

Ma communication sera quelque peu atopique, traitant non du corps chez Vico lui-même, mais chez Descartes, dont on sait que Vico le considérait comme une sorte d'adversaire intime. Il est vrai que Vico ne critique pas particulièrement l'automatisme cartésien et la thèse, si controversée encore à son époque, des animaux-machines. Il s'oppose plus frontalement à une science qui méprise le «fait humain», pour ne conserver comme garant de vérité que la seule évidence du *cogito*. Je suis par ailleurs persuadé que, sur ces points, Descartes est plus vichien que ne le pense Vico lui-même. Que la science se fonde plus chez lui sur une construction humaine que sur la passivité de l'évidence intellectuelle. Que les éloges adressés par Vico à Bacon pourraient dans une grande mesure être étendus à Descartes. Bref, que Vico a une connaissance plus d'un certain cartésianisme d'école que de Descartes lui-même. Mais il me faut ici laisser de côté ces problèmes, pour me concentrer sur la question du corps. Sur ce point, la physique mécaniste de Descartes semble se présenter comme l'inversion de celle de la physique du point spirituel et du *conato* présentée dans le *De antiquissima*. Une confrontation plus poussée des projets serait sans doute intéressante. Je devrai cependant ici me limiter à des questions plus modestes: l'automatisme constitue-t-il le dernier mot de la somatique cartésienne? L'anthropologie cartésienne n'est-elle qu'une suite de sa physique? Et, si ce n'est pas le cas, quelle articulation entretiennent somatique physique et somatique anthropologique?

1. *Automatisme et biopouvoir*

J'avais, il y a quelques années, interrogé la conception automatique cartésienne du corps animal et humain à partir de l'analyse faite par Giorgio Agamben du «corps nu», elle-même héritée à la fois de la réflexion de Carl Schmitt sur l'essence de la souveraineté et la réflexion de Michel Foucault sur les biopouvoirs. Le corps cartésien ne représente-t-il pas de façon particulièrement manifeste ce corps inorganique, docile aux injonctions de la technique, disponible et malléable à ses manipulations? Il ne fait pas doute que Descartes ait tout du moins envisagé cette domination des corps par l'esprit. En voici deux exemples:

I. L'utopie médicale. Dès janvier 1630, Descartes pense parvenir à «trouver une médecine qui soit fondée en démonstrations infaillibles», qui, selon le *Discours de la méthode*, pourrait nous exempter de «l'affaiblissement de la vieillesse»: façon élégante de suggérer que l'horizon idéal de la médecine est de rendre l'homme immortel. Le corps machine réduit à l'inorganique, il n'y aurait plus de raison pour que subsiste ce dernier palier de différenciation entre vivant et non-vivant qu'est la différence de la vie et de la mort. Nous

ne voyons que trop bien la destinée de telles idées, les utopies médicales qu'elles ont contribué à asseoir et leur coût éthico-juridique.

II. La gestion planifiée des passions. La sphère des passions apparaît comme une intériorisation du mécanisme corporel et comme son redoublement dans l'âme humaine. Connaissant d'une part le mécanisme corporel et, d'autre part, l'institution qui lie chaque mouvement somatique à une passion de l'âme, nous pouvons en théorie acquérir un contrôle total de l'âme. Contrôle de l'âme d'autrui tout d'abord : pensons aux premières réflexions de Descartes sur l'«impression que peut faire la hardiesse d'un homme sur une âme basse», ou encore, dans la *Dioptrique*, au roi qui provoque à volonté l'admiration de ses sujets ignorants en faisant paraître à leurs yeux des arcs en ciel. Contrôle de soi-même surtout, si nous regardons les textes dans lesquels Descartes ébauche l'idée d'un véritable dressage de soi, à partir du contrôle des procédures automatiques qui lient d'une part le corps aux objets extérieurs, et, d'autre part, l'âme au corps. Je cite l'article 50 de la première partie des *Passions de l'âme*:

Puisqu'on peut avec un peu d'industrie, changer les mouvements du cerveau dans les animaux dépourvus de raison, il est évident qu'on le peut encore mieux dans les hommes, et ceux mêmes qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir un empire très absolu sur toutes leurs passions, si l'on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire.

L'idéal d'une mobilisation planifiée du corps pour infléchir l'âme elle-même, que l'on trouvait déjà ébauchée dans les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola (exciter les passions les plus violentes en utilisant l'imagination et la représentation sensible des supplices du Christ par exemple), semble recevoir, grâce à l'automatisme cartésien un fondement physiologique, qui trouvera une sorte de systématisation morale dans les quelques *Pensées* de Pascal consacrées à l'automate. *Qui*, demandera-t-on, se rend ici maître de *quoi*? Est-ce l'âme d'elle-même, dans une relation solipsiste? Est-ce Dieu de notre âme? Ou une autre puissance plus obscure? Faute de répondre à une telle question, la souveraineté à l'œuvre dans cette technicisation des corps est condamnée à rester obscure. C'est bien une telle question qui guidera notre approche de l'automate chez Descartes et de son rapport problématique au biopouvoir: quelle est l'essence de ce biopouvoir dans sa relation fondamentale au corps humain? *Qui* est, au fond, le sujet véritable de cette souveraineté sur la vie, et au profit de *qui* ou de *quoi* s'exerce-t-elle?

Une tentation, pour sauver Descartes, serait de tenter d'affaiblir sa position automatique, de lui attribuer un mécanisme pour ainsi dire «faible» et de relever chez lui ça et là quelques traces de vitalisme.

C'est par exemple ce que tente de faire Jean-Maurice Monnoyer dans la préface de son édition des *Passions de l'âme* de 1988. Je ne suis pas persuadé que l'on sortira de l'impasse par ce chemin. Si Descartes, pour répondre à l'indignation de Morus, accepte d'attribuer aux animaux vie et *sensus*, ce n'est qu'une question de mots, dès lors que, pour lui, la vie ne consiste «que dans la seule chaleur du cœur» et que le *sensus* n'est entendu ici que pour autant «qu'il dépend des organes du corps».

Mieux vaut, à mon sens, assumer le paradigme automatique cartésien dans toute sa radicalité, pour nous interroger sur la signification profonde du pouvoir qu'il met en place.

Je dirai que ce qui caractérise en propre le mécanisme cartésien et qui l'ouvre véritablement sur la perspective d'un biopouvoir, peut être résumé en trois grands traits:

I. L'indifférenciation du vivant et de l'inerte. Comme l'écrit Descartes à Morus, il n'y a pas plus de différence «entre les choses vivantes et celles qui ne le sont point [*inter res vivas et vitæ expertes*], qu'entre une horloge et une clef». Ce qui veut dire que le vivant représente une simple complexification d'organisation de de l'inerte, complexification qui ne détermine nullement une distinction d'essence.

II. La neutralisation du pouvoir dynamique et normatif du vivant. L'automate, tout comme la nature vivante se donnent pour ce qu'ils ne sont pas. Il faut lever leur pouvoir d'illusion. Cette illusion est dans les deux cas celle d'une intériorité dynamique, sous la forme d'une réserve inhérente de puissance ou d'une spontanéité propre. Lever l'illusion du vivant revient dès lors à le 'dévitaliser', en réduisant sa *dunamis* interne et sa normativité immanente à autant de projections purement anthropomorphiques.

III. La substitution au point de vue de l'observateur passif celui de l'ingénieur, du fabricant et du manipulateur. L'automate ne fait illusion que pour le spectateur, non pour celui qui l'a formé: celui-ci sait que le merveilleux ne réside pas dans la machine elle-même, mais seulement dans l'art qui a permis de la produire. Dans la lettre à Reneri pour Pollot de 1638, Descartes retracera ce qui serait pour lui la démarche idéale de la science: commencer par fabriquer des machines de plus en plus complexes, avant d'observer la nature et de prononcer quelque jugement sur les ressorts qui meuvent les animaux et les hommes.

Ainsi compris, le mécanisme cartésien n'est en aucun cas réductible aux tentatives de modélisations machiniques traditionnelles du vivant. Avant Descartes, Aristote, les stoïciens, Thomas d'Aquin, ou encore le fameux Gomez Pereira avaient usé de la comparaison de l'animal et de la machine. Il ne s'agissait chez eux que d'une analogie,

posée pour éclairer un aspect précis de l'animal: le développement embryonnaire pour Aristote, la contrainte exercée par la *phantasia* sur la volonté pour les stoïciens et pour Thomas d'Aquin, la substitution du *sensus* par le jeu quasi-magique des forces élémentaires des corps pour Gomezius Péréira. Seul ce dernier remet en question la distinction d'essence entre vivant et inerte, mais c'est au fond plus au profit d'un pan-vitalisme de type néoplatonisant (proche de celui de Telesio) que d'un mécanisme authentique. Et aucune de ces modélisations n'ouvrait sur une véritable souveraineté de la technique sur la vie.

Pour la première fois peut-être, avec Descartes, s'ouvre cette perspective d'un pouvoir total de la *mathesis* sur le vivant. Le traité de *L'Homme* de Descartes substitue sans aucun dommage pour les phénomènes les organes biologiques à autant de filtres, de pompes, de tuyaux, de cordes, etc. Le principe intime qui anime ces organes n'est rien d'autre que le mouvement des esprits animaux «agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans [le] cœur, et qui n'est point d'une autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimés». Ce feu sans lumière ne réfère en aucune façon au *thermon pneumatikon* – quasi-présence de l'astral au cœur de la vie – de la *Génération des animaux* d'Aristote, pour laquelle Descartes éprouverait quelque nostalgie, comme on l'a quelquefois cru: il constitue un phénomène courant, parfaitement explicable par les lois de la mécanique. Les lettres à Newcastle de 1645 compareront ce feu à «celui qui s'excite dans l'eau-forte, lorsqu'on met dedans une assez grande quantité de poudre d'acier, et à celui de toutes les fermentations», action dont Descartes donne une explication intégralement mécanique à article 92 de la quatrième partie des *Principes*.

La question du pouvoir sur les corps vivants dépend ainsi de celle plus générale du pouvoir sur les corps ou sur la corporéité, laquelle nous ramène pour sa part à la convertibilité du corps et de l'étendue géométrique. La réduction mécaniste du corps humain n'est qu'un cas particulier de l'élimination dans la nature corporelle des qualités réelles et des forces occultes. La seconde partie des *Principia* achève cette réduction au niveau de la nature corporelle, la privant de tout repère fixe, de tout centre, de tout élément qualitatif comme de toute *dunamis*, pour la réduire à un réseau relationnel organisé en un ordre pleinement disponible au pouvoir cognitif de la *mathesis*.

2. *Le corps de fruition*

Peu importe que Descartes ait ou non abouti dans son projet de géométrisation totale de la nature et d'arrondissement du corps vivant. Ce qu'on ne saurait nier, c'est qu'il ait eu ce projet. Ce n'est

certainement pas en adoucissant le mécanisme cartésien que nous parviendrons à ce qui peut être chez lui une pensée du corps humain. C'est bien plutôt en comprenant le sens de cette *mathesis*, à laquelle est dévolue un pouvoir totalitaire sur les corps. La *mathesis* se déploie-elle elle-même comme une sorte de «machine à penser», retriplant le mécanisme des corps et le mécanisme des passions par un mécanisme du dispositif technique, se déployant selon ses lois propres et aveugles à l'homme en tant que tel? Descartes initierait ainsi le projet nihiliste de la technique moderne, celui de la «cage d'acier» de Max Weber ou du «*Gestell*» d'Heidegger. Je crois que ce serait mal comprendre là le sens du projet cartésien. Je voudrais proposer contre ces modèles (à mon sens plus esthétisants que réalistes) de la technique une réévaluation de la *mathesis* cartésienne comprise non comme *dépossession*, mais comme *constitution* de souveraineté – d'une souveraineté à laquelle le corps humain a pleinement part.

La méthode cartésienne ne fait pas seulement appel à un ordre de l'évidence intuitive, devant lequel l'esprit humain se montre comme passif (comme le croyait par exemple Vico). La science ne se définit pas seulement par sa relation à un objet idéal, mais aussi, en tant que «pratique» scientifique, fait d'un sujet humain concret, et non réductible au seul entendement. L'analyse est l'activité privilégiée du sujet humain, mettant à profit toutes ses ressources (entendement, mais aussi imagination, volonté, mémoire et sensation) pour préparer la voie de la synthèse, œuvre du pur entendement. On peut si l'on veut réduire, d'une façon quelque peu partielle, la science à l'activité proprement synthétique. Mais il n'est pas rare chez Descartes que l'analyse déborde, pour ainsi dire, la synthèse: ainsi dans la science des hypothèses mise en œuvre dans les III^e et IV^e livres des *Principia*. Les hypothèses des tourbillons ou de la matière subtile ne sont plus de simples hypothèses préparatoires, préalables à la science qui opèrerait par démarche synthétique à partir des évidences premières. Elles ne sont rien d'autre que la science elle-même. Le composé humain fait ainsi intrusion dans la sphère de la *mathesis*. La méthode cartésienne ne fait pas seulement appel à l'ordre de l'évidence, mais aussi à celui de la *facilité* et de l'*utilité*, qui mettent en jeu une relation au composé humain. Le dernier paragraphe des *Principia* esquissera même une identification de la certitude morale à la certitude métaphysique (*plusquam moraliter*), levant les barrières, en apparence infranchissables, entre savoir et action. La troisième règle de morale, selon laquelle (je cite Descartes) «les actions de la vie ne souffrant aucun délai, c'est une vérité très certaine que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus probables» devient ainsi règle épistémologique.

Le *cogito* lui-même n'est pas tout à fait exempt de cet ancrage dans le composé humain. Il ne s'agit pas pour Descartes de trouver un point fixe dans l'absolu à partir duquel il soit possible de monter un système rationnel cohérent, mais bien plutôt de trouver un socle stable à la démarche cognitive, et plus généralement à la conduite de notre vie. Je cite l'extrait d'une lettre à Clerselier de 1646:

La façon dont on réduit les autres propositions à celle-ci: *impossibile est idem simul esse et non esse*, est superflue et de nul usage; au lieu que c'est avec une très grande utilité qu'on commence à s'assurer de *l'existence de Dieu*, et ensuite de toutes les créatures, *par la considération de sa propre existence*.

Second aspect de cet ancrage de la mathesis dans le composé humain: la détermination par Descartes lui-même des fins de la philosophie. Descartes donne par deux fois un exposé synthétique et complet de ce que l'on nommerait aujourd'hui son «programme de recherche». Dans la sixième partie du *Discours de la méthode*, après avoir montré comment, par un bon usage de la méthode, l'esprit pouvait acquérir une souveraineté totale sur la nature, Descartes indique que dans quel horizon s'inscrit cette nouvelle maîtrise (je le cite):

Ce qui n'est pas seulement à désirer [la maîtrise de la nature] pour l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens dans cette vie.

Nous rendre «comme maître et possesseur de la nature» n'a jamais signifié pour Descartes laisser la technique se rendre maîtresse de nous: l'assignation de cette souveraineté à un horizon physiologique et médical (la bonne santé du composé humain) n'est en rien un corollaire superflu mais ce qui conditionne cet idéal technique.

L'autre texte est encore plus connu. Il s'agit de la *Lettre préface à l'édition française des Principes de la philosophie*. La célébrité de la comparaison de la philosophie à un arbre a sans doute quelque peu estompée l'étrangeté, du propos de Descartes. La métaphysique ne se trouve pas au sommet de l'arbre, mais au niveau de ses racines: l'intellection des substances séparées ne constitue plus la fin ultime, pas plus d'ailleurs que la jouissance d'une *visio Dei*; ce rapport à Dieu est singulièrement absent des deux textes que j'ai cité, ce qui rend à mon sens tout à fait suspecte toute tentative

d'«augustiniser» Descartes. Les fruits de l'arbre se nomment plus modestement médecine, mécanique et morale.

Descartes n'a cessé de revoir à la baisse ses prétentions médicales. Il lui est apparu progressivement que la médecine n'avait pas pour tâche une prolongation infinie de la vie, mais bien plutôt la santé présente, santé d'un corps sans maladie et d'une âme sans inquiétude. La prise de conscience de la finité de la vie et, plus encore, de la valeur de cette finité et de sa suffisance à la réalisation de l'homme dans sa dimension intégrale nous ramène, par delà une thématique morale stoïcienne, à la splendide prospérité de la nature de Lucrèce.

La mécanique n'a pas pour tâche de nous engager dans une pratique constituant à elle-même sa propre fin, au sens du *Gestell* heideggerien. Descartes s'est toujours montré très sévère pour les inventions vaines, qui ne constituent qu'une perte de temps et un éparpillement de notre attention. L'invention d'une «infinité d'artifice» est, encore une fois, soumise dans le *Discours de la méthode* à cette santé par laquelle la technique cartésienne retrouve un ancrage concret dans la dimension finie de l'homme.

La morale enfin nous ramène à la gestion des passions. Le dressage des passions n'a pas pour fin une auto-référence solipsiste de l'âme à elle-même dans la perspective d'un corps neutralisé. La passion, avant d'être un obstacle ou un outil, est la condition dont «dépend tout le bien et le mal en cette vie»: «notre âme n'aurait pas sujet de vouloir demeurer jointe à son corps un seul moment, si elle ne pouvait les ressentir», écrit Descartes à Chanut. Loin d'une sagesse désincarnée, finalité d'un déploiement anonyme d'une technique conçue comme un dispositif auto-finalisé de puissance, tel le *Gestell* heideggerien, c'est bien plutôt un équilibre obtenu par le *consensus* de l'âme et du corps que vise la gestion cartésienne des passions.

3. Conclusion

Si donc la mécanique cartésienne neutralise en quelque sorte la nature en la privant de son pouvoir normatif immanent, ce n'est pas au profit de l'installation d'un pouvoir anonyme et totalitaire de la technique sur les corps. C'est en vue d'un recentrement de cette technique sur l'homme. Ce n'est plus ici un corps machine qui encadre la pratique humaine (et la pratique scientifique elle-même), mais «notre» corps en tant que corps de fruition, au sens où seule la perspective du corps permet de comprendre les fruits de l'arbre de la philosophie dans leur unité. Ce corps ne se pose pas comme un obstacle extrinsèque au développement de la mathesis cartésienne, car il est en fait inscrit au cœur même du projet immanent de cette *mathesis*. La normativité du corps humain déborde l'aspect

biologique: la physiologie est en ce sens plutôt une branche de la métaphysique.

Le paradigme automatique recèle aussi, on a quelque fois tendance à l'oublier, un sens proprement moral. Au XVIII^e siècle, l'*Encyclopédie d'architecture* de Quatremère de Quincy donne comme définition de la machine «ce qui sert à économiser de la force et du temps». Dans cette perspective, la force ne doit pas tant être déployée qu'économisée; cette idée d'économie, par delà les références «romaines» à la parcimonie et à la *frugalitas*, pose la question de la gestion de notre vie, c'est à dire de sa construction comme un édifice solide et cohérent. Cette dimension proprement éthique du projet technique mis en place (tout du moins intellectuellement) à la Renaissance, et qui trouve chez Descartes l'une des ses expressions les plus achevées, constitue à mon sens une alternative viable aux conceptions esthétisantes de la cage d'acier et du *Gestell* qui ont nourri la pensée du XX^e siècle et aux projets eschatologiques qui les ont accompagné. Et je crois, sans pouvoir ici développer ce point, que, par des voies différentes, le projet cartésien rejoint ici, *mutatis mutandis*, le projet vichien de retracer le développement du faire humain, en tant que faire produit par le libre arbitre des hommes, non cependant celui d'un *ingenium* spécifiant dans le néant de ses possibilités infinies, mais un libre arbitre «vérifié (*accercato*) et déterminé par le sens commun des hommes».