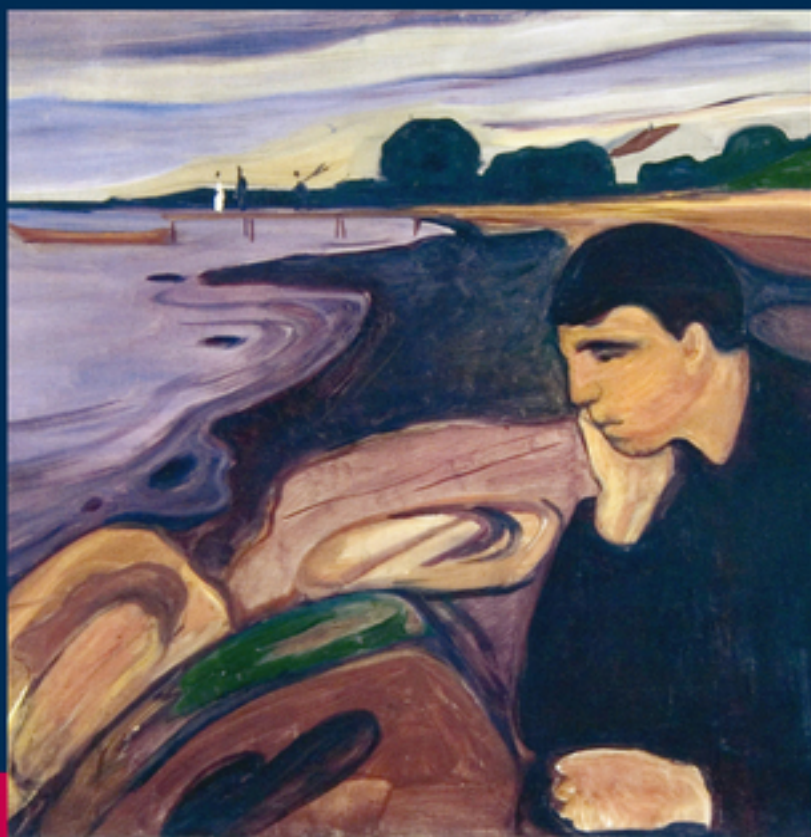


Studies in Early Modern European Culture
Studi sulla cultura europea della prima età moderna

6



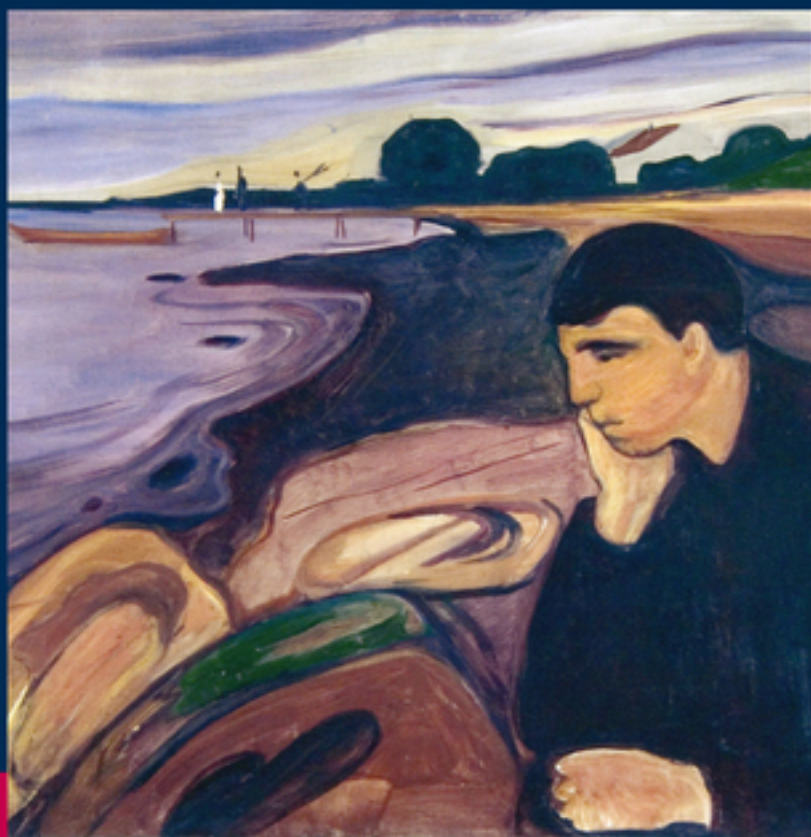
Paolo Gomarasca

*Enjeu cartésien et
philosophies du corps
Études d'anthropologie moderne*

Peter Lang

Studies in Early Modern European Culture
Studi sulla cultura europea della prima età moderna

6



Paolo Gomarasca

*Enjeu cartésien et
philosophies du corps
Études d'anthropologie moderne*

Peter Lang

Introduction

L'époque cartésienne semble tourner autour d'un clivage apparemment irréductible entre la raison et tout ce qui relève de la sphère de la sensibilité, c'est-à-dire de l'autre par rapport à la pensée du sujet. C'est Hegel à détecter cette question dans ses leçons sur l'histoire de la philosophie et c'est encore Hegel à imputer la responsabilité de ce clivage à Descartes: pour le philosophe du *Cogito*, «l'âme ne pense pas et ne connaît pas l'autre aussi distinctement que la certitude d'elle-même»¹. Or, cet «autre», comme le dit clairement Merleau-Ponty, est avant tout le corps, qui devient – pour Descartes – une sorte de paradoxe: «la question de l'âme et du corps n'est pas chez Descartes une simple difficulté spéculative, comme on le suppose souvent. Le problème est pour lui de rendre compte d'un fait paradoxal: l'existence du corps humain»².

L'objectif de ces études est de cerner le problème posé par ce clivage cartésien et d'examiner comment la réflexion anthropologique moderne a su le résoudre. C'est pourquoi on a voulu commencer en essayant de comprendre la question moderne de l'altérité, et notamment de l'altérité du corps, comme question cartésienne, c'est-à-dire comme question qui naît justement à partir d'une délégitimation de tout ce qui est autre par rapport à la région claire et distincte de la raison. Un des symptômes de cette délégitimation est sans doute l'attitude ambivalente que Descartes tient envers le rôle cognitif de l'imagination, sur laquelle se concentre le premier chapitre: d'une part, une

1 G.W.F. HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, par P. Garniron, Vrin, Paris 1985, p. 1407.

2 M. MERLEAU-PONTY, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Vrin, Paris 1978, p. 13.

tentative de tenir compte de la contribution des image dans le processus gnoséologique global; de l'autre, la souterraine et puis explicite manœuvre de disqualification de l'imagination, considérée comme dépourvue de toute valeur véridative.

C'est précisément sur ce terrain spéculatif que Malebranche mesure son anti-cartésianisme, qui constitue ce qu'on pourrait appeler le premier côté théorique de la solution au clivage posé par Descartes. L'Oratorien, comme le dit encore Merleau-Ponty, invente une pensée matérielle de l'âme, selon laquelle «l'âme est touchée par l'étendue intelligible»³, c'est-à-dire par un être idéal, une idée de l'étendue. Cela signifie que dans la théorie gnoséologique malebranchiste le domaine d'existence des idées devient le seul domaine évident. Par conséquent, l'auteur de la *Recherche de la vérité* est aussi conduit à nier, encore plus foncièrement que Descartes, la croyance en l'action d'un objet externe. En d'autres termes, Malebranche a réussi, au moins selon l'interprétation de Hegel, à poser les conditions spéculatives pour résoudre l'altérité (du corps) dans la pensée. Le concept d'«étendue intelligible» est justement le moyen théorique de dépasser ce que Hegel considère comme la grande naïveté de Descartes: le fait d'avoir présupposé l'extériorité ontologique de l'autre (par rapport à la pensée). Le résultat de cette radicalisation est l'instauration d'un processus de dé-réalisation du monde extérieur qui culmine – toujours selon la lecture hégélienne – avec l'avènement de l'idéalisme. S'agit-il d'une interprétation forcée? Peut-être, mais le doute qu'à la fin la perspective de Malebranche pourrait impliquer la possibilité de se dépasser du corps est légitime⁴. On a donc jugé intéressant de dédier le chapitre deux à ce Malebranche hégélien, si proche à Spinoza, et à l'usage herméneutique que Hegel met en scène pour démontrer la nécessité idéaliste d'absorber l'altérité paradoxale du corps dans l'auto-compréhension parfaite de l'Esprit absolu.

3 *Ibid.*, p. 23.

4 F. CERAGIOLI, *Antropologia e grazia nel pensiero di Malebranche*, Effatà, Torino 2005, p. 184.

Quelle est donc, à ce point, le deuxième côté théorique de la solution au clivage raison/autre? C'est le côté de la mise en question du privilège du Cogito, un privilège que Hegel, à travers son Malebranche spinozien, a forcé en direction de son idéalisme et que le médecin-philosophe Cabanis avait déjà tenté de renverser: «Du moment que nous sentons, nous sommes»⁵. Le chapitre trois, avec l'aide indispensable des études de S. Moravia, essaie de faire face à la complexité et au raffinement de l'anthropologie matérialiste du célèbre Idéologue, dans laquelle la science de l'esprit, qui deviendra si chère pour Hegel, vient résorbée dans la science du corps. Réductionnisme égal à celui de la tradition mécaniste? Pas du tout, vu que dans la perspective de Cabanis il n'est jamais question d'un aplatissement naïf et insensé de la spécificité de la pensée à l'empirique. Et pourtant, l'écart qualitatif qui spécifie effectivement le phénomène humain de l'intelligence ne pourra dépendre que de différences de caractère quantitatif. Voilà pourquoi il faudrait trouver un modèle anthropologique dans lequel la pensée ne soit pas l'effet émergente de la complexité matérielle, comme le voudrait Cabanis, ni un dispositif spirituel tout-puissant, capable d'englober l'altérité du corps, comme le voudrait Hegel.

Le dernier chapitre contient alors la proposition rosminienne d'un sentiment fondamental qui est à la fois corporel et intellectif. La thèse qu'il faut démontrer est que cette perspective unitaire apparaît capable de résoudre le clivage cartésien (qui constitue, pour Rosmini aussi, un point de discussion crucial), tout en évitant le deux côtés idéaliste et matérialiste. La preuve en est le fait que seulement cette perspective anthropologique non-dualiste ouvre l'espace de la rencontre avec l'autre, en établissant ainsi le condition de possibilité de l'être-ensemble et le champ intersubjectif du politique.

5 P.G. CABANIS, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris 1796-1802, p. 147.

A ce point, une fois dépassé le clivage cartésien, Rosmini doit faire face à un nouveau clivage: celui entre, d'une part, un individu conçu comme originairement seul, et de l'autre le rationalisme rousseauien de la volonté générale qui constitue, sans aucun doute, une des âmes représentatives des Lumières. L'être-en-relation, fondé justement sur le dépassement du premier clivage, est la réponse rosminienne, qu'il faudra finalement mettre à l'épreuve.