

## **L'influence de Maine de Biran dans le dépassement par Patočka de la chair merleau-pontienne**

Camilla Rocca  
Panthéon-Sorbonne Paris I

### **Abstract**

#### **The Maine de Biran's influence in the Patočka's overcoming of Merleau-Ponty's flesh**

In this paper, I examine the sense of being of the subject which is at the same time in the world (ontological univocity) and the medium of its appearing (ontological equivocality). An existential analysis of the intramundane body shows that it is a constituting pole of the appearing and leads Patočka to question its relation to the ego. Maine de Biran's theory of effort considers the subject as a center made of force and resistance, meaning that self-consciousness is at the same time a consciousness of the body and an awareness that its existence is shaped by exteriority. Yet Patočka deems insufficient such conception and looks for another way to overcome Cartesian dualism thanks to an externalization of the self: how can the self experience its body if it is ontologically different from it? By understanding force and resistance in terms of movement and by considering that each impulse implies its own outward efficacy, Patočka correlates the subject's appearing to its motricity. This correlation articulates the body and the embodied self. I will ultimately argue that this movement through which the subject comes to existence coincides with the world's own constitution and therefore explains the subject's twofold sense of being.

**Keywords:** body, correlation, ego, movement, impulse, subject, world

### **Introduction**

La définition patočkienne du sujet co-impliqué dans la phénoménalisation du monde passe par un rapprochement de la pensée de Heidegger et de celle de Merleau-Ponty. Plus

précisément, Patočka refuse l'idée d'une conscience constituante hors-monde, notamment la conscience transcendantale husserlienne, et essaie de définir le sujet en tant que, à la fois, partie du monde et milieu de sa manifestation. Cependant, le dépassement de la phénoménologie husserlienne grâce à l'analytique existentielle heideggerienne et à la phénoménologie merleau-pontienne ne se fait pas, sans une critique de ces dernières et donc, tout autant, sans leur dépassement. En fait, en simplifiant au plus les choses, la pensée de Heidegger permet d'établir la différence ontologique entre le sujet et les autres étants, tout en restant excessivement liée à cette différence ne permet pas de définir l'appartenance du Dasein au monde de la physis; en d'autres termes, elle ne parvient pas à penser le sens d'être du corps et donc l'intramondanéité du sujet. C'est précisément la pensée de Merleau-Ponty qui aide Patočka à dépasser ces limites et donc à concevoir l'implication réciproque entre le sujet et le monde par le corps propre, étant intramondain néanmoins différent des autres étants. Cette implication, que Merleau-Ponty définit en termes de chiasme et qui signifie le devenir monde du sujet et le devenir phénomène du monde par le corps percevant, révèle leur univocité ontologique.

Or, ce qui intéresse Patočka c'est la définition d'un sens d'être, plus exactement celui du sujet corporel, qui concilie l'univocité et l'équivocité ontologique. La pensée merleau-pontienne ne peut, elle non plus, satisfaire Patočka. Ce dernier dénonce en fait la présence, ou la persistance, d'une certaine philosophie de la conscience dans les théories du corps propre de la Phénoménologie de la perception, mais aussi dans celle de la chair du Visible et l'invisible, due à la nécessité, reconnue par l'auteur lui-même, de limiter l'univocité ontologique et, donc, de ne pas abandonner le sujet à une excessive intramondanéité. Obligé à distinguer entre ma chair et la chair du monde, Merleau-Ponty retombe finalement dans le dualisme de l'intériorité et de l'extériorité qu'il voulait pourtant dépasser.

Bref, par ces confrontations avec ses prédécesseurs allemand et français, Patočka comprend la nécessité d'une analyse existentielle du corps intramondain, qu'il n'aborde ni à partir de l'existence, ce qui revient à privilégier l'équivocité, ni

à partir de l'appartenance, ci qui revient à privilégier l'univocité. Au contraire, à son avis il faut définir le sujet seulement par son rôle de destinataire de l'apparaître et, donc, à partir de ce dernier ou, mieux, de la structure de l'apparaître qui implique comme ses pôles constitutifs, ontologiquement non autonomes, le sujet et le monde. Cela signifie que la corrélation n'est pas la rencontre entre deux réalités préalablement données, mais entre deux termes qu'elle même constitue et présente. Nous pouvons alors rappeler brièvement que cette structure prévoit une première manifestation asubjective par le proto-mouvement de délimitation de la totalité et une deuxième manifestation par le mouvement subjectif d'(auto)réalisation et, ce qui revient au même, de dévoilement. Par ces actions dynamiques, le sujet donne forme à soi-même ainsi qu'au monde ou, mieux, le monde passe par son mouvement du statut de fond au statut de forme.

Or, ce que je voudrais montrer ici concerne précisément la théorisation patočkienne de l'appartenance du sujet au monde par une thématization du corps et de sa relation à l'ego, qui dépasse celle du corps propre ou de la chair merleau-pontienne. Plus exactement, je voudrais mettre en évidence la présence, très rarement déclarée et pourtant indéniable, de la pensée de Maine de Biran dans la pensée patočkienne du corps ou, plus précisément, du sujet corporel.

### **L'impulsion vers le monde**

En suivant la distinction husserlienne entre le Leib et le Körper, Patočka reconnaît un statut existentiel originaire du corps en tant que possibilité de se mouvoir – et donc de se réaliser, d'expérimenter, de se rapporter au monde de son intérieur, bref, d'exister – et en même temps, une thématization secondaire en tant que substratum concret, résultat constamment inaccompli du mouvement existentiel d'auto-réalisation. En tant que possibilité de se mouvoir, possibilité première qui possibilise l'accomplissement de toutes les autres possibilités que le monde ouvre ou offre au sujet, le corps fait alors essentiellement partie de l'existence et, plus précisément, il est ce qui, de la nature du sujet, lui permet de s'inscrire dans

le monde et donc d'être par essence un étant intramondain. Or, affirmer que l'intramondanéité du sujet due au corps est liée au caractère dynamique de ce dernier ne signifie pas vraiment dépasser les limites des théories merleau-pontiennes. Il faut encore éclaircir une relation entre l'ego et le corps qui permet de surmonter le dualisme de l'intériorité et de l'extériorité ; en d'autres termes, il faut éclaircir les modalités avec lesquelles l'ego se rapporte à l'extériorité, qu'il s'agisse du corps propre comme du monde. Ceci est en fait un présupposé nécessaire à la compréhension de l'appartenance du sujet au monde. De nouveau, ce sera le recours au concept de mouvement qui permettra de mettre à jour un sens d'être qui concilie les deux pôles du dualisme. Mais, pour bien comprendre le lien entre ces derniers, nous devons justement reprendre la pensée de Maine de Biran.

Je me réfère ici au Mémoire sur la décomposition de la pensée, dans lequel Biran met en œuvre une philosophie de l'expérience qui, soutenue par la physiologie, devrait être apte à décrire l'homme comme un être organisé sentant et pensant, doué donc de l'ordre passif de l'affectivité ou de la sensibilité affective et de l'ordre actif de la mobilité volontaire. Le but du philosophe français est de remonter jusqu'au point obscur où l'origine du moi s'enveloppe à celle du premier effort voulu ; en fait, il affirme l'équivalence ou la correspondance directe entre volonté, existence, pensée ou conscience et mouvement : je veux, donc je suis, donc je pense. Il y a alors quelque chose de plus profond que le « cogito ergo sum » de Descartes, parce que même l'ego qui affirme son existence exerce un effort. La volonté n'est rien d'autre que la puissance individuelle d'effort ou d'action qui implique le sentiment de cette puissance, et donc le sentiment du moi, c'est-à-dire l'égoïté, la conscience.

Or, pour qu'il y ait sentiment du moi, il faut que l'impulsion volontaire rencontre une résistance. Cette dernière peut être soit interne ou relative, soit externe ou absolue. Dans le premier cas, il s'agit de nos propres organes mobiles, dont la résistance permet au moi de localiser son corps, de développer une connaissance personnelle : la différence entre mes parties du corps est en fait une différence entre leur mode de résister. Le corps se constitue donc comme effet de la résistance et, plus

précisément, selon une résistance différenciée ; notons que, dans les Papiers phénoménologiques, Patočka donne une présentation du corps que nous pouvons identifier comme très biranienne, à savoir il parle du corps en termes de «docilité graduée» (Patočka 1995, 26). Dans le deuxième cas, il s'agit du monde physique, dont la résistance permet au moi de localiser les objets et de développer une connaissance objective, qui n'est pas séparée de la connaissance personnelle. La différence de résistance est ce qui permet de distinguer notre corps des autres corps intramondains : la résistance qui le caractérise est une résistance vaincue, c'est-à-dire que tout en étant une étendue, mon corps est, à la différence des autres corps, une étendue pénétrable. Phénoménologiquement, ce qui est premier c'est la résistance relative et non pas la résistance absolue ; en d'autres termes, mon corps n'est pas saisi comme une spécification des corps extérieurs, mais, au contraire, les corps extérieurs sont saisis comme venant amplifier les limites de mon corps.

Mais qu'est-ce que tout cela implique ? Si, pour qu'il y ait sentiment du moi, il faut que l'impulsion volontaire rencontre une résistance, la conscience de soi est en même temps conscience du corps. Le sujet est alors constitué dans le rapport entre l'action et la réaction, entre la force hyperorganique et la résistance organique. Ce rapport est, pour Biran, le fait primitif et il révèle le statut même du moi : le moi n'est pas une substance, mais un rapport, le rapport entre la force et la résistance. Cela signifie qu'il surgit dans le rapport avec l'extériorité, qu'il existe à même l'extériorité ; et cette idée, nous verrons, est précisément un héritage biranien présent dans la pensée patočkienne. Tout cela revient à dire qu'on ne peut pas distinguer les deux termes du rapport, parce qu'ils existent seulement dans leur rapport, ou que leur distinction est pourtant sans séparation, c'est une dualité dans l'unité : ils s'unifient en s'opposant.

Ainsi, nous n'avons pas besoin d'affirmer l'existence du corps, parce que nous avons une aperception immédiate de sa co-existence avec le moi. Le corps est donc de l'ordre de l'existence et non pas de l'ordre de la connaissance ou, mieux, il est connu immédiatement, de façon non-représentative. Il est

un objet immédiat inséparable du moi, parce qu'il est intérieur à l'effort en tant que ce qui lui résiste : il se donne en lui comme ce qui n'est pas lui.

Maine de Biran, comme Patočka et à l'inverse de Merleau-Ponty, comprend donc qu'il faut penser le corps-propre à partir de son être-propre et non pas de son être-corps, sinon on présuppose un sens d'être qui empêche de rendre compte de l'appartenance. Cela signifie penser le corps à la première personne : Patočka reconnaît Maine de Biran comme le premier à avoir pensé le corps de cette façon. Avant lui, dès la pensée grecque, le corps a toujours été thématiqué à la troisième personne, ce qui toutefois diffère d'une conception du corps comme une *res extensa*, comme pure étendue géométrique, comme étant impersonnel à la manière dont Descartes l'a caractérisé. La pensée de Maine de Biran est alors vraiment une pensée du corps propre, parce qu'elle pense le corps à partir de son appartenance au sujet, c'est-à-dire à partir de l'impulsion. Cette appartenance n'est ni intellectuelle ni sensible, mais c'est une appartenance dynamique.

Évidemment, Biran conçoit aussi une connaissance secondaire ou objective du corps, secondaire par rapport à l'aperception immédiate interne du corps en tant que résistance relative, en tant que terme du vouloir. Dans ce deuxième cas, le corps est représenté de l'extérieur par le toucher et la vue, mais alors il n'est plus senti comme il est en lui-même. Cette connaissance annule la première. Ainsi, nous retrouvons chez le philosophe français la distinction entre les deux sens du corps (le corps propre ou actif, dont l'essence est le mouvement originaire, condition de possibilité de tout mouvement sur les choses, et le corps objectif ou organique) et donc nous retrouvons la distinction ontologique des sphères de l'immanence et de la transcendance. De plus, parler d'une co-existence du corps avec le moi revient à poser entre les deux une relation d'appropriation et non pas d'identification : le sujet est un moi sentant qui a un corps et dans cette appropriation, il en révèle la spatialité, il le localise. Maine de Biran n'arrive pas alors à abandonner véritablement le dualisme cartésien, mais, plutôt, il le déplace à l'intérieur de l'esprit : s'il pose comme fait primitif, priorité phénoménologique, temporelle et logique la

relation, entre le moi et le corps, ou entre la force hyperorganique et la résistance organique, c'est toujours d'une dualité qu'il s'agit. Même le choix des mots le révèle : définir l'esprit comme force hyperorganique signifie déjà concevoir un hyper, un au-delà de l'organique. Le moi n'est pas vraiment sujet de la relation, mais il procède de la relation et cette dernière est pensée sur le mode de l'opposition : l'esprit n'est qu'en tant qu'il est incarné, mais cela ne signifie pas qu'il soit corps.

En reconnaissant ces limites de la pensée biranienne, Patočka essaie de penser une vraie extériorisation du moi, qui ne soit pas simple lien avec l'extériorité. En effet, Maine de Biran franchit le pas décisif de dé-substantialiser le moi, qui existe pour lui non plus comme chose, mais comme force. Mais comment le moi peut-il éprouver le corps, s'il y est ontologiquement étranger ? Et en quoi faudrait-il alors penser la résistance du corps comme inhérente à la pulsion ? Patočka résout les problèmes par une explicitation de la doctrine de Maine de Biran : il explique la force et la résistance en termes de mouvement : les deux sont un seul et même geste. À l'articulation de la force et de la résistance, à savoir au fait primitif, Patočka substitue l'unité motrice, le mouvement comme épreuve de l'unité du moi et du corps. En fait, selon Patočka l'impulsion implique sa propre effectuation, elle n'a du sens que là où elle s'effectue.

Pour notre philosophe il n'y a pas de vécus qui puissent être distingués de leur réalisation ; c'est impossible de distinguer la décision, l'impulsion subjective ou la visée à vide de sa mise en œuvre, son extériorisation objective ou son remplissement, le « je peux » du « je fais », parce qu'il n'y a pas de précession de la visée sur la réalisation, mais, au contraire, elle advient dans sa réalisation. Patočka dit que le pouvoir vécu accomplit toujours et nécessairement « un saut dans l'être ». Cela revient à dire que, si l'impulsion est sa propre effectuation, on ne peut plus la distinguer du mouvement et donc, elle est toujours déjà du côté du mouvement, c'est-à-dire du côté de sa propre extériorisation, sans pourtant la rabattre entièrement du côté de l'extériorité, en faisant du mouvement un simple déplacement, exactement parce que la réalisation ne peut pas

devenir étrangère au vécu, c'est-à-dire à soi-même. En ce sens elle est inséparable de la spatialité et elle est toujours une impulsion de pénétration dans les choses. Plus précisément il s'agit d'une approche de l'espace, plus que dans l'espace, ce qui signifie que le mouvement subjectif est spatialisant, il ouvre l'espace plutôt qu'il ne se déploie en lui.

On a ainsi un moi moteur, un moi qui est son propre mouvement<sup>1</sup> ou qui, par lui, se rapproche progressivement d'un accomplissement toujours *in fieri*. Bref, Patočka ne résorbe pas le « je suis » dans la substance pensante, mais, plutôt, réintègre la pensée à l'existence en faisant apparaître le moi comme moment d'un mode d'exister original, celui du mouvement de réalisation de soi. Ce mouvement, nous l'avons rappelé, n'est rien d'autre que le sens d'être du corps ; en fait, il faut penser la corporéité propre à partir du mouvement et non pas le mouvement comme une propriété du corps. D'ailleurs, dans le langage patočkien, la formule « impulsion de pénétration » qui détermine l'ego est synonyme d'autres expressions telles que « pouvoir se-mouvoir », qui désigne le corps, ou « force voyante » (Patočka 1995, 60, 66, 72, 75) qui caractérise tout aussi bien le corps que l'ego, raison pour laquelle il faudrait plutôt dire que, pour Patočka, la force voyante n'est rien d'autre que le sujet.

La grande erreur de Maine de Biran a donc été de penser que la pulsion soit du côté de la conscience : au contraire, elle est toujours déjà dans l'être. Elle ne rencontre pas le non-moi, mais elle implique le passage au non-moi, à sa propre extériorisation, au corps. Ce dernier est l'identité même du moi et du non moi, parce qu'il se révèle au cœur de la pulsion comme sa seule modalité pour se réaliser. Ainsi, comme nous voyons, la résistance est, pour Patočka, plus interne à la force qu'elle ne l'est chez Biran et elle exprime la finitude même de la force : c'est parce qu'elle est finie que la force rencontre la résistance, ou mieux elle la rencontre comme sa propre finitude, comme elle-même et non pas en elle-même, comme pour Biran. En d'autres termes, nous pouvons distinguer l'être du corps comme mouvement et l'apparaître du corps comme résistance.



## Conclusion

En suivant donc toujours l'exemple de Maine de Biran, on peut envisager le rapport du corporel au subjectif sous l'angle de l'analogie du langage : ce dernier est impossible par lui-même, sans quelque chose d'extérieur à quoi il est lié dans son expressivité. Les actes de parole sont comme les gestes du corps vivant : ils rendent ensuite possible une intériorité, à savoir un penser et un juger. Le dedans subjectif, qui vise toujours des objets extérieurs, s'appuie donc sur ce dehors sans lequel il serait impossible et ne saurait atteindre son plein développement. Notre corps propre n'est-il pas alors lui aussi à appréhender, par principe, de cette manière, comme un ensemble organisé, correspondant aux effectuations de sens qui se déroulent en lui, qu'il rend possibles en constituant exactement la condition de leur propre possibilité ? Ne faut-il pas concevoir les sentiments et les émotions, la perception et l'action comme des complexes de sens qui, intégralement conditionnés par le corps, organisent et conditionnent la corporéité à leur tour ? Ceci est le sens du corps comme résultat, constamment inachevé, du mouvement subjectif : un corps se constitue en reflet par ce mouvement d'entrée dans le monde. Cela signifie un rapport d'implication constante et réciproque entre le subjectif et le corporel : celui-ci est stimulé et développé par la subjectivité, au même titre que le subjectif est toujours préparé dans une corporéité particulière, c'est-à-dire dans un corps vivant, en tant qu'impulsion préalable de la donation de sens. Leur rapport n'est ni de concomitance, ni de coordination : il ne s'agit pas de la correspondance de deux processus parallèles. Le subjectif est une formation active, donatrice de sens, motivée par une objectivité susceptible d'avoir pour lui une signification. Dans ce flux, le subjectif et le corporel interagissent de telle façon que la subjectivité est toujours incarnée et le corps est subjectif – c'est-à-dire vivant, agissant, percevant. Dans et par cette impulsion motrice le corps se constitue alors et le moi se rejoint : « il me faut d'abord prendre pied sur le sol du monde et de ses choses, avant, dans un second temps, de faire retour à moi » (Patočka 1995, 63), de saisir donc indirectement mon propre ego à même le monde et à

travers ce dont il se préoccupe. Le moi est donc soumis aux conditions structurelles de l'apparaître : son expérience, comme celle d'une chose quelconque, ne peut avoir lieu que sur le fond du monde. En fait « la fonction vitale de la sphère phénoménale consiste » exactement « à rendre possible cette rencontre de soi-même » (Patočka 1988, 186)<sup>2</sup>.

Ce mouvement d'extériorisation radicale du sujet n'est pas alors une dé-subjectivation, tout au contraire il est le mouvement de la subjectivation même, à savoir le mouvement de la naissance du sujet : cette avancée dans et vers le monde fait apparaître et le monde – en recueillant sa manifestation – et soi-même. Or, si l'ipséisation est une des-intériorisation, à savoir une dé-substantialisation de la res cogitans, elle n'est pas du tout une dés-incarnation du cogito. Si Husserl et Heidegger critiquent le fait que le cogito substantiel ne puisse pas être transcendantal, parce qu'il est du côté du transcendant (Husserl surtout critique la mondanéisation du cogito et donc l'absence de différence ontologique entre le cogito et l'objectivité), Patočka, à l'inverse, affirme l'appartenance de l'ego au monde par le mouvement, comme nous l'avons vu, tout en gardant son pouvoir transcendantal. Le sujet patočkien est donc un sujet *světový* et *světský*<sup>3</sup>, mondial et mondain, sujet du monde et en rapport avec le monde.

## NOTES

<sup>1</sup> Cf. « L'ego est une activité » (Patočka 1988, 215).

<sup>2</sup> Cf. « [L]a rencontre de nous-mêmes est la rencontre du monde et par le monde » (Patočka 1995, 87).

<sup>3</sup> Cf. « comprendre l'existence comme mouvement signifie comprendre l'homme comme être mondial (*světový*) et mondain (*světský*). Un être qui n'est pas seulement dans le monde comme le dit Heidegger (au sens où il comprend le monde), mais qui est lui-même une composante du processus » (Patočka 1995, 109). En tchèque, le terme « *světový* » indique la « *existující na světě* », à savoir l'existence-au-monde), donc il exprime une appartenance du sujet au monde dans le sens du rapport-à ; le terme « *světský* », de son côté, est synonyme de « *pozemský* » (« terrestre »), donc il indique plutôt une appartenance physique au monde, au sens de l'univocité ontologique.

## RÉFÉRENCES

Biran, François-Pierre-Gonthier Maine de. 1952. *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. Tome I et II, précédé de la « Note sur les rapports de l'idéologie et des mathématiques ». Introduction et notes critiques par Pierre Tisserand. Paris: Presses Universitaires de France.

Patočka, Jan. 1995 [1968]. "Phénoménologie et métaphysique du mouvement". In *Papiers Phénoménologiques*. Trad. par Erika Abrams. Grenoble: Jérôme Million.

Patočka, Jan. 1995 [1969]. "Leçons sur la corporéité". In *Papiers Phénoménologiques*. Trad. par Erika Abrams. Grenoble: Jérôme Million.

Patočka, Jan. 1969. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Trad. inédite en français [*Corps, communauté, langage, monde*] par Olivier Cauly. Prague: Oikoymenh.

Patočka, Jan. 1988. "Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective". In *Qu'est-ce que la phénoménologie ?* Trad. par Erika Abrams. Grenoble: Jérôme Million.

Patočka, Jan. *Úvod do fenomenologické filosofie*. 1993. Trad. inédite en français [*Introduction à la philosophie phénoménologique*] par Olivier Cauly. Prague: Oikoymenh.

**Camilla Rocca**. Master de philosophie en Italie ("La déconstruction du sujet dans la philosophie de Jean-Luc Nancy") et doctorat de philosophie en France avec une thèse sur Patočka ("Le sujet en mouvement. Patočka et le problème de la corrélation"). Ses travaux, principalement dédiés à Patočka et Nancy, portent sur la phénoménologie, plus particulièrement sur le statut du sujet et de son corps.

Address:  
Camilla Rocca  
Maison des Sciences de L'Homme Paris Nord  
4 rue de la croix Faron  
93210, St-Denis la Plaine, France  
E-mail: [roccamilla@gmail.com](mailto:roccamilla@gmail.com)