



L'exil des affections pures. À propos d'une formule d'Ovide et de sa reprise biranienne

Anne Devarieux

► To cite this version:

Anne Devarieux. L'exil des affections pures. À propos d'une formule d'Ovide et de sa reprise biranienne. *Revue philosophique de Louvain*, 2005, t.103 (1-2), pp.139-158. hal-01854590

HAL Id: hal-01854590

<https://normandie-univ.hal.science/hal-01854590>

Submitted on 6 Aug 2018

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

L'exil des affections pures. A propos d'une formule d'Ovide et de sa reprise biranienne

Anne Devarieux

Citer ce document / Cite this document :

Devarieux Anne. L'exil des affections pures. A propos d'une formule d'Ovide et de sa reprise biranienne. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 103, n°1-2, 2005. pp. 139-158;

https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_2005_num_103_1_7603

Fichier pdf généré le 26/04/2018

Résumé

Résumé. — Il s'agit d'examiner, dans la pensée de Maine de Biran, la teneur et le sens d'une formule empruntée à Ovide (reprise elle-même par Montaigne et Rousseau): *vivit, et est vitae nescius ipse suae* («il vit, et il est lui-même inconscient de sa propre vie»). Cet examen fournit le prétexte pour approcher la théorie biranienne de la sensibilité et en particulier le régime des affections intérieures, pures, illocalisables, lesquelles conspirent à former le tempérament sur lequel notre aveuglement est quasi complet, bien qu'elles ne cessent de teindre notre vie consciente, et résonnent dans la vie psychique individuelle. Doit-on parler de scission du sujet biranien? Le problème est de surprendre et dire le passage, la transition. Mais le moi peut-il surprendre sa propre disparition? La formule qu'invente Biran, pour désigner un tel mode d'approche — celle de tact intérieur ou tact affectif — doit être opposée au toucher actif, et il faut comprendre que de la sympathie propre à la vie affective, la musique fournit le modèle.

Abstract

The aim of this article is to examine in the thought of Maine de Biran the tenor and meaning of a phrase borrowed from Ovid (also taken over by Montaigne and Rousseau): *vivit, et est vitae nescius ipse suae* ("he is alive, yet is himself unconscious of his own life"). This examination furnishes a pretext for approaching Maine de Biran's theory of sensibility, especially the system of internal, pure and unsituatable affections, which conspire to form the temperament, to which we are almost entirely blind, although they do not cease to tinge our conscious life, and reverberate in the individual's psychic life. Should one speak of the scission of Maine de Biran's subject? The problem is to surprise and name the passage, the transition. But can the ego catch its own disappearance by surprise? The formula invited by Biran to point to this kind of approach — that of internal touch or affective touch — must be contrasted with active touch, and it is necessary to realise that music furnishes the model for the sympathy proper to the affective life. (Transl. by J. Dudley).

L'exil des affections pures

A propos d'une formule d'Ovide et de sa reprise biranienne

«Mais rien n'est assez solide, fût-il attaché avec du diamant, pour résister infailliblement à la foudre rapide de Jupiter; rien n'est assez sublime, assez élevé au-dessus des dangers, pour n'être pas, comme une chose inférieure, soumise à la puissance du Dieu» (Ovide, 1957,157).

Montaigne, Rousseau, Maine de Biran: à travers ces trois auteurs retentit l'écho d'une plainte, clef d'un exil forcé dont Ovide fit l'expérience physique — celle du bannissement — et qu'il rapporte dans la troisième Élégie du livre premier des *Tristes*:

«Lorsque revient à mon esprit l'image lamentable de cette nuit qui marqua mes derniers moments passés à Rome, lorsque je me souviens de cette nuit où j'ai laissé tant de choses chéries, aujourd'hui de mes yeux coulent encore des larmes. Déjà s'approchait le jour que César m'avait désigné pour passer les frontières de l'Ausonie. Je n'avais eu ni le cœur ni le temps nécessaire à des préparatifs, tant mon âme était restée engourdie dans une longue torpeur. Je ne m'étais occupé du choix ni des esclaves, ni d'un compagnon, ni de mes vêtements ni des ressources nécessaires à l'exilé. Je restai confondu, tel que l'homme frappé du feu de Jupiter, qui continue à vivre, inconscient de sa propre vie.»

Comment peut-on vivre, inconscient de sa propre vie? A travers le récit de son bannissement, c'est celui d'une étrange dépossession de soi que fait Ovide, qui nous tire tout à la fois vers l'enfance et vers la mort. Ce que nous analyserons ici, c'est la reprise de la formule chez Montaigne, Rousseau, et surtout Maine de Biran.

Quand la formule latine revient sous la plume de Rousseau dans l'*Émile*, elle est prétexte à décrire l'enfance de l'homme: «Les premiers développements de l'enfance se font presque tous à la fois. L'enfant apprend à parler, à manger, à marcher à peu près dans le même temps. C'est ici proprement la première époque de sa vie. Auparavant il n'est rien de plus que ce qu'il était dans le sein de sa mère; il n'a nul sentiment, nulle idée; à peine a-t-il des sensations; il ne sent pas même sa propre existence: *vivit et est vitae nescius ipse suae*» (Rousseau J.J,

1966, 87). Maine de Biran a tout l'air d'emboîter le pas de Rousseau quand cette même formule est rappelée afin de caractériser une vie purement affective, animale: «L'homme commence, en effet, à vivre, à sentir avant d'être en état de connaître sa vie ou d'apercevoir sa sensation (*vivit et est vitae nescius ipse suae*)» (Maine de Biran, 1995, 59).

Est ici mis en avant le sort de celui qui n'est *pas encore* parvenu à la conscience de soi. L'enfance, l'enfance de l'expérience, muette et inconsciente, est la vie elle-même. Sortir de l'enfance, c'est donc sortir d'une vie avec laquelle je ne fais qu'un, c'est rompre l'identification, le sortilège d'un tel devenir identificatoire. Une telle sortie semble définitive et irréversible. Pourtant l'affectibilité maîtresse de la vie infantile ne cesse de s'exercer en aval et non seulement en amont de l'existence *personnelle*. Si bien que l'écho de cette formule chez nos deux premiers auteurs ne peut avoir pour seul enjeu de stigmatiser le règne de l'affectibilité pure, antérieure à toute vie de relation, comme c'est le cas dans l'*Émile*. Autrement dit, il ne s'agit pas seulement de rendre compte de la genèse (improbable) du sentiment de soi, mais bien d'interroger la façon dont cette vie radicale, purement sensitive, persiste à donner sa teinte à notre vie personnelle, à nos perceptions et pensées conscientes. Si l'enfance est cet âge où, absorbés par et dans une vie toute affective et sensible, le sentiment de soi ne nous est pas encore advenu, la vie adulte n'est pas sans de certaines éclipses de la conscience, aptes à nous replonger, pour ainsi dire, en enfance. Biran le souligne fortement: une telle existence sensitive «ne se borne point au premier âge de la vie humaine. La sphère dans laquelle cette puissance aveugle continue à s'exercer, loin de se circonscrire, peut prendre au contraire plus d'extension, en se rejoignant, dans plusieurs points, à celle de nos habitudes» (Maine de Biran, 1988, 90). Biran a toujours rêvé d'accomplir le projet esquissé par Rousseau¹ d'une «morale sensitive», rêvé d'en être le théoricien: «Il est bien fâcheux que nous ayons été privés d'un écrit qui eût peut-être été le plus utile» (Maine de Biran, 1998, 106). On le voit, une médecine physique autant que morale permettrait de comprendre les causes des vicissitudes dont l'homme est la proie: «Lorsque je réfléchis d'après mon expérience, qu'il est un état déterminé de notre corps qui produit en nous tel ou tel sentiment, que le tempérament décide de la tournure de nos idées, que Pascal, que Montaigne, que Rousseau étaient conduits, sans s'en douter peut-être, par cette puissance invincible, je ne

¹ ROUSSEAU, J.J., 1959, 409.

puis assez m'étonner que cette influence soit comptée presque pour rien par le général des hommes. On ne réfléchit pas assez sur cette variété de modifications du principe qui nous fait vivre» (Maine de Biran, 1998, 162).

Mais comment le moi à l'état de veille, sorti de l'enfance, peut-il faire l'expérience de sa propre absence? L'homme peut-il surprendre ses affections, et a fortiori les réfléchir? Orphée sait la présence d'Eurydice mais peut-il la regarder? (Maine de Biran, 1988, 294).

Pour celui qui n'est plus enfant, ce qu'il faut appeler l'exil de l'affectibilité pointe non seulement vers l'enfance mais vers la mort. C'est dans ce contexte que la formule revient à la mémoire de Montaigne: peut-on apprivoiser la mort sans l'essayer? Le moi peut-il vivre et dire ce qui l'exclut? Oui, affirme Montaigne, à condition que nous prêtions par exemple suffisamment attention aux passages ou transitions: celui du veiller au dormir, celui de la santé à la folie². Mais comment dire le passage, si ce n'est jamais qu'à partir de la veille que l'on parle du sommeil, ou à partir de la santé de la folie? N'est-il pas contradictoire et illusoire de vouloir que le moi surprenne son propre évanouissement, sa propre absence?

De la mort il y a, selon Montaigne, façon d'approcher son «vrai et naturel visage» dans quelque «violent accident en défaillance de cœur»; les approches de la mort peuvent «tomber en expérience». Telle est en tout cas la leçon qu'il tire de la chute de son cheval renversé par un «puissant roussin», accident dont l'épreuve vient confirmer ce qu'il avait, nous dit-il, toujours jugé: «C'est le seul évanouissement que j'aie senti jusques à cette heure. Ceux qui étaient avec moi, après avoir essayé par tous les moyens qu'ils purent de me faire revenir, me tenant pour mort, me prirent entre leurs bras [...] Par là je commençai à reprendre un peu de vie, mais ce fut par les menus et par un si long trait de temps que mes premiers sentiments étaient beaucoup plus approchants de la mort que de la vie,

*Car incertaine encor qu'elle est de son retour,
Notre âme terrifiée hésite à s'affermir*³.

² «Combien facilement nous passons du veiller au dormir! Avec combien peu d'intérêt nous perdons la connaissance de la lumière et de nous!» (MONTAIGNE, 1962, 351).

³ LE TASSE, *Jérusalem délivrée*, XII, stance 74.
(*Perchè, dubbiosa anchor del suo ritorno,
Non s'assicura attonita la mente*)

Montaigne décrit ensuite comment il reprend peu à peu ses esprits : « Quand je commençai à y voir, ce fut d'une vue si trouble, si faible et si morte, que je ne discernais encore rien que la lumière,

*Comme tantôt ouvrant, tantôt fermant les yeux
Un homme à moitié veille et à moitié s'endort*⁴. [...]

Il me semblait que ma vie ne me tenait plus qu'au bout des lèvres ; je fermais les yeux pour aider, ce me semblait, à la pousser hors, et prenais plaisir à m'alanguir et à me laisser aller.

C'était une imagination qui ne faisait que nager superficiellement en mon âme, aussi tendre et aussi faible que tout le reste, mais à la vérité non seulement exempte de déplaisir, ainsi mêlée à cette douceur que sentent ceux qui se laissent glisser au sommeil.

Je crois que c'est ce même état où se trouvent ceux qu'on voit défaillants de faiblesse en l'agonie de la mort [...] j'ai toujours pensé, dis-je, qu'ils avaient l'âme et le corps enseveli et endormi : *vivit et est vitae nescius ipse suae*.

Et ne pouvais croire que, à un si grand étonnement de membres et si grande défaillance des sens, l'âme pût maintenir aucune force au dedans pour se reconnaître ; et que par ainsi ils n'avaient aucun discours qui les tourmentât et qui leur pût faire juger et sentir la misère de leur condition, et que, par conséquent, ils n'étaient pas fort à plaindre.

Je n'imagine aucun état pour moi si insupportable et horrible que d'avoir l'âme vive et affligée, sans moyen de se déclarer... » (Montaigne, 1962, 355).

On ne peut vivre à proprement parler le délogement de l'âme, et Montaigne en est tout aise. Mais que dire, non pas de la mort réelle, mais bien de la mort de l'ego *foudroyé* par Zeus, dirait Ovide ? Les mots de Montaigne tout à la fois prolongent et infléchissent la plainte d'Ovide : « Ce n'est pas la mort que je crains, c'est cet affreux genre de mort », gémissait le poète (Ovide, 1957, 11). Fidèle à Épicure, Montaigne affirme que d'expérience pleine de la mort, il ne peut pour le vivant y avoir, si ensevelissement du corps comme de l'âme il y a. L'âme ne souffre pas, tout comme ceux qui près de la mort ne vivent pas « une vie entière ». Et pourtant celle de Montaigne est touchée, mais seulement à ses *bords*. De même en effet qu'on arrache quelques voix aux suppliciés, « il

⁴ LE TASSE, *Jérusalem délivrée*, VII, Stance 26.

nous advient ainsi sur le bégaiement du sommeil, avant qu'il nous ait du tout saisis, de sentir comme en songe ce qui se fait autour de nous, et suivre les voix d'une ouïe trouble et incertaine qui semble ne donner qu'aux *bords* de l'âme; et faisons des réponses, à la suite des dernières paroles qu'on nous a dites, qui ont plus de fortune que de sens» (Montaigne, 1962, 355).

Mais si bord de l'âme il y a, si ne serait-ce que son «*écorce*» est touchée, le point de contact est bien réel, et Biran⁵ retiendra à son tour la leçon de Montaigne quand ce dernier déclare qu'«il y a plusieurs mouvements en nous qui ne partent pas de notre ordonnance [...]; or ces passions qui ne nous touchent que par l'écorce ne se peuvent dire nôtres. Pour les faire nôtres, il faut que l'homme y soit engagé tout entier; et les douleurs que le pied ou la main sentent pendant que nous dormons, ne sont pas à nous» (Montaigne, 1962, 355).

L'imagination, s'emparant de celui qui reprend ses esprits, laisse libre cours aux mouvements spontanés, et à l'incohérence de leurs «enchaînements», mobilisation qui, dira Biran, n'est pas sans laisser de traces... Pourtant le sentiment décrit, loin d'être déplaisant, est doux, «d'une infinie douceur» (Montaigne, 1962, 356): douceur ravissante, voluptueuse, du moment de la perte du sentiment de soi, ou jouissance tranquille d'un état affectif, sans pensée, sentiment de l'existence non théorique (sans moi). Ce plaisir de l'imagination évoque le Rousseau des *Rêveries*, qui goûte le *sentiment pur de l'existence*. Ce dernier, Biran le formula bien avant le sentiment de l'effort, et il fut proprement le moteur de son mode de philosopher: «Tout gît pour l'homme dans un sentiment de l'existence poussé à un certain degré» (Maine de Biran, 1998, 162). S'il eut à cœur de le distinguer du sentiment de l'existence personnelle, c'est que la différence doit être réelle entre la sensation et la sensation sans conscience: «sentir simplement et percevoir ou savoir qu'on sent, sont deux fonctions essentiellement différentes, et qui peuvent être séparées ou constituer deux modes réels d'existence» (Maine de Biran, 1990a, 307).

La différence pointe deux *modes réels d'existence*, et non point une vaine abstraction. Biran va plus loin que Rousseau, lequel ne semble pas trancher la question de savoir si l'on peut *se sentir exister* sans se sentir

⁵ «Il n'est pas une seule des parties de notre corps qui souvent ne s'exerce contre notre volonté: elles ont chacune leurs passions propres qui les éveillent ou les endorment sans notre congé» (MONTAIGNE, 1962, 100, cité par MAINE DE BIRAN, 1988, 19).

comme un soi. Relisons la *Deuxième Promenade* relatant la chute de Rousseau, renversé par un gros chien danois, écho de la chute de Montaigne à cheval, à l'intérieur de l'écho que nous étudions. Rousseau juge l'état dans lequel il se trouva à cet instant «trop singulier» pour n'en pas faire la description :

«La nuit s'avavançait. J'aperçus le ciel, quelques étoiles, et un peu de verdure. Cette première sensation fut un moment *délicieux*. Je ne me sentais encore que par là. *Je naissais dans cet instant à la vie*, et il me semblait que je remplissais de ma légère existence tous les objets que j'apercevais. Tout entier au moment présent je ne me souvenais de rien; je n'avais nulle notion distincte de mon individu, pas la moindre idée de ce qui venait de m'arriver; je ne savais ni qui j'étais ni où j'étais; je ne sentais ni mal, ni crainte, ni inquiétude. Je voyais couler mon sang comme j'aurais vu couler un ruisseau, sans songer seulement que ce sang m'appartînt en aucune sorte. Je sentais dans tout mon être un *calme ravissant* auquel chaque fois que je me le rappelle je ne trouve rien de comparable dans toute l'activité des plaisirs connus» (Rousseau, J.J., 1959, 1004).

Comme G. Agamben l'a souligné⁶, si Montaigne tire de sa chute l'instruction qu'il n'est rien de mieux pour apprivoiser la mort que de l'avoisiner, Rousseau, lui, nous tire vers *l'enfance*. Il est comme un homme qui *commence* à vivre. C'est qu'il hait, confesse-t-il plus loin, les *ténèbres*, (et les fantômes qu'elle crée), le mystère, les complots, et en définitive la mort⁷. Et si la formule d'Ovide ne revient pas à cet instant sous sa plume, le poète est présent dans l'en-tête de *Rousseau juge de Jean-Jacques* (1959, 657): «On me tient ici pour barbare parce qu'on ne me comprend pas»⁸. Rousseau ne connut-il pas un autre exil?

Rousseau ne sent pas son individu; est-ce à dire qu'il ne sente pas son existence? Peut-il y avoir sentiment de l'existence sans sensations senties? Si ce point est peu clair chez lui, le mérite, et non des moindres, de Biran est de l'éclaircir. Le moi biranien est un *volo* («motilité de conscience»), un rapport ou une dualité interne qui met aux prises une force dite hyperorganique et la résistance du corps propre, deux termes «distincts non séparés». L'affectibilité intérieure de la vie purement sensitive recouvre *ce qu'aucun mouvement ne rejoint*: «si de telles impressions se transmettent au centre cérébral où se complète la sensation proprement dite, indirectement et par voie de sympathie, il ne peut résulter de ce

⁶ AGAMBEN, G, 1989, 52.

⁷ ROUSSEAU, J.J, 1959, 566.

⁸ OVIDE, 1957, 201.

mode de transmission ou de réceptivité passive, que des sensations simples, sans déploiement d'activité, puisque les organes qui sont le siège des impressions dont il s'agit sont hors de la sphère ou de la dépendance du centre de motilité, et par suite de la volonté motrice. Ainsi le moi ne pourra s'unir qu'accidentellement à ces sensations vagues qui ne sont jamais précisément localisées» (Maine de Biran, 1990a, 313). Nous sommes et sommes condamnés à être des paralytiques de la sensibilité intérieure⁹: «Tels nous sommes toujours et dans tous les cas pour cet ordre d'impressions affectives tout 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, ne restent point dans le souvenir et, étrangères aux produits de la pensée et de la volonté, n'en exercent pas moins sur la direction de nos idées et de nos penchants une influence constante, un ascendant d'autant plus difficile à surmonter qu'il est plus méconnu dans sa source indépendante» (Maine de Biran, 1990b, 132). Ce que le mouvement volontaire n'atteint pas reste hors de toute prise: «En qualité d'être organisé vivant et sentant, l'homme, il est vrai, obéit comme tous les êtres de la nature vivante ou morte à des lois constantes et nécessaires qui l'entraînent à son insu [...] il vit seul et se meut, ou plutôt est mû, sans connaître sa vie, ses sentiments et ses mouvements. *Vivit et est vitae nescius ipse suae*» (Maine de Biran, 1986, 24).

Biran met en avant le régime propre de l'affectibilité qui rend compte d'un *devenir identificatoire* hors de toute perceptibilité, dès lors que la seule motilité de conscience, en signant l'effort, signe le moi. C'est pourquoi l'affectivité désigne l'autoaffectation intérieure constitutive du vivant, l'identification de l'être affecté et de ce qui l'affecte. De l'existence d'un tel régime purement affectif, il eut le plus grand mal à convaincre ses contemporains¹⁰: «A celui qui demande: «Qu'est-ce qu'une sensation qu'on ne sent pas? Je demande à mon tour à quoi se rapporte ce on?» (Maine de Biran, 1989, 63). Nier un état purement affectif, serait donner raison au condillacisme, c'est-à-dire reconnaître que toute sensation emporte le moi:

⁹ Rey Régis, médecin, auteur de *Histoire naturelle et raisonnée de l'âme*, est souvent cité car ses expériences apportent à Biran la confirmation de sa thèse: il est impossible, pour l'homme paralysé, de pouvoir localiser les sensations éprouvées.

¹⁰ En témoigne notamment la «Discussion avec M. Royer Collard sur la réalité d'un état purement affectif» (MAINE DE BIRAN, 1990a, 305).

«Cependant, en consultant l'expérience, on pouvait reconnaître aisément qu'il y avait deux états ou deux modes très distincts dans ce qu'on appelle généralement et trop vaguement sentir; l'un où l'être organisé vivant qui reçoit une impression, donne tous les signes de la sensibilité la plus affective, et peut être bien véritablement dit la sentir sans qu'il y ait le *conscium sui*, le *compos sui*, ni rien d'équivalent à ce premier acte de pensée: je sens, j'existe, ou je suis souffrant, jouissant, etc. L'autre état où une conscience distincte, un sentiment d'individualité personnelle se joint véritablement à l'affection, et où l'être sentant sait qu'il est affecté» (Maine de Biran, 1990a, 309).

VIVRE, C'EST SENTIR.

La vie est affectivité: «Tel est cet état de vitalité ou de *simplicité native*, antérieur à la naissance même d'un sujet conscient ou pensant. Là est peut-être le premier anneau où doit se rattacher toute analyse idéologique, pour ne pas commencer et finir entièrement dans les ténèbres, ou pour tracer du moins, s'il est possible, le cercle terminateur de la lumière et de l'ombre» (Maine de Biran, 1988, 330). Biran loue le choix du terme *devenir* par Condillac, mais lui objecte que sa statue ne pourrait devenir odeur comme être sentant, si elle n'était pas déjà quelque chose au-dedans d'elle-même comme être vivant:

«L'homme commence, en effet, à vivre, à sentir, avant d'être en état de connaître sa vie ou d'apercevoir sa sensation (*vivit et suae vitae nescius ipse suae*). Jusque même dans le plein développement de toutes ses facultés, lorsqu'une sensibilité toute affective est portée au ton le plus élevé, l'homme sent et vit encore sans aperception de lui-même ou des impressions qu'il éprouve; et c'est ainsi que son existence peut être ramenée à cet état de simplicité native [...]» (Maine de Biran, 1995, 59). Biran dit ici la *simplicité* d'une vie animale qu'il oppose à la *duplicité* de la vie consciente. Il lit Reil et commente le terme de *cœnesthèse*: «[...] partout où est la vie, là est aussi quelque degré de sensation affective de plaisir ou de douleur; mais partout où est l'affection, doit-on admettre qu'il y ait aussi perception ou conscience indivisible?» (Maine de Biran, 1990b, 129).

Les affections *simples*¹¹ ou affections *pures illocalisables* forment par *consensus* notre tempérament, et ne peuvent être rejointes par aucun

¹¹ «On pourrait chercher à définir l'affection simple, en disant que c'est ce qui reste d'une sensation complète, quand on sépare l'individualité personnelle ou le moi, et avec lui toute forme de temps et d'espace, pour me servir de l'expression des kantistes, tout sentiment de causalité externe ou interne» (MAINE DE BIRAN, 2001, 209).

mouvement de conscience: «Ainsi la partie de nous-mêmes sur laquelle nous sommes le plus aveugles est-elle l'ensemble de ces impressions immédiates de tempérament, dont ce que nous nommons caractère n'est que la physionomie» (Maine de Biran, 1990b, 62). Le sentiment de l'existence résultant de la *conspiration* de nos affections intérieures doit être fermement distingué du sentiment de soi donné dans l'effort: «ce n'est certainement pas la cœnesthèse qui constitue la personne» (Maine de Biran, 1990b, 129), mais bien la «vie de relation» ou de conscience.

L'homme n'est-il pas par conséquent scindé entre cette dernière et une vie anonyme, impersonnelle qui prend le pas sur la première¹²? Comment l'âme peut-elle être ainsi délogée, émue? Si, pour Montaigne, l'âme n'est touchée que «bien légèrement», et, «comme léchée seulement et arrosée par la molle impression des sens», l'homme doit réunir en lui deux vies, qui ne sont pas sans point de contact.

DIRE LE PASSAGE

Avoisiner la mort, disait Montaigne. Dompter l'affectivité pure, dira Biran. L'enjeu n'est-il pas le même? S'il y a nécessité à s'étudier, à avoisiner l'étranger en soi afin de ne «pas s'estimer chose tierce et étrangère à soi-même» (Montaigne, 1962, 360) ne faut-il pas dès lors apprendre à se surprendre?

«il faut encore se surprendre, pour ainsi dire, dans ces états de rêveries, d'atonie ou d'exaltation, de saillies ou de langueur dans les modes de la pensée, revenir en même temps sur le sentiment particulier que l'on a de son existence, les modifications des forces motrices et des dispositions senties des organes intérieurs» (Maine de Biran, 1987, 26).

La transition, Biran s'est efforcé de la dire, au même titre qu'il a tâché de convaincre Destutt de Tracy de la nécessité d'un «algorithme différentiel»:

«Notre langue idéologique ne peut exprimer que des états pour ainsi dire absolus, des idées fixes et plus ou moins déterminées d'après notre expérience réfléchie. Mais lorsqu'il faut peindre les nuances intermédiaires, et pour ainsi dire les fluxions d'un état, d'une opération à une autre, les termes sont en défaut, nous nous trouvons embarrassés dans les passages, les limites, et l'expression de la loi de continuité, qui règle les modes successifs

¹² «Je suis écartelé, comme si je laissais là mes membres, qu'une partie de mon corps fût séparée de l'autre» (OVIDE, 1957, 19).

de notre existence, manquant à nos formules, échappe aussi à notre pensée. Qui donnera à l'idéologie une sorte d'algorithme différentiel? » (Maine de Biran, 1996, 278).

Mais peut-on dire le passage? Revient-on, et sans dommage, de l'autre monde¹³? Pouvons-nous seulement y être allé, tel Orphée rejoignant Eurydice?

«[...] il faut considérer que la lumière naît surtout des contrastes, et que, dans des matières où la connaissance est plus souvent négative que positive, on conçoit mieux, souvent, ce qu'est un objet, après s'être assuré de ce qu'il n'est pas et de ce qu'on l'aurait cru pouvoir être [...] Le mode essentiel fondamental de la personnalité ou du moi individuel, vraiment premier dans l'ordre des faits de conscience, peut bien ne pas l'être dans l'ordre des phénomènes d'une vie purement sensitive, que nous pouvons observer de dedans en dehors et saisir, pour ainsi dire, dans ses points de contact avec une vie de conscience» (Maine de Biran, 1995, 59).

Biran, pour l'illustrer, prend l'exemple d'une saisie sur le vif du passage du dormir au veiller:

«Je suis toujours mécontent de moi-même au moment du réveil, et dans les moments qui suivent, jusqu'à ce que l'âme entre en pleine possession du corps et que l'esprit vaille à ses opérations accoutumées; dans ce passage, le sentiment immédiat de l'existence ou la pure cœnesthèse sensitive, se distingue bien mieux de l'aperception du moi, en relation avec le corps; car dès que le moi se rend présent aux impressions et que tout le jeu des idées associées vient se joindre à la cœnesthèse, celle-ci se confond dans l'ensemble et il se forme un autre sentiment composé de l'existence, qui peut être plus ou moins bon, hcurcux, confiant, au lieu que le premier qui est l'effet pur et immédiat des dispositions sensibles, est triste, pénible, plein de méfiance et de crainte» (Maine de Biran, 1955, 383).

Biran surprend ici la composition et, tel le chimiste, décompose ce qui semble un: il y a un sentiment *composé* de l'existence, doux ou malheureux selon la manière dont le moi y participe ou s'y abandonne¹⁴. On le voit, en sa qualité d'être intelligent, voulant et pensant, le moi se fait juge de ses affections, et y participe. Si l'animal pâtit l'existence, l'homme pâtit la passion d'exister qu'il reconnaît comme telle par son pouvoir actif: il éprouve le fait de vivre.

¹³ «[...] il me sembla que c'était un éclair qui me frappait l'âme de secousse et que je revenais de l'autre monde» (MONTAIGNE, 1962, 357).

¹⁴ «On ne peut savoir d'avance à quel degré de nullité morale et de dégoût de soi-même la maladie peut nous réduire. J'en suis la preuve vivante» (MAINE DE BIRAN, 1955, 425).

Biran n'est plus idéologue (l'a-t-il jamais été?) mais a retenu la leçon de Cabanis, et le rôle prédominant des affections intérieures. Il les met en avant comme nul autre en affirmant leur part prépondérante sur les sensations affectives¹⁵ externes ou représentatives.

«Pour signaler les caractères propres et spécifiques à ces impressions immédiates, qui prennent leur source dans la vie intérieure et exercent sur toutes les facultés de l'homme une influence si étendue et si puissante, il faut saisir ces caractères isolés ou prédominants dans les cas où les fonctions de la vie active sont encore dans le silence et l'attente de l'acte, ou dans un état momentané de suspension, d'engourdissement ou d'altération. Les phénomènes de la vie du fœtus pendant le temps de la gestation, ceux du sommeil et du délire, ceux enfin de diverses sympathies affectives peuvent offrir ici des données intéressantes et des exemples curieux» (Maine de Biran, 1984a, 30). Il est donc partiellement vrai d'affirmer qu'aucun retour sur lesdites affections n'est possible, et la *sorte de méthode d'exclusion* — ainsi nommée puisqu'il s'agit de séparer le soi de ce qu'il n'est pas — ou la «sorte d'abstraction antiréflexive» par laquelle le moi «cherche à connaître ce qui reste d'une perception complète après qu'il s'en est totalement séparé» (Maine de Biran, 1995, 59 et 69), se nourrissent d'exemples aptes à nous faire distinguer le moi de la veille, et ce qui le touche, lui, sans être lui (sommeil, somnambulisme, rêverie, idiotisme, folie, sont autant de paradigmes d'une vie en cercle faisant obstinément retour sur elle-même). Ainsi le moi de l'aperception interne immédiate «n'est pas toujours associé de la même manière aux diverses modifications de notre sensibilité, ne se combine pas aussi étroitement avec toutes, n'y adhère pas toujours, pour ainsi dire, avec le même degré d'intimité» (Maine de Biran, 1995, 70).

A ceux donc qu'effaroucherait l'affirmation d'une sensation sans moi, ou qui s'offusqueraient d'un tel manque de logique, Biran répond que nous ne pouvons effectivement pas *réfléchir* l'exclusion: «Il nous est impossible de nous concevoir réduits à la partie purement animale, puisque, pour avoir une conception quelconque, il faut avoir un moi, que l'acte le plus simple de la pensée, ou de la réflexion, complique déjà cette nature qu'il s'agirait de connaître dans sa simplicité, et qu'enfin il est impossible que le moi se rende compte d'un état d'où il se trouve

¹⁵ «La vie extérieure change quelquefois les dispositions internes, mais quand celles-ci sont très marquées, elles entraînent les sensations du dehors, comme les idées de l'esprit, leur donnent le ton ou les absorbent» (MAINE DE BIRAN, 1955, 124).

exclu par l'hypothèse» (Maine de Biran, 1990a, 307). Pourtant si l'accès aux affections pures paraît bien improbable dès lors que toute aperception de soi a disparu, on peut en rendre compte, ne serait-ce que *négativement*, une fois revenu à soi. Chez Montaigne comme chez Biran, c'est la même exigence de dire le passage, de la veille au sommeil, de la santé à la folie, ou inversement de la passion vive au calme de l'âme etc. Il s'agit de se surprendre comme n'ayant plus été, comme ayant été absent: s'il dépend de nous à chaque instant d'actualiser le sentiment de soi, nous pouvons dans une certaine mesure, selon l'expérience intérieure, affirmer la nullité antérieure d'un tel sentiment, décrire l'avoisinement de la mort à partir de la vie, le sommeil à partir de la veille.

Dès lors que l'affection est adhérence-soi, à travers elle, c'est la vie nue qui est sentie. Pas plus donc qu'un tel sentiment ne peut être réfléchi, il ne peut être *représenté*: «Quel est celui qui en se sentant bien ou mal sans éprouver actuellement aucune sensation particulière agréable ou désagréable localisée dans un organe, attribue ce sentiment général à un certain état du corps représenté à l'âme par ce sentiment? Qu'est-ce qu'une telle représentation, dont l'âme n'a nulle conscience et qui pourrait ainsi avoir lieu éternellement sans que l'âme par ce moyen sentît qu'elle a un corps, qui passe par des modifications ou des états divers?» (Maine de Biran, 1990a, 174). Il y a un état réel de l'être sensitif identifié avec chacune des modifications qu'il éprouve, qu'on aurait tort de prendre pour une vaine abstraction. Soulignons tout de même la relative indécision de Biran lorsqu'il écrit par exemple qu'un tel état est redevable d'une «sorte d'expérience qui est différente de celle de l'intuition et de la réflexion, et tient de l'une et de l'autre en même temps» (Maine de Biran, 1990a, 306).

LE TACT INTÉRIEUR

La formulation du «tact intérieur» ne vient-elle pas lever ces ambiguïtés?

«L'aperception ou le principe de la connaissance n'est point dans les affections d'une vie toute intérieure [...]. Quand ces affections dominent, elles absorbent tout ce qui n'est pas elles. Cependant, l'homme ne peut se connaître sous le rapport *moral* en particulier, sans tenir registre, pour ainsi dire de ses affections et de leurs produits immédiats, ce qui suppose la possibilité de leur appliquer une *sorte de tact intérieur*, dont

les hommes, distraits par tant d'impressions vives du dehors, sont peu disposés à faire usage; mais de plus cette sorte de *tact affectif* se trouve lié à une certaine disposition du tempérament organique, la même qui, avivant les impressions ou en multipliant les causes, les rend aussi souvent tumultueuses et confuses dans le sujet et y annule toute capacité d'observation; il suffit encore de vouloir appliquer à ces produits d'une sensibilité spontanée, bien indépendante dans son principe, un autre sens plus réfléchi qui ne leur est point directement approprié, pour qu'elles fuient et se dénaturent: c'est Eurydice dont le souffle de vie s'évanouit par un simple regard» (Maine de Biran, 1988, 294). Que dit Biran sinon que le tact affectif ou intérieur est *tout à la fois* le produit des affections pures et leur voie d'accès? Il faut être malade pour se sentir exister, mais je ne suis malade que *parce que* je me sens exister. Le choix d'une telle expression est loin d'être anodin: Biran oppose au toucher volontaire actif le tact intérieur, affectif ou immédiat: il s'agit de décrire un contact, un touché, une sympathie¹⁶, bien différente de la conscience:

«L'espèce de tact immédiat qui les saisit, ou les *devient*, n'est point la conscience; car il ne se *sait* pas, ne s'éclaire pas lui-même» (Maine de Biran, 1984b, 127).

Non seulement Biran invente une expression pour rendre compte de l'improbable accès du moi aux affections pures, celle de «tact intérieur», mais il emploie une seconde expression pour la dire: «vérité de sentiment», qui ne peut être rapport senti¹⁷. Qu'est-ce à dire? Nous pouvons être reconduits à un «état de simplicité native». Mais cela exige un tact particulier que quelques rares philosophes possèdent: «Il est deux sortes d'hommes qui ne peuvent réfléchir leurs affections, ceux qui en sont assez pris pour être dominés par elles, ceux qui en sont trop loin pour les apercevoir, quoiqu'ils les sentent, comme ceux qui ont sans cesse leur esprit occupé au dehors ou d'objets étrangers à eux, les gens du monde et les savants. Pour s'étudier et se connaître sous ces rapports intimes, il faut être à cette juste distance de ses affections où elles puissent retentir dans la pensée sans l'assourdir, et assez contrastantes entre

¹⁶ DEVARIEUX, A., 2004, 292.

¹⁷ «C'est cette *vérité sentie* que J.J Rousseau avait puisée dans l'observation de lui-même et à laquelle il revient souvent avec une si grande force de persuasion. C'est bien aussi une vérité de sentiment pour tous les hommes qui, doués de cette sorte de tact intérieur, nécessaire pour saisir ces affections immédiates et connaître leur influence, ont en même temps assez de force pour se mettre en quelque sorte hors d'elles» (MAINE DE BIRAN, 1990b, 63).

elles pour exciter l'attention du sens interne, ce qui dépend d'une certaine disposition primitive du tempérament, et d'une certaine situation de l'esprit»¹⁸.

Nous avons avancé ailleurs que le tact affectif devait être selon nous compris comme une écoute passive, intuitive, des affections dont la musique fournit le modèle. Comment Biran disait-il? Retentir dans la pensée sans l'assourdir...Biran aura cherché en vain les étouffoirs de sa propre affectivité.

«Je n'imagine aucun état pour moi si insupportable et horrible que d'avoir l'âme vive et affligée, sans moyen de se déclarer...», disait Montaigne. N'est-ce pas parfois notre lot (et pas seulement le lot de celui qu'on dit fou)? N'est-ce pas l'amphibologie du mot sentir qu'il faut lever? Si nous ne vivons pas dans ces moments-là une vie entière, qui ou que sommes-nous?

UNE AUTRE INTÉRIORITÉ

L'homme ainsi réduit à l'anonymat de la vie n'est-il pas pour lui-même un simulacre?

«Je ne sais plus ce que j'étais; pourquoi foules-tu aux pieds une ombre vaine? Pourquoi lapider ma cendre et mon bûcher? Hector était lui-même, quand il luttait à la guerre, mais quand il était lié aux chevaux d'Hémonie, il n'était plus Hector. Moi aussi sache que je ne suis plus celui que tu as connu; de cet homme-là ne reste qu'un simulacre» (Ovide, 1957, 117). La folie est l'impossibilité de se déprendre de la fascination qu'exerce sur l'homme la vie affective et les *images* qui lui sont liées (la question est alors moins de savoir comment on devient fou mais plutôt comment on ne le devient pas). Les affections simples laissent en effet des traces qui ne sont pas souvenirs, et des images susceptibles de resurgir dans le centre organique de l'imagination, en l'absence de tout rappel volontaire. Biran parle alors de «sortes de réminiscences» affectives ou intuitives qui ne laissent aucune prise à la mémoire:

«Il n'y a point de doute que, dans l'état de veille même le plus complet, les impressions passives et immédiates d'une sensibilité intérieure avec laquelle l'imagination tend toujours à se mettre dans une sorte d'équilibre, n'exercent une influence plus réelle et constante sur la direction des idées,

¹⁸ MAINE DE BIRAN, 1990a, 133. «Montaigne, J.J. Rousseau se distinguent éminemment par là», ajoute Biran.

les intuitions spontanées de l'esprit, le mouvement des passions, en un mot sur toute l'existence physique et morale» (Maine de Biran, 1984a, 95).

La sympathie qui lie les affections pures à l'imagination permet d'expliquer le retour périodique des mêmes images et le «sentiment confus d'un mode antérieur d'existence à qui elles se rapportent» :

«Ainsi nous *devenons*, sans autre cause étrangère à de simples dispositions affectives sur lesquelles tout retour nous est interdit, alternativement tristes ou enjoués, agités ou calmes, froids ou ardents, timides ou courageux, craintifs ou pleins d'espérance. Chaque âge de la vie, chaque saison de l'année, quelquefois chacune des heures du jour, voient contraster ces modes intimes de l'être sensitif» (Maine de Biran, 1988, 384).

Sommeil, délire, ivresse, fureur: autant d'états qui ne comportent ni espace ni temps, tandis que la modification perçue ou distinguée est dans un lieu de l'espace, comme dans un instant de la durée: «les affections, qui jamais ne tombent sous l'œil de la conscience, ne peuvent se rattacher à la chaîne du temps ou de l'existence du moi, de la personne identique. Et pourtant, la sensibilité animale en a retenu des traces, en a conservé certaines déterminations [...]. Ainsi, il est certains états de sensibilité ou d'imagination qui semblent se projeter comme dans une sorte de *champ vague et indéfini* qui tient à l'existence passée. Ces états peuvent, en effet, se rallier soit à d'anciens songes, soit à des déterminations affectives étrangères au moi par elles-mêmes, mais organiquement associées à quelque circonstance élémentaire d'une perception ou d'un sentiment de conscience» (Maine de Biran, 1990b, 152).

L'absence de temps comme d'espace caractérise bien le régime des affections pures dont la matière me met hors de moi, *m'inquiète*: être bien ou mal *disposé*, tel est le sentiment absolu de l'existence. C'est que l'affection n'est ni du nouveau, ni de l'ancien, elle est comme telle non appropriable au moi, hors de toute réminiscence personnelle et pourtant je m'identifie à elle par une croyance que Biran nomme mécanique. Et de donner l'exemple du moi qui au sortir d'un rêve affectif est dans une disposition sensitive qui survit au sommeil et contribue à faire renaître le tableau de l'imagination (Maine de Biran, 1984b, 142).

Ainsi notre existence serait *autre* si notre vie affective avait été autre: «Telle est la propriété caractéristique des machines organisées, que chacune des impressions, ou modifications *successives* par lesquelles elles passent, laisse toujours après elle une trace qui influe à *sa manière* sur l'existence *entière*, en sorte que cette existence serait autre si telle modification, qui semble la plus indifférente, et dont l'individu

ne conserve même aucun souvenir distinct, n'eût pas lieu à une certaine époque, ou n'en eût pas amené telle autre» (Maine de Biran, 2001, 223).

La trace affective biranienne fut mélancolie: «Mais les traces des affections gaies ou mélancoliques qui se liaient aux images dominantes dans l'aliénation, persistent souvent avec opiniâtreté, alors même que ces images sont complètement effacées; et quand l'être intelligent est rendu à lui-même, l'être sensitif se nourrit encore des mêmes impressions, et s'affecte par habitude quand la cause première de ces impressions ne subsiste plus» (Maine de Biran, 2001, 225). Ainsi encore: «une âme montée au ton du malheur convertit en poison ses plus riches présents» (Maine de Biran, 1990b, 133). L'homme éveillé a donc à dire sur les modalités de la vie affective qu'on ne peut purement et simplement exclure de la vie subjective. L'altérité de la matière affective, exil ou dépossession de soi, n'est-elle pas surgissement d'une autre intériorité?

«Heureux celui qui souffre des maux qu'il peut compter!»

«...Que je sois ce que je fus avant», s'écriait Ovide¹⁹. L'obsession de Biran fut d'être victime des affections pures, de ces maux qu'on ne peut *compter*:

«Me voilà un autre homme. Je me sens inerte, dégoûté du travail, porté aux idées sombres et mélancoliques, et à ces rêveries vagues qui m'ont été si funestes...C'est presque un autre moi» (Maine de Biran, 1955, 364).

«Combien d'affections secrètes, d'appétits, de penchants qui peuvent être dits réellement exister en nous sans que nous nous en rendions compte? [...]. Or il faut bien un nom pour désigner cet état des choses — affection ou impression — qui sont en nous sans nous, avant d'être aperçues par le moi» (Maine de Biran, 1993, 225). Mais la complication est accidentelle et peut-être inextricable: «Toutes les affections et même toutes les opérations de l'homme qui sent, agit et pense, sont un mélange de sensation et de raison. Nous faisons de vains efforts pour concevoir ce que serait ou ce que peut être le produit de chaque force, séparé des autres. Ce que serait par exemple l'affection simple sans l'aperception ou connaissance, ou l'aperception interne sans l'affection» (Maine de Biran, 1955, 5).

Comment alors distinguer la vie anonyme ou impersonnelle, qui se joue en moi, — et de moi —, et *ma* vie? Comment naître à l'affect sans mourir à soi?

Le fou qui a encore le loisir d'anticiper le retour d'une crise psychotique la craint, et n'en jouit pas, car il ne peut la mettre à distance, alors qu'il y a pour l'homme sain «un certain charme consolateur» à

¹⁹ OVIDE, 1957, 171.

suivre comme un témoin la marche des affections immédiates (Maine de Biran, 1990b, 63). Biran dirait que mon corps affectif non mobilisable, celui qui ne peut tenir lieu de signe (nos mouvements volontaires seuls sont signes) est susceptible d'envahir mon corps répondant, de lui faire écran. Pour le meilleur, et pour le pire: il est promesse du plus grand ravissement²⁰ et tout à la fois *affreux genre de mort*. Dans l'article déjà cité, à propos de la schizophrénie, M. Richir décrit fortement «l'anonymat effrayant d'une vie qui se vit sans temps dans la monotonie de l'horreur nue.» Et il ajoute: «Tel est sans doute le statut phénoménologique de «la vie» dont parle M. Henry» (Richir, M., 1991, 135). Peut-on en effet de l'affectivité affirmer la stricte immanence à soi?

Pour Biran, c'est tout à la fois de la vie (organique) et de ma vie (individuelle) qu'il s'agit; tout à la fois de la simplicité de la vie anonyme et désindividualisante, et de l'existence affective *réfractée* dans ma manière d'être moi, comme dans celle d'être au monde: «Il est telle modification permanente de ma sensibilité intérieure qui me semble ne pouvoir être changée pour rien au monde et qui répand sa teinte sombre sur toute la nature» (Maine de Biran, 1955, 124). Peut-on dès lors déplore, dans l'œuvre biranienne, l'«ambiguïté foncière du concept de vie organique», ou le «non sens ontologique d'une perception obscure sans conscience» (Henry, M., 1965)?

«Les perceptions directes de nos sens, comme les images de notre intuition et les idées les plus élaborées de notre esprit, reçues, produites et contemplées tour à tour avec des dispositions affectives différentes [...] semblent se teindre, pour ainsi dire, des couleurs propres à ces affections fondamentales diverses» (Maine de Biran, 1995, 195). Biran appelle «ton» la couleur affective et la hauteur de la vie affective, selon que le vivant souffre ou jouit. De telles tonalités affectives²¹ n'ont pas de miroirs qui les réfléchissent à nos propres yeux et se perdent, pour ainsi dire, dans la nuit des temps.

²⁰ La promenade du 27 mai décrit un tel «état de pur contentement «à l'intérieur duquel se mêlent douceur et tristesse, surgi à l'occasion d'une promenade avant le coucher du soleil, par un jour de printemps. Biran se livre au ravissement qui remplit son cœur et décline bientôt au même rythme que le coucher du soleil. et il commente: «J'ai pu me dire je suis heureux, car un instant auparavant, je le sentais sans me le dire» (MAINE DE BIRAN, 1998, 94).

²¹ «Elles paraissent surgir d'un immémorial dans une étonnante immaturité qui fait toujours, presque inmanquablement, penser à l'enfance, à une naïveté ou à une intempérance que l'institution symbolique (le «dressage» ou l'éducation) de l'être humain adulte est censée discipliner» (RICHIR, M., 1991, 158).

Elles ont partie liée aux intuitions pures ou représentations simples qui m'ouvrent à un monde, toujours déjà là, irréductible à la perception active que j'ai de lui: «Mais n'avons-nous pas en nous-même des preuves de fait, que le retour de certaines affections ou émotions de sensibilité en présence des lieux ou des objets où elles furent excitées la première fois, ou seulement de quelques circonstances accessoires liées à ces émotions, que ce retour, dis-je, d'un état sensitif qui a précédé, est tout à fait différent du souvenir de l'objet lui-même ou de la réminiscence? Tellement qu'en revoyant tel lieu, telle personne complètement effacée de la mémoire, en se trouvant remplacé dans des circonstances tout à fait oubliées, on peut se sentir saisi d'impressions affectives, de certaines émotions qu'on ne sait à quoi rapporter; et si le souvenir revient à la suite de ces déterminations sensibles aveugles, si tel tableau du passé vient à se dérouler de nouveau dans la mémoire, combien ne sentons-nous pas la diversité de sources et de caractère de ces deux sortes de déterminations?» (Maine de Biran, 1990b, 151). L'affectivité et ses rythmes viennent contaminer la temporalité successive du moi de l'effort²².

L'affectivité simple ouvre aussi, paradoxalement, aux autres: «Chaque individu se distingue d'un autre de son espèce par la manière fondamentale dont il sent sa vie, et par suite dont il *sente*, je ne dis pas dont il juge les rapports avec les autres êtres, en tant qu'ils peuvent favoriser ou menacer son existence [...]. De là vient l'impossibilité où chacun se trouve, de connaître à fond ce qu'est un de ses semblables comme vivant et sentant et de manifester ce qu'il est lui-même» (Maine de Biran, 1984a, 29). Biran emploie l'expression «sentir les rapports» pour désigner le rapport affectif à l'autre.

Au lecteur de décider si Biran fut seulement (et contre son vœu) le *poète* d'une morale sensitive. Cette dernière fut proprement le moteur de son mode de philosopher, et, par là-même, son Eurydice. C'est que la maladie lui donna, selon lui, le privilège de savoir «à quoi s'en tenir sur l'existence» (Maine de Biran, 1998, 152).

Il aura sans doute conjuré le sentiment de la perte par le renouvellement continu de la surprise d'être un moi. A l'exil forcé d'Ovide, fait

²² «L'affectivité me montre comme n'ayant jamais fini «mon» temps, comme toujours en porte-à-faux, quoique j'en veuille dans la plus ferme «résolution», par rapport à ce qui serait l'accomplissement d'un «destin», comme ayant toujours, en un futur qui jamais n'advient, non pas «mon» enfance, mais *l'enfance*, en avant de moi» (RICHIR, M., 1991, 158).

écho la notation tirée de son *Journal*: «l'exil est partout sur cette terre»²³.

Dès lors (mais ce point mériterait bien plus ample développement), l'«homme affectible intérieur» (Maine de Biran, 1984a, 28), cher à notre auteur, ne peut recouper l'affectivité chère à M. Henry, que ce dernier définit comme «l'essence de l'auto-affection, sa possibilité non théorique ou spéculaire mais concrète [...], l'essence originaire de la révélation» (Henry, M., 1990, 578). L'affectivité pure ne put être pour Biran la «donne» phénoménologique initiale, car elle n'est celle d'aucun *ego*, et cela bien que M. Henry ait ouvertement puisé chez le premier l'opposition (qu'il fait sienne) entre l'ordre du transcendant (de ce qui est *vu*, duquel les philosophes ont été, selon lui, dupes) et l'ordre de l'immanence non représentative, et bien que tous deux aient récusé l'affirmation du régime transcendant, ou représentatif, de l'affectivité. Plutôt que la «donne», n'est-ce pas plutôt, comme l'écrit ailleurs Biran, le «dessous des cartes»²⁴?

annedevarieux@aol.com

Anne DEVARIEUX.

BIBLIOGRAPHIE

- AGAMBEN, Giorgio (1989). *Enfance et histoire*, Paris, Payot.
- DEVARIEUX, Anne (2004). *Maine de Biran, l'individualité persévérante*, Grenoble, Millon.
- HENRY, Michel (1965). *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, Presses universitaires de France.
- HENRY, Michel (1990). *L'essence de la manifestation*, Paris, Presses universitaires de France.
- MAINE DE BIRAN (1954-1955-1957). *Journal*, 3 vol., Neufchâtel, La Baconnière.
- MAINE DE BIRAN (1984a). *Discours à la société médicale de Bergerac*, Paris, Vrin.
- MAINE DE BIRAN (1984b). *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, Vrin.
- MAINE DE BIRAN (1986). *Rapport des sciences naturelles avec la psychologie*, Paris, Vrin.
- MAINE DE BIRAN (1987). *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, Paris, Vrin.
- MAINE DE BIRAN (1988). *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Paris, Vrin.
- MAINE DE BIRAN (1989). *Dernière philosophie. Existence et anthropologie*, Paris, Vrin.

²³ MAINE DE BIRAN, *Journal*, *passim*.

²⁴ MAINE DE BIRAN, 1998, 108

- MAINE DE BIRAN (1990a). *Commentaires et marginalia XIX^e*, Paris, Vrin.
- MAINE DE BIRAN (1990b). *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme. Ecrits sur la physiologie*, Paris, Vrin.
- MAINE DE BIRAN (1993). *Commentaires et marginalia, XVIII^e*, Paris, Vrin.
- MAINE DE BIRAN (1995). *De l'aperception immédiate*, Paris, Vrin.
- MAINE DE BIRAN (1996). *Correspondance philosophique*, Paris, Vrin.
- MAINE DE BIRAN (1998). *Ecrits de jeunesse*, Paris, Vrin.
- MAINE DE BIRAN (2001). *Essai sur les fondements de la psychologie*, Paris, Vrin.
- MONTAIGNE (1962). *Essais*, Paris, Gallimard.
- OVIDE (1957). *Les Tristes*, Paris, Classiques Garnier.
- RICHIR, Marc (1991). «Passion du penser et pluralité phénoménologique des mondes», *Epokhè*, Grenoble, Millon.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1966). *Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier Flammarion.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, (1959). *Les Confessions. Autres textes autobiographiques*, Paris, Gallimard.

RÉSUMÉ. — Il s'agit d'examiner, dans la pensée de Maine de Biran, la teneur et le sens d'une formule empruntée à Ovide (reprise elle-même par Montaigne et Rousseau): *vivit, et est vitae nescius ipse suae* («il vit, et il est lui-même inconscient de sa propre vie»). Cet examen fournit le prétexte pour approcher la théorie biranienne de la sensibilité et en particulier le régime des affections intérieures, pures, illocalisables, lesquelles conspirent à former le tempérament sur lequel notre aveuglement est quasi complet, bien qu'elles ne cessent de teindre notre vie consciente, et résonnent dans la vie psychique individuelle. Doit-on parler de scission du sujet biranien? Le problème est de surprendre et dire le passage, la transition. Mais le moi peut-il surprendre sa propre disparition? La formule qu'invente Biran, pour désigner un tel mode d'approche — celle de tact intérieur ou tact affectif — doit être opposée au toucher actif, et il faut comprendre que de la sympathie propre à la vie affective, la musique fournit le modèle.

ABSTRACT. — The aim of this article is to examine in the thought of Maine de Biran the tenor and meaning of a phrase borrowed from Ovid (also taken over by Montaigne and Rousseau): *vivit, et est vitae nescius ipse suae* ("he is alive, yet is himself unconscious of his own life"). This examination furnishes a pretext for approaching Maine de Biran's theory of sensibility, especially the system of internal, pure and unsituatable affections, which conspire to form the temperament, to which we are almost entirely blind, although they do not cease to tinge our conscious life, and reverberate in the individual's psychic life. Should one speak of the scission of Maine de Biran's subject? The problem is to surprise and name the passage, the transition. But can the ego catch its own disappearance by surprise? The formula invited by Biran to point to this kind of approach — that of internal touch or affective touch — must be contrasted with active touch, and it is necessary to realise that music furnishes the model for the sympathy proper to the affective life. (Transl. by J. Dudley).