



Bernard Duburque

L'EFFORT

Mémoire de Maîtrise en Philosophie réalisé sous la direction de Monsieur le Professeur Nicolas Grimaldi.

(septembre 1990)

UNIVERSITE PARIS IV

U. E. R. de Philosophie

Table des matières

Introduction.....	4
Première section : descriptif de l'effort	9
I. Portique	10
II. Table des efforts.....	15
Table des efforts	16
A — L'effort selon la durée.	16
B — L'effort selon sa nature.	17
C. L'effort selon les êtres.	23
D. Selon la finalité.	25
III. L'effort biranien.....	32
IV. L'effort intellectuel.....	45
V. Effort et durée	51
Deuxième section : Dynamique de l'effort.	62
I. Problématique de la dynamique de l'effort	63
II. L'effort selon Saint thomas d'Aquin.....	66
III. L'effort exténué.....	70
1. L'effort sans effort (Spinoza)	70
2. L'effort « inquiet » (Leibniz)	78
3. L'effort illusoire ? (Malebranche)	86
IV. L'effort selon Saint Augustin	93
V. L'effort Stoïcien	99
VI. Effort et liberté.....	105
Conclusion	118
Bibliographie.....	120
I — Œuvres de Maine de Biran.....	120
II — Œuvres sur Maine de Biran.....	120
III — Œuvres diverses.	121

À propos de cette édition électronique..... 124

Introduction

Il est permis de s'interroger sur le bien-fondé d'un mémoire de philosophie qui prend l'effort pour objet. L'effort ne serait-il pas avant tout un phénomène physiologique qui doit s'étudier en laboratoire ? Et s'il est juste que le philosophe y réfléchisse, l'effort ressort-il à la psychologie ? A la morale ? voire à l'ontologie ?

Non pas que l'effort serait un terme incongru dans la langue philosophique. Il a été employé par suffisamment d'auteurs, et parmi les plus grands, ainsi que nous le verrons.

Mais l'usage d'un terme par les philosophes ne suffit certes pas à le consacrer comme objet d'interrogation philosophique. Que les anciens aient souvent pris le goût et ses perversions comme exemples sur lesquels appuyer leurs théories de la connaissance, n'implique pas que le goût en tant que tel soit digne d'une investigation philosophique.

D'autant que nous savons combien grand est l'écart entre le philosophe de l'antiquité et le philosophe moderne. Tous deux certes sont « amis de la sagesse », mais les premiers étaient autant « savants » que « philosophes ». Au philosophe du vingtième siècle il est contesté qu'il quitte le domaine spéculatif. Tout ce qui peut donner lieu à expérimentation, à observation, à mesure, lui est ôté, et attribué à la science.

Ainsi, l'effort en tant que tel pourrait apparaître comme un phénomène humain étranger au champ philosophique. La volonté, la liberté, voilà qui trouve sa place dans la réflexion du philosophe. Mais l'effort ? N'est-il pas comme le sous-produit de ces facultés ?

C'est sans aucun doute à Maine de Biran que doit revenir le mérite d'avoir, le premier, insisté sur la valeur de l'effort en tant que soubassement de notre personne, de notre « moi ».

« Il y a bien longtemps que je m'occupe d'études sur l'homme, ou plutôt de ma propre étude ; et à la fin d'une vie déjà avancée, je pourrais dire avec vérité qu'aucun homme ne s'est vu ou ne s'est regardé passer comme moi, alors même que j'ai eu le plus de ces affaires qui entraînent ordinairement les hommes hors d'eux-mêmes. Dès l'enfance, je me souviens très bien que je m'étonnais de me sentir exister et j'étais porté, comme par instinct, à me regarder en dedans pour savoir comment je pourrais vivre et être moi »¹.

La quête de son identité fut le moteur de la philosophie biranienne. Cela transparaît à chacune des pages de son journal, qui fut cependant bien plus qu'un simple carnet de mémoires, puisque contenant, épars, la substance de beaucoup de ses écrits philosophiques.

On y découvre un être émotif, hypersensible — parfois peut-être à la limite de l'hypochondrie — qu'un rien impressionne, désarçonne : événements, réflexions, jusqu'aux variations climatiques.

C'est pour échapper à cette hyperémotivité que s'est faite la méditation biranienne sur la volonté et l'effort, Maine de Biran essayant de cerner une part de lui-même qui fût à l'abri des multiples et incessantes influences du monde extérieur (et de son propre organisme) pour s'y installer plus solidement.

¹ Maine de Biran, *Nouveaux essais d'Anthropologie*, Vrin, 1989, p. 8.

« Je suis humilié de la mobilité singulière de toutes mes idées, de mes dispositions, de mes goûts, de mes points de vue, du peu de tenue et de profondeur que les idées et les sentiments ont en moi... Je suis le jouet de tous les accidents extérieurs à qui je laisse la puissance de me modifier sans que j'agisse pour me modifier moi-même. Le puis-je tout seul ? »²

La philosophie de Maine de Biran se construit en direction d'un but : atteindre à une certaine quiétude, échapper à cette permanente fluence, à cette incessante variabilité de son humeur, à cette dépendance des événements qui le font tant souffrir ; bref ne plus être passif. Or, en opposition à ce malaise qu'entraîne la soumission du soi au flux des émotions, des sensations, Maine de Biran découvre dans son expérience intérieure le bien-être qui résulte d'une volonté forte, d'une domination de soi.

Ainsi l'œuvre de Maine de Biran a-t-elle un point de départ avant tout pratique : que faire pour bien vivre ? C'est à dire, le concernant plus particulièrement, que faire pour n'être plus le sujet d'états d'âme aussi changeants, contradictoires ?

En s'interrogeant sur les conditions de son propre bonheur, Maine de Biran va être amené à méditer sur ce dualisme de la nature humaine qui oppose une sensibilité sans cesse changeante à une volonté qui fait notre unité. La découverte de l'effort sera ce fait primitif sur lequel s'appuiera Biran pour installer sa doctrine du moi. Aussi, « il serait bien à désirer qu'un homme accoutumé à s'observer analysât la volonté, comme Condillac a analysé l'entendement »³.

² Maine de Biran, *Journal*, Ed. de la Baconnière, 1954, Tome II, 2 janvier 1819, p 199.

³ Maine de Biran, in Le Roy G., *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran*, Boivin, 1937, p. 21.

Pour mener à bien sa tâche, Maine de Biran partira donc de l'héritage qui lui fut légué par Condillac et les philosophes du XVIIIe siècle — à tel titre qu'il sera compté parmi les « Idéologues » de l'Empire.

Mais « c'est surtout une méthode que Maine de Biran emprunte aux philosophes du XVIIIe siècle »⁴. Il leur empruntera la méthode empiriste : n'interroger que l'expérience et rejeter toute spéculation sur la nature profonde des choses.

Il empruntera au Condillac du *Traité des sensations* qui, rejetant les grands systèmes des siècles précédents, « ces prétendus systèmes construits synthétiquement sur de prétendus principes »⁵, veut se débarrasser de toute métaphysique inutile, ne se soucier que des données de l'observation.

Pourtant, Maine de Biran s'écartera bientôt de la doctrine sensualiste de Condillac. Son insistance sur la notion de l'effort s'oppose radicalement à la conception de Condillac qui explique les facultés de l'âme par le simple fait des données sensibles⁶.

⁴ Le Roy G., *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran*, Boivin, 1937, p. 61.

⁵ Bréhier E., *Histoire de la philosophie*, P. U. F., 1981, Tome II, p. 344.

⁶ Puisque dans l'enfance, nous avons éprouvé des sensations longtemps avant que d'en avoir tiré des idées, on sait que Condillac se propose de faire par leur intermédiaire la description des actes, des opérations, par lesquelles nous formons les idées. Pour cela, selon lui, il faut partir d'idées simples (à la manière de Locke), les plus simples que les sens nous transmettent : c'est par les diverses liaisons qu'il fera selon l'utilité que se développera l'esprit. Condillac montrera ainsi qu'il n'est aucune opération de l'âme qui ne soit une sensation transformée. D'ailleurs, toute sensation, quelle qu'elle soit, suffit à engendrer toutes les facultés. Et c'est la célèbre hypothèse de la statue qui ne posséderait qu'un seul sens : l'odorat ; Condillac parvient à montrer comment chez un homme qui serait borné au sens de l'odorat pourraient apparaître

Rien de tel chez Maine de Biran, qui fera du sentiment de l'effort l'origine du moi.

De plus, alors que ces philosophes, et un Condillac notamment, ne tenaient compte que de l'observation objective, c'est à dire de l'expérience extérieure, fournie par les sens, Maine de Biran veut élargir cette observation à la réalité interne sentie au plus profond de notre conscience. Et l'on souligne ici l'héritage de Rousseau.

Aussi, comprendra-t-on que, tout au long de ce mémoire, nous fassions souvent référence à la pensée de Maine de Biran. Mais il ne s'agit pas d'un mémoire sur Maine de Biran. Nous n'avons pas cette prétention.

Nous nous contenterons de le prendre pour guide, nous amarrant à deux idées maîtresses de la pensée de Maine de Biran sur l'effort, à savoir, d'une part, l'indéfectible enracinement de l'effort dans le corps, d'autre part la différence fondamentale qui sépare l'effort du désir.

Autour de ces deux propositions nous bâtirons notre Mémoire.

L'une servira de support à la première section, qui s'interrogera plus particulièrement sur le sentiment de l'effort — sur sa phénoménologie, serions-nous tenté d'écrire.

C'est autour de la radicale distinction entre effort et désir que s'articulera notre seconde section, essayant de découvrir quel est le moteur de l'effort, s'il n'est ni volonté, ni, a fortiori, désir.

selon leur arrangement toutes les facultés humaines, des plus concrètes aux plus abstraites.

Première section : descriptif de l'effort

I. Portique

Il est, au seuil de l'humain, comme un portique sacré : deux colonnes le construisent, qui sont la volonté et la liberté.

Mais, prises séparément, elles sont assez vacillantes.

C'est qu'il leur faut résister à l'assaut de nombreux ennemis, qui, entre autres, ont pour nom, passion, nécessité, hasard ; quoique agissant en ordre dispersé, se gênant mutuellement parfois, ils n'en sont pas moins redoutables à force de persévérance. Par de violents coups de boutoir, ils ébranlent les colonnes de notre portique.

Aussi, pour tenir droites, doivent-elles rester unies, être solidement reliées ensemble — au point que certains pensent que l'une et l'autre ne sont qu'une seule et même chose : « Il n'y a néanmoins personne qui, se regardant seulement soi-même, ne ressente et n'expérimente que la volonté et la liberté ne sont qu'une même chose, ou plutôt qu'il n'y a point de différence entre ce qui est volontaire et ce qui est libre »⁷.

Liberté et volonté entretiennent des rapports qu'on pourrait dire de nécessité, parce que chacune voit sa cohérence se rompre dès qu'elle est séparée de l'autre.

Ainsi de la liberté.

On sait ce qu'est un animal libre : il suffit de lire la fable du *Chien et du Loup* ; et l'histoire nous enseigne aisément sur ce qui sépare les hommes libres des peuples asservis. Mais prise

⁷ Descartes R., *Troisièmes objections*, Réponse à la douzième objection, Pléiade, 1953.

absolument, la liberté est une notion tremblotante. Par exemple, elle est menacée par la liberté d'indifférence, « ce plus bas degré de la liberté »⁸, ou encore par le type de liberté « qu'a le tournebroche de toujours tourner dans le même sens »⁹.

La volonté connaît, elle aussi, ses oscillations.

Pour les uns la volonté ne se définira que comme « désir rationnel du bien »¹⁰ et, de ce fait, évanescence, tombe sous la coupe de l'intellect.

Pour d'autres, des réalistes, elle pourrait n'être que l'incarnation, l'individuation d'une Volonté immanente à l'univers, inhérente à l'être, et dont il nous faut d'ailleurs nous délivrer si l'on veut accéder, sinon au bonheur, du moins à la quiétude, ou au salut — à moins qu'elle ne soit cette Volonté de Puissance, elle aussi secret ultime de l'être, qu'il nous faut au contraire accomplir afin de réaliser notre destin.

⁸ « De façon que cette indifférence que je sens, lorsque je ne suis pas emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, et fait plutôt apparaître un défaut dans la connaissance qu'une perfection dans la volonté ; car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire ; et ainsi je serais entièrement libre sans être indifférent. » Descartes R., *Méditations métaphysiques*, quatrième méditation, Pléiade, 1953.

⁹ « Si la liberté de notre volonté n'était rien d'autre que la liberté psychologique et comparative... elle ne vaudrait guère mieux au fond que la liberté d'un tournebroche, qui lui aussi, quand il a été une fois remonté, accomplit de lui-même ses mouvements. » Kant Emmanuel, *Critique Raison Pratique*, Trad. Picavet, pp 101-104.

¹⁰ « La volonté est un certain appétit rationnel. Or il n'y a d'appétit que du bien ». Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, 1a -2ae, Qu. 8, Art. 1, conclusion.

Donc liberté et volonté doivent se consolider l'une l'autre, et pour ce faire, être reliées par quelque attache.

En ce cas, l'effort est peut-être ce lien qui relie solidement ces deux notions, et leur assure leur propre cohérence interne, toujours menacée. Il semble qu'il réunisse les deux colonnes de notre portique à la manière d'une poutre transversale (une architrave) reposant sur les chapiteaux d'une colonnade. Grâce à l'effort qui les maintient en étroite compagnie l'une de l'autre, il nous apparaît que liberté et volonté se consolident mutuellement, chacune retenant l'autre, l'empêchant de trop pencher d'un côté ou de l'autre, de divaguer pour son propre compte. L'effort serait alors le garant de leur union au sein de la personne humaine.

L'effort, par son poids, assure stabilité à l'ensemble.

Non qu'il ne soit de volonté sans effort. Toute volonté ne contient pas l'effort. Il est la volonté de faire ce qui nous plaît — et rien d'autre. Il est la volonté de ne rien faire. Et il est des volontés qui ne sont telles que parce que « tel est notre bon plaisir » selon la royale formule.

Mais d'une volonté qui s'accomplit avec effort, nous sommes assez approchés de penser qu'elle est libre, ce qui n'est point assuré des autres. L'on peut dire de l'effort qu'il marque notre volonté du précieux coin de la liberté.

De même, toute liberté ne contient pas l'effort. La liberté qu'a la pierre de poursuivre sa chute tant qu'aucun obstacle ne la retient ni ne l'arrête est l'exemple d'une liberté sans effort, gouvernée par le principe d'inertie. Mais aussi, cette fondamentale liberté « d'aller et de venir » ne comporte pas en elle-même la notion d'effort. Pas plus les grandes libertés républicaines : liberté de conscience, de religion, d'association, de presse... etc.

D'autant qu'il est de fait que toutes ces libertés, dès que nous en usons, sont menacées de l'intérieur : aucune n'est assurée d'être née de notre spontanéité. A propos de chacune, un démon intérieur pourra nous susurrer à l'oreille : « es-tu bien certain d'avoir librement fait ce que tu fais ? ». (Et ce démon aura beau jeu d'ébranler à coup d'arguments appelés idéologie ou inconscient la confiante sécurité que nous croyions avoir en notre liberté d'action.)

Cette fois encore, l'effort sauvera notre concept. Car l'effort que nous aura coûté notre action, s'il n'est pas l'absolu garant de notre liberté (nul jusqu'à ce jour n'a jamais pu nous assurer que nous étions libres), du moins contribuera-t-il à la différencier du simple caprice, de la passion, voire du mimétisme ou de l'instinct.

C'est dire que si l'effort n'est pas constitutif de nos deux concepts, il entretient d'étroits rapports avec chacun.

On pourra dire de l'effort qu'il est cela qui permet de penser qu'il y a peut-être quelque chose de réel à quoi s'appliquent nos concepts de liberté et de volonté.

C'est que l'effort offre à notre connaissance la solidité du réel, du vécu — parce qu'il s'enracine dans notre corps. L'effort est un sentiment et non une faculté... ces facultés de l'âme au sujet desquels on a toujours pu disputer de la diversité ou de la localisation. On peut toujours prétendre que la volonté soit un faux-problème, et que la liberté soit indémontrable. L'effort, lui, parce qu'il est de tous les jours, et qu'il s'enracine dans notre chair, s'impose à notre connaissance. Non pas que l'effort contienne en lui l'explication de notre liberté et de notre volonté, mais il est une pièce maîtresse à leur dévoilement.

Il mérite donc pleinement toute l'attention du philosophe.

Dès lors, grâce à une réflexion sur l'effort, nous serons moins tentés par le charme de certaines formules négatrices qui s'en prennent à la volonté ou à la liberté, par exemple celles qui estiment que notre volonté serait une « toupie de bois », selon le mot de Hobbes, parce que la volonté ne serait que « l'appétit qui intervient le dernier au cours de la délibération »¹¹ ou bien, selon d'autres, un « concept artificiel qui ne correspond à rien de réel »¹², ou encore « la plus maudite falsification inventée à ce jour en psychologie... essentiellement dans le but de punir »¹³.

¹¹ Hobbes, *Léviathan*, trad. Tricaud, Sirey, 1971, p. 56.

¹² Ryle G., in Arendt H., *La vie de l'esprit, Le vouloir*, P. U. F., 1983, p. 18.

¹³ Nietzsche F., in Arendt H., op. cit., p. 18.

II. Table des efforts

Mais qu'est-ce que l'effort ?

Puisque bien des incompréhensions résultent d'un manque d'accord préalable sur le sens à accorder aux mots¹⁴, ce doit être un préalable indispensable que de définir l'effort, ou du moins d'en délimiter le sens.

Parce qu'il se situe entre l'action et la volonté, parce qu'il est aussi, nous aurons à y revenir, comme le rival du désir, l'effort risque à tout instant de se laisser absorber par ce voisinage.

Pour éviter ce risque, tentons une démarche empiriste de type baconienne : faisons comme un inventaire des différents types d'efforts que nous expérimentons en la nature humaine (en nous-mêmes et chez les autres) afin d'en dresser une table¹⁵. L'on sait que les Idéologues du XVIIIe siècle, dont Maine de Biran commença par être l'héritier, se réclamaient eux aussi de l'empirisme baconien.

Afin de mettre de l'ordre dans nos observations, il nous a semblé utile de les ranger selon un certain nombre de catégories, à savoir : le temps, la substance, les êtres, la finalité. Mais

¹⁴ « Ces questions sur des mots se rencontrent si fréquemment que, si les philosophes s'accordaient toujours sur la signification des noms, presque toutes leurs controverses cesseraient. » (Descartes R., *Règles pour la direction de l'esprit*, règle XIII, p. 92, Pléiade, 1953).

¹⁵ Ce qui lui importe (à Bacon), c'est de multiplier et de diversifier les expériences, pour empêcher l'esprit de se fixer et de s'immobiliser. De là les procédés de la chasse de Pan (venatio Panis), cette chasse aux observations, où la sagacité du chercheur joue le plus grand rôle, comme, dans la fable antique, la sagacité de Pan lui a permis de retrouver Cérès (Bréhier E., *Histoire de la philosophie*, P. U. F., 1981, T. II, p. 31.).

ceci ne prétend aucunement être un ordonnancement logique des efforts, duquel il serait ultérieurement permis de tirer quelque conclusion que ce soit. Il s'agit juste d'un recensement de notre « chasse de Pan »¹⁶.

Table des efforts

A — L'effort selon la durée.

a) Commencer une action (un geste, une réflexion, un travail) est l'effort par excellence : il faut « s'y mettre », tant il est vrai que c'est le passage d'une activité à une autre, ou du repos à l'action, qui apparaît souvent comme le plus dur. Il est d'expérience commune qu'une fois engagée une activité, celle-ci peut se poursuivre ensuite longtemps d'elle-même, « sans effort ». Bref, le changement d'état est le premier type d'effort.

b) Mais persévérer dans une même action requiert aussi, bien souvent, un effort.

A l'inverse de ce qui se passe en physique, où seule la mise en mouvement, « l'accélération », requiert une dépense d'énergie, alors que le mouvement continu uniforme répond au seul principe d'inertie, l'activité humaine a généralement besoin, dès qu'elle se prolonge, d'être soutenue (il est vrai que le principe d'inertie en physique n'est qu'illusoire, puisque des forces de frottement ralentissent toujours le mouvement). L'effort est nécessaire non seulement à la mise en train d'une entreprise, mais aussi bien souvent à sa perpétuation. Certes, nous l'écrivions à l'instant d'avant, une activité peut se poursuivre d'elle-même spontanément, mais ce n'est pas une généralité,

¹⁶ cf. note supra.

et, dans bien des cas, il faudra au contraire faire des efforts. Continuer une action entreprise alors que gagne la lassitude, que sa finalité tend à nous échapper, que l'espoir d'aboutir disparaît et que la réussite ne vient pas sanctionner le travail déjà accompli, voilà qui nécessite un réel effort. La persévérance est un effort en soi qui se dispense d'un autre sentiment. C'est ce à quoi nous renvoie la parole fameuse attribuée à Guillaume d'Orange, « il n'est pas nécessaire d'espérer pour entreprendre, ni de réussir pour persévérer... »

c. Enfin, arrêter une activité pour passer à une autre tâche, quand bien même celle-ci ne nécessite intrinsèquement aucun effort pour être accomplie, alors que nous sommes dans le feu de l'action, voilà qui est aussi effort : par exemple, interrompre un travail pour prendre son repas.

Mais cela peut sans doute se rattacher au premier type d'effort, l'effort de commencement. Commencer ou arrêter une action, lorsque cela réclame un effort, c'est dans les deux cas d'un effort de changement, c'est à dire de mouvement, qu'il s'agit, que nous opposerons à l'effort de continuité.

B — L'effort selon sa nature.

Nous voulons par là différencier l'effort selon qu'il s'agit d'un effort du corps ou d'un effort de l'esprit.

Nous aurions aussi bien pu, ainsi que nous l'annoncions, intituler ce paragraphe : « effort selon la substance », faisant référence à la division cartésienne entre substance étendue et substance pensante. Mais, concernant l'effort, cela risque d'être assez mal venu, puisque précisément Maine de Biran a insisté sur les errances d'une telle distinction, tout particulièrement concernant l'effort. La division cartésienne rend l'effort particulièrement incompréhensible. Pour Maine de Biran, c'est même

elle qui crée le problème de l'effort¹⁷. Néanmoins, même si l'effort est un tout, englobant corps et esprit, il semble assez légitime, dans une perspective encore purement descriptive, « phénoménologique », de distinguer les efforts qui semblent intéresser surtout le corps de ceux où prédomine l'activité de l'esprit.

a. Les efforts du corps

Ils sont ceux auxquels l'on pense en premier.

L'effort corporel est l'effort type, celui à l'aide duquel il est ensuite possible de décrire d'autres modes de l'effort.

Toute une subdivision pourrait être faite, qui ressortirait au vocabulaire physiologique ou sportif. Il y aurait lieu de distinguer entre les efforts musculaires proprement dits, ceux où le muscle doit se dépenser, développer toute sa puissance, et les efforts de résistance de l'organisme à la fatigue, à l'épuisement,

¹⁷ Maine de Biran, s'en prend à l'argument du « cogito » où il dénonce le passage subreptice que fait Descartes du « je pense » à la notion d'une substance pensante. Dans le « je pense », « il y a aperception immédiate interne ou conscience d'une force qui est moi », mais il n'y a point d'aperception interne d'une substance passive avec laquelle le moi ne fasse qu'un » (Maine de Biran, *Note sur l'idée d'existence*, in Le Roy G., *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran*, Boivin, 1937) Aussi « si Descartes crut poser le premier principe de toute science, la première vérité évidente par elle-même, en disant : je pense, donc je suis (chose ou substance pensante), nous dirons mieux, d'une manière plus déterminée, et cette fois avec l'évidence irrécusable du sens intime : j'agis, je veux ou je pense l'action, donc je me sais cause, donc je suis ou j'existe réellement à titre de cause ou de force. C'est sous ce rapport très précisément que ma pensée intérieure est l'expression ou la conception et le production de mon existence réelle, en même temps que la manifestation première et l'enfantement du moi, qui naît pour lui-même en commençant à se connaître » (Maine de Biran, *Nouveaux essais d'anthropologie*, p. 77, Vrin, 1989).

à la douleur. Les premiers pourraient être appelés des efforts corporels « actifs », et les seconds des efforts corporels « passifs » (à condition que ces dénominations n'interfèrent pas avec la distinction que Maine de Biran fait entre les mêmes mots, qui est tout autre). Mais cette subdivision intéressera plus le physiologiste que le philosophe ou le psychologue.

b. Les efforts de l'esprit

Selon les catégories du temps, l'on distinguera l'effort de mémoire (qui porte sur le passé), l'effort de réflexion (qui se situe dans le présent) et l'effort d'imagination, dit aussi d'invention, (tourné vers le futur, dans le sens où l'imagination anticipe, puisqu'elle donne consistance à quelque chose qui n'a pas encore été) ¹⁸.

Ces différents types d'efforts sont tous, peu ou prou, des efforts de concentration ou, autrement dit, des efforts de l'attention¹⁹.

¹⁸ Cf. infra l'analyse de l'effort intellectuel telle que la fait Bergson.

¹⁹ Mais qu'est-ce que l'attention ? On s'aperçoit que la définir sans faire intervenir le terme d'effort (sous peine, en ce qui concerne notre propos, de tourner en rond) est très difficile. C'est ainsi que, dans le *vocabulaire philosophique* de Lalande (P. U. F.), nous trouvons par exemple l'explication suivante : l'attention volontaire est celle « qui s'applique, grâce à la réflexion, à un objet qui ne nous offre qu'un intérêt indirect et qui nécessite par conséquent un effort volontaire (attention de l'écolier à un travail utile mais ennuyeux) Nous sommes bien ici menacés d'un cercle vicieux, puisque nous employons pour définir l'attention les mots d'effort et de volonté, qui sont justement ce qu'il s'agit d'explicitier. Une définition plus psychologique, plus technique semble donc nécessaire, et l'on trouve ainsi, toujours dans le vocabulaire de Lalande, cette définition, de M. V. Eger, dont la première partie nous semble précieuse : « Concentration de l'activité intellectuelle, ou mieux de la conscience, sur un objet spécial... » mais qui ne peut s'empêcher de réintroduire les mots bannis dans la suite »... substituée par un effort volontaire à la dispersion naturelle de l'intelligence sur divers objets. » Ainsi il semble difficile de

c. Mais, même en se cantonnant à une énumération purement descriptive, il apparaît à la réflexion que cette subdivision entre effort du corps et effort de l'esprit bute sur certains genres d'efforts qui ressortissent à l'une et à l'autre catégorie : c'est par excellence le cas des efforts de perception sensorielle. Ici l'effort du corps, qui mobilise, oriente, prépare convenablement l'organe sensoriel, s'unit à l'effort de l'esprit qui concentre sa faculté d'attention sur l'organe en question. C'est très net pour le tact, qui n'existe que par une intime union entre d'une part la force et le mouvement de la main, d'autre part l'attention de l'esprit aux sensations qui lui parviennent, provenant des divers récepteurs sensoriels : pression, tension, chaleur... etc. Pour découvrir un objet il faut le mouvoir, donc produire un effort.

« En vertu de leur mobilité, les doigts se replient, s'ajustent sur le solide, l'embrassent dans plusieurs points à la fois, parcourent successivement chacune de ses faces, glissent avec légèreté sur les arêtes, et suivent leur direction. »²⁰.

C'est net aussi pour la vue, puisque l'œil contient de nombreux muscles qui servent soit à l'orienter, soit à en régler les paramètres optiques nécessaires à une bonne réfraction des rayons lumineux qui lui parviennent. La vue a sa propre mobilité, en sus de son étroite association avec le tact. Car « c'est par

définir l'attention (celle qu'on appelle volontaire (artificielle selon Th. Ribot) par opposition à l'attention spontanée (automatique, selon P. Janet) sans faire référence à l'effort... On trouve toutefois cette note fort intéressante attribuée à Charlton Bastian qui souligne la primauté de l'attention sur la volonté, l'attention étant la faculté vraiment primordiale, la volition « en est partiellement un développement ultérieur, dans lequel toutefois le processus primitif se laisse clairement découvrir ». Nous verrons ultérieurement quelle fut la position de Bergson, dans l'étude qu'il consacra à l'effort intellectuel.

²⁰ Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, p. 20.

une action proprement musculaire, et avec un effort très perceptible, sans doute dans l'origine, que l'œil se fixe, se dirige, s'ouvre plus ou moins, raccourcit ou allonge son diamètre pour faire converger les rayons au point convenable, tempérer leur vivacité ou suppléer à leur faiblesse... »²¹.

Mais la réunion d'un effort du corps et d'un effort de l'esprit s'observe aussi dans le fonctionnement des autres organes des sens, l'ouïe, le goût et même l'odorat.

Peut-être cela devient-il là moins aisé à mettre en évidence, encore que, remarque Maine de Biran, « un organe peu mobile, qui, s'il était isolé, ne comporterait que des impressions plus ou moins passives et confuses, peut acquérir l'activité qui lui manque par son association ou sa correspondance avec un organe supérieur en mobilité »²².

Pour bien entendre, il faut écouter, c'est à dire agir sur les muscles qui règlent la tension de la membrane du tympan pour l'adapter aux fréquences sonores. De plus, dans le cas de la parole, Maine de Biran note l'imperceptible écho que provoque en nous la parole humaine entendue, puisque nous la répercutons mentalement à nos cordes vocales : « car si nous parlons, parce que nous entendons, il est vrai de dire que nous n'entendons bien qu'autant que nous parlons »²³. L'association de la voix à l'ouïe est analogue à l'étroite association qui unit la vue au tact.

Et il n'est pas jusqu'aux deux derniers sens où l'on ne puisse montrer leur intime association au mouvement volontaire, donc à l'effort. Au goût est associé « l'effort, qui a lieu dans la mastication ou la pression des lèvres, des dents, du pa-

²¹ Ibid., p. 24.

²² Ibid., p. 25.

²³ Le Roy G., *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran*, Boivin, 1937, p. 86.

lais contre les corps solides »²⁴ et l'odorat, quoique le plus primitif de nos sens, « celui qui tient, parmi nos sens externes, le même rang que le polype ou l'huître, dans l'échelle de l'animalité »²⁵ est associé « au mouvement de la respiration »²⁶. Il est vrai que dans ces deux derniers sens la part de l'activité est très réduite comparée à la sensibilité passive — et sans doute n'est-ce pas un hasard si la physiologie nous montre que ce sont là deux sens qui sont très atrophiés chez l'homme alors qu'ils ont généralement une place prépondérante dans le reste du règne animal : parce qu'ils sont assez peu dépendants de l'effort, le goût et l'odorat n'ont pas participé aux prodigieux développements du système nerveux humain ; ils sont un peu restés en route sur le parcours de la « complexification » de la noosphère, pour reprendre une expression teilhardienne. Chez l'homme s'est développé prioritairement ce qui était en étroite corrélation avec l'effort : ce qui serait une preuve supplémentaire de la justesse de l'idée biranienne. Ce serait bien l'effort qui explique l'homme, qui le définit. C'est donc en réfléchissant sur l'effort qu'on pourra tenter d'atteindre l'essence de l'être humain, bien plus que par des spéculations sur la substance pensante.

A ces exemples, tous cités et analysés par Maine de Biran dans son *Mémoire sur l'influence de l'habitude*, l'on pourrait ajouter l'exemple de l'équilibre, lequel lui aussi, lorsqu'il s'agit de « conserver l'équilibre » participe à la fois de l'effort corporel et de l'effort de l'esprit, l'un et l'autre interagissant, tel un servomécanisme. (Il est vrai que le sens de l'équilibre est anatomiquement lié à celui de l'audition, puisque son organe sensoriel est logé dans l'oreille interne).

²⁴ Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, P. U. F., 1954, p. 28.

²⁵ Ibid., p. 29.

²⁶ Ibid., p. 29.

C. L'effort selon les êtres.

L'effort est-il propre à l'homme, ou bien pouvons-nous dire des animaux, des plantes, bref des autres règnes de l'univers qu'ils font des efforts ? Plus délicate encore, la question de savoir si Dieu connaît l'effort, et quel Dieu en ce cas ?

a. L'effort dans la nature.

A la différence de Maine de Biran, il nous semble difficile de nier que les animaux fassent eux aussi des efforts : l'antilope fait un suprême effort pour échapper au fauve qui la poursuit ; le nuisible pris au piège fait des efforts désespérés pour s'en libérer ; le cheval de labour, dans le temps jadis, faisait un vigoureux effort pour dégager le charroi embourbé, il donnait dit-on un « coup de collier », terme qui est passé dans le langage courant pour s'appliquer à l'homme — ce qui tendrait à prouver que l'effort de l'animal est bien une réalité. Ainsi apparaît-il difficile de nier l'authenticité de l'effort animal, à moins d'ôter arbitrairement à l'effort de sa signification.

Mais on dira plus difficilement de l'arbre qu'il fait des efforts pour enfoncer ses racines dans le sol ingrat, ou pour résister au vent. C'est que dans ces deux derniers cas, il semble davantage s'agir d'une personnification de la nature que d'une réelle attribution de la notion d'effort au règne végétal — sauf à adopter une attitude spirituelle qui s'apparenterait à une forme de panspiritualisme, sauf encore à s'inspirer d'un Schopenhauer.

Enfin, ce n'est que par métaphore qu'on parlera des efforts du torrent pour creuser le sol de la montagne.

La question est posée avec clarté dans le vocabulaire de Lalande : « L'effort appartient essentiellement à l'être conscient ;

on ne peut appliquer ce mot que par métaphore à la pression d'un gaz dans un récipient dont le volume diminue, ou même aux « efforts de la tempête ». On peut toutefois se demander de quels êtres conscients il s'agit ; si celui-ci est pris dans un sens trop restrictif, l'animal sera alors exclu de la notion d'effort, ce qui, nous l'avons vu, nous semble difficilement compatible avec la notion sincère que l'on peut se faire de l'effort »²⁷.

b. L'effort de Dieu.

Dieu connaît-il l'effort ? et cet effort est-il le même selon que sa création est conçue ou non comme continuée ? On sait que pour Sénèque, le sage est supérieur à Dieu, parce qu'il n'est pas naturellement parfait, mais qu'il n'atteint le bien que par l'effort, à l'inverse de Dieu, qui n'a aucun mérite à être parfait, car il ne peut pas ne pas l'être, la perfection résidant dans sa nature. »Le bien de Dieu c'est la nature qui le réalise ; celui de l'homme, c'est l'effort »²⁸.

Une interrogation sur l'effort de Dieu aurait cet intérêt qu'elle permettrait peut-être, par réciprocité, de définir de quel Dieu l'on parle.

L'effort inclut la notion de but, de perfectibilité et d'obstacle. Dieu n'étant pas perfectible, ne devrait pas être concerné par l'effort. Le Dieu chrétien, qui s'est présenté comme « je suis celui qui suis » ne devrait pas connaître l'effort.

Sauf à envisager une vision hégélienne de Dieu, d'un Dieu se réalisant dans l'Histoire ?

²⁷ Lalande A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P. U. F., dixième éd., Article « Effort ».

²⁸ Sénèque, Ep. 124,14, in Voelke A. -J., *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, p. 176.

D. Selon la finalité.

Quoique l'effort lui-même soit indépendant de la valeur de l'action à laquelle il contribue (l'effort ne « crée » pas les valeurs) il peut être intéressant, toujours dans un but de recensement, de distinguer les efforts selon les finalités auxquels ils s'appliquent.

Schématiquement, l'on peut distinguer entre les efforts dont la finalité est le moi, c'est à dire le sujet de l'effort (finalité interne), et les efforts qui ont pour finalité autre chose ou un autre être que le sujet (finalité externe) : les autres humains, le monde animal ou organique, ou bien encore cet être qu'on nomme Dieu.

a. Effort à finalité interne.

Dans cette première catégorie, celle des efforts dont la finalité est le sujet, se rangent les efforts que nous pourrions appeler « hygiéniques », ou encore « ascétiques » ; de tels efforts visent à nous améliorer, autant corporellement que moralement, l'un et l'autre pouvant être corrélés.

Ce seront les efforts de continence vis à vis des plaisirs de l'existence : alimentation, boisson, tabac, drogues, sexualité.

Ce seront les efforts de soin et de maîtrise de son corps. Cela va de la plus élémentaire propreté jusqu'à des exercices physiques complexes ayant pour but de perfectionner son organisme, depuis le populaire « jogging », pratique le plus souvent purement hédoniste, jusqu'au sophistiqué « yoga », qui vise l'âme autant que le corps.

Ce sont aussi tous les efforts d'apprentissage, de perfectionnement, de développement de ses capacités : maîtrise d'un métier, d'une langue, d'un loisir...

Bref, énumérer ces efforts deviendrait vite fastidieux. Pour les résumer, de tous l'on pourrait leur appliquer, en le détournant de son sens premier, le célèbre « ne cesse de sculpter ta propre statue » de Plotin²⁹.

b. Effort à finalité externe.

Et puis, il est des efforts dont la finalité est le monde qui nous entoure. Ces efforts peuvent être qualifiés d'altruistes, de sociaux, de politiques, selon...

Dans cette catégorie d'efforts nous rangeons les efforts qui visent à améliorer nos rapports avec autrui : efforts sociaux ou « de convivialité ». Politesse, amabilité, charité ou générosité, discrétion... voici autant de domaines où il peut être nécessaire de devoir faire des efforts afin de maintenir sa place au sein du groupe.

Plus généralement, afin que soit assurée au groupe social sa cohérence, un certain nombre d'efforts sont requis de chacun : effort de justice, d'honnêteté, de courage... etc. ; ce sont de tels efforts qu'on pourrait nommer « politiques ».

Mais on sait combien la frontière peut apparaître mince qui sépare de tels efforts, « altruistes », des efforts énumérés juste avant, qui ont le sujet pour but, et que nous pourrions de ce fait nommer égoïstes. Ainsi, des qualités telles que le courage ou l'amabilité, utiles à la vie sociale, sont tout autant des qualités inhérentes au sujet lui-même. Nous rejoignons la question po-

²⁹ Plotin, *Ennéades*, I 6,9, 13.

sée par les morales utilitaristes de savoir si l'altruisme n'est qu'un égoïsme bien conçu...

Le monde qui nous entoure n'est pas uniquement composé d'humains. Aussi est-ce ici le lieu de citer un certain nombre d'efforts moraux qui visent autre chose que l'homme, par exemple le respect et la sauvegarde du monde animal et de la nature en général, une notion qui prend de nos jours un tour très aigu.

De même la religion comporte-t-elle aussi ses efforts, non seulement d'ascèse, non seulement de charité, auxquels cas nous serions ramenés aux paragraphes précédents, mais aussi dans sa pratique essentielle qu'est la prière.

« La prière est une nécessité intérieure, grâce et accomplissement ; mais elle est aussi un devoir qui exige de la peine et un effort sur soi-même »³⁰.

Plus fondamentalement encore, la foi elle-même peut être conçue comme un effort — voire comme le suprême effort. Non seulement peut-être faut-il faire un effort pour croire, mais il se pourrait que la foi ne soit qu'effort, puisqu'elle est au-delà de toute certitude, qu'elle ne s'exerce que dans l'incertitude.

Un tel effort fut celui d'un Kierkegaard, qui écrit : « L'existant maintiendra de toute l'énergie de son intériorité passionnée l'incertitude objective afin que la croyance soit. »³¹

Mais cela, à condition que la foi prenne une forme tragique, qui l'éloigne d'une tranquille religion conformiste : « La vérité mathématique est certaine, mais c'est pour cela qu'elle est indifférente. La vérité qu'enseignent les prêtres prétend être

³⁰ Guardini R., *Initiation à la prière, Livre de Vie*, 1951, Avant-propos.

³¹ Wahl J., *Etudes Kierkegaardiennes*, Vrin, 1974, p. 301.

revêtue du cachet de la certitude. Que ceux qui préfèrent la certitude restent avec les prêtres »³².

Ainsi Kierkegaard fut lui aussi un philosophe de l'effort, nous aurons à nous en souvenir. Il serait intéressant de le rapprocher de Maine de Biran, puisque certains, tels E. Mounier, ont vu en Maine de Biran un pré-existentialiste. Mais si Maine de Biran cherchait dans l'effort comme une quiétude, afin d'échapper à une sensibilité tyrannique, ce n'est pas le cas du penseur subjectif selon Kierkegaard, vivant dans une permanente dialectique :

« Le penseur existant subjectif est, dans son rapport existentiel avec la vérité, aussi négatif que positif ; il a autant de comique qu'il a essentiellement de pathétique et il est constamment en devenir, c'est à dire dans la pratique de l'effort »³³.

Si bien que nous aurons à nous demander, avec Kierkegaard dans quelle mesure la vie ne serait-elle pas un « effort permanent » : « L'existence même, le fait d'exister, est effort, et elle est également pathétique et comique : pathétique, parce que l'effort est infini, c'est à dire dirigé vers l'infini et donnant à l'infini, ce qui est du suprême pathétique ; comique parce que cet effort est une contradiction »³⁴.

D'autres distinctions sont-elles possibles ?

Par exemple, y aurait-il lieu de distinguer les efforts selon leur qualité : efforts positifs et efforts négatifs ?

³² Ibid.

³³ Kierkegaard S., *Post-Scriptum aux miettes philosophiques*, Ed. de l'Orante, 1977, p. 76.

³⁴ Ibid., p. 87.

Seraient appelés négatifs, par opposition à tous les autres, des efforts qui visent à modifier une manière d'agir, un habitus, dans le sens d'une diminution : par exemple s'arrêter de fumer, de boire, par exemple adoucir son caractère, polir des manières trop brusques, voire faire l'effort... de se reposer, chez des natures hyperactives, dont l'organisme souffrirait de cet excès d'activité.

En fait, ce qui semble là se dessiner, c'est l'opposition entre effort et habitude : les efforts négatifs, ce seraient la lutte contre l'habitude.

On le sait, habitude et effort sont dans une étroite opposition : si l'effort peut tendre à lutter contre l'habitude, ainsi que nous venons de le voir, l'habitude, quant à elle, n'a de cesse de diminuer l'effort en substituant l'automatisme à la volonté. Dès lors qu'une action se répète, à plus ou moins longue échéance elle est fixée en habitude, pour s'accomplir « machinalement », donc sans effort.

Classer les efforts selon leur positivité ou leur négativité se ramènerait alors à la première de nos quatre grandes divisions, celle des efforts selon la durée. L'effort négatif ne serait jamais qu'une forme particulière de l'effort de « changement ». Il n'apparaît donc pas nécessaire d'ajouter ce paragraphe aux précédents.

Surtout, l'opposition entre positif et négatif est bien trop vague, a une trop grande « extension » pour être utile. Et puisque « toute détermination est négation », une habile dialectique aura tôt fait de baptiser effort négatif tout effort que le sens commun nommerait positif, par exemple l'effort qui nous fait passer du repos au mouvement, ou de l'inexistant à l'existant, bref, du néant à l'être — l'inverse restant possible.

De même, il ne semble pas opportun de distinguer entre des efforts tournés vers le mal et d'autres tournés vers le bien. Car, nous l'avons déjà signalé, l'effort ignore les valeurs. Il ne crée pas les valeurs — si tant est que les valeurs puissent être créées.

Une telle distinction ressortit plutôt à la morale.

D'autre part, c'est ici sans doute qu'il faudrait suivre le célèbre axiome socratique : « Nul n'est méchant volontairement » — c'est à dire nul ne se nuit volontairement, nul ne manque son bonheur volontairement. Que pour un observateur extérieur, il y ait des efforts qui mènent au bien leur sujet, et des efforts qui lui nuisent et le mènent à sa perte, cela est certain, mais selon la critériologie de l'observateur. Le sujet de l'effort, quant à lui, est persuadé qu'il n'agit que pour son bien — serait-ce de se suicider.

Un tel essai de classification des efforts n'a rien d'exhaustif ni de définitif (nous n'aurions pas cette prétention...). Ce type de démarche qu'est le classement aura toujours quelque chose d'arbitraire.

Nous n'avons eu pour but que de prendre conscience de la très grande diversité des efforts que sont amenés à faire les hommes. Ceci fait, nous voici mis en garde contre une réflexion sur l'effort qui, parce qu'elle ne considérerait qu'un certain type d'effort, par exemple l'effort de locomotion pour les uns, l'effort intellectuel pour les autres, ou encore l'effort moral, serait trop limitative.

Du même coup, il ressort qu'une stricte définition de l'effort n'est pas chose aisée, qu'elle risquerait d'être nécessairement réductrice, mutilante.

C'est pourquoi, dans la suite de ce travail, ayant en mémoire la grande variété de l'effort humain, nous aurons essentiellement pour tâche d'essayer d'établir un type général de l'effort, auquel puissent se référer tous ces efforts particuliers que nous avons énumérés.

III. L'effort biranien

Le chapitre précédent a mis en lumière la très grande diversité des efforts. Mais est-il possible de lui trouver un dénominateur commun ?

Il nous semble que l'effort tel que l'a conçu Maine de Biran le permet, bien qu'il ait fondé son analyse sur l'effort locomoteur à un point tel que l'on a pu parler d'un « monopole monstrueux » de l'activité musculaire dans la théorie biranienne de l'effort, ce que nous aurons à discuter.

Qu'est-ce que l'effort biranien ? C'est un acte indissociablement « gémellaire », dont l'initiative vient de moi mais qui ne s'exprime que par le corps avec lequel et sur lequel j'agis, puisque la notion d'effort implique celle d'un obstacle à vaincre.

« L'effort emporte nécessairement avec lui la perception d'un rapport entre l'être qui meut ou qui veut mouvoir, et un obstacle quelconque qui s'oppose à son mouvement ; sans un sujet ou une volonté qui détermine le mouvement, sans un terme qui résiste, il n'y a point d'effort, et sans effort point de connaissance, point de perception d'aucune espèce »³⁵.

Il est nécessaire, pour comprendre l'effort, de tenir d'une même main à la fois l'organique et l'hyperorganique. Une explication de l'effort qui se limiterait au jeu naturel des nerfs et des muscles serait vaine, car « des phénomènes organiques s'ajoutant à des phénomènes organiques ne donnent jamais un sen-

³⁵ Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, P. U. F., 1954, p. 17.

timent de conscience et encore moins un sentiment d'effort »³⁶. Le sentiment d'effort ne naîtra que de la mise en contact de deux forces irréductibles, il ne s'explique que par « l'intervention de quelque agent autre que le centre organique du système nerveux »³⁷.

Ainsi la physiologie, si elle explique clairement la succession des phénomènes organiques dans l'action, le mouvement, elle échoue à expliquer l'apparition du sentiment de l'effort. Bien plus, elle amène à concevoir l'existence d'un principe d'activité distinct du corps, qui la dépasse : elle conduit à la notion d'une force de nature « hyperorganique ».

« Appelons donc phénomènes organiques ceux qui résultent de la vitalité précisément parce qu'ils ne se manifestent que dans les êtres organisés, de quelque manière qu'ils le soient... Appelons hyperorganiques exclusivement les faits qui ne peuvent nous être connus par aucune observation de ce qui se passe au dehors, ni expliqués par aucun jeu de l'organisation, par aucun arrangement ni mouvement des parties, mais seulement par conscience »³⁸.

Il faut noter que Maine de Biran reste imprécis sur la nature de cette force hyperorganique. Il ne parle pas vraiment d'un vouloir immatériel : c'est plus qu'une réaction organique, mais ce n'est pas expressément défini comme une énergie spirituelle. C'est que « le positiviste Maine de Biran tient à éviter tout terme de l'ancienne métaphysique ; il ne dit pas « spirituel », mais tout simplement « hyperorganique »³⁹.

³⁶ Le Roy G. *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran*, Boivin, 1937, p. 168.

³⁷ Maine de Biran, in Le Roy G., op. cit., p. 168.

³⁸ Maine de Biran, *Notes psychologiques*, in Le Roy G., op. cit., p. 174.

³⁹ H. Gouhier, *Maine de Biran par lui-même*, Seuil, 1970, p. 118.

L'essentiel est de bien saisir que l'effort biranien est une relation qui est un tout indissociable.

Certes, on y peut bien distinguer deux composantes : « une force hyperorganique naturellement en rapport avec une résistance vivante »⁴⁰. Mais cette division n'est que logique, que didactique. L'effort est la totalité en acte de ces deux composantes, c'est « un rapport dont les deux termes sont distincts sans être séparés »⁴¹. Vouloir isoler chacune des deux composantes de l'effort c'est faire disparaître celui-ci, rendre celles-là étrangères à l'effort. L'effort n'est pas fait de la somme de deux entités, il est la connexion de ces deux entités, il n'existe que dans leur interpénétration. » Il consiste en un rapport fondamental simple, ou irrésoluble en termes phénoméniques, où la cause et l'effet, le sujet et le mode actif se trouvent unis indivisiblement dans le même sentiment ou la même perception d'effort — nusus — dont les muscles soumis à la volonté sont les organes propres »⁴².

Ainsi l'effort ne saurait comporter aucune succession (ce sera une de ses grandes différences avec la notion du désir). Il est tout entier dans l'instant.

« Les deux éléments du même fait de conscience coïncident dans un seul mode relatif et dans un seul et même instant de la durée subjective du moi... »⁴³ et « Admettez le moindre intervalle ou le plus simple intermédiaire sensible entre un acte de vouloir et son effet, vous dénaturez cet acte, vous détruisez la

⁴⁰ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, Part. 1ère, sect. II, ch. 1er, in Le Roy G., op. cit., p. 176.

⁴¹ Ibid.

⁴² Maine de Biran, *Rapport des sciences naturelles avec la psychologie*, Introduction, in Le Roy G., op. cit., p. 178.

⁴³ Maine de Biran, in Le Roy G., op. cit., p. 179.

force même dans son principe, ou son mode essentiel de manifestation »⁴⁴.

L'effort n'est pas la juxtaposition, ni même la consécution du vouloir et de l'effort musculaire, mais leur coexistence, mais leur synthèse, leur union. Il est bien cet acte d'origine hyperorganique. En effet, pour qui l'accomplit, l'effort est bien un tout ressenti sans notion de succession ni même de subordination entre deux instances.

Cette conception de l'effort exclut évidemment toute localisation précise, tout centre de l'effort — puisqu'il est à la fois diffus à tout le système moteur concerné et interne au centre moteur, tout se passant comme s'il y avait « deux transmissions en sens inverse : la première, du cerveau au muscle ; la seconde, du muscle contracté au même centre d'où est partie l'action contractile »⁴⁵, en se souvenant qu'en réalité il n'y pas succession, mais coïncidence, simultanéité, dans ces impressions.

Certes, en considérant l'effort une fois accompli, la tentation sera grande de le décomposer en diverses parties. Mais il faut le considérer pendant qu'il s'accomplit : il est alors un tout, un élan.

Dès lors, une telle compréhension de l'effort nous mène au principe de toute personnalité.

En résumé, le corps est chez Maine de Biran à la fois sujet et objet de l'effort. Point d'effort sans corps, parce que le corps est cette résistance première au « je », par laquelle l'effort apparaît. Avant la résistance de l'objet au corps, il y a cette première résistance du corps au « je » qui a l'initiative de l'acte. Quant à

⁴⁴ Maine de Biran, *Nouveaux essais d'anthropologie*, Part. II, in Le Roy G., op. cit., p. 180.

⁴⁵ Maine de Biran, *ibid.*, p. 462. in Le Roy G., op. cit., p. 185.

ce « je », Maine de Biran le désigne du nom de force hyperorganique, pour bien montrer que ce « je » qui est à l'origine de l'action, quoique intimement mêlé au corps dans son expression, le dépasse, le transcende : il n'est pas corporel.

Mais que l'effort biranien soit en son principe un effort moteur, ne signifie certes pas que l'effort se limite au mouvement, au déplacement, c'est à dire qu'il n'y aurait d'effort que locomoteur, ou, pour parler simplement, que seuls l'athlète ou le portefaix pourraient revendiquer l'expérience de l'effort !

Ainsi, et nous y faisons allusion au chapitre précédent, l'effort participe à la perception sensorielle. Point de perception sans effort !

Mais il y a mieux encore : Maine de Biran suggère que même des efforts qui apparaissent comme étant purement intellectuels impliquent une participation corporelle. Point de connaissance sans effort !

Cela apparaît très nettement dans la distinction qu'opère Maine de Biran entre mémoire et imagination.

A l'inverse de l'imagination, c'est parce que la perception du fait retenu fut autrefois accompagnée d'un effort moteur de notre être, que la mémoire retient, emmagasine. L'effort aura contribué à fixer la perception, imprimant en quelque sorte notre sceau sur les faits reçus.

Et qu'est-ce que se souvenir, sinon retrouver les marques laissées par l'effort lors de la perception passée de tel ou tel fait. Se souvenir, c'est retrouver ses propres marques, marcher sur ses traces.

« Bref, il n'y aura pas de rappel d'idées possibles sans l'accompagnement de mouvements musculaires »⁴⁶.

Donc même un effort typiquement intellectuel comme l'effort de mémoire a pour Maine de Biran un substratum corporel.

Et il n'est pas jusqu'aux formes les plus hautes de la pensée que Maine de Biran ne rattache au corporel, puisque le langage, support de toute pensée, est d'abord pour Maine de Biran l'association d'un acte moteur à une idée, en l'occurrence la parole, signe qu'il suffira ensuite de refaire pour que revienne à l'esprit l'idée, le concept qui lui était associé.

Ainsi, même dans la méditation solitaire, Maine de Biran confie que « je n'en reconnais, je n'en sens pas moins les mouvements d'articulation qui accompagnent ou déterminent le rappel régulier de mes idées ; la parole, pour être intérieure n'en est pas moins un mouvement vocal »⁴⁷.

S'il apparaissait à Descartes que l'intellection, à la différence de l'imagination, était une opération purement spirituelle où le corps n'intervenait en aucune façon⁴⁸, Maine de Biran s'oppose sans réserve à une telle idée.

⁴⁶ Vancourt R., *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran*, Aubier, 1944, p. 345.

⁴⁷ Maine de Biran, in Vancourt R., op. cit., p. 345.

⁴⁸ « Et je conçois facilement que, si quelque corps existe, auquel mon esprit soit conjoint et uni de telle sorte, qu'il se puisse appliquer à le considérer quand il lui plaît, il se peut faire que par ce moyen il imagine des choses corporelles : en sorte que cette façon de penser diffère seulement de la pure intellection, en ce que l'esprit en concevant se tourne en quelque façon vers soi-même, et considère quelque une des idées qu'il a en soi ; mais en imaginant il se tourne vers le corps, et y considère quelque chose de conforme à l'idée qu'il a formée de soi-même ou qu'il a reçue par les sens » (Descartes R., *6e Méditation*, Pléiade, 1953, p. 319).

Pour Maine de Biran, le corps concourt à l'intellection comme à l'imagination, puisque « tout signe est nécessairement matériel ou tiré de quelqu'un de nos organes. Pour concevoir, il faut donc que l'esprit s'aidant de quelque signe se tourne aussi vers le corps d'une manière quelconque »⁴⁹.

De plus, insiste Maine de Biran, si le corps ne prenait aucune part à l'intellection ou à l'acte quelconque de la pensée, « il n'y aurait point de moi, par suite point de pensée »⁵⁰.

C'est qu'il ne peut y avoir de pensée sans aperception concomitante du moi (Maine de Biran retrouvant par une autre voie l'idée de Kant). Or, pour que le moi existe, il faut que l'âme « exerce une action ou un effort déterminé sur le corps par l'intermédiaire du cerveau, et qu'en commençant le mouvement, elle l'aperçoive comme un effet dont elle est cause. Cet effort, appliqué au rappel des signes et par eux à celui de quelque notion antérieure, est un acte d'aperception, d'intellection pure sans imagination »⁵¹.

La motricité intervient dans tout effort, parce qu'elle contribue à fixer notre acte, qu'il s'agisse d'une perception ou d'une action, à le faire nôtre, à le marquer de notre être — contribuant, ce sera l'un des grands axes de la pensée biranienne, à nous faire prendre conscience de notre moi.

Même le simple état d'éveil, qui est veille du moi, est effort, et effort moteur. »La veille du moi est constituée par cet état d'effort immanent. Tant qu'elle subsiste, la personne est plus ou moins mais toujours identiquement présente à elle-même »⁵².

⁴⁹ Maine de Biran, in Vancourt R., op. cit., p. 346.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

⁵² Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, in Gouhier, op. cit. p. 121.

Pour H. Gouhier, Maine de Biran « définit ce que l'on appellera plus tard « l'attention à la vie » (...). La présence du moi implique toujours un effort moteur volontaire (...) ; le seul fait d'être éveillé implique une tension qui est déjà de l'ordre de l'activité, la tension du moi qui veille, qui déjà regarde, qui déjà écoute, ce qui est bien autre chose que voir et entendre »⁵³.

Mais est-ce à dire que le substrat de tout effort est l'acte moteur, c'est à dire, en dernier ressort, la contraction musculaire ? Si cela se conçoit assez bien dans les descriptions que Maine de Biran nous donne de la perception sensorielle, si l'on peut l'admettre, quoique avec plus de difficultés, pour les efforts d'intellection, cela serait-il encore juste pour d'autres types d'efforts, les efforts moraux par exemple ?

On a justement pu reprocher à Maine de Biran d'avoir trop accordé à l'acte moteur. Ainsi W. James, qui parlait du « monopole monstrueux accordé par Maine de Biran aux sentiments musculaires dans la description de la volition »⁵⁴. Et il est vrai « qu'il semblerait à lire les œuvres de Maine de Biran, qu'il n'y ait vraiment qu'une catégorie d'actes volontaires : ceux de la volonté motrice »⁵⁵.

Car de quelle façon exacte le corps interviendrait-il dans le débat d'idées, qu'il soit purement conceptuel ou bien moral ? Ainsi que l'écrit Vancourt, Maine de Biran n'en donne pas d'explication précise⁵⁶, et cet auteur de noter qu'il manque à ce type d'efforts cette notion de résistance qui est la pierre de touche de l'effort biranien, puisque « l'effort intellectuel et l'effort moral n'ont pas en tant que tels à vaincre directement une inertie or-

⁵³ Gouhier H., op. cit., p. 121.

⁵⁴ Maine de Biran, in Vancourt R., op. cit., p. 341.

⁵⁵ Vancourt R., op. cit., p. 341.

⁵⁶ Ibid., p. 346.

ganique. Ils se meuvent sur un tout autre plan que l'effort musculaire. Ils ne consistent point et avant tout dans une relation de la force hyperorganique avec le corps »⁵⁷.

En réponse à cette objection, on peut déjà noter avec Maine de Biran que l'effort moteur est antérieur de fait à tous les autres efforts : l'effort moteur précède la volonté envisagée comme puissance morale.

« Avant qu'il y ait des motifs d'agir, il y a bien sûrement une puissance de mouvement ou d'action ; avant que ce mouvement ne soit devenu moyen, il a commencé par être lui-même le but ou le terme propre du vouloir »⁵⁸.

Effectivement, une conduite morale ne se réalise que par ses conséquences motrices, c'est l'exercice de notre faculté motrice qui permet l'extériorisation de notre volonté morale. Plus encore que dans la perception, il apparaît clairement que l'effort moteur est partie intégrante de l'effort moral.

Ainsi, pour reprendre notre classification, s'abstenir d'une chose, c'est en dernier lieu retenir la main, le corps, qui tendrait à se diriger vers cette chose, obéissant à notre impulsion. De même, réaliser des efforts d'amabilité en société, c'est encore se forcer à « faire bonne mine », à réprimer des gestes, modifier une posture, des expressions du visage, que les éthologues qualifieraient d'agressifs, donc agir musculairement.

Et puisque nous avons terminé notre table des efforts par l'effort religieux, nous pourrions dire aussi que même un acte aussi franchement détaché de l'utile, de « l'ustensilité » pour reprendre un terme moderne, comme l'est la prière du croyant, comporte sa participation locomotrice, puisque l'on sait l'impor-

⁵⁷ Ibid., p. 347.

⁵⁸ Maine de Biran in Vancourt R., op. cit., p. 342.

tance que les religieux donnent à la position du corps dans la prière, à sa signification⁵⁹.

Et pourtant, il semble bien que Maine de Biran ait eu conscience de la différence de nature qu'il pourrait exister entre l'effort moral et l'effort locomoteur, puisqu'il écrivait vers la fin de sa vie que « L'effort peut n'avoir rien d'organique quant à son terme. La résistance n'est que dans l'opposition qui existe entre les idées, les images, les habitudes, les goûts et la force de l'âme qui tend à écarter tous les nuages pour recevoir une lumière plus pure »⁶⁰. Ainsi, même pour Maine de Biran, la résistance à vaincre dans l'effort moral pourrait n'être qu'intérieure, excluant le corps, si bien qu'elle serait immanente à la sphère des idées.

Mais alors, souligne un auteur comme Vancourt, n'est-ce pas en revenir à cette notion toute cartésienne de substance pensante dont pourtant Maine de Biran se défiait tant ? N'est-ce pas, après avoir tant concédé au corps, après avoir refusé ce néfaste cloisonnement entre corps et pensée, retomber à propos de la vie morale dans l'ornière d'une pensée subsistant hors de tout référent corporel ? Pour éviter ceci, il faut que Maine de Biran montre comment même « en prenant par exemple une décision intérieure, nous avons le sentiment de notre corps »⁶¹. Sinon, « c'en serait fait d'un des points essentiels du biranisme (...) le cogito pourrait de nouveau se mouvoir sur un plan purement spirituel »⁶².

⁵⁹ « L'attitude et les gestes expriment ce qui vit dans le fond de l'âme, ce que le cœur ressent et ce que l'esprit pense » (R. Guardini, *Initiation à la prière*, Livre de Vie, p. 50).

⁶⁰ Maine de Biran in Vancourt R., op. cit., p 343, note 3.

⁶¹ Vancourt R., op. cit., p. 343.

⁶² Ibid., p 343.

La solution réside sans doute dans le fait que pour Maine de Biran le terme de mouvement n'est pas à entendre au sens strict de mobilisation de tout ou partie du corps, mais, dit-il « je me sers du terme mouvement pour exprimer en général tout acte de volonté, tout déploiement de la force motrice du centre, soit que ce déploiement se manifeste en dehors par l'exécution des mouvement musculaires, soit qu'il se borne à cette simple détermination, qui, n'ayant aucun signe extérieur se manifeste seulement à l'individu par la conscience de ce que j'ai appelé effort »⁶³.

Nous trouvons chez Maine de Biran deux exemples qui tentent d'explicitier cela, pris l'un dans une œuvre de début et l'autre dans l'une de ses œuvres les plus tardives :

« Et lorsque l'aveugle se représente et combine dans son cerveau des idées de formes tactiles, ne faut-il pas que sa main réponde et consente, pour ainsi dire à ces représentations ? »⁶⁴.

« Supposez, en effet qu'au moment où je veux lever mon bras il soit frappé de paralysie ; le vouloir et l'effort auront lieu, mais sans résultat organique, au défaut des moyens naturels de communication »⁶⁵.

C'est donc que l'effort peut être dit moteur, tout en restant d'une certaine manière strictement cérébral : le mouvement peut en quelque sorte ne se dérouler qu'à l'intérieur de la boîte crânienne.

⁶³ Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, P. U. F., 1954, Introduction, p. 39.

⁶⁴ Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, P.U.F., 1954, p.39.

⁶⁵ Maine de Biran, *Nouveaux essais d'anthropologie*, Vrin, 1989, p. 167.

Si nous comprenons bien Maine de Biran, dès le stade purement neuronal, dès la première application du vouloir à son correspondant moteur au niveau du centre cérébral, il y aurait déjà effort. En quelque sorte, ce serait de se résoudre à effectuer tel acte locomoteur qui déjà entraînerait en soi un réel effort, avant toute exécution spatiale de l'acte, puisqu'il faudrait vaincre une résistance organique, réelle, qui serait celle des neurones moteurs correspondants, les plus hauts situés dans la hiérarchie de l'acte moteur.

Car il faut bien garder présent à l'esprit que pour Maine de Biran l'effort ne commence pas avec les premiers neurones moteurs du cerveau (cela, c'est une conception purement physiologique de l'effort) mais qu'il commence simultanément, à la fois dans ce « moi » qui ne se situe pas dans le corps ni ne se réduit au corps et, à la fois, en parfaite contemporanéité, dans le système effecteur corporel, lequel a son origine anatomique dans les neurones de l'aire rolandique (si nous appliquons à la pensée biranienne des notions plus récentes de neurophysiologie). C'est l'application de la « force hyperorganique » aux tout premiers neurones moteurs, qui est déjà effort, cela que Maine de Biran nomme détermination. L'association de la force hyperorganique non pas au mouvement organique, mais au centre cérébral qui contrôle la contractilité, est déjà effort.

« De là, nous pouvons conclure que c'est par habitude et non point par nature (ou par l'idée innée que l'âme a de son union avec le corps) que le mouvement corporel musculaire devient l'objet immédiat du vouloir de l'âme, ce vouloir ne pouvant avoir primitivement d'autre objet immédiat que l'effort même déployé sur le centre organique d'où partent les premières déterminations motrices »⁶⁶.

⁶⁶ Ibid. p. 167.

En conclusion de ce chapitre, il faut retenir que pour Maine de Biran il n'y a pas « d'acte humain qui soit élevé à un tel degré de spiritualité que le corps n'y ait pas d'une façon ou d'une autre sa part »⁶⁷, cette part pouvant se limiter au seul déploiement de la force motrice des centres cérébraux.

⁶⁷ Vancourt R., op. cit., p. 346.

IV. L'effort intellectuel

Et pourtant, Bergson⁶⁸ n'a-t-il pas donné de l'effort intellectuel une description qui, semble-t-il, ne fait pas appel au corps ?

Qu'il s'agisse de l'effort de remémoration, de l'effort d'intellection ou de l'effort d'invention, il y voit un travail purement intellectuel d'adaptation entre ce qu'il nomme un schéma et des images. L'effort intellectuel est la confrontation d'une idée qu'on pourrait en un sens qualifier de « régulatrice » avec les images de la réalité.

Cette idée de départ, aux contours très flous, commande notre réflexion. C'est sous sa houlette que vont devoir venir se ranger les images du réel.

Dans le cas de l'effort de mémoire, ou, plus exactement, de remémoration, nous avons en tête le schéma directeur de ce qu'il faut se rappeler, mais très vague, confus ; l'effort intellectuel consiste à essayer d'insérer des images du passé dans le schéma directeur, rejetant ce qui n'est pas congruent, retenant ce qui l'est. » L'effort de rappel consiste à convertir une représentation schématique, dont les éléments s'entrepénètrent, en une représentation imagée dont les parties se juxtaposent »⁶⁹

C'est la réalité présente qui nous fournit les images dans l'effort d'intellection : suivre une démonstration mathématique, explique Bergson, c'est la faire mentalement soi-même en s'aidant des indications fournies par le mathématicien, c'est faire se correspondre notre schéma directeur et les chiffres ou

⁶⁸ Bergson H., *L'Énergie spirituelle*, P. U. F., éd. 1967.

⁶⁹ Ibid., p. 167.

symboles mathématiques fournis. Car il est entendu que le schéma n'est pas fixe, rigide, donné une fois pour toutes, mais appelé à se modifier lui aussi en fonction des images du réel qui nous sont fournies : l'effort intellectuel est une dialectique entre le schéma primitif qui ordonne les images et ces même images qui à leur tour vont nous amener à modifier notre schème directeur. (Sans doute est-ce d'ailleurs cette inquiétude, cette instabilité du schéma lui-même qui fait tout le sentiment de l'effort intellectuel ; rien n'est sûr : nous partions pour Cythère et nous voilà près de la Mer des Tempêtes !). Bergson, en accord avec les psychologies modernes, note que lire, ce n'est pas déchiffrer mot à mot ce que nous voyons, mais pressentir, mais deviner à l'aide de quelques indications ce qui est écrit : lire c'est une oscillation entre la mémoire que nous avons des mots, et même de fragments de phrase entiers, et quelques groupes de lettres cueillis par l'œil sur la ligne en une fraction de seconde. Nous observons au passage que ceci diffère notablement des conceptions de Maine de Biran, pour qui la lecture est effort en tant qu'elle est une ébauche de l'effort musculaire de la parole. La conception biranienne, sans doute réelle s'agissant d'enfants apprenant la lecture, et qui, effectivement, déchiffrent péniblement chaque syllabe, avec force gestes ou mimiques, semble bien plus hypothétique dès qu'il s'agit de la lecture silencieuse, intérieure⁷⁰.

⁷⁰ C'est ce qu'ont mis en évidence les travaux consacrés à la « lecture rapide ». Son apprentissage consiste certes à augmenter la vitesse de balayage d'une page par le regard (donc, effort musculaire), mais, en définitive, une lecture se fait d'autant plus rapidement que le lecteur est plus familiarisé avec la langue qu'il lit, et surtout le sujet qu'il lit, c'est à dire qu'il y a chez lui une « préperception » d'autant plus grande de ce qu'il va lire. On note à ce sujet la phrase que nous croyons être de Valery, pour qui les lettres d'un mot, surtout celles qui « dépassent », qui ont de grandes hampes, sont comme les haubans d'un navire qui dessinent sa silhouette et qui permettent de le reconnaître de loin au premier coup d'œil. C'est là d'ailleurs l'un des argument qui est avancé par les adversaires de d'une réforme de l'orthographe trop hardie : même les réelles bizarreries de notre orthographe ont leur utilité en ce sens qu'elles permet-

Enfin, dans le cas de l'effort d'invention, qu'il s'agisse de technique, de littérature ou autre, l'effort intellectuel consiste cette fois à soumettre à une idée directrice les images d'une réalité qui n'existe pas encore mais qu'on imagine : le mécanicien essaye par la pensée diverses pièces de métal avant de construire l'engin dont il a en tête l'idée, la finalité ; de même le romancier essaye par la pensée un certain nombre de types de personnages avant de les coucher sur le papier. Là encore, là surtout, « il s'en faut que le schéma reste immuable à travers l'opération. Il est modifié par les images mêmes dont il cherche à se remplir. Parfois il ne reste plus rien du schéma primitif dans l'image définitive. A mesure que l'inventeur réalise les détails de sa machine, il renonce à une partie de ce qu'il voulait obtenir, ou il obtient autre chose »⁷¹. Mais pour Bergson, il reste que « l'effort proprement dit est sur le trajet du schéma, invariable ou changeant, aux images qui doivent le remplir »⁷².

Ainsi, selon Bergson, l'effort intellectuel est dans « cette hésitation toute spéciale »⁷³ que sont les essais tentés par les images pour s'insérer dans le schéma ou les modifications acceptées par le schéma pour obtenir la traduction en images.

« Plus ce rapprochement exige d'allées et venues, d'oscillations, de luttes et de négociations, plus s'accroît le sentiment de l'effort »⁷⁴.

tent d'identifier très rapidement un mot grâce à sa silhouette simplement, le distinguant d'autant mieux des autres mots : « orthographe » aurait ainsi une silhouette plus distincte que « ortografe ».

⁷¹ Ibid., p. 176.

⁷² Ibid., p. 177.

⁷³ Ibid., p. 177.

⁷⁴ Ibid., p. 182.

Toutefois, Bergson reconnaît que ce n'est pas le jeu intellectuel lui-même proprement dit, ce travail purement calculateur ou classificateur de l'esprit qui peut être dit effort, car « comment un jeu de représentations, un mouvement d'idées, pourrait-il entrer dans la composition d'un sentiment ? »⁷⁵.

A ces oscillations mentales que Bergson nous explique être l'essence de l'effort intellectuel, il doit correspondre pour qu'il y ait vraiment effort des sensations périphériques, c'est à dire somatiques — puisque « la psychologie contemporaine incline à résoudre en sensations périphériques tout ce qu'il y a d'affectif dans l'affection »⁷⁶.

Ici, Bergson rejoint Maine de Biran. Il dit « On conçoit que ces oscillations mentales aient leurs harmoniques sensorielles. On conçoit que cette indécision de l'intelligence se continue en une inquiétude du corps. Les sensations caractéristiques de l'effort intellectuel exprimeraient cette suspension et cette inquiétude même »⁷⁷.

Ainsi donc, Bergson nous propose une explication de l'effort intellectuel qui, quoique empruntant un chemin très divergent de celui de Maine de Biran (ici, point de référence à une inaudible articulation des signes du langage), le ramène à son correspondant corporel : l'effort intellectuel n'est ressenti qu'à travers l'inquiétude qu'il nécessite, et qu'il faut assumer, inquiétude qui doit avoir sa traduction somatique.

D'ailleurs, avant même cette inquiétude que nous explique Bergson, nous observons que faire un effort intellectuel comporte nécessairement la participation du corps.

⁷⁵ Ibid., p. 183

⁷⁶ Ibid., p. 183

⁷⁷ Ibid., p. 183

Participation active, parce qu'il n'existe sans doute pas un seul effort intellectuel qui ne requiert l'utilisation d'un ou de plusieurs organes des sens, à commencer par la vue. (La rêverie seule se suffirait peut-être à elle-même... mais rêver est-il encore un effort ?). N'oublions pas non plus qu'un certain tonus musculaire du corps est nécessaire même à la réflexion, ni l'action motrice de la main qui tient le stylo, le pinceau... etc.

Mais une participation passive est aussi requise, en ce sens que faire un effort intellectuel, c'est généralement imposer une immobilité forcée au reste du corps, à tout un ensemble de muscles et d'articulations qui ne demandent qu'à s'étendre, qu'à aller et venir, et à des désirs qui ont eux aussi leur traduction motrice.

C'est peut-être aussi imposer le silence aux organes des sens qui ne travaillent pas ; c'est par exemple ne pas se laisser distraire par les bruits extérieurs, faire le silence en soi, ce qui est encore une manière de faire travailler son audition, afin de se concentrer. Bref, c'est donc filtrer ses sensations, ce qui est par excellence l'effort de sensation.

C'est dire que la participation motrice dans l'effort intellectuel serait double, puisqu'elle est dans la mise du corps au service de la pensée et dans les retentissements corporels de l'inquiétude de la pensée.

Ainsi, que sera-ce, en dernier lieu, que faire un effort intellectuel ? Ce sera, afin de la laisser se déployer, mettre le corps au service de la pure pensée — laquelle, en tant que telle, ne sait peut-être pas ce qu'est l'effort. Il est possible qu'en tant que tel, ni réfléchir, ni se souvenir, ni imaginer, ne soient aucunement des efforts : ils ne le sont que parce qu'ils s'appuient sur un effort de tout l'organisme.

(Et nous trouvons ici un argument qui viendrait confirmer la thèse de l'impossibilité d'un effort de Dieu : un être purement spirituel ne pourrait point connaître l'effort — même si l'acte créateur du démiurge platonicien rappelle l'effort intellectuel bergsonien, puisqu'il crée avec le regard fixé sur le monde des idées.)

V. Effort et durée

Il est toutefois une remarque que l'on ne peut s'empêcher de faire sur l'effort biranien : c'est qu'il tend à n'être qu'un acte, et, de ce fait, à n'exister que dans l'instant.

« Les deux éléments du même fait de conscience (savoir : la volition et la motion, qui constituent précisément l'effort) coïncident dans un seul mode relatif et dans un seul et même instant de la durée du moi... La simultanéité absolue du vouloir et de la motion est aussi évidente que le fait même de conscience ou la relation fondamentale qu'elle constitue et qui n'existerait pas sans elle, c'est-à-dire si les deux éléments n'étaient pas simultanés... Toute force productive est essentiellement simultanée avec l'effet ou le phénomène en qui et par qui elle se manifeste »⁷⁸.

Certes, Maine de Biran distinguait ainsi nettement l'effort du désir, où la motricité est séparée de son objet par un intervalle de temps ; de plus, il faisait de l'effort l'origine de l'aperception de notre moi...

Il nous semble toutefois qu'à ne considérer l'effort que dans une telle immédiateté, on en réduit le sens, tel du moins qu'il résulte de l'acceptation générale.

On ne prend pas assez en compte tout l'aspect anticipateur, prévisionnel de l'effort.

Or on ne peut nier qu'à côté de l'effort qui nous apparaît comme immédiat — tel celui que je ressens lorsque je « lève le

⁷⁸ Maine de Biran, *Réponses aux arguments contre l'aperception immédiate d'une relation causale*, in Le Roy G., op. cit., p. 178.

bras » —, il y ait toute une dimension de l'effort qui soit essentiellement anticipatrice : l'effort apparaît alors précéder l'action et la contenir.

Pour prendre un exemple trivial comme celui de se lever de son lit le matin, l'effort de se lever ne se limite pas à l'exercice musculaire du lever : s'il faut parfois « faire un effort » pour se lever, c'est que « se lever » englobe, contient implicitement toute une suite d'actes qui sont les préparatifs matinaux de la journée à venir. Peut-être même peut-on dire que « se lever » contient, mais de moins en moins distinctement au fur et à mesure que l'on s'éloigne de l'instant du lever, tout le déroulement de la journée — en un sens, nous dirions que se lever englobe tous les efforts futurs de la journée, mais sous forme de perceptions de plus en plus confuses (à la manière de Leibniz) à mesure qu'on s'éloigne de cet instant.

Et même dans une action aussi simple et élémentaire que de lever son bras, l'effort apparaît être surtout anticipateur. L'effort est dans l'initialisation du geste⁷⁹.

⁷⁹ Ce n'est que si l'on prête une attention très soutenue au fait de lever le bras qu'il semble qu'il y ait effort tout au long du geste. Mais l'on peut se demander si ce n'est pas l'attention excessive qui viendrait ici créer le sentiment d'un effort permanent, durant aussi longtemps que le geste lui-même ; lequel effort ne serait plus alors qu'un artéfact. Et si l'on s'accorde sur cet effort qui accompagnerait le geste du début jusque la fin, l'effort apparaît plus comme étant répété, par saccades, comme si ce geste de lever le bras auquel nous prêtons une attention soutenue (laquelle, répétons-le, est tout à fait anti-naturelle) était une succession d'efforts suivis chacun de courtes périodes d'un mouvement qui se contenterait de continuer sur sa lancée, non pas par inertie physique, mais par inertie « mentale » pourrait-on dire. (On s'excusera ici de cette parenthèse quasi-expérimentale, mais pour suivre Maine de Biran, nous sommes bien obligés de marcher dans ses traces et donc d'user de cette psychologie subjective qui fut sa méthode).

C'est dire qu'une fois l'action mise en route, l'effort semble bien disparaître.

Que ce soit l'effort d'aller ici ou là, de faire telle ou telle action, d'accomplir une démarche pénible, ce qu'on nomme effort ressemble davantage à un ressort qui se tend jusqu'à nous propulser dans l'action qu'à un moteur qui fonctionnerait régulièrement, à la remorque duquel serait l'action.

L'effort précède l'action. Et pourtant, si nous restons fidèles à Maine de Biran, nous ne devons pas séparer l'effort de l'action, du mouvement. Car un effort qui ne ferait qu'envisager l'action sans la contenir risquerait de n'être qu'imagination : or, imaginer ce qu'on fera n'est pas faire un effort.

Mais nous nous souvenons que Maine de Biran notait que par mouvement il n'y a pas forcément traduction organique⁸⁰ : il peut n'être que la « détermination » des centres moteurs à l'action. Et peut-être trouvons-nous là un moyen de concilier action et anticipation de l'action.

Risquons-nous à prolonger la pensée de Maine de Biran, et disons de l'effort qu'il est un mouvement prolongé dans le temps qu'effectue « cérébralement » l'organisme avant sa traduction spatiale. L'effort ainsi compris, ce serait le déroulement par anticipation d'une certaine quantité de mouvement à venir, sans que ce mouvement ait sa traduction corporelle. Ou, plus précisément, l'effort ce serait bien le déroulement d'une action, l'effectuation d'un mouvement, mais comme « bloqué » au niveau cérébral, sans que ce mouvement ne s'exprime encore corporellement — puisque « par mouvement, il n'y a pas nécessairement traduction organique... » cf. supra). L'effort, ce serait une suite de « déterminations » des centres moteurs à mobiliser

⁸⁰ Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, P. U. F., 1954, Introduction, p. 39. Cf supra.

le corps, sans que cette mobilisation ne trouve immédiatement son expression corporelle.

Faire l'effort de lever le bras, ce serait accomplir déjà complètement le geste par anticipation — le mouvement proprement dit, nous voulons dire sa traduction somatique, n'en étant ensuite que la simple conséquence, se déroulant quasi-automatiquement, suivant le schéma qui en a été tracé par l'effort.

L'effort ce serait effectuer déjà « mentalement » le mouvement à venir dans sa globalité et par « provision ». Ce serait comme faire jouer « à vide » les neurones moteurs qui présideront au déroulement de l'effort, ou, plutôt les « tendre ». L'effort, ce serait pré-inscrire dans nos neurones moteurs tout le déroulement de l'action à venir, en les « réservant » en quelque sorte pour l'action, en les recrutant d'avance — ce qui semble bien correspondre à ce qu'entend Maine de Biran par le mot « détermination ».

Ainsi il y aurait bien mouvement, au sens où Maine de Biran affirmait du mouvement qu'il pouvait exister sans être suivi d'effet organique — mais un mouvement a priori, un mouvement pré-inscrit.

L'effort ce serait par anticipation s'accorder un crédit de mouvement à venir, que nous pourrions appeler un crédit de « peine », puisque tout effort comporte une certaine pénibilité pour vaincre un obstacle — fut-ce notre propre organisme, à ceci près qu'ici l'obstacle serait limité au recrutement des neurones moteurs, sans qu'ils s'expriment encore.

Ce qui expliquerait qu'en règle générale, l'effort n'est pas contemporain de l'action, mais, au contraire, la précède, ou du moins la contient en puissance ; lorsque l'action s'actualise, l'effort a disparu.

Faire un effort, ce serait disposer ses centres moteurs à effectuer une tâche, après que la décision en a été prise — ou que le désir en a été exprimé. L'effort a bien, ainsi que l'exige la philosophie biranienne, sa composante corporelle puisqu'il contient déjà en puissance le travail moteur qu'il faudra effectuer — et en ce sens il s'opposerait à la volonté qui décide idéalement, qui ne se meut que dans le monde de la pensée.

A la différence de la volonté qui se représente une action à faire, en évalue les avantages et les inconvénients, avant d'en prendre la décision, l'effort, lui qui n'intervient qu'après que la décision a été prise, serait non pas représentation de l'action, mais bel et bien déjà son accomplissement « charnel », à condition d'entendre l'accomplissement charnel comme un simple recrutement des centres cérébraux, — des neurones disons-nous de nos jours —, qui commandent l'action au niveau des membres, des muscles, sans que ceux-ci ne rentrent encore en mouvement⁸¹.

L'effort est comme l'allocation à notre corps d'une certaine quantité et d'un certain type de « peine » qu'il a droit de supporter — cette peine consistant, et nous rejoignons là Maine de Biran, à vaincre un obstacle.

⁸¹ Cette perspective de l'effort aurait peut-être pour intérêt de trouver une possibilité de confirmation en neuro-physiologie. Si l'effort est la mise à la disposition du sujet d'une certaine quantité de peine pour un certain temps, afin qu'il exécute ce que dicte la volonté, l'on peut imaginer que cela puisse se résoudre en termes de facilitations et d'inhibitions synaptiques : l'effort ce serait, sur le plan neuro-physiologique, le blocage d'un certain nombre d'articulations synaptiques qui, en temps normal, tendent à freiner l'action à cause de la peine, de l'inconfort, qui est ressenti. Ainsi, de même que la passion rend insensible à la douleur, de même, mais cette fois par anticipation, l'effort serait une quantité de peine qui ne serait pas ressentie, ou du moins qui par avance serait tolérée pour que l'action, a priori pénible, mais dont l'effort aurait justement mesuré et d'avance accordé cette pénibilité, puisse se dérouler.

Ainsi l'effort n'est ni la volonté, ni un simple exécutant de la volonté. Peut-être peut-on aller jusqu'à dire qu'il est une faculté à part entière de la personne humaine. Et à ce titre il faudra nous interroger sur sa propre dynamique, sur ce qui le meut. Nous y viendrons dans la deuxième partie de ce mémoire.

L'élément essentiel qui se dégage de cette réflexion est cette notion d'un « a priori » de l'effort.

L'effort est toujours a priori. Faire un effort c'est avoir déjà mentalement réalisé l'action, en avoir surmonté les résistances (ce qui est bien la définition de l'effort) au moment où se réalise l'action, où elle s'actualise pourrait-on dire, si ce n'était un pléonasme.

Faire l'effort de se lever le matin, c'est, au moment où l'on se lève, s'être déjà levé, c'est avoir déjà surmonté la fraîcheur hors du lit, la fatigue résiduelle, etc.

L'effort c'est une préperception des résistances à vaincre et une mise en réserve de l'énergie qui sera nécessaire à les vaincre : l'action n'aura plus qu'à puiser dans ces réserves pour se dérouler.

Dans l'effort l'action est déjà accomplie, et a priori. Il est la sommation de « déterminations » des centres moteurs, qui forme un tout, une unité, de par mon fait de sujet, d'acteur. D'une certaine manière, qui certes n'aurait rien à voir avec le kantisme, nous pourrions dire de l'effort qu'il est lui aussi « synthèse a priori ».

En un sens, l'on peut comparer le sentiment de l'effort, même purement musculaire, à la description que fait Bergson de l'effort intellectuel.

Il décrit celui-ci, nous l'avons vu, comme étant ce travail de l'esprit qui consiste à faire s'ajuster un schéma directeur et les images qui lui correspondent : l'esprit rassemble les images sous la houlette du schéma.

Eh bien, de même, l'effort en général consisterait à rassembler sous la houlette d'un but à atteindre des « préperceptions » de la pénibilité qu'il comporte et que l'on s'autorisera : faire l'effort d'aller à tel lieu, c'est s'accorder à l'avance la dépense qu'il y aura à fournir, dépense que l'on prévoit en rangeant a priori sous l'idée du but à atteindre les sensations occasionnées par les résistances à vaincre qu'il comporte.

Si l'effort, même intellectuel, n'existe qu'en tant que le corps y participe, à l'inverse, l'effort même exclusivement physique n'est pas indépendant de la pensée. Nous retrouvons bien ici cette synthèse du corps et de l'esprit qui anima toute la pensée biranienne.

Donc l'effort est une catégorie du futur.

Il l'est, non pas comme le désir, où il y a un intervalle de temps entre la pensée et l'acte (selon Maine de Biran) mais parce que l'effort est une prévision d'acte ou, mieux, une provision de la peine qui lui sera nécessaire allouée à cet acte.

L'on pourrait d'ailleurs traduire cela en une formule mathématique.

Si nous appelons peine ce sentiment d'obstacle à vaincre, et qui, selon Maine de Biran, est bien le *sustratum* du sentiment d'effort, celui-ci, comme le travail, sont le produit de la peine par la durée.

Dans les deux cas, la peine est bien réelle — même si dans le cas de l'effort elle n'a pas encore eu sa traduction corporelle,

nous voulons dire spatiale. Mais, en revanche, ce qui différencie l'effort du travail, c'est que le travail mesure une durée effectivement écoulee tandis que l'effort porte sur un temps à venir, encore « imaginaire » : l'effort, s'il fallait le traduire en termes mathématiques, ressortirait aux nombres imaginaires...

Quant à la volonté, non seulement elle porte sur un temps « imaginaire », c'est à dire à venir, mais aussi sur une peine imaginaire : l'esprit se figure ce qu'il faudra entreprendre pour parvenir à ses fins, les mesure et les évalue, mais tout cela reste du domaine de la représentation, n'a pas encore sa traduction organique, comme c'est le cas dans l'effort, qui, lui, met déjà en branle les connexions cérébrales qui vont être nécessaires à l'accomplissement de l'action. Dans l'effort, quoique encore non extériorisée, la peine est déjà accomplie, mais « mise en réserve ».

Notre formule mathématique étant : $EFFORT = DUREE \times PEINE$, nous pouvons dresser le tableau suivant où, en tenant compte de la nature tantôt réelle (=R), tantôt imaginaire (=I), de nos deux paramètres, nous situerons l'effort, le travail, et la volonté :

	Peine	Durée
Travail	R	R
Effort	R	I
Volonté	I	I

Ainsi, cette conception que nous proposons pour définir l'effort, nous semble être une formule générale où peuvent s'insérer toutes sortes d'efforts. Le geste d'une part, l'existence d'autre part, n'en seraient que deux cas extrêmes.

Ainsi l'on pourra dire de la simple action de lever le bras qu'elle est bien un effort, mais généralement imperceptible, parce que à la fois la pénibilité (P) y est très faible et la durée (D) tend vers zéro : c'est pourquoi on appelle cela un geste, bien qu'un effort y préside indiscutablement.

Une action tout aussi brève, mais nécessitant une très grosse dépense musculaire, par exemple soulever un fardeau, redeviendrait bien sûr pleinement effort, puisque, quoique sa durée (D) demeure très brève, sa pénibilité (P) est si grande qu'elle confère une valeur élevée au résultat de l'équation. A l'inverse, il peut exister des efforts avec une peine de peu d'intensité, mais très étalée dans le temps : par exemple se mettre à effectuer une tâche monotone.

Ce mode d'appréhension de l'effort nous permet aussi d'expliquer en quoi des entreprises de longue durée nécessitent un effort. Dans l'effort d'entreprendre une lourde et longue tâche, de changer de manière de vivre, de travail... il y a là comme contenue à l'avance, certes esquissée, dessinée à grands traits, schématisée, toute la pénibilité de la tâche à venir.

En sachant qu'il peut y avoir comme plusieurs niveaux de l'effort. Ainsi, lorsque nous entreprenons de réaliser un grand projet, y a-t-il d'abord l'effort général, englobant, d'effectuer ce projet, de « s'y mettre ». Mais, au jour le jour, au fur et à mesure de l'exécution du projet seront requis de multiples efforts pour vaincre des difficultés quotidiennes, imprévues — cependant tout cela sous-tendu par cet effort fondamental qu'a été d'entreprendre et de mener à son terme le projet. Et chacun de ces efforts secondaires, du jour le jour, pouvant se subdiviser ou du moins s'accompagner d'une multitude de petits efforts accessoires, serait-ce les efforts physiques les plus élémentaires.

C'est comme si les efforts reposaient les uns au dessus des autres tels une série de grandes arches supportant une rangée

d'arches de plus petite taille, donc plus rapprochées, celle-ci étant à son tour surmontée de plus petites arches encore — un peu à la façon des aqueducs romains. Les grandes arches du bas, ce sont les efforts portant sur une longue durée, les projets. Mais, parce que l'esprit n'anticipe évidemment pas toute la complexité du réel à venir, à l'intérieur du projet doivent trouver place, dans la durée de son exécution, des efforts de plus courte portée, lesquels à leur tour ne dispensent pas d'efforts quotidiens, voire d'efforts plus ponctuels encore.

Nous pourrions d'ailleurs conserver cette image en mémoire et se demander si cela ne s'appliquerait pas à l'existence entière : d'abord quelques projets généraux de vivre, sinon un seul et unique projet, sous-tendant de multiples projets secondaires, eux-mêmes sous-tendant de petits projets quotidiens, chaque projet ayant son effort à déployer.

Aussi est-ce peut-être faire un effort qu'exister, que simplement exister. Ce l'est dans la mesure où chaque jour l'on accepte toute la peine qu'il faudra supporter pour mener son existence à son terme. Cependant de cela nous n'avons habituellement qu'une notion très floue, puisque nous n'avons pas de but précis, sauf celui d'aller jusqu'à la mort : cela comportera ses joies et ses douleurs, mais quelle sera la part respective des unes et des autres, nous n'en savons rien. Aussi la pénibilité, inévaluable, peut-elle ici être tenue pour « négligeable ». C'est pourquoi, quoique la durée (D) soit très longue, du moins chacun de nous l'espère-t-il, exister n'est généralement pas vécu comme un effort, parce que (P) tend vers zéro. Mais qu'une maladie douloureuse, qu'une situation existentielle délicate viennent rendre pénible l'existence quotidienne, alors exister, vivre, tout simplement, devient bel et bien un effort journalier — au moins jusqu'à ce que le quotidien redevienne plus facile.

Nous pouvons donc dire de l'existence qu'elle est une forme de l'effort.

Deuxième section : Dynamique de l'effort.

I. Problématique de la dynamique de l'effort

Après avoir, dans la première section, analysé plus particulièrement l'effort en tant que sentiment, pouvons-nous tenter d'en aborder la dynamique ? En effet, si nous distinguons soigneusement l'effort du désir, l'effort ne peut pas puiser sa force motrice dans l'objet vers lequel il tend, puisque cela est précisément la marque du désir. D'où tirera-t-il son énergie ?

Sans doute l'effort a-t-il toujours un but. L'effort peut s'insérer dans l'accomplissement d'un désir ; mais à l'intérieur de ce parcours l'effort existe par lui-même. Encore une fois, sous peine de se confondre avec le désir, de n'en être pour ainsi dire que l'accomplissement mécanique il doit avoir sa propre dynamique, indépendante de l'objet du désir : il ne lui faut pas n'être qu'attraction.

Non qu'il n'y ait aucune relation entre l'effort et le désir ; ce dernier, par l'attraction plus ou moins grande qu'il confère à notre action, la facilite. L'effort sera d'autant moindre que le corps est plus attiré vers son objet, que le désir (ou « appétit ») est plus grand : nous pourrions dire du désir qu'il allège le corps, donc en diminue la résistance, ce qui revient à atténuer l'effort. Le désir ne fait qu'amoinrir l'effort en amenuisant l'obstacle. Il ne remplace pas l'effort.

Considérons le cas fort simple d'un promeneur. Celui-ci, dans un premier temps, en envisageant d'aller se promener, ne fait qu'obéir à son désir, celui de s'aérer, de prendre de l'exercice ou d'aller visiter un lieu qui lui plaît. Mais, une fois ce désir posé et acquiescé, transformé en volition, il reste à le réaliser. Quoique l'objet de sa volonté (faire une promenade) lui soit agréable, il ne dispense pas d'un effort à faire pour le réaliser : interrompre la lecture de son journal, s'extirper de son fauteuil, s'habiller plus chaudement, se chausser... Sinon, en l'absence de cet effort nécessaire, le temps s'écoulera jusqu'à ce que, l'heure

de la promenade étant passée, cette volition ne devienne irrémédiablement velléité.

Mais ici, parce qu'il faisait beau, que c'était dimanche et qu'il n'avait rien d'autre à faire, qu'il ressentait le besoin de se détendre, l'effort n'était pas très important, pas plus peut-être que de lever le bras pour saisir quelque chose : l'effort, grâce au désir, est négligeable et peut même passer inaperçu.

Mais que le temps soit moins clément, qu'une fatigue anormale pèse ce jour-là sur notre personnage, ou qu'il redoute de rencontrer telle ou telle personne sur le chemin de sa promenade, et davantage d'effort sera nécessaire — parce que le désir est moindre, donc l'obstacle du corps plus pesant, plus « encombrant », plus difficile à mouvoir.

Il est ainsi possible d'établir toute une gradation dans l'effort nécessaire à réaliser une action selon que le désir nous y pousse plus ou moins.

A titre d'exemples extrêmes, nous pourrions proposer, d'abord, l'élan de deux amoureux qui se retrouvent après une longue séparation : ils sont sur le quai de gare, s'aperçoivent enfin, courent l'un vers l'autre... l'effort tend ici vers zéro, parce que leurs corps, qui s'attirent mutuellement, sont très allégés, comme aériens. (L'effort serait pour chacun d'eux de patienter quelques secondes de plus.)

Mais considérons maintenant la marche du condamné à mort : ici, le terme du voyage « alourdi » infiniment le corps, en augmente terriblement la résistance, jusqu'à le paralyser, le rendre de plomb : le désir est ici nul, il n'y a que peur et angoisse ; l'effort est extrême.

Il ressort de ceci que l'effort est bien d'une autre nature que les passions, que le désir ou la crainte, quoique ils concourent

au mouvement en modifiant la « pesanteur » de notre corps. L'intensité du désir ou de la crainte, ou encore la monotonie, l'ennui, de même qu'un état de faiblesse, une maladie, viennent augmenter ou alléger l'inertie de notre corps, sa résistance à l'effort.

Il faut donc que l'effort contienne sa propre dynamique. Quelle est-elle ? C'est ce que nous nous proposons d'aborder dans cette deuxième section.

Nous savons que, pour Maine de Biran, l'effort est l'union du corps et d'une force hyperorganique. Mais il est resté très discret sur ce qu'était cette force hyperorganique — sur sa nature.

Faudrait-il alors dire de l'effort qu'il est sa propre cause ? L'effort peut-il être « *causa sui* » ?

II. L'effort selon Saint thomas d'Aquin

Suivant attentivement la pensée biranienne, nous nous sommes attachés à bien distinguer l'effort du désir.

Mais pour certains, l'effort ne semble pas poser de problème particulier, parce qu'il ne serait que le simple effecteur de la volonté et de l'intellect. Il serait le serviteur docile de la volonté... En ce cas, tout se simplifie : point d'autonomie de l'effort, donc point besoin de lui trouver une dynamique qui lui soit propre.

C'est ce qui apparaît dans la psychologie thomiste.

Les thomistes divisent l'acte volontaire en douze phases⁸² qui forment un va-et-vient entre l'intelligence et la volonté. Six de ces phases appartiennent à l'intelligence, six à la volonté proprement dite. Comme nous allons le voir, l'effort, s'il faut le considérer comme une faculté propre, en est pour ainsi dire escamoté.

Voici quelles sont ces douze phases de l'acte volontaire, selon la psychologie thomiste, énumérées dans l'ordre chronologique :

1 — La conception par l'intelligence d'un objet comme bon.

2 — L'éveil dans la volonté d'une complaisance envers cet objet, qui est la velleité.

⁸² Verneaux R., *Philosophie de l'homme, Cours de philosophie thomiste*, Beauchesne, 1956.

3 — L'examen par l'intelligence de l'objet pour vérifier qu'il soit réellement bon pour moi hic et nunc.

4 — La complaisance se transforme alors en intention d'atteindre l'objet bon, qui devient alors une fin.

5 — La recherche par l'intelligence des moyens capables d'y conduire.

6 — La volonté consent aux moyens en vue de la fin à atteindre (à moins qu'elle ne recule devant la difficulté des moyens que lui a proposés l'intelligence).

7 — S'il y a plusieurs moyens, l'intelligence délibère (*consilium*) sur leur valeur à chacun (... on ne délibère jamais sur la fin, mais seulement sur les moyens).

8 — La délibération se termine par un acte de la volonté qui choisit le moyen : c'est l'élection, ou décision. (Et c'est ici que la liberté de l'homme a sa place).

9 — L'intelligence organise les opérations qu'il va falloir exécuter : c'est l'*imperium*.

10 — La volonté met en œuvre les facultés qui doivent opérer : imagination, intelligence, sensibilité et motricité. »La volonté met en œuvre (...) soit la sensibilité s'il s'agit de percevoir, soit la motricité s'il s'agit d'accomplir des mouvements. Cette phase est appelée *usus activus*, usage actif des facultés par la volonté »⁸³.

11 — L'exécution suit. »Les facultés agissent selon leur nature, mais comme c'est sous l'influence de la volonté, cette

⁸³ Ibid. p. 125.

phase est appelée *usus passivus* »⁸⁴.

12 — Enfin, le bien est obtenu, ce qu'on nomme jouissances (*fruitio*).

Dans une telle analyse de l'action humaine, l'effort se trouve réduit à la portion congrue. On ne sait s'il faut le mettre au compte de l'*usus activus* ou de l'*usus passivus* : mais ni l'un ni l'autre ne répondent à ce que nous entendons par effort proprement dit. En fait, l'effort tel que nous le comprenons se situerait précisément à l'articulation de l'*usus activus* et de l'*usus passivus*. L'effort n'a ici aucune autonomie, aucune réelle fonction motrice, il n'est qu'un sentiment, le sentiment de l'obstacle sur quoi s'exerce la force.

En fait, on a affaire à une théorie dite idéo-motrice de l'acte : l'acte suit naturellement l'idée, c'est à dire que le corps, passif, est à la remorque de l'esprit, de la pensée. Cela ressort nettement dans l'extrait suivant :

« Enfin on a remarqué que, dans l'exécution d'un mouvement physique, la volonté ne s'applique pas au mécanisme physiologique : l'innervation, la contraction des muscles.

L'effort consiste simplement pour la volonté à maintenir dans la conscience l'image de l'acte global à effectuer (je vais me promener) : les mouvements suivent en vertu de l'automatisme psychologique, motricité des images, réflexes, habitudes »⁸⁵.

Une telle conception de l'acte est celle où la volonté « fait son choix et se décide pour un parti à prendre ; son ouvrage est

⁸⁴ Ibid. p. 126.

⁸⁵ Ibid. p. 127.

alors de donner une certaine impulsion à l'idée préférée ; là finit son domaine et l'opération placée en dehors de la volonté est tout entière confiée à l'automatisme »⁸⁶.

Or, c'est à cette théorie idéo-motrice que s'est heurté Maine de Biran.

En effet, si la volonté (prise dans son sens le plus large, c'est à dire ce qui meut notre être) ne s'applique qu'aux idées, « si notre action se réduit à maintenir devant la conscience une idée que nous voulons faire dominer et qui passera ensuite à l'acte en vertu des lois générales de l'union de l'âme et du corps »⁸⁷ alors disparaît tout ce qui fait la spécificité du biranisme, c'est à dire cette intime et indissociable coopération de l'âme et du corps, ce fait primitif qui nous révèle notre moi.

Mais si, à côté de la volonté qui vise la fin à atteindre et délibère sur les moyens, il est quelque chose qui s'appelle effort et qui a sa propre force, il faut nous interroger sur cette dynamique de l'effort. Si l'acte ne suit pas mécaniquement, automatiquement, les décisions de la volonté, s'il est nécessaire pour que l'acte s'accomplisse la mobilisation de quelque chose que nous nommons effort, il faut bien que celui-ci puise en lui-même sa propre énergie, ailleurs en tout cas que dans les motifs qui lui sont proposés par la volonté.

⁸⁶Vancourt R. *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran*, Aubier, 1944, p. 340.

⁸⁷Ibid. p. 340.

III. L'effort exténué

Il se pourrait que le problème de la dynamique de l'effort ne soit qu'un faux problème, parce que l'effort puiserait son dynamisme dans la définition même de l'être : être, ce serait s'efforcer d'être.

Telle, nous semble-t-il, pourrait être la réponse fournie à notre question par les systèmes post-cartésiens de Spinoza et Leibniz. Ces deux systèmes philosophiques ont eu de l'effort une conception que nous pourrions qualifier d'ontologique, en ce sens que l'effort appartiendrait par essence à l'être.

Chez ces deux philosophes, la découverte de l'effort ne fait pas appel à l'expérience, et surtout pas à l'expérience subjective, autrement dit à l'introspection⁸⁸, mais l'effort est attesté par la définition même qu'ils donnent de la substance : il dérive directement de leur conception de l'être. L'effort est une notion qu'un kantien dirait « analytique ».

Aussi l'effort qu'ils décrivent est-il un effort qui ne concerne pas exclusivement l'être humain, ni même le vivant, mais tout ce qui existe.

1. L'effort sans effort (Spinoza)

a. « Chaque chose, selon sa puissance d'être (quantum in se) s'efforce de persévérer dans son être »⁸⁹

⁸⁸ Aussi Maine de Biran s'est-il opposé à eux tout au long de son œuvre.

⁸⁹ *Ethique*, III, 6.

En effet, les choses n'ont d'elles-mêmes aucune tendance à la destruction, puisque les choses singulières n'étant que des « modes par lesquels s'expriment les attributs de Dieu »⁹⁰, il doit s'y retrouver « la puissance de Dieu, par laquelle Dieu est et agit »⁹¹.

C'est pourquoi : « Une chose existe nécessairement quand il n'existe nulle raison ni cause qui l'empêche d'exister »⁹².

Si bien qu'il est de la nature de toute chose qu'elle « s'oppose à tout ce qui peut supprimer son existence ; par conséquent, autant qu'elle le peut et selon son être propre (quantum potest, et in se est), elle s'efforce de persévérer dans son être (in suo esse) »⁹³.

b. Non seulement il est donc « inconcevable qu'une chose tende à se détruire elle-même », mais, de plus, cet effort est issu de la chose même — il n'a pas d'autre origine que le fait que cette chose existe.

« L'effort (conatus) par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose »⁹⁴.

En effet, ainsi que le rappelle Spinoza dans la démonstration de cette même proposition, les choses ne « peuvent rien d'autre que ce qui suit nécessairement de leur nature ».

⁹⁰ *Ethique*, III, 6, dém.

⁹¹ Ibid.

⁹² *Ethique*, I, 11, autre dém.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ *Ethique*, III, 7

Il en suit que nous possédons par l'effort une certaine « liberté » (mais il nous faudra revenir sur l'acceptation spinozienne de la liberté) puisque notre effort ne jaillit que de nous même, que de notre propre essence : « Personne ne s'efforce de conserver son être à cause d'autre chose »⁹⁵

c. Cet effort de persévérer en son être est, de tous les efforts, le premier, le plus important de tous : « Nulle vertu ne peut être conçue comme antérieure à celle-ci (à savoir : l'effort pour se conserver) »⁹⁶.

d. Or en tant que nous sommes esprit, en quoi consistera cet effort qui est de persévérer en son être ? Il consistera bien évidemment en un exercice de la raison, qui est tendance à comprendre toujours plus clairement le monde.

« Tout ce à quoi nous nous efforçons selon (ex) la Raison n'est rien d'autre que comprendre (intelligere) ; et l'esprit, en tant qu'il se sert de la Raison, ne juge pas qu'autre chose lui soit utile, sinon ce qui le conduit à comprendre »⁹⁷.

Spinoza ajoute : « Or l'essence de la Raison n'est rien d'autre que notre esprit, en tant qu'il se comprend clairement et distinctement. »⁹⁸.

e. Cet effort de compréhension s'exercera sur notre corps,

⁹⁵ *Ethique*, IV, 25

⁹⁶ *Ethique*, IV, 22

⁹⁷ *Ethique*, IV, 26

⁹⁸ *Ibid.*

puisque l'idée de notre corps est l'unique objet de notre esprit — c'est dire qu'il s'exercera à analyser nos appétits afin de n'être plus passif mais actif, c'est à dire afin de n'avoir que des idées adéquates de ce qui nous anime — afin d'être cause adéquate. » J'appelle cause adéquate celle dont on peut par elle-même percevoir clairement et distinctement l'effet. »⁹⁹

« Je dis que nous sommes actifs lorsque, en nous ou hors de nous, il se produit quelque chose dont nous sommes la cause adéquate, c'est à dire (selon la définition précédente) lorsque de notre nature il suit quelque chose que l'on peut comprendre clairement et distinctement par elle seule »¹⁰⁰.

f. Le but ultime de ce déploiement de la raison étant d'arriver au troisième genre de connaissance, « qui progresse (ou procède...) de l'idée adéquate de certains attributs de Dieu jusqu'à la connaissance adéquate de l'essence des choses. »¹⁰¹.

Le but ultime sera donc de comprendre Dieu, puisque « et plus nous comprenons les choses de cette façon¹⁰² et plus nous comprenons Dieu »¹⁰³. Ce n'est qu'en parvenant à ce troisième genre de connaissance que l'homme quitte le domaine de la « servitude humaine » pour atteindre « la liberté humaine ».

g. Nous parvenons ainsi à l'amour intellectuel de l'esprit envers Dieu — qui est « ce en quoi consiste notre salut, autre-

⁹⁹ *Ethique*, III, déf. 1

¹⁰⁰ *Ethique*, III, def. 2

¹⁰¹ *Ethique*, V, 25, dém.

¹⁰² C'est à dire *sous une certaine espèce d'éternité*: sub quadam aeternitatis specie (*Ethique*, II, 44, coroll. 2).

¹⁰³ *Ethique*, V, 25

ment dit la béatitude ou liberté »¹⁰⁴.

Car cet amour intellectuel de Dieu est « l'action par laquelle l'esprit se considère lui-même, et qu'accompagne l'idée de Dieu comme cause »¹⁰⁵. Il est l'intuition de Dieu, c'est à dire « l'action par laquelle Dieu, en tant qu'il peut être expliqué par l'esprit humain, se considère lui-même avec l'idée de soi-même ; et par conséquent cet amour de l'esprit est une partie de l'amour infini dont Dieu s'aime lui-même »¹⁰⁶.

Qu'est-ce à dire sinon qu'une fois parvenus à la pleine connaissance de nous-mêmes comme cause adéquate, nous rencontrons nécessairement Dieu tel « qu'il peut être expliqué par l'essence de l'esprit humain considéré sous l'espèce de l'éternité »¹⁰⁷ — et qu'alors nous sommes associés au regard que Dieu porte sur lui-même, car « l'amour intellectuel de l'esprit envers Dieu est l'amour même de Dieu, dont Dieu s'aime lui-même »¹⁰⁸.

« Et cet amour, ou Béatitude, est appelé Gloire dans les Livres saints, non sans raison. Car, que cet amour soit rapporté à Dieu ou à l'esprit, il peut être justement appelé Satisfaction de l'âme, laquelle, à la vérité, ne se distingue pas de la Gloire »¹⁰⁹.

Indiscutablement, l'effort est une notion majeure dans la pensée spinoziste. Nous dirons toutefois qu'il s'agit d'un effort « ontologique » puisqu'il découle directement et nécessairement de l'être même de l'homme en tant que mode des attributs

¹⁰⁴ *Ethique*, V, 36, scol.

¹⁰⁵ *Ethique*, V, 36, dém.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ *Ethique*, V, 36

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ *Ethique*, V, 36, scol.

divins.

Il n'a pas d'autre cause que l'être.

Mais alors, affirmer de l'effort qu'il appartient à l'être même de l'homme, voilà ce que, en termes kantien, nous nommerions une proposition « analytique » et non « synthétique » — puisque entièrement déduite de la notion même de l'être. Nous sommes ici à l'opposé d'une psychologie empirique biranienne.

Cependant, il est intéressant de noter que, comme chez Maine de Biran, l'effort chez Spinoza implique l'esprit et le corps. C'est qu'esprit et corps ne sont pour lui que les modes différents d'une même réalité.

Aussi, pour Spinoza, « L'objet de l'idée concernant l'Esprit humain est le Corps, autrement dit un certain mode de l'Étendue existant en acte et rien d'autre »¹¹⁰.

« D'où suit que l'homme consiste en un Esprit et en un Corps, et que le Corps humain existe comme nous le sentons »¹¹¹.

Si bien que l'idée que nous avons de notre effort ne se fait que par le corps puisque : « Comme d'ailleurs l'esprit est nécessairement conscient de soi par les idées des affections du corps, l'esprit est donc conscient de son effort »¹¹².

Ainsi, en un certain sens, l'on peut dire de l'esprit qu'il prend conscience de lui (c'est à dire de son effort) par le corps,

¹¹⁰ *Ethique*, 2, 13

¹¹¹ *Ethique*, 2,13, coroll.

¹¹² *Ethique*, III, 9, dém.

ce qui n'est pas sans annoncer Maine de Biran.

« Par sentiments, j'entends les affections du corps, par lesquels la puissance d'agir du corps est augmentée ou diminué, aidée ou contenue, et en même temps les idées de ces affections »¹¹³.

Aussi le spinozisme n'est-il pas un dénigrement du corps, n'est-il pas ascétique.

« Personne, dis-je, d'après les nécessités de sa nature, mais contraint par des causes extérieures, n'éprouve d'aversion pour les aliments, ni ne se donne la mort¹¹⁴.

Toutefois, à la différence de Maine de Biran, cet effort n'est évidemment en rien cette intime et indissociable union de l'âme au corps, et encore moins ce fondement de la liberté qui nous extrairait de la causalité par nécessité.

Certes, l'effort que fait la raison a pour finalité la liberté : « Nous parvenons ainsi à l'amour intellectuel de l'esprit envers Dieu — qui est « ce en quoi consiste notre salut, autrement dit la béatitude ou liberté »¹¹⁵. Cependant cette cause finale n'est pas extérieure à nous, mais contenue dans notre définition : en tant que mode de la pensée nous ne pouvons que tendre à toujours davantage de compréhension du monde. De plus, il s'agit de cette espèce de liberté propre au spinozisme qui se définit ainsi : « Est dite libre la chose qui existe d'après la seule nécessité de sa nature et est déterminée par soi seule à agir »¹¹⁶.

¹¹³ *Ethique*, III, déf. 3

¹¹⁴ *Ethique*, IV, 20, scol.

¹¹⁵ *Ethique*, V, 36, scol.

¹¹⁶ *Ethique*, I, déf. 7

En aucun cas, il ne pourrait s'agir d'une liberté qui « créerait du neuf... », d'une liberté qui nous inviterait à émettre l'hypothèse d'une quelconque force « hyperorganique ».

Spinoza est l'héritier de cette problématique cartésienne qu'est la séparation des deux substances :

« Ni le corps ne peut déterminer l'esprit à penser, ni l'esprit ne peut déterminer le corps au mouvement ou au repos, ou à quelque chose d'autre (s'il en est) »¹¹⁷. Aussi bien, à l'inverse de Maine de Biran, Spinoza ne distingue-t-il pas fondamentalement des mots comme effort, volonté et surtout désir

« Cet effort, quand il se rapporte à l'esprit seul, est appelé Volonté ; mais quand il se rapporte à la fois à l'esprit et au corps on le nomme Appétit. (...) D'ailleurs, entre l'Appétit et le Désir, il n'y a aucune différence, sinon que le désir se rapporte généralement aux hommes en tant qu'ils sont conscients de leurs appétits, et c'est pourquoi il peut être ainsi défini : le Désir est l'appétit accompagné de (cum) la conscience de lui-même »¹¹⁸.

Si bien qu'au total, si l'effort est bien chez Spinoza « ma propriété », s'il est bien moi, puisqu'il vient de moi et de moi seul¹¹⁹, il ne me « fonde » pas. Bien que l'esprit prenne conscience de son effort par son corps, l'effort n'est évidemment pas chez Spinoza ce qui est à l'origine de l'aperception du « moi » en tant qu'être agissant et libre. La liberté ne s'obtient que par la compréhension de la nécessité de toute chose : « Dans la mesure où l'esprit comprend toutes les choses comme nécessaires,

¹¹⁷ *Ethique*, III, 2

¹¹⁸ *Ethique*, III, 9, scol.

¹¹⁹ *Ethique*, III, 7

il a sur les sentiments une puissance plus grande, autrement dit il est moins passif »¹²⁰ — donc plus actif, donc plus libre. Certes, il faut que l'esprit fasse un effort pour comprendre la nécessité de toutes choses, mais cet effort n'est pas une finalité en soi, ni n'a en soi de valeur révélatrice sur notre condition. De plus, cet effort n'est moi qu'en tant que je suis une modalité d'un attribut divin, donc que s'exprime Dieu à travers moi.

Car en définitive : « Il n'y a dans l'esprit aucune volonté absolue ou libre ; mais l'esprit est déterminé à vouloir ceci ou cela par une cause, qui est aussi déterminée par une autre, celle-ci à son tour par une autre, et ainsi à l'infini »¹²¹.

2. L'effort « inquiet » (Leibniz)

Plus encore que dans le système de Spinoza, chez Leibniz la notion d'effort trouve très tôt sa place dans l'ontologie de la substance, puisque non seulement l'effort qualifie la substance mais, bien plus, il la définit, il la constitue.

Chez Spinoza l'effort était la « vertu première » de la substance : « Nulle vertu ne peut être conçue comme antérieure à celle-ci (à savoir : à l'effort pour se conserver) »¹²². Chez Leibniz l'effort détermine la substance — dans la mesure où l'effort correspond à ce qu'il nomme entéléchie, c'est à dire cette « force ou puissance » qu'a la substance à développer dans le temps les prédicats qui étaient contenus en elle « de toute éternité ».

« Et par force ou puissance, je n'entends pas le pouvoir ou la simple faculté qui n'est qu'une possibilité prochaine pour agir, et qui étant comme morte même ne produit jamais une

¹²⁰ *Ethique*, V, 6

¹²¹ *Ethique*, 2, 48

¹²² *Ethique*, IV, 22

action sans être excitée par dehors, mais j'entends un milieu entre le pouvoir et l'action, qui enveloppe un *effort* (c'est nous qui soulignons), un acte, une entéléchie, car la force passe d'elle-même à l'action en tant que rien ne l'empêche. C'est pourquoi je la considère comme étant le constitutif de la substance, étant le principe de l'action, qui en est le caractère »¹²³.

Cette force, cette activité de la substance est cela qui à la fois détermine la succession des prédicats au sein de la substance et lui assure la permanence.

Ce dynamisme qui a tant d'importance dans le système de Leibniz découle de la notion qu'il s'est formé de l'idée de substance. Deux idées sont essentielles à cette compréhension.

Premièrement, dans la notion de substance, Leibniz attache moins d'importance à l'idée de substratum, de cela qui se tient par soi seul, qui donc n'a besoin d'aucune autre chose pour exister qu'à l'idée du lien du prédicat à son sujet. (La substance selon Leibniz se distingue de la substance de Spinoza, pour qui la substance, par définition « *causa sui* », ne peut être que Dieu : les créatures n'en sont que des modifications. Leibniz s'oppose contre cette conception restrictive de la substance : « Disons-nous avec un certain novateur trop connu que Dieu est la seule substance dont les créatures ne soient que les modifications ? »¹²⁴.

Il minimise l'idée d' »inférence d'une existence indépendante »¹²⁵ au profit du rapport de l'attribut au sujet.

¹²³ Leibniz W., Ed. Gerhardt, 1875 — 1890, in Russel B., *La philosophie de Leibniz*, Gordon and Breach, 1970, p 49.

¹²⁴ Ibid., p. 45.

¹²⁵ Ibid., p. 46.

Ce qui caractérise essentiellement la substance, c'est le fait qu'elle puisse être le sujet d'attributs multiples et n'être elle-même l'attribut d'aucun autre sujet. » Quand plusieurs prédicats peuvent être attribués à un sujet, et quand celui-ci ne peut être à son tour attribué à aucun autre sujet, nous appelons le sujet une substance individuelle »¹²⁶.

Voilà en quoi elle peut être dite substance : derrière elle, sous elle, il n'existe pas d'autre fondement logique possible ; son existence est l'ultime jugement que l'on peut prononcer sur elle : elle est. Grand, petit, bon, méchant, voici des attributs que l'on peut dire de Pierre, Paul, Philippe ou Jacques. Mais Pierre, Paul ou Jacques ne peuvent être dits que d'eux-mêmes : ils existent, un point c'est tout. Ils sont donc des substances.

L'existence n'a effectivement besoin de rien d'autre pour exister puisque « nous concevons plusieurs prédicats dans un seul et même sujet, et que c'est là tout ce qu'on entend par les mots de soutien ou de substratum »¹²⁷. Nous avons ici une conception purement logique de la substance.

Deuxièmement, Leibniz fait remarquer qu'est attaché à la notion de substance l'idée de permanence, de persistance dans le changement, serait-ce parce qu'il n'existe changement que s'il y a quelque chose qui change, ce quelque chose pouvant être appelé sujet, ou substance : car le changement n'est jamais qu'une relation de sujet à prédicat mais « appliquée à ce qui est dans le temps »¹²⁸.

Que Pierre soit allé hier à Paris, voilà qui était un prédicat de Pierre, comme le fait qu'il soit grand, sauf que celui-là (son

¹²⁶ Ibid., p. 47.

¹²⁷ Ibid., p. 46.

¹²⁸ Russel B., op. cit. p. 47.

voyage à Paris) n'aura duré que l'espace de quelques heures tandis que sa taille lui appartient pour une durée de temps plus étendue — mais, remarquons-le, ne lui a pas toujours appartenu, puisque Pierre n'a pas toujours été grand : c'est bien dire qu'il n'y a pas de différence de nature entre le prédicat « taille de Pierre » et le prédicat « est allé à Paris ». De même, que Paul aille demain à Lyon, voilà qui est aussi un prédicat de Paul — sauf que celui-ci est encore à venir.

Ainsi, les différents attributs qu'a une substance selon la durée sont des prédicats de cette substance ; chacun de ces prédicats a beau n'avoir appartenu à la substance que l'espace d'un moment, il n'en est pas moins de toute éternité un prédicat de la substance. Si bien que tout ce qui m'est arrivé comme tout ce qui m'arrivera est contenu dans ma notion de sujet.

« Si nous voulons soutenir que je suis la même personne que j'étais, nous ne devons pas nous contenter de la pure expérience interne, mais avoir une raison a priori. Ce ne peut être que ce fait, que mes attributs présents et passés sont des prédicats du sujet »¹²⁹.

C'est pourquoi, même si j'étais seul au monde avec Dieu il n'y aurait rien de changé, puisque (comme pour toute autre substance) la succession de nos prédicats découle nécessairement de notre notion, puisqu'elle est de toute éternité contenue dans notre notion, elle est indépendante de toute cause extérieure.

En résumé, la substance est ce qui ne peut être que sujet et non prédicat, ce qui a des prédicats et persiste à travers le changement¹³⁰.

¹²⁹ Leibniz W., Ed. Gerhardt, 1875, in Russel B., op. cit. p. 47.

¹³⁰ Russel B., op. cit. p. 48.

De ce qui précède découle tout naturellement ce que Leibniz entend par activité de la substance : c'est ce passage d'un prédicat à un autre, ou, pour mieux parler, cette expression des prédicats d'une substance selon l'ordre du temps.

Puisque la substance contient par nature tous ses prédicats, et que ces prédicats se « déroulent » dans le temps, il faut bien qu'il y ait « une force, une puissance » qui préside à ce déroulement.

En effet, pour nous, pour notre conception commune de la réalité, la succession des prédicats se fait selon l'ordre des événements, selon « l'histoire » qui est une longue succession de relations de cause à effet, chacun de nos prédicats n'étant que la conséquence de nos relations avec le reste du monde : pour développer nos prédicats, nous n'avons, selon notre conception commune du monde, qu'à nous laisser aller au monde, nous laisser influencer par lui.

Mais, pour Leibniz, tout ce qui doit m'arriver est déjà contenu en moi (comme le bourgeon est contenu dans la graine, et en est, à proprement parler, son entéléchie), puisque les événements que je vais vivre ne me sont que des prédicats indépendants du reste du monde. Il faut donc bien que je sois habité, pénétré, sous-tendu par une activité qui déploie ces prédicats. L'effort sera précisément cette activité, cela qui me pousse à aller d'un prédicat à un nouveau prédicat, il sera une « inquiétude ».

Notons que cette activité de la substance est universelle ; elle ne concerne pas seulement l'homme ou le monde vivant. Car il n'y a de substance que s'il y a activité — puisque sans activité une substance cesserait d'avoir de nouveaux attributs selon la durée et dès lors cesserait d'exister. L'immobilité n'est qu'une

illusion. Ce n'est que parce que certaines substances déploient très lentement leurs prédicats qu'elles nous paraissent immobiles.

Parce que cette succession des prédicats forme dans le temps une série causale Leibniz en arrive à comparer la succession des prédicats d'une substance à des séries de nombres en arithmétique, où, « étant donné le premier terme et la loi de progression, le reste des nombres naît dans l'ordre »¹³¹. Toutefois, « la seule différence est que dans les successions l'ordre est temporel, tandis que dans les nombres l'ordre est celui de la priorité logique »¹³².

Ce qui fait dire à Russel que Leibniz va parfois si loin dans cette direction qu'il se rapproche de la théorie de Lotze pour qui les choses étaient des lois¹³³ : en effet, puisque tous les prédicats d'une substance donnée forment une série unique et inaltérable, qu'avons-nous encore besoin de définir la substance comme un je ne sais quoi d'immobile qui supporterait des attributs ; ce que nous entendons par substance ne se pourrait-il pas bien mieux définir par la série elle-même ?

Leibniz ne va évidemment pas dans ce sens, qui aurait précisément pour conséquence d'évacuer la notion d'activité, d'effort. (La suite des nombres se fait sans effort...). Réduire la monade à la somme de ses prédicats selon leur ordre d'expression, ce serait nier un sujet.

Que concluons-nous de la notion d'effort chez Leibniz ?

Outre son étrangeté, son apparence de paradoxe logique,

¹³¹ Leibniz W., op. cit. p. 48.

¹³² Ibid., p. 52.

¹³³ Russel B. op. cit. p. 52.

l'effort chez Leibniz ne nous fait pas illusion. L'effort de la substance leibnizienne a quelque chose d'occulte, d'ésotérique, qui est bien éloigné de notre problématique de l'effort. Il n'est évidemment en rien cette action de l'âme sur le corps qui fonde notre moi. Chez Leibniz la séparation des substances est totale.

D'autre part, il est remarquable que la notion d'activité a chez Leibniz deux significations, selon qu'elle sert à définir les substances d'une manière générale ou qu'elle qualifie une monade particulière, opposée alors à la notion de passivité.

Toute substance, nous l'avons vu, est active, sous peine de cesser d'être. Mais, par ailleurs, Leibniz distingue, pour chaque monade, activité et passivité, assez à la manière de Spinoza. Les monades diffèrent selon qu'elles ont des perceptions plus ou moins claires : lorsque la perception gagne en clarté, on la dit active, et lorsqu'elle perd en clarté, on la dit passive.

« Prenant l'action dans la rigueur métaphysique, pour ce qui arrive à la substance spontanément et de son propre fond, tout ce qui est proprement une substance ne fait qu'agir, car tout lui vient d'elle-même après Dieu ; n'étant point possible qu'une substance créée ait de l'influence sur une autre. Mais prenant l'action pour un exercice de la perfection et la passion pour le contraire, il n'y a de l'action dans les véritables substances que lorsque leur perception (car j'en donne à toutes) se développe et devient plus distincte, comme il n'y a de passion que lorsqu'elle devient plus confuse ; en sorte que dans les substances capables de plaisir et de douleur, toute action est un acheminement au plaisir et toute passion un acheminement à la douleur »¹³⁴

Dans cette optique, l'effort de la monade, assez semblable en cela à l'effort chez Spinoza, est de tendre « vers un état plus

¹³⁴ Leibniz W., op. cit. p. 159.

parfait que le précédent, c'est à dire une tendance à des perceptions plus distinctes. Sans doute cette tendance n'est pas toujours entièrement satisfaite, mais elle l'est toujours jusqu'à un certain point »¹³⁵.

Aussi, concernant le problème des relations de l'âme et du corps, Leibniz exclut toute influence réelle de l'âme, c'est à dire de l'esprit, sur le corps. Notre corps n'est jamais qu'un assemblage de monades, en nombre infini, et notre esprit n'est lui aussi qu'une monade, étant entendu que toutes ces monades, qui « n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou en sortir »¹³⁶ n'interagissent en aucune manière l'une sur l'autre, mais déploient chacune leur propre succession de prédicats — laquelle succession est préordonnée de manière à former un tout harmonieux, selon la théorie de l'harmonie préétablie.

L'on dira pourtant que l'esprit domine les monades qui constituent notre corps en ce sens qu'il a des perceptions plus claires, donc qu'on peut trouver en l'âme des raisons de ce qui arrive au corps, l'inverse n'étant pas vrai, le corps évoluant passivement parce qu'il n'a pas de perception claire. »Le corps dépend de l'esprit en ce que la raison de ce qui arrive dans le corps doit se trouver dans l'esprit »¹³⁷.

Puisque l'effort ne se justifie que s'il y a obstacle, donc résistance à vaincre, nous notons que, chez Leibniz, ce sont justement ces notions de perception plus ou moins claire, plus ou moins confuse qui expriment l'idée de résistance de la matière (*materia prima*) : « Les substances ont une matière métaphysique ou un pouvoir passif en tant qu'elles expriment quelque

¹³⁵ Boutroux E., *Exposition du système de Leibnitz in Monadologie*, Delagrave, 1978, p. 45.

¹³⁶ Leibniz W., *Monadologie*, Delagrave 1978, p. 144.

¹³⁷ Russel B., *op. cit.* p. 158.

chose confusément »¹³⁸. La matière, c'est cette perception confuse de l'infinité des autres monades qui elles aussi expriment le monde de leur point de vue. Cette matière est résistance, puisqu'elle est ce sur quoi va s'appliquer la monade dans son effort de perception claire. La passivité cause une résistance à une nouvelle perception dans la monade¹³⁹.

Ce qu'a à vaincre la substance dans son effort c'est cette enveloppe de perceptions confuses, au sein de laquelle elle en approfondit, en éclaircit certaines. Or cette enveloppe de perceptions confuses lui appartient en propre — elle fait partie de sa notion ; d'une certaine manière, on peut dire qu'elle lui est principe d'individuation, au sens où, pour les scolastiques, la matière était principe d'individuation.

3. L'effort illusoire ? (Malebranche)

Un degré de plus dans le rationalisme post-cartésien, et nous aboutissons à la négation même de l'effort.

Non seulement les efforts que nous croyons percevoir ne sont qu'illusion, mais c'est la notion même de cause qui est illusoire : Dieu seul meut les corps et les esprits. Ce que nous croyons être la cause d'un mouvement n'est qu'un événement à l'occasion duquel Dieu met en mouvement les corps. On reconnaît là l'occasionalisme malebranchien.

« Mais je vois bien ce qui te trompe encore, c'est que pour remuer ton bras il ne suffit pas que tu le veuilles, il faut pour cela que tu fasses quelque effort. Et tu t'imagines que cet effort, dont tu as le sentiment intérieur, est la cause véritable du mouvement qui le suit : parce que cet effort est fort et violent, à pro-

¹³⁸ Leibniz W., op. cit. p. 162.

¹³⁹ Russel, B. p. 163.

portion de la grandeur de cet effort. Mais, mon Fils, vois-tu clairement qu'il y ait quelque rapport entre ce que tu appelles effort et la détermination des esprits animaux dans les tuyaux des nerfs qui servent aux mouvements que tu veux produire ? Ne t'arrête plus au principe de tes erreurs dont je t'ai déjà montré la fausseté en tant de manières. Crois ce que tu conçois clairement, et non pas ce que tu sens confusément : mais ne sens-tu pas même que souvent tes efforts sont impuissants¹⁴⁰ : autre chose est donc effort, et autre chose efficace. »¹⁴¹

Une telle opinion découle naturellement de la philosophie malebranchiste, pour qui toute créature est nécessairement sans efficace : Dieu seul est cause, les causes apparentes que nous croyons découvrir en nous ou dans le monde n'étant que les occasions de son action. Aussi, puisqu'un corps ne peut en mouvoir un autre, a fortiori notre pensée ne peut-elle agir sur notre corps.

Réfléchissant sur l'occasionalisme, F. Alquié¹⁴² y décèle deux sources. D'abord, l'occasionalisme répondait au désir de glorifier Dieu et d'abattre l'orgueil humain, ainsi que de ruiner toute conception héritée du paganisme qui reconnût à la nature quelque force et quelque puissance, conception encore présente chez les scolastiques.

Secondement, l'occasionalisme permettait de résoudre les difficultés engendrées par un cartésianisme poussé à l'extrême, qui rendait incompréhensible la possibilité d'une interaction

¹⁴⁰ Maine de Biran note ici avec pertinence qu'une telle remarque va dans le sens contraire de ce que Malebranche a précédemment voulu démontrer, puisqu'elle tend à signifier que l'homme peut avoir au moins quelquefois la perception d'une réelle efficacité de l'effort.

¹⁴¹ Malebranche, *Méditations chrétiennes*, Ed. Montaigne, 1928, p.108.

¹⁴² Alquié F., *Malebranche*, Seghers, 1977.

entre la substance pensante et la substance étendue. En outre, F. Alquié note que le cartésianisme, par sa théorie de la discontinuité du temps, rendait impossible la théorie d'une véritable causalité, puisque ce qui se passe à un moment donné du temps ne saurait contenir la raison de ce qui se passe à l'instant suivant.

Mais, si Malebranche nie la réalité de l'effort en tant qu'expression de la volonté qui commande au corps, lui accorde-t-il au moins une réalité à l'intérieur de nous-mêmes, de notre conscience ?

Il ne le semble pas non plus.

Ce qui meut la volonté, c'est, selon Malebranche, le seul désir du bonheur (c'est pourquoi l'on a pu dire de Malebranche qu'il était un hédoniste). La volonté n'est autre chose que le mouvement naturel et continu de l'âme vers le bien.

S'opposant totalement aux quiétistes, qui estimaient que l'amour de Dieu devait être un pur amour, totalement désintéressé, Malebranche enracine l'amour de Dieu dans notre recherche du bonheur : « Le désir de bonheur est un motif naturel que Dieu met sans cesse en moi, et qu'il ne met pas en moi afin que je m'arrête en moi, que je me repose et que je me complaise en moi, mais afin que je sorte de chez moi comme n'étant pas à moi-même la cause de ma perfection et de mon bonheur ». ¹⁴³

Amour, volonté, désir de Dieu et désir d'être heureux ne sont pour Malebranche qu'une seule et même chose.

Aussi l'amour-propre n'est-il pas, en soi, foncièrement mauvais, bien au contraire, mais à condition qu'il soit l'amour de son plaisir et non pas l'amour de son corps. Car un tel amour

¹⁴³ Malebranche, *Œuvres*, XIV, 100, in Alquié, op. cit. p. 47.

propre bien conçu, éclairé par la raison, nous mènera nécessairement à Dieu, qui est la véritable cause de notre plaisir.

C'est pourquoi l'on a aussi pu parler d'un ascétisme hédoniste chez Malebranche. Dès lors qu'on aura rapporté le plaisir à sa véritable cause, qui est Dieu, il s'agira de renoncer à ces plaisirs immédiats du corps ou des objets matériels, de renoncer aux plaisirs fugitifs de cette vie pour n'accorder de l'importance qu'à ceux que nous offre ou nous offrira Dieu.

Le plaisir est bien chez Malebranche le seul motif de notre conduite, et même la grâce de Jésus Christ ne peut agir en nous qu'en se présentant comme plaisir.

Ainsi, nous le voyons, absolument nulle trace d'un effort nécessaire chez Malebranche puisque même le bien que nous faisons, même notre conduite morale ne répondent qu'à ce que certains contemporains appelleraient le « principe du plaisir ».

Cependant, Malebranche ne peut évidemment pas nier la liberté de l'homme, s'il veut maintenir notre responsabilité. Aussi ce sera peut-être dans sa théorie de la liberté qu'on pourra découvrir la notion d'effort.

Non pas que cette liberté contiendrait en elle-même un dynamisme par où l'on pourrait réintroduire la notion d'effort, puisque, nous l'avons vu, si nous sommes toujours en mouvement, toujours en quête, c'est à cause de cet impérieux désir qui nous pousse à sans cesse aller plus loin dans le plaisir, aucun objet fini ne parvenant à nous rassasier. (C'est ainsi que Malebranche aboutit lui aussi à mettre en lumière l'inquiétude fondamentale de l'âme humaine, qui, aiguillonnés que nous sommes par la soif d'infini, nous interdit de rester en repos.)

Mais la liberté de l'homme se manifeste dans les moyens auxquels il s'arrête pour atteindre au bonheur (nous retrouvons

ici l'adage scolastique : la délibération porte sur les moyens et non sur les fins). Chaque homme est libre de consentir ou de ne pas consentir à tel moyen : la liberté chez Malebranche se situe au niveau du consentement.

De cette liberté, on a pu dire qu'elle n'est « qu'arrêt et repos »¹⁴⁴. Notre liberté ne se situe que dans le jugement que nous portons sur les plaisirs qui nous sollicitent, jugement qui nous fait nous y arrêter ou nous en détourner.

Aussi, dans le système de Malebranche, sans doute situons-nous l'effort dans ce jugement que, dans notre marche vers le bonheur, nous portons sur les plaisirs. L'effort chez Malebranche serait essentiellement un effort de discernement. C'est que, tout proche de la pensée de Descartes, Malebranche, dans sa *Recherche de la vérité* nous met en garde contre la précipitation du jugement, contre les idées confuses. Il ne faut se rendre attentif qu'aux idées claires que chacun porte en soi-même.

Et sans doute est-ce là, dans cet effort de se rendre attentif aux idées claires et de se détourner des idées séductrices qui semblent avoir facilement réponse à tout mais qui n'ont aucune consistance que l'on pourra trouver une notion d'effort. Effort intellectuel certes mais qui, puisque la liberté se définit par le jugement que nous portons sur la qualité — la « valeur » — des plaisirs qui nous sont offerts, se répercutera sur notre conduite pratique.

Encore convient-il de nuancer cette manière de voir. Pour Descartes ces idées claires sont bien en nous, elles sont un mode de notre pensée, dont nous sommes assurés de leur vérité que par la théorie de la véracité divine : Dieu qui a mis en moi cette idée ne saurait être trompeur.

¹⁴⁴ Alquié F., op. cit. p. 51.

Pour Malebranche, à l'inverse, l'idée n'est pas un mode de ma pensée : elle lui est extérieure, à l'inverse de nos sensations. L'idée claire n'est qu'en Dieu et ce qu'on appelle l'attention ne fait que l'apercevoir en lui.

Notre esprit se borne à apercevoir en Dieu l'infinité des idées, idée étant à prendre ici dans un sens platonicien d'archétype. Ni notre esprit humain ne les contient, à la différence de l'innéisme cartésien, ni a fortiori ne les crée-t-il lui-même.

Si bien que l'effort que Malebranche reconnaît à l'homme serait, en fin de compte, surtout un effort d'attention.

Résumons-nous.

Après avoir regretté l'absence d'une véritable autonomie de l'effort dans la philosophie thomiste, nous l'avons découvert, contenu dans la notion même de l'être, chez deux philosophes du XVIIe siècle, Leibniz et Spinoza ; mais nous ne sommes pas pleinement satisfait de cette déduction, parce que l'effort dont ils nous parlent est trop éloigné de cet effort subjectif que nous ressentons lorsque nous pensons ou disons « faire un effort », cet effort qui, nous l'écrivions au début de ce Mémoire, est comme la poutre transversale qui maintient ensemble liberté et volonté humaines. De plus, la lecture de Malebranche nous a indiqué comment, poussées à l'extrême, les philosophies rationalistes post-cartésiennes pouvaient amener sinon à la quasi négation de l'effort.

Pourtant, si nous attribuons à l'effort un dynamisme propre, il lui faut bien un « moteur ».

Serait-ce alors que l'effort est une réalité indépendante de l'individu, à laquelle l'individu ne ferait que participer ? L'effort

n'aurait pas à puiser sa force en l'homme, puisqu'il préexisterait à l'homme.

Par exemple, l'effort serait comme un principe actif immanent à l'univers. L'affirmer, ce sera la position « hylozoïste » des stoïciens.

Ou bien il trouverait sa source jaillissante en un autre monde, celui de Dieu et de la grâce. Ce sera la position augustinienne.

IV. L'effort selon Saint Augustin

A l'écoute attentive de lui-même, l'auteur des *Confessions* ne pouvait qu'être sensible au problème moral dans son ensemble, et tout particulièrement au problème de la volonté.

Si, comme il a pu être dit¹⁴⁵, ce n'est qu'avec le christianisme qu'est vraiment apparu une doctrine de la volonté et du libre arbitre, saint Augustin en fut sûrement l'un des plus profonds instituteurs.

Toutefois, il faut d'emblée renoncer à trouver chez Augustin une théorie de l'effort qui réunirait le corps et l'âme. Seul l'effort moral mérite son attention, parce qu'il est le seul à poser problème, à l'inverse de l'effort moteur qui, pourrait-on dire, s'accomplit « sans effort », ainsi qu'en atteste ce passage des *Confessions* où saint Augustin se lamente sur le peu d'efficacité du vouloir dans la sphère morale, par opposition à sa toute puissance sur les mouvements du corps :

« D'où vient ce prodige, et quelle en est la cause ? L'âme donne des ordres au corps et elle est obéie sur-le-champ ; elle se donne des ordres à elle-même et se heurte à une résistance. L'âme donne l'ordre à la main de se mouvoir, et si grande est la facilité de cette opération qu'à peine distingue-t-on entre l'ordre et son exécution. Cependant l'âme est âme, et la main est corps. L'âme commande à l'âme, qui ne lui est pas étrangère, de vou-

¹⁴⁵ Par exemple, H. Arendt : « L'antiquité grecque ignorait la faculté de Volonté, qui n'a été découverte qu'à la suite d'expériences pour ainsi dire jamais citées avant le premier siècle de l'ère chrétienne » (Arendt H., *La vie de l'esprit*, T. 2, *Le vouloir*, P. U. F., 1983, p. 18) et « C'est en rapport étroit avec la préparation d'une vie future que la volonté, et la liberté qu'elle nécessite, furent d'abord découvertes dans toute leur complexité par saint Paul. » (Ibid., p. 32).

loir et celle-ci n'agit pas. D'où vient ce prodige et quelle en est la cause ? »¹⁴⁶.

Si effort il y a chez saint Augustin, c'est donc à l'intérieur de l'âme (traduisons : de l'esprit) qu'il se situe. Et puisque c'est lorsque l'âme se commande à elle-même que rien ne va plus, c'est déjà que l'âme n'est pas une, qu'elle n'est pas d'un bloc, mais qu'elle est divisée. L'effort est le signe d'un partage, d'une fracture de l'âme.

D'un côté, en effet, il y a la volonté, qui n'est jamais que l'expression d'une attirance vers le bien, « delectatio »¹⁴⁷.

Mais, hélas, d'un autre côté, il y a la concupiscence, qui ne nous fait voir le bien que dans les choses de ce monde, et nous gouverne, ainsi que l'exprime l'apôtre Paul : « Je vois dans mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de ma raison et qui me rend captif du péché qui est dans mes membres : malheureux que je suis !... qui me délivrera de ce corps de mort ? »¹⁴⁸. L'âme est comme prisonnière de son corps.

Et pourtant, tout n'est pas perdu, puisque l'âme reconnaît le caractère instable, transitoire de ces objets : ils n'ont pas d'être véritable. Seules les réalités intelligibles, qui sont immuables, nécessaires, éternelles, ont l'être et donc la vérité. Et comme l'homme, aussi contingent et transitoire que les choses qui l'entourent, ne pourrait pas être lui-même la source de ces connaissances vraies, c'est donc que la vérité est transcendante à la raison, « qu'il y a dans l'homme quelque chose qui

¹⁴⁶ Saint Augustin, *Confessions*, VIII, in Plinval G. de, *La pensée de saint Augustin*, Bordas, 1954, p. 183.

¹⁴⁷ Plinval G. de, *La pensée de saint Augustin*, Bordas, 1954, p. 183.

¹⁴⁸ St Paul, Rom., VII, 23-24.

« passe l'homme »¹⁴⁹ ; ce quelque chose est ce qu'on nomme Dieu.

Aussi est-ce vers Dieu que devrait tout naturellement se porter notre volonté, qui ne cherche que le bien. Malheureusement, conséquence du péché originel, l'âme, au lieu de diriger le corps, est dirigée par lui.

Non pas conséquence logique, « sui generis », mais châtiement voulu par Dieu. Cette infirmité de l'homme d'aujourd'hui (qui n'est pas le même que l'homme tel qu'il fut primitivement créé par Dieu) n'est qu'un châtiement de la faute originelle¹⁵⁰. Le corps ayant pris la prépondérance sur l'âme, celle-ci se tourne vers la matière, et crée donc des sensations et des images en rapport avec cette matière. (C'est qu'en effet, dans la psychologie augustinienne, l'âme tire de sa propre substance une image semblable à l'objet qu'elle vise, pour former ce qu'on appelle sensation. L'âme est active dans la sensation.)

« Épuisée par cette perte de substance, revêtue d'une croûte d'images sensibles, l'âme cesse bientôt de se reconnaître ; elle en arrive à ne plus croire qu'à la réalité de la seule matière, et à se prendre elle-même pour un corps. C'est cela, et non pas le corps, qui est le tombeau de l'âme, et tel est aussi le mal dont il lui faut se libérer »¹⁵¹.

¹⁴⁹ Gilson E. *La Philosophie au moyen âge*, Payot, 1944, p. 129.

¹⁵⁰ Mais il est ici trop évident « que les idées mêmes de faute et de châtiement n'ont plus leur sens ordinaire, que c'est le châtiement qui semble devenir l'origine de la faute et la première faute une sorte de châtiement premier ». (Fraisse J. -C., *Saint Augustin*, P. U. F., 1968, p. 49). Car l'homme expie un péché qui n'a certes pas été le sien mais qui fut celui d'un homme ; et sans doute faut-il alors, pour écarter le caractère scandaleux d'une telle injustice « ne pas voir dans le péché originel un fait historique particulier, mais en faire le récit symbolique d'une condition originelle de l'existence humaine » (Ibid.).

¹⁵¹ Gilson E., op. cit., p. 134.

Ainsi, saint Augustin, par cette doctrine fortement platonicienne, échappait pourtant à un dualisme qui abaisserait le corps — tel celui des manichéens qui l'avait fortement attiré en sa jeunesse¹⁵². Ce n'est pas le corps qui est mauvais en soi, mais la visée de l'âme, qui s'arrête au corps.

Dès lors, comment l'âme se libérerait-elle par elle-même, puisque le corps borne en quelque sorte son horizon ? Puisque, pire encore, elle est devenue à force de ne plus penser qu'au corps, sa propre prison ?

C'est, bien sûr, la grâce, envoyée par Dieu pour éclairer l'homme, qui va le secourir. La grâce, nécessaire au libre arbitre de l'homme, va lui permettre de résister à la concupiscence.

Dans le choix entre concupiscence et élan vers Dieu, le concours de la grâce est indispensable, qui apporte à notre nature trop faible le supplément de force et le coefficient d'amour qui lui sont nécessaires. » Initiative divine, la grâce précède donc en nous tout effort efficace pour nous relever »¹⁵³.

Toutefois, la grâce respecte le libre arbitre de l'homme : elle est comme une poussée, un élan qui lui est donné pour effectuer le bien dont l'a éloigné le péché en le rendant assujetti à la matière.

« Sans la grâce on peut connaître la Loi ; avec elle on peut en outre l'accomplir »¹⁵⁴.

La grâce a donc bien rapport avec l'effort : peut-être même

¹⁵² Ibid., p. 133.

¹⁵³ Ibid., p. 134.

¹⁵⁴ Ibid.

peut-on dire que chez Augustin, l'effort est le « signe » de la grâce — il est l'incarnation de la grâce. Une théorie augustinienne de l'effort serait essentiellement une théorie de la grâce.

Mais l'on sait à quelles difficultés allait mener cette doctrine de la grâce — qui avait en partie été suscitée par l'éristique anti-pélagienne : l'homme ne se sauve pas par ses propres efforts.

En insistant sur le peu d'effet des efforts personnels de l'individu et sur l'efficacité unique de la grâce — non seulement la grâce est nécessaire à la vertu, mais la vertu n'existe que par elle¹⁵⁵ —, Augustin en arrive à penser la pure gratuité de la grâce, qui n'est aucunement en rapport avec nos mérites. La logique est du côté de saint Augustin : si nos mérites ne dépendent que de la grâce, la grâce ne peut certes pas dépendre de nos mérites, sous peine d'un cercle vicieux. Et puisqu'à l'évidence les mérites ne sont pas également répartis parmi les hommes, c'est que nous sommes prédestinés. Dieu nous choisit avant que nous ne le choisissons, et de ce choix dépendent, sur terre la qualité de notre vie morale, dans l'éternité notre salut.

« En conséquence, si notre vie bonne n'est rien d'autre qu'une grâce de Dieu, la vie éternelle aussi, qui est la récompense de la vie bonne, est sans aucun doute une grâce de Dieu ; elle est en effet donnée gratuitement, puisque ce dont elle est la récompense a été donné gratuitement. »¹⁵⁶. Car, en définitive, « la première grâce consiste à pouvoir accéder à la grâce »¹⁵⁷.

Libre arbitre et serf arbitre, grâce efficace et grâce suffi-

¹⁵⁵ Fraisse J. -C., *Saint Augustin*, P. U. F., 1968, p. 51.

¹⁵⁶ Saint Augustin, *De la grâce et du libre arbitre*, VIII, 19-20, in Fraisse J. -C., op. cit., p. 104.

¹⁵⁷ Fraisse J. -C., op. cit., p. 51.

sante, la controverse n'allait pas cesser de tourmenter la théologie chrétienne, prenant un tour particulièrement aigu aux XVIe et XVIIe siècles, avec la réforme protestante et le Jansénisme. Saint Augustin, avait sinon ouvert, du moins précisé les termes d'un débat qui allait s'installer dans le christianisme pour des siècles.

V. L'effort Stoïcien

Quoique nous n'y prêtions attention qu'à ce stade de notre travail, le stoïcisme est sans doute le premier qui vienne à l'esprit parmi les systèmes philosophiques faisant référence à l'effort.

La force d'âme du stoïque, son courage, sa fermeté, sont bien sûr attenantes à l'idée d'effort. G. Rodis-Lewis¹⁵⁸ note que « mieux que le grec, où « arété » désigne une « excellence » en quelque sorte que ce soit, le latin était fait pour la vertu stoïque : « virtus », puissance et vigueur ».

En effet, dans l'antiquité, c'est sans doute la philosophie du Portique qui, à la suite des cyniques, intégra le mieux la notion d'effort à son système.

« Héritiers spirituels des cyniques, dont Zénon avait suivi l'enseignement, les stoïciens se seraient inspirés de leur morale de l'effort en fondant la vertu sur la force de l'âme. Et l'on a tout lieu de penser que la notion stoïcienne de tension (tonos) reprend et approfondit la notion cynique d'effort (ponos) »¹⁵⁹.

Mais il apparaît que l'effort du stoïque est avant tout un effort de connaissance.

Le stoïque, même dans ses actes les plus héroïques, n'est pas un athlète ou un fakir. C'est par un effort de connaissance, d'adhésion au vrai que le stoïque acquiert cette inébranlable force d'âme qui étonne le monde. C'est que l'effort consiste pour

¹⁵⁸ Rodis-Lewis G., *La Morale Stoïcienne*, P. U. F., 1970, p. 66.

¹⁵⁹ Voelke A. -J., *L'idée de Volonté dans le Stoïcisme*, P. U. F., 1973, p. 94.

l'essentiel en cette force avec laquelle l'âme donne son assentiment (synkatathésis) à la vérité (représentation vraie) et lui assure sa constance, sa permanence. De cette constante soumission du stoïque au vrai, quelles que soient par ailleurs les souffrances qu'il puisse endurer, il découlera la conduite pratique du sage : « La force avec laquelle l'âme adhère à la vérité assure aussi la rectitude de son action, dont elle garantit la constance »¹⁶⁰.

C'est pourquoi, s'il était traditionnel au stoïque d'énumérer quatre vertus cardinales : la sagesse (ou phronésis), le courage, la tempérance et la justice, certains, tel Zénon, subordonnaient les trois dernières (vertus pratiques) à la sagesse, qu'il entendait comme savoir. La sagesse est « la science de ce qu'il faut faire et de ce qu'il ne faut pas faire », « la science des biens et des maux »¹⁶¹.

« Dès lors, si la vertu est avant tout un savoir et si ce savoir doit sa constance à la force de tension, c'est la force avec laquelle l'âme adhère à la vérité qui assure la rectitude de son action »¹⁶².

On sait l'opposition qui a pu être faite (notamment à la suite de Plutarque, dans le but de discréditer le stoïcisme en montrant les contradictions) entre d'une part l'opinion de Zénon, que nous venons de voir, qui subordonnait toute vertu à la sagesse, ou « phronésis » et d'autre part celle de Cléanthe, qui voyait plutôt dans le principe de toute vertu une force, un « tonos », semblable au Feu, au Logos, qui anime et rend cohérent l'univers. Et nous serions tentés de découvrir en Cléanthe, plus qu'en Zénon, cette morale de l'effort qui nous semble insépara-

¹⁶⁰ Ibid., p. 94.

¹⁶¹ Ibid., p. 93.

¹⁶² Ibid., p. 94.

ble du stoïcisme.

Mais cette contradiction n'est qu'apparente, puisque la phronésis elle-même, c'est à dire la raison, ne se dissocie pas du « tonos », même chez Zénon. Lorsque le sage parvient à la science, sa raison « saisit » avec force la réalité, de même que l'on peut dire de lui qu'il est lui-même « saisi par la raison universelle ».

On connaît la fameuse image (rapportée par Cicéron) par laquelle Zénon illustre ceci :

« Montrant sa main ouverte, les doigts étendus, « telle est la représentation » disait-il, puis ayant replié légèrement les doigts, « tel est l'assentiment ». Puis, lorsqu'il avait tout à fait fermé la main et serré le poing, il disait que c'était la compréhension (...) Enfin, de sa main gauche qu'il approchait il serrait étroitement et fortement son poing droit : telle était selon lui, la science¹⁶³, que personne ne possède, sauf le sage »¹⁶⁴.

Ainsi, bien au-delà de la simple distinction entre vérité et erreur, c'est la force de l'adhésion qui qualifie les degrés de la connaissance et qui fait le sage — laquelle force, ou « tonos », est participation au « tonos » qui constitue l'univers, nous y reviendrons :

« De même que la solidité d'un corps n'est pas simple inertie, mais effet dynamique du tonos qui lui est immanent, de même, (...) la connaissance vraie doit sa « solidité » à l'action du

¹⁶³ Les stoïciens distinguaient trois manières de connaître, de valeur progressivement croissante : l'opinion, qui est un assentiment faible et faux, la compréhension, qui présente la marque distinctive du vrai, et la science, qui est « compréhension sûre et solide qu'aucune raison ne peut modifier » (Ibid., p. 46).

¹⁶⁴ Ibid., p. 46.

tonos immanent à l'âme.¹⁶⁵

Aussi est-il aisé de montrer comment, dans le domaine de la vie pratique, nous retrouvons constamment la subordination des vertus à l'acte de connaître.

C'est toujours et partout en supprimant d'abord l'opinion fautive que le sage résistera aux passions, ne donnant son assentiment qu'à la réalité et prenant garde de ne rien y ajouter de jugement qu'elle ne contienne pas. Ainsi, ce fameux dialogue des « Tusculanes » :

« Mon fils est mort. Qu'est-il arrivé ? Mon fils est mort. Rien de plus ? Rien. Le vaisseau a sombré en mer. Qu'est-il arrivé ? Le vaisseau a sombré. Quelqu'un a été conduit en prison. Qu'est-il arrivé ? Il a été conduit en prison »¹⁶⁶.

Le stoïcien redresse les opinions par une argumentation serrée. D'une part, si tel événement n'est pas un mal pour moi, comment en serais-je affecté ? D'autre part, et surtout, « c'est par rapport à l'ensemble de la nature qu'il faut comprendre le bien et le mal »¹⁶⁷.

Ainsi, l'effort stoïcien est-il un effort de connaissance qui vise par la dialectique à dénuder le réel et qui, surtout, réside dans ce ferme assentiment au réel ainsi mis en évidence, dans le but de ne pas succomber à la passion.

L'effort du stoïcien est bien force, mais il est force d'esprit, grâce à laquelle le sage adhère à la vérité, quelles que soient les circonstances et surtout les conséquences d'un tel assentiment.

¹⁶⁵ Ibid., p. 48.

¹⁶⁶ G. Rodis-Lewis, op. cit., p. 102.

¹⁶⁷ Ibid., p. 100.

C'est au nom du vrai que, s'il le faut, le sage résistera et triomphera du mal et de la douleur, et non pas par quelque force du corps ou insensibilité des sens, puisque, pour le stoïque, « le corps n'est pas, comme dans certains aspects du platonisme, un adversaire qu'il faut exténuer : l'homme est un, et le même principe directeur anime les fonctions vitales et gouverne toutes nos attitudes »¹⁶⁸.

Ainsi n'est-il pas douteux que le stoïcisme est bien une morale de la force. Mais cela peut-il s'identifier à l'effort ?

Nous avons voulu reconnaître dans l'effort tant la notion d'élan que celle de projet, qui font défaut dans le stoïcisme. La force du stoïcien est une force d'adhésion, et non un dynamisme jaillissant. La force d'âme du stoïcien est constance bien plus qu'élan décisif, qu'élan libérateur. Elle s'exerce dans la sphère intellectuelle, elle est attention constante à la vérité, dont ensuite, par la diffusion de « l'hegemonikon » à l'organisme, tout découle.

L'effort du stoïcien est plus « force » qu'« élan » ou, a fortiori, « décision » (d'autant que la notion de liberté est problématique dans le stoïcisme : l'assentiment que donne le sage au vrai est-il librement souscrit à la représentation, ou bien y a-t-il un lien de détermination quasi nécessaire entre représentation et assentiment ?)

En outre, nous notons que, non seulement l'effort stoïcien est très différent de l'effort biranien, puisque effort de connaissance avant tout, mais, de plus, parce qu'il n'est qu'un fragment du logos cosmique, on peut se demander s'il pourrait conduire au sentiment du moi — à l'inverse de cet effort biranien, fondateur du moi. L'effort est en effet chez le stoïcien apparenté à la

¹⁶⁸ Ibid., p. 65.

tension, parcelle de cette tension de l'univers, centrifuge et centripète, qui est lui assure sa cohésion.

VI. Effort et liberté

Dans la première section nous avons appréhendé l'effort comme « synthèse a priori » de la peine à venir. Faire un effort, avons-nous dit, c'est vivre réellement le mouvement, l'effectuer déjà, mais sans qu'il y ait encore de mouvement externe. L'effort c'est une mobilisation du corps, mais qui reste encore à l'état de possible, puisque les circonstances peuvent faire que notre effort ne se réalise pas — c'est une préparation du corps. L'actualisation se fera ensuite sans effort — elle ne sera que déploiement du mouvement que nous effectuâmes à l'avance, et que nous mîmes, en quelque sorte, en réserve.

La question qui demeure, et qui est celle autour de laquelle s'est constituée notre deuxième section, est celle du moteur de ce mouvement interne, puisque, suivant en cela les traces de Maine de Biran, nous voulons trouver en l'effort autre chose qu'un effecteur docile, agissant mécaniquement une fois que la volonté aurait arrêté sa pensée.

La volonté indique le but et les moyens. Mais le mouvement ne suit pas automatiquement. Il reste à faire l'effort — qui ne va pas de soi, sinon, disparaîtrait la notion même d'effort.

Quel est donc le moteur de l'effort, voici la question à laquelle nous aimerions tenter de répondre.

Or force nous est de constater qu'aucune des philosophies que nous avons précédemment parcourues ne répond de manière satisfaisante à notre problématique du dynamisme de l'effort. Les unes soit l'occultent, soit en nient la réalité. D'autres, adoptant sur l'effort un point de vue purement ontologique, en étendent la notion à toute substance, lui ôtant par là même sa spécificité humaine, voire animale. D'autres encore n'envisagent

l'effort que d'un point de vue cosmologique ou théologique : l'effort ne nous appartiendrait pas, mais serait une part de l'univers agissant en nous ou une grâce divine. Sans compter que la plus part de ces philosophies ne conçoivent d'effort qu'intellectuel, quand bien même elles nous eussent a priori semblé être le modèle d'une philosophie de l'effort, telle la stoïcienne, à laquelle tant d'esprits se sont attachés, à commencer par Maine de Biran lui-même en ses débuts.

Par fidélité à l'esprit biranien, nous voudrions pourtant conserver à la notion d'effort cette étroite union de l'âme au corps, ce mouvement commun, qui fondent notre aperception du moi. Aussi, demandons-nous s'il ne serait pas possible d'apercevoir dans la philosophie la justification d'une réelle autonomie de l'effort.

Mais, quelque autonomie souhaitions-nous accorder à l'effort, il nous faut garder à l'esprit que nous sommes nécessités à lui trouver un but, une finalité externe : « En effet seul le désirable meut, et c'est pour cela que la pensée meut, attendu que son principe est le désirable »¹⁶⁹.

Nous nous souvenons que notre lecture de Maine de Biran nous a mis en garde contre toute tentative d'assimiler l'effort et le désir. Heureusement, le désir auquel songeait Maine de Biran est le désir de convoitise (*l'épithumia*) lequel n'est qu'une des formes du désir tel que l'entend Aristote dans la phrase précitée.

A côté du désir de convoitise, — ou plutôt au-dessus de lui,

¹⁶⁹ Aristote, *De l'âme*, Trad. Tricot, Vrin, 1982, III, 10,20. On peut citer aussi : « Que ce soit donc une telle faculté de l'âme, celle qu'on nomme le désir, qui imprime le mouvement, c'est évident » (Aristote, *De l'âme*, trad. Tricot, III, 10,30, Vrin). Et encore : « Aussi est-ce toujours le désir qui meut, mais il peut être soit le bien réel, soit le bien apparent. » (Ibid., p. 25).

selon l'ancienne division tripartite de l'âme qui était celle de Platon et d'Aristote, avant le *De Anima*, prennent place l'emportement (*thymos*), et le souhait (*boulésis*). On sait que, dans cette psychologie, convoitise, emportement et souhait forment à eux trois la part appétitive de l'âme (*orektikon*) qui se soumet plus ou moins à la raison : très peu ou même pas du tout pour ce qui est de la convoitise, imparfaitement pour l'emportement, et tout à fait pour la *boulésis*¹⁷⁰.

Dès lors si nous acceptons pour hypothèse de travail que seul le désir (appétit) est moteur de l'action, et si nous choisissons en guise de méthode d'utiliser cette tripartition de l'âme, à quel type de désir rattacherait-on l'effort ?

Ce ne sera certes pas, ainsi que nous l'avons vu, désir au sens de convoitise.

Mais l'effort n'est pas non plus le souhait (*boulésis*). Qu'est-ce que la *boulésis* ? Elle s'apparente à notre notion de volonté. La *boulésis* « appartient par essence à la partie irrationnelle » de l'âme¹⁷¹, et « par participation, à la partie rationnelle à laquelle elle obéit »¹⁷² : cela c'est bien ce qui correspondra à notre notion, plus tardive de volonté, « encore que nulle part chez lui (Aristote) n'apparaît la notion qu'élaborera plus tard la philosophie chrétienne d'un désir rationnel par essence qui sera pour elle la volonté »¹⁷³ — en effet « aussi pétri de raison qu'il puisse être, le souhait aristotélicien reste, dans son essence désir, et c'est sa nature de désir qui lui assignera son rang

¹⁷⁰ La *boulésis* siégeait dans la tête, le *thymos* dans le thorax et l'*epithymia* dans l'abdomen.

¹⁷¹ Gauthier René-A., *La Morale d'Aristote*, P. U. F., p. 24.

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ Ibid.

de principe de l'action humaine »¹⁷⁴.

Reste le *thymos*...

Mais faire du *thymos* le principe moteur que nous recherchons ne serait-ce pas par trop beau et un peu trop arbitraire ? D'autant qu'il apparaît clairement que la conception grecque du *thymos* est notablement éloignée de l'effort.

Pour Platon, le *thymos*, qui est l'ardeur du sentiment, apparaît comme étant d'abord une notion de socio-psychologie : il n'est de *thymos* qu'en société. Car le *thymos* semble être avant tout un appétit de gloire.

« Mais quoi ? l'ardeur du sentiment, ne disons-nous pas que tout entière elle est animée d'un incessant élan, oui, vers la domination, le triomphe, la gloire ?

— Ah ! je crois bien !

— Si donc nous l'appelions « amie-du-triomphe », « amie-des-honneurs », ne serions-nous pas dans la note ? »¹⁷⁵.

Et pourtant, l'on note dans un texte du Timée que le *thymos* est aussi une réserve d'énergie qui semblerait avoir sa propre dynamique, indépendante de l'émulation :

« Ainsi, la partie de l'âme qui a part au courage et à l'emportement, avide qu'elle est de dominer, ils l'établirent plus près de la tête, entre le diaphragme et le cou, afin que, docile à la raison, elle pût de concert avec elle contenir par la force l'espèce des appétits — lorsque, du haut de l'acropole, les ordres de la raison n'auraient plus moyen d'obtenir d'eux une obéis-

¹⁷⁴ Ibid.

¹⁷⁵ Platon, *République*, (Pléiade), 580, a, b.

sance de bon gré consentie »¹⁷⁶.

Dans ce texte, le *thymos* n'est plus seulement cette avidité de reconnaissance par les autres, mais il est cette force intérieure qui permet à la raison de dompter le corps, tout particulièrement en ses régions les plus avides de jouissance ; incontestablement, une telle conception du *thymos* nous rapproche de l'effort.

Et nous trouvons chez Aristote quelque chose de très proche. Quoique refusant la rigide tripartition platonicienne de l'âme, surtout en ses localisations anatomiques, le stagyrite se fait du *thymos* une conception assez identique, celle d'une faculté qui prête son concours à la raison, tout en courant le danger de se laisser emporter par sa propre énergie :

« Que l'intempérance dans la colère soit moins déshonorante que l'intempérance des appétits, c'est cette vérité que nous allons maintenant considérer. La colère, en effet, semble bien prêter jusqu'à un certain point l'oreille à la raison, mais elle entend de travers, à la façon de ces serviteurs pressés qui sortent en courant avant d'avoir écouté jusqu'au bout ce qu'on leur dit, et puis se trompent dans l'exécution de l'ordre... »¹⁷⁷

C'est quelque chose de semblable qui se retrouve chez les stoïciens. Pour Sénèque, « la partie irrationnelle de l'âme comprend elle-même deux parties, l'une hardie, ambitieuse, emportée, passionnée ; l'autre basse, languissante, livrée aux plaisirs ; la première effrénée, mais cependant meilleure, plus brave, plus digne d'un homme (...) »¹⁷⁸. Il apparaît clairement ici aussi que le *thymos* est cette réserve d'énergie qui permet à l'esprit de « ma-

¹⁷⁶ Platon, *Timée*, (Pléiade), 495, a.

¹⁷⁷ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VII, 7, 23-30.

¹⁷⁸ Voelke A. -J., op. cit., p. 165.

ter » le corps.

Aussi, et voilà qui va nous rapprocher de notre interrogation sur l'effort, un auteur comme Voelke¹⁷⁹ remarque qu'on tend parfois à assimiler la fonction irascible à la volonté (à entendre dans son sens large), et que « l'idée souvent affirmée aujourd'hui d'une parenté entre le *thymos* platonicien ou posidonien et la volonté, semble déjà présent à l'esprit de Sénèque »¹⁸⁰. Pourtant, précise-t-il, la correspondance n'est pas précise dans les termes grecs ; il y a « une correspondance imparfaite entre le *thymos* et la colère, le courage, la volonté »¹⁸¹. Eh bien, demandons-nous si la correspondance ne serait pas meilleure avec l'effort...

L'idée grecque de *thymos* a l'immense avantage de nous suggérer qu'il peut exister en l'homme une « force », un « moteur » qui ne soit ni le désir (au sens de convoitise) ni la volonté (au sens restreint de *boulésis*) ; et c'est bien là ce que nous cherchons. Alors, le *thymos*, en tant qu'il est cette ressource d'énergie qui met le corps en branle, ne pourrait-il sinon s'identifier ou s'apparenter à l'effort, du moins en être le ressort ?

D'autant plus qu'il y a dans le *thymos* cette coïncidence entre le corporel et l'idéal (l'hyperorganique ?) qui est le signe de l'effort : parce qu'il a à voir avec la gloire, le triomphe, le *thymos* est rage de vaincre. Il y a dans le *thymos* la notion d'obstacle que l'on renverse, qui, là aussi, rappelle incontestablement l'effort.

Toutefois, le *thymos* grec, dans la mesure où il est le siège de l'emportement, donc de passions, a une autonomie — au sens de création de ses propres fins — qui le laisse encore proche du

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ Ibid., p. 166.

¹⁸¹ Ibid. p. 121, note 5.

désir (*épithumé*) et éloigné de notre acceptation de l'effort. L'effort, rappelons-le, ne crée ni fins, ni valeurs.

Aussi notre *thymos* idéal devrait-il être, pour pouvoir prétendre engendrer l'effort, un *thymos* qui serait débarrassé de la passion et n'aurait gardé que l'énergie motrice...

Nous ne pourrions-nous reprendre à notre compte le *thymos* grec à condition d'en retenir la notion de désir de vaincre l'obstacle, mais d'en ôter l'aspect de rivalité interhumaine qui en est pourtant, dans la pensée grecque, une composante essentielle, à tel titre qu'un auteur comme R. Girard ne voit dans le *thymos* que la violence déchaînée ou suscitée par le désir mimétique d'appropriation : « *Thymos*, par exemple, signifie âme, esprit, colère (cf la colère d'Œdipe). (...). Tantôt on possède du *thymos* et on fait preuve d'un dynamisme irrésistible, tantôt au contraire on en est privé et on est déprimé, angoissé. *Thymos* vient de *thyein* qui signifie faire de la fumée, sacrifier et aussi agir avec violence, se déchaîner. Le *thymos* va et vient au gré de la violence du *thyein* »¹⁸². Pour cet auteur, le *thymos*, comme cette autre mot grec qu'est le *kudos*, généralement traduit par gloire, mais qu'un auteur comme Benvéniste traduit par talisman, ne sont le résultat que de la rivalité entre hommes. D'ailleurs, « la présence et l'absence alternatives du *thymos* définissent ce que la psychiatrie nomme cyclothymie. Derrière toute cyclothymie il y a toujours le désir mimétique et la compulsion de rivalité. La psychiatrie se trompe quand elle voit dans la cyclothymie¹⁸³ un phénomène essentiellement individuel »¹⁸⁴.

¹⁸² Girard R., *La violence et le sacré*, Grasset, 1972, p. 215-216.

¹⁸³ Remarquons que le terme médical de cyclothymie désigne les psychoses caractérisées par une alternance de dépression mélancolique et d'accès d'agitation maniaque. Or, en un sens, l'une des caractéristiques de la dépression, c'est l'impossibilité de tout effort.

¹⁸⁴ Girard R., op. cit., p. 216.

Incontestablement, voilà qui nous éloigne considérablement de l'effort. Pour reprendre à notre usage le *thymos* grec afin d'en faire le ressort de l'effort, il faudrait donc lui ôter de sa violence. Ce n'est qu'une fois épuré de cette rivalité mimétique, que peut-être le *thymos* pourrait faire notre affaire, c'est à dire être ce moteur de l'effort que nous cherchons.

Mais alors, une question se pose.

Ayant perdu sa composante mimétique, qui, par le biais de la rivalité, lui insufflait son énergie, dépouillé de toute violence, « sanctifié », d'où le *thymos* tirera-t-il sa force ? En le purifiant, ne lui ôtons-nous pas ce qui en faisait sa raison d'être, sa justification ? Lui ôter son venin, c'est risquer de lui ôter la vie.

La question se pose avec acuité : ce *thymos* que nous re-créons à notre mesure, qui ne désire plus ni la gloire, qui n'a plus le goût de vaincre l'autre, en vertu de quoi agit-il ? En ferons-nous, alors, rien d'autre qu'un principe vital abstrait ? Qu'une force brute ? Auquel cas nous en serions renvoyé à une philosophie vitaliste — dont se défiait Maine de Biran. Et l'on sait d'ailleurs qu'Aristote avait soigneusement distingué, au sein de l'âme irrationnelle, la partie purement végétative, qui est cet obscur instinct vital, de la partie désirante, à laquelle se rattache notre *thymos*. Non, le *thymos*, même adouci, même « angélique », ne peut en aucun cas être sans motivation.

Résumons-nous.

Dans le but de trouver à l'effort un moteur qui lui soit propre (afin de n'en pas faire le simple effecteur mécanique de la finalité que s'est proposée la volonté, sous peine d'en revenir à une simple théorie idéo-motrice de l'action) nous nous sommes demandés si parmi les facultés de l'âme, nous ne pourrions pas

l'apparenter au *thymos* grec.

Mais en ce cas, il nous est apparu évident qu'il fallait purifier ce dernier de la rivalité mimétique et du désir de gloire, qui rabaisseraient l'effort au rang de passion.

Toutefois, si nous ne voulons pas renvoyer le *thymos*, ou, plus généralement, ce principe dynamique de l'effort, à un vague principe vitaliste, force nous est de lui trouver une finalité. Et, nous l'avons maintes fois souligné, sous peine de l'assimiler au désir de convoitise, il est évident que cette finalité ne peut être une jouissance. Elle ne peut être non plus le désir du bien, qui est réservé à la *boulésis*, autrement dit à la volonté.

Eh bien, l'on peut se demander s'il n'est pas un désir qui pourrait servir de moteur à l'effort, sans toutefois risquer, ni de le ramener à la convoitise, ni de l'identifier à la volonté, ce désir autour duquel s'organiserait tout effort, étant le désir de liberté.

La liberté, voilà ce qui mobiliserait notre énergie dans le moment de l'effort.

Car faire un effort, c'est réaliser la tâche que nous nous sommes proposés, réaliser ce à quoi nous contraignait la volonté pour redevenir libres de nous consacrer à autre chose.

L'effort est réalisation, accomplissement : il relègue dans le passé ce qui était notre projet, donc notre futur immédiat, donc cela qui nous nécessitait. Faire un effort c'est « d'un coup de collier » se libérer de cela qui occupait et occultait notre futur — comme un animal se tire des rets d'un piège où il était tombé. L'effort nous libère en reléguant le futur immédiat dans le passé, donc en le néantisant d'une certaine manière : il nous rouvre le champ des possibles. Après l'effort, après qu'a été effectué ce à quoi nous nous sentions contraints (ce à quoi nous contraignait la volonté), tout est à nouveau possible : « Fais ton travail,

et puis après tu feras ce qui te plaît » dit l'éducateur à l'élève. Après l'effort, l'infini des possibles s'offre à nouveau à nous : nous devenons « semblables à des dieux », du moins à des demiurges : nous redevons libres de nous créer.

L'effort nous fait passer d'un futur contraignant au monde des futurs contingents.

Bien sûr, cela ne durera pas longtemps, puisqu'à nouveau notre volonté aura tôt fait de placer dans le champ de notre conscience cela ou ceci qu'il nous faudra réaliser, qui constituera pour nous un « devoir », c'est à dire une hypothèque prise sur notre futur, donc sur notre liberté d'action, tant qu'un nouvel effort ne nous en aura pas libéré.

Aussi l'effort apparaît-il comme désir redoublé, puisqu'il est désir de se libérer de cet autre désir qui nous impose d'agir, que ce soit par soumission à la volonté ou à la convoitise — car l'effort ne nous libère pas que du devoir, mais aussi de la convoitise : faire un effort pour grimper au cerisier fin d'en cueillir quelques fruits, c'est aussi se libérer d'un futur contraignant. L'effort est désir de se libérer de son désir en le réalisant (il est donc aussi désir nié, puisque faire un effort, c'est désirer faire cesser ce désir qui nous poussait à agir).

En ce cas, le *thymos*, purifié de sa composante « mimétique », pourrait bien être ce moteur de l'effort que nous cherchons, en tant qu'enraciné dans un puissant désir de liberté, désir retrouvé aussi chez l'animal, ce qui expliquerait que l'effort soit un terme qui puisse se dire de l'animal.

Dans cette perspective, l'effort apparaît comme étant le garant de notre liberté, ce que nous avons entrevu en commençant ce travail, où nous disions de l'effort qu'il consolidait ces deux portiques de l'âme que sont liberté et volonté.

Car, au moment même où, à la suite d'Aristote, nous posons qu'il n'existe pas de mouvement — du corps ou de l'esprit — sans désir, ce qui nous menait à nier la liberté en nous, nous rétablissons cette liberté grâce à l'effort, en posant que l'effort est désir de liberté.

L'effort est finalement liberté agissante.

L'effort est ce désir d'achever, en les accomplissant, ces tâches finies à quoi nous sommes contraints pour accéder à tous les autres possibles de notre existence.

L'effort consiste à concentrer pour un temps donné l'activité du corps sur du fini, afin de s'en libérer et pouvoir ainsi accéder à l'illimité auquel nous aspirons, ce qui n'est bien entendu qu'une illusion, puisque la tâche est sans fin, à la fois parce que nous appartenons à un monde qui nous oblige à effectuer chaque jour un minimum de tâches imposées (se nourrir, se vêtir... etc), et parce que toute tentative d'approche de l'infini de notre part ne se peut faire que par le moyen de la matière, donc de la finitude, que ce soit œuvre d'art, conquêtes de toutes sortes (militaires, commerciales, amoureuses) ou inventions. Et qu'il nous soit alors permis de nous demander si nous ne retrouvons pas ainsi le *thymos* grec, ce désir de gloire et de triomphe, que nous avons pourtant cru devoir purifier ? Car le triomphe, et a fortiori la gloire, n'est-ce pas être libéré de sa condition humaine l'espace d'un jour ou seulement de quelques secondes, n'est-ce pas accéder au rang, sinon de Dieu, du moins de héros, ces demi-dieux ? Ainsi du moins le comprenaient les grecs qui firent des héros de leurs hommes valeureux. Le triomphe, que ce fût jadis celui de César entrant en armes dans Rome ou que ce soit, de nos jours, celui du pilote automobile vainqueur d'un grand prix, c'est être, tout le temps que dure le triomphe, celui que tout le monde envie et qui n'a plus rien à envier à aucun homme, c'est être désiré et ne plus rien avoir à désirer. N'est-ce

pas là la condition du dieu ? Alors que nous croyions avoir dû ôter définitivement au *thymos* sa composante triomphatrice, nous découvrons que, comme dans un calcul mathématique, ce n'était qu'une retenue, que nous lui rendons après qu'a été effectuée l'opération. Le *thymos*, dans son sens homérique, en tant que désir de triomphe, ne serait qu'un cas particulier de l'effort qui est, d'une manière plus générale, désir de libération de notre finitude humaine ; ou, peut-être plus exactement, dirions-nous que l'effort et le *thymos* grec s'alimentent à la même source, vivent de la même énergie, qui est la soif de liberté.

L'effort est notre liberté qui, quoique consentante aux entraves que lui assigne notre condition finie, ne vise qu'à s'en dégager. Il est notre aspiration à l'infini qui, nécessairement engluée ou incarnée dans le fini, nous pousse à nous libérer de ce fini en l'accomplissant — mais, puisque jamais nous ne parviendrons à surmonter notre finitude qui nous constitue, notre effort est donc effort de toute une vie.

C'est pourquoi nous pouvons dire avec Kierkegaard que « l'existence même, le fait d'exister, est effort, et elle est également pathétique et comique : pathétique, parce que l'effort est infini, c'est à dire dirigé vers l'infini et donnant à l'infini, ce qui est du suprême pathétique ; comique parce que cet effort est contradiction »¹⁸⁵.

Et encore : « Si le penseur existant subjectif pratique sans cesse l'effort, cela ne signifie cependant pas qu'il a un but fini vers lequel il tend et où, quand il y sera parvenu, il aura terminé ; non, il pratique l'effort dans l'infini, il est sans cesse en devenir »¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Kierkegaard, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques*, Ed. de l'Orante, 1977, p. 87.

¹⁸⁶ Ibidem, p. 86.

Et peut-être rejoindrions-nous Spinoza pour qui l'effort est lui aussi chemin vers la liberté, en se rappelant toutefois qu'il accorde à la liberté, qui s'obtient chez l'homme par la connaissance du troisième genre, une signification si particulière qui en fait une nécessité — certes une nécessité comprise (« Est dite libre la chose qui existe d'après la seule nécessité de sa nature et est déterminée par soi seule à agir »¹⁸⁷).

Plus ironiquement, peut-être fera-t-on remarquer qu'également nous rencontrons la pensée de Jean-Jacques Rousseau, pour qui « si l'on y regardait bien, c'est pour parvenir au repos que chacun travaille »¹⁸⁸, le philosophe ajoutant « c'est encore la paresse qui nous rend laborieux », puisque « ne rien faire est la première et la plus forte passion de l'homme après celle de se conserver ». En fait, nous ne rejoignons Jean-Jacques qu'à la condition expresse d'identifier la liberté avec « ne rien faire » ; or nous savons depuis Pascal que l'homme est justement cet être incapable de ne rien faire ; incapable de soutenir bien longtemps le soliloque, il fuit dans le divertissement, « tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne pas savoir rester en repos, dans une chambre »¹⁸⁹.

¹⁸⁷ *Ethique*, I, déf. VII.

¹⁸⁸ Rousseau J. J., *Discours sur l'origine des langues*, éd. Ducros, 1968, note p. 109.

¹⁸⁹ Pascal B., *Pensées*, Pléiade, 1954, 205.

Conclusion

Ainsi que nous l'avions annoncé en introduction, Maine de Biran fut notre guide dans notre réflexion sur l'effort ; c'est à dire que toujours nous avons pris soin de demeurer rattachés à quelques-unes de ses idées fondamentales — même lorsque notre propre expérience tendait à nous en éloigner — afin d'être assurés de conserver à la notion d'effort son autonomie.

Dans la première partie, nous nous sommes interrogés sur ce qu'était l'effort, et, pour ce faire, nous avons tenté d'effectuer un recensement des diverses sortes d'efforts qui s'offrent à notre expérience, utilisant donc une méthode empirique, que nous avons voulu qualifier de baconienne. Nous avons ainsi découvert que l'effort avait des formes ou des modes extrêmement variés, en rendant délicate une définition a priori. Toutefois, malgré ses nombreuses formes, il nous a paru que nous pouvions rester fidèles à l'idée biranienne qui veut que l'effort implique nécessairement le corps. Et, effectivement, nous avons vu que même lors d'efforts qui, de prime abord, paraissaient devoir être purement intellectuels, le corps avait sa participation. La réflexion bergsonienne sur l'effort intellectuel ne nous a pas éloigné de ce point.

Mais, en revanche, nous avons pu craindre que, par certains de ses aspects, la conception biranienne de l'effort risquât de lui ôter de son sens commun, en tendant à le réduire par trop à l'acte moteur, considéré dans son instantanéité.

Toutefois, une lecture attentive du philosophe nous a suggéré qu'il était possible d'étendre sa notion d'effort à des actions prolongées dans le temps, voire, à la limite, à l'existence tout entière. L'effort nous est ainsi apparu comme pouvant être une

catégorie du futur.

Dans notre deuxième partie, nous nous sommes donnés pour tâche de découvrir quel était le moteur de l'effort. Au fond, il s'agissait de tenter de nous expliquer à quoi pouvait correspondre cette mystérieuse « force hyperorganique » dont Maine de Biran a fait une composante essentielle de l'effort.

Nous avons donc recherché dans l'enseignement de différents philosophes qui ont traité de l'effort. Mais il nous a semblé qu'aucun n'avait apporté de réponse à ce point précis qui soit compatible avec la problématique biranienne.

Les uns se faisaient les partisans d'une théorie « idéomotrice » de l'action, celle-ci suivant automatiquement la pensée, et, dès lors, supprimaient à l'effort tout ce qui en fait sa spécificité, d'autres dissolvaient semble-t-il l'effort dans une ontologie, d'autres encore ne reconnaissaient à l'homme que la participation à une force les dépassant.

Aussi, puisqu'il fallait distinguer l'effort de la volonté et du désir, nous sommes-nous référés à l'ancienne psychologie grecque et à sa division tripartite de l'âme, nous interrogeant pour finir sur les rapports qu'il pouvait exister entre l'effort et la notion antique de *thymos*. Certes, il n'était pas possible de les identifier, mais il a paru que l'un et l'autre s'enracinaient peut-être dans un même terreau.

Bibliographie

Pour la rédaction de ce mémoire, nous avons consulté les ouvrages suivants.

I — Œuvres de Maine de Biran.

— Maine de Biran, *Œuvres*, treize volumes, publiées à la librairie philosophique Vrin avec le concours du centre national de la recherche scientifique, dont la parution est en cours d'achèvement.

— Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, P. U. F., 1954.

— Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Alcan, 1924.

— Maine de Biran, *Journal*, Editions de la Baconnière, 1955.

II — Œuvres sur Maine de Biran.

— Halda B., *La pensée de Maine de Biran*, Bordas, 1970.

— Gouhier H., *Maine de Biran par lui-même*, Seuil, 1970.

— Le Roy G., *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran*, Boivin, 1937.

— Vancourt R., *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran*, Aubier, 1944.

III — Œuvres diverses.

- Alquié F., *Malebranche*, Seghers, 1977.
- Arendt H., *La vie de l'esprit, Le vouloir*, P. U. F., 1983.
- Aristote, *De l'âme*, Trad. Tricot, Vrin, 1982.
- Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Trad. Tricot, Vrin, 1979.
- Boutroux E., *Exposition du système de Leibnitz, in Monadologie*, Delagrave, 1978.
- Bréhier E., *Histoire de la philosophie*, P. U. F., 1981.
- Descartes R., *Œuvres*, Pléiade, 1953.
- Fraisse J. -C., *Saint Augustin*, P. U. F., 1968.
- Gauthier René-A., *La Morale d'Aristote*, P. U. F., 1963.
- Gilson E., *La Philosophie au moyen âge*, Payot, 1944.
- Girard R., *La violence et le sacré*, Grasset, 1972.
- Guardini R., *Initiation à la prière*, Livre de Vie, 1951.
- Hadot P., *Plotin ou la simplicité du regard*, Etudes Augustiniennes, 1973.
- Hobbes, *Léviathan*, trad. Tricaud, Sirey, 1971.
- Kant Emmanuel, *Critique Raison Pratique*, Trad. Pica-

vet, P. U. F.

- Kierkegaard S., *Œuvres*, Ed. de l'Orante, 1977.
- Lalande A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P. U. F.
- Leibniz W., *Monadologie*, Delagrave 1978.
- Malebranche, *Méditations chrétiennes*, Ed. Montaigne, 1928.
- Pascal B. *Pensées*, Pléiade, 1954.
- Platon, *République*, Pléiade, 1950.
- Plinval G. de, *La pensée de saint Augustin*, Bordas, 1954.
- Rodis-Levis G., *La Morale Stoïcienne*, P. U. F., 1970.
- Rousseau J. J., *Discours sur l'origine des langues*, éd. Ducros, 1968.
- Russel B., *La philosophie de Leibniz*, Gordon and Breach, 1970.
- Saint Augustin, *Confessions*, Trad. Trabucco J., Garnier, 1937.
- Spinoza, *Œuvres*, Pléiade, 1954.
- Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Editions du Cerf, 1955.
- Verneaux R., *Philosophie de l'homme, Cours de philosophie thomiste*, Beauchesne, 1956.

— Voelke A. -J., *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, P. U. F., 1973.

— Wahl J., *Etudes Kierkegaardianes*, Vrin, 1974.

À propos de cette édition électronique

1. Élaboration de ce livre électronique :

Corrections, édition, conversion informatique et publication par le site :

[PhiloSophie](#)

2. Textes libres de droits

Les livres que nous mettons à votre disposition, sont des textes libres de droits, que vous pouvez utiliser librement, à une fin non commerciale et non professionnelle. Ils sont disponibles dans deux formats courants :. doc (word) et. pdf (acrobat)

Bien que réalisés avec le plus grand soin, les textes sont livrés tels quels sans garantie de leur intégrité parfaite par rapport à l'original. Si vous trouvez des erreurs, fautes de frappe, omissions ou autres, n'hésitez pas à me contacter à l'adresse suivante : Pierre.Hidalgo@ac-grenoble.fr

3. Mémoires et thèses

Les mémoires et thèses universitaires, pour des raisons évidentes de copyright ne sont accessibles que sous la forme d'un fichier PDF protégé, qui ne peut être ni copié ni imprimé, mais seulement consulté à l'écran.