est complexe. Le point de vue de celui à qui l'on demande raison de cette croyance est celui de la représentation. Il est impossible de se représenter la cause agissante, la cause causante de ce qui commence. Le premier emploi du mot absolu dans le chapitre premier, p. 32 (texte cité ci-après), est un emploi qui vise cet absolu de la croyance dont Maine de Biran va faire l'objet principal de cette première section. Apparaît, en effet, comme absolue, la cause dont il est impossible de donner une représentation (idée, explication, description, etc.) adéquate. La puissance productive de la cause est objet de croyance de la part de l'homme de bon sens, il y croit «fermement[35]», sans pour autant pouvoir donner de ce principe une justification philosophique, et il renvoie ceux qui lui en demandent raison, sur le plan de la représentation, à leur propre rapport à l'absolu, c'est-à-dire, dans ce contexte, à ce dont la représentation ne peut rendre compte:

> il ne sera pas embarrassé de montrer à ceux qui l'interrogent qu'ils sont eux-mêmes forcé de reconnaître et d'affirmer à chaque instant l'existence absolue d'êtres dont ils ne se font aucune idée représentative ou image, à commencer par leur être propre ou le moi pensant et voulant.[36]

En d'autres termes, la notion d'absolu apparaît ici comme un opérateur philosophique qui est à l'œuvre dans les moments de passage à la limite. En effet, ici, on passe à la limite de la phénoménalité extérieure (la description humienne de la succession causale). Le bon sens «croit» qu'il y a une puissance

---

[35] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 31.

[36] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 32.

de commencer dans le phénomène qui se manifeste et qui ne peut être réduite à un autre phénomène sur le même plan. Le langage de l'absolu, avec les termes d'«existence absolue» et de «croyance», se tient donc sur le seuil entre le phénomène de l'expérience extérieure et la représentation dont il fait l'objet et sa cause effective, réelle, c'est-à-dire existante en elle-même, dont l'homme de bon sens a la conviction, sans pouvoir en rendre raison.

Un tel régime d'«existence absolue[37]» ne peut être que reconnu ou affirmé, et il sous-tend toute représentation comme sa limite, en quelque sorte.

Toute la démonstration de Biran est orientée vers un absolu spéculatif, il vise la «réalité absolue des causes et des substances[38]», par delà la sensibilité, l'imagination, et même, semble-t-il, l'«effort de la volonté[39]». Donc, l'esprit humain est animé d'un mouvement vers «un premier nécessaire et inconditionnel[40]», au-delà, ou en deçà du fait primitif, pourtant premier lui aussi, par sa définition même. Qu'en est-il alors du fait primitif, dans ce mouvement vers l'inconditionnel?

Le pas ultérieur, (nous formulons cela en termes d'anticipation hypothétique, en lisant le texte sur le mode de la découverte progressive, ainsi qu'il nous y invite) pourrait bien être celui du seuil du fait primitif lui-même. Nous serions alors en présence du «moment spéculatif» de l'absolu.

En un sens, on pourrait dire que l'absolu, dans sa première version, serait le «fait primitif», ce fait qui se soustrait aux conditions de la représentation instituée, qui prétendrait vainement

---

[37] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 32.

[38] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 37.

[39] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 36.

[40] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 36.

en faire un objet parmi les objets. Le fait primitif commence absolument, il n'a pas de prédécesseur, il n'est pas un moment d'une succession, il ne se prête à aucune récurrence. C'est un «principe de fait[41]», en somme une proposition-événement que rien n'explique, que rien ne produit. Il est sa propre affirmation, son propre «*pronuntiatum*» pour reprendre la formule cartésienne des *Méditations*[42].

Mais Maine de Biran emploie le lexique de l'absolu pour désigner la primitivité des notions premières (substance, force, cause, être…). Ces notions premières, à la différence des idées générales, «ont un caractère réel, absolu, nécessaire[43]», et leur absoluité signifie

> qu'elles sont indépendantes de l'expérience extérieure et ses conditions, quoiqu'elles se lient à une autre sorte d'expérience et à un système de faits primitifs trop négligés dans les théories psychologiques.[44]

Dans cette ligne de pensée, le fait primitif de sens intime, l'expérience interne transcendantale de la causalité, est elle-même relative, en regard de cet inconditionnel qui est ici visé.

> Mais la psychologie même la plus expérimentale, il est si peu possible de faire abstraction de la cause efficiente de certains phénomènes, que cette cause, en tant

---

[41] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie,* 38.

[42] Descartes, *Méditations II,* (Paris: Vrin, 1944), 25: «denique statuendum sit hoc pronuntiatum, *Ego sum, ego existo,* quoties a me profertur, vel mente concipitur, esse verum.» (Traduction française: «Enfin, il faut conclure, et tenir pour constant, que cette proposition, *Je suis, j'existe,* est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit.»)

[43] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie,* 48.

[44] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie,* 48.

> qu'elle s'identifie originairement avec le moi, devient le sujet même de la science, que ses actes et leurs produits immédiats sont la partie essentielle des phénomènes intérieurs, enfin que les notions de forces, de substances durables, et la croyance invincible attachée à leur réalité, sont placées au premier rang des faits et constituent les premiers éléments de la science de l'homme […][45].

Les notions, et la croyance qui leur correspond, sont des faits premiers, en un autre sens que le fait primitif, qui par là se voit relativisé dans sa primitivité. En effet, c'est ici qu'il faut placer très exactement les premières indications du moment proprement spéculatif de l'absolu, ce moment du texte où Biran introduit la notion de «croyance invincible» attachée à la réalité des notions de forces, de substances durables. Donc, il ne s'agit plus de la cause «en tant qu'elle s'identifie originairement avec le moi», mais de la croyance en une réalité, elle-même posée comme fait, on le notera au passage. Cette «croyance invincible» représente la première mention du moment proprement spéculatif de l'absolu. Cette courte formule, à partir de «enfin que les notions» indique avec précision ce nouveau moment de la pensée. Essayons de le déplier.

Il est d'abord question de notions de forces et de substances durables. Cette précision est importante dans la mesure où il ne s'agit plus de l'actualité de l'effort comme fait primitif de sens intime, mais d'une permanence à laquelle nous croyons. Cette permanence de la force ou de la substance, n'est pas immédiatement aperçue dans l'expérience de sens intime, elle est crue, sur le mode d'une croyance nécessaire (c'est-à-dire: cette croyance n'est pas une hypothèse à partir de la représentation,

[45] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 37.

comme celle qui mène à poser abstraitement des entités). Nous avons donc ici le «fait» d'une croyance nécessaire. Biran disait dans l'Introduction:

> Lorsqu'on a prétendu trouver dans la sensation l'origine et la *réalité* de toutes nos connaissances, a-t-on assez profondément réfléchi sur cette nécessité de croire, avant toute science instituée, à la réalité de certaines causes ou substances […]?[46]

Cette croyance est attachée à la réalité de ces notions. La notion de réalité est incontestablement le signe d'un point de vue différent du point de vue de la réflexion. Les physiciens supposent l'existence réelle des forces et des substances dont ils étudient les phénomènes. La psychologie cherche à établir l'existence réelle comme fait de croyance. Il faut donc bien distinguer l'absolu originaire du fait primitif en sa primitivité, et l'absolu que nous avons nommé spéculatif, c'est-à-dire la réalité absolue[47]. Biran cherche à montrer, du point de vue de la psychologie, de la science de l'homme intérieur, comment ce passage se fait, de l'évidence originaire du moi comme relation, à la croyance de la réalité «en soi» qui correspond aux notions induites de cette relation.

Ce que nous cherchons à dire, c'est que le fait primitif n'est pas l'évidence d'une existence réelle, c'est un fait primitif de sens intime, qui se caractérise par sa réflexivité, sa subjectivité, son ipséité, si on veut. Le fait primitif de sens intime se suffit en quelque sorte à lui-même, d'où son caractère d'absolu originaire, de «pour-soi». Mais ce fait primitif contient en quelque sorte la condition d'un passage vers un «en-soi». Ce passage est en

---

[46] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 22.

[47] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 37.

deçà de la représentation, il appartient à la sphère constitutive de l'homme intérieur. Ce n'est pas une extrapolation de la représentation (images, idées).

Sans doute tenons-nous ici un point essentiel de la spéculation biranienne: le moi n'est pas une ipséité qui fait cercle avec elle-même, l'expérience interne transcendantale de la subjectivité contient la nécessité d'un passage, ce que Biran appelle «la croyance invincible».

C'est le chapitre 2 des *Rapports* qui va proposer un exposé ordonné concernant «le système primitif des croyances distingué de celui des idées ou des connaissances[48]».

Dans ce développement, il y a clairement une tonalité nouvelle. Biran attire l'attention de son lecteur sur une dimension de la primitivité qui la pousse en quelque sorte vers sa limite, c'est-à-dire le fait de la croyance:

> De nos jours, et depuis Descartes surtout, qu'il faut considérer comme le véritable père de notre métaphysique moderne, les métaphysiciens paraissent avoir renoncé aux spéculations ontologiques sur ce que les êtres sont en eux-mêmes dans l'absolu, pour s'occuper plus exclusivement de ce qu'ils sont pour nous et dans leur relation avec nos moyens de *connaître*, moyens que plusieurs ont limité aux sens externes et aux facultés qui se rapportent plus spécialement à leur exercice. Mais on a ainsi tout à fait négligé un système entier et très particulier de notions ou de *croyances* dont notre esprit

[48] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 52, extrait du titre du chapitre.

> ne peut se passer, dont il fait un emploi très précoce, continu et nécessaire.[49]

La primitivité de la relation originaire n'est donc pas seulement productrice de notions fondamentales comme la cause, la substance, l'unité, l'identité, etc., fournissant le modèle[50], le type[51], le sceau[52] en vertu desquels ces notions se distinguent des idées générales, qui, elles, sont des «symboles d'unité artificielle[53]», elle est aussi le lieu d'un passage, d'un mouvement de pensée qui excède l'immanence radicale[54] du fait primitif, et que Biran nomme croyance.

Plusieurs tâches nous requièrent à présent: comment Biran définit-il ce mouvement originaire de l'esprit qui se porte au-delà de sa sphère d'évidence? En outre, comment ce mouvement de la croyance procède-t-il du fait primitif, conduisant ainsi à une nouvelle pensée de l'absolu (que nous nommons «l'absolu spéculatif»)? De plus, quel est le «contenu» de cette croyance? Que croit-elle au juste? Et finalement, comment faut-il interpréter ce développement dans le cadre de la science de l'homme intérieur?

Qu'est-ce que la croyance? Elle désigne un ensemble (un «système entier[55]») de notions sans idées correspondantes et

> qui n'en font pas moins partie intégrante et essentielle de toutes nos idées de fait à qui elles communiquent le

---

[49] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 54.

[50] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 47.

[51] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 45.

[52] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 47.

[53] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 47.

[54] Nous empruntons ce syntagme à G. Romeyer-Dherbey. Voir l'article «immanence» dans «Lexique des principaux concepts biraniens» à la fin de l'ouvrage cité, 197-198.

[55] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 54.

> caractère réel, permanent et invariable qui leur appartient en propre [...][56]

Nous comprenons par là que si le fait primitif a bien des idées qui lui correspondent, la croyance n'en a pas. Elle n'ajoute pas d'idées supplémentaires à notre système de connaissance, mais elle ajoute autre chose, elle communique quelque chose à nos idées, elle fait en sorte que ces idées reçoivent cette fois-ci, non le sceau du fait primitif et de sa puissance synthétique originaire, mais la «touche» de réalité sans laquelle elles resteraient dans la sphère d'immanence du moi à titre de notions primitives. Le texte que nous lisons à partir de la page 54 est passionnant de complexité, il y a un vrai travail philosophique du texte que notre commentaire ne prétend pas restituer dans son mouvement intégral. Mais force est de constater que Maine de Biran hésite, du moins dans la formulation, sinon dans sa pensée, entre sa découverte de l'absolu de la croyance et l'absolu du fait primitif. Il est frappant de constater que les premiers développements méthodiques sur la notion de croyance le mènent à affronter l'idéalisme et le scepticisme[57]. L'enjeu de la «psychologie» est donc à la fois celui de la réalité absolue, du non-moi, si l'on veut, et celui de la réalité du moi lui-même et de la modalité des notions primitives qu'il génère à titre de «principe de fait». En d'autres termes, l'évidence primitive du moi dans l'effort est une évidence immanente, qui se traduit dans les notions primitives qui y trouvent leur genèse, mais la croyance ouvre cette évidence immanente à l'adestance de l'être[58], aussi bien intérieur qu'extérieur. La pensée de Maine de Biran rencontre à

---

[56] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 54.

[57] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 55.

[58] Nous empruntons ici cette notion d'adestance à Roger Chambon, *Le monde comme perception et réalité*, (Paris: Vrin, 1974), 33.

présent l'«il y a» originaire qui communique à l'évidence du fait primitif la portée d'un être, l'expérience interne transcendantale se développe en ontologie. C'est ce que nous avons nommé le moment spéculatif de l'absolu.

Cette ontologie, d'où procède-t-elle au juste? Quel est cet acte de foi sur lequel elle prend appui? Il est l'impensé de la philosophie de la connaissance (idéaliste ou empiriste). La question est formulée ainsi:

> comment savons-nous et sur quel témoignage croyons--nous qu'il y a, avant les sensations et par suite indépendamment de toute représentation, des êtres réels et des causes qui font commencer ces sensations en nous?[59]

La question porte sur les «êtres réels», si bien que le «fait primitif du sens intime» n'est pas ici en jeu. Le point de vue adopté, même si la formulation paraît donner des gages à l'évidence primitive du sens intime («des causes qui font commencer ces sensations en nous?»), est un point de vue ontologique, celui de l'absolu spéculatif et non celui de l'absolu originaire. Pour bien marquer cette distinction qui est l'essentiel de notre propos, précisons encore une fois que l'absolu originaire est celui de l'évidence première de l'effort, comme acte de relation constitutif du moi, type de toutes les notions premières et des propositions fondamentales qui en découlent[60]. L'absolu que nous nommons

---

[59] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 55.

[60] Michel Henry, dit en ce sens: «Il faut toutefois prendre garde, ici encore, à la terminologie, car Maine de Biran appelle «relatif» ce que nous n'avons cessé d'appeler 'absolu', et 'absolu', au contraire, ce qui tombe précisément sous le coup de la réduction et qui n'est que 'possible', 'substantiel', 'ontologique', 'abstrait'. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 27.

«spéculatif», dépasse cette sphère d'évidence immanente, il concerne l'être en tant qu'être, pour reprendre une vénérable formule. Il désigne la présence antécédente de l'être, l'adestance de l'être, et la croyance est ce mouvement originaire de la pensée par lequel, tout en se constituant dans son unité propre à partir du fait primitif, le moi s'ouvre à la réalité archique, en quelque sorte, celle par rapport à laquelle, dans son évidence propre, il se pense et se situe. Maine de Biran exprime ce point très nettement:

> Ainsi, puisque nous avons des notions ou du moins des croyances de choses toutes différentes de nos idées de sensation ou de réflexion et qui ne leur ressemblent en aucune manière, il faut en conclure que l'esprit humain n'est pas limité à ces deux espèces d'idées […][61]

Le texte travaille, il produit progressivement ce point de vue de la croyance, il l'exhibe peu à peu à partir de la sphère d'évidence primitive du *Cogito*. Ici, l'hésitation intervient sur le contenu de la croyance «ou du moins des croyances»: la croyance ne forme pas de notions propres, qui s'ajouteraient aux idées adventices et aux idées de réflexion (procédant du fait primitif comme de leur «principe générateur[62]»). L'esprit humain n'est pas limité à l'expérience sensible et à l'expérience interne transcendantale.

Nous essayons de nous concentrer sur ce point essentiel: un «principe de croyance[63]» qui ne se confond pas avec le fait primitif de sens intime et son évidence propre. Ce principe de croyance ouvre sur un absolu spéculatif, sur l'être en tant qu'être, comme

---

[61] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 56.

[62] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 36.

[63] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 60.

«une ferme persuasion ou la supposition nécessaire qu'il y a hors de nous et que nous sommes nous-mêmes des êtres réels […]»[64]

La discussion avec l'empirisme, dans le premier paragraphe du chapitre 2, amène Biran à une déclaration plus «stratégique» qu'adéquate à son mouvement spéculatif propre:

> C'est là l'objet que je tâcherai de remplir ultérieurement, en cherchant l'origine et les caractères de toutes les notions et croyances de l'esprit humain dans une première qui s'identifie exclusivement elle-même avec le fait primitif de conscience.[65]

On a le sentiment d'un texte de transition. Maine de Biran ne dispose pas encore d'une pensée achevée de l'absolu spéculatif, il revient donc à l'évidence du fait primitif, pour opposer au «monisme ontologique[66]» des empiristes sa découverte du champ original de l'expérience constitutive du moi dans l'actualité de l'effort. Comme il opposera l'expérience interne transcendantale aux métaphysiciens «idéalistes» qui tentent de poser ou de postuler abstraitement l'absolu, l'être en tant qu'être. Mais le site propre de la croyance n'est pas encore pleinement mis en lumière. À ceux qui réduisent notre rapport à l'être à l'expérience externe, sensible, Biran oppose le fait primitif de sens intime et son

---

[64] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 57.

[65] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 66.

[66] C'est un motif important chez Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 20: «le "monisme ontologique", c'est-à-dire une philosophie qui pose que rien ne peut nous être donné autrement qu'à l'intérieur et par la médiation de l'horizon transcendantal de l'être en général. Pour Maine de Biran il n'y a pas d'"être en général", sa philosophie est un véritable dualisme ontologique […]». Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 20. La notion de «monisme ontologique» a fait l'objet d'un développement dans l'ouvrage majeur de Michel Henry: *L'essence de la manifestation* (Paris: Puf, «Epiméthée», deux volumes, 1963). Voir en particulier la Section I, *Élucidation du concept de phénomène. Le monisme ontologique*, 59-164.

évidence *sui generis*, à ceux qui raisonnent à partir d'idées innées, c'est-à-dire constituées comme de purs théorèmes inhérents à l'esprit, il oppose une fois encore, l'expérience, le fait, le «principe de fait» de la philosophie première telle qu'il la comprend. Les empiristes se voient opposer une distinction entre deux types d'expérience, les métaphysiciens (comme Leibniz, en particulier) qui pensent à partir d'un suprasensible, au-delà de l'expérience, se voient reconduits à une expérience génératrice des idées, des notions de l'esprit humain.

> Dans le premier point de vue, celui des métaphysiciens, le point de départ est une abstraction ou une notion très élaborée; dans le second c'est un fait, ce [? vrai] fait primitif du sens intime, qui est l'origine de tout, d'où toute science doit être dérivée[67].

La question est à présent de savoir comment cette expérience de sens intime génère la croyance, ou les notions liées à la croyance et non à l'évidence immanente de la subjectivité. Il faut partir du fait primitif, c'est cela que les métaphysiciens n'ont pas vu, et les notions qui désignent l'absolu spéculatif, l'ontologie, l'être en tant qu'être, doivent être pensées à partir de ce fait. Le texte décisif est celui-ci:

> Si, en partant de ce fait et l'analysant dans ses éléments, on peut montrer comment toutes les notions en dérivent médiatement ou immédiatement, on aura prouvé que celles-ci ne sont pas *innées*, quoique, en remontant au-delà de tout fait, de toute existence sentie ou aperçue, on trouve par la raison que les notions dont il s'agit sont

[67] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 68.

> des résultats nécessaires de la nature de l'esprit humain, qui induit, d'après les lois premières et vraiment innées, la causalité étrangère du sentiment de sa propre activité, l'existence absolue et universelle de l'aperception de son existence relative et individuelle.[68]

Il s'agit donc bien non de l'évidence du *Cogito* biranien (comme fait primitif de sens intime) mais de remonter «au-delà de tout fait», c'est la mise en œuvre de l'étude de l'être en tant qu'être, de l'ontologie. Comment accède-t-on à ce point de vue? Par quelles opérations? D'après le texte, il s'agit de l'analyse, de la raison, de l'induction. Trois notions qui désignent le mode du passage vers l'absolu spéculatif à partir du fait primitif dont il s'agit de partir (début de la phrase). Partir de ce fait…, aux deux sens de l'expression, c'est-à-dire le prendre comme point de départ et s'en éloigner. L'analyse distingue les éléments et la raison dont il s'agit ici n'est pas celle qui produit un ordre symbolique et abstrait, mais celle qui suit l'axe générateur des notions primitives et qui, par induction, donc médiatement, accède à l'absolu spéculatif, sous ses deux versions: la réalité en-soi du non-moi (la causalité étrangère), de la nature si on veut, et l'existence absolue du moi lui-même, qui ne se confond pas, le texte est explicite, avec le fait primitif. On voit donc que le fait primitif, dont il faut partir, n'est pas l'absolu au sens spéculatif, il ne peut pas donner accès en son évidence propre, à son propre être en tant qu'être. L'être du moi ne se confond pas avec le fait primitif de l'aperception immédiate.

Nous avons donc au moins deux précisions: l'analyse des éléments du fait primitif, et l'induction que la raison va pouvoir

[68] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 68.

opérer à partir du fait primitif (on ne peut rien déduire d'un fait).

L'analyse des éléments du fait primitif ne se fait pas sous le point de vue de l'immanence réflexive. Elle adopte cette fois-ci un autre point de vue, celui qui part de ces éléments pour viser leur être, et ce de manière nécessaire. Cette récurrence du lexique de la nécessité est révélatrice d'un développement intrinsèque de la pensée. Le mouvement de la pensée qui retourne au fait primitif se poursuit nécessairement vers l'être en tant qu'être. Voici donc l'analyse spéculative du fait primitif (il ne s'agit pas de le reconnaître, comme dans les textes antérieurs du philosophe, mais de «partir de lui»):

> Ainsi, dans l'ordre relatif de nos connaissances, le fait primitif de la conscience ou du moi, qui comprend un effort voulu et une résistance du moins organique, a un double principe nécessaire: 1° dans l'activité absolue d'une substance ou force, que nous sommes obligés d'admettre sans la concevoir, sous le nom d'âme ou tout autre, quel qu'il soit; 2° dans une résistance ou inertie *absolue* aussi nécessaire d'une autre substance, que nous appelons corps. Et nous croyons à ces deux existences, nous sommes certains qu'elles restent, qu'elles durent, quand tout effort, toute résistance s'évanouit avec le moi, quoique nous n'ayons aucune idée de cet absolu hors du sentiment ou de la connaissance présente.[69]

La croyance à ces deux existences, celles que nous induisons à partir des éléments du fait primitif de sens intime, se caractérise par une distance entre l'expérience du fait et l'être auquel

[69] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 71.

cette expérience nous conduit par analyse et par induction. Au sein même de la subjectivité se joue donc les deux versants de l'ontologie: celui de l'intériorité et celui de l'extériorité. L'ontologie suppose donc ce point de vue sous lequel ce qui est d'abord expérience devient croyance, et cette croyance affirme que l'être n'est pas seulement relatif à l'expérience que nous en faisons, et que c'est notre expérience même de l'être qui porte en elle cette conviction primitive qu'elle ne l'épuise pas, qu'elle ne le détermine pas dans son actualité propre de fait primitif. Le propre de la croyance c'est qu'elle se joue sur la limite de l'expérience, qu'elle acquiesce à l'être par delà l'actualité de sa présence pour nous.

Que donne à croire la croyance? Le lexique métaphysique traditionnel mobilisé par Maine de Biran peut nous égarer. En effet, le corps, l'âme, la substance, la force, etc. ne renvoient pas à des contenus, des déterminations dont une ontologie classique pourrait étudier les propriétés. Dire «corps», «âme», c'est, en partant du fait primitif, faire signe vers l'être que l'élément primitif distingué par l'analyse transcendantale du fait, me donne à croire.

Précisément, ce croire ne nous fait accéder qu'à l'«il y a» de l'être manifesté dans la dialectique du fait primitif.

> [Ils reconnaîtraient] que les termes universels qui signifient des croyances, tels qu'être, *substance,* force, durée, espace *absolus,* n'emportent avec eux dans l'esprit aucune idée déterminée de quoi que ce soit que nous puissions *connaître* distinctement et séparément, que ces termes simples expriment ou déterminent l'objet de cet acte primitif de notre esprit que nous appelons croyance, [qui] se joint à tout ce que nous pouvons apercevoir en nous ou percevoir et connaître au dehors, sans que rien

de ce qui est ainsi perçu ou connu puisse en être déduit ou dérivé par ordre de génération […][70]

On voit ici les caractères propres du croire: il ne produit aucune connaissance déterminée d'un objet, il accompagne toute notre activité, qu'elle soit réflexive ou perceptive, et surtout, nous ne pouvons rien en déduire, la croyance ne fonde rien. On ne peut dériver aucune idée positive des «principes innés de la croyance[71]». Ce dernier point constitue une révocation explicite de la métaphysique de l'absolu, ou de l'absolu abstrait, à partir duquel, la métaphysique pensait pouvoir dériver les propriétés des objets de la connaissance. C'est bien un «acte primitif de notre esprit», par lequel celui-ci communique à toutes nos activités de connaissance ce sérieux ontologique, ce sérieux spéculatif sans lequel la philosophie biranienne pourrait bien s'enfermer dans un autisme de sens intime. Ce qui est original ici, c'est que l'acte primitif de l'esprit ne constitue aucune science séparée: «il est évident que cet absolu en tant que tel, dont il y a croyance sans idée, ne saurait être l'origine pure d'aucune connaissance ou idée […]»[72]

L'esprit reconnaît la présence de l'être au sein de l'activité constitutive du moi, au sein de la productivité constitutive et cognitive du moi.

Essayons d'en apprendre davantage encore sur cet acte paradoxal par lequel l'esprit se déprend de l'absoluité originaire du fait primitif, ne s'identifie pas à la subjectivité autoconstituée dans l'effort, et ménage une disponibilité à ce qui est. Cette disponibilité à ce qui est n'est pas un savoir de plus, mais une

---

[70] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 74.

[71] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 79.

[72] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 76.

modalité qui se tient auprès de tout savoir et de toute activité. L'ontologie de Maine de Biran est une ontologie paradoxale, il n'y a pas de science de l'être en tant qu'être. Il n'y a qu'une pensée de l'être qui est présente à tout rapport, toute relation, à tout acte.

Le paragraphe 3 du chapitre 2 de notre texte est consacré à la critique de la métaphysique de l'absolu, qui consiste à dériver des contenus théoriques de l'être en tant qu'être, à cause de la confusion de la connaissance et de la croyance. La croyance demande donc à être saisie dans la primitivité et la spécificité de son acte: elle est une disponibilité à l'être, mais elle ne produit rien, elle ne fonde rien, elle «modalise» l'ensemble de notre activité connaissante: réflexive ou représentative.

Comme le dit très bien Maine de Biran: «c'est comme une face de l'esprit humain qui se trouve naturellement tournée vers la réalité absolue des choses ou des êtres […]»[73]. On notera au passage qu'il n'est pas question ici d'une dimension religieuse de la croyance. La référence à la nature a ici le sens d'une continuité entre le fait primitif et la croyance, qui le prolonge par sa disponibilité à l'être, cette face de l'esprit tournée vers la réalité absolue, comme le dit cette très belle formule.

Derechef, que nous enseigne cette faculté de croire? Que notre connaissance n'est pas productive de son objet, que le moi lui-même, dans son acte constitutif, dans l'effort, n'est pas son propre initiateur, et ceci peut être lu dans le fait même de la relation. Biran déclare:

> Si quelque chose d'absolu ne nous était pas donné primitivement et nécessairement comme objet de

[73] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 80.

> croyance, il n'y aurait pas de connaissance relative, c'est-
> -à-dire que nous ne connaîtrions rien du tout.[74]

On notera ici que la formulation se démarque nettement du geste métaphysique, qui consiste à déduire de l'absolu lui-même les objets déterminés de la connaissance. Il s'agit ici non de l'absolu, mais de la croyance elle-même en tant qu'elle est disponible à l'absolu. La connaissance ne se déduit donc pas de l'absolu (ce n'est pas ce que veut dire cette phrase), mais elle n'est possible que par cette limite dont la croyance lui donne l'intelligence: l'absolu, c'est la limite de la connaissance et de la conscience, et il n'y a de connaissance, et peut-être de conscience, que par cette limite, cette finitude de l'esprit.

Bref, nous ne pouvons pas faire fond sur l'absolu. C'est précisément pour cela que la connaissance et la conscience sont possibles.

> Le procédé seul légitime de la connaissance consiste à partir d'une première relation, d'un fait primitif connu pour arriver à l'absolu, non pas comme objet d'une *idée* ou d'une connaissance déterminée quelconque, mais comme objet de croyance, indéterminé par sa nature et qui entre comme principe élémentaire dans toute connaissance réelle ou de fait, sans constituer par lui-même cette connaissance.[75]

La question reste posée du passage de l'évidence originaire du fait primitif à la croyance. Au fond, quel rapport le fait primitif entretient-il avec l'absolu auquel l'esprit se rend disponible dans

---

[74] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 80.

[75] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 81.

la croyance? Sur cette question, Maine de Biran fait preuve d'une hésitation féconde, c'est l'hésitation d'une pensée au travail.

En effet, s'il écarte fermement l'idée d'un absolu antécédent dont le fait primitif pourrait être déduit, s'il maintient avec la même fermeté l'antériorité du fait primitif comme fait dont il faut partir, il hésite cependant sur le statut de la croyance au sein du fait primitif. En effet, on ne peut sérieusement envisager la croyance sans la réflexivité originaire du fait primitif de l'effort, mais peut-on envisager le fait primitif sans la croyance, et, du coup, envisager celle-ci comme un développement, voire un dépassement de celui-ci? En un sens, Maine de Biran reste attaché à sa découverte de l'immanence radicale du fait primitif, de son absoluité originaire, mais du coup, la croyance, c'est-à-dire cet acte de l'esprit par lequel il reconnaît l'être en tant qu'être, la chose en soi, cet acte proprement «spéculatif» de l'esprit, comment en rendre compte?

Maine de Biran envisage, autre possibilité, au terme d'un développement très «laborieux» (au bon sens du terme), l'idée d'une contemporanéité du fait primitif et de la croyance. Citons la fin de ce travail spéculatif:

> Dans la première alternative, il doit y avoir un progrès assignable par lequel notre esprit passe de la première connaissance à la croyance de la réalité absolue de l'âme et par suite à celle des autres substances. Dans la seconde alternative, la croyance est nécessairement *contemporaine* à la première connaissance de fait, à partir de celle du *moi*, et inséparable d'elle.[76]

[76] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 83.

Cette même hésitation se manifeste quelques lignes plus loin, puisque Maine de Biran doit maintenir l'originalité du fait primitif, son absoluité propre (le fait primitif ne dépend pas d'un absolu spéculatif, il est lui-même «primitif», il est sa propre évidence actuelle et autofondatrice), mais il doit en même temps admettre au sein de cette évidence à laquelle il ne manque rien dans sa puissance de commencement, de principe de fait (pour reprendre une de ses expressions[77]), une disponibilité à l'être (nous ne trouvons pas de meilleure formule), une «face de l'esprit» tournée vers l'être en tant qu'être, qui «relativise», à un autre niveau, ce fait primitif de sens intime.

Cependant rien n'est plus différent que cette *conscience* ou ce sentiment relatif que le moi a de lui-même en tant qu'il pense ou qu'il agit présentement et cette *croyance* de l'absolu d'un être permanent, d'une substance durable, hors de l'action de la pensée.

> Bien loin de nier que la conscience réfléchie de *notre moi,* de notre individualité permanente, n'emporte avec elle présentement la croyance nécessaire du durable de la substance qui reste, alors que le moi n'y est pas, comme dans le sommeil, le délire, la défaillance, etc., j'affirme au contraire qu'il nous est impossible d'écarter cette croyance, et qu'elle est présente à l'esprit de tous les hommes […][78]

On voit bien cette hésitation fondamentale entre les deux visages de l'absolu, l'absolu originaire qui a sa lumière immanente et l'absolu «spéculatif», qui est ici distingué du fait primitif et

---

[77] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 38 (l'expression est en italique dans le texte).

[78] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 86-87.

pourtant présent à l'esprit de tous les hommes. L'insistance sur le «présentement», qui qualifie aussi bien l'acte originaire du fait primitif, et la nécessité de la croyance (nécessaire voulant dire ici qu'elle n'advient pas comme une possibilité ultérieure, mais qu'elle appartient à la sphère de l'évidence primitive du moi), semble indiquer que Maine de Biran penche pour la contemporanéité de la conscience et de la croyance, tout en maintenant leur différence. On notera dans ce texte l'apparition du thème de l'éclipse de la conscience (sommeil, délire, défaillance…) dans lequel plusieurs commentateurs ont vu la source secrète de la philosophie de la croyance. Pour notre part, nous continuons à tenir notre hypothèse de départ: l'absolu de la croyance procède d'une découverte spéculative, d'un mouvement de pensée en tant qu'elle pense, c'est-à-dire qu'elle n'est pas seulement réflexive, mais attentive à l'être, disponible à lui, et en tant que, comme chez Anselme (on trouve d'ailleurs des moments d'allure très anselmienne dans l'argumentation de Biran[79]), la pensée s'accomplit dans son passage à la limite. Cet absolu spéculatif ne fait l'objet d'aucune idée claire, il n'est pas une idée, il n'a pas de nom, pas de forme, il n'est pas connu, il n'est même pas pensé, en langage biranien, parce que si nous le connaissions, ou si nous le pensions, ce n'est plus de l'absolu qu'il s'agirait.

> ce qu'on appelle l'*absolu* cesse d'être tel pour nous par cela même que nous y pensons ou voulons y *penser,* et cette formule: pensée *substantielle,* connaissance de l'absolu implique contradiction dans les termes; ce qui n'empêche pas qu'il n'y ait croyance nécessaire d'un absolu inconnu, mais qui n'est pas le moi tel qu'il

[79] Par exemple: Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 62.

> s'aperçoit ou se connaît exister sous une première relation nécessaire; ce qui n'empêche pas non plus que cette croyance ou notion n'emporte avec elle la réalité absolue de son objet, de telle sorte qu'on soit fondé à dire: ce que je crois être absolument et nécessairement, sans pouvoir m'empêcher de le *croire* (tant que je *pense* ou que j'ai conscience du moi) *est* réellement et absolument comme je le crois, quoique je ne puisse m'en faire aucune image ou *idée* claire.[80]

Dans ce texte, Biran rassemble clairement sa pensée de l'absolu spéculatif, «l'absolu inconnu», comme il l'appelle, qui se distingue du fait primitif. Ce qui est à noter également dans ce texte, c'est que l'acte de la croyance, qui s'exerce sur l'inconnu, est cependant le moment spéculatif de la pensée: ce que je crois est réellement comme je le crois. Cet accord avec l'être ne relève pas de la connaissance, ni d'une évidence réflexive (ce n'est pas la vérité du *Cogito* cartésien, en ce sens), elle relève d'un autre régime de vérité, sans objet, sans concept, sans ajustement, où l'esprit se tient auprès de ce qu'il croit, sans réflexion ni distance. L'indistance de l'absolu spéculatif n'est pas celle de l'immanence du moi de l'effort à lui-même, c'est celle de la présence de l'être vers lequel l'esprit tourne sa face, auquel l'esprit se rend disponible, sur lequel il prend appui, et qui traverse toute l'expérience interne transcendantale, l'accomplissant en quelque sorte, par la croyance, donnant ainsi à la philosophie biranienne toute sa mesure, toute sa portée.

Pour reprendre donc, en une ligne, la pensée de l'absolu chez Maine de Biran, son mouvement dialectique, nous pourrions dire ceci: l'absolu théorique, abstrait est révoqué par l'absolu originaire

---

[80] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 91-92.

du fait primitif de sens intime, l'absolu originaire du fait primitif est relativisé par l'absolu spéculatif, objet de la croyance.

Maine de Biran formule ce rapport de l'absolu originaire à l'absolu spéculatif:

> Le fait relatif de conscience a bien son fondement ou son principe dans l'absolu, en tant qu'il y a quelque réalité absolue avant ce fait, comme nous ne pouvons nous empêcher de le croire dès que nous venons à y penser.[81]

Il est intéressant de noter que l'acte de croire est présenté sur ce mode négatif: «nous ne pouvons nous empêcher de», c'est le propre de l'absolu spéculatif de ne pas être un résultat, un concept dont la pensée aurait l'initiative et la maîtrise, mais il s'impose en quelque sorte à la pensée, au seuil de la pensée, car la pensée ne saurait se suffire de l'évidence primitive du fait de conscience, elle est reconnaissance d'une limite sans laquelle notre système de connaissance se fermerait sur lui-même, comme un ordinateur. Ce point est très clairement indiqué par Maine de Biran, lorsqu'il résume en quelque sorte sa doctrine psychologique:

> Étant donné les trois éléments que nous avons déjà distingués sous les titres de phénomènes *affectifs* et *intuitifs* et de *moi* (fait primitif de conscience et principe ou fondement de la connaissance [)], nous sommes maintenant fondés à y joindre comme quatrième *élément* la croyance qui, en se joignant au système de la connaissance, lui imprime un caractère *absolu*, qu'on ne peut s'empêcher d'y reconnaître et qui n'aurait pas lieu sans lui.[82]

---

[81] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 115.

[82] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 113.

6. La question fondamentale

Essayons enfin de répondre à la question fondamentale: comment la croyance en vient-elle à se manifester nécessairement à partir du fait primitif de conscience?

L'erreur des métaphysiciens, souvent notée par Maine de Biran, c'est d'avoir soumis aux lois de la connaissance ce qui relève de la croyance. On pourrait tenter ici une analogie avec la question de l'être. L'ontothéologie a soumis la question de l'être en tant qu'être à la détermination d'un être premier, objet d'une science, la théologie. La question proprement ontologique de l'être en tant qu'être ne vise pas «un» être déterminé, fût-il le premier des êtres, mais l'être en tant que tel. Il nous semble que la croyance biranienne est précisément cette disponibilité non connaissante, non déterminée, non savante, à l'être en tant qu'être. Et comment en venons-nous à croire, en ce sens?

Biran, dans sa tentative de répondre à cette difficile question, gardera toujours la référence fondatrice du moi, du fait primitif de l'effort, comme «l'intermédiaire essentiel de toutes les notions auxquelles s'attache la croyance d'une réalité absolue[83]».

Là encore des hésitations se font jour. S'il pense pouvoir dériver les notions de la croyance du fait primitif par l'analyse et l'abstraction réfléchie (à distinguer de l'abstraction logique), il réaffirme pourtant son axiome de la contemporanéité de manière très ferme:

> Je dis d'abord que la croyance d'une réalité absolue doit s'unir primitivement au fait de conscience, c'est-à-dire au sujet et au terme de l'effort mis ensemble dans

[83] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 122.

> la même relation, avant de pouvoir se lier à l'un ou à l'autre de ces éléments séparés.[84]

L'analyse et l'abstraction réfléchie conduisent donc à des notions distinctes: substance, force, etc. mais s'enracinent dans un fond originaire, dans une disponibilité originaire à l'absolu indissociable du fait primitif lui-même, le «fait concret de l'existence individuelle[85]», d'où il faut toujours partir. Il y a donc au sein de l'évidence du fait primitif un mouvement qui dispose à l'absolu spéculatif, à l'être en tant qu'être, et qui fonde la croyance. On pourrait alors parler d'un «fait de croyance» comme nous parlons d'un «fait de conscience».

Ce fait originaire de la croyance est contemporain du fait primitif, le fait primitif ouvre la pensée à l'être en tant qu'être, et ne l'enferme pas dans l'évidence subjective. Mais comment? Le moment le plus intrigant de cette élaboration philosophique que nous avons tenté de suivre advient à présent. Essayons de le caractériser le plus clairement possible.

Le fait primitif, le *Cogito* biranien, n'est pas un «je pense», ou «je sens», mais un «je veux», «j'agis». Le *Cogito* biranien est relation originaire en tant qu'il est effort, déploiement d'une force hyperorganique sur un continu résistant, c'est-à-dire corps subjectif. Maine de Biran, après avoir rappelé le caractère volontaire et actif du fait de conscience dans sa philosophie de l'effort précise ainsi ce point:

> ce qui signifie que la première *connaissance* du *moi* n'est pas celle d'un être *sentant* ou pensant qui se renfermerait dans l'*absolu* de sa sensation ou de sa pensée, mais celle

[84] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 127.

[85] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 127.

d'un être moteur, dont l'action requiert nécessairement un terme de déploiement.[86]

Aussitôt le lecteur qui nous aura suivi jusqu'ici, croira tenir enfin la réponse: le fait primitif comme «*volo*», comme «être moteur» pour reprendre la belle expression du texte, est d'ores et déjà tourné vers, orienté vers, en débat avec ce qui est, l'expérience du corps propre fournissant ainsi le type de la croyance comme acte de reconnaissance de l'être en tant qu'être. Il entre dans le vouloir, en quelque sorte, de tendre vers, de ne pas s'absorber en lui-même comme le ferait la pensée (au sens de la représentation), ou la statue de Condillac, livrée à l'immanence affective du senti. Pour parler la langue scolastique, le vouloir a une intentionnalité originale, qui se distingue de celle de la pensée et de celle de la sensation. La pensée contient ce qu'elle pense à titre d'objet déterminé, le sentir contient ce qu'il sent à titre d'objet déterminé: je pense quelque chose, je sens quelque chose. En contenant leur objet, la pensée et la sensation, restent en quelque sorte absorbées dans le penser et dans le sentir. Le penser et le sentir ne sont pas un «agir». Si la pensée, ou le sentir, étaient le «fait primitif» de conscience, le moi ferait cercle avec lui-même[87]. C'est donc bien dans la motricité du vouloir que la croyance de l'absolu prend sa source. Mais c'est encore aller trop vite en besogne. Une fois livrée cette clé, on a le sentiment que Biran se ravise, ou plutôt, précise en quel sens il faut entendre cet être moteur qui ouvre la voie à la croyance de l'être en tant qu'être.

En effet, ni «je pense» ni «je sens» ne peuvent avoir lieu comme fait primitif de sens intime, dans la mesure où il faudra toujours préciser un objet, un contenu: de quelle pensée, ou de

---

[86] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 128.

[87] Nous empruntons cette heureuse formule à Paul Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 17.

quelle sensation au juste s'agit-il? On découvre alors l'originalité de l'intentionnalité du vouloir, comme expérience originaire de l'agir: il n'a pas d'objet déterminé, il est en quelque sorte son propre objet, mais de telle manière, qu'originairement, il n'est pas absorbé en lui-même, comme le sentir ou le penser.

> Mais si je pars du vouloir ou de l'effort, on ne peut pas demander: quel *vouloir?* quel effort? car ce mode simple et fondamental de l'activité de l'âme n'est susceptible que de degrés d'intensité et n'admet point de qualités […] diverses comme un genre ou une espèce par rapport aux individus. *Je* veux, j'agis: qu'est-ce que vous voulez? qu'est-ce que vous faites? Je réponds par la chose même qu'on demande: je veux, je fais l'effort, qui n'a pas besoin d'avoir un but extérieur, déterminé pour être tel ou ce qui le fait l'activité de l'âme.[88]

Nous avons ici un paradoxe philosophique remarquable. La pensée et la sensation, qui ne peuvent se définir que par leurs objets, sont, livrées à elles-mêmes, en quelque sorte, comme des facultés qui se renfermeraient dans un absolu de pensée ou de sentir: penser ce qu'on pense, ou sentir ce qu'on sent. Ce sont des activités qui se déterminent par ce à quoi elles se rapportent (penser un nombre, sentir une odeur de rose), mais qui n'initient pas un passage vers une altérité, comme le vouloir. Et le vouloir, qui est activité, qui requiert un «terme de déploiement» qu'il ne constitue pas, est précisément par cela même, une activité qui n'est pas définie par un objet, mais qui se définit par elle-même, dans une immanence qui n'est pas un enfermement dans l'absolu originaire de sa propre sphère d'exercice, mais une immanence-en-relation. Le corps propre, avec lequel le vouloir

[88] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 128.

fait corps dans un acte constitutif de la subjectivité comme fait primitif de conscience, n'est pas l'objet qui le détermine, mais la présence intime de la résistance du corps. Le corps est présent dans le vouloir, le vouloir est présence au corps, c'est dans cette coprésence que se joue la croyance, cette disponibilité à l'être en tant qu'être, au sein même de l'être que nous sommes.

7. Conclusion

La philosophie biranienne de l'absolu est remarquable en ce sens qu'elle laisse apparaître plusieurs moments de l'absolu.

1 – Un moment critique, celui de l'absolu des métaphysiciens, posant *in abstracto* des entités logiques, sans appui, sans origine, et exposant ainsi une ontologie sans fondement.

2 – L'absolu originaire du fait primitif de sens intime, qui est un «principe de fait», sans dérivation, sans dépendance extérieure ou antécédente. Le fait primitif est «absolu» au sens où il ne dépend de rien d'autre, où il n'est pas la résultante de déterminations extérieures ou antérieures, et au sens où il est son propre savoir, où il porte en lui sa propre clarté.

3 – Le «mode fondamental et absolu d'une existence sensitive», cet état simple, complet immédiat, qui se suffit à lui-même dans sa vitalité.

4 – Et enfin ce que nous avons nommé l'«absolu spéculatif», ce moment spéculatif de la pensée de l'absolu, où la philosophie du fait primitif de sens intime découvre au sein même de «l'être moteur» la disponibilité à l'être en tant qu'être.

Maine de Biran a mené sa quête philosophique jusqu'à ce seuil de la pensée, qui est «*comme une face de l'esprit humain qui se trouve naturellement tournée vers la réalité absolue des choses ou des êtres*[89]».

[89] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, 80.

(Página deixada propositadamente em branco)

Maine de Biran no limiar do pensamento
O facto primitivo e o absoluto

Philippe Rohrbach[1]
Lycée Fustel de Coulanges, Strasbourg, Khâgne
p.rohrbach@unistra.fr

Resumo: O uso da noção de absoluto, em Maine de Biran, remete primeiro para sua crítica da metafísica substancialista. No entanto, uma leitura mais atenta permite descobrir uma verdadeira inscrição da questão do absoluto no pensamento biraniano e isso sob três aspetos principais: o absoluto afetivo, o absoluto do facto primitivo como relação originária e fundadora e o absoluto ontológico, objeto da crença. Formulamos a hipótese de que esta última figura do absoluto, no itinerário filosófico biraniano, obedece a uma autêntica necessidade especulativa, que, longe de transbordar o facto primitivo, se desenvolve a partir dele e conduz a reflexão ao seu próprio limite. Nesse sentido, o *Cogito* biraniano não é apenas um facto, mas um ato de pensamento. Propomos, para apoiar a nossa hipótese, um exercício de leitura de

[1] Ensina filosofia em Khâgne, Strasbourg. Trabalhou sobre Maine de Biran no início do seu percurso filosófico, em particular sob a direção de Fernand Turlot e Roger Chambon.Dedica-se atualmente à questão do corpo e da carne, em particular a partir de Paulo de Társio. Última publicação: «Le corps dans *Le Volontaire et l'involontaire*. De la brisure à l'unité», em Daniel Frey (dir) *La jeunesse d'une pensée. Paul Ricœur à l'Université de Strasbourg, 1948-1956* (Strasboug: P.U.S., 2015), 75-87.

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1992-7_19

um texto, em nosso entender, decisivo: *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*.

Palavras-chave: absoluto, facto primitivo, relação, esforço, afeção, confins, crença, realidade, pensamento.

1. Introdução

A filosofia biraniana é um longo itinerário de pensamento que deriva do espanto originário de se sentir existir. Esse espanto não cessará, não diminuirá ao longo do seu caminho filosófico[2]. A primeira verdade dessa filosofia é um facto, um "facto primitivo do sentido íntimo"[3], e esse facto primitivo é um facto de relação.

Na introdução da *Mémoire* intitulada *Relações das ciências naturais com a psicologia*, Maine de Biran formula algumas «definições essenciais»:

> 1.º Tudo o que um ser pensante e senciente (un être pensant et sentant) atualmente percebe ou sente em si

---

[2] Anne Devarieux, cite ce passage du *Journal* de Maine de Biran (dans l'édition de Henri Gouhier, La Baconnière, Neufchâtel, Tome II, 1955, p. 378, juillet 1823) en épigraphe de son livre *Maine de Biran. L'individualité persévérante,* (Grenoble: Jérôme Millon, 2004), 5: "Como não ser aliás reenviado sem parar ao grande mistério da sua própria existência pelo próprio espanto que ele causa a todo o ser pensante. Experimentei, pelo meu lado, esse espanto desde cedo e as revoluções espontâneas, contínuas, que nunca parei de experimentar, que experiêncio todos os dias, prolongaram a surpresa e permitem-me penosamente de me ocupar seriamente das coisas a ele estranhas ou que não tenham relação com este fenómeno sempre presente, a esse enigma que transporto sempre em mim e do qual a solução me escapa sempre, mostrando-se sob uma face nova quando a penso têr apreendido sob outra".

[3] Esta formula ocorre muitas vezes nos textos biranianos. Citemos de entre outras Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie,* in *Œuvres de Maine de Biran*, VII-1(Paris: Vrin, 2001), 125: "1° O facto primitivo do sentido intimo não sendo outro que o de um esforço querido inseparável de uma resistência orgânica, consiste geralmente numa relação ou numa verdadeira *dualidade* […]": e na mesma página: "4º O facto primitivo que serve necessariamente de ponto de partida à ciência vai portanto resolver-se num primeiro esforço onde a análise pode ainda distinguir dois elementos: uma força hiperorgânica naturalmente em relação com uma resistência viva".

> ou fora de si por qualquer sentido externo ou interno torna-se para esse ser o que nós chamamos um *facto*.
>
> 2.º Todo o facto tem um carácter de relação essencial; é uma relação com dois termos ou um composto de dois elementos distintos e não separados um do outro, ou seja, de um sujeito que percebe e de um objeto que é percebido[4].

O *Cogito* biraniano, fundamento sobre o qual, a partir do qual e pelo qual se desenvolve tanto a inteligibilidade do ser como a subjetividade da vida ativa, é uma relação originária. É bem pelo eu que tudo começa. Mas este *eu* não é uma «ficção gramatical», ou uma representação derivada a partir de relações objetivas, não é a recuperação segunda de uma convenção línguística, nem uma conjunção de dados culturais e sociais; o *eu* é um *Cogito* no sentido em que esse eu não tem uma causa exterior, no sentido em que se inicia por si próprio numa atividade que coloca em relação uma "força de vontade"[5] e uma resistência orgânica. A consciência é uma consciência de si, no sentido forte: uma consciência que é o seu próprio ato e que carrega em si mesma a sua própria luz *sui generis* – que o pensamento tem precisamente por tarefa recolher, para lá das representações, das relações da experiência externa, dos hábitos mentais que provêm da frequentação dos objetos, subrepticiamente tomados como referências e modelos do conhecimento. A atividade originária do eu é a de um querer. Não se trata de uma vontade como faculdade disponível, livre, que poderia mobilizar-se *ad libitum* na escolha e na decisão de se ater a essa escolha e que, num

---

[4] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* in *Œuvres de Maine de Biran*, VIII, (Paris: Vrin, 1986), 6.

[5] Expressão biraniana. Cf. Maine de Biran, *Commentaires et marginalia: XVII^e siècle*, in *Œuvres de Maine de Biran* XI/1, (Paris: Vrin, 1990), 130: "Não creio que seja necessário admitir um intermediário entre a vontade força motriz, ou a alma tendo o sentimento e a aperceção dela mesma a título de força da vontade e agente e o movimento do corpo (…)".

certo sentido, permanecesse indiferente ao seu objeto, marcando por aí, precisamente, a sua estranheza relativamente ao corpo que move sem o mover (veja-se o caso dos paradoxos intermináveis do pensamento clássico a este propósito); trata-se antes de um querer a que Biran chama, de modo particularmente adequado, "esforço". "Esforço" diz várias coisas: diz uma resistência a superar, diz uma perseverança, diz a resistência que se tem de ter constantemente numa atividade que não é mais do que a sua própria atualidade. O esforço, na sua atualidade essencial – e talvez não o tenhamos dito ainda de forma suficientemente clara – revoga o esquema de uma ontologia da subjetividade, o esquema de um sujeito-substância, bem como o esquema da potência e do ato, o esquema da "faculdade", ou ainda o esquema de uma ontologia empirista que dissolve o eu numa fluidez fenomenal.

É ao facto primitivo do esforço[6] que devemos retornar constantemente como à fonte da subjetividade. Ele não é nem substância, nem faculdade, nem associação contingente, mas um "facto primitivo", uma relação ativa e atual da qual o pensamento, que não deixa de proceder do esforço, dá testemunho. No começo está a relação. Daí que os termos, tomados em si mesmos, ou seja, a força hiperorgânica[7] e o contínuo resistente[8] – ou seja, a resistência orgânica – sejam, primeiro, dados numa unidade originária.

---

[6] Cf. Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie,* 10: "e eu digo que esse esforço é o verdadeiro facto primitivo do sentido intimo".

[7] Fórmula notável, presente desde a *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. Cf. Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, in *Œuvres de Maine de Biran,* III, (Paris: Vrin, 1988), 414: "numa palavra, quando o movimento se torna *voluntário* e é apercebido como tal, há uma qualquer outra condição além da ação nervosa espontânea e organicamente emanada de um centro. Qual é essa condição? Não somos nós conduzidos aqui a supor que ela deve ser de uma ordem hiperorgânica, inacessível a todos os nossos meios de conhecimento e mesmo a todas as nossas conceções objectivas". Note-se bem o seguinte: encontramos as duas ortografias no texto biraniano: hiperorgânico, hiper-orgânico.

[8] Sintagma biraniano. Ver, por exemplo, Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie,* 164: "o sentimento íntimo da existência que corresponde a

É a partir da relação originariamente ativa que os termos desta relação podem ser definidos; tomados em separado jamais poderão constituir um apoio para uma linha de pensamento. A força hiperorgânica não é o referente de um discurso separado sobre as suas propriedades, sobre a sua essência. O mesmo acontece com o contínuo resistente, com a resistência orgânica. O trabalho de descrição que Maine de Biran elabora a partir do facto primitivo, não deixa de se proteger, por um lado, de uma metafísica da vontade e, por outro, de uma representação do corpo como pura exterioridade. A vontade pode ser concebida como uma força hiperorgânica a partir da análise da relação primitiva, ativa e originária da subjetividade, relação pela qual tudo começa; mas isso não nos leva a extravasar a atualidade do esforço pela consideração de uma instância anterior, suscetível de uma identificação separada. Da mesma forma, e é ainda talvez mais notável, a resistência orgânica não é – como uma certa inclinação irresistível da nossa compreensão nos leva a representá-lo – o corpo-objeto, o corpo entendido como parte integrante do universo físico e como conjunto de dados fisiológicos (órgãos, membros, massa, etc.). Não é o corpo concebido como exterioridade, *partes extra partes*, que é o corpo do esforço. Se seguimos a inclinação do entendimento que divide[9] (a análise abstrata e não refletida da relação originária, que é a obra do entendimento), chegamos a uma alma-substância (com as suas propriedades em si) e a um corpo-substância (com as suas propriedades em si). Usamos termos separados, independentes, para uma relação que, de repente, deixamos de perceber como

essas funções, como também o conhecimento interno das partes localizadas no contínuo resistente (…)".

[9] Pedimos emprestada esta fórmula a Paul Ricœur: Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté I, Le Volontaire et l'involontaire* (Paris: Aubier-Montaigne, 1950, 1963), 256.

originária. Daí que as representações que transbordam o facto primitivo o escondam com a sua aparente precisão.

O corpo próprio é o corpo da relação, ativa e atual, do mesmo modo que a vontade é a vontade que se esforça na relação. O corpo e a vontade não são instâncias que se encontram; não podem ser pensados senão a partir do facto primitivo da relação na qual se ligam. Há uma dualidade no seio do facto primitivo. Há bem uma dialética primitiva do facto primitivo. A dualidade do esforço e da resistência pode ser lida como o facto primitivo. Mas a distinção em ato – que não cessa de operar entre a força e a subtil resistência que não deixa de lhe dar corpo, do mesmo modo que a própria força, pela sua incessante iniciativa, não deixa de "fazer corpo" –, essa distinção atuante não pode justificar o discurso do entendimento, sempre tentado a dividir em instâncias identificadas e independentes, e a recompor num todo coerente o que primeiro dividiu, ou seja, no fundo, o que começou por desnaturar.

Há, no entanto, uma decomposição do pensamento, como o indica o título de uma das primeiras grandes *Mémoires* de Maine de Biran: *Mémoire sur la décomposition de la pensée*[10]. Um título notável, um título imposto como a figura imposta de uma dança, através do qual Biran subverte brilhantemente o motivo da decomposição do entendimento a favor de uma atividade dialética originária na qual reconhece a natividade perpétua da

[10] A *Mémoire* foi premiada pelo *Instituto de França* em 1805. Constitui, juntamente com a respetiva versão reformulada, o tomo III das obras de Maine de Biran, publicadas com o apoio do *Centre National de la Recherche Scientifique* (Edição Vrin). Sobre o tema da «decomposição do pensamento», ver o livro importante de Pierre Montebello, *La décomposition de la pensée. Dualité et empirisme transcendantal chez Maine de Biran* (Grenoble: Jérôme Millon, 1994). A Memória responde à questão colocada a concurso na segunda classe do *Institut* (Sciences morales et politiques): "Determinar como se deve decompor a faculdade de pensar e quais são as faculdades elementares que aí devemos encontrar". Sobre este ponto, veja-se a apresentação de François Azouvi na edição citada da *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, VIII ss.

subjetividade a si própria. Mas esta "decomposição" é uma leitura atenta do facto primitivo por si próprio! Ela não é proposta de fora, externamente, a partir dos supostamente esclarecedores recursos da representação. Essa clareza da exterioridade é inadequada, pois coloca fora de um e de outro os termos da relação; dito de outro modo, isola-os e, de um golpe, perde de vista a atualidade dinâmica e dialética que permite perceber adequadamente a sua diferença e relação; os respetivos termos apenas podem ser entendidos através da relação, isto é, não podem ser pensados sem ela, porque a relação é o facto primitivo, o facto primitivo de sentido íntimo.

Num certo sentido, toda a filosofia biraniana, ao longo de todo o seu desenvolvimento, obedecerá sempre a este imperativo inicial: nunca perder de vista o enraizamento de qualquer referente possível na relação originária, a partir do qual pode ser pensado adequadamente, e de acordo com sua verdade.

Refletindo sobre o corpo, apreendemo-lo no vivido da experiência interna transcendental[11] como resistência orgânica, resistência apropriada, proporcional. Esta resistência não opõe à força hiperorgânica uma opacidade material abrupta; ao invés, dobra-se e dispõe-se sem complacência, sem se identificar com os impulsos da vontade, sendo, no entanto, propícia, cúmplice poderíamos dizer. É este o custo da consciência: nem resistência inerte (ela está viva) de uma matéria estranha, nem docilidade complacente de um instrumento disposto à espiritualização.

---

[11] Retomamos esta formulação de Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, (Paris: Puf, Epiméthée, 1965), 21. Michel Henry define assim este sintagma: "Por experiência interna transcendental entendemos, neste livro, a revelação originária do vivido a si mesmo, tal como ela se cumpre numa esfera de imanência radical, ou seja, ainda conforme ao processo fundamental da auto-afeção".

2. Uma maneira de existir absoluta[12]

Mas ao aprofundar a reflexão sobre a passividade distante e, contudo, estranhamente próxima, desta esfera do corpo que não está diretamente envolvida na relação originária, surge uma nova dificuldade. Se o corpo do esforço é bem essa resistência orgânica (isto é, suscetível de ser mobilizado de maneira diferenciada e coordenada), o corpo da passividade é pressentido nos confins[13] do eu como tendo a sua própria meteorologia, o seu humor; assistimos nessa circunstância a uma espécie de refração do corpo passivo e vivo sobre a consciência e a sua atividade intrínseca. A recuperação filosófica da passividade opaca do corpo nos confins da consciência é tentada no modo descritivo; daí a importância do *Journal*[14], notação quase diária, sem método aparente, de todos os elementos heteróclitos da quotidianidade: uma notícia recebida, uma impressão fugaz, o tempo que está, uma leitura, um problema de saúde, um encontro, etc. A partir desta recolha paciente das circunstâncias do eu e das suas iniciativas, das suas decisões e das suas dificuldades, Maine de Biran constitui os

---

[12] Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée,* 373. Esta fórmula encontra-se no primeiro capítulo da segunda parte (versão revista) intitulada: «Da afeção simples, ou de uma existência puramente *afetiva*; das suas condições aparentes no físico e os seus sinais na moral.»

[13] Maine de Biran, *Discours à la société médicale de Bergerac*, in *Œuvres de Maine de Biran,* V (Paris: Vrin, 1984), 10. A noção de "confim" aparece no começo de *Mémoire sur les perceptions obscures*, texto de 1807: "O sujeito particular que me proponho apresentar-vos hoje encontra-se localizado por assim dizer nos confins de duas ciências que englobam o homem inteiro; o tema pertence tanto à fisiologia que considera esse ser misto como simplesmente vivo e sensível, como à psicologia que o considera mais como inteligente e pensante." Ver também *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (Version remaniée), 308; Maine de Biran, *De l'aperception immédiate. Mémoire de Berlin*, 1807, in *Œuvres de Maine de Biran*, IV (Paris: Vrin, 1995), 8; *Essai sur les fondements de la psychologie*, 225; Maine de Biran, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, in *Œuvres de Maine de Biran*, IX (Paris: Vrin, 1990), 34.

[14] Maine de Biran, *Journal intime* (3 vol.), (Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1954, 1955, 1957).

materiais adicionais de uma ciência do homem interior, não do ponto de vista da reflexão, mas do ponto de vista das relações que a reflexão tem com seus confins, ou seja

> essas impressões que, sendo os resultados mais imediatos seja da ação material dos objetos exteriores, seja das funções próprias da vida orgânica ou da sensibilidade interior, se restringem a afetar simplesmente e de uma forma mais ou menos vaga o princípio sensitivo (…)[15].

Essas impressões provêm da "afeção simples"[16], da "afeção imediata"[17] que, noutro contexto, apelidámos de "tonalidade afetiva"[18]. A exploração dos confins do *Cogito* biraniano reenvia ao "materialismo do sábio" de que Rousseau desenhou o programa nas *Confissões*[19]. Agir sobre a passividade não é possível senão de um "modo oblíquo" que inclui a adoção de hábitos, a observação de relações que não podem ser esquematizadas pela causalidade; ou seja, implica o exercício do poder do eu sobre os movimentos orgânicos imediatamente disponíveis ao seu exercício. Esta observação oblíqua, indireta, furtiva, de uma vida afetiva que influencia a vida ativa ou de relação mostra, em qualquer caso, que a filosofia da subjetividade biraniana não consiste em lançar uma atenção exclusiva sobre o facto da consciência, sobre a tensão originária que o constitui, não se resume a isolá-lo como uma verdade intuitiva autosuficiente. A meditação biraniana é

---

[15] Maine de Biran, *Discours,* 11.

[16] Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée,* 370.

[17] Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée,* 371.

[18] Retiramos esta expressão da tradução francesa do livro de O.-F. Bollnow, *Les tonalités affectives. Essai d'anthropologie philosophique,* (Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1953). Primeira edição alemã: *Das Wesen der Stimmungen* (Frankfurt a. Main, 1943).

[19] Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Confessions*, livro IX. Ver, sobre este ponto, Henri Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, (Paris: Vrin, 1947), 44-52.

filosófica no sentido mais elevado: ela integra o limite da sua inteligibilidade, do seu ponto de vista gerador: ela pensa o eu[20].

Nesse sentido, dispomos no cerne da psicologia biraniana de uma versão do absoluto, que é particularmente bem explicitada na segunda parte da *Mémoire sur la décomposition de la pensée*[21]. As características deste absoluto "afetivo" são a simplicidade, a imediatidade e a completude. Este estado afetivo chama-se "absoluto" no sentido em que constitui um modo de existência que se basta a si mesmo, um «modo fundamental e absoluto de uma existência sensitiva"[22]. O absoluto, portanto, designa aqui um modo de existência completo e impessoal, caracterizado por «um sentimento *absoluto* de uma existência *simples* e completamente afetiva"[23].

3. A hipótese de um absoluto especulativo

O pensamento do eu tem um centro, um núcleo original pelo qual devemos começar, que devemos "assumir primeiro" (como princípio). E o que deve ser tomado em primeiro lugar é um "facto de relação"; ora, enquanto facto de relação, tal facto chama a explorar as bordas de sua automanifestação, os confins onde se jogam as obscuras compulsões de um dado corpo, um corpo opaco, espesso, palpitando com ressonâncias afetivas confusas como se fora um verdadeiro clima interior sobre o qual não temos

---

[20] Entendemos aqui por «pensar» o acto pelo qual o espírito visa a totalidade: "A sabedoria consiste numa única coisa, em conhecer, com juízo verdadeiro, como todas as coisas são governadas através de tudo." Cf. Héraclito, *fragmento 41*: (Paris: Aubier-Montaigne, 1977), 105*. [*N.T. Tradução portuguesa em G.S.Kirk e J.E. Raven Os Filósofos Pré-Socráticos (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990), 206]. Em Maine de Biran, "pensar" designa o mais das vezes o ato da representação.

[21] Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition.* Indicamos mais uma vez o capítulo primeiro da secção primeira da segunda parte de *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (versão revista), que se alonga da página 369 à 390 na edição citada.

[22] Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 383.

[23] Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 391.

controlo direto e sobre o qual apenas nos resta tomar pacientes notas diarísticas.

É sobre este ponto que queremos chamar a atenção. Frequentemente, as especulações biranianas sobre o absoluto, aproximadamente[24] a partir de 1813, são atribuídas à experiência da passividade, à provação de um eu entregue às oscilações dos estados afetivos e que procura, fora de si, um ponto de apoio que a sua atualidade como esforço apenas não poderia fornecer. Talvez possamos convocar textos, testemunhos, confissões, confidências e, assim, fornecer uma linha que leva ao que se apelidou de "última filosofia" de Biran. Sem afastar imediatamente essas interpretações, no horizonte das quais a questão do divino se perfila – isto é, no fundo, onde se perfila a passagem do facto primitivo a uma filosofia da graça –, gostaríamos, neste breve ensaio, de testar outra hipótese.

Com efeito, parece-nos que a questão da passividade, que ocupa efetivamente o pensamento biraniano durante muito tempo – e talvez desde sempre – é, para a questão do absoluto, apenas um ponto de passagem. Biran "passa" à questão do absoluto em virtude de um movimento especulativo[25] que o seu pensamento exige necessariamente. A meditação sobre o eu inclui, especulativamente, esses três momentos: a atividade (o facto da relação, o facto primitivo), a passividade (os confins do facto primitivo[26]) e a especulação do absoluto (o fora-de-relação).

---

[24] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la philosophie*, in *Œuvres de Maine de Biran*, VIII, (Paris: Vrin, 1986). O editor apresenta assim, na sua introdução, esta filosofia do absoluto: "A partir de 1813, à filosofia biraniana do eu, à psicologia do esforço, acrescenta-se uma filosofia do absoluto, metafísica das substâncias."

[25] Empregamos "especulativo", ao longo de todo o artigo, em particular na expressão "absoluto especulativo", para significar o movimento pelo qual o pensamento se relaciona com o ser enquanto ser.

[26] Lembremos que a noção de "confins" é utilizada por Maine de Biran em "Mémoire sur les perceptions obscures…", in *Discours*, 10, Veja-se a nossa nota 12 supra.

Este último desenvolvimento tem um grande significado e alcança, a nosso ver, a sua plena validade filosófica no texto essencial intitulado *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*[27]. Com efeito, neste texto onde o pensamento está constantemente a operar, Maine de Biran estende o respetivo movimento de meditação até ao absoluto; e o que chama a atenção nestas páginas, para além do contexto histórico e biográfico onde convém colocá-las, é um movimento especulativo interno, intrínseco, que leva a um limite de tipo quase anselmiano[28]; um limite sobre o qual nada podemos dizer, nada podemos conhecer, nem mesmo obliquamente, nem mesmo nas suas franjas: o absoluto, o ser enquanto está fora da relação, o ser enquanto ser.

Se Maine de Biran pôde carregar esse absoluto com uma esperança metafísica ou religiosa, se ele pôde aspirar a esse "fora" da relação originária e autoconstitutiva do eu sob o modo de uma inquietude existencial, não devemos negligenciar todavia essa via mais modesta, que consiste em ler, no texto de Biran, um trabalho de pensamento puro, uma espécie de meditação ontológica, pelo menos se seguirmos rigorosamente estas poucas páginas sobre as quais escolhemos fazer incidir a atenção.

O que nos surpreende numa primeira abordagem é o facto de tal meditação sobre o absoluto levar a definir um ato de

---

[27] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie* in *Œuvres de Maine de Biran*, VIII (Paris: Vrin, 1986).

[28] Nomeamos "anselmiano" aquele momento do pensamento que pensa o seu próprio limite: "alguma coisa da qual não se pode pensar nada maior", seguindo a célebre forma do *Proslogion* II. Cf. Anselmo de Cantuária, *Proslogion, Allocution sur l'existence de Dieu*, trad. de Bernard Pautrat, (Paris: GF – Flammarion, 1993), 41. A fórmula completa do limite do pensamento encontra-se no capítulo XV, página 60 da edição citada: "Por conseguinte, Senhor, não somente és uma realidade, maior do que a qual nada se pode pensar, mas és uma realidade maior do que se possa pensar"* (*N.T. Trad port. de António Soares Pinheiro, *Opúsculos Selectos de Filosofia Medieval* (Braga: Faculdade de Filosofia), 153.

pensamento (e não de conhecimento) que, à falta de melhor, Biran apelida de "crença". Avançamos aqui a hipótese de que esta denominação – que, certamente, tem uma ressonância religiosa, ou pelo menos pré-religiosa – não deve, contudo, levar-nos à oposição entre saber e crença (que consistiria então em acreditar no que não podemos saber), mas para uma espécie de gesto anselmiano do pensamento caracterizado por uma pura presença no que ele pensa. Ao pensar o absoluto, nós nada pensamos, não podemos definir um conteúdo, nem que fosse sob a forma do que chamámos "confins", como o corpo passivo e a sua densidade ambiente.

Não trazemos desse limite nenhuma intuição, nenhum pressentimento, nenhum eco. Esse nada que o pensamento pensa quando vai até o fim do seu movimento não é, no entanto, estéril. Não lemos no texto qualquer resignação cética, muito pelo contrário. Propomos a seguinte interpretação, que agora tentamos confirmar, com todas as outras que esboçámos nas linhas anteriores: o que Biran chama de crença, ou seja, esse movimento pelo qual o pensamento pensa o limite do conhecer, esse "nada" do qual é um sinal, é de facto um momento anselmiano: aquele onde o pensamento, cumprindo assim o seu movimento paradoxal, deixa aberto o campo dentro do qual ocorre e se desenrola. O *Cogito* biraniano é, efetivamente, uma proposição do pensamento: não é um princípio que determina um sistema, é uma verdade primeira, um começo, uma fonte; mas uma fonte que, em vez de se redobrar na sua automanifestação, na provação da sua própria atualidade, é de algum modo afetada pelo ato do seu próprio desenrolar, pela autoconsciência de si, pela autosuficiência reflexiva; o *Cogito* biraniano conduz a esse ponto onde, como em Anselmo e muitos outros, o pensamento desvela a sua verdade secreta, o seu secreto ministério: o de se soltar de si mesmo, o de apontar para o que é tão "grande" (em termos anselmianos)

que não pode ser pensado. Esse excesso do absoluto é a verdade do pensamento. Chamamos especulação a este exercício da passagem do pensamento para o que não pode ser pensado. Chamamos "momento especulativo" ao momento em que o pensamento de Maine de Biran vai até ao limite do movimento do pensamento, que é o termo de todo o pensamento e que não é um termo: é o que não pode ser conhecido, nomeado, relacionado, determinado pelos recursos da inteligibilidade que o *Cogito* revelou nas obras anteriores *(Mémoire sur la décomposition de la pensée*, *Mémoire sur l'aperception immédiate*, *Essai sur les Fondements de la psychologie)*.

Que este momento especulativo deva procurar o apoio de uma experiência religiosa, ou seja, de um exterior íntimo, é, de alguma maneira – como Biran tentará fazer mais tarde, nos seus últimos textos –, porventura inevitável. Mas talvez não esteja aí o essencial para uma interpretação filosófica do trabalho intrínseco da escrita biraniana, como aquela que agora vamos tentar apresentar.

4. Um texto em processo: *Relações das ciências naturais com a psicologia*

O que de imediato nos surpreende, à primeira vista, é o afluxo do significante "absoluto" sob a sua forma adjetivada ou substantivada. Para lá desta observação extrínseca, é também impressionante ver o uso do léxico do absoluto neste texto. Quando Biran falava do absoluto nos seus textos anteriores era, na maior parte das vezes, para denunciar o ponto de vista abstrato dos filósofos substancialistas, que raciocinam a partir de propriedades atribuídas a um sujeito, a uma coisa, sem meditar sobre a origem da constituição das nossas ideias, sobre o ato

originário a partir de cujo tipo todos os nossos julgamentos são formados[29]. Se dissermos que A produz B, no quadro do julgamento de causalidade, por exemplo, só o podemos dizer apoiados pela relação originária que contém em si mesma a sua própria clareza, o "facto primitivo do sentido íntimo". Todas as condições da inteligibilidade discursiva deduzem-se (no modo de uma dedução transcendental) de um *Cogito* ativo e perseverante na sua atualidade, fornecendo o seu tipo a toda relação. No fundo, a inteligibilidade é colocada em relação, mesmo na sua forma mais abstrata: linguagem, matemática, etc. E se ser colocada em relação é o modo próprio da inteligibilidade discursiva, é porque tal inteligibilidade procede de uma relação primeira, matriz dinâmica de qualquer demonstração, enquanto se manifesta como lugar próprio de toda a manifestação, como começo de toda manifestação: o esforço, o facto primitivo, o facto de relação originária. É "absoluto", então, um ponto de vista que ignora a sua própria genealogia, a sua própria origem, e que projeta substâncias, coisas para daí deduzir propriedades. "Absoluto" tem, pois, no léxico biraniano até cerca de 1813, essencialmente um significado crítico, polémico, se colocarmos de lado o já referido uso do adjetivo "absoluto" para designar os estados afetivos simples e imediatos a que já nos referimos. Animado pela sua descoberta, o *Colombo metafísico*[30] chama "absoluto" a esse regime pelo qual o pensamento esquece as condições do seu

---

[29] Veja-se, sobre este ponto, Gilbert Romeyer-Dherbey, *Maine de Biran ou le penseur de l'immanence radicale* (Seghers, 1974). No "Léxico dos principais conceitos biranianos", incluído nesse volume, veja-se o artigo "Absoluto" na página 191. O autor cita em particular esta passagem do *Essai sur les fondements de la psychologie:* "Quando partimos do absoluto, não temos base; estamos fora da experiência."

[30] Esta fórmula aparece em *Journal*, I, 176: "Quem sabe tudo o que pode a reflexão concentrada e se não há um novo mundo *interior* que poderá ser descoberto um dia por um qualquer *Colombo metafísico*?"

desenrolar e as condições e os limites da inteligibilidade que é capaz de encetar.

É ainda mais espantoso ver surgir no texto em análise a emergência de um outro uso do "absoluto" e do léxico que o acompanha. É este novo uso do léxico do absoluto que vai ser estudado agora.

5. A questão do absoluto em *Relações das ciências naturais com a psicologia*

Consideraremos deste texto a "Introdução" (entre as páginas 3 e 27) e a "Secção Primeira" intitulada "Considerações racionais sobre a natureza e origem do princípio da causalidade e o carácter das noções que daí são retiradas". Esta secção vai da página 31 até à página 155 da edição Vrin. A questão geral do absoluto é colocada nestes termos na Introdução:

> Porque não se detém o espírito do homem no que é assim representado ou imaginado? Por que é necessário que admita sempre qualquer coisa quando o fenómeno é alterado? Porque atribui tudo o que vê ou palpa a alguma causa que ele não pode ver ou palpar?[31]

O absoluto é aqui apelidado de "realidade" e esta realidade exige uma crença que precede toda e qualquer "ciência instituída"[32].

---

[31] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 22.

[32] Não é desprovido de interesse notar que o programa desta pesquisa especulativa foi já anunciado em *Mémoire de Berlin* de 1807. Maine de Biran, *De l'aperception immédiate,* in *Œuvres de Maine de Biran*, IV (Paris: Vrin, 1995), 46, n.; 251: "Fica por saber se a existência *absoluta* ou *ser*, como afirma Leibniz, entra essencialmente nas nossas ideias primitivas, ou se essa ideia do *absoluto* não passa de um resultado ulterior das nossas operações intelectuais (a esse respeito,

O capítulo primeiro começa com um exame do "valor do princípio da causalidade"[33]. Esse princípio é formulado da seguinte forma: "Tudo o que começa tem uma causa"[34] e é necessário distinguir essa proposição de uma abordagem que consistiria em descrever uma sucessão fenomenal. Essa *causa* do que começa produz o que inicia como respetivo efeito, manifesta-se como uma força e é aquilo em que acredita "qualquer homem conduzido pelo simples bom senso"[35].

A demonstração que se segue é complexa. O ponto de vista ao qual pedimos a demonstração dessa crença é o ponto de vista da representação. É impossível representar-se a causa agente, a causa causante do que começa. O primeiro uso da palavra absoluto no primeiro capítulo, na página 32 (texto citado à frente), é um uso que visa esse absoluto da crença que Maine de Biran vai tornar objeto principal dessa primeira secção.

Com efeito, aparece como absoluta a causa da qual é impossível dar uma representação (ideia, explicação, descrição, etc.) adequada. A potência produtiva da causa é objeto de crença por parte do homem de bom senso que nela acredita firmemente[36] sem, no entanto, poder dar desse princípio uma justificação filosófica; por isso remete os que lhe pedem uma justificação, no plano da representação, para o plano da sua própria relação ao absoluto, quer dizer, neste contexto, para aquilo de que a representação não pode dar conta:

Condillac colocou-se no ponto de vista de Descartes)." A expressão "ciência instituída" aparece na página 22 do texto.

[33] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 31 e ss.

[34] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 31.

[35] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 31.

[36] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 31.

> não terá dificuldade em mostrar aos que o questionam que eles próprios são forçados a reconhecer e a afirmar, a cada momento, a existência absoluta de seres de que não têm nenhuma ideia ou imagem representativa, a começar pelo seu ser próprio ou o eu pensante e querente[37].

Noutros termos, a noção de absoluto aparece aqui como um operador filosófico que trabalha nos momentos de passagem ao limite. Com efeito, passamos aqui ao limite da fenomenalidade exterior (a descrição humiana da sucessão causal). O bom senso "crê" que há uma potência de começar no fenómeno que se manifesta e que não pode ser reduzida a outro fenómeno no mesmo plano. A linguagem do absoluto, com os termos de "existência absoluta" e "crença", situa-se então no limiar entre o fenómeno da experiência exterior – e da representação da qual é o objeto – e a sua causa efetiva, real, ou seja, a causa existente nela própria da qual o homem de bom senso tem a convicção sem a poder justificar.

Um tal regime de "existência absoluta"[38] não pode deixar de ser reconhecido ou afirmado e está subjacente a qualquer representação como sendo, de alguma forma, o seu limite.

Toda a demonstração de Biran está orientada para um absoluto especulativo e visa a "realidade absoluta das causas e das substâncias"[39] para lá da sensibilidade, da imaginação e mesmo, aparentemente, do "esforço da vontade"[40]. O espírito humano é, portanto, animado por um movimento na direção de "um primeiro necessário e incondicional"[41], para lá, ou para cá do facto

---

[37] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, 32.
[38] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, 32.
[39] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, 37.
[40] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, 36.
[41] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, 36.

primitivo: para um primeiro, portanto, que é primeiro, também ele, por força da sua própria definição. Que sucede, então, ao facto primitivo nesse movimento em direção ao incondicional?

O passo seguinte (formulamo-lo em termos de antecipação hipotética, lendo o texto em modo de descoberta progressiva a que nos convida) poderia muito bem ser o do limiar do próprio facto primitivo. Estaríamos, então, na presença do «momento especulativo» do absoluto.

Num certo sentido, poderíamos dizer que o absoluto, na sua primeira versão, seria o "facto primitivo", o facto que se subtrai às condições da representação instituída, que em vão dele pretenderia fazer um objeto entre os objetos. O facto primitivo começa absolutamente, não tem predecessor, não é o momento de uma sucessão, não se presta a nenhuma recorrência. É um "princípio de facto[42]"; ou seja, é, em suma, uma proposição-acontecimento: nada a explica, nada a produz. É a sua própria afirmação, a sua própria "*pronuntiatum*", para retomar a fórmula cartesiana das *Meditações*[43].

Mas Maine de Biran emprega o léxico do absoluto para designar a primitividade das noções primeiras (substância, força, causa, ser …). Essas noções primeiras, ao contrário das ideias gerais, "têm um caráter real, absoluto, necessário[44]", e a sua absolutidade significa

> que são independentes da experiência exterior e das suas condições, mesmo que estejam relacionadas com outro

---

[42] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 38.

[43] Descartes, *Méditations II*, (Paris: Vrin, 1944), 25: Denique statuendum sit hoc pronuntiatum, *Ego sum, ego existo,* quoties a me profertur, vel mente concipitur, esse verum." ["Enfim, é preciso concluir, e ter como constante, que esta proposição, *Eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira, todas as vezes que a pronuncio, ou que a concebo no meu espírito."]

[44] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 48.

> tipo de experiência e com um sistema de factos primitivos demasiado negligenciados nas teorias psicológicas[45].

Nessa linha de pensamento, o facto primitivo de sentido íntimo, ou seja, a experiência interna transcendental da causalidade é ela própria, em relação a esse incondicional aqui visado, relativa.

> Mas, na psicologia, mesmo na mais experimental, é tão pouco possível abstrair a causa eficiente de certos fenómenos, que essa causa, na medida em que se identifica originariamente com o eu, torna-se sujeito próprio da ciência, que os seus atos e respetivos produtos imediatos são a parte essencial dos fenómenos interiores, enfim que as noções de forças, de substâncias duráveis, e a crença invencível ligada à sua realidade, são colocadas na primeira linha dos factos e constituem os primeiros elementos da ciência do homem (…)[46].

As noções e a crença que lhes corresponde são factos primeiros num sentido distinto daquele que define o facto primitivo – e que assim se vê relativizado na sua primitividade. Com efeito, é aqui que se torna necessário colocar com precisão as primeiras indicações do momento propriamente especulativo do absoluto, esse momento do texto em que Biran introduz a noção de "crença invencível" associada à realidade das noções de força, de substâncias duráveis.

Portanto, não se trata já da causa *tal como ela se identifica originariamente com o eu*, mas da crença em uma realidade que é, ela própria, encarada como um facto, como se nota no excerto transcrito. Essa "crença invencível" representa a primeira

---

[45] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, 48.

[46] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, 37.

referência do momento propriamente especulativo do absoluto e indica com precisão esse novo momento do pensamento biraniano. Vamos tentar desdobrá-lo.

Trata-se aqui, antes de mais, de noções de forças e de substâncias duráveis. Esta precisão é importante, na medida em que já não se trata da atualidade do esforço como facto primitivo de sentido íntimo, mas de uma permanência na qual acreditamos. Essa permanência da força ou da substância não é imediatamente percebida na experiência do sentido íntimo; antes, acredita-se nela como modo de uma crença necessária (ou seja: essa crença não é uma hipótese estabelecida com base na representação, como aquela que leva a estabelecer entidades de forma abstrata). Temos aqui, portanto, o "facto" de uma crença necessária. Biran escrevia na *Introdução* o seguinte:

> Quando quisemos encontrar na sensação a origem e a *realidade* de todos os nossos conhecimentos, teremos nós refletido de forma suficientemente profunda sobre essa necessidade de crer, antes de toda a ciência estabelecida, na realidade de certas causas ou substâncias (...)?"[47]

Essa crença está ligada à realidade dessas noções. A noção de realidade é incontestavelmente o sinal de um ponto de vista diferente do ponto de vista da reflexão. Os físicos supõem a existência real das forças e das substâncias cujos fenómenos estudam. A psicologia procura estabelecer a existência real como facto de crença. É, portanto, preciso distinguir bem o absoluto originário do facto primitivo, na sua primitividade, e o absoluto que apelidámos de especulativo, ou seja, a realidade absoluta[48].

---

[47] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 22.

[48] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 37.

Biran procura mostrar, do ponto de vista da psicologia, da ciência do homem interior, como se realiza esta passagem da evidência originária do eu como relação, à crença da realidade "em si" que corresponde às noções induzidas dessa relação.

O que pretendemos afirmar é o seguinte: o facto primitivo não é evidência de uma existência real; é um facto primitivo de sentido íntimo que se caracteriza pela sua reflexividade, pela sua subjetividade, pela sua ipseidade, se quisermos. O facto primitivo do sentido íntimo basta-se, de algum modo, a si mesmo; daí o seu caráter de absoluto originário, de "para si". Mas esse facto primitivo contém de algum modo a condição de uma passagem para um "em si". E essa passagem está para cá da representação, pertence à esfera constitutiva do homem interior. Não é uma extrapolação da representação (imagens, ideias).

Temos aqui, sem dúvida, um ponto essencial da especulação biraniana: o eu não é uma ipseidade que faça um círculo consigo mesma; a experiência interna transcendental da subjetividade contém a necessidade de uma passagem a que Biran chama «a crença invencível».

É o capítulo segundo dos *Rapports* que nos vai propor uma exposição ordenada sobre "o sistema primitivo das crenças como distinto do das ideias ou dos conhecimentos"[49]. Neste desenvolvimento há, claramente, uma tonalidade nova. Biran chama a atenção do seu leitor para uma dimensão da primitividade que a empurra de alguma maneira para o seu limite: o facto da crença.

> Nos nossos dias, e sobretudo depois de Descartes, que deve ser considerado o verdadeiro pai da nossa

[49] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, 52, extrato do título do capítulo.

> metafísica moderna, os metafísicos parecem ter renunciado às especulações ontológicas sobre o que os seres são em si próprios no absoluto, para se ocuparem mais exclusivamente do que eles são para nós e na sua relação com os nossos meios de *conhecer*, meios que muitos limitaram aos sentidos externos e às faculdades que se relacionam especialmente com o seu exercício. Mas, assim, negligenciámos completamente um sistema inteiro e muito particular de noções ou de *crenças* de que o nosso espírito não pode prescindir, de que faz um uso muito precoce, contínuo e necessário[50].

A primitividade da relação originária não é, portanto, somente a produtora de noções fundamentais como as de causa, substância, unidade, identidade, etc., fornecendo o modelo[51], o tipo[52], o selo[53] pelos quais essas noções se distinguem das ideias gerais, que são, por seu lado, "símbolos de unidade artificial"[54]; tal primitividade é também o lugar de uma passagem, de um movimento de pensamento que excede a imanência radical[55] do facto primitivo, a que Biran chama crença.

Várias tarefas se tornam agora necessárias: como define Biran esse movimento originário do espírito que se transporta para lá da sua esfera de evidência? Por ouro lado, como é que esse movimento de crença procede do facto primitivo, conduzindo assim a um novo pensamento do absoluto (a que chamamos

---

[50] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 54.

[51] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 47.

[52] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 45.

[53] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 47.

[54] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 47.

[55] Retiramos este sintagma de G. Romeyer-Dherbey. Veja-se o artigo "Imanência" em "Léxico dos principais conceitos biranianos" no final da obra citada, 197-198.

"o absoluto especulativo")? Além disso, qual é o "conteúdo" dessa crença? No que crê em concreto? E, finalmente, como se deve interpretar esse desenvolvimento no quadro da ciência do homem interior?

O que é a crença? A crença designa um conjunto (um "sistema inteiro"[56]) de noções sem ideias correspondentes, noções

> que são, no entanto, parte integrante e essencial de todas as nossas ideias de facto, a que comunicam o caráter real, permanente e invariável que propriamente lhes pertence[57].

Compreendemos por isso que, se o facto primitivo tem muitas ideias que lhe correspondem, o mesmo não acontece com a crença. A crença não adiciona ideias suplementares ao nosso sistema de conhecimento; mas acrescenta outra coisa: a crença comunica qualquer coisa às nossas ideias e faz com que essas ideias recebam, desta feita, não o selo do facto primitivo e da sua potência sintética originária, mas o "toque" de realidade sem a qual permaneceriam na esfera da imanência do eu a título de noções primitivas. O texto que lemos a partir da página 54 é de uma complexidade apaixonante. Há um verdadeiro trabalho filosófico no texto, que este nosso comentário não pretende recuperar aqui no seu movimento integral. Mas é forçoso constatar que Maine de Biran hesita, pelo menos na formulação, senão no seu pensamento, entre a descoberta do absoluto da crença e o absoluto do facto primitivo. É impressionante notar que os

[56] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, 54.

[57] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, 54.

primeiros desenvolvimentos metódicos sobre a noção de crença o levam a enfrentar o idealismo e o ceticismo[58].

O desafio da "psicologia" é, assim, ao mesmo tempo, o da realidade absoluta, do não-eu – digamos assim – e o da realidade do próprio eu e da modalidade das noções primitivas que o eu gera a título de "princípio de facto". Por outras palavras, a evidência primitiva do eu no esforço é uma evidência imanente, que se traduz nas noções primitivas que aí encontram a sua génese, mas a crença abre essa evidência imanente de *adestance*[59] do ser, tanto interior como exterior. O pensamento de Maine de Biran encontra o «há» originário que comunica à evidência do facto primitivo o alcance de um ser: a experiência interna transcendental transforma-se em ontologia. É o que chamamos o momento especulativo do absoluto.

De onde procede exatamente esta ontologia? Qual é esse acto de fé onde ela se apoia? É o impensado da filosofia do conhecimento (idealista ou empirista). A questão é formulada assim forma:

> como sabemos nós e sobre que testemunho cremos nós que existem, antes das sensações e por consequência independentemente de toda a representação, seres reais e causas que dão origem a essas sensações em nós?[60]

A questão aponta para os "seres reais", se bem que o «facto primitivo de sentido íntimo» não está aqui em jogo. O ponto de vista adotado, mesmo que a formulação pareça dar garantia à

---

[58] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 55.

[59] Retiramos aqui esta noção de *adestance* de Roger Chambon, *Le monde comme perception et réalité* (Paris: Vrin, 1974), 33. [Mantemos o conceito no original para evitar tradução que desvirtue o sentido preciso do conceito. N.T]

[60] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 55.

evidência primitiva do sentido íntimo ("causas que dão origem a essas sensações em nós?"), é um ponto de vista ontológico, o do absoluto especulativo e não o do absoluto originário. Para bem marcar essa distinção, que é a essência da nossa proposta, precisemos mais uma vez que o absoluto originário é o da evidência primeira do esforço, como ato de relação constitutivo do eu, tipo de todas as noções primeiras e das proposições fundamentais que daí decorrem[61]. O absoluto a que chamamos "especulativo" vai além dessa esfera de evidência imanente, diz respeito ao ser enquanto ser, para retomar uma fórmula venerável. Ele designa a presença antecedente do ser, *l'adestance* do ser, e a crença é o movimento originário do pensamento pelo qual o eu, enquanto se constituir na sua unidade própria a partir do facto primitivo, se abre à realidade arcaica – de certo modo, aquela em relação à qual, na sua própria evidência, o eu se pensa e está situado.

Maine de Biran expressa este ponto com muita clareza:

> Assim, uma vez que temos noções ou, pelo menos, crenças de coisas totalmente diferentes das nossas ideias de sensação ou reflexão e que não se lhes assemelham de modo algum, é preciso concluir que o espírito humano não está limitado a essas duas espécies de ideias (…)[62].

O texto trabalha progressivamente este ponto de vista da crença, exibe-o pouco a pouco a partir da esfera da evidência primitiva do *Cogito*. Aqui, a hesitação intervém sobre o conteúdo

---

[61] Michel Henry, em *Philosophie et phénoménologie du corps*, afirma a este propósito: "É preciso ter sempre atenção, também aqui, à terminologia, pois Maine de Biran chama 'relativo' ao que nós nem sempre chamámos 'absoluto', e 'absoluto', ao contrário, àquilo que cai precisamente sob o golpe da redução e não é mais do que o 'possível', 'substancial', 'ontológico', 'abstrato'". Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 27.

[62] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, 56.

da crença "ou, pelo menos, das crenças": a crença não constitui noções próprias, que se juntariam às ideias adventícias e às ideias de reflexão (procedendo do facto primitivo como "princípio gerador"[63]). O espírito humano não se limita à experiência sensível e à experiência interna transcendental.

Tentemos concentrar-nos neste ponto essencial: um "princípio de crença"[64] que não se confunde com o facto primitivo de sentido íntimo e respetiva evidência própria. Este princípio de crença abre sobre um absoluto especulativo, sobre o ser enquanto ser, como "uma firme persuasão ou como a suposição necessária do que há fora de nós e que nós mesmos somos seres reais".[65]

A discussão com o empirismo, no primeiro parágrafo do capítulo 2, leva Biran a uma declaração mais "estratégica" do que adequada ao seu movimento especulativo próprio:

> É este o objeto que vou tentar cumprir mais tarde, procurando a origem e as características de todas as noções e crenças do espírito humano numa primeira [noção e crença] que se identifique exclusivamente ela própria com o facto primitivo da consciência.[66]

Temos a sensação de ser este um texto de transição. Maine de Biran não dispõe ainda de um pensamento acabado sobre o absoluto especulativo; volta, pois, à evidência do facto primitivo, para contrapor ao "monismo ontológico"[67] dos empiristas a

---

[63] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, 36.

[64] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, 60.

[65] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, 57.

[66] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, 66.

[67] É um tema importante em Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 20: "o 'monismo ontológico', ou seja, uma filosofia que diz que nada nos pode ser dado senão no interior e pela mediação do horizonte transcendental do ser em geral. Para Maine de Biran não há 'ser em geral', a sua filosofia é um

sua descoberta do campo original da experiência constitutiva do eu na atualidade do esforço. Irá opor a experiência interna transcendental aos metafísicos «idealistas», que tentam formular ou postular abstratamente o absoluto, o ser enquanto ser. Mas o local próprio da crença ainda não está plenamente esclarecido. Àqueles que reduzem a nossa relação com o ser à experiência externa, sensível, Biran contrapõe o facto primitivo de sentido íntimo e a sua evidência *sui generis*; àqueles que raciocinam a partir de ideias inatas, ou seja, constituídas como puros teoremas inerentes ao espírito, contrapõe, uma vez mais, a experiência, o facto, o "princípio de facto" da filosofia primeira tal como ele a compreende. Os empiristas vêm-se a opor dois tipos de experiência; os metafísicos (como Leibniz, em particular), que pensam a partir de um plano suprasensível, para lá experiência, vêm-se reconduzidos a uma experiência geradora das ideias e noções do espírito humano.

> No primeiro ponto de vista, o dos metafísicos, o ponto de partida é uma abstração ou uma noção muito elaborada; no segundo é um facto, verdadeiro facto primitivo de sentido íntimo que é a origem de tudo, de onde toda ciência deve ser derivada[68].

A questão é agora a de saber como essa experiência de sentido íntimo gera a crença, ou as noções ligadas à crença e não à evidência imanente da subjetividade. É preciso partir do

---

verdadeiro dualismo ontológico (…)". A noção de "monismo ontológico" foi objeto de um desenvolvimento na obra maior de Michel Henry: *L'essence de la manifestation* (Paris: Puf, «Epiméthée», dois volumes, 1963). Ver em particular a Secção I, "Elucidação do conceito de fenómeno. O monismo ontológico", nas páginas 59 a 164.

[68] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, 68.

facto primitivo, algo que os metafísicos não viram: as noções que designam o absoluto especulativo, a ontologia, o ser enquanto ser, devem ser pensadas a partir daquele facto.

O texto decisivo é este:

> Se, partindo deste facto e analisando-o nos seus elementos, se puder mostrar como todas as noções dele derivam mediata ou imediatamente, teremos provado que estas não são inatas, embora, indo além de todo o facto, de toda a existência sentida ou apercebida, se depreenda, através da razão, que as noções de que se trata são resultados necessários da natureza do espírito humano, que induz, de acordo com as leis primeiras e verdadeiramente inatas, a causalidade desconhecida do sentimento da sua própria atividade, a existência absoluta e universal da aperceção da sua existência relativa e individual[69].

Trata-se, então, não da evidência do *Cogito* biraniano (como facto primitivo de sentido íntimo), mas de retornar "ao para lá de todos os factos" para edificar o estudo do ser enquanto ser, da ontologia. Como acedemos a esse ponto de vista? Através de que operações? De acordo com o texto, trata-se da análise, da razão, da indução. Três noções que designam o modo da passagem para o absoluto especulativo a partir do facto primitivo de que se trata de partir (início da frase): partir desse facto…, nos dois sentidos da expressão, ou seja, tomá-lo como ponto de partida e como afastamento. A análise distingue os elementos e a razão de que se trata aqui não é a que produz uma ordem simbólica e abstrata, mas a que segue o eixo gerador das noções

[69] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, 68.

primitivas e que, por indução, logo mediatamente, acede ao absoluto especulativo sob as suas duas versões: a realidade em-si do não-eu (a causalidade exterior da natureza, se quisermos) e a existência absoluta do próprio eu, que não se confunde – o texto é explícito a este respeito – com o facto primitivo. Vemos, então, que o facto primitivo de onde devemos partir não é o absoluto no sentido especulativo, pois não pode dar acesso, na sua própria evidência, ao próprio ser enquanto ser. O ser do eu não se confunde com o facto primitivo da aperceção imediata.

Temos então, pelo menos, duas precisões: a análise dos elementos do facto primitivo e a indução que a razão vai poder operar a partir do facto primitivo (não podemos deduzir nada de um facto).

A análise dos elementos do facto primitivo não se faz sob o ponto de vista da imanência reflexiva. Biran adota, desta feita, outro ponto de vista: o que parte desses elementos para visar o seu ser e isso de maneira necessária. Essa recorrência do léxico da necessidade é reveladora de um desenvolvimento intrínseco do pensamento. O movimento do pensamento que regressa ao facto primitivo continua necessariamente em direção ao ser enquanto ser. Eis aqui, então, a análise especulativa do facto primitivo (não se trata de o reconhecer, como nos textos anteriores do filósofo, mas de "partir dele"):

> Assim, na ordem relativa dos nossos conhecimentos, o facto primitivo da consciência ou do eu, que inclui um esforço pretendido e uma resistência pelo menos orgânica, tem um duplo princípio necessário: 1º na atividade absoluta de uma substância ou força, que somos obrigados a admitir, sem a conceber, sob o nome de alma ou qualquer outro, seja ele qual for; 2º numa resistência ou inércia *absoluta* também necessária de uma outra

> substância, que chamamos corpo. E cremos nessas duas existências, estamos certos de que elas permanecem, que elas duram, quando todo o esforço, toda a resistência desaparece com o eu, embora nós não tenhamos nenhuma ideia desse absoluto fora do sentimento ou do conhecimento presente.[70]

A crença nessas duas existências – as que nós induzimos a partir dos elementos do facto primitivo de sentido íntimo – caracteriza-se por uma distância entre a experiência do facto e o ser ao qual essa experiência nos conduz pela análise e pela indução. No próprio seio da subjetividade jogam-se, então, as duas vertentes da ontologia: a da interioridade e a da exterioridade. A ontologia supõe, portanto, esse ponto de vista sob o qual o que é primeiro experiência se torna crença – crença que afirma que o ser não é apenas relativo à experiência que dele fazemos, e que é a nossa própria experiência do ser que carrega nela essa convicção primitiva que ela não esgota, que ela não determina na sua atualidade própria de facto primitivo. O próprio da crença é que ela se joga no limite da experiência, que ela aquiesce ao ser para lá da atualidade da sua presença para nós.

O que dá a crer a crença? O léxico metafísico tradicional mobilizado por Maine de Biran pode desviar-nos. Com efeito, o corpo, a alma, a substância, a força, etc., não remetem a conteúdos, a determinações, das quais uma ontologia clássica poderia estudar as propriedades. Dizer "corpo", "alma" é, partindo do facto primitivo, fazer sinal em direção ao ser que o elemento primitivo distinguido pela análise transcendental do facto, me dá a crer.

Precisamente, esse crer só nos permite aceder ao «há» do ser manifestado na dialética do facto primitivo.

---

[70] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, 71.

> [Reconheceriam] que os termos universais que significam crenças, como ser, substância, força, duração, espaço *absoluto*, não carregam com eles no espírito nenhuma ideia determinada do que quer que seja que nós possamos *conhecer* distintamente e separadamente, que esses termos simples exprimem ou determinam o objeto desse acto primitivo do nosso espírito a que nós chamamos crença, [que] se une a tudo o que nós podemos aperceber em nós ou perceber e conhecer no exterior, sem que nada do que é assim percebido ou conhecido possa ser deduzido ou derivado por ordem de geração.[71]

Vemos aqui as características próprias do crer: o crer não produz nenhum conhecimento determinado de um objeto; o crer acompanha toda a nossa atividade, seja ela reflexiva ou percetiva, e, sobretudo, dele nada podemos deduzir – a crença nada funda. Não podemos fazer derivar nenhuma ideia positiva dos "princípios inatos da crença"[72]. Este último ponto constitui uma revogação explícita da metafísica do absoluto, ou do absoluto abstrato a partir do qual a metafísica pensava poder fazer derivar as propriedades dos objetos do conhecimento. Crer é bem um "ato primitivo do nosso espírito", pelo qual este comunica a todas as nossas atividades de conhecimento essa seriedade ontológica, essa seriedade especulativa sem a qual a filosofia biraniana poderia fechar-se num autismo de sentido íntimo. O que é original aqui é que o ato primitivo do espírito não constitui nenhuma ciência separada: "é evidente que esse absoluto, enquanto tal, esse

[71] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, 74.

[72] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, 79.

absoluto de que existe crença sem ideia, não poderia ser a origem pura de nenhum conhecimento ou ideia"[73].

O espírito reconhece a presença do ser no seio da atividade constitutiva do eu, no seio da produtividade constitutiva e cognitiva do eu. Tentemos saber algo mais sobre esse ato paradoxal pelo qual o espírito se desprende da absolutidade originária do facto primitivo – não se identificando com a subjetividade autoconstituída no esforço – e consegue abrir-se ao que é. Esta disponibilidade para o que é já não será um saber, mas uma modalidade que se mantém perto de todo o saber e de toda a atividade. A ontologia de Maine de Biran é uma ontologia paradoxal: não há ciência do ser enquanto ser; existe apenas um pensamento do ser que está presente em toda a ligação, em toda a relação, em todo o ato.

O terceiro parágrafo do Capítulo 2 do texto é dedicado à crítica da metafísica do absoluto, que consiste em fazer derivar conteúdos teóricos do ser enquanto ser, por força da confusão entre conhecimento e crença. A crença necessita então ser compreendida na primitividade e na especificidade do seu ato: ela é uma disponibilidade ao ser, mas ela não produz nada, ela não funda nada, ela *modaliza* o conjunto da nossa atividade cognitiva, reflexiva ou representativa. Como afirma muito bem Maine de Biran, "é como uma face do espírito humano que se encontra naturalmente virada para a realidade absoluta das coisas ou dos Saberes"[74].

Notar-se-á, de passagem, que não está aqui em questão uma dimensão religiosa da crença. A referência à natureza tem aqui o significado de uma continuidade entre o facto primitivo e a crença, continuidade que prolonga o facto primitivo através da

---

[73] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, 76.

[74] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, 80.

disponibilidade para o ser, essa face do espírito voltada na direção da realidade absoluta.

Mas, uma vez mais, o que nos ensina essa faculdade de crer? Que o nosso conhecimento não é o produtor do seu objeto, que o próprio eu, no seu ato constitutivo – no esforço –, não é o seu próprio iniciador, algo que pode ser lido no próprio facto da relação. Biran declara:

> Se qualquer coisa de absoluto não nos fosse dado primitiva e necessariamente como objeto de crença, não haveria conhecimento relativo, ou seja, nada conheceríamo[75].

Notaremos aqui que a formulação se afasta nitidamente do gesto metafísico que consiste em deduzir do próprio absoluto os objetos determinados do conhecimento. Trata-se aqui não do absoluto, mas da própria crença enquanto esta é disponibilidade para o absoluto. O conhecimento não se deduz, pois, do absoluto (não é isto que se afirma), mas só é possível através deste limite de que a crença lhe assinala a inteligibilidade: o absoluto é o limite do conhecimento e da consciência e não há conhecimento – e talvez consciência – senão por esse limite, por essa finitude do espírito. Resumindo, não podemos fiar-nos no absoluto. É precisamente por isso que o conhecimento e a consciência são possíveis:

> O único procedimento legítimo do conhecimento consiste em partir de uma primeira relação, de um facto primitivo conhecido para chegar ao absoluto, não como objeto de uma *ideia* ou de um qualquer conhecimento determinado, mas como objeto de crença, indeterminado

[75] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 80.

> pela sua natureza e que entra como princípio elementar em todo o conhecimento real ou de facto, sem constituir por si mesmo esse conhecimento.[76]

Subsiste a questão da passagem da evidência originária do facto primitivo à crença. No fundo, que relação estabelece o facto primitivo com o absoluto para o qual o espírito se torna disponível na crença? Sobre esta questão, Maine de Biran mostra uma hesitação frutuosa; é a hesitação de um pensamento em processo.

Com efeito, se ele afasta firmemente a ideia de um absoluto antecedente a partir do qual o facto primitivo poderia ser deduzido, se ele mantém com a mesma firmeza a anterioridade do facto primitivo como facto do qual se deve partir, ele hesita, no entanto, no estatuto da crença no seio do facto primitivo. Com efeito, não podemos considerar seriamente a crença sem a reflexividade originária do facto primitivo do esforço; mas será que podemos encarar o facto primitivo sem a crença e, consequentemente, esta última como um desenvolvimento ou mesmo uma superação daquele primeiro? Num certo sentido, Maine de Biran continua apegado à sua descoberta da imanência radical do facto primitivo, à respetiva absolutidade originária; mas, de repente, surge-lhe a questão da crença, ou seja, desse ato do espírito pelo qual se reconhece o ser enquanto ser, a coisa em si, esse ato propriamente "especulativo" da mente – como explicá-lo?

Maine de Biran encara outra possibilidade depois de um desenvolvimento muito "laborioso" (no bom sentido do termo): a ideia de uma contemporaneidade do facto primitivo e da crença. Citemos uma passagem que se encontra no final desse trabalho especulativo:

---

[76] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 81.

> Na primeira alternativa, deve haver um progresso assinalável pelo qual o nosso espírito passa do primeiro conhecimento para a crença da realidade absoluta da alma e, consequentemente, para a das outras substâncias. Na segunda alternativa, a crença é necessariamente *contemporânea* do primeiro conhecimento de facto, do conhecimento do *eu*, e inseparável dele[77].

Esta mesma hesitação manifesta-se algumas linhas mais adiante, uma vez que Maine de Biran deve manter a originalidade do facto primitivo, a sua absolutidade própria (o facto primitivo não depende de um absoluto especulativo, é ele-mesmo "primitivo", ele é a sua própria evidência atual e autofundadora), mas deve, ao mesmo tempo, admitir no seio dessa evidência, à qual não falta nada na sua potência de começo, de princípio de facto (para retomar uma das suas expressões[78]), uma disponibilidade para o ser (não encontramos uma fórmula melhor) – uma "face do espírito" virada para o ser enquanto ser, que "relativiza", a um outro nível, esse facto primitivo de sentido íntimo.

No entanto, nada é mais diferente do que essa *consciência* ou esse sentimento relativo que o eu tem de si-mesmo na medida em que pensa ou age presentemente e que essa *crença* do absoluto de um ser permanente, de uma substância durável, fora da ação do pensamento.

> Muito longe de negar que a consciência reflexiva do *nosso eu*, da nossa individualidade permanente não traz

---

[77] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 83.

[78] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 38 (a expressão está em itálico no texto).

> consigo presentemente a crença necessária do durável da substância que aí permanece, enquanto o eu não está lá, como no sono, no delírio, no desmaio, etc., afirmo, pelo contrário, que nos é impossível afastar essa crença e que ela está presente no espírito de todos os homens (…).[79]

Vemos bem essa hesitação fundamental entre as duas faces do absoluto: o absoluto originário que tem a sua luz imanente e o absoluto "especulativo", que é aqui distinguido do facto primitivo e contudo presente no espírito de todos os homens. A insistência no "presentemente", que qualifica também o ato originário do facto primitivo, e a necessidade da crença (necessária querendo aqui dizer que não aparece como uma possibilidade ulterior, mas que pertence à esfera da evidência primitiva do eu), parece indicar que Maine de Biran se inclina para a contemporaneidade da consciência e da crença, enquanto mantém a sua diferença. Notaremos neste texto a aparição do tema do eclipse da consciência (sono, delírio, desmaio…) no qual vários comentadores viram a fonte secreta da filosofia da crença. Pela nossa parte, continuamos a defender a nossa hipótese inicial: o absoluto da crença procede de uma descoberta especulativa, um movimento do pensamento enquanto pensa, quer dizer que ele não é apenas reflexivo, mas atento ao ser, disponível para ele, enquanto que, como em Anselmo (encontramos, aliás, ressonâncias anselmianas na argumentação de Biran[80]) o pensamento cumpre-se na sua passagem ao limite. Este absoluto especulativo não é objeto de nenhuma ideia clara, não é uma ideia, não tem nome, não tem forma, ele não se sabe,

---

[79] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 86-87.

[80] Veja-se, por exemplo, Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 62.

nem é sequer pensado, porque se o conhecêssemos, ou o pensássemos, já não se trataria do absoluto

> O que se chama o absoluto deixa de ser tal para nós por aquilo mesmo que sobre ele pensamos ou dele queremos *pensar*, e esta fórmula: pensamento *substancial*, conhecimento do absoluto implica contradição de termos; o que não impede que haja crença necessária de um absoluto desconhecido, mas que não é o eu tal como ele se apercebe ou se conhece existir sob uma primeira relação necessária; o que não impede também que essa crença ou noção não traga consigo a realidade absoluta do seu objeto, de tal maneira que estejamos habilitados para dizer: o que eu creio ser absolutamente e necessariamente, sem poder impedir-me de o *crer* (enquanto *penso* ou tenho consciência do eu) *é* realmente e absolutamente como eu o creio, embora não possa fazer nenhuma imagem ou *ideia* clara.[81]

Neste texto, Biran reúne claramente o seu pensamento sobre o absoluto especulativo, o absoluto desconhecido, como ele lhe chama, que se distingue do facto primitivo. O que se nota também neste texto é que o ato da crença, que se exerce sobre o desconhecido, permanece o momento especulativo do pensamento: aquilo em que creio é realmente como eu o creio. Este acordo com o ser não resulta do conhecimento, nem de uma evidência reflexiva (não é a verdade do *Cogito* cartesiano, neste sentido); ele resulta de um outro regime de verdade, sem objeto, sem conceito, sem ajustamento, no qual o espírito se mantém perto

[81] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, 91-92.

daquilo em que crê, sem reflexão nem distância. A indistância do absoluto especulativo não é a da imanência do eu do esforço a si-mesmo, mas antes a da presença do ser para o qual o espírito vira a sua face, para o qual o espírito se torna disponível, sobre o qual se apoia e que cruza toda a experiência interna transcendental, realizando-a de alguma maneira pela crença e dando, enfim, à filosofia biraniana toda a sua medida, todo o seu alcance.

Para retomar, numa linha, o pensamento do absoluto em Maine de Biran, o seu movimento dialético, poderíamos dizer isto: o absoluto teórico, abstrato é revogado pelo absoluto originário do facto primitivo de sentido íntimo, o absoluto originário do facto primitivo é relativizado pelo absoluto especulativo, objeto da crença.

Maine de Biran formula essa ligação do absoluto originário ao absoluto especulativo:

> O facto relativo de consciência tem o seu fundamento ou princípio no absoluto, na medida em que há alguma realidade absoluta antes desse facto, pois não nos podemos impedir de o crer assim que pensamos nele.[82]

É interessante notar que o ato de crer é apresentado neste modo negativo: "não nos podemos impedir de"; é próprio do absoluto especulativo não ser um resultado, um conceito de que o pensamento teria a iniciativa e o domínio, mas impor-se de certo modo ao pensamento no limiar do pensamento e porque o pensamento não poderia conformar-se na evidência primitiva do facto da consciência, reconhece um limite sem qual o nosso

[82] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, 115.

sistema de conhecimento se fecharia sobre si próprio, como um computador. Este ponto é claramente indicado por Maine de Biran, quando ele resume, de certa forma, a sua doutrina psicológica:

> Estando dados os três elementos que distinguimos sob as designações de fenómenos *afetivos* e *intuitivos* e de *eu* (facto primitivo de consciência e princípio ou fundamento do conhecimento), estamos agora autorizados a juntar-lhes como quarto *elemento* a crença que, juntando-se ao sistema do conhecimento, lhe imprime um carácter absoluto, que não podemos deixar de lhe reconhecer e que não teria lugar sem ele[83].

6. A questão fundamental

Tentemos por fim responder à questão fundamental: como chega a crença a manifestar-se necessariamente a partir do facto primitivo de consciência?

O erro dos metafísicos, frequentemente apontado por Maine de Biran, é o de terem submetido às leis do conhecimento o que resulta da crença. Poderíamos tentar aqui uma analogia com a questão do ser. A ontoteologia submeteu a questão do ser enquanto ser à determinação de um ser primeiro, objeto duma ciência, a teologia. A questão propriamente ontológica do ser enquanto ser não visa "um" ser determinado, mesmo que seja o primeiro dos seres, mas o ser enquanto tal. Parece-nos que a crença

[83] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, 113.

biraniana é precisamente essa disponibilidade não cognoscente, não determinada, não sábia, para o ser enquanto ser.

E como chegamos a crer, neste sentido?

Biran, na sua tentativa de responder a esta pergunta difícil, manterá sempre a referência fundadora do eu, do facto primitivo do esforço, como "o intermediário essencial de todas as noções às quais se anexa a crença de uma realidade absoluta"[84].

Aqui surgem de novo as hesitações. Se Biran pensa poder fazer derivar as noções da crença do facto primitivo através da análise e da abstração refletida (a distinguir da abstração lógica), reafirma, contudo, o seu axioma da contemporaneidade de uma maneira muito firme:

> Digo primeiro que a crença numa realidade absoluta deve unir-se primitivamente ao facto da consciência, ou seja, ao sujeito e ao termo do esforço juntos na mesma relação, antes de se poder ligar a um ou ao outro desses elementos separados.[85]

A análise e a abstração refletida conduzem a noções distintas: substância, força, etc., mas estão enraizadas num fundo originário, numa disponibilidade originária para o absoluto que é indissociável do próprio facto primitivo, o "facto concreto da existência individual"[86] de onde devemos sempre partir. Há, portanto, no seio da evidência do facto primitivo, um movimento que dispõe ao absoluto especulativo, ao ser enquanto ser e que funda a crença. Poderíamos então falar de um "facto de crença" como falamos de um "facto de consciência".

---

[84] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 122.

[85] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 127.

[86] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 127.

Este facto originário da crença é contemporâneo do facto primitivo, o facto primitivo abre o pensamento ao ser enquanto ser, e não o fecha na evidência subjetiva. Mas como? O momento mais intrigante desta elaboração filosófica que tentámos seguir surge agora. Vamos tentar caracterizá-lo o mais claramente possível.

O facto primitivo, o *Cogito* biraniano, não é um "eu penso", ou "eu sinto", mas um "eu quero", "eu ajo". O *Cogito* biraniano é uma relação originária enquanto é esforço, desenvolvimento de uma força hiperorgânica num contínuo resistente, ou seja, corpo subjetivo. Maine de Biran, depois de ter lembrado o carácter voluntário e ativo do facto de consciência na sua filosofia do esforço, especifica assim esse ponto:

> o que significa o primeiro *conhecimento* do *eu* não é o de um ente *senciente* ou pensante que se enclausuraria no *absoluto* da sua sensação ou do seu pensamento, mas o de um ser motor, cuja ação requer necessariamente um termo de desenvolvimento[87].

O leitor que nos tenha seguido até aqui acreditará imediatamente ter enfim a resposta: o facto primitivo como *volo*, como "ser motor" para retomar a bela expressão do texto, estará desde logo virado para, orientado para, em debate com o que é, a experiência do corpo próprio, fornecendo assim o modelo da crença como ato de reconhecimento do ser enquanto ser. O facto primitivo seguiria a vontade de, por assim dizer, se orientar para, de não se absorver em si mesmo como o faria o pensamento (no sentido da representação), ou a estátua de Condillac, entregue à imanência afetiva de sentir. Para o dizer na linguagem da escolástica, o querer tem uma intencionalidade original, que se distingue

[87] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 128.

da intencionalidade do pensamento e da intencionalidade da sensação. O pensamento contém o que pensa a título de objeto determinado, o sentir contém o que sente a título de objeto determinado: eu penso qualquer coisa, sinto qualquer coisa. Ao conterem o seu objeto, o pensamento e a sensação permanecem de alguma forma absortos no pensar e no sentir. O pensar e o sentir que não são um "agir". Se o pensamento ou o sentir fossem o "facto primitivo" da consciência, o eu formaria um círculo consigo mesmo[88]. É, contudo, na motricidade do querer que a crença do absoluto tem a sua fonte. Mas isto ainda é avançar depressa demais. Uma vez entregue esta chave, temos a sensação de que Biran volta atrás, ou melhor, que precisa em que sentido é necessário entender esse ser motor que abre caminho à crença do ser enquanto ser.

Com efeito, nem um «eu penso» nem um «eu sinto» podem ocorrer como facto primitivo de sentido íntimo, na medida em que será sempre necessário precisar um objeto, um conteúdo: de que pensamento ou de que sensação em concreto se trata? Descobrimos então a originalidade da intencionalidade do querer, como experiência originária do agir: não tem objeto determinado é, de alguma forma, o seu próprio objeto, mas de tal forma que, originariamente, ele não está absorto em si mesmo, como o sentir ou o pensar.

> Mas se eu parto do querer ou do esforço, não podemos perguntar: qual *querer*? qual esforço? uma vez que este modo simples e fundamental da atividade da alma não é suscetível senão de graus de intensidade e não admite qualidades diversas como um género ou uma espécie em relação aos indivíduos. Eu *quero*, eu ajo:

[88] Retiramos esta fórmula feliz de Paul Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 17.

> o que é que vocês querem? o que é que vocês fazem? Respondo com a própria pergunta: eu quero, eu faço o esforço, que não precisa de ter um fim exterior, determinado para ser ou para o que faz dele a atividade da alma[89].

Temos aqui um paradoxo filosófico notável. O pensamento e a sensação, que só podem ser definidos pelos seus objetos, são entregues, por assim dizer, a si-próprios como faculdades que se fechariam num absoluto de pensamento ou de sentir: pensar o que se pensa ou sentir o que se sente. São atividades que se determinam por aquilo com que se referem (pensar um número, cheirar uma rosa), mas que não iniciam uma passagem para uma alteridade, como o faz a vontade. E a vontade, que é atividade, que exige um "termo de desenvolvimento" que ela não constitui, é precisamente por isso mesmo uma atividade que não é definida por um objeto, mas que se define por si mesma, numa imanência que não é um confinamento no absoluto originário da sua própria esfera de exercício, mas uma imanência-em-relação. O corpo próprio, com o qual a vontade faz corpo num ato constitutivo da subjetividade como facto primitivo da consciência, não é o objeto que o determina, mas a presença íntima da resistência do corpo. O corpo está presente na vontade, a vontade é presença no corpo e é nesta copresença que se joga a crença, essa disponibilidade para o ser enquanto ser, no próprio seio do ser que somos.

[89] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, 128.

7. Conclusão

A filosofia biraniana do absoluto é notável nesse sentido em que ela deixa aparecer vários momentos do absoluto.

1 – Um momento crítico, o do absoluto dos metafísicos, colocando *in abstracto* entidades lógicas, sem apoio, sem origem, e expondo, assim, uma ontologia sem fundamento.

2 – O absoluto originário do facto primitivo de sentido íntimo, que é um "princípio de facto", sem derivação, sem dependência exterior ou antecedente. O facto primitivo é "absoluto" no sentido em que não depende de mais nada, em que não é o resultado de determinações exteriores ou anteriores, e no sentido em que é o seu próprio saber, transportando em si próprio a sua própria evidência.

3 – O "modo fundamental e absoluto de uma existência sensitiva", este estado simples, completo, imediato, que se basta a si próprio na sua vitalidade.

4 – E, finalmente, o que chamámos de "absoluto especulativo", esse momento especulativo do pensamento do absoluto, onde a filosofia do facto primitivo de sentido íntimo descobre no próprio seio do «ser motor» a disponibilidade para o ser enquanto ser.

Maine de Biran levou a sua busca filosófica até este limiar do pensamento, que é "como uma face do espírito humano que encontra naturalmente virada para a realidade absoluta das coisas ou dos seres"[90].

Texto traduzido do francês por Artur Lemos Silva
Revisão de Teresa Margarida Umbelino

[90] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie,* 80.

Références bibliographiques | Referências Bibliográficas[91]

Azouvi, François, *Maine de Biran, La science de l'homme* (Paris: Vrin, 1995).

Baertschi, Bernard, *L'ontologie de Maine de Biran* (Éditions universitaires Fribourg, Suisse, 1982).

Chambon, Roger, *Le monde comme perception et réalité* (Paris: Vrin, 1974).

Devarieux, Anne, *Maine de Biran. L'individualité persévérante* (Grenoble: Jérôme Millon, 2004).

Gouhier, Henri, *Les conversions de Maine de Biran* (Paris: Vrin, 1947).

Henry, Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps, Essai sur l'ontologie biranienne* (Paris: Puf, «Epiméthée», 1965).

Le Roy, Georges, *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran* (Boivin, 1937).

Maine de Biran, *Discours à la société médicale de Bergerac*, in *Oeuvres de Maine de Biran*, V (Paris: Vrin, 1984).

Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, in *Oeuvres de Maine de Biran*, VIII (Paris: Vrin, 1986).

Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, in *Oeuvres de Maine de Biran*, III (Paris: Vrin, 1988).

Maine de Biran, *Commentaires et marginalia: dix-septième siècle*, in *Oeuvres de Maine de Biran* XI/1 (Paris: Vrin, 1990).

Maine de Biran, *De l'aperception immédiate*, in *Œuvres de Maine de Biran*, IV (Paris: Vrin, 1995).

Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, in *Oeuvres de Maine de Biran*, VII-1 (Paris: Vrin, 2001).

Maine de Biran, *Journal intime* (3 vol.), (Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1954, 1955, 1957).

Montebello, Pierre, «L'absolu chez Maine de Biran», *Kairos 7* (1996, Presses universitaires du Mirail, p. 147-177).

---

[91] Seguimos uma hipótese de trabalho que nos levou a limitar as considerações históricas e contextuais, bem como as referências à literatura biraniana sobre o assunto. Nosso objetivo era capturar e analisar o surgimento do "momento especulativo" do absoluto no próprio texto, mesmo no texto de Biran. Optamos por seguir estritamente esse texto fundador sobre a questão do absoluto que constitui a nossa principal referência: a primeira parte de *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie* no corpo do artigo. Propusemos apreender ao vivo o "trabalho do texto", ou esse "texto a trabalhar", que é uma das marcas características da filosofia biraniana. Essa experiência de leitura não pretende ser um relato sintético da questão do absoluto em Maine de Biran. Esperamos apenas ter conseguido esclarecer algumas das dificuldades e, acima de tudo, fazer justiça a essa jornada filosófica extraordinária, que levou o filósofo do esforço aos limites do pensamento

Montebello, Pierre, *La décomposition de la pensée. Dualisme et empirisme transcendantal chez Maine de Biran* (Grenoble: Éditions Jérôme Million, 1994).

Romeyer-Dherbey, Gilbert, *Maine de Biran ou le penseur de l'immanence radicale* (Seghers, 1974).

Vancourt, Raymond, *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran. Réalisme biranien et idéalisme* (Aubier-Montaigne, 1944).

(Página deixada propositadamente em branco)

Maine de Biran et la vie animale
Maine de Biran and Animal Life

Pierre Montebello[1]
Université de Toulous Jean Jaurès
pierremontebello56@gmail.com

Résumé: Chez Maine de Biran, la vie animale hante la vie consciente, à jamais, et suit son cours dès que l'activité de conscience cesse. Tel est le prix de l'existence humaine, car si celle-ci a en elle le pouvoir de s'abstraire de l'animalité par son exercice libre et conscient, elle est aussi tributaire des conditions même de la vie animale. C'est dans le somnambulisme et l'hypnose que se manifeste le mieux cet enchevêtrement entre vie consciente et vie animale. Nous voulons montrer que le cinéma qui met lui aussi en scène le rôle de l'image hypnotique n'est pas sans rapport avec la psychologie naissante de l'hypnose et le rôle de la vie animale chez Maine de Biran.

[1] Agrégé de philosophie, puis Maître de conférences à l'Université de Toulouse le Mirail, il est Professeur de philosophie moderne et contemporaine au même établissement depuis septembre 2002. Il s'est intéressé à la pensée de Maine de Biran puis à celle Nietzsche, aussie à celle de Ravaisson, Gabriel Tarde et Henri Bergson. Il a encore beaucoup publié sur Deleuze et Simondon. Sa pensée philosophique original trouve encore dans le cinéma une importante motivation.

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1992-7_20

Mots-clès: Vie de conscience; Vie animale; Somnambulisme; Hypnose; Cinéma

Abstract: For Maine de Biran, animal life haunts the conscious life for ever and follows its course as soon as the activity of consciousness ceases. Such is the price of human existence, because if it has the power to abstract itself from animality by its free and conscious exercise, it is also dependent on the very conditions of animal life. It is in somnambulism and hypnosis that this entanglement between conscious life and animal life manifests itself more clearly. We want to show that cinema, which also portrays the role of the hypnotic image, is not unrelated to the nascent psychology of hypnosis and the role of animal life in Maine de Biran.

Key-words: Life of conscience; Animal life; Somnambulism; Hypnosis; Cinema

1.

Maine de Biran n'a pas beaucoup écrit sur les animaux, mais il a magnifiquement décrit le rapport de la conscience au corps, et par conséquent à la vie animale en nous. Il faut se souvenir d'abord que Biran n'a de cesse de montrer que la conscience ne s'institue que par l'exercice d'une volonté appliquée au corps, que par l'effort qui unit force *hyperorganique* et corps organique. La conscience émerge ainsi d'un *rapport au corps*. Avoir un corps doué d'une vie animale ne saurait être antinomique à la vie de conscience. Toutefois, ce corps animal ne suffit pas à la faire naître, il est nécessaire de lui adjoindre une cause qui ne part pas de lui,

indépendante de toutes conditions organiques, la volonté. «Vie simple dans l'animalité, double dans l'humanité», telle sera la conviction la plus intime de la philosophie biranienne.

Dès lors, la philosophie de Maine de Biran ne ménagera pas ses efforts pour traquer toutes les formes de *confusion* entre ces deux vies, vie animale que nous partageons avec les animaux et vie de conscience qui relève d'un régime aperceptif propre à l'homme. C'est que la plupart du temps en effet, on les confond. On attribue à la conscience des propriétés de la vie animale ou à la vie animale des propriétés de la conscience, sans bien voir que ce sont deux ordres tout à fait distincts. Sur le danger de cette confusion, rien n'est plus explicite que la *Note* que Maine de Biran consacre au *Traité de la nature des animaux* de Condillac.[2] Comme d'autres auteurs, Condillac accorde aux animaux une sorte de réflexion qui viendrait leur faire acquérir des habitudes comportementales au contact de l'expérience (peur, fuite, danger, etc.). Les comportements animaux seraient le résultat d'une acquisition, auraient pour source une activité réflexive qui se serait automatisée par répétition, finissant par se dégrader en habitudes. La notion d'instinct, certes confuse et obscure dans son principe, serait en somme inutile.

Biran considère que c'est là encore confondre deux «principes bien distincts». L'animal ne fait rien par réflexion tout simplement parce qu'il n'en a pas besoin. Ces comportements sont réglés par une autre source, une «âme sensitive»: «Qui est-ce qui a appris aux oiseaux à faire tous leurs nids de la même manière?» Qui est-ce qui a appris à la tortue à cacher ses oeufs sous le sable et à aller les retrouver où jour précis où ils doivent éclore, etc.?».[3]

---

[2] Maine de Biran, *Écrits de jeunesse 1792-1798*, in *Œuvres de Maine de Biran*, I, (Paris: Vrin, 2000), 149 et suivantes.

[3] Biran, *Écrits de jeunesse*, 149.

On voit bien que la question «Qui» n'a pas de sens dans un tel contexte parce qu'il n'y a pas de sujet réflexif à «qui» on puisse la poser. Pourquoi ne pas dire plutôt que toutes les vies animales sont douées d'un même «sentiment commun» qui varie selon l'espèce et le type d'organisation? Ce sentiment non personnel, non réflexif animerait la vie animale, lui fixant ses buts et ses mouvements selon un principe déterminé dont nous ne connaissons pas le mécanisme. Cette âme pourrait d'autant mieux expliquer les opérations des êtres vivants qu'elle n'a pas justement à réfléchir, à hésiter, à décider pour un parti ou un autre: «Cette âme sensitive ne réfléchirait point, suivant aveuglément la direction que la nature lui donne, elle remplirait son but nécessairement».[4] Qu'on compare un instant la réflexion qui «se traîne lentement, mesure, compare» et la fulgurance, la précision, l'adaptation des mouvements que cette âme sensitive engendre devant le moindre danger, en écho à la moindre vivacité lumineuse qui touche les yeux, en réaction au moindre déséquilibre du corps… La sagesse de la nature ne passe pas par la réflexion.

Qu'en va-t-il alors de nous qui sommes doubles, doués d'une vie animale et d'une vie consciente? Il arrive bien un moment, où, après l'enfance, la réflexion prend le relais pour produire des «sentiments raisonnés» et pas simplement des réactions sensitives aveugles. Sans aucun doute, l'étendue du corps soumise au pouvoir volontaire grandit, les facultés actives se fortifient et s'étendent, la mémoire et l'imagination se développent, l'institution des signes prolonge notre action, la met à disposition dans des réseaux de signes toujours plus complexes. Mais en retour, les brumes de la vie animale continuent de faire sentir leurs effets dans notre tempérament. Le vagabondage de l'imagination,

[4] Biran, *Écrits de jeunesse*, 150.

prompt à suivre toute association de signes, produit des désirs qui ont un pouvoir sur la volonté, sont capables de la diriger. Personne plus que Maine de Biran n'aura eu à un tel point le sentiment que notre vie consciente ne peut se mettre totalement à l'abri du ressac de la vie animale, de ces affects souterrains et impersonnels qui traversent le corps animal. On est parfois porté à croire que tout obéit à la volonté (quand la volonté domine aisément cette vie animale) mais le plus souvent on passe par des états différents; «tantôt haut, tantôt bas», tantôt élevé vers le ciel, tantôt chutant dans la «fange», oscillation pendulaire du sentiment de base de notre existence: «L'homme qui n'existe qu'à demi par la faiblesse de son tempérament sait mieux à quoi s'en tenir sur l'existence», avoue Maine de Biran.[5] Le premier, il aura décrit l'épreuve d'une impuissance à être et à exister qui nous vient des tourbillons affectifs de la vie animale.

2.

Dans ses *Discours à la société médicale de Bergerac*, Maine de Biran revient avec une perspicacité neuve sur ce partage entre nos deux vies, animale et consciente. Ayant défini la conscience comme sphère de clarté et de certitude, de savoir de soi, ce n'est pas sans «effroi» qu'il constate à nouveau que nous alternons sans cesse deux états bien différents, dont l'un est sans conscience, sans moi, sans souvenir, suspension de la volonté, sorte d'anéantissement des facultés conscientes, malgré ce que dit Bichat qui croit que le sommeil peut être partiel et n'endormir qu'une partie des facultés, comme dans le somnambulisme où une partie des sens conserverait une communication avec

[5] Biran, *Écrits de jeunesse*, 152.

l'extérieur. Les *Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme* définissent l'état de vielle comme l'exercice même de l'effort, tandis que le sommeil ne peut être que la suspension de l'exercice volontaire, par une cause ou un autre, passive ou active. Lorsque la volonté est suspendue, toutes les facultés intellectuelles sont réduites au silence, ne reste que la faculté passive de sentir et d'être affecté; alors toutes les affections, dispositions, images, passions, irrégulières, spontanées, bizarres, peuvent se mettre à hanter nos songes et même parfois notre vie de veille lorsqu'elles sont violentes et s'imposent à la volonté. Nous voilà *somnambules à l'état de veille*:

> Supposez que la passion triomphe et finisse par régner seule: vous aurez alors dans la veille même de l'homme passionné, dont la volonté est entièrement subjuguée, presque tous les phénomènes de songes et d'un véritable somnambulisme[6].

Il faudrait dire à nouveau que rien n'est conscient ou soumis au pouvoir volontaire dans le somnambulisme (raison pour laquelle il n'y a aucun souvenir, aucune réminiscence, aucun rappel possibles), raison aussi pour laquelle «tout trompe dans le somnambulisme», on croit que ses mouvements sont volontaires, ils sont aveugles, animaux, ils ont le «même principe d'impulsion interne» que pour «l'instinct primitif des différentes espèces d'animaux», que pour la locomotion du fœtus, que pour la reptation du tronc de la vipère à qui on a coupé la tête vers son trou coutumier, que pour nos tics. Vie animale qui hante la

[6] Maine de Biran «Nouvelles considérations sur le sommeil, le songe et le somnambulisme», Maine de Biran, *Discours à la société médicale de Bergerac*, in *Œuvres de Maine de Biran*, V (Paris: Vrin, 1984), 94-95.

vie consciente, à jamais, et suit son cours dès que l'activité de conscience cesse. Tel est le prix de l'existence humaine, car si celle-ci a en elle le pouvoir de s'en abstraire par son exercice libre et conscient, elle est aussi tributaire des conditions même de la vie animale. Certes la vie de conscience n'est pas la vie animale, mais il revient à Biran d'avoir découvert que le destin de la conscience est hanté par elle. La sphère de lumière de notre conscience menace sans cesse d'être obscurcie par les sombres forces, les forces attractives de la vie animale.

Une des modernités de Biran se situe là. Il est étonnant de voir que les considérations de Maine de Biran sur le somnambulisme ne sont pas sans rapport au cinéma. Les amateurs de cinéma savent qu'il existe plusieurs modèles d'explication de l'image cinématographique, sémiologique, narratif, onirique, cinétique (images-mouvements et images-temps), mais l'un d'entre eux trouve aujourd'hui un regain d'intérêt: c'est le modèle hypnotique de l'image. Le dispositif cinématographique serait mieux expliqué par l'hypnose que par les autres modèles. Au fond, il y aurait deux réactions à la grande littérature sur l'hypnose et le somnambulisme du XIX^{e} siècle: ce sera d'un côté la psychanalyse de l'autre le cinéma, tous deux en rapport interne et profond avec les pratiques de l'hypnose. Inutile de rappeler dans les faits combien les débuts du cinéma sont en débat permanent avec l'hypnose, il n'est qu'à se souvenir des films de Fritz Lang sur le Docteur Mabuse et du rôle qui joue le regard hypnotique, comme mise en abîme du spectacle filmique dans le film: par l'image, nous sommes toujours dans la situation d'être envoutés – le cinéma est le Docteur Mabuse.

L'hypnose, le magnétisme, le somnambulisme, ensemble de pratiques assez indistinctes au XIX^{e}, ont ceci de particulier qu'ils produisent des états modifiés de conscience, conscience en état de semi-veille, paralysie de la perception externe et des

sens, élargissement corporel des émotions et des souvenirs, suggestibilité, remaniement du savoir de soi. Que ce soit chez Puységur ou chez Mesmer, la conscience s'ouvre à un autre état qui n'est pas le sommeil, qui n'est pas la veille.

L'homme, comme machine électrique totale, est soumis aux influences du puissant fluide magnétique qui traverse tous les corps de l'univers. Dans la passe magnétique, ce fluide peut se porter où notre volonté le dirige. Les effets de l'état magnétique ou hypnotique sont alors l'isolement du sujet (fermeture de la perception externe, excepté le magnétiseur), la concentration, la mobilité magnétique, et la disponibilité d'une *vérité sur soi*, vérité sur soi que Biran n'aurait certes pas acceptée.

> La connaissance des maladies et la prévoyance de leurs symptômes et de leurs terminaisons ne tiennent à rien de surnaturel dans les individus qui se tiennent en état de crise magnétique. Ce n'est pas par prédiction qu'ils jugent si sainement des causes de leur maladie; mais tout simplement par une sensation qui leur est particulière[7].

Puységur nomme «pressention», ce savoir de soi inhérent à l'état magnétique et qui disparaît hors de ces circonstances. On comprend pourquoi cet ensemble de pratiques irritait au plus haut point les académies de médecine, il attribuait au sujet un savoir sur lui-même et même un pouvoir de se guérir par lui-même. La maladie était un rapport intime à soi, pas une structure physiologique.

---

[7] Marquis de Puységur, *Mémoires pour servir à l'histoire et à l'établissement du magnétisme animal* (Dentu, 1820), 78.

La situation d'hypnose par l'image au cinéma pourrait être décrite par le même dispositif: isolement externe, conscience modifiée, extension du corps émotif, animal, affectif, remaniement de l'histoire personnelle. C'est pourquoi Raymond Bellour dans son livre, *Le corps du cinéma: hypnoses, émotions, animalités*, cite Biran dans la partie consacrée à l'animalité! [8] Ne retrouve-t-on pas ici la vie animale, mais sans la vérité du magnétisme? Nous l'avons dit, pour Biran «tout trompe dans le somnambulisme» car les mouvements ne sont pas volontaires, ils sont aveugles, animaux, dépendent du «même principe d'impulsion interne» que pour «l'instinct primitif des différentes espèces d'animaux», que pour la locomotion du fœtus, que pour la reptation du tronc de la vipère…

C'est cette vie animale que le cinéma décrit très bien, *sur les visages humains* mêmes, la tête animale de Mabuse sur certains plans. Du visage humain on passe dans *le règne des vivants et de la nature*. Il y a une profusion de la vie animale dans *Nosferatu*, qui ne cesse de border la vie consciente, rats ou araignées, jusqu'à la vie vampirique des protoplasmes sous le microscope. Cette vie obscure gagne toute la nature, tel l'image du torrent qui dévale des montagnes, intercalée entre deux apparitions de *Nosferatu*, sorte de vitalité effrayante et pré-organique, l'un des plus beaux plans du cinéma. Si bien que le cinéma rend plus vivant la pensée de Biran en montrant lui aussi l'interpénétration des deux règnes, vie animale et vie de conscience. La vie de conscience s'institue hors de la vie animale, mais la vie animale exerce son puissant magnétisme jusque dans la conscience.

---

[8] Raymond Bellour, *Le corps du cinéma: Hypnoses, émotions, animalités* (Paris: P.O.L., 2009).

(Página deixada propositadamente em branco)

Maine de Biran e a vida animal

Pierre Montebello[1]
Université de Toulous Jean Jaurès
pierremontebello56@gmail.com

Resumo: Em Maine de Biran, a vida animal assombra a vida consciente para sempre e segue o seu curso mal cessa a atividade da consciência. Tal é o preço da existência humana: se temos o poder de nos abstrair da animalidade por força do exercício livre e consciente, a existência também depende das próprias condições da vida animal. É no sonambulismo e na hipnose que esse emaranhado de vida consciente e vida animal se manifesta melhor. Queremos mostrar neste trabalho que o cinema, que também põe em cena o papel da imagem hipnótica, não está desvinculado da psicologia nascente da hipnose e do papel da vida animal em Maine de Biran.

Palavras-chave: Vida de consciência; Vida animal; Sonambulismo; Hipnose; Cinema.

[1] Agregado de filosofia, professor na Universidade de Toulouse le Mirail (atualmente Jean Jaurès), é professor de filosofia moderna e contemporânea na mesma instituição desde setembro de 2002. Interessa-se sobre o pensamento de Maine de Biran e Nietzsche, de Ravaisson, Gabriel Tarde e Henri Bergson. Trabalhou igualmente sobre Deleuze e Simondon, e o seu pensamento filosófico original encontra também no cinema uma importante referência.

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1992-7_21

1.

Maine de Biran não se debruçou muito, na sua obra, sobre os animais, mas descreveu de forma magnífica a ligação da consciência ao corpo e, consequentemente, à vida animal que em nós existe.

Necessário será lembrar, em primeira instância, que Biran procurou insistentemente demonstrar que a consciência não se institui senão através do exercício de uma vontade aplicada ao corpo, e do esforço que une a força híper-orgânica e o corpo orgânico. A consciência emerge, pois, de *uma conexão ao corpo*. Possuir um corpo dotado de vida animal não poderia ser tido por antinómico à vida de consciência. Todavia, este corpo animal não é suficiente para a fazer nascer; é, pois, necessário acrescentar-lhe uma causa que não parte dele, independente de todas as condições orgânicas, a vontade. "Vida simples na animalidade, dupla na humanidade", tal será a convicção mais íntima da filosofia biraniana.

Por conseguinte, a filosofia de Maine de Biran não poupará os seus esforços para combater todas as formas de *confusão* entre estas duas vidas, a vida animal que partilhamos com os animais e a vida de consciência que releva de um regime apercetivo próprio do homem. A maioria das vezes, efetivamente, confundimo-las. Atribuímos à consciência propriedades da vida animal ou à vida animal propriedades da consciência, sem compreender que se trata de duas ordens completamente distintas. Sobre os perigos desta confusão, nenhum texto é mais explícito do que a *Nota* que Maine de Biran lhe consagra no *Tratado da Natureza dos Animais*, de Condillac[2]. Tal como outros autores, Condillac concede aos

[2] Maine de Biran, *Écrits de jeunesse 1792-1798*, in *Œuvres de Maine de Biran*, I, (Paris: Vrin, 2000), 149 ss.

animais uma espécie de reflexão que os faria adquirir hábitos comportamentais no contacto com a experiência (medo, fuga, perigo, etc.). Os comportamentos animais seriam, pois, o resultado de uma aquisição, teriam como fonte uma atividade reflexiva que se teria automatizado através da repetição, acabando por se declarar em hábitos. A noção de instinto, na verdade bastante confusa e obscura como princípio, acabaria por se tornar, em suma, inútil.

Biran considera que aqui ainda se confundem "dois princípios bem distintos". O animal nada faz através da reflexão porque pura e simplesmente dela não necessita. Estes comportamentos são regulados por outra fonte, uma "alma sensível": "Quem ensinou os pássaros a construir os seus ninhos, todos da mesma maneira? Quem ensinou a tartaruga a esconder os seus ovos na areia e a destapá-los precisamente no dia em que devem eclodir?"[3]. Compreendemos perfeitamente que a questão "Quem" não faz sentido em tal contexto, pois não existe sujeito reflexivo a "quem" a possamos colocar. Porque não dizer antes que todas as vidas animais são dotadas de um "sentimento comum", que varia consoante a espécie e o tipo de organização? Este sentimento, não pessoal, não reflexivo, animaria a vida animal, fixando-lhe os seus objetivos e movimentos segundo um princípio determinado, cujo mecanismo desconhecemos. Esta alma poderia explicar tanto melhor as ações dos seres vivos, que nada tem que refletir, nada tem que hesitar, ou decidir por um partido ou por outro: "esta alma sensitiva não refletiria de todo, seguindo cegamente a direção que a Natureza lhe ditasse, atingiria necessariamente o seu objetivo"[4]. Compare-se por um instante a reflexão "que se treina lentamente, mede, compara"

[3] Biran, *Écrits de jeunesse*, 149.

[4] Biran, *Écrits de jeunesse*, 150.

com o fulgor, a precisão, a adaptação dos movimentos que esta alma sensitiva engendra perante o menor perigo, em eco à menor vivacidade luminosa que toca os olhos, em reação ao menor desequilíbrio do corpo… A sabedoria da Natureza não passa pela reflexão.

O que sucede então connosco que somos duplos, dotados de uma vida animal e de uma vida consciente? Chega o momento em que, após a infância, a reflexão acaba por produzir "sentimentos racionais" e já não simplesmente reações sensitivas cegas. Sem dúvida alguma, a extensão do corpo submetida ao poder voluntário cresce, as faculdades ativas, fortificam-se e aumentam, desenvolve-se a memória e a imaginação, e estabelecem-se signos que prolongam a nossa ação, colocando-a à disposição em redes de signos cada vez mais complexos. Em contrapartida, as brumas da vida animal continuam a fazer sentir os seus efeitos no nosso temperamento. O devaneio da imaginação, pronto a seguir toda e qualquer associação de signos produz desejos que se sobrepõem à vontade e são capazes de a dominar. Ninguém mais do que Maine de Biran teve tanto o sentimento de que a nossa vida consciente não pode proteger-se totalmente contra a explosão da vida animal, dos seus afetos subconscientes e impessoais que atravessam o corpo animal. Por vezes somos levados a crer que tudo obedece à vontade (quando a vontade domina facilmente a vida animal), mas maioritariamente passamos por estados diferentes com "altos e baixos", ora indo às nuvens, ora caindo nas "ruas da amargura", oscilação pendular do sentimento de base da nossa existência: "o Homem, que não existe senão pela metade devido à fraqueza do seu temperamento, é quem melhor sabe a que se ater na existência" confessa Maine de Biran[5]. Terá sido o primeiro a descrever assim a provação de uma impotência

[5] Biran, *Écrits de jeunesse*, 152.

de ser e de existir que nos advém dos turbilhões afetivos da vida animal.

2.

Em *Discours à la société médicale de Bergerac*, Maine de Biran retoma com uma nova perspicácia esta nossa dualidade de vida, animal e consciente. Tendo definido a consciência como a esfera da nitidez e da certeza, de saber de si, não é sem temor que constata de novo que vamos alternando continuamente dois estados muito diferentes, um dos quais existe sem consciência, sem mim, sem lembrança, sendo suspensão da vontade, espécie de destruição das faculdades conscientes, apesar do que diz Bichat, que acredita que o sono pode ser parcial, adormecendo apenas uma parte das faculdades, tal como no sonambulismo, onde uma parte dos sentidos manteria comunicação com o exterior. As *Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme* definem o estado de vigília como o próprio exercício de esforço, ao passo que o sono apenas pode ser a suspensão do exercício voluntário, por uma ou outra causa, passiva ou ativa. Assim que a vontade é suspensa, todas as faculdades intelectuais são remetidas ao silêncio, não restando senão a faculdade passiva de sentir e de ser afetado; nesse caso, todas as sensações, disposições, imagens, paixões, irregulares, espontâneas, bizarras, poderão assombrar os nossos sonhos e mesmo por vezes a nossa vida de vigília, caso sejam violentas e se imponham à vontade. Eis-nos *sonâmbulos em pleno estado de vigília*:

> Suponham que a paixão triunfa e acaba por reinar sozinha: tereis então, no estado de vigília do homem apaixonado, cuja vontade se encontra totalmente

> subjugada, praticamente todos os fenómenos próprios dos sonhos e de um verdadeiro sonambulismo[6].

Será necessário reafirmar que nada é consciente ou está submetido ao poder voluntário no sonambulismo (razão pela qual não existe recordação, reminiscência alguma, ou lembrança possível), razão pela qual também "tudo engana no sonambulismo", acreditamos que os movimentos são voluntários, mas são cegos, animalescos, possuindo o "mesmo princípio de impulso interno" que "o instinto primitivo das diferentes espécies animais", "que a locomoção do feto, que o rastejar do tronco da víbora, à qual foi cortada a cabeça, a caminho do seu esconderijo habitual, que os nossos tiques. Vida animal que assombra a vida consciente, para sempre, e segue o seu curso mal cessa a atividade de consciência. É este o preço da existência humana, pois se esta possui em si mesma o poder de se abstrair através do seu exercício livre e consciente, é também tributária das condições próprias da vida animal. Certamente que a vida de consciência não é a vida animal, contudo coube a Biran descobrir que o destino da consciência é assombrado por ela. A esfera de luz da nossa consciência é continuamente ameaçada de obscurecimento pelas forças sombrias, as forças atrativas da vida animal.

Uma das modernidades biranianas é justamente esta. É impressionante observar que as considerações de Maine de Biran sobre o sonambulismo não se encontram desligadas do cinema. Qualquer amante de cinema tem noção de que existem numerosos modelos de explicação da imagem cinematográfica – semiológico,

---

[6] Maine de Biran «Nouvelles considérations sur le sommeil, le songe et le somnambulisme», Maine de Biran, *Discours à la société médicale de Bergerac*, in *Œuvres de Maine de Biran*, V (Paris: Vrin, 1984), 94-95.

narrativo, onírico, cinético (imagens-movimento e imagens-tempo) – mas uma entre elas ganha nos dias de hoje um novo foco de interesse: o modelo hipnótico da imagem. O dispositivo cinematográfico seria explicado de forma mais clara pela hipnose do que através dos restantes modelos. No fundo, existiriam duas grandes reações à grande literatura sobre a hipnose e o sonambulismo do século XIX: por um lado a psicanálise e, por outro, o cinema, ambos relacionados interna e profundamente com as práticas da hipnose. Não é demais relembrar o quanto os primórdios do cinema está em permanente debate com a hipnose: basta recordar os filmes de Fritz Lang sobre o Doutor Mabuse e o papel que desempenha o olhar hipnótico, como *mîse-en-abîme* do espetáculo fílmico no filme: através da imagem estamos sob o seu encantamento – o cinema é o Doutor Mabuse.

A hipnose, o magnetismo, o sonambulismo, conjunto de práticas quase indistintas no século XIX, partilham esta particularidade: produzem estados modificados de consciência, consciência em estado de semi-vigília, paralisia da perceção externa e dos sentidos, libertação corporal das emoções e das recordações, sugestibilidade, reformulação do saber de si mesmo. Quer seja em Puységur, quer seja em Mesmer, a consciência abre-se a um outro estado que não é o sono, nem é a vigília.

O homem, como máquina totalmente elétrica, está sujeito às influências do poderoso fluído magnético que atravessa todos os corpos do universo. Na passagem magnética, o fluído pode encaminhar-se para onde a nossa vontade o conduz. Os efeitos do estado magnético ou hipnótico são então o isolamento do sujeito (encerramento da perceção externa, à exceção do magnetizador), a concentração, a mobilidade magnética, e a disponibilidade de uma *verdade sobre si próprio*, verdade de si que Biran certamente não teria aceitado:

> o conhecimento das doenças e a previdência dos seus sintomas e dos seus términos, nada têm de sobrenatural nos indivíduos em caso de crise magnética. Não é através do prognóstico que julgam de forma tão judiciosa as causas da sua doença, mas muito simplesmente através de uma sensação que lhes é particular[7].

Puységur nomeia "pré-sensação" este saber de si inerente ao estado magnético, e que desaparece fora destas circunstâncias. Compreende-se por que razão estas práticas irritavam de sobremaneira as academias de medicina, por atribuírem ao sujeito um conhecimento de si próprio, e mesmo um poder de se curar a si mesmo. A doença era considerada então uma conexão íntima a si mesmo e não uma estrutura fisiológica.

A situação de hipnose através da imagem, no cinema, poderia ser descrita pelo mesmo dispositivo: isolamento externo, consciência modificada, extensão do corpo emotivo, animal, afetivo, reformulação da história pessoal. Por este motivo, Raymond Bellour, no seu livro *Le corps du cinema: hypnoses, émotions, animalités*, cita Biran na parte que consagra à animalidade[8].

Não identificamos aqui a vida animal, mas sem a verdade do magnetismo? Afirmámos anteriormente que, para Biran, "tudo engana no sonambulismo", visto que os movimentos não são voluntários, são cegos, animalescos, dependendo do "mesmo princípio de impulso interno" não só para "o instinto primitivo das diferentes espécies de animais", como também para a locomoção do feto e ainda o rastejar do tronco da víbora…

---

[7] Marquis de Puységur, *Mémoires pour server à l'histoire et à l'établissement du magnétisme animal* (Dentu, 1820), 78.

[8] Raymond Bellour, *Le corps du cinema: hypnoses, émotions, animalités* (Paris: P.O.L, 2009).

É esta vida animal que o cinema tão bem descreve, *sobre os rostos humanos* eles próprios: a cabeça animal de Mabuse em certos planos. Do rosto humano passa-se para o *reino dos vivos e da natureza*. Há uma profusão da vida animal em *Nosferatu* que não cessa de rondar a vida consciente, desde ratos e aranhas até à vida vampírica dos protoplasmas ao microscópio. Essa vida obscura conquista toda a natureza, como uma imagem da torrente que resvala pelas montanhas, intercalada por duas aparições de Nosferatu, espécie de vitalidade assustadora e pré-orgânica, um dos mais belos planos do cinema.

Será assim que o cinema torna mais vivo o pensamento de Biran, demonstrando também ele a interpenetração dos dois reinos, a vida animal e a vida consciente. A vida consciente institui-se fora da vida animal, mas a vida animal exerce o seu poderoso magnetismo até na consciência.

Traduzido do francês por Ana Seiça Carvalho
Revisão de Teresa Margarida Umbelino

Références bibliographiques | Referências Bibliográficas:

Bellour, Raymond, *Le corps du cinéma: Hypnoses, émotions, animalités* (Paris: P.O.L., 2009).

Maine de Biran «Nouvelles considérations sur le sommeil, le songe et le somnambulisme», Maine de Biran, *Discours à la société médicale de Bergerac*, in *Œuvres de Maine de Biran*, V (Paris: Vrin, 1984).

Maine de Biran, *Écrits de jeunesse 1792-1798*, in *Œuvres de Maine de Biran*, I, (Paris: Vrin, 2000).

Puységur, Marquis de, *Mémoires pour servir à l'histoire et à l'établissement du magnétisme animal* (Dentu, 1820).

(Página deixada propositadamente em branco)

Índice Onomástico | Indice des noms

A.

Amalric, J.L. : 449, 466, 467.

Antoine, Agnès : 157, 204, 245.

Azouvi, François: 47, 52, 53, 56, 80, 85, 86, 88, 92, 101, 120, 128, 147, 148, 475, 520, 560.

B.

Babini, Valeria Paola: 120, 147, 149.

Baertschi, Bernard: 47, 80, 560.

Barbaras, Renaud: 8, 18.

Bégout, Bruce : 167, 195, 214, 245, 246.

Bellour, Raymond: 571, 580, 581.

Bergson, Henri: 8, 18, 35, 68, 92, 252, 269, 282, 348, 349, 356, 373, 374, 381, 392, 563, 573.

Bocca, Francisco V.: 5, 13, 15, 23, 25, 283, 309, 313, 337, 341.

Boissier de Sauvages: 112, 138, 149.

Bonnet, C. : 117, 144, 289, 295, 318, 324, 341.

Bouckaert, Bertrand: 409, 427, 430.

Boyer, J. B. : 287, 306, 307, 308, 315, 334-336, 341.

Buterfield, H.: 341.

C.

Carraud, Vincent: 30, 63, 92.

Cazamian, Pierre: 196, 243, 246.

Chambon, Roger: 469, 493, 515, 539, 560.

Chiarugi, Vincenzo: 108, 135, 148.

Cocteau, Jean: 166, 213, 246.

Condillac: 9, 20, 33, 34, 38, 39, 45, 46, 53, 66, 67, 71, 72, 78, 79, 86, 92, 101, 115, 128, 142, 252, 269, 284, 285, 286, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294,

295, 296, 298, 302, 303, 309, 314, 315, 317-327, 330, 331, 337, 341, 485, 511, 531, 556, 565, 574.
Corcuff, Phillipe: 171, 218, 586.

D.

Daquin, Joseph : 113, 139, 148.
Dardot, Pierre : 153, 154, 166, 200, 201, 246.
David, Alain : 172, 219, 246.
Dejours, Christophe : 178, 196, 225, 243, 246.
Depraz, Natalie : 171, 218, 246.
Descartes, René : 8, 18, 33, 38, 49, 57, 66, 71, 82, 90, 92, 102, 129, 156, 184, 203, 231, 251, 268, 387, 435, 447, 452, 464, 485, 488, 491, 531, 533, 536.
Deslandes, Ghislain : 191, 195, 197, 238, 242, 244, 246.
Devarieux, Anne : 5, 11, 22, 27, 42, 61, 75, 92, 102, 129, 148, 167, 171, 214, 218, 246, 345, 346, 366, 370, 371, 391, 392, 407, 426, 430, 471, 516, 560.
Druet, F. Xavier : 447, 448, 464, 467.
Dujarier, Marie-Anne : 153, 165, 190, 200, 212, 237, 246.

E.

Ehrenberg, Alain : 103, 130, 148.
Engel, Pascal : 348, 356, 373, 381, 392.
Esquirol, Jean-Étienne-Dominique : 103, 104, 109, 129, 130, 131, 136, 148, 149, 150.

F.

Feher, Michel : 153, 168, 200, 201, 215, 246.
François, Arnaud : 186, 233, 246.
Frogneux, Nathalie : 349, 350, 374, 392.

G.

Gannty, E. : 447, 448, 464, 465, 467.
Gauchet, Marcel : 116, 143, 149.
Gomez, Pierre-Yves : 197, 244, 246.
Gouhier, Henri : 11, 21, 471, 478, 484, 516, 523, 560.

H.

Hamraoui, Eric : 5, 12, 22, 151, 154, 170, 177, 187, 195, 199, 201, 217, 224, 234, 242, 246, 247.
Hartog, François : 167, 213, 247.

Haustgen, Thierry: 120, 149.

Hegel, G. W. F.: 180, 224, 227, 247.

Heinämaa, Sara : 348, 356, 373, 381, 392.

Henry, Michel: 5, 8, 10, 12, 18, 19, 20, 22, 27, 30, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 45, 55, 56, 58, 61, 64, 68, 71, 72, 73, 74, 76, 78, 79, 88, 91, 92, 101, 117, 128, 143, 149, 151, 152, 155, 170-200, 202, 217-237, 239-244, 246, 247, 249, 250, 253-257, 267, 270-274, 282, 347, 372, 392, 476, 494, 496, 521, 540-542, 560.

Heraclito: 478, 524.

Hunt, L.A: 287, 315, 316, 341.

J.

Jaspers, Karl: 107, 134, 149.

Jaurès, Jean: 198, 245, 247, 563, 573.

Jonas, Hans: 13, 23, 343-346, 350, 358-367, 369-371, 375, 382-393.

K.

Kant, Immanuel : 34, 67, 93, 102, 128, 129, 439, 440, 456, 457.

L.

La Mettrie, J. O. : 284-287, 289, 297-304, 314-316, 318, 325-332, 341.

Lange, F. A.: 329, 341.

Laval, Christian: 153, 154, 166, 169, 200, 201, 216, 246, 247.

Lefève, Céline: 159-161, 165, 169, 206, 207, 211, 212, 216, 247, 284, 290, 292, 316, 318, 321, 341.

Leibniz: 31, 64, 101, 128, 149, 485, 497, 530, 542.

Le Roy, George: 560.

Lévy-Bruhl, Lucien : 98, 125, 149.

Lignac, Lelarge: 31, 46-49, 64, 79, 80, 81, 92, 102, 129.

Lotterie, F.: 286, 287, 306, 307, 315, 334, 335, 341.

M.

Malebranche : 8, 18, 32, 43, 47, 65, 76, 80, 92, 252, 269, 282, 349, 374.

Marion, Jean-Luc: 33, 66, 92.

Marx, Karl: 169, 171, 172, 186-190, 216, 218, 219, 233-237, 246-248.

Merleau-Ponty, Maurice: 8, 10, 13, 18, 20, 23, 29, 42, 62, 76, 249-256, 258-272, 274-282, 289, 297, 318, 325, 341, 349, 374, 393, 395, 410, 413, 428, 447, 464.

Montebello, Pierre: 6, 11, 14, 21, 24, 333, 344, 347, 351, 352, 354, 355, 357, 365, 366, 369, 372, 376-379, 382, 390, 393, 398, 401, 416, 419, 430, 475, 520, 560, 561, 563, 573.

Montesquieu: 105, 106, 132, 149.
Murat, Laure: 107, 110-113, 134, 136, 138-140, 149.
Musso, Pierre: 191, 238, 248.

N.

Nagel, Thomas: 11, 21.

P.

Patočka, Jan : 7, 8, 17, 18, 42, 76.
Petit, Jean-Luc: 11, 21, 393.
Pigeaud, Jackie: 118, 145, 149.
Pinel, Philippe: 12, 22, 95, 96, 104-106, 108-115, 117-119, 121, 123, 124, 131-142, 144-146, 148-150.
Puységur, Marquis de: 570, 579-581.

R.

Richir, Marc: 10, 14, 20, 24, 396, 400-408, 410, 413, 418-426, 429-431.
Ricœur, Paul: 6, 8, 9, 10, 14, 18-20, 24, 28, 29, 62, 93, 395, 413, 433-468, 474. 511, 519, 557.
Riquier, C. : 93.
Romeyer-Dherbey, Gilbert : 483, 492, 529, 537, 561.
Royer-Collard: 43, 76, 112, 120, 139, 146, 147, 149.

S.

Sade: 5, 13, 23, 112, 139, 283-287, 289, 292, 302-305, 308-316, 318, 320, 330--333, 335-341.
Schopenhauer, Arthur: 43, 44, 76, 77, 93.
Searle, John: 11, 21.
Sennett, Richard : 167, 168, 214, 215, 248.
Souza, M. G.: 296, 324, 341.
Spinoza: 196, 243, 248.
Starobinski, Jean: 103, 112, 113, 130, 139, 140, 149.
Swain, Gladys : 108, 116, 120, 135, 143, 147, 149.

T.

Texier, Thibault le: 191, 238, 248.
Thélot, Jérôme: 197, 198, 245, 248.
Thirion, Benoît: 256, 257, 273, 282.

Tracy, Destutt de : 33-36, 38, 39, 44, 66-69, 71, 72, 77, 93, 287-289, 316, 318.
Thiher, Allen: 114, 140, 149.

U.

Umbelino, Luís António: 5, 6, 13, 15, 23, 25, 118, 145, 150, 290, 319, 341, 348, 349, 356, 373, 374, 380, 393, 395, 413.

V.

Vancourt, Raymond: 561.

W.

Weiner, Dora B.: 104, 108, 131, 135, 150.

(Página deixada propositadamente em branco)

Professor Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Investigador da Unidade I&D - Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (FLUC – Portugal) e do projeto de investigação "Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor II" (FFI 2017-82272-P – Espanha). Diretor da Revista Filosófica de Coimbra. Publica regularmente em Portugal e no estrangeiro sobre a tradição reflexiva francesa (sobretudo Maine de Biran), o horizonte da fenomenologia contemporânea (sobretudo M. Merleau-Ponty e Marc Richir) e sobre o contexto da Hermenêutica Filosófica (sobretudo P. Ricoeur).

IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

ΦDEIA



1 2 9 0

UNIVERSIDADE D
COIMBRA