

# DU TOUCHER OU JUSQU'OU JE SUIS

Alain Douchevsky

*Tout est antithèse pour l'homme ;  
il est en lui-même une antithèse  
primitive et ineffaçable<sup>1</sup>*

Maine de Biran

La table « touche » le mur, dit-on, lui prêtant par ce mot une sensibilité que sa matérialité dément. Car elle est ou vient contre lui selon qu'ainsi placée ou déplacée – mais non à sa rencontre. Elle le juxte, mais ne le touche pas. Le contact des deux corps n'est rien autre en l'espèce que le rapport – perçu – de leur inertie respective ; aussi étranger au tact que peut l'être, en géométrie, le point de contact de deux courbes. Rien ne touche ni ne se touche dans le monde des choses comme dans celui des idéalités.

Le toucher se réduit-il pour autant au tact ? Celui-ci n'en est – en première acception – l'autre nom, qu'au titre de ce sens propre par lequel les surfaces se donnent à sentir, révélant par lui leur forme, leur consistance, quelque température. Conjointement aux autres sens, autrement qu'eux, il donne accès à certaines « qualités sensibles ».

Or, « sensible » recouvre une ambiguïté foncière, aisément reconnue. Car le mot signifie aussi bien le sentir que le senti, plus précisément le pouvoir sentir comme le pouvoir être senti : je suis sensible au froid ; le froid est sensible ; d'autant plus le sera-t-il si je suis frileux. « Froid » serait-il autre chose qu'un *flatus vocis* sans mon pouvoir de sentir ce que j'appelle de ce nom ?

1 – *Essai sur les fondements de la psychologie*, Introduction, III, éd. Tisserand, t. VIII, p. 29, n. 1.

Ainsi de la table et du mur : ni l'une ni l'autre, au sens propre, ne se touchent, ne sont touchés l'un par l'autre, ne pouvant se sentir l'un l'autre. Pourtant, la sensibilité que la langue insensiblement leur confère par la métaphore du toucher n'est pas dénuée de sens ; chacun le trouvera en lui-même : que la table touche le mur signifie que l'un « oppose une résistance » à l'autre. Je juge le mur impénétrable, et, fût-il pénétré par la table, elle le toucherait encore pour la même raison ; à raison de la résistance qu'il lui oppose en d'autres directions. Mais que sont la résistance, l'impénétrabilité, sinon l'expérience que je fais du mur, de la table lorsque je pousse celle-ci contre lui, la rencontre d'une butée que ma poussée suscite, par laquelle est assignée une place à cette table dans une pièce dont je ne peux non plus traverser ni pousser les murs ? Ils sont seulement l'épreuve par laquelle des choses se donnent diversement, « viennent » occuper un espace selon que je vais au-devant d'elles, en ce monde que j'appelle « extérieur » et qui, pour l'être, suppose que, d'origine, je m'en sois distingué ? Et il ne suffit pas de dire que « je suis *au* monde » alors que « les choses sont *dans* le monde » partant, en elles-mêmes « sans monde<sup>2</sup> », car c'est la possibilité même – antérieure au monde – de cette distinction qui est problématique, la possibilité d'une extériorité où « toucher » prenne sens.

\*\*\*

Il y a des corps, en effet ; et il y a mon corps. Comment le sais-je ? Vraisemblablement, parce que je ne sens pas les autres comme je sens le mien, bien que, dans les deux cas, je parle de « corps ». Mais, à répondre ainsi, j'évacue seulement ce qui est en question, savoir : les autres corps en tant qu'autres, cette altérité même qui confère à ceux-ci une signification spécifique. Qu'est-ce qui me fait

2 – Sur cette distinction, cf. Heidegger, *Être et Temps*, Chap. II, § 12, trad. Martineau, Authentica, 1985, p. 63-64 : « Un étant ne peut toucher un étant sous-la-main à l'intérieur du monde que s'il a nativement le mode d'être de l'être-à... – que si, avec son *Da-sein*, lui est déjà découvert quelque chose comme un monde à partir duquel de l'étant puisse se manifester dans le contact, pour ainsi devenir accessible en son être-sous-la-main. »

croire en effet qu'il y en a d'autres ? que je n'ai pas affaire en ces corps à de simples modifications de moi-même ? Réciproquement, qu'est-ce donc que j'appelle *mon* corps ? Comment se distingue-t-il de ceux qu'il peut effectivement toucher ? Qu'est-ce pour lui d'y avoir affaire, et autrement qu'à lui-même ? Car l'ambiguïté du « sensible » est tout aussi bien celle du « corps » ; elle ne peut être levée qu'à la condition d'interroger radicalement ce que nous appelons le « toucher » et, pour autant que nous associons plus particulièrement ce sens à la main, le toucher actif.

### **Genèse de l'extériorité**

.....

« Comment, demandait Condillac dans le *Traité des sensations*, un homme borné au toucher découvre son corps et apprend qu'il y a quelque chose hors de lui » ?

Ouvrons donc avec lui le toucher aux impressions dont il est susceptible – comme le fut auparavant, successivement, chacun des autres sens – en l'homme originel, imaginé statue, que ce traité propose à notre expérience. Mettons-nous « exactement à la place de la statue », comme y est invité le lecteur, pour « commencer d'exister avec elle, n'avoir qu'un seul sens, quand elle n'en a qu'un ; n'acquérir que les idées qu'elle acquiert, ne contracter que les habitudes qu'elle contracte : en un mot, [...] n'être que ce qu'elle est<sup>3</sup>. » Or, qu'est-elle ? Pour elle-même, d'abord, rien. (En) elle-même, rien autre que sensations : telle odeur, tel bruit ou tel son, telle saveur, telle impression de lumière, telle couleur ; c'est ainsi, réduite à ces sensations, à de simples phénomènes impressionnels, qu'elle se donne à nous comme un homme « borné au sens » de l'odorat, de l'ouïe, du goût, de la vue : ou plutôt comme une chose humaine, infra-subjective, ce que serait une pure impressionnalité ; aussi bien *le sensible* même, soit l'indistinction primitive du sentant et du senti, du moi et du non-moi, de l'intérieur et de l'extérieur.

3 – *Traité des sensations*, « Avis important au lecteur », Paris, Fayard, « Corpus », 1984, p. 9.

Le toucher inaugure leur rapport proprement dit. Tant que la statue n'avait affaire *qu'*à elle-même – à ses propres modifications – elle n'avait pas encore affaire à elle-même ; elle n'avait pas d'identité séparée. Tant qu'elle *était* sensations, elle n'en *avait* pas. Passer, pour ainsi dire, de l'être à l'avoir, distinguer son corps de celui des autres, suppose l'entrée en fonction du toucher. Pour *avoir des sensations*, pour que ses modifications soient proprement *siennes*, il lui faut découvrir *son* corps, en tant que tel. Voici donc que la nature, qui « commence tout en nous<sup>4</sup> », communique à la statue la spontanéité qui lui manquait : « C'est naturellement, machinalement, par instinct et à son insu qu'elle se meut<sup>5</sup> » : ainsi peut-elle à présent se toucher et toucher d'autres corps.

Il faut, en effet, que le toucher s'apparaisse pour qu'un corps se découvre mien – et les autres, autres ; que soient représentées « à-la-fois deux choses qui s'excluent l'une hors de l'autre<sup>6</sup> » – l'exclusion conditionnant la simultanéité de la relation. Mais que signifie « hors de » ? Ce que je vois n'est-il pas nécessairement hors de moi, à quelque distance ? D'où le privilège spontanément accordé à la vue dans le partage du moi et du non-moi ; bien qu'entendre celle-ci comme un « toucher à distance » prête à confusion : n'est-ce pas, en effet, le toucher proprement dit qui découvre primitivement à la vue la distance que nous la croyons apprécier par elle-même en « éclairer du toucher<sup>7</sup> », celle où prennent sens l'ici et le là-bas, le proche et le lointain, l'accessible et l'inaccessible ? La distance se révélerait-elle sans le mouvement que le toucher requiert et l'extériorité que ce mouvement suppose ?

L'extériorité, cependant, est équivoque ; son équivocité se recoupe avec celle que Descartes voyait attaché au « corps », selon

4 – *Ibid.*, L. II, chap. IV, p. 98.

5 – *Ibid.*, L. II, chap. V, p. 102.

6 – *Ibid.*, p. 103.

7 – Selon l'expression de Bergson dans « La perception du changement », in *La Pensée et le Mouvant*, Paris, Alcan, 1934, p. 164.

qu'il est considéré « en général » ou comme celui d'un homme<sup>8</sup>. Il y a, d'une part, l'extériorité la plus apparente : le dehors proprement dit, auquel je me heurte, où je ne me retrouve pas. D'autre part, celle qui suffit à reconnaître un certain corps comme *le mien*, comme moi-même. Même et autre pour autant qu'il *se répond* lorsque je le touche<sup>9</sup>. L'une comme l'autre de ces extériorités se découvrent l'une à l'autre, selon Condillac, grâce à cette « sensation par laquelle l'âme passe d'elle hors d'elle<sup>10</sup> » : la sensation de *solidité*.

### **De la solidité**

.....

Ce qui est appelé de ce nom doit correspondre, concrètement, à la rencontre de deux solides, l'un des deux se retrouvant ou ne se retrouvant pas dans l'autre. Mais la distinction même entre « se retrouver » et « ne pas se retrouver », *se répondre* ou non, suppose cette rencontre d'abord dans le même corps et quelque instrument tactile qui la provoque, c'est-à-dire un moyen organique de réflexion du corps, ce qu'est la main par excellence, en raison de l'amplitude de son mouvement : elle peut toucher presque tout le corps, à la différence de mes bras, de mes jambes, de mes pieds, de ma tête, capables aussi, à leur mesure, de par leurs articulations et leur motricité, de susciter des répliques sensibles. Le privilège tactile

8 – Descartes, « Lettre au Père Mesland, 9 février 1645, AT IV, p. 66 ; in *Œuvres philosophiques*, Tome III (1643-1650), édition de Ferdinand Alquié, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 547. Cf. *Méditation VI*, AT IX, 75-76 : « Ce n'était pas aussi sans quelque raison que je croyais que ce corps (lequel, par un certain droit particulier j'appelais mien) m'appartenait plus proprement et plus étroitement que pas un autre. Car en effet je n'en pouvais jamais être séparé comme des autres corps ; je ressentais en lui et pour lui tous mes appétits et toutes mes affections ; et enfin j'étais touché des sentiments de plaisir et de douleur en ses parties, et non pas en celles des autres corps qui en sont séparés. »

9 – « en distinguant sa poitrine de sa main, la statue retrouvera son *moi* dans l'une et dans l'autre, parce qu'elle se sent également dans toutes deux. Quelqu'autre partie de son corps qu'elle touche, elle la distinguera de la même manière, et elle s'y retrouvera également. » (*T. S.*, L. II, chap. V, p. 104).

10 – *Ibid.*

de la main dépend en cela du toucher répandu sur toute la surface corporelle.

C'est de mon côté, en mon corps même, donc, que « solide » devrait trouver pleinement son sens premier : est solide ce qui est *entier*. Parce que je suis *entièrement* moi-même – parce que je ne suis moi-même qu'entièrement –, j'éprouve l'autre solide comme ce en quoi je ne me retrouve pas, extérieur en cela ; partant, avec quoi je ne puis me confondre. « Entièrement » exprime une intégrité indifférente à celle de mon corps organique, objectif ; car, pour le dire avec Descartes, « nous ne pensons pas que celui qui a un bras ou une jambe coupée, soit moins homme qu'un autre<sup>11</sup> ». Le mot dénote l'épreuve originellement intégrale, simple, de moi-même, celle du corps propre, de la *chair* – partant, de *ce que je suis*. Du moins, à poser *fondamentalement* la question *que suis-je ?* – à *partir* de *qui se* la pose. Il faut alors y entendre : *jusqu'où suis-je ?* Et – puisque là se cherche la ligne de démarcation entre moi et non-moi –, aussi bien la formuleraient-on en ces termes : *comment (ne) suis-je (que) moi-même ?* Car – quoi qu'il en soit de la distinction, secondaire, entre phénomènes dits « conscients » et « inconscients » –, ne suis-je pas ce que je suis jusqu'où je m'éprouve ? Or que peut être en ce sens *ce* que je suis si ce n'est *celui-ci* que je suis, son « comment » originellement singulier ?

\*\*\*

Ai-je donc besoin du monde, de sa solidité, de sa résistance, pour être *celui-ci* ? Puis-je attendre de l'extériorité mondaine des autres corps qu'elle m'enseigne les limites de mon propre corps ? De fait, Condillac se donne cette solidité, cette résistance, extérieures que le mouvement de ma main va rencontrer. Ce qu'il désigne, en l'ouverture de l'analyse du toucher, par le « sentiment fondamental<sup>12</sup> », selon qu'il consiste seulement en le sentiment qu'a la statue « de l'action des parties de son corps les unes sur les autres, et surtout

11 – Descartes, *Ibid.*

12 – Désigné aussi par « cœnesthèse ».

des mouvements de la respiration », sans qu'en dérive aucune idée de l'étendue ni du mouvement, paraît se passer du monde et, en un sens, s'en passe en tant que simple sentiment d'existence. Il devrait être fondamentalement acosmique – fondamental en ce qu'acosmique. Or l'émergence du moi, auquel Condillac l'identifie, dépend des variations, des modifications, de ce sentiment, lesquelles sont causées selon lui par le milieu environnant. Bornée à ce sentiment la statue « pourrait dire moi ». Elle le « pourrait » seulement ; mais, de fait, elle ne le dit pas et ne pourra le dire, si l'on suit Condillac, avant d'avoir fait l'expérience de ce qui n'est pas elle. Aussi ce sentiment ne suffit-il pas à la reconnaissance effective du moi par lui-même, de son identité personnelle. De sorte que Condillac a besoin du monde, des corps extérieurs, et de leur solidité, pour que la statue, s'y heurtant sans s'y retrouver, s'éprouve « moi » par leur résistance objective. Bref : la sensation ne peut tenir par elle-même ses promesses théoriques ; elle en appelle à autre chose qu'elle-même.

### **La main : sujet ou objet ?**

.....

La critique de Maine de Biran paraît à cet égard définitive : « En voulant d'une part tout déduire de la sensation, dit-il, et d'autre part, se trouvant obligé de considérer la sensation passive comme un effet des corps ou des substances étrangères, on tombait nécessairement dans une pétition de principe, puisqu'on supposait hors de la sensation et comme indépendants d'elle, des objets causes qui sont censés n'être donnés que par la sensation et avec elle<sup>13</sup> ».

*Jusqu'où suis-je ?* Le monde n'en sait rien. Or, Condillac traite la main comme un objet du monde, un organe au sens d'un *instrument*, de tact et de mesure. Il oublie qu'il la considère de l'extérieur. Soustraite, subrepticement, au corps propre et accédant de la sor-

13 – *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, in *Œuvres*, T. VIII, Paris, Vrin, 1986, p. 192. Cf. Condillac, *T. S.*, 1<sup>ère</sup> partie, Chap. II, § 11, n. 1. : « Nous supposons dans tous les objets qui produisent quelque changement une force [...] et nous sommes passifs par rapport aux impressions qu'ils font sur nous. »

te à l'objectivité, elle n'en doit pas moins pouvoir devenir comme l'inventrice de ce corps. Mais, ainsi objectivée, comment peut-elle l'être ? Comment un objet peut-il découvrir d'autres objets ; en l'espèce : les autres parties de mon corps ? Se retrouvant « dans chacune, comme dans autant de corps différents, [...] elle ne saura pas encore, écrit Condillac, que, toutes ensemble, elles n'en forment qu'un seul ».

En réalité, si l'identité du corps propre était celle d'une chose que le toucher pût démarquer d'une autre par exclusion, comment cette démarcation pourrait-elle dépendre de la main, c'est-à-dire d'où pourrait apparaître à la statue quelque différence entre sa main et le corps sur lequel elle se porte naturellement pour le toucher, elle qui en est une partie ? À quoi donc serait reconnu, en l'objectivité qui l'égalise extérieurement aux autres organes, le privilège intentionnel de la main, et promue l'initiative exploratoire qui la distingue comme un « moule sensible<sup>14</sup> » de ce qu'elle explore par le toucher ? Initiative qui, subjectivant cette main pour ainsi dire, l'oppose au reste du corps, lequel répond par sa solidité à la sienne. Pour le dire avec Biran : « Comment un organe mobile quelconque a-t-il été constamment dirigé sans être connu ?<sup>15</sup> ». Or, c'est de cette connaissance toujours déjà à l'œuvre, en elle de l'expérience originellement donatrice du corps propre, qu'il faut partir, pour penser le mouvement de la main et ce qui fait la spécificité de celle-ci.

De l'unité origininaire du corps propre, en effet, de son pouvoir propre, la main considérée objectivement, comme une réalité organique transcendante, ne sait rien et ne peut rien savoir. « Non sans doute, commente Biran, la main ne le sait pas, mais l'individu le *sait*, s'il a quelque sentiment fondamental ou quelque aperception d'existence, s'il est capable, de locomouvoir et de diriger ses organes ou son corps en masse, s'il n'est pas enfin sous la loi de

14 – L'expression est de Maine De Biran, cf. *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, in *Œuvres*, T. III, Paris, Vrin, 1988, p. 137.

15 – *Ibid.*



l'instinct, exclusive de toute intelligence<sup>16</sup>. » Ce n'est pas en anatomiste<sup>17</sup>, en interrogeant mon corps objectif que je puis le savoir, lui qui ne "saurait" sans moi qu'il touche, non plus ce qui distingue le sens du toucher des autres sens, ni la différence entre ses modes, passif et actif.

### **Au seuil du monde**

.....

Il faut pour « commencer par le véritable commencement », remonter « plus haut » à un savoir primitif, à la condition du savoir que j'ai du mouvement, et de la conscience que j'ai de mon mouvement, ce que Destutt de Tracy appelle motilité, mais dont il a le tort, selon Biran, de faire un sixième sens<sup>18</sup>, relevant à ce titre de la sensibilité passive. Il faut penser au cœur de ce que je désigne par « moi » la condition toujours à l'œuvre de la manifestation du toucher et, par là, comme un toucher primitif. La sensation ne suffit pas ; « ce n'est certainement pas la cœnesthèse qui constitue la personne<sup>19</sup> », écrit Biran. La sensation simple n'est pas encore un fait, selon qu'elle n'est pas d'elle-même aperception. L'erreur de Condillac fut de les confondre. Un fait n'est rien s'il n'est pas connu, c'est-à-dire s'il n'y pas un sujet individuel et permanent qui le connaisse<sup>20</sup>. » Il faut que « j'existe pour moi-même » pour que ma main touche effectivement quelque chose.

16 – *Ibid.*, p. 140.

17 – Condillac, écrit Biran, anatomise « pour ainsi dire, les différentes espèces de sensations pour assigner la part contributive de chacune d'elles dans l'entendement humain, qui est censé en être le résultat [...] » *ibid.*, p. 136-137. Cf. *ibid.*, p. 126.

18 – « Ainsi, la faculté de faire du mouvement et d'en avoir la conscience, est une espèce de sixième sens, et le seul qui nous fasse sentir le rapport qui existe entre notre moi et les objets extérieurs. » Destutt de Tracy, *Mémoire sur la faculté de penser, de la métaphysique de Kant et autres textes*, Paris, Fayard, 1992, p. 63.

19 – *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme. Écrits sur la physiologie*, in *Œuvres*, T. IX, Paris, Vrin, 1990, p. 129.

20 – Cf. *Essai sur les fondements de la psychologie*, in *Œuvres*, T. VII-1, Paris, Vrin 2001, p. 2.

*Pour moi-même* : le toucher est expérience d'une antithèse. Non pas l'antithèse du moi et du monde ; ce n'est pas la résistance du monde qui me révèle à moi-même par – ou dans – le toucher. Cette résistance se prépare, se pressent originairement en moi-même. Le fait est nécessairement, structurellement, antithétique<sup>21</sup> – et l'aperception qui en éprouve l'originarité. D'où cette distinction essentielle entre « la connaissance secondaire du corps propre comme objet d'une intuition ou représentation extérieure » et « ce sens tout intime, sur lequel se fonde la connaissance du corps comme terme de l'aperception immédiate interne du moi<sup>22</sup> ».

Je suis au seuil du monde. Mais il n'y a de seuil que par ma force de le franchir. Elle seule peut révéler la résistance du monde, laquelle, extérieure, ne suffirait pas à mon aperception ; sinon, je devrais à la seule sensation, comme pensait l'établir Condillac, de me découvrir « moi ». La résistance du monde, en ce sens, ne serait pas si elle n'était par surcroît ; elle ne serait pas sans la tension immanente de l'effort, sans la force que le corps propre a, pour ainsi dire, toujours déjà *pris sur lui* d'exercer, par laquelle s'éprouve une individualité, un soi, faute duquel le tact ne viendrait jamais à être, parce que le toucher n'aurait jamais affaire à lui-même. D'où vient le tact en effet sinon d'un toucher qui se cherche, se vérifie, à mesure qu'il apprécie des choses ce que sa finesse sensible lui donne d'y distinguer<sup>23</sup>.

21 – Cf. sur ce point les analyses de Merleau-Ponty, in *L'union de l'âme et du corps Chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 2014, p. 50-51.

22 – *Essai...*, p. 149.

23 – Ainsi « Le toucher en apparence le plus adhérent, écrivait Maurice Pradines, est toujours un tâtonnement fait d'approches et de reculs. Si ce va-et-vient musculaire n'avait pas lieu, il serait impossible d'apprécier le moindre relief, et la surface du marbre ne présenterait aucune différence pour nous avec celle de l'eau » *Philosophie de la sensation II, La sensibilité élémentaire, (Les sens primaires), 2. Les sens de la défense*, Paris, Éd Les Belles Lettres, coll. « Publication de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg », 1934, p. 28.

### **Le toucher intérieur**

.....

« N'y a-t-il pas, demandait Biran, une expérience tout intérieure qui, pour n'être pas séparée de l'extérieure, n'en est pas moins distincte<sup>24</sup> ? » C'était aussi bien demander s'il n'est pas un toucher « tout intérieur » qui, pour n'être point séparé du sens du toucher, du tact, n'en est pas moins distinct : un toucher pour ainsi dire irrelatif à l'étendue extérieure et à la contrainte d'un « obstacle fixe », à la résistance « absolue et invincible » qu'elle m'oppose, par lequel ce que nous appelons « corps *propre* » est en son plein sens ; car le corps subjectif ne cesse en quelque sorte d'accéder à la propriété de lui-même, ce qui pourrait définir « vivre ». Si Biran trouve dans l'effort ce qu'il appelle le « *fait* primitif de sens intime », c'est au sens d'un *faire* primordial et du vouloir qui lui est immanent : l'effort, en un sens, n'est pas – n'est jamais – fait, et ne l'a jamais été ; il *se* fait, ne cesse de *se* faire – et de se révéler à lui-même : c'est là le sens de sa primitivité. Il n'en a jamais fini avec lui-même. Mon corps – vivant – de même : il n'en a jamais fini avec sa propre résistance, cette résistance à l'épreuve de la force – comme elle, singulière – que celle-ci affronte continûment. Force qui n'est pas sans ce qui lui résiste, résistance qui n'est pas sans la force qui la rencontre. Dualité primitive<sup>25</sup> et irréductible ; dualité réflexive sans écart *objectif* – « le sens intime n'a point d'objet<sup>26</sup> » – ; relation *immédiate* – non pas de l'immédiateté de la vie animale, à laquelle la sensation suffit, mais de l'*immédiation* continuée de l'effort, sans laquelle je n'existerais pas pour moi-même. Or, « exister, c'est agir ». D'où le caractère indisso-

24 – *Essai...*, p.67-68.

25 – *Ibid.*, p. 4-5 : « tout fait emporte nécessairement avec lui une relation entre deux termes, ou deux éléments qui sont donnés ainsi en connexion sans qu'aucun d'eux puisse être conçu en lui-même séparément de l'autre. »

26 – *Commentaires et marginalia : dix-huitième siècle*, in *Oeuvres* XI-2, Paris, Vrin, 1993, p. 240.

ciable pour ne pas dire la quasi équivalence sous la plume de Biran de ces deux expressions : *consciūm sui* et *compos sui*<sup>27</sup>.

Si quelque espacement, minimal, est nécessairement supposé par le toucher primordial, il n'est pas celui de la représentation, mais celui qu'exige l'agir primitif attaché à l'effort, par lequel j'existe pour moi-même : « Je me *sens*, écrit Biran (critiquant la confusion par Malebranche entre deux espèces de connaissance de soi, objective et subjective), et me *connais* moi cause ou force agissante, sans me *voir* à la manière d'un *objet*, et cette connaissance intérieure, subjective, est la première, la plus évidente, que je puis avoir. Je me sens et me connais ainsi, non pas seulement parce qu'on me touche du dehors, mais parce que *je me touche moi-même intérieurement* (\*) et que ma volonté se déploie avec un effort senti sur les parties du corps qui lui sont soumises pour les mettre en jeu et le mouvoir<sup>28</sup>. »

Ce que dit Biran dans ce passage décisif doit être prolongé sinon radicalisé : je me touche intérieurement en tous les points de mon corps, ou plutôt ce que j'appelle radicalement mon corps, ma chair, est ce *toucher en tous points* par lequel, invisible à moi-même, j'ai effectivement affaire à moi-même. N'eussé-je pas de mains, mon corps eût-il perdu le sens du toucher, j'éprouverais cette résistance par ce « toucher intérieur » qui me révélerait, en l'impossibilité même de le saisir objectivement, par son irréprésentabilité, ce que j'appelle « moi », antérieur à la distinction de l'intérieur et de l'extérieur.

De fait, « ce n'est point [au] toucher extérieur des surfaces que s'adresse le vrai continu résistant [...] et le sentiment de la force est aussi donné dans l'effort primitif hors de l'exercice de ce sens<sup>29</sup>. » La dualité primitive – cette force que Biran appelle « hyperorganique » pour l'opposer au « continu résistant<sup>30</sup> », deux termes distincts

27 – « Conscient de soi », « maître de soi ».

28 – *Commentaires et marginalia, XVIIe siècle, in Œuvres*, T. XI-1, Paris, Vrin, 1990, p. 117. Nous indiquons par (\*) « souligné par nous ».

29 – *Essai...*, p. 159.

30 – *Essai...*, p. 141 : « Leibniz a supérieurement défini l'étendue : *la continuité de ce qui résiste (continuatio resistentis)*. Cette définition qui, dans l'esprit de l'auteur s'ap-

sans être séparés<sup>31</sup> –, donne à penser comme un *tangible originaire*. Car si je suis jusqu'où je me sens, jusque où je me touche intérieurement, « jusqu'où » signifie les limites d'une étendue intérieure, que ma force trace à proportion de la résistance qu'elle rencontre, la seule étendue vraiment actuelle, jamais présomptive, sinon objectivement – extérieurement – perçue, ou plutôt palpée par la main condillacienne dès là qu'est seulement *imaginé* (au sens biranien du mot « représenté du dehors ») ce qui exige, pour être ce qu'il est, d'être *réfléchi*<sup>32</sup>.

« Je me touche moi-même intérieurement » : cette pensée oppose à l'analyse une énigme que l'expérience réflexive intime – celle par laquelle je m'éprouve im-médiatement – peut seulement confirmer. Elle résonne en une note du *Journal* de Biran (25 novembre 1817) : « Le 25, j'ai passé la soirée chez l'abbé Morellet. Conversation psychologique. Mon vieil ami m'a demandé brusquement : "Qu'est-ce que le moi ?" Je n'ai pu répondre. Il faut se placer dans le point de vue intime de la conscience, et ayant alors présente cette unité qui juge de tous les phénomènes en restant invariable, on aperçoit le moi, on ne demande plus ce qu'il est. » Entendue à la rigueur, l'aperception est un toucher intérieur originare, distinct du toucher perceptif et propre à caractériser l'immanence de l'ego plus précisément que ne le fait le mot même d'« immanence » et la demeure qu'il inaugure, selon que s'y unit sans se confondre touchant et touché, activité et passivité. Ce toucher instaure la dualité

pliquait au phénomène d'étendue extérieure, telle qu'elle se manifeste aux sens du toucher et de la vue réunis, embrasse de plus l'objet de l'aperception interne et immédiate. Elle exprime même parfaitement le point de vue tout à fait nouveau sous lequel je considère la connaissance première du corps propre. »

31 – Sur cette formule majeure, cf. en particulier, les analyse d'Anne Devarieux, in *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 2004 et « "Distincts non séparés". Michel Henry lecteur de Maine de Biran », in *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives*, UCL – Presses Universitaires de Louvain, 2014, p. 311-336.

32 – « On ne peut imaginer, ou percevoir au-dehors, ce qui demande à être réfléchi » *Essai...*, p. 38.

du *je* et du *moi* en-deçà de ce qui est traditionnellement désigné par « conscience de soi » ; autrement dit, en-deçà du rapport intentionnel que laisse entendre l'expression. Car « moi » n'a que grammaticalement l'objectivité qu'il accuse. *Tout* point de mon corps, selon ce toucher originaire, qui le donne à lui-même, est identique à la totalité vivante qui s'éprouve en ce point ; épreuve qui fonde ce qui est signifié par « corps propre ». Si « mon corps et moi ne faisons qu'un<sup>33</sup> », cette unité – où se reconnaît mon identité – est seulement le *fait* de la dualité sans laquelle elle ne serait pas reconnue. Mon corps est au sens le plus fort le « domaine réel » – le « jusqu'où-je-suis » – de l'identité que « je » désigne, et sans laquelle nul monde ne viendrait à être pour moi.

\*\*\*

Ce que nous désignons, dans le sillage de Maine de Biran, par « toucher aperceptif » met la réflexion aux prises avec des difficultés considérables, d'où le souci métaphysique procède, puisqu'elles « touchent » à la possibilité d'un discours consistant, fécond, sur l'originaire. Car l'expérience « encore muette » comme le dit Husserl – et Merleau-Ponty après lui –, qu'il s'agit « d'amener à l'expression pure de son propre sens<sup>34</sup> », est et devrait demeurer muette à jamais pour n'être qu'elle-même. En l'arrachant à l'immédiation où se sauvegarde son mutisme – partant, sa vérité – pour lui donner de se faire entendre, nous la plaçons inévitablement en régime intentionnel, où cette vérité tend à sa perte. Pourtant, n'est-ce pas, d'une certaine manière, savoir déjà ce que l'on tait que d'avouer qu'on ne peut le dire ? Et ce savoir – non pas l'objet, mais l'acte – n'est-il pas le philosophe même, l'acte par lequel une philosophie vraiment première tâche à s'instaurer ?

33 – *Commentaires et marginalia, dix-huitième siècle, Notes sur quelques passages, in Œuvres*, XI-2, 71.

34 – Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 33 ; cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 254.

« Se placer au point de vue intime de la conscience », en un mot « réfléchir » au sens que ce mot reçoit, pour la première fois sans doute, chez Maine de Biran, celui d'une « réflexion *simple*<sup>35</sup>(\*) » – non spéculaire, mais « possédante<sup>36</sup> » –, c'est éprouver comme la rigueur même de cette « simplicité », riche de ce que je sais « si personne ne me le demande », la résistance de la question « qu'est-ce que le moi ? » à la réflexion théorique qu'elle sollicite. Comment penser, d'un même geste, la simplicité originare du toucher aperceptif, exclusif de la séparation objective, et la dualité sans laquelle cette simplicité même ne se découvrirait pas, c'est-à-dire ne se révélerait pas en – sinon par – sa résistance même à l'analyse ?

### **En deçà du primitif : l'architangible**

.....

C'est demander aussi bien si l'on peut remonter en-deçà de ce toucher intérieur – ou « affectif », comme le nomme Biran – pour en penser la condition ; faire ainsi un pas de plus – postulé dernier – vers le primitif ; mais du même coup remettre en cause la primitivité de ce qui est tenu par Biran pour tel : la dualité irréductible par laquelle se révèle le « fait primitif ». Michel Henry voulut le croire, au prix d'un contresens<sup>37</sup> sur la lettre du texte biranien. Contresens “inspiré”, quoi qu'il en soit. Riche de la conception – sienne – de l'immanence radicale, qu'il prête à ce « prince de la pensée », comme il l'appelle, duquel il voit la philosophie du corps propre préluder génialement à la phénoménologie de la vie qu'il développera dans *L'Essence de la manifestation*. De sorte que le « rapport plus simple

35 – Cf. *Décomposition*, p. 297. Comme le dit profondément Gilbert Romeyer-Dherbey, « Dans “réflexion”, le préfixe *re* ne désigne par l'entrebâillement d'un écart, mais un mouvement de retour, non un retour sur soi, mais un retour à soi ; la réflexion nous rend à nous-même [...] » (*Maine de Biran ou le penseur de l'immanence radicale*, Paris, Seghers, 1974, p. 202).

36 – Heureuse expression d'Aimé Forest, cf. « L'intériorité biranienne » in *Revue Internationale de Philosophie*, 1966, Vol. 20, No. 75 (1), MAINE DE BIRAN (1766-1824) (1966), p. 53-68.

37 – Sur ce contresens, cf. en particulier les analyses de François Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, Paris, Vrin, 1994, p. 234 sqq.

et antérieur<sup>38</sup> », selon ses termes, au « fait de conscience (admis [par Condillac] comme *primitif*) où le moi est censé n'exister *pour lui-même* que dans la relation à une force étrangère<sup>39</sup> » est entendu, par M. Henry, comme *antérieur au fait primitif lui-même*, donc au rapport de l'ego, non pas « à une force étrangère », mais au corps organique. Ce rapport antérieur, du même coup, est tenu pour intérieur à la subjectivité elle-même : pure affection de soi par soi, expérience interne transcendantale<sup>40</sup> d'une subjectivité acculée à elle-même. Ainsi conçu, voilà un rapport si simple qu'il exclut tout rapport, n'étant que la révélation absolue de la vie. Le toucher intentionnel, en effet, « renvoie, en sa possibilité la plus intérieure » au « mouvement se mouvant en soi-même inhérent au touchant, comme à toute prestation transcendantale de notre corporéité originare [...] qui puise sa possibilité et ainsi sa réalité dans l'auto-donation de la vie<sup>41</sup>. »

La “retouche” apportée par Henry à la pensée biranienne vaut par elle-même, par la difficulté qu'elle soulève, laquelle, plus largement, est celle d'une phénoménologie non-intentionnelle. Car à supprimer ainsi la condition duelle du toucher intérieur – qu'on qualifie celui-ci d'affectif, ou, comme nous l'avons fait, d'« aperceptif » –, à gagner en simplicité pour ainsi dire, on fait disparaître jusqu'à ce *seul pli* qu'étymologiquement dénote le « simple », et qui rend possible ce qui est intérieurement vécu, par aperception, comme l'identité du corps propre ; l'on réduit l'individualité de l'ego au produit d'une structure, à un effet de structure. « L'ego, écrivait en effet M. Henry, se donne à lui-même dans une expérience interne transcendantale, *ou plutôt [...] il est le fait même* de se donner ainsi (\*)

38 – Cf. *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », p. 176.

39 – *Décomposition*, p. 221.

40 – En entendant par là « la révélation originare du vécu à soi-même, telle qu'elle s'accomplit dans une sphère d'immanence radicale » (*Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », p. 21).

41 – *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 309.



[...] sa structure est la structure de cette expérience<sup>42</sup>. » Or à prendre le propos à la rigueur, faute de la dualité exigée et reconnue par le toucher primordial, il manque à ce fait la condition qui le rend « fait ». N'est-il pas, lui-même, réduit à un événement ontologique, événement par excellence absolu, celui de « l'auto-affection », de l'auto-donation de la vie, « essence originelle de l'Ipséité<sup>43</sup> » ?

Ce n'est pas que la phénoménologie de la vie évacue le moi singulier, elle qui, au contraire, entendait « redonner un sens au concept de “vie intérieure”<sup>44</sup> », mais peut-elle le penser sans se l'être toujours déjà donné, à la faveur du présent vivant de cet « événement<sup>45</sup> » ? Pour être un fait, avons-nous vu, un fait doit être connu ; or, s'il l'est dans la perspective henryenne, c'est seulement par la vie elle-même, « qui ne dit mot », mais « sait tout<sup>46</sup> » ; par la vie absolue, pure « s'éprouver soi-même », en laquelle l'individualité est engendrée ; ou plutôt, si originairement présupposée, qu'elle est « non née » et doit l'être à jamais. Ainsi, chacun de nous est-il autre chose que l'occasion anonyme ou déjà singulière – mais d'où, ou plutôt comment le savoir ? – de la venue de la vie à elle-même. « À chaque fois » dans une chair, certes : l'expression est récurrente, mais seulement *signale-t-elle* une individuation – comme incidemment, et en toute équivocité – plutôt qu'elle ne la signifie. L'affectivité pure de Michel Henry est tellement pure qu'elle paraît l'être de *chacun* de nous. Or, pouvons-nous savoir qu'elle est celle de quelqu'un si ce n'est à partir du *nulle part* de l'espace intérieur auquel nous avons

42 – *Phil. et phén. du corps*, p. 56-57.

43 – Cf. *C'est moi la vérité*, Paris, Seuil, 1996, p. 75.

44 – Cf. *L'essence de la Manifestation*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1963, § 7, p. 58 *in fine*.

45 – « C'est dans le fait de s'éprouver soi-même, écrit Michel Henry, *pour autant qu'il a effectivement lieu*, que se produit inévitablement un Soi *singulier*, c'est dans la vie, *chaque fois* qu'elle est vivante, que prend naissance un individu vivant » (\*) (*D communisme au capitalisme, théorie d'une catastrophe*, Paris, O. Jacob, 1990, p. 93).

46 – *C'est moi la vérité*, p. 68.

sans cesse affaire, espace que traverse seulement – selon qu'il l'inaugure continûment – le toucher intérieur ?

Ce *nulle part* est aussi bien, selon qu'individué par chacun, un *ailleurs absolu* pour les autres, originellement insituable en cet horizon de tous les croisements, de tous les vis-à-vis, que nous appelons « le monde » ? Nulle part est jusqu'où je suis ; n'est vu ni de moi ni de personne. Et c'est parce que le moi est pour ainsi dire « l'archi-tangible », partant l'indésertable, qu'il est invisible à lui-même. Le privilège du toucher ne peut être rejeté. Je – cette singularité que je suis – me refuse à la transcendance du voir, non parce que je suis une intériorité qu'un autre voir, celui de la représentation, en sa visée du corps objectif, distingue de l'extériorité, mais parce que cette intériorité signifie le non-lieu originaire du toucher intérieur, d'un acte qui me donne d'avoir sans cesse affaire à moi-même, de durer par là, et à chacun de nous de devancer absolument le monde auquel il est venu.