



CENTRO INTERDIPARTIMENTALE DI STUDI SU
DESCARTES E IL SEICENTO
UNIVERSITÀ DEL SALENTO
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

Alvearium

Anno 5 - Numero 5
Ottobre 2012

ISSN 2036-5020

DIREZIONE:

Jean-Robert Armogathe
Giulia Belgioioso
Carlo Borghero

CONSIGLIO SCIENTIFICO:

Enrico Berti
Giuliano Campioni
Vincent Carraud
Jean-François Courtine
Costantino Esposito
Dan Garber
Hiroaki Yamada
Jean-Luc Marion
Steven Nadler
Pasquale Porro
Christoph Rapp

REDAZIONE:

Massimiliano Savini
Igor Agostini
Siegrid Agostini
Maria Cristina Fornari
Francesco Fronterotta
Emanuele Mariani
Fabio Sulpizio

Hanno collaborato con la
redazione per questo numero:

Chiara Catalano
Francesca Giuliano

Saggi di:

- Mario Vegetti
- Martine Pécharman
- Alberto Frigo
- Igor Sokologorsky

r'on ne r
tu Chre
esme en
us de pla
: aisé à p
beatitudo
u Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
ny font r
perfectie

Alvearium è distribuita gratuitamente sul sito www.cartesius.net

Per tutelare gli autori e la rivista, il testo è distribuito in formato pdf non modificabile.

Eventuali contributi o richieste di informazioni potranno essere inviate a massimiliano.savini@unisalento.it

Tutti gli articoli inviati alla redazione sono sistematicamente sottoposti al *blind peer reviewing*.

INDICE

NOTA EDITORIALE pag. 5

SAGGI

Mario Vegetti
Corpo, temperamenti e personalità in Galeno pag. 7

Martine Pécharman
Des corps au corps: philosophie naturelle et philosophie première selon Hobbes” 19

Alberto Frigo
«Notre âme est jetée dans le corps»
Funzione e figure del corpo nelle *Pensées* di Pascal” 47

Igor Sokologorsky
Le fil conducteur du corps selon Nietzsche” 63

RECENSIONI

Francisco Sanchez, *Tutte le opere filosofiche*, a cura di C. Buccolini e E. Lojacono, Bompiani, Milano 2011, 793 pp. + CXLV (Fabio Sulpizio)pag. 81

Tiziana Andina, *Arthur Danto: un filosofo pop*, Carocci, Roma 2010, 141 pp. (Maria Cristina Fornari)” 85

Nota editoriale

Sin dal I numero, uscito nel non lontano 2008, ALVEARIUM è stata non solo il luogo di pubblicazione di importanti studi e saggi a carattere storico-filosofico, ma anche una palestra per tanti giovani ricercatori che hanno potuto farvi uscire i loro primi lavori (saggi, recensioni, cronache). Per chi l'ha diretta e per la redazione è stato anche un'occasione di incontro, confronto e discussione dei lavori che via via venivano proposti. I risultati raggiunti sia in termini qualitativi (ALVEARIUM figura tra le riviste 'scientifiche' accreditate presso l'Anvur) che quantitativi (ALVEARIUM conta attualmente oltre cento abbonati) ci hanno spinto a puntare con più passione e fiducia sulla rivista ed è per questo che il presente numero esce dopo un lungo lavoro di ridefinizione della sostanza e degli obiettivi di ALVEARIUM. Non si tratta di rigettare quanto fatto sinora, ma, al contrario, di dar piena fiducia ai risultati ottenuti e cercare di proporre un periodico ancora più capace di essere uno strumento utile, accessibile, aperto, al passo con gli standards della ricerca scientifica in campo storico-filosofico. Quando ALVEARIUM ha fatto i suoi primi passi tali standards erano ancora in via di definizione e la profonda riforma che ha coinvolto l'intera università italiana ha accelerato sensibilmente l'implementazione di parametri per il riconoscimento del valore qualitativo delle riviste. Per questi motivi abbiamo deciso di mettere ALVEARIUM in condizione di potersi inserire tra le riviste che ambiscono ad un pieno riconoscimento qualitativo. Oltre alla ridefinizione di Direzione, Consiglio Scientifico e Redazione, abbiamo stabilito di consacrare ogni numero ad un concetto o un tema portante dell'intero arco storico-filosofico, secondo una prospettiva diacronica che va in genere dalla filosofia antica a quella contemporanea. È stato inoltre limitato il numero dei saggi, favorendo non solo gli specialisti di chiara fama, ma anche giovani studiosi che presentino il frutto maturo delle loro ricerche. Così, in questo numero dedicato al 'corpo', ai saggi di Mario Vegetti e Martine Pécharman si accompagnano quelli di Alberto Frigo e Igor Sokologorski. Tutti sono passati, dopo essere stati oggetto di una lettura e revisione all'interno della redazione, dal *blind peer reviewing*, ottenendo una valutazione pienamente positiva in vista della pubblicazione. A fianco della sezione 'Saggi' viene mantenuta la sezione 'Recensioni', che, sin dai prossimi numeri, prenderà la forma di un insieme di 'Essays Reviews' dedicati non solo a singole monografie, ma anche a gruppi di pubblicazioni che toccano un singolo tema o aspetto dell'indagine storico-filosofica.

Ci auguriamo che i nostri sforzi possano, come quelli delle api, portare il miglior nettare a questo 'alveare': *purissima mella / stipant et liquido distendant nectare cellas.*

La Direzione

Note éditoriale

Depuis le premier numéro, paru en 2008, ALVEARIUM a publié plusieurs essais importants en histoire de la philosophie et, surtout, a permis à de jeunes chercheurs de rendre publiques les prémices de leurs travaux. Pour le direction et la rédaction, la revue a constitué un lieu de rencontres et de discussion favorable à la recherche. Les premiers résultats, autant qualitatifs (le classement Anvur) que quantitatifs

(une centaine d'abonnés) nous ont conduits à repenser et redéfinir la structure, le contenu et les objectifs de la revue. La qualité des résultats obtenus nous impose de développer les capacités de la revue pour qu'elle devienne le meilleur instrument de recherche possible en histoire de la philosophie. Les conditions de travail ont changé depuis les débuts d'ALVEARIUM, en particulier dans les Universités italiennes, où les réformes intervenues ont modifié les critères de qualité en termes de diffusion des savoirs. Outre des modifications dans la structure éditoriale (direction, conseil scientifique, rédaction), nous avons décidé de consacrer chaque numéro à un concept ou un thème sur l'ensemble de l'histoire de la philosophie, de la philosophie antique à la contemporaine. Nous avons retenu un nombre limité de contributions, partagé entre des savants de grande renommée et de jeunes chercheurs présentant les premiers fruits de leurs travaux. Ainsi, dans ce numéro dédié au *corps*, les essais de Mario Vegetti et Martine Pécharman sont accompagnés par ceux d'Alberto Frigo et Igor Sokologorski. Après un examen attentif par la rédaction, ces contributions ont été soumises à une lecture anonyme (*blind peer-reviewing*) et ont reçu une avis favorable à la publication. La section «Essais» est complétée par une section «Recensions», qui ne traite pas seulement d'ouvrages isolés, mais de groupe de publications autour d'un thème ou d'un auteur.

Nous espérons que cet effort puisse, comme pour les abeilles, permettre de butiner pour notre ruche le meilleur de toutes les fleurs: *purissima mella / stipant et liquido distendunt nectare cellas*.

La Direction

Editorial announcement

Since its first issue, in 2008, ALVEARIUM has published several important papers in the history of philosophy and, moreover, allowed young researchers to submit the fruits of their work. For the directors and the editors, the review has been a fruitful meeting place for discussing and promoting research. The first results, both qualitative (Anvur ranking) and quantitative (one hundred subscribers) led us to think and define the structure, content and objectives of the review on a new basis. The quality of the results makes it a duty to develop the capacity of ALVEARIUM so that it becomes the best possible international research tool in the history of philosophy. Working conditions (especially in Italian universities) have changed since the beginnings of the review, and University reforms have modified the quality criteria, in terms of diffusion of knowledge. In addition to changes in the editorial structure (directors, scientific committee, editors), we decided to devote each issue to a concept or a theme, from ancient philosophy to contemporary philosophy. We selected a limited number of contributions, divided between renowned scholars and young researchers. Thus, in this issue dedicated to the *body*, papers by Mario Vegetti and Martine Pécharman are followed by those of Alberto Frigo and Igor Sokologorski. After careful consideration by the editorial board, these contributions were subject to *blind peer-reviewing* and received a positive evaluation. The section «Essays» is completed by a section «Recensions», which does not consider only isolated books, but group publications around a theme or an author. We hope that this renewal will allow us, like bees, to bring to our hive (*alvearium*) the best of the flowers: *Purissima mella / stipant and liquido distendunt cellas nectar*.

The Directory Board

Mario Vegetti

Corpo, temperamenti e personalità in Galeno

1. Per una ricognizione introduttiva della questione del corpo in Galeno, è il caso di procedere come avrebbe fatto un suo zelante discepolo o almeno un suo lettore attento. Si deve dunque affrontare l'esame delle sue opere secondo l'ordine sistematico che Galeno stesso suggerisce nel *De ordine librorum suorum* e in parte chiarisce nel *De libris suis* (operette entrambe che oggi possiamo leggere in una versione più adeguata grazie alla recente edizione di Véronique Boudon, basata sul manoscritto Vlatadon da poco tornato alla luce)¹.

Galeno dunque prevede che gli allievi più dotati, o i lettori forniti di maggiore autostima, comincino con il leggere i quindici libri del grande trattato *De demonstratione*, un'opera di logica e di epistemologia applicate alla filosofia naturale e alla medicina. Gli altri (e la tradizione ha scelto per noi facendola sparire dalla scena) devono cominciare con qualche piccolo scritto per principianti, per poi proseguire attraverso due grandi blocchi di testi. Il primo, nell'ordine, comprende il vasto trattato sulle *Procedure anatomiche*, le opere di fisiologia (fra le quali possiamo annoverare il *De naturalibus facultatibus* e probabilmente il *De usu partium*, che connette il versante anatomico con quello fisiologico), e ancora di psico-fisiologia (probabilmente il *De placitis*, forse anche il *Quod animi mores*) (*De ord.* II 4-6). Il secondo blocco comprende invece il *De elementis secundum Hippocratem* e il *De temperamentis*; di qui si snodano due percorsi diversi, uno nel territorio della farmacologia, l'altro, che qui ci interessa di più, in quello dell'igiene, al cui centro sta il *De sanitate tuenda* (*De ord.* II 8-12). I primi due testi, sugli elementi e sui temperamenti, sono considerati comunque preliminari indispensabili allo studio del metodo terapeutico (*De methodo medendi*) (*De libr.* VI).

2. Che immagine del corpo si delinea dunque al nostro allievo o lettore dopo l'ardua traversata del primo blocco di opere, con i suoi capolavori anatomici e anatomo-fisiologici? Ci sono naturalmente i tre organi principali, cervello, cuore e fegato, sedi e strumenti, secondo la rivisitazione galenica del *Timeo*, delle tre "parti" dell'anima e delle rispettive funzioni psichiche. Ci sono inoltre organi quasi altrettanto importanti, come quelli riproduttivi, i polmoni, i reni e la milza.

Ma, soprattutto, ci sono i tre grandi sistemi di nervi, vene e arterie, con il loro complemento di tendini, muscoli ed ossa. Galeno lamenta vigorosamente, nei *Procedimenti anatomici*, che i medici dedichino maggiore attenzione agli organi che a questi sistemi, e, polemicamente, rinvia la sua trattazione del cervello al libro XI del trattato. La teoria anatomica presenta infatti interessi e valori che sono molto diversi, scrive Galeno, «per il *physikos* che ama la scienza in se stessa», per il filosofo che vuol dimostrare che la natura non fa nulla invano, per il fisiologo interessato alle funzioni naturali o psichiche, e infine per il medico e il chirurgo impegnati nella cura di ferite o lesioni. Gli anatomisti «hanno trattato con maggiore attenzione

¹ Cfr. V. BOUDON-MILLOT, ed., *Galien. Tome I*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

MARIO VEGETTI

la parte dell'anatomia del tutto inutile per i medici [...] con minore la parte più necessaria e più utile», che è relativa a muscoli, nervi, vene e arterie.

Era in effetti meglio non sapere quante membrane ci sono in ciascuno degli orifizi del cuore, né quante vene nutrono il cuore, o da dove vengono e come [...] ma da quali muscoli è esteso il braccio, l'avambraccio e il carpo, la coscia, la gamba e il piede [...] e quanti nervi vi sono in ciascuna, e da dove partono, e come sono disposti...²

E ancora:

Io invito perciò tutti i giovani a lasciar stare per il momento la dissezione del cervello, del cuore, della lingua, del polmone, del fegato, della milza, dei reni, dell'esofago, della laringe, dei feti e dell'utero gravido, e apprendere bene prima come il braccio si articola [...] quali sono i muscoli che muovono, quali i nervi, e quali arterie e vene vi sono in ciascuna delle parti³.

La preferenza galenica per le architetture elastiche di questi organi, e per i relativi sistemi, non è però soltanto motivata da ragioni di utilità chirurgica o traumatologica. Il grande trattato *De usu partium*, che precede in ordine cronologico le *Procedure*, e che è dedicato, come vedremo, più che ai medici pratici proprio ai *physikoi* e ai filosofi, si apre con l'ammirata descrizione della struttura della mano dell'uomo, e si conclude con quella dell'altrettanto meravigliosa proboscide dell'elefante, insieme naso e mano.

Il corpo è così per Galeno soprattutto una macchina perfetta, capace di erogare azioni precise e complesse grazie a un assemblaggio di nervi, arterie, vene, tendini, muscoli e ossa, fatto di innesti, incastri, microscopici fori di passaggio dei vasi nelle ossa, un assemblaggio di fronte alla cui raffinatezza l'anatomista non può a volte trattenere l'emozione⁴. Al fisiologo occorre tuttavia qualcosa di più per mettere la macchina in movimento, qualcosa che non è anatomicamente osservabile. Si tratta del pneuma psichico, «primo organo dell'anima» secondo il *De placitis* (VII 3, 23, p. 444,15 D.L.): un fluido che ha il suo luogo di elaborazione nei ventricoli cerebrali, adduce gli stimoli percettivi dagli organi di senso al cervello scorrendo nei nervi sensori, e distribuisce gli ordini di movimento raggiungendo dal cervello gli organi motori attraverso i nervi cinetici.

A questo punto, il corpo – strumento perfetto – è pronto per venir consegnato alla sua anima⁵. Leggiamo all'inizio del *De usu* che «il corpo è strumento dell'anima»; se esso differisce nei diversi animali, questo si deve alla differenza delle loro anime: un animale coraggioso e aggressivo come il leone avrà un corpo adatto all'attacco, uno pauroso come il cervo lo avrà adatto alla fuga: «tutti gli animali, dunque, hanno il corpo adatto ai costumi (*ethe*) e alle facoltà (*dynameis*) dell'anima» (I 2, K. III 2). Si inserisce a

² An. adm. II 3 K. II 286-288.

³ Ivi II 3 K. II 290-91.

⁴ Si veda in proposito R. J. HANKINSON, *Philosophy of Nature*, in Id. (ed.), *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge U.P. 2008, pp. 210-241.

⁵ Sulla psicologia di Galeno, cfr. P.L. DONINI, *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d.C.*, Paravia, Torino 1974, pp. 127-185; Id., *Psychology*, in *Cambridge Companion*, cit., pp. 184-209; R.J. HANKINSON, *Actions and passions: affection, emotion, and moral self-management in Galen's philosophical psychology*, in J. Brunshwig-M. Nussbaum (eds.), *Passions and Perceptions*, Cambridge U.P., 1993, pp. 184-222; G.E.R. LLOYD, *Scholarship, authority and argument in Galen's Quod animi mores*, in P. Manuli-M. Vegetti (a cura di), *Le opere psicologiche di Galeno*, Napoli, Bibliopolis, 1988, pp. 11-22.

Corpo, temperamenti e personalità in Galeno

questo livello la celebre polemica contro Anassagora che Galeno riprende da Aristotele: non è vero che l'uomo sia diventato il più intelligente fra gli animali grazie al possesso delle mani; è vero invece che «le mani sono gli strumenti che si addicono a un animale intelligente» (I 3, K. III 5). Delle mani l'uomo non si serve soltanto come strumenti di difesa atti a maneggiare le armi.

Animale pacifico e politico, scrisse leggi e costruì altari e statue agli dèi e costruì la nave [...] e tutti gli strumenti delle arti [...] e lasciò scritti per ricordarne le teorie. Grazie agli scritti e alle mani ancora oggi ti è possibile avere rapporti con Platone, Aristotele, Ippocrate e gli altri antichi⁶.

La mirabile costruzione del corpo animale, degna di Policleto, e la sua perfetta capacità di fungere da strumento dell'anima, nelle sue diverse configurazioni, costituiscono secondo Galeno la prova migliore della verità del finalismo aristotelico-stoico di cui nel *De usu* egli è strenuo assertore. Così scrive nell'ultimo libro del trattato, denominato *Epodo* alla maniera degli inni sacri:

chiunque osservi i fatti con giudizio libero [...] vedendo la struttura di qualsiasi animale – tutti portano il segno del sapiente artefice – comprenderà l'eccellenza dell'intelligenza celeste: e ciò che prima ti sembrava piccola cosa, la trattazione dell'utilità delle parti, diventerà veramente il principio di una rigorosa teologia, che è cosa molto più grande e molto più nobile di tutta la medicina. La trattazione sull'utilità delle parti non sarà dunque utile solo al medico, ma molto più che al medico, al filosofo che si sforza di acquisire la conoscenza di tutta la natura; a questi misteri, io credo, devono essere iniziati tutti gli uomini che onorano gli dèi, di tutte le nazioni e di tutti i ceti, misteri che non hanno nulla di simile con quelli di Eleusi e di Samotracia⁷.

L'anatomo-fisiologo, capace di documentare scientificamente la provvidenzialità all'opera nella costruzione dei corpi, rivendica dunque il ruolo di protagonista nella costruzione di una teologia razionale, e si candida a una sorta di sacerdozio laico, alternativo tanto ai culti irrazionalistici, quanto al materialismo ateo alla maniera di Epicuro e di Asclepiade.

Questo esito trionfale, cui il ciclo di letture sull'anatomia e la fisiologia conduce il discepolo prossimo o remoto di Galeno, comporta tuttavia dei prezzi elevati. La differenza delle anime e dei corpi viene stabilita a livello delle specie; nulla invece l'anatomo-fisiologia può dire sui caratteri individuali, sul rapporto fra la configurazione dei singoli corpi e quella delle rispettive anime. Inoltre, la perfezione finalistica della macchina corporea è inevitabilmente povera di informazioni circa le patologie che la insidiano; i guasti che essa può prevedere sono solo nell'ordine del trauma esterno, mentre non fa presa sui fenomeni degenerativi della complessione somatica.

3. Questo rende tanto più necessario, ma insieme più brusco, il passaggio al secondo blocco di letture prescritte da Galeno. Il *De temperamentis* si apre con questa sorprendente affermazione: «I corpi degli animali sono una mescolanza (*krasis*) di caldo, freddo, umido, secco, e queste *dynamis* non sono mescolate nello stesso modo in tutti i casi» (I 1 K. I 509); con affermazioni simili si aprono anche il *De elementis secundum*

⁶ I 2, K. III 4-5.

⁷ XVII 1, K. III 360 s.

MARIO VEGETTI

dum Hippocratem, il commento alla *Natura dell'uomo* ippocratica, il *De optima corporis constitutione* (K. IV 741). Spariscono all'improvviso, dunque, gli amati sistemi vascolari, i grandi organi della psicofisiologia, la sublime architettura della macchina corporea. Al loro posto compaiono le vecchie *dynameis* empedoclee- aristoteliche, gli *stoicheia* della stessa matrice, e naturalmente gli umori della tradizione ippocratica.

Questa brusca transizione non manca naturalmente in Galeno di giustificazioni, di ordine sia epistemologico sia propriamente medico. Dal primo punto di vista, svolge un ruolo centrale la discussione galenica con i medici razionalisti (o dogmatici), che si rifanno alla grande tradizione anatomica di Erofilo ed Erasistrato, condotta soprattutto nel II libro del *De methodo medendi*. Sono qui in questione i confini del sapere medico. I razionalisti restano fedeli al motto di Erofilo: «siano queste [cioè le strutture rilevabili all'osservazione anatomica] le cose prime, anche se non sono prime» (M.M. II K. X 107); essi intendono cioè «restare nei limiti della *techne*» e si rifiutano di superarli in direzione delle vette della filosofia della natura (*akra physiologia*), cioè di «indagare la natura dell'uomo come fanno i filosofi che giungono con la ragione agli *stoicheia* primi» (ivi 106-7), agli «elementi delle parti omogenee» (M.M. VI K. X 421). Si può dire che i razionalisti rispettino la partizione nettamente tracciata da Aristotele tra *physikos* e medico (*De an.* I 1 403b9-16, *De sensu* 1 436a20 ss.). Ma questa partizione non soddisfa invece più Galeno. Se la medicina vuole costituirsi come un edificio di sapere compiuto e organizzato in sequenze argomentative fondate, essa non può rinunciare ad assumere il controllo del sapere sugli elementi primi della natura, delegandolo alla filosofia: questa rinuncia rende i dogmatici, secondo Galeno, dei semi-razionalisti, dei *logikoi* dimidiati, perché il loro discorso si limita alle parti organiche, anatomicamente osservabili, e non raggiunge il livello degli elementi primi che pure compongono la materia vivente.

In gioco non sono soltanto una pure importante questione di completezza epistemologica e la connessa rivendicazione di un sapere medico autosufficiente e affrancato dalle *diaphoniai* settarie sulla filosofia della natura. Una teoria degli elementi è necessaria, secondo Galeno, per affrontare problemi centrali di patologia, diagnostica e terapeutica di fronte ai quali anatomia e anatomo-fisiologia, con tutta la loro eleganza teleologica, restano impotenti. Come si è visto, in effetti, Galeno considerava il *De elementis* e il *De temperamentis* letture introduttive per il metodo terapeutico e per la farmacologia, e qui sta la seconda linea di giustificazione della svolta che abbiamo registrato.

Non è difficile indicarne sommariamente le ragioni. La patologia galenica delle malattie interne resta per l'essenziale quella umorale di matrice ippocratica; diagnostica e prognostica continuano a basarsi sulla semiologia delle escrezioni corporee (bili, flegma, sangue), con l'aggiunta, certo, della teoria del polso di derivazione erofilea; la terapia (con l'ovvia eccezione di quella chirurgica) resta allopatrica, e ad una enorme dilatazione della varietà dei farmaci non si aggiunge una pari diversificazione nella comprensione delle loro *dynameis* (per l'essenziale: riscaldare, raffreddare, umidificare, dissecare).

A tutto questo si può aggiungere un'altra importante esigenza: quella di differenziare i singoli soggetti di cura, di rilevarne i caratteri somatici individuali utili alla diagnosi e alla terapia, ciò che l'anatomia non era in grado di fare. E, come vedremo, in questa direzione si producono in Galeno anche effetti di grande rilievo per la questione dei rapporti fra corpo e caratteri psichici.

4. La strategia galenica diviene ora complessa. Si tratta di innestare la patologia umorale ippocratica

Corpo, temperamenti e personalità in Galeno

sulla teoria degli elementi-qualità (*dynameis-archai*) per fondare scientificamente la prima sulla filosofia della natura, e per rendere la seconda fruibile sul piano medico. Questa operazione viene condotta in primo luogo nel *De elementis secundum Hippocratem*, con cui si apre il secondo ciclo di letture (ma questo piccolo trattato va integrato con il posteriore commento al *De natura hominis* ippocratico). Già il suo titolo indica la difficoltà dell'operazione progettata. Non esiste infatti nei testi ippocratici alcuna teoria degli elementi (*stoicheia*); c'è invece, appunto nel *De natura hominis*, una teoria dei quattro umori che costituiscono il corpo (sangue, flegma, bile nera e gialla), e qualche accenno a un loro rapporto con le proprietà primarie della materia, caldo, freddo, secco e umido (o solido e fluido). Il problema di Galeno è di operare un montaggio concettuale fra la teoria umorale del *De natura hominis* e la dottrina aristotelica degli elementi (acqua, aria, terra, fuoco) e delle *dynameis* o *archai* sviluppata nel *De generatione et corruptione*. La riuscita di questo montaggio mostra la pertinenza medica della teoria degli elementi e la sua origine ippocratica, contro i razionalisti erofilei, e, contro Aristotele, comporta la riappropriazione da parte della medicina dei fondamenti della filosofia naturale.

Dunque caldo e secco producono e compongono il fuoco, cui corrisponde la bile gialla; freddo e secco la terra, cui corrisponde la bile nera; caldo e umido l'aria, cui corrisponde il sangue; freddo e umido l'acqua, cui corrisponde il flegma (*Hipp. Nat. hom.* I 14, K. XV 54; *De elem.* I 3-5, K. I 426-457; *De nat. fac.* I 2, K. II 4-5). L'inizio del *De temperamentis*, da cui siamo partiti, può dunque venire integrato: il corpo è composto dalle quattro qualità primarie della materia, nonché dagli elementi e dagli umori che ne derivano. Si tratta di mescolanze (*kraseis*) variabili nelle proporzioni. A partire di qui, Galeno sviluppa la sua diagnostica dei temperamenti, da cui derivano condizioni potenzialmente morbose, e da cui dipende l'efficacia dell'azione tanto dei fattori patogeni quanto dei farmaci: sia i primi che i secondi infatti agiscono sui corpi mediante le loro *dynameis*, rispettivamente sovvertendone o ripristinandone gli equilibri.

La discussione del *De temperamentis* sulla *krasis* perfetta, e le forme difettive e patogene, risulta ardua e a tratti anche penosa, perché Galeno tenta di dare una forma teorica a un insieme di concezioni qualitative basate su immediate evidenze empiriche. Egli stesso riconosce il primato della sensazione tattile nel riconoscere gli stati di calore e freddezza, contro i sofismi pirroniani (*De temp.* II 2, K. I 589-90), ed è anche fermo nell'escludere, con Aristotele, che la determinazione della medietà e dell'eccesso possa essere suscettibile di misurazione quantitativa, trattandosi sempre di stati relativi e variabili. Comunque l'indagine galenica perviene a riconoscere il canone della *symmetros krasis* (il linguaggio qui tradisce chiaramente una derivazione stoica, più che platonica o aristotelica) delle qualità: si tratta dell'epidermide umana, in particolare quella del palmo della mano, s'intende nell'individuo meglio costituito (*De temp.* I 9), dove caldo e umido sono in perfetto equilibrio. Rispetto al canone della *eukratos physis*, che è da considerarsi del tutto eccezionale (*De san. tuenda* II 4), esistono ben otto tipi di degenerazioni potenzialmente patogene. Quattro dipendono dall'eccesso di una delle singole qualità, altre quattro da coppie di qualità (caldo/umido, caldo/secco, freddo/umido, freddo/secco; non possono esistere evidentemente le coppie caldo/freddo e secco/umido, per la legge aristotelica dei contrari) (*De temp.* I 1-2, K. I 510-8).

5. La concezione del corpo come miscela di *dynameis*, *stoicheia* e umori (una concezione che noi

MARIO VEGETTI

potremmo definire biofisica e biochimica) viene dunque a rimpiazzare quella architettonica e meccanica dell'anatomo-fisiologia; a questo mutamento di prospettiva si accompagna – certo non casualmente, anche se è difficile parlare di dipendenza causale – un progressivo rovesciamento del rapporto anima-corpo. Come si ricorderà, questo era stato descritto nel *De usu* come l'*organon* dell'anima, con un linguaggio perfettamente in linea con quel quadro anatomo-fisiologico.

Un primo segnale di una prospettiva diversa compare nel *De placitis*, significativamente in un contesto dove non si tratta del sistema pneuma-psichico-nervi-muscoli, ma del calore cardiaco e del sangue. Ci sono dei casi, scrive Galeno, nei quali la terapia delle patologie psichiche è difficile e penosa, e sono quelli dei pazienti in cui i moti (*kineseis*) passionali sono diventati violenti come conseguenza necessaria (*ananakaios*) della costituzione (*kataskeue*) corporea, mentre la parte razionale risulta per natura debole e ottusa (*De plac.* V 5,28, p. 322 D.L.). La questione ritorna, ma con qualche significativa incertezza teorica, in un testo importante del *De sanitate tuenda*, relativo ai bambini. Non è chiaro infatti qui se siano i moti psichici eccessivi (*ametroi kineseis*) propri degli stati passionali a produrre una cattiva *krasis* somatica, oppure se essi siano dovuti a variazioni in eccesso e in difetto del calore innato, al quale si deve, nel primo caso, il temperamento bilioso, nel secondo quello flegmatico (I 8, K. VI 39-41). Gli squilibri passionali sono dunque causa o segno di quelli intervenuti nella *krasis* somatica? Galeno aveva scritto in precedenza che «le differenze tra le funzioni conseguono (*akolouthousin*) a quelle delle *kraseis*» (I 5 K. VI 15), ma nonostante questo l'incertezza come si è visto persiste. Certo il *De sanitate* è da questo punto di vista in una posizione intermedia fra *De usu* e il *De temperamentis*, che pure ne condivide, come vedremo, qualche incertezza di ordine epistemico.

Nel suo asse teorico centrale, a dire il vero, questo trattato sembra esente da dubbi. L'uomo che presenta una buona *krasis* delle *dynameis* e degli umori che ne derivano avrà di conseguenza un'anima ben temperata: generosa, saggia, di buon *thymos*, media fra coraggio e viltà, compassione e invidia, dotata di attività mentali impeccabili (II 1, K. I 576-7). L'eccesso di umido e freddo (ma in taluni casi anche di secco e freddo) determina caratteri vili e irresoluti; al contrario, i popoli nordici, come i Celti, i Germani e gli Sciti, in cui il sangue e il calore si ritraggono negli organi interni, comprimendosi e perciò ribollendo, sono coraggiosi, ricchi di *thymos*, rapidi nelle decisioni (II 6, K. I 626-8). È da notare che prende forma in questi passi il linguaggio dei caratteri psicologici connessi al temperamento umorale: si parla del "melancolico", dovuto a una *krasis* di caldo e secco, e del "flemmatico", dovuto a una *krasis* fredda e umida (II 6 641-3); ma si tratta di una comparsa solo embrionale, perché Galeno non formula mai lo schema completo dei caratteri e dei relativi temperamenti che sarà invece proprio della tradizione medievale.

È invece rilevante il confronto con la fisiognomica. Questo sapere fa dell'aspetto fisico, mediato dalla somiglianza con gli animali, un segno della condizione dell'anima. Per esempio, avere un petto irsuto come quello del leone indica un'indole coraggiosa. Il *physikos* invece, scrive Galeno, risale alle cause sia del segno sia della disposizione psichica di cui esso è segno. Così il petto irsuto è dovuto all'alto gradiente termico del cuore, il quale è anche la causa dell'eccesso di *thymos* in chi ne è portatore (II 6, K. I 624-5). Sembra dunque certo, fin qui, che la *krasis* somatica sia propriamente la causa degli assetti psichici, piuttosto che costituirne l'organo come voleva il *De usu*.

Corpo, temperamenti e personalità in Galeno

A questo punto del *De temperamentis*, però, Galeno formula un dubbio – condiviso secondo lui dallo stesso Aristotele – che dimostra quanto egli fosse consapevole della profondità, e della problematicità, di questa svolta. Non sarà un errore, si chiede, la rinuncia a considerare la causa naturale della costruzione dei nostri corpi alla stregua di un potere demiurgico, che adatta le parti ai caratteri dell'anima, ristabilendo così il primato di questa? E questo potere non andrà attribuito a «una causa più divina di quanto non siano il caldo, il freddo, il secco e l'umido?» (*De temp.* II 6, K. I 635-6). Il dubbio era già stato formulato più brevemente in precedenza: la migliore costituzione è forse conseguente (*hepomene*) alla *eukrasia* dei quattro elementi, ma può darsi che vi sia «qualche altra causa più divina e superiore» (I 9, K. I 567). Ma si tratta, aggiunge Galeno a modo di rassicurazione, di questioni complesse che continuano tuttora a sfidare i migliori filosofi, e che non devono impedire l'indagine sulle *kraseis* e i loro effetti somatici e psichici.

Non è facile chiarire in modo univoco le ragioni che devono aver spinto Galeno a sciogliere le incertezze e i dubbi, presenti come si è visto nel *De sanitate tuenda* e più esplicitamente nel *De temperamentis*, per muoversi decisamente nel senso di una totale subordinazione dell'anima alla complessione somatica, che egli teorizza in uno dei suoi ultimi scritti, il *Quod animi mores* (il titolo greco dice in realtà che le *dynamis* dell'anima seguono – il verbo è *hepesthai* – le *kraseis* somatiche). In quest'opera, tra l'altro, Galeno mobilita a favore della sua tesi proprio “i migliori filosofi” della tradizione, da Platone (un po' *malgré soi*) ad Aristotele e Posidonio. Secondo Moraux, bisogna pensare a uno sviluppo cronologico che porta dallo strumentalismo del *De usu* al naturalismo dell'ultimo scritto, avendo come tappa intermedia il *De temperamentis*. Lloyd e Donini hanno piuttosto pensato a una diversità di strategie argomentative dettate dalla diversa *audience* cui sono destinati i trattati (intellettuali filosofici da un lato, medici pratici dall'altro)⁸. Benché queste ipotesi, e soprattutto la seconda, abbiano buone ragioni dalla loro parte, la loro debolezza consiste nel fatto che, come abbiamo visto, oscillazioni di prospettiva sono presenti nella stessa opera; bisogna inoltre tener conto che Galeno riconosce nei suoi scritti un *corpus* sistematico coeso e cumulativo, indipendentemente dai loro destinatari. Tornerò su questi problemi in sede di conclusioni. E' il caso per ora di ricostruire sommariamente la sequenza argomentativa del *Quod animi*.

Il punto di partenza è il *Timeo* platonico, secondo la rilettura che Galeno ne aveva effettuata nel *De placitis*: viene dunque ripresa la tripartizione dell'anima in *logistikon* e nelle due parti “mortalì”, *thymoeides* e *epithymetikon*, e anche la loro localizzazione negli organi somatici, che Galeno identifica, non senza qualche forzatura, rispettivamente nel cervello, nel cuore e nel fegato (con l'omissione, per l'*epithymetikon*, degli organi del sesso). Ma occorre chiedersi: che cosa significa dire che le parti dell'anima hanno una “sede” somatica? Evidentemente, non vi abitano come gli inquilini in un appartamento (*Quod animi* 2, K. IV 769). La risposta viene, in prima approssimazione, dal *De anima* aristotelico, che considerava l'anima come forma (*eidos*) di un corpo organico. Galeno però corregge Aristotele sulla base di Platone: non un'anima intera come forma di un corpo, ma le sue parti come altrettante forme dei rispettivi organi. Ma, ancora: che cosa significa “forma” in questo contesto? Qui Galeno trova la sua risposta, a quanto pare, nell'aristotelismo del

⁸ Cfr. ancora P.L. Donini, *Psychology*, in *Cambridge Companion* cit., pp. 184-209; e G.E.R. Lloyd, *Scholarship, authority and argument in Galen's Quod animi mores*, in P. Manuli-M. Vegetti (a cura di), *Le opere psicologiche di Galeno*, Napoli, Bibliopolis, 1988, pp. 11-22; si veda d'altro canto P. Moraux, *L'aristotelismo presso i Greci*, vol. II, tomo 2, pp. 293-351, trad. ital. Milano, Vita e Pensiero, 2000.

MARIO VEGETTI

I e II secolo dopo Cristo, forse specificamente in Andronico, che aveva proposto di intendere “forma” come *krasis* o *dynamis* somatica (4, K IV 782); ma una teoria simile può addirittura risalire al pitagorico Simmia nel *Fedone* (86b-c).

Ora, parlare di *dynamis* significa dire che le parti dell’anima stanno ai loro organi come la vista sta all’occhio, e fin qui si è ancora in territorio aristotelico. Ma parlare di *krasis* significa dire che le parti dell’anima consistono in quella particolare mistura di elementi, proprietà materiali (3, K. IV 774; 4, K. IV 780) e umori (3, K. IV 777) che rende possibile la funzione. Non è difficile allora per Galeno concludere che almeno le parti “mortalì” dell’anima non seguono la *krasis* di cuore e fegato, o non le sono asservite (*doubleuein*) ma sono la stessa cosa di questa *krasis*, risultando così a pieno titolo corporee, e quindi appunto mortalì (3, K. IV 773; 4, K. IV 782). Così, lo *thymos* consisterà nelle variazioni in eccesso o in difetto del calore cardiaco innato, e l’*epithymetikon* in quelle della *krasis* epatica.

La questione del *logistikon* è resa più complessa dalla tesi platonica della sua immortalità, che ne farebbe una *ousia* indipendente dal corpo, e specificamente dal cervello. Su questo Galeno formula un prudente agnosticismo (3, K. IV 773), che sembra più dovuto a un ossequio formale che a una reale incertezza. Lo stesso Platone non è in grado di spiegare perché l’anima razionale si separi dal suo organo quando questo è gravemente affetto; ed è evidente che, anche in vita, il comportamento del *logistikon* viene stravolto e portato alla follia dagli eccessi di freddo o di caldo, di bile o di flegma, da farmaci come la cicuta o dal vino (3, K. IV 776-7). Poiché le alterazioni patologiche del cervello costringono l’anima razionale a separarsi dal corpo, o ne alterano drasticamente le funzioni, anche chi le riconosce una sostanza autonoma dovrà comunque ammetterne l’asservimento (*doubleia*) all’organo somatico (ivi, 779). Ed è quello che in fondo deve ammettere anche Platone, sostiene Galeno citando ampiamente quei passi del *Timeo* (86c-e) e delle *Leggi* (II 666a-b, 674a) in cui si mostrano i danni subiti dall’anima per opera di umori nocivi, del vino o della sovrabbondanza di sperma, a sostegno della tesi della involontarietà dei comportamenti malvagi, che risulterà importante anche per lo stesso Galeno (6, 10).

L’argomento antropologico principale che Galeno adduce a più riprese a sostegno della sua tesi consiste nelle differenze di carattere e di dotazione intellettuale che i bambini presentano ancor prima di aver subito qualsiasi condizionamento educativo o ambientale, o a parità di intervento esterno (2, K. IV 768-9; 11, K. IV 816-9). Questo dimostra che il principio della degenerazione morale e intellettuale non viene dall’esterno ma è endogeno, e non può dunque che consistere in quelle *kraseis* imperfette degli organi dalle quali dipendono le attività psichiche.

Così come la miopia dipende da una cattiva conformazione dell’occhio, stupidità, malvagità, devianza intellettuale e morale dipendono da una *krasis* difettosa del cervello, che può essere intervenuta durante lo sviluppo embrionale o sopraggiunta in seguito a causa di malattie o disordini dietetici. Galeno trae da tutto questo due conseguenze importanti. La prima consiste in una sorta di determinismo morale a base organicista: nessuno decide liberamente e volontariamente di essere buono o cattivo, perché questo dipende dal suo temperamento corporeo; nessuno può quindi essere considerato responsabile della sua condotta morale, nel bene o nel male. Questo non significa che non si possa essere imputabili e punibili per le condotte criminali, ancorché involontarie: è in gioco qui una questione di autodifesa del corpo sociale, e

Corpo, temperamenti e personalità in Galeno

la messa a morte dei malvagi irrecuperabili protegge i buoni senza in fondo nuocere ai malvagi stessi vista la loro depravazione (11, K. IV 814-6).

La seconda conseguenza del determinismo organicista è senza dubbio la più significativa per Galeno. Se la qualità morale e intellettuale delle condotte dipende dalle condizioni corporee, spetta ormai al medico dietetico – e non più al filosofo educatore o al politico – il compito di un’igiene sociale mirante a prevenire, o a correggere, i comportamenti devianti.

Almeno ora, scrive Galeno, coloro che non accettano che il cibo abbia la capacità di rendere gli uni più temperanti, gli altri più intemperanti, alcuni più padroni di sé, altri meno, e coraggiosi, vili, miti, amanti di controversie e di liti, si rinsaviscono e vengano da me ad apprendere che cosa devono mangiare e che cosa devono bere. Riceveranno gran giovamento per la filosofia morale e oltre a questa, divenuti più intelligenti e con migliore memoria, faranno progredire la loro virtù con le facoltà dell’anima razionale. Oltre ai vari tipi di nutrimento e alle bevande insegnerò loro anche i venti, i temperamenti dell’ambiente e ancora quali regioni conviene scegliere e quali evitare⁹.

6. Il trionfo del medico è probabilmente uno degli obiettivi dell’argomentazione galenica nel *Quod animi*, ma, come abbiamo visto, essa si inserisce in un quadro epistemologico più complesso, che possiamo ora riassumere¹⁰. Seguendo il percorso di lettura prescritto dall’autore, abbiamo incontrato dapprima un’immagine del corpo a base anatomo-fisiologica, con la prevalenza del sistema cervello-nervi-organi motori. Dal punto di vista del rapporto anima-corpo, a questa immagine corrispondeva la concezione del corpo come strumento, *organon*, a disposizione delle facoltà dell’anima. In seguito, abbiamo invece incontrato una descrizione del corpo come mistura di elementi, qualità materiali ed umori; ad essa corrisponde la tesi che l’anima dipende dalla composizione materiale dei corpi, e in particolare degli organi interni di cui essa è la funzione.

C’è una opposizione insuperabile fra le due diverse concezioni del corpo? E c’è un nesso causale fra queste e le diverse concezioni del rapporto fra anima e corpo? Rispondere alla prima domanda può aiutarci almeno a formulare meglio la seconda.

Nel secondo libro del *De partibus*, Aristotele aveva nettamente definito la sequenza dei tre livelli di organizzazione (*systasis*) della materia vivente¹¹. Il primo era quello delle qualità elementari; il secondo quello delle parti omeomere composte dalle prime, cioè i tessuti come carne, osso, sangue e così via; il terzo quello degli organi composti dai tessuti, come mano, occhio e così via (*De part.* II 1). A questo livello si apre il continente scientifico dell’anatomo-fisiologia; e a questo livello si pone il problema della funzione dell’organo, e quindi anche del rapporto fra l’anima e un corpo che è appunto “organico” (*De an.* II 1 412a28). In Aristotele, il corpo organico è nel suo insieme strumento dell’anima, il che significa che ogni corpo è adattato alle qualità e alle funzioni della sua specie: il corpo del leone sarà vigoroso perché questa

⁹ 9, K. IV 807-8.

¹⁰ Cfr. M. VEGETTI, *Modelli di medicina in Galeno*, in V. Nutton (ed.), *Galen: Problems and Prospects*, London, Wellcome Inst., pp. 47-63; Id., *L’immagine del medico e lo statuto epistemologico della medicina in Galeno*, in W. Haase-H. Temporini (eds.), *ANRW*, II, 37.2, 1994, pp. 1672-1717 (= *Dialoghi con gli antichi*, Academia, Sank Augustin 2007, pp. 227-278).

¹¹ Cfr. C. VIANO, *Aristotle and the starting point of moral development: the notion of natural virtue*, in S. Stern Gillet-K. Corrigan (eds.), *Reading Ancient Texts. Essays in Honour of Denis O’Brien*, vol. II, Leiden-Boston, Brill, 2007, pp. 23-42.

MARIO VEGETTI

specie è aggressiva, quello dell'uomo eretto e dotato di mani per la natura "divina" e intelligente di questa specie. Ma, come si è detto, oltre il livello specifico questo nesso strumentale fra anima e corpo non può andare.¹² Sotto di esso, le differenze fra individui sono di *ethos*, non di anima, e fra gli uomini l'*ethos* dipende dall'educazione familiare e pubblica; il controllo, la correzione, la formazione delle condotte morali saranno allora di competenza degli educatori ai vari livelli, dal padre al politico al filosofo.

Galeno non vuole, e non può, ripercorrere la sequenza introdotta da Aristotele fra i livelli di organizzazione dei corpi. In luogo di un percorso lineare, egli introduce un bivio: da un lato, gli organi e le loro funzioni; dall'altro, la *krasis* di elementi e qualità, cui si aggiungono gli umori. La prima direzione conduce verso un sapere prestigioso e di illustre tradizione come quello anatomico; ed esita nell'immagine del corpo come macchina perfetta, prova ostensiva della teleologia immanente alla natura, l'architetto divino che l'ha progettato. La seconda ha piuttosto a che fare con miscele per lo più difettose e squilibrate, opera più di un farmacista maldestro che di quell'artefice provvidenziale, tanto da rendere Galeno molto esitante, come si è visto, nel riferirle a qualche "causa superiore". Tuttavia, questa direzione è la sola utile al fine della diagnosi e della terapia delle predisposizioni patologiche individuali e degli scompensi umorali, dell'analisi sull'efficacia dei farmaci, della prevenzione igienica e dietetica: questioni centrali per la pratica medica sulle quali l'anatomo-fisiologia non ha nulla da dire (con l'eccezione, naturalmente, della chirurgia).

Come tutto questo incide sulla questione dei rapporti fra anima e corpo? Il linguaggio della *krasis* elementare si prolunga in quello dei temperamenti umorali (melancolico, collerico, flegmatico); anche attraverso la fisiognomica (di cui, come abbiamo visto, la teoria dei temperamenti si presenta non come alternativa ma come fondamento scientifico) questo linguaggio raggiunge la sfera degli assetti psicologici individuali, parallela a quella delle disposizioni patologiche e degli interventi terapeutici altrettanto individuali. Al di fuori dell'orizzonte di organi e funzioni, diviene impraticabile la concezione del corpo come organo dell'anima, che restava comunque al livello della specie. La complessione somatica elementare-umorale sembra invece in grado di spiegare gli assetti psicologici individuali, la struttura della singola personalità; e, in Galeno, "spiegare" rinvia a un nesso causale. Quello che noi chiamiamo "temperamento" personale "segue" dunque, nel linguaggio galenico, la *krasis* somatica: e "seguire" vuol dire dipendere, fino all'asservimento di cui parla, nella sua presa di distacco da Platone, il *Quod animi*.

Non si tratta dunque in questo scritto solo di propaganda professionale. L'oscillazione di Galeno fra diverse concezioni del rapporto fra anima e corpo mi sembra connessa ad una reale difficoltà teorica dovuta alla compresenza di schemi intellettuali e di quadri epistemologici di difficile composizione. La rinuncia al tentativo di unificazione (sostituito, come abbiamo visto, da un programma di lettura cumulativo) non significa assenza, in Galeno, di *esprit de système*. Forse, significa al contrario un'ambizione sistematica eccessiva, che mirava a ricomprendere la filosofia della natura aristotelica, la teleologia aristotelico-stoica,

¹² Anche quando Aristotele si arresta al livello dei tessuti, come nell'esame delle proprietà del sangue in *De part. anim.* II 2-4, il rapporto fra composizione sanguigna e qualità psichiche resta sempre al livello della specie. Esistono tuttavia passi, come *Eth. nicom.* VI 13, 1144b6 sgg. e *Categ.* 9b33 sgg., dove si parla di *ethe* acquisiti "per natura" e "fin dalla nascita", che potrebbero alludere a un condizionamento del carattere individuale da parte della complessione somatica, anche se Aristotele non trae questa conclusione in modo esplicito. Ringrazio Cristina Viano per avermi segnalato questi luoghi.

Corpo, temperamenti e personalità in Galeno

l'anatomo-fisiologia aristotelica e alessandrina, la mai superata fisio-patologia umorale di tradizione ippocratica. Tutto questo c'è, nell'ordine dei libri galenici. Ma la fruizione ne diventa inevitabilmente differenziata: da un lato intellettuali e filosofi della natura, dall'altro medici pratici, fisiognomisti, e le tante figure di psicologi *ante litteram*. O, più tardi: da un lato spiegazioni teleologiche e provvidenzialistiche, dall'altro spiegazioni materialistiche e meccanicistiche. Tenere insieme tutto questo in una teoria unificata era superiore alle forze, se non alle ambizioni, di Galeno.

MARIO VEGETTI

Nota bibliografica

V. Boudon-Millot, in *Galien*. Tome I, Paris, Les Belles Lettres, 2007

P.L. DONINI, *Tre studi sull'aristolismo nel II secolo d.C.*, Torino, Paravia, 1974, pp. 127-185

Id., Psychology, in *Cambridge Companion* cit., pp. 184-209 diventa Id., Psychology, in R.J. Hankinson (ed.), *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge U.P., 2008, pp. 184-209

S. Grimaudo, *Difendere la salute*, Napoli, Bibliopolis, 2008

R. J. HANKINSON, *Actions and passions: affection, emotion, and moral self-management in Galen's philosophical psychology*, in J. Brunschwig-M. Nussbaum (eds.), *Passions and Perceptions*, Cambridge U.P., 1993, pp. 184-222

R. J. HANKINSON, *Philosophy of Nature*, in Id. (ed.), *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge U.P. 2008, pp. 210-241

G.E.R. LLOYD, *Scholarship, authority and argument in Galen's Quod animi mores*, in P. Manuli-M. Vegetti (a cura di), *Le opere psicologiche di Galeno*, Napoli, Bibliopolis, 1988, pp. 11-22

P. MORAUX, *L'aristolismo presso i Greci*, vol. II, tomo 2, pp. 293-351, trad. ital. Milano, Vita e Pensiero, 2000

M. VEGETTI, *Modelli di medicina in Galeno*, in V. Nutton (ed.), *Galen: Problems and Prospects*, London, Wellcome Inst., pp. 47-63

Id., *L'immagine del medico e lo statuto epistemologico della medicina in Galeno*, in W. Haase-H. Temporini (eds.), *ANRW*, II, 37.2, 1994, pp. 1672-1717 (= *Dialoghi con gli antichi*, Academia, Sank Augustin 2007, pp. 227-278)

C. VIANO, *Aristotle and the starting point of moral development: the notion of natural virtue*, in S. Stern Gillet-K. Corrigan (eds.), *Reading Ancient Texts. Essays in Honour of Denis O'Brien*, vol. II, Leiden-Boston, Brill, 2007, pp. 23-42

Martine Pécharman

Des corps au corps: philosophie naturelle et philosophie première selon Hobbes

Le corps ou les corps?

Dès la version la plus ancienne que nous connaissons du *De Corpore*, le manuscrit Chatsworth A.10¹, et jusqu'au texte définitif qui n'est pas publié avant 1655, le titre retenu par Hobbes pour le traité de philosophie naturelle destiné à constituer la première partie de ses *Elementa philosophiae*, est rendu problématique. Le manuscrit préparatoire A.10 commence immédiatement par une définition de la philosophie², or, selon cette définition inaugurale du premier chapitre – *De philosophia* – de la *Logica*³ donnée en propédeutique au traité *de corpore simpliciter* ou *Philosophia prima*⁴, la philosophie est une connaissance rationnelle dont les deux objets indissociables, les propriétés des corps et leurs générations possibles, s'atteignent selon un processus réciproque. Soit on infère, de la connaissance première de générations, la connaissance de propriétés des corps, soit inversement on infère, de la connaissance première de propriétés, la connaissance de générations possibles⁵. Il n'est guère étonnant que cette définition se trouve enveloppée dans la prescription méthodologique («Philosophari volenti, et addiscere incipiendum vel a generatione rei, vel a aliqua ejus proprietate») donnée au début du chapitre final de la *Logica* – le chapitre 6, *De methodo*. La définition de la méthode se décalque nécessairement sur la définition de la philosophie, quand celle-ci ne fait déjà qu'un avec la recherche raisonnée des propriétés des choses à partir de leurs générations, ou bien de leurs générations à partir de leurs propriétés connues. Ainsi, du chapitre introductif au chapitre conclusif de la *Logica*, le manuscrit Chatsworth reste sans ambiguïté quant à la nécessaire relation de la philosophie, comme méthode de recherche rationnelle, à la particularisation des corps. La philosophie se voit assigner l'étude non pas du corps considéré en général (c'est là l'objet de la seule *philosophia prima*), mais des propriétés qui différencient les corps les uns par rapport aux autres. La définition nominale de ce qu'il faut entendre par 'propriété d'un corps' («Corporis proprietatem appello facultatem seu potentiam ejus qua ipsum ab aliis certis corporibus distinguimus»), donnée à la suite de la définition nominale du

¹ Pour les problèmes de datation de ce manuscrit, voir THOMAS HOBBS, *Critique du De mundo de Thomas White*, introduction, texte critique et notes par J. Jacquot et H.W. Jones, Paris, Vrin, 1973 (abrégé en *Anti-White*, désormais noté AW), p. 16 et pp. 77-88. Le manuscrit Chatsworth A.10 est reproduit dans l'Appendice III, aux pp. 463-513. La date approximative de 1639 est retenue dans THOMAS HOBBS, *De corpore*, édition critique, notes, appendices et index par Karl Schuhmann, introduction par Karl Schuhmann avec la collaboration de Martine Pécharman, Paris, Vrin, 1999 (désormais noté Dco), p. CIV.

² Une introduction préalable est ajoutée dans le texte définitif (Dco, cap. I, § 1).

³ *Computatio sive Logica* dans le texte de 1655, qui la présente comme la Pars I du *De corpore*.

⁴ Voir AW, App. III, p. 473.

⁵ Dco, cap. I, § 2.

MARTINE PÉCHARMAN

raisonnement («Per ratiocinationem intelligo computationem») comme un commentaire analysant la définition inaugurale (quant à elle non nominale) de la philosophie, ne laisse place à aucun doute: l'objet du raisonnement propre à la connaissance philosophique n'est pas 'le' corps, mais 'les' corps, et le traité de philosophie naturelle devrait s'appeler *De corporibus naturalibus*⁶, plutôt que *De corpore*.

En dehors d'une unique occurrence du terme de 'causes' dans le chapitre 6 de la *Logica* («causas sive generationes»)⁷, le manuscrit A.10 ne procède pas à la mise en équivalence de la relation entre les générations des corps et leurs propriétés avec la relation de causalité. Mais lorsque le *De corpore* opère en 1655 la superposition des deux relations, la compréhension de la philosophie comme étude des corps individuels s'en trouve encore renforcée. La définition de la philosophie au début de la *Logica* (cap. I, § 2) comporte désormais explicitement la mention des modes d'apparaître des corps individuels, de ce qui les particularise les uns par rapport aux autres dans la perception sensible: les 'effets' qui y sont les corrélats des 'causes ou générations' doivent être en effet compris comme des 'phénomènes' (*phaenomena*, ou 'appearances' dans la version anglaise de 1656, *Concerning Body*)⁸. Ces effets ou phénomènes – «effectus sive phaenomena», «effects or appearances» – peuvent à bon droit être substitués dans le texte définitif aux «corporum proprietates» de l'ancienne définition, car précisément ils ne sont rien d'autre que ce que le *De methodo* du manuscrit préparatoire désignait comme les propriétés des corps, «les affectus seu accidentia» qui nous les font percevoir différemment les uns des autres⁹. Ainsi, quand il s'agit dans la suite du chapitre *De philosophia* du *De corpore* de définir ce qu'est la propriété d'un corps (*Proprietas quid; Properties, what they are*¹⁰), la définition nominale du manuscrit Chatsworth s'avère insuffisante. Il ne convient plus dans ce premier chapitre de la *Logica* de souligner simplement que la propriété d'un corps doit s'entendre comme la faculté ou puissance par laquelle nous le distinguons, en tant que corps déterminé, d'autres corps déterminés, mais d'affirmer directement que les effets et phénomènes («effectus et phaenomena, effects and the appearances of things to sense») ne font qu'un avec ces facultés ou puissances des corps («corporum facultates sive potentiae, faculties or powers of bodies») qui sont pour nous les moyens de les distinguer entre eux¹¹. La philosophie considère 'les' corps, et elle les considère en tant qu'ils sont conçus non pas tous également comme corps, mais différemment les uns des autres, du fait de la génération en eux de propriétés dont la diversité phénoménale constitue pour nous le fondement d'une connaissance sensible indéfiniment autre. Son objet propre, selon le § 8 du même chapitre (auquel rien ne correspond dans le manuscrit A.10), est «corpus omne, cujus generatio aliqua concipi et cujus comparatio secundum ullam ejus considerationem institui potest», en d'autres termes, «omne corpus, quod generari vel aliquam habere proprietatem intelligi potest»¹². Un corps quelconque, du moment que le mode de génération de

⁶ C'est Hobbes lui-même qui désigne sa *philosophia naturalis* comme un discours «de corporibus naturalibus»: voir AW, App. III, p. 464 et Dco, cap. I, § 9, p. 17.

⁷ AW, App. III, p. 472.

⁸ Voir Dco, p. 12 et *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. by W. Molesworth, vol. I, London, John Bohn, 1839 (désormais noté EW I), p. 3.

⁹ AW, App. III, p. 472.

¹⁰ Ce sont là les titres respectifs du § 4.

¹¹ Dco, p. 14 et EW I, p. 5.

¹² Dco, p. 16 (cf. EW I, p. 10).

Des corps au corps: philosophie naturelle et philosophie première selon Hobbes

ses propriétés est connaissable et qu'une comparaison, en quelque sorte de phénomène à phénomène, peut s'établir sous le rapport de telle ou telle propriété entre lui et d'autres corps, fournit un objet d'étude à la philosophie. En assignant cette matière spécifique à la philosophie, Hobbes confirme une nouvelle fois la définition de celle-ci comme connaissance des 'effets ou phénomènes' et de leurs générations. Pouvoir concevoir la génération d'un corps, c'est pouvoir concevoir la génération d'une propriété déterminée, dont la possession différencie pour nous ce corps relativement aux autres. Le sujet de la philosophie ne saurait être indifférent à la diversité phénoménale.

Le début du chapitre *De methodo* à la fin de la *Logica* du *De corpore* accentue encore l'insistance mise par Hobbes, depuis le manuscrit Chatsworth, à assigner à la philosophie l'étude des corps quant à leurs différences phénoménales. Cette fois, la définition de la philosophie est véritablement réélaborée, au lieu d'être seulement donnée en creux comme dans A.10, et dans cette nouvelle formulation, le terme de 'phénomènes' se trouve mis en première ligne¹³. Les effets, qu'ils soient à découvrir à l'aide d'un processus de production dont on conçoit déjà la possibilité, ou qu'ils soient les premiers conçus et eux-mêmes dans ce cas moyens de rechercher quelle a été, ou quelle a pu être, leur production, sont des «phaenomena sive effectus apparentes», «appearances or apparent effects»¹⁴. Ce n'est plus alors 'phénomène' qui dit d'une autre manière 'effet', mais c'est 'effet' qui n'est plus qu'une manière de dire 'phénomène'. Cette variation lexicale de l'effet-phénomène du premier chapitre de la *Logica* au phénomène-effet du dernier chapitre permet à Hobbes d'accentuer l'inscription de la philosophie dans une stricte continuité avec la connaissance sensible. Un effet étant toujours «certum aliquod phaenomenon», «some determined appearance»¹⁵, la méthode philosophique ne saurait exclure ce qui est de l'ordre purement phénoménal et du registre de la perception sensible. La philosophie a au contraire pour fin à la fois de répéter rationnellement le mode naturel de génération des phénomènes et de fonder causalement les phénomènes, de retrouver par le raisonnement leur mode de production.

Que la méthode propre à la philosophie donne l'explication – comme le disait dans le manuscrit A.10 un passage du *De methodo*¹⁶ – des causes ou générations des «phaenomena naturae», n'implique pas cependant pour Hobbes une restriction de la diversité phénoménale aux seuls phénomènes étudiés dans la doctrine physique (*Physica sive naturae phaenomena*) avec laquelle s'achève le *De corpore*.

Pour les deux raisonnements symétriques qui caractérisent la connaissance philosophique comme connaissance des effets ou phénomènes à partir de leurs causes ou générations et réciproquement connaissance à partir des effets de leurs générations possibles, le chapitre I, § 5 du *De corpore* propose un exemple géométrique. Celui-ci, loin de couper la définition de la philosophie d'une relation nécessaire à ce qui est de l'ordre des phénomènes, fournit au contraire à Hobbes le moyen de réaffirmer que la connaissance

¹³ Quand il reprend la définition de la philosophie au début du chapitre XXV par lequel s'ouvre la dernière partie du *De corpore* (la *Physica*), Hobbes ne renvoie qu'au chapitre I de la *Logica*. La formule «effectus sive phaenomena» se trouve ainsi reconduite, paraphrasée en outre par l'expression «effectus φαινόμενα» (voir *Dco*, p. 267; on lit seulement «effects or appearances» dans EW I, p. 387).

¹⁴ *Dco*, cap. VI, § 1, p. 57 (EW I, p. 65).

¹⁵ *Dco*, cap. VI, § 3, p. 59 (EW I, p. 68).

¹⁶ *AW*, App. III, p. 472 (sans correspondant dans le texte définitif du *De corpore*).

MARTINE PÉCHARMAN

philosophique se rapporte à des effets qui sont autant de propriétés apparentes. L'exemple géométrique constitue une illustration immédiate de l'identification¹⁷ entre les effets ou phénomènes et les propriétés par lesquelles nous distinguons les corps les uns des autres. Soit offerte à la vue une figure plane qui se rapproche de la figure d'un cercle, comment savoir si cette figure est véritablement un cercle? On ne saurait en décider d'emblée par la simple perception sensible. Seule la construction de la figure proposée permet de trancher. Si elle est engendrée par la rotation d'un corps de longueur constante autour de l'une de ses extrémités comme d'un point fixe, cette figure doit être dite un cercle¹⁸. La connaissance phénoménale ne se trouve ici nullement exclue. Il s'agit plutôt de substituer à la perception sensible immédiate d'une figure la décomposition, en quelque sorte, de son phénomène, en remplaçant la simple perception de la figure déjà construite par l'appréhension des étapes successives de sa construction, appréhension qui engage indissociablement une figuration sensible et un raisonnement. Au terme de cette construction, ce n'est pas la figure initiale seule que l'on retrouve, mais c'est cette figure avec la propriété qui la différencie de toute autre. La figure est retrouvée, mais elle est retrouvée en tant que cercle, elle est désormais perçue comme un effet qui manifeste la propriété distinctive du cercle. Inversement, la connaissance préalable d'une figure (par exemple, la connaissance préalable de la propriété qui distingue le cercle des autres figures) permet de reconstituer le schéma possible de sa production. Les figures géométriques témoignent ainsi par excellence du fait que le raisonnement sur les propriétés à déduire de générations connues, ou sur les générations possibles à retrouver à partir d'effets déjà conçus, est mené avec succès dans l'ordre même du visible: ce n'est jamais que de cet ordre, mais maîtrisé et objet de décision, que relève la construction d'une figure. Quiconque retrace pour les sens la génération d'une figure géométrique, ne peut que rendre manifeste la propriété déterminée faisant de cette figure tel effet ou phénomène plutôt que tout autre. En cela, le principe même de la connaissance mathématique, tout autant que celui de la connaissance physique, réside dans une perception sensible¹⁹. Cependant, selon Hobbes, tant que l'on n'a pas l'usage du langage, autrement dit sans l'usage des mots universels, la connaissance des figures géométriques et de leurs propriétés est à reprendre *ad infinitum*. À l'exemple de la figure visiblement très approchante de la figure d'un cercle dont on se demande, dans le premier chapitre du *De corpore*, si elle est ou non un cercle, fait écho dans le dernier chapitre, sur le mode du renchérissement, l'exemple de la découverte, à partir de la contemplation de quelque triangle placé sous nos yeux, de la propriété d'égalité de la somme de ses trois angles à deux droits²⁰. Ce triangle étant remplacé par un autre différent, ou bien le même triangle restant

¹⁷ Au paragraphe précédent (le § 4: voir *Dco*, p. 14; *EW I*, pp. 5-6).

¹⁸ J'abrège considérablement la description détaillée fournie par Hobbes dans ce § 5 intitulé *Quomodo proprietates a generatione derivantur, et contra* (*How properties are known by generation, and contrarily*).

¹⁹ Dans un manuscrit de Cavendish, le manuscrit Harleian MS 6083 du British Museum que l'on s'est jusqu'ici accordé à considérer comme fondé sur un brouillon préparatoire du *De corpore* postérieur au manuscrit A.10, la conclusion «*Ergo initium philosophiae a sensu*» au début du chapitre 6 de la *Logica* se tire indifféremment de l'exemple géométrique donné pour le raisonnement allant d'une génération à une propriété («*si visa generatione quadrati, nesciret proprietatem diametri et lateris incommensurabilitatis*») et de l'exemple physique donné pour le raisonnement inverse allant d'une propriété à sa génération («*si sensu cognita proprietate duritiei nesciret tamen ejus generationem*»). Voir *AW*, App. III, p. 472 (texte en italique).

²⁰ *Dco*, cap. VI, § 11, p. 66 (cf *EW I*, pp. 79-80). Pour une variante de cet exemple, voir *Leviathan*, I, chap. IV, § 9, ed. by E. Curley, Hackett Publishing Company, 1994 (désormais noté *Lev*), p. 18. La proposition 32 du livre I des *Éléments* d'Euclide porte sur la propriété donnée ici en exemple.

Des corps au corps: philosophie naturelle et philosophie première selon Hobbes

exposé à notre vue mais sous une perspective différente, comment savoir si la propriété d'abord découverte est encore vérifiée et si l'effet ou phénomène attesté à partir de la première perception demeure? Il faudrait, pour la multitude indéfinie des triangles singuliers, reprendre inlassablement le travail de déduction des propriétés attachées à leur figuration sensible, et par cette tâche infinie, la propriété d'égalité de tous les angles à deux droits ne serait encore jamais connue que comme la propriété singulière de chacun des triangles singuliers successivement proposés à la vue. L'universalité des mots permet au contraire de fixer cette propriété découverte sur un triangle singulier en une proposition sur la nature de tout triangle, dotée d'une vérité éternelle.

Cette interprétation de l'éternité d'une vérité, qui ne la coupe pas de l'origine sensible de la connaissance, était déjà ce que recouvrait en 1641 l'opposition de Hobbes, dans l'*Objectio XIV* des *Objectiones Tertiae*, à la thèse cartésienne de la *Meditatio Quinta* selon laquelle il est des choses qui ne sont pas un pur néant même s'il se peut qu'elles n'existent nulle part en dehors de l'esprit («extra me [...] nullibi»), et qui donc ne sauraient tomber au nombre des fictions mentales, bien que l'esprit en forme la pensée en quelque sorte librement («quodammodo ad arbitrium»)²¹. La figure du triangle fût-elle supposée introuvable dans le monde («nullibi gentium extra cogitationem meam») et de tout temps inexistante, il reste que les diverses propriétés qui en sont néanmoins démontrables et dont la connaissance claire s'impose à l'esprit indépendamment de l'imagination²², obligent à attribuer au triangle «une certaine nature, ou essence, ou forme» qui est non seulement «déterminée», mais «immuable et éternelle»²³. Par application conjointe du principe (dont la preuve est donnée dans la *Meditatio Quarta*)²⁴ d'après lequel tout ce dont l'esprit a la connaissance claire est vrai et du principe affirmant la réalité de toute vérité («patet illud omne quod verum est esse aliquid»), on a la certitude que, quelle que soit la propriété du triangle clairement perçue par l'esprit, cette propriété est une vérité: elle est donc quelque chose et non pas rien²⁵. Dès qu'elle est clairement connue, l'égalité des trois angles du triangle à deux droits est une propriété vraie

²¹ Voir *Meditationes de prima philosophia*, in *Œuvres de Descartes*, VII, éd. Ch. Adam et P. Tannery (désormais AT VII), Paris, Léopold Cerf, 1904, p. 64. Cette notion d'*arbitrium* souligne l'irréductibilité pour Descartes de l'imagination d'une figure géométrique à une imagination qui serait entendue comme la suite et la reproduction affaiblie d'une sensation. La *Meditatio Sexta* (AT VII, p. 72) montre que l'imagination d'une figure géométrique requiert l'intervention de la volonté encore en un autre sens: un acte mental volontaire, l'attention ou application de l'*acies mentis*, est indispensable pour regarder *tanquam praesentia* les éléments qui composent la description de cette figure.

²² Alors que l'imagination d'une figure géométrique est «quodammodo ad arbitrium», la claire reconnaissance des propriétés de la figure représentée se produit *velim nolim*, que je le veuille ou non (AT VII, p. 64).

²³ AT VII, p. 64: «determinata quaedam ejus natura, sive essentia, sive forma, immutabilis et aeterna».

²⁴ Voir Synopsis des *Meditationes*, AT VII, p. 15.

²⁵ Pour la combinaison entre ces deux principes dans la *Med. V*, voir AT VII, p. 65. Descartes ne les convoque pas explicitement pour conclure au caractère non fictif des propriétés du triangle, il ne rend manifeste leur vertu opératoire conjointe qu'au moment de dénoncer l'inanité de l'objection, à la thèse de la nature éternelle du triangle, de l'origine sensible de l'idée de triangle. L'esprit peut avoir la connaissance claire de propriétés de figures que personne n'a jamais vues, tout autant que des propriétés d'une figure dont on a parfois la perception sensible. Les deux principes que Descartes explicite alors pour conclure que les propriétés de ces figures jamais vues ont autant de réalité que les propriétés du triangle sont donc des principes qui étaient déjà nécessaires à l'architecture de l'argumentation seulement relative à la figure du triangle. L'extension, à des figures inconnues à la sensation, de la conclusion qui valait pour le triangle, implique corrélativement que les principes requis pour cet élargissement étaient auparavant opératoires pour conclure à la vérité ou réalité éternelle des propriétés du triangle. Du fait de la supposition initiale d'une destruction générale de toutes les figures triangulaires, l'argumentation de Descartes sur le seul triangle se réclamait de toute façon par avance d'une stricte égalité de statut entre cette figure et des figures jamais données à la vue. L'objection était en réalité combattue et défaite avant même d'être formulée.

MARTINE PÉCHARMAN

et immuable, participant d'une nature, ou essence, ou forme, éternelle. Mais toute cette argumentation cartésienne repose selon les *Objectiones Tertiae* sur une prémisse inintelligible: l'attribution de «quelque nature» («natura aliqua») à ce qui n'existe nulle part dans le monde. Laissant tomber la détermination, dans la *Meditatio Quinta*, du «nullibi gentium existere» par l'adjonction d'un «extra me» ou «extra cogitationem meam», Hobbes entend absolument la non-existence dans un lieu comme synonyme de la non-existence tout court, et oppose à Descartes qu'il y a contradiction à attribuer un *esse* déterminé (autrement dit, une essence ou nature) à ce qui n'a pas l'*esse* au sens absolu, ou existence («quod enim nullibi est, non est; neque ergo habet esse, seu naturam aliquam»)»²⁶. L'objection (tenue dans la *Meditatio Quinta* pour facilement éliminable) de l'origine sensible de l'idée de triangle est en fait rendue incontournable dès que l'on a égard à l'identité entre «n'être nulle part» et «n'être pas». La thèse de la dérivation de l'idée de triangle à partir de la perception sensible d'un triangle ou de l'imagination qui en conserve la trace, a pour fondement la nécessaire détermination spatiale de l'existant. Cette thèse n'implique nullement selon Hobbes un refus des vérités éternelles, mais seulement leur déplacement dans l'ordre du langage. Pour lui comme pour Descartes, il serait absurde, dans la supposition d'un anéantissement général de tous les triangles dans le monde, de nier que l'on ait la connaissance vraie des propriétés du triangle. Mais ce n'est pas à dire que la propriété d'avoir ses trois angles égaux à deux droits constitue elle-même une vérité éternelle. Les vérités éternelles de la mathématique, au lieu d'être incluses dans des essences ou natures des figures géométriques (qui ne sauraient être impérissables si ces figures périssent), ne se distinguent pas de propositions vraies. La connaissance vraie que nous avons d'une propriété du triangle n'est pas un argument en faveur de l'éternité de l'essence du triangle, car par cette connaissance vraie, il faut entendre seulement d'après Hobbes la connaissance que nous avons de la convenance propositionnelle entre le nom énonçant cette propriété, autrement dit le prédicat, et le nom *triangulum* qui est le sujet de la prédication²⁷. La seule éternité résistant à la suppression de toutes les figures géométriques existantes est celle des noms qui leur ont été «une fois» (*semel*) attribués. Or, la série de mots par laquelle on signifie, à propos d'un triangle, la propriété d'égalité de tous ses angles à deux droits, revient selon l'*Objectio XIV* à l'imposition à cette figure d'un second nom, *nomen alterum*. Comme le nom isolé *triangulum*²⁸, le nom composé «habens tres angulos aequales duobus rectis» est un nom éternel sitôt imposé, un nom apte à survivre à la destruction généralisée de tous ses référents sensibles²⁹. Il ne saurait y avoir d'autre vérité éternelle quant au triangle que celle de la proposition «*triangulum est habens tres angulos aequales duobus rectis*», la *sempiterna veritas* ne recouvre rien d'autre que la permanence des noms unis dans cette proposition. Nonobstant les dénégations

²⁶ AT VII, p. 193.

²⁷ La réduction par Hobbes de la vérité à un rapport de convenance entre les noms dans la proposition (par inclusion de la chose nommée par le sujet dans l'extension du nom-prédicat) est attestée avant la rédaction des *Objectiones Tertiae*: voir, outre le manuscrit A.10 (AW, App. III, p. 466), *The Elements of Law Natural and Politic*, ed. by J.C.A. Gaskin, Oxford University Press, 1994, Part I, chap. V, § 10, pp. 37-38.

²⁸ Ce nom n'est en fait lui-même selon Hobbes que l'abréviation commode de sa définition, autrement dit de la série formée par l'addition de tous les noms dont les significations analysent l'idée de triangle (voir par exemple *Dco*, cap. VI, § 15-4, p. 69 – la traduction de ce passage dans EW I, p. 85, contient un contresens).

²⁹ Hobbes utilise déjà dans cette *Objectio XIV*, mais sans l'expliciter, la thèse d'une équivalence entre toute une circonlocution et un seul nom, quand par cette voie périphrastique se trouve désignée une seule chose, sujet d'une propriété déterminée qui ne peut être signifiée que par une série nominale. Voir *Lev*, I, chap. IV, § 8, pp. 17-18 et *Dco*, cap. II, § 14, p. 26 (EW I, p. 23).

Des corps au corps: philosophie naturelle et philosophie première selon Hobbes

cartésiennes, des essences mathématiques assurées d'une éternité dans l'esprit ne valent ainsi pas mieux selon Hobbes que des êtres de fiction. Une fiction engendrée non par l'imagination humaine, mais par la philosophie.

L'extension de la notion de phénomène dans le *De corpore* à toute propriété manifestant la différence entre un corps et d'autres corps oblige donc à voir dans la géométrie elle-même une science qui, si elle travaille sur de l'universel, ne le trouve pas dans les figures mêmes qu'elle construit, mais dans les propositions dont elle donne la démonstration à propos des propriétés de ces figures. De ce point de vue, il ne s'agit nullement pour Hobbes de dissocier les deux raisonnements qui définissent la philosophie en deux types de science, dont les unes procéderaient seulement *a priori*, d'une génération connue à un effet recherché, et les autres seulement *a posteriori*, d'un effet connu à sa génération possible³⁰. Au raisonnement qui va du mode de construction du cercle à sa propriété, l'exemple géométrique du chapitre I du *De corpore* donne pour corrélat un raisonnement qui, à partir de la propriété connue du cercle comme d'un effet, retrouve le mode de production de cette figure³¹. Ce n'est qu'au début du chapitre (le chapitre XXV) qui marque dans le *De corpore* le commencement de la dernière partie – la Pars IV ou *Physica* –, que Hobbes rattache à la définition de la philosophie donnée dans le chapitre I une répartition distincte des sciences en fonction de ces deux modes de raisonnement, qui n'apparaissent plus alors symétriques au sein d'une seule et même science. Une différence de statut entre les *effectus* semble admise, selon qu'il s'agit de les connaître à partir d'une génération déjà conçue, ou au contraire de connaître, à partir d'eux, quelque génération possible. Alors que, dans le chapitre I, l'équivalence entre effets et phénomènes fonctionnait dès le premier mode de la connaissance philosophique et pouvait être ainsi sous-entendue pour le second, dans ce passage inaugural de la *Physica*³², Hobbes introduit le terme de phénomènes comme substituable au terme d'effets («*effectus sive phaenomena*», «*effects or appearances*») seulement pour le second mode de raisonnement philosophique, comme si la connaissance phénoménale n'avait pas cours dans le premier. Ce déséquilibre est confirmé dans le rappel immédiat par Hobbes de ce qui distingue les deux méthodes de la philosophie: l'une procède «*a generatione ad effectus possibles*», l'autre «*ab effectibus φαινόμενοις ad possibilem generationem*»³³. Les phénomènes ou effets naturels dont nous avons la connaissance sensible («*phaenomena sive effectus naturae nobis per sensum cognita*», «*the appearances or effects of nature which we known by sense*») paraissent ici devoir être distingués d'effets tels que les propriétés des figures géométriques comme d'effets qui ne seraient pas des phénomènes. Au sens strict, on ne devrait parler de phénomènes (*phaenomena*, *appearances*) selon le chapitre XXV que pour tout ce dont l'apparition ou ostension n'est due qu'à la nature («*quaecunque apparent sive a Natura nobis sunt ostensa, such things as appear or are shown to us by nature*»). Mais c'est en réalité que Hobbes entend alors insister sur la

³⁰ Pour cette distinction entre démonstrations *a priori* et *a posteriori*, voir *De homine* (1658), in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quae scripsit Omnia*, ed. Gulielmus Molesworth, Londini, 1839, vol. II (désormais noté OL II), cap. X, § 5, p. 93.

³¹ *Dco*, cap. I, § 5. Voir de même *Lev*, chap. XLVI, § 1, p. 453-454, où l'exemple de la géométrie sert aussi à illustrer les deux voies du raisonnement philosophique (le *Leviathan* latin, où le chapitre XLVI fait l'objet d'une réécriture, ne conserve que la définition de la philosophie, sans cette illustration).

³² Je m'appuie ici sur *Dco*, cap. XXV, § 1, pp. 267-268 (cf. EW I, pp. 387-389).

³³ Le texte anglais (pp. 387-388) dit seulement: «*from the generation of things to their possible effects; and the possible generation of the same*».

MARTINE PÉCHARMAN

conséquence épistémologique de la différence entre des phénomènes (les propriétés étudiées par la physique) qui dépendent de la seule institution divine ou institution de la nature, et des phénomènes (les propriétés des figures géométriques) qui requièrent une institution volontaire par le sujet connaissant. À partir de définitions nominales fournissant les prémisses des raisonnements mathématiques, des vérités aussi universelles que ces définitions peuvent être conclues au sujet des propriétés des figures géométriques³⁴. La physique au contraire, parce qu'elle se trouve confrontée à des effets produits par l'auteur de la nature, et que les voies possibles de la génération des phénomènes naturels sont infinies pour Dieu³⁵, est vouée à ne raisonner qu'à partir de propositions singulières dont elle ne saurait déduire des théorèmes universels, bien que ses démonstrations fassent intervenir des propositions universelles sur le mouvement³⁶. On assiste en quelque sorte au début de la *Physica* du *De corpore* à une modulation différente de la notion de phénomènes, qui prend une nouvelle tonalité par rapport au début de la *Computatio sive Logica*. Mais la restriction à laquelle Hobbes soumet alors la notion de phénomène ne rend pas caduc le point de vue précédent. Quand la perspective principale n'est pas d'accentuer la subordination de la connaissance physique à des principes indépendants de la volonté humaine, et par là sa limitation à des hypothèses au lieu de théorèmes³⁷, il reste légitime de placer sur le même plan, en tant qu'effets ou phénomènes dont on recherche la cause ou la génération possible, aussi bien un effet tel que la propriété géométrique que manifeste une certaine *figura proposita*, qu'une propriété physique telle que la lumière, la chaleur ou la pesanteur, en fonction de laquelle notre perception sensible des corps naturels varie³⁸. Qu'il s'agisse de tirer la connaissance des propriétés des figures géométriques de leur construction, ou de dériver la connaissance des propriétés des corps naturels des phantasmes de la sensation, il ne s'agit jamais, pour la philosophie, que de raisonner sur des phénomènes, sur l'apparaître toujours différencié de corps individuels dont les propriétés distinctes sont engendrées soit par une décision humaine, soit par un processus naturel qui trouve son origine en Dieu.

³⁴ Voir aussi *De homine*, in OL II, *loc. cit.*, où Hobbes rattache aux décisions relatives à la construction des diverses figures l'institution humaine dont dépend la valeur de démonstration *a priori* de la géométrie.

³⁵ Ce deuxième point constitue de ma part une incise, car, bien que présupposé par la notion de *possibilis generatio* quand il s'agit de ce que peut faire Dieu en tant que «Naturae conditor», «the Author of Nature», il n'est pas précisé dans le passage du *De corpore*, cap. XXV, § 1, sur lequel je m'appuie ici.

³⁶ Dans *Dco*, cap. XXV, § 1, p. 268 (EW I, p. 388), Hobbes se contente de renvoyer de manière allusive à ces propositions comme à des propositions démontrées dans les parties précédentes de l'ouvrage. Il ne se réfère pas par là seulement à la Partie III, *De rationibus motuum et magnitudinum*, qui commence avec le chapitre XV, mais aussi à la doctrine géométrique qu'il a intégrée à la Partie II ou *Philosophia prima* à partir du chapitre XII, *De quantitate*. Le chapitre X, § 5, du *De homine* se montre plus explicite quant à la nécessité d'une part de démonstration *a priori* dans la physique elle-même, qui trouve ainsi son fondement dans la géométrie (voir OL II, *loc. cit.*).

³⁷ Cette différence épistémologique, introduite dès le § 1 du chapitre XXV, est rappelée en conclusion du dernier chapitre de la *Physica*, avec la précision que les hypothèses physiques doivent toujours être des *hypotheses cogitabiles* (voir *Dco*, cap. XXX, § 15, p. 353; EW I, p. 531: *hypotheses conceivable*).

³⁸ Cette homogénéisation a cours pour la série des exemples de 'phénomène déterminé' fournie dans *Dco*, cap. VI, § 3, p. 59 (EW I, p. 68: «light, heat, gravity, a figure propounded»). Il convient au demeurant d'ajouter, à l'exemple du cercle en tant que figure proche d'une *figura proposita* dans le chapitre I, l'exemple du carré en tant que «proposit[a] idea rei singularis»: voir pour cette autre notion, *Dco*, cap. VI, § 4, *ibid.*; EW I, p. 69 («if there be propounded a conception or idea of some singular thing»). Dans ce dernier cas, l'*effectus sive phaenomenon* dont il s'agit de connaître la production n'est autre que cette idée singulière elle-même, qui est la première connue par les sens ou «pour nous» (voir *Dco*, cap. VI, § 2, p. 58; EW I, pp. 66-67). Aller de l'effet à sa génération, c'est alors, par la considération purement mentale de l'idée d'une figure déterminée, la décomposer dans des éléments relativement auxquels cette figure est comparable à d'autres, mais dont l'addition ne peut constituer la cause que de cette figure déterminée, et non pas d'une autre. Pour l'emploi par Hobbes de la notion générique de *phaenomenon sive effectus propositum* ou d'*effectus propositus*, voir aussi cap. VI § 8 et § 10, pp. 63-65 (EW I, p. 75 – «some certain and propounded appearance or effect» – et p. 77 – «any propounded effect»).

Des corps au corps: philosophie naturelle et philosophie première selon Hobbes

Philosophie naturelle et philosophie première

La philosophie naturelle, si elle doit s'achever en un traité *de corporibus naturalibus* qu'il faut entendre comme un traité *de phaenomenis naturae*, ne le peut ainsi pour Hobbes qu'à la condition d'étendre son domaine de façon à ce que la *Physica* n'en constitue pas le tout, mais seulement la partie finale. En deçà de la doctrine physique proprement dite, qui porte sur les corps individuels en tant que les propriétés les différenciant les uns des autres dans la perception sensible sont engendrées par des voies naturelles, le *De corpore* renferme nécessairement une doctrine préalable de tout ce qu'il y a de commun à tous les corps individuels. Il ne s'agit pas seulement d'attribuer au mouvement le statut de cause universelle. Cette imputation a pour vertu d'homogénéiser tous les phénomènes: que le principe du mouvement qui les engendre soit dans une décision humaine ou dans l'auteur de la nature, tous les phénomènes voient leur variété expliquée par la diversité des mouvements dans les processus de production³⁹. Il en va à cet égard de même des qualités sensibles des corps individuels et des propriétés des figures géométriques (dont nous n'avons au demeurant d'idées que singulières également⁴⁰). Mais Hobbes exige davantage de la philosophie naturelle. Il ne suffit pas, à ses yeux, de la subdiviser en autant de parties qu'il y a de sciences requises pour l'étude du mouvement et de ses productions⁴¹. La physique elle-même n'est plus que l'une de ces sous-parties, la dernière, celle qui doit fournir l'explication à la fois de nos sensations et des mouvements insensibles qui en sont les causes dans les parties internes (jusqu'aux plus infimes) des corps naturels. En amont de cette physique qui, en tant que science des causes des phantasmes ou qualités sensibles, étudie le mouvement comme cause imperceptible du changement dans les modes d'apparaître des corps, il faut englober dans la philosophie naturelle la science des effets produits dans un corps (pris comme un tout, et qu'il soit en repos ou en mouvement) par le mouvement d'un autre corps, et, encore en deçà de cette science des «proportions des mouvements et des grandeurs» entre les corps⁴², la science des effets, figures et propriétés produits par le mouvement pris absolument, *simpliciter*. Cette tripartition permet en même temps pour Hobbes de dévoiler la série de conditions au fondement de la connaissance physique des qualités des corps naturels: à la condition immédiate – la connaissance des mouvements imperceptibles des parties des corps naturels –, s'ajoutent deux conditions préalables et ordonnées, la connaissance des effets du mouvement dans le rapport entre deux corps et la connaissance des effets du mouvement de corps placés sous la seule considération de leur mouvement. Les mouvements imperceptibles dont la composition est à l'origine d'une qualité sensible étant distingués entre eux par leur degré de vitesse ainsi que par la direction qu'ils suivent, leur connaissance présuppose la connaissance d'abord des directions non seulement des mouvements perceptibles entre les corps, mais même des directions des mouvements considérés purement en tant que mouvements. Cette série régressive ou enchaînement de connaissances permet dans le *De*

³⁹ Voir *Dco*, cap. VI, § 5, p. 60 (EW I, pp. 69-70).

⁴⁰ Contre l'attribution de l'universalité à certaines idées, on lit dès le manuscrit A.10: «idea omnis et una est et unius rei» (AW, App. III, p. 471). La position de Hobbes ne varie pas dans le passage correspondant du *De corpore*, cap. V, § 8, p. 53 (EW I, p. 60: «every idea is one, and of one thing»).

⁴¹ Voir *Dco*, cap. VI, § 6, p. 61 (EW I, pp. 71-72) pour la description que je donne ci-après de cette subdivision.

⁴² Conformément au titre de la Pars III du *De corpore*, cap. XV-XXIV: *De rationibus motuum et magnitudinum* (angl.: *Proportions of motions and magnitudes*).

MARTINE PÉCHARMAN

corpore de fonder ultimement la physique dans la géométrie⁴³. Le nom *Geometria* peut être d'ailleurs étendu de façon à comprendre à la fois l'étude des effets du mouvement *simpliciter* et l'étude des effets du mouvement dans l'interaction entre les corps⁴⁴. De ce fait, au lieu d'être tripartite (*Geometria*, *De motu*⁴⁵, *Physica*), la philosophie naturelle se diviserait en deux parties seulement, la *Geometria* et la *Physica*⁴⁶. Mais ces divisions aux frontières parfois mouvantes, si elles montrent que, pour Hobbes, la philosophie naturelle ne saurait être monolithique, n'épuisent pas cependant tout son contenu. Car il ne suffit pas, dans la philosophie naturelle, de partir de la connaissance des effets de la propriété la plus commune de tous les corps naturels, le mouvement, quand celui-ci est purement considéré comme la cause des figures déterminées des corps (sans s'engager encore dans la considération de la causalité transitive s'exerçant d'un corps à un autre). Il revient aussi et d'abord à la philosophie naturelle de fournir l'explication des noms signifiant les concepts les plus élémentaires de tous, elle doit contenir les définitions des noms absolument universels dont l'intellection est présupposée pour pouvoir définir les noms mêmes des choses individuelles. La première partie de la philosophie naturelle doit donc consister en une *Philosophia prima*, plus fondamentale encore pour la *Physica* que ne le sont la *Geometria* et le *De motu et magnitudine*. La structuration interne de la philosophie naturelle, au lieu d'être seulement tripartite (voire bipartite), est quadripartite, et commence par la philosophie première, qui fournit à la physique ses principes ultimes. Le manuscrit A.10 caractérise la *Philosophia prima* comme le «tractatus de corpore et accidente, simpliciter», qui doit venir avant l'étude des propriétés des différents corps⁴⁷. En toute rigueur, ce premier traité dans la philosophie naturelle ne répond pas à la définition de la philosophie comme connaissance des propriétés par lesquelles les corps sont distingués les uns des autres, relativement à leurs générations soit déjà connues soit possibles. En tant qu'elle porte sur ce qui est commun à tous les corps⁴⁸, la philosophie première paraît ne pas pouvoir tomber

⁴³ Il n'en va pas de même dans le tableau des sciences donné au chapitre IX du *Leviathan* anglais (*ed. cit.*, p. 48): la subdivision de la philosophie naturelle n'y donne pas la physique pour une science devant observer une continuité épistémologique avec la géométrie. Hobbes divise alors la philosophie naturelle, ou science des conséquences des accidents des corps naturels, d'une part en la science des conséquences des deux accidents (la quantité et le mouvement) qui sont communs à tous les corps naturels, et d'autre part en la science des conséquences des qualités. La géométrie est alors une sous-partie du premier membre de la division, et la physique, qui est identifiée au second membre, ne dérive pas d'elle. Le *Leviathan* latin esquisse quant à lui une classification des sciences plus proche des divisions du *De corpore* en ce qu'elle s'ordonne elle aussi en fonction des modes de considération du mouvement. Mais, à la différence du *De corpore* (et aussi du *Leviathan* anglais), le chapitre IX du *Leviathan* latin identifie physique ou philosophie naturelle, comme si celle-ci ne devait comprendre que la science des mouvements invisibles des parties internes du corps à l'origine des qualités sensibles. Notons que dans le chapitre XLVI du *Leviathan* anglais, § 24, p. 462, dans le cadre de la réfutation de la 'vaine philosophie', Hobbes mentionne une autre définition encore de la physique (qui est là aussi identifiée à la philosophie naturelle): «the knowledge of the subordinate and secondary causes of natural events».

⁴⁴ La Pars III du *De corpore* relève en effet essentiellement des *Elementa Geometriae*, comme le note Hobbes dans le cap. XV, § 1, p. 153 (EW I, p. 203: «the elements of geometry»).

⁴⁵ Dans *Dco*, cap. VI, § 6, p. 61 (EW I, p. 72), Hobbes abrège en effet l'objet de la Pars III en un simple «de motu» («of motion»). En fait, le titre correspondant à cette restriction du champ d'étude (*De motu*) pourrait aussi bien être étendu de façon à englober déjà la *Geometria*, au lieu que ce soit l'inverse et que le *De motu* soit absorbé par la *Geometria*.

⁴⁶ La réduction à cette dichotomie apparaît dans *Dco*, cap. VI, § 7, p. 63 (EW I, p. 74), qui la donne pour la division de toute la première partie de la philosophie, autrement dit, de toute la philosophie naturelle (la seconde partie de la philosophie étant constituée par la philosophie civile: voir aussi pour ce premier partage qui commande toute l'architecture des *Elementa philosophiae* de Hobbes, *Dco*, cap. I, § 9, p. 17; EW I, pp. 11-12).

⁴⁷ AW, App. III, p. 473.

⁴⁸ Voir de même *Dco*, cap. VI, § 4, pp. 59-60 (EW I, pp. 68-69), à propos des causes qui sont recherchées par la *philosophia prima* (non pas les causes des accidents différenciant les corps individuels, mais celles des accidents communs à toute matière, ou accidents inhérents à tous les corps – Hobbes dit aussi «*materiae omni convenientia*», «agreeable to all matter»).

Des corps au corps: philosophie naturelle et philosophie première selon Hobbes

dans l'enceinte proprement dite de la philosophie: la philosophie ne devrait-elle pas être limitée à la connaissance des corps individuels considérés dans ce qui les particularise les uns par rapport aux autres? Au début de sa réfutation du *De mundo* de Thomas White, fin 1642, Hobbes donne cependant une autre définition de la philosophie que celle constamment retravaillée dans le *De corpore*, et par cette définition, c'est plutôt la physique qui paraîtrait peut-être avoir du mal à tomber dans le champ de la philosophie, car celle-ci s'entend alors généralement comme la science des théorèmes généraux démontrables rationnellement sur quelque sujet que ce soit, alors que le sujet de la physique (les raisons des effets produits par les corps naturels individuels) pourrait sembler compromettre l'atteinte par ses démonstrations de conclusions universelles⁴⁹. Cette définition de la philosophie dans l'*Anti-White*⁵⁰ requiert que l'on mette au fondement de toutes les sciences la philosophie première comme connaissance des notions d'*ens, essentia, materia, forma, quantitas, finitum, infinitum, qualitas, causa, effectus, motus, spatium, tempus, locus, vacuum, unum, numerus*. Partant d'une autre définition de la philosophie, Hobbes propose ainsi pour la philosophie première un contenu semblable à celui que lui assigne le manuscrit A. 10, qui procède pour sa part à l'énumération *corpus, spatium, tempus, totum, pars, finitum, infinitum, actio, passio, causa, potentia, actus, possibile, impossibile, simile, dissimile, aequale, inaequale, idem, diversum*, dans laquelle apparaissent la plupart des notions dont les définitions font l'objet des chapitres VII-XI du *De corpore*. Avec quelques variantes, le même contenu est décrit dans le chapitre XLVI du *Leviathan* anglais⁵¹: la *philosophia prima*⁵² s'y trouve caractérisée comme le recueil des définitions des noms qui sont les plus universels de tous, *body, time, place, matter, form, essence, subject, substance, accident, power, act, finite, infinite, quantity, quality, motion, action, passion*. Au sens strict, donc, la *Philosophia prima* qui constitue dans le *De corpore* la première partie de la philosophie naturelle⁵³, devrait s'arrêter là où s'arrêtent les définitions des noms absolument universels, alors que Hobbes la complète avec ce qu'il désigne dans le chapitre VI, § 6, de la *Computatio sive Logica* sous le nom de *Geometria*, la science des modes d'addition, multiplication, soustraction, ou division des mouvements, par lesquels sont produites différentes figures déterminées. La *Geometria* n'apparaissant pas dans le livre comme une partie distincte, mais restant confondue d'une part avec la *Philosophia prima*, d'autre part avec le *De rationibus motuum et magnitudinum*, la table des matières du *De corpore* ne correspond pas adéquatement à la partition rigoureuse de la philosophie naturelle qui se trouve pourtant décrite dans

⁴⁹ AW, cap. I, § 1, p. 105. J'exprime ici un soupçon seulement nourri du point de vue du *De corpore*, car dans ce passage dirigé contre White, Hobbes ne marque pas la valeur seulement d'hypothèses des conclusions atteintes par les démonstrations physiques, il insiste plutôt sur la subsumption *de jure* de la physique sous la définition de la philosophie. On notera aussi que Hobbes propose alors une division de la philosophie selon laquelle sa première partie est constituée par la philosophie première (science des attributs de tout étant) et la seconde partie par la physique ou philosophie naturelle (celle-ci étant entendue alors seulement comme la science des étants individuels), la géométrie n'apparaît pas comme la médiation entre la science de ce qui est inhérent à tous les corps et la science de ce qui rend raison des différences de qualités entre les corps individuels.

⁵⁰ Autrement appelé *De motu, loco et tempore* (en fonction d'une référence faite par Mersenne à ce manuscrit dans la proposition XXIV de sa *Ballistica*). Je conserve par commodité l'appellation traditionnelle. Une excellente traduction italienne de ce texte, précédée d'une longue *Introduzione* qui sur plusieurs points recoupe le problème que je traite dans le présent article, a été publiée récemment par Gianni Paganini (*Moto, luogo e tempo di Thomas Hobbes*, a cura di Gianni Paganini, Classici UTET, Torino, 2010).

⁵¹ Le chapitre XLVI du *Leviathan* latin, très différent, ne comporte pas l'équivalent de cette définition.

⁵² L'appellation latine est utilisée dans le texte anglais.

⁵³ À noter que la version anglaise ne dit pas *First Philosophy*, mais *The First Grounds of Philosophy*, pour cette première partie de la philosophie naturelle.

MARTINE PÉCHARMAN

le préambule méthodologique. Mais ce qui importe, c'est que, fût-elle ou non matériellement séparée (comme l'exigerait aussi le tableau figurant la répartition des connaissances dans le chapitre IX du *Leviathan* anglais)⁵⁴ de ce qui est étude de la quantité et du mouvement en tant qu'ils sont non pas indéterminés, mais déjà déterminés, la philosophie première doit son statut absolument principiel et sa valeur de premier fondement de la philosophie naturelle à l'explicitation des notions les plus communes, ou notions nécessairement impliquées dans tout raisonnement sur un corps quelconque, «in omni de corpore quolibet ratiocinatione»⁵⁵. Le commencement de la doctrine naturelle, «doctrinae naturalis exordium»⁵⁶, ne peut se trouver que dans une science consistant dans les définitions les plus universelles de toutes, ou définitions des noms absolument simples, et dans les démonstrations si l'on peut dire les plus archaïques de toutes, qui utilisent ces définitions comme prémisses. La simplicité des noms les plus communs (les noms de 'corps ou matière', de 'quantité ou étendue', de 'mouvement *simpliciter*', et autres noms de 'tout ce qui est inhérent à toute matière'⁵⁷) n'en fait pas des indéfinissables, sans quoi la connaissance naturelle se trouverait frappée d'incertitude dans ses premiers principes mêmes. Si la science des causes des phénomènes naturels doit être bien fondée, il faut qu'elle trouve ses principes ultimes dans la science des *universalia* ou accidents communs à tous les corps, les universaux dans lesquels peuvent être résolues toutes les idées singulières des corps individuels⁵⁸. Il ne saurait y avoir de définition d'un nom d'un corps différencié de tous les autres par une propriété déterminée, que déduite de définitions absolument universelles et de démonstrations portant sur les conséquences immédiates de ces définitions primitives⁵⁹. La science suprême repose ainsi tout entière sur des définitions que Hobbes décrit⁶⁰ comme les explications de nos concepts les plus simples, nécessairement au moyen de périphrases, puisqu'il est impossible de remonter à plus universel que ces notions absolument universelles. La philosophie première est première parce qu'elle rend manifestes les significations principielles qui sont et seront toujours impliquées dans les significations des noms des corps naturels: les circonlocutions qui constituent ses définitions n'ont pas d'autre fin que de donner chaque fois «une idée claire et parfaite», «clara et perfecta idea» du défini⁶¹. Ce que l'on doit trouver dans la philosophie première, ce sont les premiers indémonstrables ou premiers principes à partir desquels dériver toutes les descriptions manifestant pour leur part les différences entre les modes de génération des propriétés distinguant les corps les uns des autres.

Du fait de cette articulation méthodologique nécessaire, selon lui, de la physique à la science des premières définitions et des premières démonstrations immédiatement tirées des premiers principes, Hobbes est très éloigné de décrier le contenu des livres dits métaphysiques d'Aristote. On ne saurait trouver dans le jugement qu'il porte sur ce contenu l'équivalent de l'indignation d'un Gassendi. Dans le

⁵⁴ *Ed. cit.*, p. 48. Le chapitre correspondant dans le *Leviathan* latin attribue chichement à la *philosophia prima* les seules définitions des deux accidents du corps en général, la grandeur et du mouvement.

⁵⁵ Je reprends ici une formule du manuscrit A.10 (*De motu*, App. III, p. 473).

⁵⁶ *Dco*, cap. VII, § 1, p. 75 (EW I, p. 92).

⁵⁷ *Dco*, cap. VI, § 13, p. 67 (EW I, p. 81).

⁵⁸ *Dco*, cap. VI, § 4, p. 59 (EW I, pp. 68-69).

⁵⁹ *Dco*, cap. VI, § 17-3, p. 71 (EW I, p. 87).

⁶⁰ *Dco*, cap. VI, § 6, p. 60 et § 14, p. 68 (EW I, p. 71 et p. 83).

⁶¹ *Dco*, cap. VI, § 13, p. 67 (EW I, p. 81).

Des corps au corps: philosophie naturelle et philosophie première selon Hobbes

Livre I (1624) de ses *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, Gassendi s'offusque de l'écart entre ce que l'on attendrait des quatorze livres métaphysiques d'Aristote et leur contenu effectif. La métaphysique d'Aristote devrait consister tout entière en une théologie: une fois traité dans les livres physiques de la substance matérielle et sensible, il s'agirait d'étudier les choses divines, qui transcendent la nature. Or, cette science des substances immatérielles et du Premier Moteur immobile ne constitue nullement l'objet de tous les livres de métaphysique, seuls les derniers chapitres du livre XII contiennent «quelque chose» qui se rapporte au sujet qui devrait être le sujet commun de tous les livres. Partout ailleurs, ce qui est nécessaire à la métaphysique et à la science des choses divines est en réalité absent, si bien que l'ensemble abonde en défauts⁶². Rien de semblable dans la présentation que donne Hobbes des mêmes livres. Dans le premier chapitre du manuscrit de l'*Anti-White*, la définition de la philosophie première comme science dont l'objet est de démontrer les théorèmes relatifs aux attributs de l'*ens in genere* est inséparable de l'attribution à Aristote de la réalisation de cette science, pour partie dans les huit livres de ses *Leçons de Physique* et pour partie dans les livres dits *méta-physiques* uniquement parce qu'ils viennent après ces *Leçons*. L'énumération dans ce passage de tout ce qui est traité par la *Philosophia prima* (*ens, essentia, materia, forma, etc.*), fait retrouver le contenu des livres physiques et métaphysiques d'Aristote, alors que ce qui relève pour Hobbes de la *Physica*, à savoir l'étude des corps individuels et des raisons des effets naturels qu'ils produisent, se trouve chez Aristote dans d'autres livres que ceux de sa *Physique*, à savoir, le *De caelo*, le *De generatione et corruptione*, le *De meteoris*, le *De anima*. Hobbes ne tient donc pas pour imparfaits les livres d'Aristote appelés *Metaphysica*, il n'a pas à leur égard la même attente que Gassendi. Pour lui, ces livres n'ont pas à contenir ce qui est requis pour une théologie, et ce qu'ils contiennent de fait est conforme à ce qui doit constituer le contenu de la philosophie première: les définitions des noms les plus généraux de tout *ens* ou étant. En créditant de la sorte Aristote d'une *philosophia prima* remplissant la fonction de définition des notions les plus générales valant pour tout étant, Hobbes ne tient aucun compte de la caractérisation donnée par Aristote lui-même du sujet de la philosophie première dans un passage de la *Métaphysique* (1026 a 27-30) où l'on peut lire:

s'il n'y avait pas d'autres substances que celles qui sont constituées par la nature, la physique serait la science première. Mais s'il existe une substance immobile, la science de cette substance doit être antérieure et doit être la philosophie première; et elle est universelle de cette façon, parce que première.

D'après ce texte, la philosophie première doit être la science du premier moteur immobile, et elle ne doit son universalité, elle ne doit d'être aussi la science de l'étant commun, qu'au fait d'être d'abord la science du premier étant, ou étant immobile. Lorsqu'il vilipende Aristote, Gassendi se montre donc plus fidèle à cet impératif aristotélicien que ne l'a été finalement Aristote lui-même, il ne réclame pour les livres métaphysiques du Stagirite rien d'autre que ce qu'Aristote avait annoncé devoir constituer leur contenu si l'on peut démontrer qu'il existe une autre substance que les substances matérielles, une substance immobile

⁶² PIERRE GASSENDI, *Dissertations en forme de paradoxes contre les Aristotéliciens*, Livres I et II, texte établi, traduit et annoté par Bernard Rochot, Paris, Vrin, 1959, pp. 141-142.

MARTINE PÉCHARMAN

mais néanmoins premier moteur des mouvements des substances naturelles. En revanche, au moment où il fait des livres physiques et métaphysiques d'Aristote le lieu d'une philosophie première effective, déjà réalisée partout où sont données les définitions des notions les plus universelles de toutes, Hobbes s'écarte délibérément du sens donné par Aristote à la philosophie première dans le passage de la *Métaphysique* cité ci-dessus. Hobbes fait ainsi des livres d'Aristote en quelque sorte une première esquisse de sa propre conception de la philosophie première. L'*Anti-White*, notamment au chapitre IX, § 16⁶³, prétend retrouver, derrière l'Aristote de la tradition scolastique, c'est-à-dire derrière l'Aristote dont la philosophie première a été corrompue et défigurée en une science transcendante par rapport aux corps naturels, un Aristote préfigurateur de la bonne articulation entre les sciences, un Aristote plaçant au fondement de l'étude de la nature la discussion de toutes les notions se rapportant au *corpus in genere*. Voyant que sans la connaissance préalable des notions de matière, forme, lieu, temps, mouvement, etc., il est impossible de traiter de quelque question physique déterminée que ce soit, Aristote, nous dit Hobbes, a choisi d'exposer séparément toutes les notions requises pour l'étude des corps naturels: cette recherche de la fondation ultime des démonstrations portant sur les étants particuliers (le ciel, la terre, l'animal) ne pouvait que le conduire à faire de la science de l'ens la première de toutes les sciences, car la notion d'étant est la plus commune de toutes. Selon Hobbes, faisant parler Aristote comme il parlerait lui-même, Aristote a appelé *philosophie première* cette science générale de l'étant, parce que c'est par elle qu'il faut commencer si l'on veut philosopher dans le bon ordre. Une énumération comparable à celles dont se réclame Hobbes non seulement dans le chapitre I de l'*Anti-White*, mais aussi dans le manuscrit A.10 et le chapitre XLVI du *Leviathan* anglais, peut ainsi servir à décrire le contenu de la philosophie première aristotélicienne: les définitions des noms qui sont les noms les plus communs des étants et de leurs essences (les noms de *substantia*, *accidens*, *quantitas*, *numerus*, *unitas*, *tempus*, *locus*, *motus*, etc.), voilà ce qui constitue la philosophie première selon l'Aristote de Hobbes. La scolastique, en jouant de l'équivoque en latin du terme grec *μετά* qui peut signifier aussi bien *trans* que *post*, s'est rendue responsable de la dégénérescence, en une métaphysique entendue comme une doctrine trans-naturelle, de la saine doctrine exposée et dans les *Leçons de Physique* et dans les livres venant à leur suite, que l'on ne doit dire méta-physiques que du fait de leur postériorité.

Ainsi, pour restituer à Aristote la conception de la philosophie première dont d'après lui la tradition scolastique l'a dépouillé, Hobbes oblige à renoncer à deux thèses présentes chez Aristote: la distinction entre un étant immobile et un étant mobile, et l'extériorisation de la philosophie première, en tant que théologie, par rapport à la philosophie naturelle. L'élargissement de la philosophie naturelle de façon à y inclure la philosophie première repose chez lui sur le refus de dissocier dans la *philosophia prima* la définition du corps considéré absolument, c'est-à-dire la définition du corps considéré seulement quant à ce qui fait que tout corps est corps et reçoit identiquement le nom de 'corps', et l'assignation au mouvement de la production de toutes les propriétés des corps naturels par lesquelles ces corps nous apparaissent comme tels ou tels. Hobbes, en quelque sorte, fait ainsi coup double: en même temps qu'il travaille à démontrer dans sa philosophie naturelle la cohérence doctrinale du mécanisme, seule doctrine capable de rendre raison

⁶³ Ed. cit., p. 170.

Des corps au corps: philosophie naturelle et philosophie première selon Hobbes

de toutes les générations et de tous les effets en subsumant toutes les causes sous la cause universelle qu'est le mouvement, il assure au mécanisme l'armature philosophique la plus complète qui soit, en donnant pour fondement à la philosophie naturelle une philosophie première qui a pour fonction de définir tous les noms universels se rapportant au corps considéré *simpliciter* ou en tant que corps seulement. Dans l'*Anti-White*, Hobbes attribue à Aristote, contre la corruption ultérieure de sa doctrine, une authentique philosophie première, c'est-à-dire une philosophie première entendue comme science des premiers éléments notionnels de la philosophie naturelle. Mais encore faut-il redoubler cette définition correcte de la philosophie première, de son intégration à la philosophie naturelle, au lieu de la maintenir au-dehors, comme si la philosophie naturelle devait se confondre avec la seule science des corps naturels considérés distinctement les uns des autres, ou physique⁶⁴. Il faut faire de la *philosophia prima* elle-même la partie principielle dans la philosophie naturelle, étendre, autrement dit, la philosophie naturelle à l'explication des concepts absolument simples au fondement de toutes les démonstrations physiques portant sur la génération par le mouvement de propriétés particularisant les corps naturels les uns par rapport aux autres. En cela, la définition de la philosophie première donnée dans le chapitre XLVI du *Leviathan* anglais⁶⁵ paraît sans doute à Hobbes formuler parfaitement, à la place d'Aristote, ce que celui-ci entendait véritablement par la philosophie première: non pas une théologie ou science du premier étant, ni une science qui ne serait universelle qu'à la condition d'être première en ce sens-là, mais une science qui est immédiatement la science de l'étant en tant qu'étant. Ce qui aurait dû être dit par Aristote pour que celui-ci fût tout à fait cohérent avec son exigence de définitions premières des notions les plus universelles de toutes, c'est ce que Hobbes écrit en 1651:

There is a certain *philosophia prima* on which all other philosophy ought to depend; and consisteth principally in right limiting of the significations of such appellations, or names, as are of all others the most universal [...] (such as are the definitions of body, time, place, matter, form, essence, subject, substance, accident, power, act, finite, infinite, quantity, quality, motion, action, passion, and divers others, necessary to the explaining of a man's conceptions concerning the nature and generation of bodies).

Une distinction ignorée de Descartes

Pour Hobbes, donc, si la philosophie naturelle doit être la connaissance 'des corps', ce ne peut être qu'à la condition de reprendre à nouveaux frais dans la philosophie première la question de l'étant en tant qu'étant et de ses attributs inséparables. À l'intérieur même de la philosophie naturelle et à son principe, c'est à la philosophie première qu'il revient ainsi d'être véritablement un traité 'du corps', *de corpore*,

⁶⁴ Cette dissociation de la philosophie première et de la philosophie naturelle constitue encore, dans le premier chapitre de l'*Anti-White*, § 1, une résistance à l'extension que Hobbes s'efforce par ailleurs d'opérer de façon à comprendre la philosophie première dans la philosophie naturelle.

⁶⁵ *Ed. cit.*, p. 458.

MARTINE PÉCHARMAN

indispensable à la connaissance philosophique des phénomènes et de leurs générations. Mais, en dépit des déclarations de l'*Anti-White* affichant une continuité avec Aristote⁶⁶, cette fondation de la philosophie naturelle dans la philosophie première suppose un complet réaménagement conceptuel, du fait même qu'elle exige la refonte de la doctrine de l'étant en tant qu'étant en doctrine du corps en tant que corps. Le mérite d'Aristote est en tout cas d'avoir su faire la distinction entre deux genres de choses, *τὸ ὄν* et *τὸ εἶναι*, c'est-à-dire *ens* et *esse*, l'étant et l'être⁶⁷. Or, c'est cette même division qui se trouve convoquée à plusieurs reprises par Hobbes dans ses *Objectiones Tertiae*. L'*Objectio XIV* s'appuie sur elle pour récuser l'attribution d'une nature ou être déterminé à ce qui n'a pas purement l'être, ce qui n'existe pas, et ruiner ainsi *a fortiori* la thèse de l'éternité d'une nature ou essence, tous ses sujets fussent-ils anéantis. Mais c'est surtout dans l'*Objectio II* à la *Meditatio Secunda*⁶⁸, que Hobbes utilise la division entre *ens* et *esse* comme une machine de guerre contre la *philosophia prima* de Descartes. Il ne s'agit pas pour lui de critiquer la certitude de la proposition «ego sum» ou «ego existo», ni de nier que, autant de temps que je pense, «quandiu cogito», j'ai l'assurance de sa vérité. La proposition *ego sum* est bien pour Hobbes la conclusion d'une inférence tout à fait incontestable, qu'il reconstitue avant d'introduire son objection. Mais cette reconstitution bouleverse en fait l'ordre du raisonnement cartésien, car dans l'appréciation de rectitude portée au début de l'*Objectio II* sur l'énoncé «sum res cogitans»⁶⁹, Hobbes ne prend pas ce dernier pour ce qu'il est réellement dans le passage de la *Meditatio Secunda* d'où il est extrait. «Sum res cogitans» constitue pour Descartes une seconde certitude – et aussi bien une certitude seconde –, qui ne peut être atteinte qu'après la certitude de la proposition «ego sum» ou «ego existo», laquelle pour sa part vient clore l'interrogation «nonne igitur [mihi persuasi] etiam me non esse?» suscitée par la mise en doute volontaire de quelque existence que ce soit dans le monde («mihi persuasi nihil plane esse in mundo»). Cette question portant sur l'inclusion de l'*ego* au nombre des inexistantes apporte elle-même selon Descartes un correctif à une supposition précédente, d'après laquelle l'affirmation que je suis quelque chose («ego aliquid sum») pourrait être tenue pour absolument indubitable, puisque je n'ai pas besoin de supposer un autre auteur que moi-même, pour les chimères auxquelles je suppose que toutes mes représentations se réduisent. Point besoin de quelque Dieu qui ne me donnerait pour pensées que des illusions, je peux remplir moi-même cet office. Par conséquent, si la supposition de ce Dieu devait me faire conclure que lui au moins existe comme auteur de toutes ces illusions (conclusion que je rejette sitôt envisagée puisqu'elle repose sur l'inutile attribution à ce Dieu d'un pouvoir qui peut être déjà le mien), en m'accordant à moi-même la puissance de les produire, ne suis-je pas d'emblée amené à conclure que je suis quelque chose et donc, absolument, que je suis? Cette conclusion est cependant trop rapide pour Descartes, la certitude recherchée doit être encore différée, car si je suis l'auteur de mes chimères, je dois d'abord me demander si je fais moi-même exception aux illusions dont j'ai le pouvoir. Mon doute universel quant à l'existence des choses ne s'étend-il pas nécessairement aussi à mon

⁶⁶ Voir, outre cap. I, § 1, les chapitres XXVII, § 1, XXXIV, § 2 et XXXV, § 1.

⁶⁷ AW, cap. XXXIV, §2, p. 381.

⁶⁸ L'*Objectio II* porte sur le raisonnement: «Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito [...]. [...] sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio» (*Meditatio Secunda*, AT VII, p. 27, l. 9-14).

⁶⁹ AT VII, p. 172.

Des corps au corps: philosophie naturelle et philosophie première selon Hobbes

existence? Il apparaît alors qu'en me persuadant, dans la *Meditatio Prima*, de l'inexistence de toutes choses dans le monde, mon inexistence s'est trouvée exclue par mon auto-persuasion même⁷⁰. Me persuader que rien n'existe ne saurait me faire tomber au nombre de ce qui n'existe pas. Peu importe, en fait, que l'objet de mon auto-persuasion soit aussi extrême et universel: que la chose dont je me persuade soit la non-existence de toutes choses ne change rien à l'affaire, il est certain que je suis, en tant que ma persuasion est pour ainsi dire égocentrée et me renvoie nécessairement de moi (son auteur) à moi (son destinataire). Il n'est pas besoin d'aller jusqu'à la croyance que rien n'existe: non seulement il est impossible que je me rende moi-même chimérique quand je me persuade que tout est chimérique, mais je ne saurais feindre que l'une quelconque de mes pensées ne me représente qu'une chimère, sans m'exclure par là même du nombre des chimères. En effet, l'acte même de ma pensée ne saurait être rendu illusoire quand je suppose que son objet est illusoire. À partir de la supposition que je peux moi-même être l'auteur de mes chimères, je suis parvenu à la certitude que j'existe, du moment que je me persuade que quelque chose est illusoire. Mais cette supposition ne saurait cependant revenir à m'accorder une puissance aussi absolue que celle du Malin Génie. Il faut donc encore montrer que la crainte de sa puissance infinie d'illusion est rendue vaine par ma certitude d'exister. La toute-puissance du trompeur suprême s'inverse en une impuissance, le 'toujours' (*semper*) de sa tromperie achoppe sur un 'jamais' (*nunquam*): le pouvoir de me tromper dans toutes mes pensées ne donne pas au Malin Génie le pouvoir de rendre tout incertain, puisqu'il n'aura de toute façon jamais le pouvoir de faire que je ne sois rien, aussi longtemps que je penserai être quelque chose, «quamdiu me aliquid esse cogitabo». C'est donc à la condition d'avoir déplacé l'assertion d'abord envisagée comme une assertion auto-suffisante («ego aliquid sum») de façon à en faire le contenu propositionnel de ma pensée («me aliquid esse cogito»), que Descartes peut conclure dans la *Meditatio Secunda* à la vérité nécessaire et par là à la certitude inébranlable de l'affirmation «ego sum», en quelque sorte traduction existentielle de l'auto-affirmation de ma pensée dans chacun de ses actes. Ce ne peut être qu'au terme de ce cheminement par lequel la proposition «ego sum» ou la proposition plus développée «ego aliquid sum» est reconnue comme ce dont j'ai la conception dans tous les actes de ma pensée, que peut être introduite l'exigence de comprendre encore qui donc est cet *ego* qui a la certitude d'être («quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum»)⁷¹. À cette question de l'identité de l'*ego*, il faut répondre par le seul attribut que l'universalisation de l'illusion par le Malin Génie ne puisse m'ôter: la pensée. J'ai pour identité, et pour seule identité, d'être une chose pensante, «sum praecise tantum res cogitans». La certitude première, qui avait la capacité de résister à l'introduction de contenus chimériques dans toutes les pensées, appelle ou autorise une certitude seconde, laquelle pour sa part a la capacité de résister à toutes les privations d'attributs qui sont les conséquences pour le moi de la déréalisation de toutes choses.

La lecture que donne Hobbes de ce deuxième moment dans la méditation sur les certitudes capables de résister au Malin Génie montre au contraire qu'il ne le tient pas pour différent du premier, et que sur la

⁷⁰ «Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi» (AT VII, p. 25). La relation qui est découverte dans la *Meditatio Secunda* à partir de l'universalisation du doute dans la *Meditatio Prima* est la relation, dont la validité est permanente, de mon auto-persuasion (quel que soit son objet) à la certitude que moi qui m'auto-persuade, j'existe.

⁷¹ AT VII, p. 25, l. 14-15; cf. p. 27, l. 28-29: «novi me existere; quaero quis sim ego ille quem novi».

MARTINE PÉCHARMAN

base de cette réduction de l'un à l'autre, il entend rendre manifeste le caractère en quelque sorte mal dégrossi de la philosophie première cartésienne, du fait de l'absence en elle de ce sans quoi il ne saurait y avoir de véritable philosophie première, la dichotomie fondamentale de l'ens et de l'esse. Ainsi lorsque Hobbes acquiesce, au tout début de l'*Objectio II*, à l'affirmation de Descartes, «sum res cogitans», ce n'est nullement en la laissant à la place qu'elle occupe véritablement dans la *Meditatio Secunda*. S'il l'approuve, ce n'est pas en tant qu'énoncé de l'identité du moi une fois acquise la certitude de l'existence de ce moi, mais en tant qu'énoncé dont l'«ego sum» n'est que l'abréviation. Pour lui, en disant «sum res cogitans», Descartes fait porter l'accent sur le moi comme *res*, et non pas sur la qualité *cogitans*, constitutive de l'identité de cet existant qu'est le moi. Au mépris de la lettre du texte, la question n'est toujours pas aux yeux de Hobbes dans ce passage d'établir 'quel est' ce moi qui existe, elle est seulement et encore d'établir 'que' le moi est un existant. Si Descartes, d'après lui, est fondé à affirmer «sum res cogitans», c'est parce qu'il s'agit là d'une conclusion correctement déduite à partir de l'affirmation *cogito*, par la médiation de l'affirmation «sum cogitans». En révélant la structure prédicative enveloppée dans le simple verbe *cogito*, le «sum cogitans» permet de suppléer la chose ou *res* qui est le sujet de l'acte de penser. En vertu du principe de la réalité de ce qui pense («id quod cogitat non est nihil»)⁷², moi qui pense, je suis nécessairement une 'chose' pensante. La réalité ou existence de l'*ego* est ainsi établie: de même que *cogito* et «sum cogitans» signifient la même chose, de même, «sum cogitans» a pour équivalent «ego sum», ce dernier énoncé ne fait que signifier que la *res* qui pense et moi, *ego*, ne font qu'un seul et même existant. *Ego* est cette *res* qui pense, *ego* existe. Là où Descartes, dans le passage concerné, dit *cogito* pour signifier l'attribut (*cogitatio*) qui est inséparable de ce moi, «ego ille», qui a la certitude d'exister, là où il s'agit, une fois acquise la certitude que je suis une chose existante, de déterminer sous quelle identité je suis une chose existante («sum res vera, et vere existens; sed qualis res?»), Hobbes voit plutôt un raisonnement menant, à l'inverse, de l'affirmation que je pense («cogito») à la certitude de l'existence du moi («ego sum»). Au premier terme abrégé, «cogito», qui voulait dire «sum cogitans», répond à l'autre bout du raisonnement le terme abrégé «sum», qui ne dit rien de plus que la réalité du sujet de la pensée, également signifiée par «sum res cogitans». Mais, comme le souligne Hobbes un peu plus loin⁷³, en disant «ego cogito», je vérifie déjà le principe d'après lequel il est impossible de concevoir un acte quelconque sans son sujet⁷⁴. Il n'y a pas de *cogitare* sans *cogitans*. Et, derechef, il n'y a pas de *cogitans* qui ne soit *res cogitans*. La réalité ou existence de l'*ego* se trouverait ainsi déjà affirmée en disant «ego cogito». Si l'inférence de l'*ego cogito* à l'*ego existo* est absolument légitime, c'est parce qu'en fait tout le travail est déjà accompli au niveau de l'*ego cogito*: la proposition *ego cogito* manifeste elle-même une connaissance quant au moi, *ego*, la connaissance qu'il est le sujet de la pensée. En tant que je me connais comme sujet d'un acte de pensée, je me connais comme existant, car le néant ne peut posséder aucune propriété, ni être le sujet d'aucun acte. L'inférence cartésienne qui va de *ego cogito* à *ego existo* est donc d'une certaine façon redondante. Cela, cependant, n'amoinerait pas pour Hobbes son entière certitude. Mais si

⁷² Lui-même une application du principe selon lequel le néant n'a pas de propriétés.

⁷³ AT VII, p. 147, à propos de *Meditatio Secunda*, AT VII, p. 27, l. 28-29.

⁷⁴ Descartes ne manque pas dans sa *Responsio* (AT VII, p. 175) de reconnaître un seul argument dans les deux énoncés disjoints de Hobbes, «ros non posse concipere actum ullum sine subjecto suo» (l. 6-7) et «id quod cogitat non est nihil» (l. 6).

Des corps au corps: philosophie naturelle et philosophie première selon Hobbes

L'*Objectio II* marque ainsi à plusieurs reprises, et chaque fois en renversant la démarche véritablement suivie par Descartes dans les passages commentés par Hobbes, que l'existence du moi se conclut légitimement à partir de l'acte de pensée dont le moi est le sujet, c'est pour mieux marquer le point à partir duquel la démonstration de la *Meditatio Secunda* commet une infraction au regard de ce que doit être la *philosophia prima*. Ce point est aussi celui à partir duquel Hobbes accepte de regarder le passage qu'il commente comme portant sur l'identité à attribuer au moi. Selon lui, la nécessité et l'indubitabilité mêmes de l'inférence qui va de la connaissance d'un acte à la connaissance de l'existence du sujet de cet acte aurait dû empêcher Descartes d'introduire à la suite de l'affirmation «ego sum» ou «sum res cogitans» une série d'identifications de la *res cogitans* à des pouvoirs ou facultés:

sum [...] res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio⁷⁵.

Cette équivalence affirmée par Descartes entre la *res cogitans* d'une part, et la *mens*, ou l'*intellectus*, d'autre part, dissimule en fait une nouvelle inférence, inavouée celle-là et tout à fait fautive: «ego sum cogitans, ergo sum cogitatio». On peut marquer l'absurdité de cette inférence tacite en la comparant à un double caricatural: «sum ambulans, ergo sum ambulatio». Donner à la *res cogitans* l'identité de la *mens* ou de l'*intellectus* recouvre pour Hobbes la même aberration que l'identification du promeneur et de sa promenade⁷⁶. Dire «sum mens», ou «sum intellectus», c'est combiner deux noms qu'il est contradictoire de combiner dans un même énoncé, un nom qui ne peut être imposé qu'à un existant (le nom *sum*), et un nom (le nom *mens*, ou le nom *intellectus*) qui ne peut être imposé qu'en raison de la considération d'un *esse* de cet existant. Par l'attribution à la chose pensante de la qualité d'esprit ou entendement ou raison, Descartes commet une faute logique révélatrice d'une faute ontologique. Il transgresse la grande règle⁷⁷ qui régit les combinaisons propositionnelles entre les noms: seule est vraie une proposition unissant des noms appartenant à une même classe de noms, c'est-à-dire désignant un même genre de *res nominatae*. Une proposition unissant un nom d'existant et un nom de faculté est nécessairement fautive, car les existants et leurs facultés, c'est-à-dire ce qui relève de l'*ens* et ce qui relève de l'*esse*, n'appartiennent pas au même genre de *res nominatae*. Pour Hobbes, la chose nommée, le *nominatum* ou la *res nominata*⁷⁸, ne se confond pas avec une chose au sens d'un existant, on peut dire *res* aussi pour ce qui n'est pas *ens* mais seulement *esse*, faculté d'un existant. L'identification, dans la *Meditatio Secunda*, de la *res cogitans* à la *mens*, est ainsi l'indice d'une faille radicale ou d'un vice fondamental dans la *philosophia prima* de Descartes: dans le *sum res cogitans*, Descartes ne sait pas distinguer la *res cogitans*, qui est un *ens*, et sa propriété, la faculté ou acte de penser, cet *esse* de l'*ens cogitans* qu'est la *cogitatio*. Autrement dit, pour Hobbes, la *mens* n'est pas une substance, elle n'est pas elle-même le sujet pensant, elle consiste seulement dans les multiples actes de penser qui se succèdent dans le sujet pensant, ou au mieux la *mens* consiste dans la faculté de penser. En identifiant le sujet pensant et la *mens*, la *philosophia prima* de Descartes ne fait qu'hypostasier la *cogitatio* en

⁷⁵ AT VII, p. 27, l. 13-14.

⁷⁶ Pour cette critique, voir AT VII, p. 172, l. 16 sqq.

⁷⁷ Voir Manuscrit A.10, in AW, App. III, p. 470; Dco, cap. V, § 2, p. 51 (EW I, p. 58); à comparer avec *Lev*, chap. IV, § 14 sqq., p. 20.

⁷⁸ Respectivement Dco, cap. II, § 6, p. 22 (EW I, p. 18) et cap. V, § 2, p. 51 (EW I, p. 58).

MARTINE PÉCHARMAN

une *res cogitans*, un *esse* en un *ens*: de ce qui n'est que faculté d'une substance, elle fait la substance elle-même à laquelle cette faculté est attribuée. Cela ne vaut pas mieux que d'hypostasier la promenade dans le promeneur, et c'est s'exposer à proférer des énoncés – par exemple «intellectus intelligit» – qui sont en fait aussi absurdes que si l'on disait «ambulatio ambulat», ou «facultas ambulandi ambulat»⁷⁹.

L'incompréhension, que Hobbes dénonce chez Descartes, de la division entre l'*ens* (le sujet existant) et l'*esse* (la faculté ou acte d'un sujet existant), fait de l'auteur des *Meditationes de prima philosophia* le philosophe qui est le moins instruit de la nature de la philosophie première. Dans sa critique, Hobbes se présente face à Descartes comme le porte-parole de tous les philosophes, «omnes philosophi»: quel est le philosophe qui ignore la distinction entre le sujet d'une part et ses facultés et actes d'autre part? Tous, sauf Descartes dans la *Meditatio Secunda*, sont au fait de la différence entre un sujet de propriétés et ses propriétés ou essences. Autre est l'*ens*, autre son *essentia*⁸⁰. Mais de cette altérité, Hobbes fait la raison d'une assertion que la dualité *ens/esse* ou *ens/essentia* n'enferme pourtant pas directement: l'*ens* qui est le sujet de l'esprit peut être considéré, oppose-t-il à Descartes, comme «corporeum aliquid», quelque chose de corporel. Les *Objectiones Tertiae* rendent ainsi inséparables la déréalisation de la *mens* et l'attribution de la corporéité ou matérialité à la *res cogitans*. L'esprit est la faculté de la chose pensante, et non pas la chose pensante elle-même, et la chose pensante, le moi sujet des actes mentaux, est quelque chose de corporel. Hobbes oppose à l'inférence fallacieuse de Descartes («ego sum cogitans, ergo sum cogitatio») une autre inférence⁸¹, qui ne fait jamais que généraliser à tous les sujets d'actes ce que la *Meditatio Secunda* démontre sur l'exemple de la cire, laquelle reste toujours la même matière sous tous ses changements. Ce qui doit s'inférer de l'impossibilité de concevoir un acte sans concevoir aussi son sujet (ou de la vérité de l'*ego cogito*, qui renferme déjà la vérité de l'*ego existo*), c'est la matérialité du sujet de la pensée, au même titre que du sujet de quelque acte que ce soit. On ne saurait concevoir de sujet d'un acte que «sub ratione corporea, sive sub ratione materiae». Une *philosophia prima* incapable d'accorder au sujet de la pensée, *ego*, la véritable nature corporelle qui lui revient en tant que sujet de facultés et d'actes, contrevient radicalement à la vraie philosophie première.

L'étant ou corps, l'être ou accident: la nécessité d'une double identification

Qu'est-ce qui, pour Hobbes, dans la division nécessaire entre *ens* et *essentia* (ou *esse*) dont il condamne l'ignorance par Descartes, permet l'affirmation de la corporéité de l'étant? Un chapitre de l'*Anti-White* (le chapitre XXVII, § 1)⁸² aide à préciser ce qui fait de la philosophie première, en tant que traité de *ente*, un traité de *corpore*. Il convient d'abord de noter que le nom *ens*, qui est le nom le plus universel de tous les existants indifféremment, n'est pas le nom indifféremment de Dieu et des autres existants. Le

⁷⁹ Je prends cet exemple de l'*Obiectio III*, et non plus de l'*Obiectio II* (voir AT VII, p. 177).

⁸⁰ AT VII, p. 173, l. 1.

⁸¹ AT VII, p. 172, l. 15-16.

⁸² Je m'appuie pour ce qui suit sur les pp. 312-313 de l'édition de référence.

Des corps au corps: philosophie naturelle et philosophie première selon Hobbes

nom *ens* convient à Dieu, mais le nom absolument universel *ens* dont la définition doit être donnée au commencement de la philosophie première n'admet pas Dieu dans son extension. Il n'y a pas, pour les deux genres d'existants que sont Dieu et les créatures, un nom *ens* qui serait commun aux deux, il y a plutôt deux noms, *ens* et *ens*, eux-mêmes hétérogènes. Dieu est cet étant qui ne peut pas être nommé *ens* à la façon dont on nomme *ens* les autres existants, la définition du nom *ens* quand celui-ci s'applique à Dieu est nécessairement absente de la philosophie première. L'omission de cette définition quand on entre dans la philosophie première est une omission nécessaire, car l'étant que désigne alors le nom *ens* s'oppose aux autres étants comme l'inimaginable à l'imaginable, autrement dit pour Hobbes, l'inconcevable au concevable. La philosophie première ne saurait définir ni un nom *ens* qui conviendrait aussi bien à Dieu qu'aux autres étants (ce nom-là n'existe pas), ni le nom *ens* qui convient à l'étant unimaginable, elle doit se limiter au nom *ens* appliqué indifféremment à tous les étants concevables. La connaissance de l'*ens qua ens*, de l'étant en tant qu'étant, ne peut pas être la science de tout étant, increé et créé, elle est la science de tout étant imaginable ou concevable. En affirmant l'universalité du nom *ens* défini dans la philosophie première, Hobbes récuse une universalité qui serait fictive, l'universalité d'un même nom *ens* qui serait également le nom de Dieu et de tous les étants créés par Dieu. Cette universalité-là est introuvable. Aussi, la restriction à l'*ens imaginabile* seulement ne revient-elle pas du tout à la restriction d'un nom plus universel à un nom moins universel: le nom *ens* qui se trouve limité à désigner l'étant concevable n'est pas un nom moins universel que le serait un nom *ens* capable de s'appliquer aux deux genres d'étants, l'inimaginable et l'imaginable. Si la restriction au nom de l'étant concevable signifiait un resserrement dans l'universalité, cela reviendrait à établir une continuité entre l'étant non-définissable et l'étant définissable, ce que leur hétérogénéité ontologique interdit. Il n'y a pas de nom *ens* qui devrait être présupposé comme le véritable nom absolument universel, ou absolument simple, de tous les existants et qui se diviserait en deux noms, le nom *ens non imaginabile* et le nom *ens imaginabile*. La philosophie première ne définit pas le nom *ens* comme un nom subalterne placé à un degré d'universalité inférieur par rapport à un nom commun qui subsumerait d'abord l'étant unimaginable et l'étant imaginable.

L'exclusion de la définition de l'étant non-imaginable donne *a contrario* le critère de la définition dans la philosophie première de l'*ens* en tant que tel: c'est le *spatium*, l'espace, qui donne le moyen de la définition de l'étant universel. L'espace, en ce qu'il est en quelque sorte la matrice constitutive de toute image, opère la médiation entre la définition recherchée par la philosophie première (la définition du nom *ens*) et une définition communément reçue, la définition du nom *corpus*. La signification recherchée de l'étant imaginable ne fait nécessairement qu'un avec la signification déjà établie et avérée par tous, selon Hobbes, du corps. La philosophie première, qui a pour objet l'*ens* ou *ens imaginabile* et ses attributs, identifie inévitablement l'étant au corps: tout ce qui occupe un espace, et qui peut être considéré quant à trois dimensions, longueur, largeur et profondeur, peut être reconnu comme un étant imaginable, or cette même définition est aussi la définition généralement admise du corps, si bien que, par la seule définition du nom *ens*, on donne suffisamment la preuve de l'identité de l'étant et du corps. On ne saurait expliciter l'idée d'étant en tant qu'étant, sans produire une synonymie entre la circonlocution signifiant cette idée, et la définition du corps. Pour Hobbes, selon qui on peut tenir pour nom d'une chose toute périphrase

MARTINE PÉCHARMAN

permettant de la désigner clairement⁸³, le véritable nom de l'étant est en fait la circonlocution «id omne quod occupat spatium», plus que le nom simple *corpus*. Dans l'identification de l'étant et du corps, il importe de substituer aussi bien au nom *ens* qu'au nom *corpus* cette description qui leur est commune, afin de ne pas être compté au nombre de ces non-initiés que Socrate décrivait à Théétète comme croyant que l'existant est ce qui peut être saisi à pleines mains⁸⁴. L'étant est corps, mais il faut entendre par corps purement la chose tridimensionnelle ou chose étendue, qui en tant que telle est nécessairement conçue par une image – autrement dit, nécessairement conçue sous un espace⁸⁵. Du fait de cette fonction médiatrice dont se trouve investie la notion d'espace pour réaliser dans la philosophie première l'identification de l'*ens* et du *corpus*, deux positions antagonistes sur les notions d'étendue et de corps se trouvent par avance exclues par Hobbes dès l'*Anti-White*: à savoir, celles qui font s'affronter More et Descartes en 1648-1649. La première lettre de More à Descartes, le 11 décembre 1648, donne à la *res extensa* une signification plus large qu'au *corpus*⁸⁶. Toute *res per se subsistens* ou substance est une *res extensa*. Cela ne revient nullement à dire qu'il n'y a de substances que matérielles, il s'agit au contraire de dissocier la *res extensa* de la matière ou corps, que More définit comme «*substantia impenetrabilis*», et d'affirmer que Dieu aussi est étendu, «*Deus est res extensa*»⁸⁷. Soutenir que l'étendue n'est propriété que de la matière («*materiam solummodo extendi*»⁸⁸) constitue un présupposé invalide. Le procédé de suppression imaginaire de toutes les qualités sensibles d'une certaine quantité de cire, ce procédé par lequel Descartes prétend ramener un corps à l'étendue comme à un reste inéliminable, comme si ce corps pouvait subsister tout entier purement en tant que matière, est rejeté par More comme une fiction impossible. En admettant que l'on puisse ôter certaines des qualités sensibles de la matière, il demeure qu'il est impossible de faire que la matière ne soit pas sensible. Il est d'une nécessité absolue de laisser à la matière sa vraie nature: la matière est sensible, au sens de tangible – «*ut [materia] sit sensibilis est summe necessarium*»⁸⁹. Dans sa réplique à la réponse de Descartes, le 5 mars 1649, More maintient cette position: pour lui, Descartes se trompe quand il entend par *vera extensio* l'étendue corporelle. Les propriétés du corps, de l'aveu de tous les philosophes, sont la tangibilité et l'impénétrabilité, mais il n'est aucun philosophe qui puisse démontrer que ces *propriae affectiones* soient aussi celles de la substance étendue. Le corps et la substance étendue ne doivent pas être identifiés, la vraie étendue n'admet pas les propriétés qui sont celles du corps. On doit donc attribuer à Dieu l'étendue, elle ne diffère pas en lui de sa *praesentia*, au sens de son omniprésence ou ubiquité, et elle ne fait pas de lui un *Deus corporeus*⁹⁰. Dès sa première réponse, du 5 février 1649, Descartes dénonce dans l'argumentation de More un double défaut. D'abord, au lieu de fournir une définition réelle du corps en disant qu'il est une *substantia sensibilis*, More n'a fait que le définir par une dénomination extrinsèque, l'«*habitus ad sensus nostros*». La nature du corps est

⁸³ Voir notre note 29.

⁸⁴ Théétète, 155 e.

⁸⁵ Pour la relation entre espace et étendue selon Hobbes, voir *Dco*, cap. VII, § 2 et cap. VIII, § 1 et §§ 4-5 (EW I, pp. 93-94, 101-102, 105-106).

⁸⁶ AT V, p. 239: «*res extensa latior corpore est*».

⁸⁷ AT V, pp. 238-240.

⁸⁸ AT V, p. 241.

⁸⁹ AT V, p. 239.

⁹⁰ AT V, pp. 301-303.

Des corps au corps: philosophie naturelle et philosophie première selon Hobbes

telle, qu'elle peut subsister et continuer d'exister même dans la supposition d'une destruction généralisée de l'humanité: même sans aucun homme pour en avoir la sensation, le corps conserverait sa nature. Qu'un corps soit sensible, ce n'est là que l'une de ses propriétés (qui plus est purement relative au sujet percevant), mais non pas sa nature, laquelle ne saurait dépendre de notre sensation:

Corpus non recte definitur substantia sensibilis.

La thèse «*omne corpus esse sensibilis*» constitue donc pour Descartes la thèse à combattre par excellence: un corps retient toute sa nature de corps, même s'il n'a aucune qualité sensible⁹¹. Deuxièmement, quand bien même on accorderait que Dieu, du fait de son ubiquité, est en quelque façon étendu, «*quodammodo extensus*», cela ne saurait nullement revenir pour Descartes à une attribution à Dieu de la *vera extensio*, dont il maintient qu'il est impossible qu'elle se trouve dans une substance autre que corporelle. L'acception commune de l'*ens extensum* comme *aliquid imaginabile* ne doit pas être rejetée, il n'est de substance étendue que dans laquelle l'imagination a le pouvoir de distinguer des parties extérieures les unes aux autres. Cette divisibilité en parties est exclue en ce qui concerne Dieu, dont la nature n'est pas imaginable mais exclusivement intelligible. Malgré la concession initiale d'une étendue reconnue à Dieu en quelque façon, la thèse de Descartes reste donc inchangée:

illud solum quod est imaginabile, ut habens partes extra partes, dico esse extensum.

More, en identifiant toute chose subsistant par soi à une chose étendue, se rapproche dangereusement de la thèse d'après laquelle rien n'existe et n'est intelligible, qui ne soit aussi imaginable⁹². Au contraire, la thèse soutenue par Descartes – «*omne ens extensum esse verum corpus*»⁹³ –, en interdisant que l'on confonde *ens extensum* et *substantia*, prémunit contre la conclusion qu'il lui semble très difficile d'éviter si l'on suit More: rien de moins que la négation des substances incorporelles.

Hobbes apparaît dès sa réfutation du *De mundo* de Thomas White comme proposant pour les notions d'*ens*, *corpus*, et *substantia* une troisième voie, représentant, si l'on peut dire, déjà une réfutation des thèses qui vont être plus tard débattues dans la correspondance entre More et Descartes. Les associations notionnelles auxquelles procèdent d'une part More, d'autre part Descartes, sont rejetées par le statut accordé à l'*ens* ou *corpus* dans la philosophie première de Hobbes. More va travailler sur les synonymies entre *res subsistens per se* (ou *substantia*) et *res extensa* d'un côté, *corpus* (ou *materia*) et *aliquid sensibilis* de l'autre. Descartes va résister à ces couplages en arguant de la synonymie entre *res extensa* et *corpus*, qui interdit d'identifier tant *res extensa* et *substantia*, que *corpus* et *aliquid sensibilis*. Mais pour Hobbes, les deux sémantiques en concurrence seraient de toute façon défectueuses, les notions principales de la philosophie première s'y trouvant mal réparties dans les deux cas. Il convient de dire plutôt que *corpus* est identique indifféremment à *res extensa* et à *res subsistens per se*, ces deux notions étant elles-mêmes identiques entre elles *via* leur

⁹¹ AT V, pp. 268-269; Descartes utilise lui-même la notion de *denominatio extrinseca* dans sa lettre-réponse du 15 avril, AT V, p. 341.

⁹² AT V, pp. 269-270.

⁹³ AT V, p. 271.

MARTINE PÉCHARMAN

commune identification à *aliquid imaginabile*. Selon la bonne sémantique de la philosophie première, qui va être définitivement fixée dans le *De corpore*, mais qui se trouve élaborée dès le manuscrit A.10 et utilisée dans l'*Anti-White*, le corps est une chose qui peut occuper un *spatium imaginarium*, autrement dit une chose étendue qui apparaît à l'esprit comme en dehors de lui:

corpus est quicquid non dependens a cogitatione nostra cum spatii parte aliqua coincidit vel coextenditur⁹⁴.

Indépendant quant à son *esse* ou *essentia* (l'étendue) de l'imagination, le corps est imaginable en tant que pur existant extérieur à l'esprit qui l'imagine. Que le corps soit imaginable ne revient nullement à postuler en dernière instance une identité entre *corpus* et *aliquid sensibile* (comme Descartes contre More, Hobbes récuse cette assimilation), car ce qui est représenté par l'imagination, c'est simplement que quelque chose occupe une partie de l'espace, autrement dit, le corps n'est imaginable qu'en tant que chose extérieure à la pensée et qui subsiste sans elle. *Corpus, subsistens per se, existens* ou *ens*, ne font bien qu'un, quand on bâtit leurs définitions sur la représentation par l'esprit de l'espace comme pure extériorité, lieu de l'existant en tant qu'existant. En préférant à la notion du *corpus* comme *aliquid sensibile* sa notion comme chose occupant un certain espace imaginaire, Hobbes ne forme qu'une seule notion avec *corpus*, *res extensa*, et *res subsistens per se*, ou *existens*⁹⁵. Tel est le sens qu'il faut donner au raisonnement que Hobbes oppose, dans les *Objectiones Tertiae*, à l'absurdité de l'inférence «*ego sum cogitans, ergo sum cogitatio*» qu'il débusque derrière l'affirmation cartésienne «*sum res cogitans, id est mens, intellectus, ratio*» dans la *Meditatio Secunda*: l'inférence correcte consiste, à partir de l'impossibilité de concevoir quelque acte que ce soit sans son sujet, et donc de l'impossibilité que la *cogitatio* soit sans sujet, sans *res cogitans*, à en tirer pour conséquence que le *subjectum* de la pensée est quelque chose de corporel, *corporeum quid*. On ne peut concevoir de sujet pour un acte que «*sub ratione corporea, sive sub ratione materiae*»⁹⁶. Un sujet n'est concevable pour un acte qu'à la façon dont un corps est conçu, c'est-à-dire au moyen d'une image (le phantasme appelé *spatium*) par laquelle ce corps apparaît à l'esprit comme une réalité qui lui est extérieure et indépendante de lui. Concevoir le sujet d'un acte *sub ratione corporea*, c'est faire dépendre l'intellection de sa subjectivité de l'image d'un existant en tant que pur existant. Descartes refuse de suivre cette voie. Il subordonne l'usage de la formule «*sub ratione materiae*» à une condition: cette formule ne saurait être conservée qu'en la complétant, de façon à ce que la philosophie première fasse droit à l'hétérogénéité des sujets (autrement dit au dualisme substantiel), selon que les actes sont corporels ou cogitatifs. Remplaçant, dans la citation qu'il donne de l'*Objectio II*, le «*sub ratione corporea*» de Hobbes par un «*sub ratione*

⁹⁴ Manuscrit A.10, in *AW*, App. III, p. 476. Cf *Dco*, cap. VIII, § 1, p. 83 (EW I, p. 102).

⁹⁵ La série de termes entrant dans la définition de l'*ens* ou *corpus* est formée en fonction d'une variation de considérations: à chaque nouvelle considération correspond un nouveau nom, parmi lesquels *subjectum*: comparer *AW*, cap. XXVII, § 1 et *Dco*, cap. VIII, § 1 (la considération qui introduit le nom *subjectum*, par exemple, n'est pas la même dans les deux textes, elle renvoie à la relation d'inhérence pour le premier, à l'appréhension qui ne peut être que rationnelle et non sensible de l'existant en tant qu'existant, pour le second). Je me permets sur ce point de renvoyer à mon article *Le vocabulaire de l'être dans la philosophie première*: *ens, esse, essentia*, in *Hobbes et son vocabulaire. Etudes de lexicographie philosophique*, dir. par Y.C. Zarka, Paris, Vrin, 1990, pp. 31-59.

⁹⁶ AT VII, p. 173, l. 17-18. Cf. *AW*, cap. IV, § 3, p. 127: «impossible [...] est substantiam concipere nisi sub ratione extensi, sive quanti. Quod autem concipitur ut extensum, omnibus corporeum et materiale appellatur».

Des corps au corps: philosophie naturelle et philosophie première selon Hobbes

substantiae», Descartes lui substitue immédiatement non pas le «sub ratione materiae» utilisé par Hobbes, mais un «sub ratione materiae metaphysicae»: la *materia cogitans* de Hobbes ne peut être *materia* qu'en tant que *materia metaphysica*, c'est-à-dire substance. Le sujet d'un acte est toujours substantiel, mais tous les actes n'ont pas un sujet corporel: *substantia* se dit plus généralement que *corpus* ou *materia*, le corps n'est pas, pour tout acte, son *subjectum*. Si bien que, aux yeux de Descartes, ce que Hobbes fait passer pour un raisonnement correctement déduit à partir de l'impossibilité de concevoir un acte sans sujet, n'est qu'un raisonnement à la fois fallacieux et inouï. La prémisse est incontestable, mais la conséquence qui en est tirée n'a aucun fondement, elle va à l'encontre aussi bien de toutes les manières usuelles de parler que de la logique: c'est pour tout un chacun, d'après Descartes, et pas seulement pour les logiciens, qu'il faut distinguer deux genres de substances, les substances immatérielles et les substances matérielles. Quant à l'accusation que lui fait Hobbes d'avoir procédé dans la *Meditatio Secunda* à une inférence aussi absurde que celle qui consiste à dire «sum ambulans, ergo sum ambulatio», Descartes la considère comme révélatrice d'une bien mauvaise connaissance du langage ordinaire. Les noms *mens*, *animus*, *intellectus*, *ratio*, sont utilisables non pas seulement comme noms des facultés elles-mêmes, mais pour les choses possédant ces facultés. Il n'en va pas de même du nom *ambulatio*, qui ne doit jamais être utilisé que pour une action. Ce nom *ambulatio* que l'on n'applique même pas à la faculté correspondant à l'action qu'il signifie ne saurait, *a fortiori*, être comparé à un nom que l'on applique indifféremment à une action, à la faculté de faire cette action, et à l'agent qui fait cette action. De ce fait, le parallélisme entre *cogitatio* et *ambulatio* ne tient plus, et ne saurait rendre ridicule l'inférence «ego sum cogitans, ergo sum cogitatio»⁹⁷.

Mais c'est précisément cet usage lâche des noms, autorisant à appliquer un nom de faculté ou d'acte d'une faculté également à la chose qui est le sujet de cette faculté ou de cet acte, que la *philosophia prima* de Hobbes entend interdire. Aussi la fondation de la philosophie naturelle par la philosophie première ne peut-elle être assurée qu'à la condition de donner, corrélativement à la définition de l'*ens* en tant qu'*ens* d'après laquelle l'étant (ou étant imaginable) est «id omne quod occupat spatium», c'est-à-dire est corps, une nouvelle définition de l'*esse* ou être. La double redéfinition de l'*esse* et de l'*ens* est requise, pour régler l'usage philosophique légitime du langage. L'*esse* doit devenir le mode sous lequel l'étant corporel est conçu, à commencer par son premier *esse*, celui par lequel il est conçu seulement en tant qu'étant ou corps: l'étendue, essence du corps en tant que corps. Ainsi, dans la philosophie première nécessaire à la connaissance des phénomènes naturels, de même qu'on dira désormais *corpus* toutes les fois qu'il s'agira de désigner l'étant pris absolument, la pure chose étendue, de même, on dira *accidens* pour signifier «[id] quo modus [corpus] concipiendi determinatur et distinguitur»⁹⁸, ou, soit dit autrement, «modus secundum quem corpus facit se concipi»⁹⁹. Pour Hobbes, il revient à la philosophie première de fonder tout usage, dans les démonstrations portant sur les phénomènes, des noms que le manuscrit A.10 appelle positifs ou affirmatifs et l'*Anti-White* positifs seulement¹⁰⁰. Ce sont les noms qui sont imposés en raison d'une

⁹⁷ AT VII, p. 174.

⁹⁸ AW, cap. XXVII, § 1, p. 313.

⁹⁹ AW, cap. XXVIII, § 4, p. 334.

¹⁰⁰ Manuscrit A.10, AW, App. III, p. 465 (cf. *Dco*, cap. II, § 7); AW, cap. XXXIV, § 2, p. 381.

MARTINE PÉCHARMAN

comparaison entre les choses individuelles, pour marquer une ressemblance, égalité ou identité, entre elles. Le chapitre XXXIV de l'*Anti-White* présente comme une dichotomie interne aux noms positifs ainsi entendus la distinction entre les deux noms absolument suprêmes *ens* et *esse*, et partant entre leurs équivalents *corpus* et *accidens*. Les deux noms absolument universels *ens* ou *corpus* et *esse* ou *accidens* désignent les deux genres principaux auxquels se ramènent toutes les choses auxquelles nous imposons des noms, tous les *nominata*¹⁰¹. Pour le nom *ens*, le genre des existants ou corps, c'est-à-dire le genre de tout ce qui est «*materia rerum et aliquid per se*»; pour le nom *esse*, le genre des natures ou essences des existants, c'est-à-dire le genre de tout ce qui est dit «*entibus accidere vel inesse*». Les accidents, tout autant que leurs sujets corporels d'inhérence, sont des «*res certae et determinatae*», bien qu'ils ne soient pas des *res* à proprement parler, mais seulement au nombre des «*res nominatae*». L'*esse*, comme l'*ens*, appartient à l'ordre du pensable: de même que tout étant peut être l'objet d'une conception déterminée, de même, tout *esse* peut être désigné comme la raison déterminée d'une conception, par là nécessairement déterminée, d'un étant. Les modes par lesquels les choses existantes ou corps sont conçus sont eux aussi des choses déterminées, les raisons de la détermination des ressemblances, égalités, identités entre les étants ou corps sont elles-mêmes déterminées, aussi la philosophie première requiert-elle une distribution de tous les noms positifs entre les noms des existants et les noms de leurs accidents. De même que tous les existants distinctement conçus peuvent être dénotés par des noms enveloppant le nom *ens* ou *corpus*, de même, les modes quelconques sous lesquels les choses existantes sont conçues comme étant, l'une telle chose déterminée et l'autre telle autre, ou comme étant chacune dotée de telle propriété ou qualité sensible ou de telle autre, sont tous dénotés par des noms construits à partir du nom *esse* comme de leur radical commun. Ces deux genres suprêmes que sont l'étant ou corps et l'être ou accident, n'ont en fait d'autre genericité que nominale: parler du genre *ens* ou *corpus* et du genre *esse* ou *accidens*, c'est seulement indiquer que les noms de tout ce qui existe, a existé, ou existera, sous-entendent le nom absolument général *ens*, et que les noms des accidents sont toujours formés avec la présupposition du nom *esse*, toujours fondés dans une prédication qui se trouve réduite en un terme, comme les termes *esse animal*, *esse hominem*, etc., formés à partir des prédicats de propositions unissant des noms de corps, «*homo est animal*, *Petrus est homo*», par exemple. Ainsi, l'*ens in genere* de Hobbes, ce sont seulement tous les existants, autrement dit tous les corps, en tant que tous indifféremment sont nommés par le nom généralissime *ens*, étant. Et l'*esse* pris absolument, c'est purement, pour chacun des accidents par lesquels les existants sont conçus, le fait même de son inhérence dans cet existant comme dans un sujet: l'*esse* pris universellement n'est rien d'autre que l'*inesse*, l'inhérence dans un corps d'accidents dont chacun est la raison d'une conception distincte de ce corps et aussi d'un nom distinct imposé à ce corps. C'est d'ailleurs par rapport à cette dernière causalité (la causalité que l'accident inhérent à un corps exerce, par la médiation de la conception produite dans l'esprit, sur l'imposition d'un nom à ce corps), que Hobbes fait une place dans sa philosophie première à la notion d'essence: l'essence, ce n'est rien d'autre que l'accident d'un corps, quand il est considéré en tant qu'il a une

¹⁰¹ Le point de vue adopté ici n'est pas le même que dans la classification des noms du *Leviathan*, chap. IV, § 14 sqq et du *De corpore*, cap. V, § 2 sqq, qui compte quatre genres de *subject to names* ou *res nominatae*.

Des corps au corps: philosophie naturelle et philosophie première selon Hobbes

fonction de *dénomination* du corps qui est son sujet¹⁰². La philosophie première ne retrouve ainsi la division attribuée par Hobbes à Aristote entre τὸ ὄν et τὸ εἶναι qu'en perturbant la distinction que les commentateurs des traités logiques aristotéliens ont fixée, à la suite d'Avicenne, entre la prédication essentielle, dite univoque parce qu'elle prédique du sujet ce qui appartient à sa définition, le genre et l'espèce, et la prédication seulement accidentelle ou dénomminative qui prédique du sujet les catégories autres que celle des substances secondes¹⁰³. Selon cette tradition, encore vivace dans beaucoup de traités de logique contemporains de Hobbes, seuls les genres et les espèces (animal, homme) nomment un individu sensible, alors que les accidents (la blancheur, la promenade) le dénomment seulement, au prix d'une dérivation de noms concrets à partir de noms abstraits: le terme marquant la prédication accidentelle, qui ne fait que se surajouter au terme donné au sujet quant à son essence, exige une déformation lexicale pour se réaliser, on ne dit pas «Socrates est ambulatio», mais «Socrates est ambulans». La dénomination n'est alors qu'un autre nom pour la paronymie. Mais pour Hobbes, la notion d'accident englobe absolument tous les modes par lesquels un étant est conçu, que ces modes soient ceux par lesquels cet étant est conçu en tant qu'étant (*corpus*), en tant que tel étant (*animal, homo*), ou en tant que sujet d'une propriété qui n'entre pas dans sa définition (*albus, ambulans*). Réciproquement, tous les accidents doivent être considérés comme des essences, du moment qu'ils sont les raisons de l'imposition d'un nom déterminé au corps qui est leur sujet. La fonction de *denominatio* attribuée aux accidents ne se limite plus aux accidents dont les noms doivent subir une déformation pour pouvoir imposer à une chose les noms signifiant l'inhérence en elle de ces accidents. C'est en tant qu'ils sont tous également les raisons conceptuelles de l'imposition de noms à des sujets corporels, en tant qu'ils sont tous des accidents qui dénomment leurs sujets, que les accidents sont tous des *essences*. Ainsi, dans cette redistribution radicale des principes qui régissent la prédication depuis le traité aristotélien des *Catégories*¹⁰⁴, l'*esse animal* et l'*esse hominem* ne sont pas moins des accidents du corps de Socrate que l'*esse album* et l'*esse ambulantem*, ils n'opèrent pas moins une dénomination de leur sujet que l'*albedo* et l'*ambulatio*, et corrélativement, tout accident d'un corps, aussi bien l'*esse album* et l'*esse ambulantem* que l'*esse animal* ou l'*esse hominem*, est une essence de ce corps, du fait qu'il est la raison de l'imposition à ce corps d'un nom distinct afin de signifier un nouveau mode de sa conception. Si la philosophie première est un traité *de corpore*, nécessairement au fondement de la doctrine naturelle *de corporibus*, c'est qu'il importe de marquer que, de tous les accidents des existants, il en est un ingénérable et incorruptible, qui ne relève pas comme tous les autres (y compris ceux qui inscrivent un individu donné dans tel genre et dans telle espèce) du devenir. Cet accident qui ne peut qu'être créé avec le corps et annihilé avec lui, mais non entrer dans les processus de changement en raison desquels les corps nous apparaissent comme relevant de tels et tels genres et espèces (animal, homme) et comme affectés de telle et telle qualité (blanc, noir), c'est l'étendue, qui est la raison pour laquelle un corps, quel qu'il soit, quelle que soit son identité, quelles que soient ses qualités sensibles, reçoit de manière indifférenciée le nom

¹⁰² Voir le manuscrit A.10, AW, App. III, p. 480; AW, cap. XXVII, § 1, p.314; Dco, cap. VIII, § 23, p. 92 (EW I, p. 117).

¹⁰³ Pour l'explicitation par Aristote lui-même de cette distinction, voir *Topiques* II, 2, 109b 4-12.

¹⁰⁴ J'ai essayé d'étudier le rapport de Hobbes à ce traité des *Catégories* dans *La logique de Hobbes et la tradition aristotélicienne*, «Hobbes Studies», VIII (1995), pp. 105-124.

MARTINE PÉCHARMAN

absolument universel *corpus*¹⁰⁵. La véritable philosophie première, celle qui selon Hobbes est capable d'apporter un correctif à la méditation cartésienne sur ce qui existe (sur tous les existants, au-delà du seul *ego*), quand elle distingue l'étant de l'être ou essence, en d'autres termes le corps de l'accident, doit rendre compte de ce qui distingue l'existence même d'un corps comme corps, de l'inhérence en lui des accidents qui nous le font concevoir autrement que sous la seule *ratio materiae*. Il revient à la philosophie première, en tant que doctrine de l'*ens imaginabile* ou corps, de fonder la distinction entre les images aux contenus toujours différents et changeants des corps individuels, et l'image sans laquelle aucune de ces images ne serait possible, la pure image de l'existant en tant qu'existant. Cette image n'est autre que l'espace auquel un corps individuel est coextensif, elle différencie seulement *numero* chaque corps des autres corps individuels. Toutes les images par lesquelles un corps se trouve individualisé au-delà de sa seule individuation numérique présupposent cette image-espace, qui est l'image d'un corps comme corps, l'image d'une chose étendue en tant qu'étendue. Doctrine de l'étant et de ses essences, doctrine à la fois de la matière soustraite au processus de génération et de corruption, et du devenir qui à partir des corps indifférenciés en tant que corps fait les corps particuliers, cette philosophie première qui définit l'étant à partir de ce qui le rend *imaginabile* et qui rend raison d'une hiérarchie dans l'*imaginaire* même, est nécessairement la première partie de la philosophie naturelle, le fondement indispensable de toute étude des phénomènes dans leur diversité.

¹⁰⁵ Pour le statut d'exception de l'étendue, accident soustrait aux processus naturels de *generatio* et *interitus*, voir Manuscrit A.10, in AW, App. III, p. 480; AW, cap. V, §§ 2-3, pp. 129-130 et cap. XXVII, § 2, p. 314; Dco, cap. VIII, § 20, pp. 91-92 (EW I, pp. 116-117).

Alberto Frigo

«Notre âme est jetée dans le corps» Funzione e figure del corpo nelle Pensées di Pascal

Mais la spiritualité du corps ne réside pas
dans ce pouvoir d'exprimer l'intérieur.
De par sa position, il accomplit la condition de toute intériorité.
E. Lévinas

1. «Il ne peut concevoir ce que c'est que corps»

La riflessione di Pascal sul corpo ha i tratti del paradosso. Il lemma *corps* è tra i più frequentati dal filosofo¹ – almeno per quanto riguarda il lessico delle *Pensées*². E il tema, nelle sue svariate declinazioni, attraversa l'intera sua opera, dagli esordi con le *Expériences nouvelles touchant le vide* sino alle tarde pagine della *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*. Tuttavia, sulla questione della natura dei corpi, sull'essenza delle cose corporee, Pascal si mostra quantomeno reticente. Tre osservazioni bastano a darne prova.

a) Fin da subito³ Pascal centra la cosiddetta *querelle du vide* attorno al problema della distinzione tra i concetti di *spazio* e di *corpo*. A cospirare contro l'esistenza del vuoto non sono certo le teorie fantasiose partorite dalla *Subtilité* degli scolastici⁴. Le *expériences* di Rouen erano già sufficientemente con-

¹ Cfr. CHRISTIAN MEURILLON, *Clefs pour le lexique des Pensées. L'exemple de «Corps»*, in *L'accès aux Pensées de Pascal*. Actes du colloque scientifique et pédagogique de Clermont-Ferrand, réunis et publiés par Thérèse Goyet, Paris, Klincksieck, 1993, pp. 125-143. Ampia disamina lessicale in HIROTSUGU YAMAJO, *Le corps chez Pascal: son étendue sémantique (1)*, «Kwansei Gakuin University Humanities Review», IX (2004), pp. 85-102 e Id., *Le corps chez Pascal: son étendue sémantique (2)*, «Kwansei Gakuin University Humanities Review», X (2005), pp. 31-50. L'autore riprende e discute ANTONY MCKENNA, *Pascal et le corps humain*, «XVII^e siècle», CLXXVII (1992), pp. 481-494.

² Le *Pensées* sono citate secondo la numerazione dell'edizione Lafuma (PASCAL, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963). Il testo è stato verificato e talvolta corretto sulla base delle più recenti edizioni di Michel Le Guern (PASCAL, *Œuvres complètes*, 2 voll., Paris, Gallimard, 1998; 2000), di Philippe Sellier (PASCAL, *Les Provinciales, Pensées et opuscules divers*. Textes édités par Gérard Ferreyrolles et Philippe Sellier, Paris, Le Livre de Poche / Classiques Garnier, 2004) e di Carlo Carena (PASCAL, *Pensieri*, Torino, Einaudi, 2004). Sia dal punto di vista filologico che interpretativo si è rivelato indispensabile il riferimento a PASCAL, *Discours sur la religion et sur quelques autres sujets*, restitués et publiés par Emmanuel Martineau (Paris, Fayard-Armand Colin, 1992).

³ Fin dalla prima apparizione nella *Lettre de Pierre Petit à Chanut* (1646) «le fils de Monsieur Pascal», impegnato a «philosopher» sull'esperienza di Torricelli, «objectait que les simpliciens pourraient dire que cet espace qui paraissait vide était de l'air, lequel, pour éviter le vide, aurait pénétré le verre» (PASCAL, *Œuvres complètes*, texte établi, présenté et annoté par Jean Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, t. II, 1970, p. 352).

⁴ Cfr. *Expériences nouvelles touchant le vide* (in PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. Mesnard, t. II, cit., p. 500): «Néanmoins la force de la prévention fit encore trouver des objections qui lui [sc. l'esperienza di Torricelli] ôtèrent la croyance qu'elle méritait. Les uns dirent que le haut de la sarbatane était plein des esprits du mercure; d'autres, d'un grain d'air imperceptible rarifié, d'autres d'une matière qui ne subsistait que dans leur imagination; et tous, conspirant à bannir le vide, exercèrent à l'envi cette puissance de l'esprit, qu'on nomme Subtilité dans les écoles, et qui, pour solution des difficultés véritables, ne donne que des vaines paroles sans fondement».

ALBERTO FRIGO

vaincantes⁵ «per tappare la bocca a questi poveri saccenti»⁶. L'unica obiezione teoricamente degna di nota proviene piuttosto dall'equivalenza cartesiana tra materia ed estensione e dalla dottrina della «matière subtile» che ne costituisce il corollario. Pascal avrà modo di chiarirlo replicando a Étienne Noël. Nella sua prima lettera il gesuita scriveva infatti: «cette proposition, qu'un espace est vide [...] se contredit manifestement [...] puisque tout espace est nécessairement corps»⁷. Pascal non fatica a riconoscere Descartes dietro Noël: «il est aisé de voir que cette pensée [sc. del P. Noël] n'est en aucune chose différente de celle de M. Descartes»⁸. Identici i principi, identica la conclusione: «il établit dans tout l'univers une matière universelle, imperceptible et inouïe, de pareille substance que le ciel et les éléments»⁹. La replica passa allora per la posizione di una «différence essentielle» «entre l'espace vide et le corps qui a longueur, largeur et profondeur», ovvero: «qu'un est immobile et l'autre mobile; et que l'un peut recevoir au-dedans de soi un corps qui pénètre ses dimensions, au lieu que l'autre ne le peut»¹⁰. La portata anticartesiana di questa dichiarazione meriterebbe un commento a sé¹¹. Ma ai nostri scopi basterà notare che, contro Descartes, per cui «è una medesima estensione a costituire la natura del corpo e la natura dello spazio»¹², Pascal definisce i due concetti contrastivamente. Ora, proprio questa strategia testimonia dell'elusività di Pascal attorno alla natura delle sostanze corporee. Se infatti non è (più soltanto) l'estensione a costituire la natura dei corpi, bensì la mobilità e l'impenetrabilità, queste ultime domandano di essere pensate in pieno rigore, pena il cadere nei paralogismi che saranno più tardi di un Locke¹³. L'esperienza barometrica rende necessaria una

⁵ L'espressione torna a più riprese, segnatamente nelle *Expériences nouvelles touchant le vide* e nel *Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs* (*Œuvres complètes*, éd. Mesnard, t. II, cit., pp. 500; 679). L'idea che «les expériences [...] sont les seuls principes de la physique» è capitale nella riflessione di Pascal sulla conoscenza scientifica ma occorre ben valutarne l'importo teorico. Pascal non sembra infatti distinguere *experientia* e *experimentum* con tutta la nettezza che ci si augurerebbe – e che sarà poi di un Boyle. Su questo carattere ancora timido dell'approccio sperimentale di Pascal cfr. SIMONE MAZAURIC, *Les expériences sur le vide et le statut de l'expérience*, in *Les Pascal à Rouen 1640-1648. Colloque de l'Université de Rouen* [...] 17, 18, 19 novembre 1999. Textes réunis par Jean-Pierre Cléro, Luneray, Publications de l'Université de Rouen, pp. 179-185 e soprattutto, nel quadro di una vasta ricostruzione, PETER DEAR, *Discipline and experience. The mathematical way in the scientific revolution*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995, cap. VII. Per un'eco contemporanea della massima di Pascal sopra ricordata cfr. JEAN LESAULNIER, *Port-Royal insolite. Édition critique du Recueil de choses diverses*, Paris, Klincksieck, 1992, p. 682: «La physique depend de l'experience; si l'experience repugne aux principes, il les faut changer» (*propos* attribuito a Clerselier).

⁶ GILLES PERSONNE DE ROBERVAL, *Narratio de vacuo* (in PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. Mesnard, t. II, cit., p. 472): «His et multo pluribus observationibus diversimode multa cum diligentia exhibitibus, et quater publice repetiti, occlusum est os misellis illis sciolis» (p. 472).

⁷ ÉTIENNE NOËL, [*Lettre à Monsieur Pascal*] (in PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. Mesnard, t. II, cit., p. 517).

⁸ PASCAL, *Lettre à Le Pailleur* (*Œuvres complètes*, éd. Mesnard, t. II, cit., p. 572).

⁹ PASCAL, [*Lettre au très révérend Père Noël*] (*Œuvres complètes*, éd. Mesnard, t. II, cit., pp. 526-527).

¹⁰ Ivi, p. 526.

¹¹ Cfr. in proposito le analisi suggestive, anche se talvolta troppo schematiche di CATHERINE CHEVALLEY, *Ce que Pascal doit à la physique des Principia*, «Revue d'histoire des sciences», LVIII (2005), pp. 9-27 e più in generale ID., *Pascal. Contingence et probabilités*, Paris, PUF, 1995.

¹² *Principia philosophiae*, II, § 11 (AT VIII-1, p. 46, tr. it. in RÉNÉ DESCARTES, *Opere 1637-1649*, a cura di Giulia Belgioioso, con la collaborazione di Igor Agostini, Francesco Marrone, Massimiliano Savini, Milano, Bompiani, 2009, p. 1781).

¹³ Cfr. LOCKE, *An essay concerning human understanding*, II, § 4 e le pagine corrispondenti dei *Nouveaux essais* di Leibniz. Sul tema di veda THOMAS M. LENNON, *The Battle of the Gods and Giants: The Legacies of Descartes and Gassendi, 1655-1715*, Princeton, Princeton University Press, 1993, pp. 117-133; 276-288. Vale ricordare che a proposito della natura dello spazio Noël evoca nella sua seconda lettera l'ipotesi dell'«immensité de Dieu» (in PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. Mesnard, t. II, cit., p. 530). L'intuizione era tutt'altro che banale come ha ben mostrato AMOS FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1986. Per l'empireo come modello teologico del «lieu du vide» cfr. JEAN-ROBERT ARMOGATHE, *La nature du monde. Science nouvelle et exégèse au XVII^e siècle*, Paris, PUF, 2007, pp. 213-230. L'avvertimento di Alexandre Koyré a non lasciarsi abbagliare dalla retorica implacabile di Pascal e fare del «pauvre scolastique attardé», il P. Noël, un personaggio «ridicule et stupide» (*Pascal savant* (1956), ristampato in *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973, pp. 362-389; p. 387) resta ancora lettera morta presso gli interpreti pascaliani. Per una messa a punto recente cfr. MICHAEL JOHN GORMAN, *Jesuit explorations of the Torricellian space: carp-bladders and sulphurous fumes*, «Mélanges de l'École française de Rome – Italie et Méditerranée», CVI (1994), pp. 7-32.

«Notre âme est jetée dans le corps» Funzione e figure del corpo nelle *Pensées* di Pascal

distinzione di natura e non più solo di ragione tra «l'espace [...] et le corps qui est compris en cet espace». Ma su tale distinzione Pascal non offre alcuna ulteriore delucidazione¹⁴. D'altro canto, resta difficile delineare i tratti del concetto di corpo per differenza rispetto a quello di spazio visto che quest'ultimo è relegato da Pascal ad un puro anonimato ontologico:

*Cet espace, dit-il [sc. il P. Noël], n'est [...] ni corps, ni esprit. Il est vrai que l'espace n'est ni corps, ni esprit; mais il est espace: ainsi le temps n'est ni corps, ni esprit; mais il est temps: et comme le temps ne laisse pas d'être, quoiqu'il ne soit aucune de ces choses, ainsi l'espace vide peut bien être, sans pour cela être ni corps, ni esprit. Ni substance, ni accident. Cela sera vrai si l'on entend par le mot de substance ce qui est ou corps ou esprit; car, en ce sens, l'espace ne sera ni substance, ni accident; mais il sera espace, comme, en ce même sens, le temps n'est ni substance, ni accident; mais il est temps, parce que pour être, il n'est pas nécessaire d'être ou substance ou accident: comme plusieurs de leurs Pères soutiennent que Dieu n'est ni l'un ni l'autre, quoiqu'il soit le souverain Être*¹⁵.

In breve, se la differenza tra *espace* e *corps* è *essentielle*, e cioè non si fonda, come per Descartes solo «dans notre pensée», allora il lettore avrebbe diritto a pretendere da Pascal qualcosa di più che una *boutade* polemica: «il y a autant de différence entre le néant et l'espace vide que de l'espace vide au corps matériel, et [...] ainsi l'espace vide tient le milieu entre la matière et le néant»¹⁶.

b) In secondo luogo, una semplice carrellata dei pronunciamenti di Pascal sulla natura dei *corps* ne attesta il carattere provvisorio, se non contraddittorio. Da una parte brilla la ripresa del principio cartesiano: «la matière est dans une incapacité naturelle invincible de penser» e il corollario che ne deriva,

¹⁴ Pascal avanza anzi la definizione di *corps* in quanto «substance matérielle, mobile et impénétrable» come di senso comune («on l'appellera *corps* dans l'ordinaire», *Œuvres complètes*, éd. Mesnard, t. II, cit., pp. 569). Nella corrispondenza con More (AT V, p. 269) Descartes avrà modo di discutere l'opportunità di una definizione dei corpi secondo i criteri della mobilità e l'impenetrabilità e di rifiutarla in quanto ridondante rispetto a quella tramite l'estensione sola.

¹⁵ PASCAL, *Lettre à Le Pailleur* (*Œuvres complètes*, éd. Mesnard, t. II, cit., p. 565). Koyré (*Gassendi et la science de son temps* (1957), ora in *Études d'histoire de la pensée scientifique*, cit., pp. 320-333) ha indicato come fonte possibile di questo passaggio le *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii* di Gassendi (1649). Gassendi nota infatti che «alia duo, ipsi etiam generaliora, videlicet Locus et Tempus» sono «res exclusissimæ à Substantiæ, Accidentisque categoriis»; ossia: «res tamen sunt, seu nihil non sunt», «aliquid reale, seu non Nihil». Sul tema si vedano gli articoli classici di BERNARD ROCHOT, *Sur les notions de temps et d'espace chez quelques auteurs du XVII^e siècle, notamment Gassendi et Barrow*, «Revue d'histoire des sciences et de leurs applications», IX (1956), pp. 97-104; Id., *Espace et temps chez Épicure et Gassendi*, in *Actes du VIII^e Congrès international de l'Association Guillaume-Budé* (Paris, 1968), Paris, Les Belles Lettres, 1970, pp. 707-715 e il contributo recente di GIANNI PAGANINI, *Le lieu du néant. Gassendi et l'hypothèse de l'annihilation mundi*, «XVII^e siècle», CCXXXIII (2006), pp. 587-600 che segnala opportunamente le ambivalenze della posizione di Gassendi. Sul rapporto Pascal-Gassendi cfr. S. MAZURIC, *Gassendi, Pascal et la querelle du vide*, Paris, PUF, 1998. Su l'epistemologia di Gassendi, che, come ricorda un *propos* del *Recueil de choses diverses*, «vous lassait prendre quel sentiment vous vouliez dans la philosophie» (JEAN LESAULNIER, *Port-Royal insolite*, cit., p. 568) cfr. MARCO MESSERI, *Causa e spiegazione. La fisica di Pierre Gassendi*, Milano, Franco Angeli, 1985.

¹⁶ PASCAL, [*Lettre*] *au très révérend Père Noël* (*Œuvres complètes*, éd. Mesnard, t. II, cit., p. 526). Diversamente da quanto suggerisce Gouhier – che ne mette peraltro in dubbio l'autenticità – non ci sembra invece di poter ridurre ad una semplice *boutade* la dichiarazione pascaliana evocata da Nicole: «feu M. Pascal [...] quand voulait donner un exemple d'une rêverie qui pouvait être approuvée par entêtement, il proposait d'ordinaire l'opinion de Descartes sur la matière et sur l'espace» (*Œuvres complètes*, éd. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, t. I, 1964, p. 1000). Gouhier commenta: «rien ne permet de supposer que Pascal reléguait la *res extensa* avec la matière subtile dans «les rêveries» de Descartes; la croyance à la possibilité du vide, certes, signifie que tout espace n'est pas matière non que toute matière n'est pas étendue dans l'espace» (*Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1978, p. 146. Posizione più sfumata in *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, Paris, Vrin, 1986, p. 184). Ma il *propos* non mette in questione «la définition cartésienne de la matière par l'étendue» bensì «l'opinion de Descartes sur la matière et sur l'espace», ovvero l'impossibilità di pensare una distinzione reale tra spazio e *corps*. In questo senso il *propos* descrive con esattezza la natura della *querelle du vide* la quale, almeno a partire dall'entrata in scena del P. Noël, si presenta come una lotta di Pascal contro chi «par entêtement» si ostina a negare l'evidenza delle esperienze di Rouen pur di salvare un principio puramente teorico.

ALBERTO FRIGO

ossia «la distinction des natures materielles et spirituelles»¹⁷. Che l'intero *mundus aspectabilis* «se fait par figure et mouvement» (§ 84) è il primo *Des principes des choses* (§ 199)¹⁸: la materia è «tantum res extensa, non cogitans»¹⁹. Dal che Pascal deduce, sempre in piena eco a Descartes, la necessità di non confondere i generi e i vocabolari di ciò che è corporeo e di quanto, invece, pertiene all'*esprit*: «presque tous les philosophes confondent les idées des choses et parlent des choses corporelles spirituellement et des spirituelles corporellement» (§199)²⁰. Infine, l'opuscolo *De l'Esprit géométrique* e il grande frammento «Disproportion de l'homme» (§ 199) mettono in scena come un'evidenza incontestabile la divisibilità in(de)finita della materia. Ciononostante, di contro a questo nucleo di certezze inoppugnabili, Pascal non manca di proclamare l'impossibilità per l'uomo di accedere alla conoscenza della natura dei corpi: «Est-ce donc que l'âme est encore un sujet trop noble pour ses faibles lumières? Abaissons-la donc à la matière. Voyons si elle sait de quoi est fait le propre corps qu'elle anime et les autres qu'elle contemple et qu'elle remue à son gré» (§ 76); «Je ne sais qui m'a mis au monde, ni ce que c'est que le monde, ni que moi-même; je suis dans une ignorance terrible de toutes choses; je ne sais ce que c'est que mon corps, que mes sens, que mon âme» (§ 427). Certo, tali ammissioni di ignoranza possono essere addebitate alla strategia dell'argomentare apologetico, o venir messe in conto alla finzione di un dialogo con un presunto interlocutore scettico o libertino. Ma un argomento in piena regola giunge, almeno in un caso, a corroborarle:

Et ce qui achève notre impuissance à connaître les choses est qu'elles sont simples en elles-mêmes et que nous sommes composés de deux natures opposées et de divers genres: d'âme et de corps. [...] Et ainsi, si nous sommes simples matériels, nous ne pouvons rien du tout connaître, et si nous sommes composés d'esprit et de matière, nous ne pouvons connaître parfaitement les choses simples, spirituelles ou corporelles. [...] L'homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature, car il ne peut concevoir ce que c'est que corps et encore moins ce que c'est qu'esprit, et moins qu'aucune chose, comment un corps peut être uni avec un esprit (§ 199).

Alla luce di una simile tesi, di un anticartesianismo tanto rigoroso quanto drastico, ogni pretesa alla vera comprensione dell'essenza dei corpi sembra quantomeno soggetta ad una pesante ipoteca.

c) Concludiamo infine segnalando l'unico testo in cui Pascal pone a tema il corpo (umano) e s'interroga esplicitamente sulla sua natura, ossia la *pensée* 957. Tre argomenti invitano tuttavia a limitarne sensibilmente la portata. Innanzitutto si tratta di un testo, per così dire, d'occasione. Il frammento costituisce infatti una nota di lettura redatta a margine di una delle lettere di Descartes a Mesland sul tema della spiegazione fisica dell'eucaristia²¹. Pascal reagisce dunque allo stimolo cartesiano e si inserisce in un dibat-

¹⁷ *De l'Esprit géométrique* (*Œuvres complètes*, éd. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, t. III, 1991, p. 425). Cfr. in proposito VINCENT CARRAUD, *Le véritable auteur du cogito: traits d'anti-augustinisme*, in *Pascal: des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, Paris, Vrin, 2007, pp. 65-104, in part. pp. 88-90.

¹⁸ Cfr. Ivi, p. 56.

¹⁹ AT VII, p. 78.

²⁰ Analisi dettagliata del testo e del suo rapporto con Descartes in VINCENT CARRAUD, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, 1992, pp. 271-286.

²¹ AT IV, pp. 162-170. Sulla *pensée* di Pascal, la sua probabile origine e il suo contenuto, cfr. le analisi, in più di un punto contrastanti di GENEVIÈVE LEWIS, *L'individualité selon Descartes*, Paris, Vrin, 1950, pp. 71-72; JEAN-ROBERT ARMOGATHE, *Theologia cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et Dom Desgabets*, La Haye, Nijhoff, 1977, pp. 106-107; HENRI GOUHIER, *Cartésianisme et augustinisme ...*, cit., p. 146 e note; MICHEL ADAM, *L'eucharistie chez les penseurs français du dix-septième siècle*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2000 e XAVIER TILLIETTE, *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel*, Paris, Cerf, 2006, capp. I-II.

«Notre âme est jetée dans le corps» Funzione e figure del corpo nelle *Pensées* di Pascal

tito del quale non è certo l'iniziatore né uno dei protagonisti principali. Inoltre, al centro della riflessione non è tanto la natura dei corpi quanto piuttosto ciò che fa di ciascun corpo «le même corps, *idem numero*». Infine, il carattere assai ellittico di queste note rende difficile se non impossibile immaginare come Pascal intendesse inserire la questione dell'unità e individualità del corpo umano all'interno di una riflessione più generale sull'essenza delle cose materiali («l'impénétrabilité est une propriété du corps»).

In breve, non sembra esserci traccia di una *Quinta Meditazione* pascaliana. A dispetto della massiccia presenza del lessico associato al corpo, Pascal non s'interroga mai cioè sull'essenza delle *choses corporelles*. La constatazione negativa lascia tuttavia intatta la centralità del problema del *corps* nella sua opera. Ed anzi impone o almeno definisce, per contrasto, una tesi: Pascal riflette meno su ciò che il corpo è che su ciò che il corpo *fa*. Il problema dell'«essence des choses matérielles» lascia cioè il campo a una riflessione sull'*agire del corpo*: una *figura* del corpo, dunque, piuttosto che una sua natura, una figura che si delinea a partire dall'analisi del suo funzionamento. Di questa riflessione vorremmo seguire le tracce nelle pagine che seguono. Ne uscirà – ci auguriamo – una sintesi coerente benché non sistematica su di un tema rispetto al quale Pascal spicca per originalità nel panorama dei pensatori dell'*âge classique*²².

2. Una passività radicale

Un buon punto di partenza è la lunga *pensée* 795, che a dispetto dell'ampiezza e dell'articolata argomentazione, ha raramente attirato l'interesse dei commentatori²³. Il testo è strutturato in due momenti, che rispecchiano molto probabilmente due redazioni successive. Il tema non potrebbe risultare più inatteso: l'*éternuement*, lo starnuto e la *besogne*, ossia l'atto sessuale. Pascal riconosce in questi due fenomeni fisici (la scelta del termine desueto, tratto da Montaigne, per indicare il secondo, sembra confermare che qui Pascal intende l'atto sessuale in senso stretto) delle occasioni privilegiate per portare all'evidenza la figura del corpo all'interno del composto umano. In entrambi i casi, in effetti, si ha una sorta di eclissi dell'anima che si tace per lasciare apparire il *corps*. La questione è di ordine morale: Pascal si chiede per quale ragione, a fronte di un analogo tacitarsi dell'anima, i due processi siano diversamente giudicati:

L'éternuement absorbe toutes les fonctions de l'âme aussi bien que la besogne, mais on n'en tire pas les mêmes conséquences contre la grandeur de l'homme parce que c'est contre son gré. Et, quoiqu'on se le procure, néanmoins c'est contre son gré qu'on se le procure: ce n'est pas en vue de la chose même, c'est pour une autre fin. Et ainsi ce n'est pas une marque de la faiblesse de l'homme, et de sa servitude sous cette action» (§ 795).

²² Abbiamo deliberatamente escluso dalla nostra analisi le *pensées* sui «trois ordres de choses» (§§ 308; 933): l'ampiezza, la centralità e la complessità del tema e il ruolo che in esso giocano le idee di *corps* e di «choses de la chair» eccedono i limiti del presente contributo. Per una recente messa a punto critica si veda il numero speciale dedicato al tema nel 1997 dalla *Revue de Métaphysique et Morale*. Ritorniamo altrove su questi frammenti.

²³ Qualche indicazione soltanto in MICHAEL CUNTZ, *Der göttliche Autor: Apologie, Prophetie und Simulation in Texten Pascals*, Stuttgart, Franz Steiner, 2004, pp. 207-209. Una suggestiva ipotesi sulla genesi in MICHEL LE GUERN, *A propos de la pensée 795-940. Pascal et le tabac*, «Chroniques de Port-Royal», XX-XXI (1972), pp. 146-147.

ALBERTO FRIGO

La risposta risiede nella differenza tra una *servitude* subita perché involontaria (*éternuement*), o al più accessoriamente contratta, e un'altra volontariamente ricercata. Se l'anima dell'uomo sempre si ritrova in balia della logica del corpo, in un caso è all'origine del processo, nell'altro lo subisce come un avvenimento al quale non può che piegarsi. Dal che la denuncia di una «*marque de faiblesse*» in chi volontariamente si riduce in schiavitù. La debolezza sta nel consentire deliberatamente ad una sudditanza che ci disonora. Il corpo diviene dunque visibile nel momento in cui prevarica sull'anima: l'*éternuement* e la *besogne* interrompono l'esperienza comune di un sentire *attraverso* il corpo e impongono *il corpo stesso* come oggetto – un oggetto che agisce sull'anima mettendola a tacere. In questo senso è parlante la sostituzione della coppia *éternuement / besogne* a quella *sommeil / besogne*, che appare nella pagina di Montaigne cui Pascal qui s'ispira: «*Trouvez y [sc. nell'atto sessuale], pour voir, un proceder sage et discret. Alexandre disoit qu'il se connoissoit principalement mortel par cette action et par le dormir: le sommeil suffoque et supprime les facultez de nostre ame; la besogne les absorbe et dissipe de mesme. Certes, c'est une marque non seulement de nostre corruption originelle, mais aussi de nostre vanité et deformité*»²⁴. Pascal preferisce due fenomeni in cui la coscienza è comunque vigile, benché appiattita sulla pura corporeità. La *servitude* dell'anima nella *besogne*, come asservimento volontario, si definisce per contrasto con l'*éternuement* dove «*les facultez de nostre ame*» non risultano «*supprimées*» ma ugualmente asservite benché in maniera irresistibile.

Ora, nella seconda parte della *pensée*, tale conclusione è sottoposta da Pascal ad una confutazione in piena regola: «*Il n'est pas honteux à l'homme de succomber sous la douleur, et il lui est honteux de succomber sous le plaisir. Ce qui ne vient pas de ce que la douleur nous vient d'ailleurs, et que nous recherchons le plaisir*». La coppia *douleur / plaisir* coincide solo in apparenza con la precedente, *éternuement / besogne*. L'analisi prima sviluppata non è più sufficiente. Se, infatti, l'*éternuement* accade, «*vient d'ailleurs*» di contro alla *besogne*, «*que nous recherchons*», si può invece volontariamente «*rechercher la douleur et y succomber*» senza che ciò rappresenti «*une marque de la faiblesse de l'homme*». Ben più: tale sottomissione volontaria alla sofferenza è prova di una grandezza più che umana. Altrove (§ 316) Pascal si domanda infatti: «*Qui a appris aux évangelistes les qualités d'une âme parfaitement héroïque, pour la peindre si parfaitement en J.-C.? Pourquoi le font-ils faible dans son agonie? Ne savent-ils pas peindre une mort constante?*». E risponde: «*Oui, car le même saint Luc peint celle de saint Étienne plus forte que celle de J.-C. Ils le font capable de crainte, avant que la nécessité de mourir soit arrivée, et ensuite tout fort. Mais quand ils le font si troublé c'est quand il se trouble lui-même. Et quand les hommes le troublent, il est fort*»²⁵. Cristo offre lo spettacolo di «*une âme parfaitement héroïque*» non solo quando «*souffre dans sa Passion les tourments que lui font les hommes*», che vengono dunque «*d'ailleurs*», ma anche – o soprattutto – «*dans l'agonie*» dove si espone ai «*tourments qu'il se donne à lui-même*» (§ 919)²⁶. Non è dunque il carattere coatto ed evenemenziale a far

²⁴ MONTAIGNE, *Essais*, éd. par Pierre Villey, rééditée sous la dir. de V.-L. Saulnier, Paris, PUF, 1988, p. 878.

²⁵ «*Il se trouble lui-même*» riprende «*turbare semetipsum*» di Gv XI, 33. Pascal applica all'agonia del Giardino degli Ulivi una formula che i Vangeli introducono in occasione della scena della resurrezione di Lazzaro. Cfr. la *pensée* 919: «*Jésus souffre dans sa Passion les tourments que lui font les hommes, mais dans l'agonie il souffre les tourments qu'il se donne à lui-même. Turbare semetipsum. C'est un supplice d'une main non humaine, mais toute-puissante. Et il faut être tout-puissant pour le soutenir*».

²⁶ Sullo statuto teologico dell'affermazione cfr. TOMMASO, *Summa theologiae*, III, q. 20 a. 2 e, tra gli altri, PIERRE DE BÉRULLE, *Œuvres complètes*, t. I, vol. 3, éd. M. Dupuy, Paris, Cerf – Oratoire de France, 1995, p. 249: «*Saint Pierre ravi en la montagne voulait dresser trois tabernacles, l'un à Jésus, l'autre à Moïse, et l'autre à Élie; mais nous, au mont de Calvaire, dressons trois tabernacles, et tous trois*

«Notre âme est jetée dans le corps» Funzione e figure del corpo nelle *Pensées* di Pascal

si che sia «glorieux à la raison de succomber sous l'effort de la douleur». Ma allora «d'où vient donc qu'il est glorieux à la raison de succomber sous l'effort de la douleur, et qu'il lui est honteux de succomber sous l'effort du plaisir?». L'opposizione tra agire «de» o «contre son gré», tra la *besogne* e l'*éternuement*, risulta insoddisfacente per discriminare. Pascal corregge allora la sua prima ipotesi:

C'est que ce n'est pas la douleur qui nous tente et nous attire: c'est nous-mêmes qui volontairement la choisissons et voulons la faire dominer sur nous, de sorte que nous sommes maîtres de la chose; et en cela c'est l'homme qui succombe à soi-même. Mais dans le plaisir, c'est l'homme qui succombe au plaisir. Or il n'y a que la maîtrise et l'empire qui fasse la gloire, et que la servitude qui fasse honte (§ 795).

Per sciogliere l'interrogativo il modello cristico è di nuovo paradigmatico. A proposito della formula «turbare semetipsum» (Gv XI, 33), Giansenio scrive infatti nel *Tetrateuchus*: «Dicendo, *turbavit seipsum*, significat eum non turbatum illis motibus ex naturae infirmitate, sicut nos, sed a seipso, tanquam talium affectionum arbitro, quia in illius potestate erat, sic vel sic affici, vel non affici: ubi enim summa potestas est, inquit August. secundum voluntatis nutum tractatur infirmitas»²⁷. «Etre maîtres de la chose» significa rimanere *arbitro* di ciò che accade in noi, si tratti pure di un «affectus», ovvero di qualcosa che sembrerebbe «venir d'ailleurs» e dunque imporci. La differenza tra il piacere e il dolore, o meglio, tra «succomber sous l'effort de la douleur» e «succomber sous l'effort du plaisir» risiede dunque nell'impossibilità di una presa di distanza. Sia che lo si ricerchi o che lo si subisca per iniziativa altrui, «l'effort de la douleur» lascia aperto lo spazio alla sopportazione, alla pazienza, se non al martirio, in cui «l'homme succombe à soi-même». In tutto ciò la volontà mantiene – per così dire – una capacità di manovra. Al contrario il piacere fissa l'anima alle esigenze del corpo, senza più alcuna possibilità d'indipendenza. Pascal sembra evocare la difficoltà già al centro delle analisi di Agostino nel decimo libro delle *Confessioni* (33, 49): piacere e *servitude* sono indistinguibili, una «servitude volontaire» al piacere è strettamente impensabile perché la *delectatio* precede e conduce l'anima insensibilmente: «Sed *delectatio carnis meae*, cui *mentem enervandam non oportet dari*, saepe me fallit, dum rationi sensus non ita comitatur, ut patienter sit posterior, sed tantum, quia propter illam meruit admitti, etiam praecurrere ac ducere conatur. Ita in his pecco non sentiens et postea sentio». Il paradosso dell'uomo «juste» consisterà allora nel «ne prend[re] rien pour soi du monde ni des applaudissements du monde, mais seulement pour ses passions dont il se sert comme maître» (§ 603)²⁸. «La

à Jésus: l'un à Jésus souffrant de la part des Juifs et des hommes qu'il venait servir et racheter par sa vie, sa mort et ses souffrances; l'autre à Jésus, souffrant de la part de lui-même, par souffrances commencées au jardin et continuées au Calvaire, c'est-à-dire par la force et puissance de son âme qui agissait sur soi-même et par ses propres lumières, lumières saintes, hautes et divines, qui se rendaient elles-mêmes susceptibles d'une souffrance sainte et divine, que les Juifs ne pouvaient causer; et le troisième à Jésus souffrant de la part de son Père, par les opérations très saintes, très hautes, très divines, très douloureuses que la Divinité opérait en son âme très pure, employant sa puissance et son opération à mettre cette âme en état de souffrance, aussi bien qu'en jouissance; car Dieu est un agent infini, qui par ses opérations peut aussi bien conduire l'âme en souffrance qu'en jouissance». Cfr. JEAN-CHRISTOPHE DE NADAÏ, *Jésus selon Pascal*, Paris, Desclée 2008, pp. 275-290.

²⁷ Abbiamo consultato l'edizione stampata a Parigi, nel 1697, «apud viduam Joan. Bapt. Guillimin» (p. 506). Per questo testo, originariamente dato alle stampe nel 1639, e l'influenza che esercitò su Pascal si veda la nota introduttiva a l'*Abrégé de la vie de Jésus Christ* (*Œuvres complètes*, éd. Mesnard, t. II, cit., pp. 178-247; in part. p. 210, n. 1). Giansenio riprende qui AGOSTINO, *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*, XLIX, 18.

²⁸ Cfr. V. CARRAUD, *L'usage des passions*, ora in *Pascal: des connaissances naturelles...*, cit., pp. 205-233. Anche in questo caso s'impone il rimando a Agostino, *Confessiones*, X, 36, 59-37, 60. Vale segnalare la testimonianza della *Vie de Pascal* (citiamo dalla seconda

ALBERTO FRIGO

maîtrise et l'empire» nominano cioè la modalità secondo la quale l'anima deve «s'attribuer» i piaceri e le passioni senza tuttavia rimanerne schiava – una modalità che altrove Pascal e Agostino declinano secondo la coppia *uti – frui* ma che in § 795, sulla scorta delle analisi delle *Confessiones*, risulta trattata in maniera ben più articolata e lontana da secchi schematismi²⁹. Dal che la massima della *pensée* 355, che a prima lettura sembrerebbe un elogio della mortificazione, e si rivela in effetti il semplice corollario di quanto detto sulla differenza tra *douleur* e *plaisir*: «de tout ce qui est sur la terre, il ne prend part qu'aux déplaisirs, non aux plaisirs». Solo ai dispiaceri l'anima può propriamente *prendre parte* – il piacere, al contrario, almeno nel regime della concupiscenza, non ammette rifugio, non permette di indietreggiare o fuggire – non si può prenderne parte senza esserne al contempo *preso, dominé*.

Guidato da una questione di ordine morale, Pascal giunge dunque nella *pensée* 795 ad articolare una complessa fenomenologia del *corps*³⁰. Dapprima il *corps* appare come ciò che è in grado di neutralizzare «toutes les fonctions de l'âme» e questa «absorbition» dello spirituale nel corporeo, se volutamente ricercata, si rivela una *servitude* e «une marque de la faiblesse de l'homme». La seconda parte della *pensée* assegna tuttavia al concetto di *corps* una caratterizzazione più radicale. Dopotutto, di fronte alla *besogne*, la volontà, almeno come principio motore dell'azione, resta ancora indipendente, mantiene il privilegio di decidere dell'asservimento. Ma nel momento in cui il corpo assume la figura del *plaisir*, dunque di un corpo abitato dal piacere, di una *chair*, la passività è totale. La volontà può restare «maître de la douleur» finanche, o soprattutto, quando vi si assoggetta o decide di non sottrarvisi – ma ciò non appare possibile allorché è in balia del piacere. Il soggetto del piacere è il corpo stesso, «l'homme succombe au plaisir» nel senso che veramente e completamente esso domina sull'*esprit*, e la volontà non può più assicurarsi alcuna distanza, nemmeno quella di inaugurare il suo proprio assoggettamento: si tratta di un «se oblectandi in carne»³¹. La *tentation* è meno una occasione di cadere nell'ingiustizia che il prodursi nell'uomo di qualcosa che *si fa* in lui ma *suo malgrado*: il piacere decide del suo sé senza che egli abbia voce in capitolo. Agostino notava, a proposito delle tentazioni notturne: «et tamen tantum interest, ut, cum aliter accidit, evigilantes ad conscientiae requiem redeamus ipsaque distantia reperiamus nos non fecisse, quod tamen in nobis quoquo modo factum esse doleamus»; Pascal ripete: «les objets du dehors nous tentent d'eux-mêmes et nous appellent, quand même nous n'y pensons pas» (§ 143). Una *pensée* assai criptica sembra allora descrivere con esattezza questa condizione paradossale del corpo come un sé oscuro, «intimior intimo meus»,³² ma non per questo a disposizione né soggetto ad alcuna possibile *maîtrise*: «L'écoulement. C'est une chose

versione, *Œuvres complètes*, éd. Mesnard, t. I, cit., p. 613): «Il n'était pas possible qu'il n'usât de ses sens; mais, quand il était obligé par nécessité de leur donner quelque plaisir, il avait une adresse merveilleuse pour en détourner l'esprit afin qu'il n'y prît point de part». Su questo testo che riprende *Confessiones*, X, 31, 44 e in generale sul debito di Pascal verso le *Confessiones* cfr. ora il ricco articolo di PHILIPPE SELLIER, *Des Confessions aux Pensées*, in *Port-Royal et la littérature. Pascal. deuxième éd. augmentée de douze études*, Champion, Paris, 2010, pp. 353-388; pp. 355-356.

²⁹ Cfr. P. SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, Paris, Armand Colin, 1970, pp. 152-156, dove anche la *pensée* 795 è brevemente commentata.

³⁰ Nel grande frammento 149 Pascal ritroverà il medesimo tema, declinandolo in termini strettamente teologici in riferimento al peccato delle origini: «Les sens indépendants de la raison et souvent maîtres de la raison l'ont emporté à la recherche des plaisirs. Toutes les créatures ou l'affligent ou le tentent, et dominent sur lui ou en le soumettant par leur force ou en le charmant par leur douceur, ce qui est une domination plus terrible et plus injurieuse» (corsivo nostro).

³¹ AGOSTINO, *Confessiones*, X, 35, 54.

³² Così Malebranche, per un felice lapsus, riscrive a più riprese la celebre formula agostiniana.

«Notre âme est jetée dans le corps» Funzione e figure del corpo nelle *Pensées* di Pascal

horrible de sentir s'écouler tout ce qu'on possède» (§ 757). Il *corps* è ciò che più ci appartiene in proprio («ce qu'on possède»)³³ e che tuttavia non è a nostra disposizione («s'écouler») – ma, nel piacere, dispone di noi, ci appropria assegnandoci a tale (dis)appropriazione («sentir s'écouler»)³⁴. La prova del piacere mostra dunque il corpo come sede di una passività radicale: una passività che è ulteriore e più profonda di quella costituita dall'agire «contre son gré» e proprio per questo «fait honte» piuttosto che giustificare l'uomo.

3. «Jeté dans un corps»: corporeità e principi primi

La *pensée* 795 sembra dunque confermare la nostra ipotesi di partenza: Pascal abbandona la problematica dell'essenza dei *corps* a profitto di una riflessione su che cosa il corpo *fa*, ciò di cui il corpo è *capace*. Il proprio del corpo (umano) consiste nel «dominer sur nous», dove il termine significa meno l'esito di una guerra tra «nos deux pièces» che la riduzione dell'anima ad una passività radicale³⁵, quella di trovarsi assegnata ad un corpo che può decidere al suo posto e quindi costituire una soggettività più originaria di quella assicurata dalla *pensée* nelle sue differenti forme, in particolare la volontà.

Questa fenomenologia del corporeo trova conferma in altri luoghi delle *Pensées*. È il caso, innanzitutto, di alcuni frammenti, assai celebri, dedicati al tema della conoscenza dei principi primi (§§ 110; 131; 155; 418). I commentatori si sono sovente attardati su questi testi, segnalandone i debiti verso Descartes e analizzando in dettaglio la difficile nozione di *coeur* in quanto *facoltà* dei *principes*, che qui Pascal avanza. Per nostra parte ci limiteremo a sottolineare quanto in questi frammenti conferma la definizione dell'agire del corpo riscontrata in § 795. Il tema, già presente nell'opuscolo *De l'Esprit géométrique*, è ripreso da Pascal nel quadro dell'opposizione tra dogmatismo e scetticismo:

Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le cœur. C'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaie de les combattre. Les pyrrhoniens, qui n'ont que cela pour objet, y travaillent inutilement. Nous savons que nous ne rêvons point. Quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison, cette impuissance ne conclut autre chose que la faiblesse de notre raison, mais non pas l'incertitude de toutes nos connaissances, comme ils le prétendent. Car la

³³ L'interpretazione qui proposta ci sembra confermata e *contrario* da una formula in apertura de l'*Écrit sur la conversion du pécheur*: «Elle [l'âme] considère les choses périssables comme périssantes et même déjà péries; et, dans la vue certaine de l'anéantissement de tout ce qu'elle aime, elle s'effraye dans cette considération, en voyant que chaque instant lui arrache la jouissance de son bien, et que ce qui lui est le plus cher s'écoule à tout moment, et qu'enfin un jour certain viendra auquel elle se trouvera dénuée de toutes les choses auxquelles elle avait mis son espérance» (*Œuvres complètes*, éd. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, t. IV, 1992, p. 40). Da una parte, Pascal descrive il sentimento di una perdita o meglio di un *persersi* («sentir s'écouler»), dall'altra denuncia la presa di coscienza, strettamente intellettuale, della vanità dei beni terreni («voyant [...] que ce qui lui est le plus cher s'écoule»). Una lettura in stretto parallelo a § 795 si impone invece per i frammenti 545 e 918. Torneremo altrove su questi testi.

³⁴ Cfr. ancora la definizione della *tentatio* come *defluxus* e *transitus* in AGOSTINO, *Confessiones*, X, 29, 40; 35, 54 e soprattutto 31, 44: «Sed dum ad quietem satietatis ex indigentiae molestia transeo, in ipso transitu mihi insidiatur laqueus concupiscentiae. Ipse enim transitus voluptas est, et non est alius, qua transeat, quo transire cogit necessitas» che Pascal parafrasa nella quarta *Provinciale*: «N'apprenons-nous pas des saints mêmes combien la concupiscentie leur tend de pièges secrets, et combien il arrive ordinairement que, quelque sobres qu'ils soient, ils donnent à la volupté ce qu'ils pensent donner à la seule nécessité, comme saint Augustin le dit de soi-même dans ses *Confessions*?» (PASCAL, *Les Provinciales*, *Pensées*, ..., cit., p. 320).

³⁵ Per un uso analogo del concetto di *domination* cfr. la *pensée* 44.

ALBERTO FRIGO

connaissance des premiers principes, comme, qu'il y a espace, temps, mouvement, nombres, [est] aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie et qu'elle y fonde tout son discours. Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis et la raison démontre ensuite qu'il n'y a point deux nombres carrés dont l'un soit double de l'autre (§ 110).

Si può discutere sulla natura (convenzionale piuttosto che innata) di tali conoscenze ultime (§ 109). Ma quel che più preme a Pascal è sottolineare la modalità secondo la quale l'uomo vi accede: si tratta di una datità immediata e non occultabile, di un *sentir* «du coeur et de l'instinct». In § 110 e § 131 il punto è ribadito tramite la distinzione tra la «certitude» dei principi e la «vérité» del loro contenuto: «Les principales forces des pyrrhoniens – je laisse les moindres – sont que nous n'avons aucune certitude de la vérité de ces principes hors la foi et la révélation, sinon en [ce] que nous les sentons naturellement en nous. Or ce sentiment naturel n'est pas une preuve convaincante de leur vérité, puisque n'y ayant point de certitude, hors la foi, si l'homme est créé par un dieu bon, par un démon méchant ou à l'aventure, il est en doute si ces principes nous sont donnés ou véritables, ou faux, ou incertains, selon notre origine» (§ 131)³⁶. «L'incertitude de notre origine, qui enferme celle de notre nature» argomenta contro la verità dei primi principi ma, a rigore, lascia intatta la loro forza di persuasione: «la clarté naturelle qui nous assure de ces choses [sc. i principi primi]» ne esce squalificata nella sua funzione di indice del vero, ma non negata (§ 109). In breve, l'oggetto dei frammenti è, come già altrove (cfr. §§ 511; 512; 513; 534), la distinzione tra due ordini o logiche incommensurabili, più che tra due dottrine. Pascal risulta cioè più interessato all'opposizione strutturale tra le due posizioni filosofiche che ai rispettivi argomenti: in effetti, nel quadro del suo progetto apologetico, «instinct et raison» si riveleranno «marques de deux natures» (§ 112; cfr. § 406), imponendo di pensare l'uomo come «sujet de contradictions» che «passe dogmatisme et pyrrhonisme, et toute la philosophie humaine» (§ 131).

Ora, questo carattere di datità ultima dei primi principi, benché centrale, resta sottotraccia in §§ 110 e 131: solo affiora grazie ad alcuni dettagli di ordine lessicale nel momento in cui Pascal scrive: «car la connaissance des premiers principes, comme, qu'il y a espace, temps, mouvement, nombres ...» o «le coeur sent qu'il y a a trois dimensions dans l'espace» (§ 110). Ma in apertura del grande frammento 418 Pascal trova l'occasione di tornare sul tema, sviluppandolo e coordinandolo alla nozione di *corps*: «Notre âme est jetée dans le corps, où elle trouve nombre, temps, dimensions; elle raisonne là-dessus et appelle cela nature, nécessité, et ne peut croire autre chose»³⁷. Come si vede Pascal pensa qui la datità dei principi primi come il risultato di una incarnazione. Il *jet* dell'anima nel corpo viene a dire in maniera esplicita ciò che la coppia *coeur / sentiment* suggeriva soltanto. Tale funzione epistemologica del corpo, una simile iscrizione dei principi nella carne, non è tuttavia possibile e pensabile che a patto di riconoscere nel *corps* la figura di una passività fondamentale. L'anima si trova ancorata ai *principes* nella stessa maniera in cui la «domination du plaisir» la rivela assegnata alla sua propria *chair*. Per Descartes è la natura stessa dei principi primi a impor-

³⁶ Cfr. il passo parallelo dell'*Entretien avec M. de Sacy* (*Œuvres complètes*, éd. Mesnard, t. III, cit., p. 142).

³⁷ Cfr. l'analisi riassuntiva anche delle varie ipotesi critiche di PER LØNNING, *Cet effrayant pari: une «pensée» pascalienne et ses critiques*, Paris, Vrin, 1980, pp. 52-58.

«Notre âme est jetée dans le corps» Funzione e figure del corpo nelle *Pensées* di Pascal

ne la modalità di accesso: ciò che è semplice è necessariamente primo perché non ammette analisi ulteriore³⁸. Pascal al contrario si interroga direttamente sulla questione della datità dei principi³⁹. Dal che la sua risposta: l'uomo si trova confinato a determinati principi in virtù di una necessità identica a quella che lo assegna ad un corpo. Nei due casi si tratta di una posizione più originaria della *raison* stessa, che la precede e la situa. In questo senso risulta marginale, se non fuorviante, insistere, come spesso si è fatto e si fa, sulla connessione tra la natura dei principi evocati da Pascal («nombre, temps, dimensions») e la corporeità che ne fonda la necessità. Pascal non ricorre al corpo per giustificare la presenza nell'anima delle *nature simplici* materiali né sembra interessato, in questo *incipit* della *pensée* 418, a «répondre à la question concernant les objets» di tali conoscenze primitive⁴⁰. Il concetto di *corps* viene piuttosto sollecitato per pensare il *modo di accesso* proprio ai principi primi, la loro qualità di punto d'appoggio, di luogo o terreno originario («où elle trouve ...») sul quale il ragionamento si tiene e nel quale trova il suo limite interno.

4. «Discours de la machine»

Benché lontane nei temi e nelle occasioni che le suscitano, le riflessioni sul corpo offerte da Pascal nelle *pensées* fin qui analizzate sembrano dunque governate da un'intima coerenza: ciò che l'uomo può, si tratti della conoscenza come pure della sua *servitude* al piacere, lo decide il suo corpo. La prima stesura, poi biffata, del frammento 418 è eloquente: «elle raisonne là-dessus et appelle cela nature, nécessité, et ne ~~veut~~ peut croire autre chose». Una passività fondamentale benché non vincolata a nessuna forma di esteriorità caratterizza la figura del corpo e ne definisce l'azione a carico dell'anima.

Un'ulteriore conferma di questa prospettiva interpretativa può giungere dal *dossier* riassumibile sotto la titolazione «Discours de la machine», sul quale vorremmo infine soffermarci a guisa di conclusione. Il tema ha una sua prima formulazione proprio nelle ultime righe della *pensée* «infini-rien» (§ 418), in termini che turberanno i primi editori di Port-Royal:

Vous voulez aller a la foi et vous n'en savez pas le chemin? Vous voulez vous guérir de l'infidélité et vous en demandez les remèdes? Apprenez de ceux qui ont été liés comme vous, et qui parient maintenant tout leur bien: ce sont gens qui savent ce chemin que vous voudriez suivre et guéris d'un mal dont vous voulez guérir. Suivez la manière par où ils ont commencé: c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtera. – Mais c'est ce que je crains! – Et pourquoi? Qu'avez-vous à perdre? Mais, pour vous montrer que cela y mène, c'est que cela diminue les passions qui sont vos grands obstacles, etc. (§ 418).

³⁸ Cfr. AT VIII-1, p. 8.

³⁹ Altrove (*pensée* 199) Pascal ricorrerà alla figura dell'accecamento: «trop de lumière éblouit [...]. Les premiers principes ont trop d'évidence pour nous» (cfr. in proposito V. CARRAUD, *Pascal et la philosophie*, cit. pp. 247-248). L'affinità tra questi due modelli è tutt'altro che casuale.

⁴⁰ TAMÁS PAVLOVITS, *Corps et connaissance chez Pascal*, in *Les significations du «corps» dans la philosophie classique*, textes réunis par Chantal Jacquet et Tamás Pavlovits, Paris, L'Harmattan, 2004, pp. 107-124; p. 113.

ALBERTO FRIGO

In un articolo celebre, Gilson ha proposto di riconoscere dietro queste righe un'evocazione della dottrina cartesiana de «l'animal-machine»: «s'abêtir» significherebbe quindi «assujettir l'esprit, dont la conviction est nécessairement instable, à l'automatisme de la bête qui, chez l'être double que nous sommes, est le seul principe d'assurance et de stabilité»⁴¹. Un lungo passaggio della *Apologie de Raymond Sebond*, ugualmente evocato dagli interpreti, avrebbe inoltre contribuito a coordinare l'idea di un automatismo corporeo con quella di un'umiliazione dell'anima sottomessa al corpo⁴². Nessuno fino ad oggi ha tuttavia indicato quella che ci sembra la fonte più probabile della *pensée* di Pascal, almeno per quanto concerne questo preciso giro di frase. Ossia, le medesime righe dell'*essai* di Montaigne *Sur des vers de Virgile* che abbiamo visto già essere all'origine di § 795:

Nous mangeons bien et bevons comme les bestes, mais ce ne sont pas actions qui empeschent les operations de nostre ame. En celles-là nous gardons nostre avantage sur elles; cette-cy [sc. l'atto sessuale] met toute autre pensée sous le joug, *abrutit et abestit* par son imperieuse autorité toute la theologie et philosophie qui en est en Platon; et si il ne s'en plaint pas. Par tout ailleurs vous pouvez garder quelque decence: toutes autres operations souffrent des reigles d'honesteté; cette-cy ne se peut pas seulement imaginer que vitieuse ou ridicule⁴³.

Pascal riconosce nell'«imperieuse autorité» deprecata da Montaigne uno strumento utile al funzionamento del *pari*. Di nuovo, l'idea è quella di una forza del corpo capace di bloccare «les operations de nostre ame», più precisamente, nel caso della scommessa pascaliana, le passioni – o forse, meglio ancora, gli scrupoli che inibiscono l'azione in chi già ha dato il suo assenso teorico. Si tratta di chiudere ogni spazio di esitazione alla volontà propria dell'interlocutore, ancora ridotta ad una mera velleità⁴⁴, cioè non risolta a credere. Contro una volontà impotente il corpo si propone come un sostituto della volontà, capace di decidere prima e meglio che la volontà stessa. In questo senso Pascal riformula in § 419 il «s'abetir» in termini di *coutume*. Ma la nozione non viene a dire, come sovente altrove (§§ 60; 125; 126; 634; 764), la costituzione di una verità tramite una ripetizione, svoltasi in un passato oramai camuffato in natura. Bensì la capacità (del corpo) di fissare l'anima, di deciderne la postura e garantirne la permanenza a dispetto di ogni variazione futura. La *coutume* rappresenta cioè l'impossibilità del nuovo più ancora che il perpetuarsi dell'identico: «La coutume est notre nature. Qui s'accoutume à la foi la croit, et ne peut plus ne pas craindre l'enfer, et ne croit autre chose. Qui s'accoutume à croire que le roi est terrible, etc. Qui doute donc que notre âme, étant accoutumée à voir nombre, espace, mouvement, croit cela et rien que cela?» (§ 419). «Cela et rien que cela», questa è la formula nella quale Pascal condensa la capacità del corpo di *abêtir*

⁴¹ Cfr. P. LØNNING, *Cet effrayant pari*, cit., pp. 96ss che cita Gilson e discute le varie ipotesi critiche sul tema.

⁴² Cfr. BENJAMIN F. BART, «Abêtir» in *Pascal and Montaigne*, «Romance Philology», IX (1955), pp. 1-6; BRIAN FOSTER, *Pascal's Use of abêtir*, «French Studies», XVII (1963), pp. 1-13; STIRLING HAIG, *A Further Note on Pascal's abêtir*, «French Studies», XVIII (1964), pp. 29-32; B. FOSTER, *Pascal's abêtir: A Postscript*, «French Studies», XVIII (1964), pp. 244-46.

⁴³ MONTAIGNE, *Essais*, cit., pp. 877-878, corsivo nostro. Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VII, 11, 1152b 15-20.

⁴⁴ Cfr. DESCARTES, *Entretien avec Burman*, éd. J. M. Beyssade, Paris, PUF, 1981, p. 67. e ANDREA ROBIGLIO, *L'impossibile volere Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà*, Vita e Pensiero, Milano, 2002.

«Notre âme est jetée dans le corps» Funzione e figure del corpo nelle *Pensées* di Pascal

l'anima e di fissarla alla datità dei principi primi⁴⁵.

Possiamo allora comprendere meglio l'idea di *machine* tramite la quale Pascal riformula altrove l'argomento già proposto in chiusura di § 418: «Une lettre d'exhortation à un ami pour le porter à chercher. Et il répondra: mais à quoi me servira de chercher, rien ne paraît. Et lui répondre: ne désespérez pas. Et il répondrait qu'il serait heureux de trouver quelque lumière. Mais que, selon cette religion, même quand il croirait ainsi, cela ne lui servirait de rien. Et qu'ainsi il aime autant ne point chercher. Et à cela lui répondre: la machine» (§ 5)⁴⁶. *Machine* è termine eminentemente cartesiano e nel lessico dell'autore dei *Principia* viene ad indicare al contempo una tesi ontologica, la possibilità di ridurre ogni fenomeno organico ad una composizione di materia estesa e moti meccanici, ed una tesi epistemologica, l'eshaustività di una simile riduzione meccanicistica⁴⁷. Entrambe le implicazioni del termine sono però messe fuori gioco da Pascal che pensa la *machine* a partire dai suoi effetti piuttosto che dall'articolazione dei componenti e ne denuncia come impossibile – o almeno come inutile – la *composition*, cioè la completa ricostruzione meccanicistica dei fenomeni⁴⁸. Da più parti è stato suggerito che scrivendo *machine*, Pascal pensi soprattutto alla *machine arithmétique*⁴⁹. Differenti caratteristiche permettono in effetti di assimilare la funzione del corpo come luogo della *coutume* alla macchina calcolatrice ideata dal giovane Pascal, prima fra tutte l'idea di una memoria senza riflessione, che si perfeziona per implementamento dei dati. Ma soprattutto – ci sembra – la *machine arithmétique* vale come paradigma del «discours de la machine» sviluppato nelle *Pensées* in quanto si propone come un sostituto della volontà. Pascal lo sottolinea a due riprese ne l'*Avis nécessaire à ceux qui auront curiosité de voir la machine arithmétique, et de s'en servir*: «Cette machine facilite et retranche en ses opérations tout ce superflu; et le plus ignorant y trouve autant d'avantage que le plus expérimenté; l'instrument supplée au défaut de l'ignorance ou du peu d'habitude, et, par des mouvements nécessaires, il fait lui seul, sans même l'intention de celui qui s'en sert, tous les abrégés possibles à la nature [...]. Cette machine délivre celui qui opère par elle de cette vexation; il suffit qu'il ait le jugement, elle le relève du défaut de la mémoire; et, sans rien retenir ni emprunter, elle fait d'elle-même ce qu'il désire, sans même qu'il y pense»⁵⁰. E stupisce che la totalità degli interpreti abbia mancato di riconoscere una ripresa letterale di queste dichiarazioni nella *pensée* 821: «Car il ne faut pas se méconnaître, nous sommes automate autant qu'esprit. Et de là vient que l'instrument par lequel la persuasion se fait n'est pas la seule démonstration. Combien y a-t-il peu de choses démontrées! Les preuves ne convainquent que l'esprit, la coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues. Elle incline l'automate qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense» (corsivo nostro). Scopo della *machine* o dell'*automate* non è decidere della verità ma soltanto fissare la volontà ad essa – la verità è

⁴⁵ Analogo ricorso al corpo come principio di limitazione delle possibilità del pensiero in § 580: «Symétrie, en ce qu'on voit d'une vue. fondée sur ce qu'il n'y a pas de raison de faire autrement. Et fondée aussi sur la figure de l'homme. D'où il arrive qu'on ne veut la symétrie qu'en largeur, non en hauteur, ni profondeur» (corsivo nostro).

⁴⁶ Cfr. anche: «Ordre. Après la lettre qu'on doit chercher Dieu, faire la lettre d'ôter les obstacles qui est le discours de la machine, de préparer la machine, de chercher par raison» (§ 11) e «Lettre qui marque l'utilité des preuves. Par la machine» (§ 7). Su questi frammenti cfr. P. SELLIER, *Port-Royal et la littérature*, cit., pp. 103-140.

⁴⁷ Cfr. DENNIS DES CHENE, *Spirits and Clocks. Machine and Organism in Descartes*, Ithaca-London, Cornell University Press, 2001.

⁴⁸ Cfr. la *pensée* 84 e V. CARRAUD, *Pascal: des connaissances naturelles ...*, cit., pp. 43-51.

⁴⁹ Cfr. PIERRE MAGNARD, *Le discours de la machine*, «Revue de Métaphysique et de Morale», LXXIX (1974), p. 108-117 e V. CARRAUD, *Pascal et la philosophie*, cit., p. 250, n. 2.

⁵⁰ PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. Mesnard, t. II, cit., p. 337.

ALBERTO FRIGO

pensata come un luogo («quand une fois l'esprit a vu où est la vérité», § 821) nel quale è difficile trattenersi e rispetto al quale la *raison* è *ployable* (§ 530) ovvero «s'assoupit ou s'égare»: occorre inclinare «l'automate par la coutume [...] autrement elle [sc. la foi] sera toujours vacillante» (§ 821). L'*automate* rimedia a tale flessibilità della ragione – che è al fondo una assenza di risoluzione nella volontà – riducendo al silenzio la volontà stessa e costringendo l'anima ad una passività fondamentale. Il lessico della caduta, del *jet*, che caratterizzava il *corps* come il luogo della datità dei principi primi si ritrova qui a proposito dell'*automate*: «Il faut acquérir une créance plus facile qui est celle de l'habitude qui, sans violence, sans art, sans argument, nous fait croire les choses et incline toutes nos puissances à cette croyance, en sorte que notre âme y tombe naturellement» (§ 821, corsivo nostro). La *machine* di Pascal si rivela allora l'esatto opposto della *machine* cartesiana in un senso più profondo e fondamentale di quelli già in precedenza evocati. In Descartes la *machine* viene infatti a sancire la distinzione delle due sostanze: l'autonomia della *res extensa* è totale nel momento in cui non solo la *pensée* ma anche le funzioni legate alla vita in quanto (preteso) principio spirituale sono escluse dai corpi organici: *l'animal* non è che *une machine*⁵¹. Al contrario in Pascal «le discours de la machine», ben lungi dal portare a compimento la distinzione delle «deux pièces», ne proclama la necessaria confusione: perché la *persuasion* si produca, ossia perché la verità divenga un possesso stabile, occorre che s'incarni (dobbiamo «nous abreuver et nous teindre de cette créance», § 821).

Concludiamo: di contro a un singolare silenzio su ciò che il corpo è, Pascal avanza nelle *Pensées* una articolata fenomenologia di ciò di cui il *corps* è capace – ciò che il *corps* fa. La *pensée* 795 ne ha proposto una descrizione innanzitutto negativa: il corpo assoggetta l'anima ad una passività fondamentale, evidente in maniera esemplare nella *domination* del *plaisir*. Tale passività prende la forma di una eclissi della volontà che perde ogni *maîtrise* e ogni autonomia: il *plaisir* decide dell'anima più e prima di ogni scelta. Il *corps* appare allora come ciò che più profondamente appartiene all'uomo, ciò che più gli è proprio ma al contempo qualcosa di cui non può mai appropriarsi. La prospettiva implicita in § 795 diventa tematica in § 418 e nelle altre *pensées* legate al tema dei principi: la passività corporea diventa il modello per pensare la datità ultima dei principi. Infine il *discours de la machine* esibisce la possibilità di mettere la peculiarità del *corps* al servizio della *persuasion*: l'*automate* diventa il sostituto efficace di una volontà impotente e così la *maîtrise* e la *domination* del *corps* si trasforma in un rimedio ai limiti della *raison*. L'approccio di Pascal al tema del corpo brilla dunque per una originalità profonda. Tale originalità non è tuttavia che parzialmente resa visibile dai testi qui analizzati. Se un discorso sul *corps* si disegna nelle *Pensées*, esso ha in effetti un baricentro preciso: la liasse «Morale chrétienne» e i frammenti dedicati al tema dei «membres pensants» (§§ 351-376). La complessità, filosofica e teologica, di queste *pensées* imporrebbe una trattazione autonoma, ben più vasta, certo, di quella consentita dai limiti del presente contributo⁵². Ci sembra nondimeno che le

⁵¹ Sulle difficoltà di questa tesi, cfr. SERGIO LANDUCCI, *La mente in Cartesio*, Franco Angeli, Milano, 2002, cap. I.

⁵² Cfr. A. FRIGO, *Pascal et les «membres pensants»: penser l'église, régler l'amour*, «Courrier du Centre International Blaise Pascal», XXXII (2010), pp. 56-60 e le pagine estremamente stimolanti di ISABELLE OLIVO-POINDRON, *Du moi humain au moi commun: Rousseau lecteur de Pascal*, «Les Études philosophiques», XCV (2010), pp. 557-595. Una trattazione autonoma di questi frammenti si impone in ragione della distanza oltre che della continuità con le considerazioni qui esposte. Nella liasse «Morale chrétienne» Pascal domanda infatti al lettore di pensare (*s'imaginer*) quel'appartenenza al corpo che altrove ha messo in luce come puro dato. Ora, è precisamente a

«Notre âme est jetée dans le corps» Funzione e figure del corpo nelle *Pensées* di Pascal

analisi qui proposte costituiscano una premessa necessaria alla comprensione della meditazione pascaliana sul «corps plein de membres pensants». In entrambi i casi, infatti, Pascal svincola la nozione di corpo dal suo referente immediato per farne uno strumento concettuale autonomo: qui, il sinonimo di una passività radicale, nella liasse «Morale chrétienne», l'altro nome dell'idea di unità.

questa appropriazione della condizione di *membre*, nell'aderenza della volontà del membro alla volontà del tutto, che Pascal riconosce l'essenza della libertà. Condotta al suo termine ultimo, la riflessione sul corpo si ribalta dunque: da fenomenologia di una passività radicale a meditazione sulla volontà libera.

r'on ne r
tu Chre
esme en
us de pla
: aisé à p
beatitud
u Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font r
perfectie

Igor Sokologorsky

Le fil conducteur du corps selon Nietzsche

Tous ceux qui ont de l'expérience ne peuvent que rire lorsqu'on les contredit par inexpérience, car leur maître n'est pas le logos, mais la peine, et l'expérience qui provient de la peine qu'ils prennent.

Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*, I, 2, 8¹

Au premier abord, le corps ne paraît pas occuper une place centrale dans la philosophie de Nietzsche. Ce dernier ne lui consacre en effet aucun ouvrage spécifique et en traite bien moins couramment que de la valeur, de l'éternel retour ou de la volonté de puissance. Ce sont ces notions qu'il donne lui-même pour fondamentales, en particulier la dernière d'entre elles². Nietzsche semble bien être avant tout, comme l'écrit Heidegger, «ce penseur qui a parcouru *le cours* de pensée qui mène à la volonté de puissance»³.

Cependant, Nietzsche détermine le corps comme son «point de départ <Ausgangspunkt>»⁴ et comme son guide: «Essentiel: partir du corps <Leib> et s'en servir comme fil conducteur <Leitfaden>»⁵. On en déduit que c'est le corps qui conduit aux concepts fondamentaux de sa philosophie et qui donc oriente notamment ce «*cours* de pensée qui mène à la volonté de puissance» évoqué par Heidegger.

Efforçons-nous de suivre le fil conducteur du corps tel que le comprend Nietzsche.

I. Le corps comme fil conducteur de la connaissance

Aux yeux de Nietzsche, le corps est un «maître d'apprentissage»⁶, il est «à placer en tête du point de vue de la méthode»⁷. A cet égard, il convient de préciser que le terme de *Leitfaden* dont Nietzsche fait usage et que nous avons traduit littéralement par «fil conducteur» (*wegweisender Faden*, c'est-à-dire

¹ Traduction de Jean Meyendorff, Louvain: *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, 1959, p. 88.

² *Der Wille zur Macht* est le titre de l'«œuvre principale» (lettre à Bernhard et Elisabeth Förster du 2 septembre 1886, in *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Briefe*, édition d'étude critique en 8 volumes, éditée par Giorgio Colli etazzino Montinari, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag / Berlin-New-York, Walter de Gruyter, 1986, t. 7, p. 241) que Nietzsche, sans jamais avoir mené l'entreprise à bien, projetait de rédiger (voir, par exemple, l'ébauche de plan qui se trouve dans le cahier daté de juillet-août 1888, 18 [17], in *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke*, édition d'étude critique en 15 volumes, éditée par Giorgio Colli etazzino Montinari, 2^{ème} édition, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag / Berlin-New-York, Walter de Gruyter, 1988 [abrégée plus loin en KSA], t. 13, p. 537-538).

³ MARTIN HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen: Günther Neske, 1961, t. 1, p. 473. Sauf indication contraire, les textes que nous citons sont traduits par nos soins.

⁴ Août-septembre 1885, 40 [21], KSA 11, p. 638.

⁵ *Ibid.*, 40 [15], p. 635.

⁶ Printemps 1884, 25 [113], KSA 11, p. 43.

⁷ Été 1886-automne 1887, 5 [56], KSA 12, p. 205-206.

IGOR SOKOLOGORSKY

«fil qui indique le chemin», dit le dictionnaire des frères Grimm⁸) évoque en vérité plus précisément la démarche de la connaissance. Généralement synonyme de *Lehrbuch* que l'on peut traduire par «manuel», «compendium», «abrégé», «précis», il désigne alors «un livre qui sert à s'orienter dans telle ou telle science» dit le dictionnaire⁹. Bien plus, *Leitfaden* peut signifier la méthode même qui guide le développement d'une science. C'est en ce sens que l'emploie par exemple Kant dans ses *Pensées sur l'évaluation véritable des forces vives* lorsque, dans le cadre d'une réflexion sur la «méthode» de la connaissance¹⁰, il écrit: «[Le mathématicien] progresse en suivant le fil conducteur <Leitfaden> de la géométrie, et il considère tous les autres chemins comme suspects»¹¹.

La thèse de Nietzsche le conduit évidemment à s'opposer radicalement à ceux qui voient dans le corps un obstacle à la connaissance, point de vue qu'il attribue aux philosophes dans leur ensemble. Dans ce paragraphe du *Crépuscule des idoles* qui s'efforce de déterminer «tout ce qui est idiosyncrasie chez les philosophes», Nietzsche écrit:

Ils croient tous, et même avec désespoir, à l'étant. Mais, parce qu'ils ne peuvent parvenir à le saisir, ils cherchent des raisons qui expliqueraient pourquoi on les en prive. «Il doit y avoir une illusion, une tromperie qui fait que nous ne percevons pas l'étant: où se trouve celui qui nous trompe?» – «Nous l'avons, crient-ils ravis, c'est la sensibilité! Ces sens [...], ils nous trompent concernant le monde *vrai*. Moralité: se débarrasser de la tromperie des sens [...]. Moralité: dire non à tout ce qui accorde foi aux sens [...]. – Et, par-dessus tout, chasser le *corps* <Leib>, cette pitoyable idée fixe¹² des sens! entaché de toutes les erreurs de logique possibles [...].»¹³

Aux yeux de Nietzsche, l'une des principales sources de ce «mépris du corps» qui anime la tradition philosophique est Platon¹⁴. Nietzsche écrit que «l'invention par Platon de l'esprit pur» a été en Europe l'une des erreurs «les plus durables»¹⁵. Le philosophe grec soutient en effet qu'«il n'est pas possible [...] de rien connaître de façon pure avec le concours du corps»¹⁶, il évoque

une âme tout bonnement enchaînée dans un corps et collée à lui, forcée d'autre part de regarder les êtres¹⁷ à travers lui comme à travers la grille d'une prison, au lieu de les regarder toute seule, à travers elle-même, vautreée enfin dans une totale ignorance¹⁸.

De celui qui veut connaître, Platon dit

⁸ JACOB GRIMM / WILHELM GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, en 16 volumes, Leipzig, S. Hirzel, 1854-1960 (abrégée plus loin en GW), t. 12, p. 736.

⁹ *Ibid.*, p. 737. C'est le sens le plus commun aujourd'hui (voir, par exemple, GERHARD WAHRIG, *Deutsches Wörterbuch*, Gütersloh-Berlin-Munich-Vienne, Bertelsmann Lexikon, 1975, p. 2337).

¹⁰ In *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter, 1968-1977 (abrégée plus loin en KAA), t. 1, p. 93-94.

¹¹ *Ibid.*, p. 99.

¹² «Idée fixe» est en français dans le texte.

¹³ «La "raison" dans la philosophie», § 1, KSA 6, p. 74-75.

¹⁴ Printemps 1884, 25 [40], KSA 11, p. 21.

¹⁵ *Par-delà bien et mal*, préface, KSA 5, p. 12.

¹⁶ *Phédon*, 66 e; traduction de Léon Robin, in *Platon. Œuvres complètes*, t. 1, Paris: Gallimard, 1950, p. 778.

¹⁷ A la différence de Léon Robin et de Paul Vicaire (*Phédon*, Paris, Les Belles Lettres, 1983, p. 48), nous traduisons *ta onta* par «êtres» et non par «réalités». Pour le reste du passage, nous adoptons la version de Léon Robin.

¹⁸ Platon, *Phédon*, 82 e; traduction de Léon Robin, *op. cit.*, p. 803.

Le fil conducteur du corps selon Nietzsche

que les préoccupations d'un pareil homme n'ont pas le corps pour objet, mais que, au contraire, elles s'en écartent pour autant qu'il le peut, et qu'elles se tournent vers l'âme¹⁹.

La condition de la connaissance authentique est de rompre tout commerce avec le corps:

- Quand donc, reprit Socrate, l'âme atteint-elle la vérité? Lorsqu'en effet c'est avec le concours du corps qu'elle entreprend quelque examen, elle est alors, cela est clair, entièrement abusée par lui.

- Tu dis vrai!

- N'est-ce donc pas dans l'acte de raisonner, plus que partout ailleurs, que l'âme obtient la claire vision de la réalité d'un être²⁰?

- Oui.

- D'autre part, la condition la plus favorable, certes, pour qu'elle raisonne bien, c'est, je pense, quand rien ne la trouble de tout ceci, ni ce qu'elle entend, ni ce qu'elle voit, ni une souffrance et pas davantage un plaisir, mais que, au plus haut degré possible, elle en est venue à être isolée en elle-même, envoyant promener le corps, et que, sans commerce avec celui-ci, sans contact non plus avec lui, elle aspire à ce qui est²¹ autant qu'elle en est capable!

- C'est exact!²²

Cependant, si Nietzsche assimile la tradition platonicienne à l'ensemble de la philosophie, sa conception du corps comme fil conducteur de la connaissance n'est pas sans antécédents. Nietzsche reconnaît d'ailleurs parfois sa dette à l'égard de certains auteurs: «Sch[openhauer] a dit avec suffisamment de force et d'humour combien il est insuffisant d'être philosophe seulement avec la tête»²³ écrit-il à propos de celui qu'il regarde comme son «grand maître»²⁴. Il est très probable que cette phrase fait directement référence au morceau suivant du *Monde comme volonté et comme représentation*:

En fait, la signification recherchée de ce monde qui me fait face seulement comme ma représentation, ou le passage de ce monde comme simple représentation du sujet connaissant à tout ce qu'il peut encore être d'autre, serait à jamais impossible à trouver si le chercheur lui-même n'était que le pur sujet connaissant (tête d'ange ailé sans corps <Leib>)²⁵.

Si l'on se demande maintenant ce qui, aux yeux de Nietzsche, fait la prééminence du corps dans l'ordre de la connaissance, on voit que c'est une double qualité.

En premier lieu, le corps est tout ce que je suis, il est *moi*, et il n'y a pas d'autre *moi* que le corps: «Je suis corps <Leib> tout entier, et rien en dehors de cela» dit Zarathoustra²⁶. Pour mesurer la portée de cette phrase, il convient de considérer avec attention le terme dont Nietzsche, à l'instar de Schopenhauer,

¹⁹ *Ibid.*, 64 e; traduction, *ibid.*, p. 775.

²⁰ Nous préférons adopter la version de Paul Vicaire (*op. cit.*, p. 15) qui rend *ti tōn ontōn* par «réalité d'un être» plutôt que celle de Léon Robin qui propose «réalité».

²¹ Nous traduisons *oregētai tou ontos* par *aspire à ce qui est* (Paul Vicaire, *ibid.*) plutôt que par *aspire au réel*. Ces deux cas mis à part (voir la note précédente), nous conservons la version de Léon Robin.

²² *Phédon*, 65 b-c; traduction de Léon Robin, *op. cit.*, p. 776.

²³ Été-automne 1884, 26 [159], KSA 11, p. 191.

²⁴ *Contribution à la généalogie de la morale*, préface, § 5, KSA 5, p. 251.

²⁵ § 18, in *Arthur Schopenhauer: Sämtliche Werke*, édité par Wolfgang von Löhneysen, en 5 volumes, 4^{ème} édition, Francfort s/Main: Suhrkamp, 1986 (abrégée plus loin en SSW), t. 1, p. 156.

²⁶ *Ainsi parlait Zarathoustra*, première partie: «Les discours de Zarathoustra», «Des contempteurs du corps», KSA 4, p. 39.

IGOR SOKOLOGORSKY

fait usage pour désigner le corps et pour lequel il n'existe pas d'exact équivalent français, c'est-à-dire *Leib*.

Le dictionnaire des frères Grimm donne à *Leib* trois sens: «vita»; «persona»; «corpus»²⁷. A propos de son histoire, il indique:

Dans la bouche de l'homme belliqueux, *lîp* est, à l'origine, l'opposé du mot du même genre: *wal* [...] qui désigne la totalité de ceux qui sont tombés sur le champ de bataille, l'ensemble de ceux qui ont été choisis pour monter au ciel des héros; *lîp* est donc, au sens propre, l'ensemble de ceux qui sont laissés, qui ne sont pas encore tombés. Comme *wal* prend ensuite la signification de défaite, de mort sur le champ de bataille, *lîp* prend celle de vie; comme *wal* signifie aussi le corps du guerrier mort [...], *lîp* désigne l'individu qui est resté, qui est vivant, la personne. A partir de ces deux sens, le mot s'est développé jusqu'à son usage actuel²⁸.

On sait que *lîp* accompagné du possessif (*mîn lîp*, *dîn lîp*) équivalait à *ich* <moi> ou à *du* <toi>²⁹. Ce sens explique par exemple l'expression restée en usage *seinem Leibe keinen Rath wissen* qui équivaut à *sich keinen Rath wissen*³⁰. *Leib* au sens de *persona* survit encore dans certains mots composés tels *Leibarzt* (*médecin particulier*, c'est-à-dire *attaché à la personne*) ou *Leibwache*. Certes, si l'on excepte les tournures que nous venons de citer et quelques autres encore, à l'époque de Nietzsche, on ne donne plus à *Leib* la signification de *persona*. Le mot reste cependant fortement déterminé par ce premier sens, ce qui explique notamment qu'il ne puisse être considéré comme parfaitement synonyme de *corpus* et de son dérivé allemand *Körper*: «Le mot d'origine étrangère *Körper* n'est cependant, jusqu'à aujourd'hui, pas encore tout à fait devenu identique au *Leib* indigène» écrit le dictionnaire des frères Grimm³¹. Considérons à cet égard ce texte du dictionnaire qui distingue les expressions *Geist und Körper* et *Leib und Seele*:

[*Körper*] s'est davantage accordé à *esprit*, [*Leib*] à *âme*: car *Geist und Körper*, *Leib und Seele* (ainsi placé à cause de l'accent) est la manière habituelle de les mettre ensemble et non l'inverse [...]. Comme l'*esprit* qui pense est placé plus haut, pour ainsi dire encore plus spirituel que l'*âme* qui ne fait que ressentir, *Körper*, de l'autre côté, est pour nous plus fort, pour ainsi dire encore plus corporel <körperlicher> que *Leib*; car *Leib* inclut pour nous, la plupart du temps, vivre et sentir, donc, à proprement parler, l'*âme*, alors que l'on exprime l'abstraction de tout ce qui est esprit et *âme*, le *Leibliche* en soi, de la manière la plus forte seulement avec *Körper* [...]³².

On voit ici que *Leib* «inclut» l'*âme* elle-même, alors que *Körper* exclut «tout ce qui est esprit et *âme*». La différence tient donc à ce que *Leib*, même dans ses emplois plus contemporains, vise la personne dans son ensemble et non pas seulement l'une de ses composantes. Ce terme inclusif conduit ainsi à remettre en cause l'idée selon laquelle on pourrait, au sein de la personne, distinguer deux parties, à savoir un corps et un principe intellectuel d'une nature étrangère au corps, un «esprit pur». C'est précisément une telle remise en cause à laquelle s'attache Nietzsche:

Cela ne fait aucun doute, l'opposition entre une *âme* pure et incorporelle <unkörperlich> et un corps <Leib>

²⁷ GW 12, p. 580.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Jacob Grimm, dans ses *Kleine Schriften*, en donne de nombreux exemples (voir t. 3, Berlin, Harrwitz und Gossmann, 1866, p. 265).

³⁰ Voir, par exemple, Wieland, cité par GW 12, p. 582: «[...] als er seinem Leibe keinen Rath wuszte».

³¹ GW 11, p. 1835.

³² *Ibid.*

Le fil conducteur du corps selon Nietzsche

est presque supprimée. Qui croit encore à l'immortalité de l'âme! Toutes les choses lourdes de bénédictions et de malheurs qui reposaient de la sorte sur certaines hypothèses physiologiques erronées sont devenues caduques aussitôt que ces hypothèses ont été reconnues comme des erreurs³³.

Zarathoustra ne dit pas «je suis *Körper* tout entier, et rien en dehors de cela», mais «je suis *Leib* tout entier, et rien en dehors de cela»³⁴. La première phrase ferait de Nietzsche un Gassendi des *Cinquièmes objections* affirmant que tout se réduit en dernière instance à des mouvements de corpuscules dont la mécanique suffit à rendre compte³⁵. La seconde a un sens différent, voire contraire. Car, si le mot de *Leib* qui, selon la formule du dictionnaire, «inclut» «tout ce qui est esprit et âme» remet en cause la distinction de l'âme et du corps, c'est bien plutôt en niant l'existence d'un corps qui serait dépourvu d'âme, autrement dit d'un corps au sens de *corpus*: aux yeux de Nietzsche, c'est «le corps <Leib>» lui-même qui «est doué d'esprit»³⁶.

En outre, ce corps doué d'esprit que désigne *Leib* n'est pas celui d'une autre personne. Ici encore, la comparaison avec *Körper* est éclairante. Brack, dans son *Vocabularius rerum*, au chapitre intitulé «De partibus hominis», définit *Körper* comme *exterior homo*³⁷. C'est précisément parce qu'il désigne un aspect extérieur qui s'offre à l'observation et à l'analyse d'autrui, que le terme *Körper* a une «teinte scientifique, savante»³⁸:

Toute chose <Ding> peut s'appeler un *corps* <*Körper*> dans la mesure où elle nous apparaît <erscheinen> comme un tout fermé en lui-même, comme un être particulier ayant une existence pour soi; donc une *chose* dans, dirions-nous, une conception scientifique. [...] L'usage s'est en tout cas développé à partir de *corpus* en latin scientifique, vraisemblablement dans toutes les branches des sciences de la nature, mathématiques [...] et philosophie incluses³⁹.

La médecine, par exemple, désigne son objet par *Körper* et non pas par *Leib*: «On préfère *Körper* [...] là où il a une teinte médicale» écrit le dictionnaire. Si *Körper* est de l'ordre de l'*Erscheinung*, s'il a «une teinte scientifique», *Leib* fait, quant à lui, référence à une expérience d'une tout autre nature, l'expérience intime de soi. C'est pourquoi il est avant tout en usage dans les expressions qui évoquent le corps propre ou ce qui en est proche: «Personne ne porte de la laine *auf dem Körper*, mais seulement *auf dem Leib*»⁴⁰.

La seconde qualité du corps qui fait sa prééminence dans l'ordre de la connaissance tient à ce que son

³³ Mars 1875, 3 [76], KSA 8, p. 37-38.

³⁴ Ainsi parlait Zarathoustra, première partie: «Les discours de Zarathoustra», «Des contempteurs du corps», KSA 4, p. 39.

³⁵ «Pourquoi donc ne pourriez-vous pas être encore un vent, ou plutôt un souffle fort subtil, forme sous laquelle vous seriez, par la chaleur du cœur ou par tout autre cause, extrait de la partie la plus pure du sang, ou d'ailleurs, puis porté à l'ébullition, et, vous répandant à travers les membres, vous leur apporteriez la vie, voyant avec l'œil, écoutant avec l'oreille, pensant avec le cerveau, exerçant enfin les autres fonctions qui vous sont attribuées communément?» (*Disquisitio Metaphysica seu Dubitationes et Instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa*, édité et traduit par Bernard Rochot, Paris, Vrin, 1962, p. 90); «[...] vous devez prendre la peine de vous examiner par une opération presque chimique, afin de pouvoir nous découvrir et nous présenter l'intérieur de votre substance» (*ibid.*, p. 182).

³⁶ *Ecce homo*, «Ainsi parlait Zarathoustra», § 4, KSA 6, p. 341.

³⁷ Leipzig, C. Kacheloven, 1491, 7a.

³⁸ GW 11, p. 1835.

³⁹ *Ibid.*, p. 1836.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 1835-1836.

IGOR SOKOLOGORSKY

essence est identique à celle du monde lui-même. Assurément, dans la mesure où mon corps est vivant, la connaissance intime de mon corps me donne d'abord la connaissance intime de la vie: «Au fil conducteur du corps, nous connaissons l'homme comme une multiplicité d'êtres vivants [...]»⁴¹. C'est pourquoi Nietzsche écrit que c'est «la vie» qui est «pour nous la forme la plus connue de l'être»⁴². Cependant, il détermine l'essence de la vie comme volonté de puissance: «La vie est volonté de puissance»⁴³. Or la volonté de puissance constitue également à ses yeux l'essence de la réalité inorganique, ce qui rend vaine «l'opposition "organique" "inorganique"»⁴⁴: «Que c'est la volonté de puissance qui dirige aussi le monde inorganique ou, bien plutôt, qu'il n'y a pas de monde inorganique»⁴⁵. L'essence du corps est donc en même temps l'essence de tout ce qui est: « – Ce monde est la volonté de puissance – et rien en dehors de cela! Et vous-mêmes également êtes cette volonté de puissance – et rien en dehors de cela»⁴⁶.

Lieu de mon expérience la plus intime, lieu dont l'essence est l'essence même du monde, le corps est ainsi la meilleure méthode de connaissance parce qu'il est le lieu de mon expérience la plus intime du monde.

Pourtant, les affirmations de Nietzsche concernant le corps sont loin d'être univoques.

II. Le corps comme obstacle à la connaissance

On voit en effet Nietzsche décrire «l'activité des sens» comme «un processus qui simplifie grossièrement, qui souligne et qui imagine»⁴⁷. Dans un paragraphe d'*Aurore* intitulé *En prison*, on lit que les sens, loin d'ouvrir sur le monde, en interdisent au contraire l'accès dans la mesure où ils ne nous fournissent que de prétendues connaissances:

Selon ces horizons dans lesquels, comme dans les murs d'une prison, nos sens enferment chacun d'entre nous, nous *mesurons* le monde, nous nommons ceci proche, cela lointain, ceci grand, cela petit, ceci dur et cela mou: cette mesure que nous effectuons, nous la nommons sentir, – tout cela, sans exception, est erreur en soi! [...] Les habitudes de nos sens nous ont enfermés comme au sein d'un cocon dans les purs mensonges de la sensation: ceux-ci sont à leur tour les fondements de tous nos jugements et de toutes nos "connaissances", – il n'y a absolument aucune échappatoire, aucune voie détournée qui permettrait de se glisser dans le monde *réel!*⁴⁸

Ces «murs de la prison» qui ne laissent «absolument aucune échappatoire» ne sont pas sans rappeler la «grille» de la «prison» du corps évoquée dans le *Phédon*. Selon Platon, c'est parce que le corps est orienté vers la vie qu'il constitue un obstacle à la connaissance. Platon écrit que «le corps [...] occupe de mille

⁴¹ Eté-automne 1884, 27 [27], KSA 11, p. 282.

⁴² Printemps 1888, 14 [82], KSA 13, p. 262.

⁴³ Voir, par exemple, automne 1885-automne 1886, 2 [190], KSA 12, p. 161.

⁴⁴ Printemps 1884, 25 [356], KSA 11, p. 106.

⁴⁵ Avril-juin 1885, 34 [247], KSA 11, p. 504.

⁴⁶ Juin-juillet 1885, 38 [12], KSA 11, p. 611.

⁴⁷ Automne 1887, 9 [144], KSA 12, p. 418.

⁴⁸ Livre deuxième, § 117, KSA 3, p. 110.

Le fil conducteur du corps selon Nietzsche

façons notre activité à propos de l'obligation de l'entretenir»⁴⁹. Au regard de cette orientation, d'une part, il nous incite à nous consacrer à la seule satisfaction des besoins vitaux, nous laissant peu de loisir pour travailler à connaître:

D'un autre côté, voici des amours, des désirs, des craintes, des simulacres de toute sorte, des billevesées sans nombre: de tout cela il nous emplit si bien que, à en parler franchement, il ne fait naître en nous la pensée réelle de rien. [...] si nous sommes obligés de posséder des richesses, c'est à cause du corps, esclaves prêts à le servir! C'est de lui encore que, à cause de tout cela, procède notre paresse à philosopher⁵⁰.

D'autre part et surtout, lorsqu'il nous laisse le loisir de nous consacrer au savoir, l'intervention, au sein même de cette activité, du corps et des représentations erronées liées aux besoins vitaux perturbe la connaissance:

Mais, ce qui est le comble absolument, nous arrive-t-il même d'avoir, de sa part, quelque répit et de nous tourner vers l'examen réfléchi de quelque question, alors, tombant à son tour inopinément en plein dans nos recherches, il y produit tumulte et perturbation, nous étourdissant au point de nous rendre incapables d'apercevoir le vrai⁵¹.

La délivrance à l'égard du corps, qui seule permet la connaissance, doit ainsi être délivrance à l'égard de tout ce qui sert la vie, c'est-à-dire qu'elle implique, dans sa forme la plus radicale, la mort. C'est pourquoi, celui qui aime authentiquement la connaissance ne craint pas la mort, voire l'appelle de ses vœux:

Eh bien! c'est, au contraire, pour nous chose prouvée que, si nous devons jamais avoir une pure connaissance de quoi que ce soit, il faut nous séparer [du corps], et, avec l'âme en elle-même, contempler les choses en elles-mêmes. C'est à ce moment, semble-t-il, que nous appartiendra ce que nous désirons, ce dont nous déclarons être amoureux: le *logos*, c'est-à-dire, tel est le sens de l'argument, quand nous aurons trépassé, mais non pendant que nous vivons!⁵²

«Platon, écrit Nietzsche, a l'opinion que les morts dans l'*Hadès* sont des *philosophes authentiques, délivrés du corps* <Leib>»⁵³. Et tout philosophe qui s'inscrirait dans la tradition platonicienne ne serait pas autre chose qu'un «fossoyeur» qui aurait pour ambition d'«être une momie»⁵⁴.

Si ces phrases ont incontestablement une tonalité critique, force est cependant de constater que l'opposition établie par Platon entre le savoir et la vie se retrouve chez Nietzsche. Celui-ci invite en effet à se demander «si être trompé n'appartient pas aux conditions de la vie»⁵⁵. Ce sont, à ses yeux, «nos besoins» qui ont «précisé» nos sens, lesquels font que «nous créons un monde» «où *notre existence* est

⁴⁹ *Phédon*, 66 b; traduction de Léon Robin, *op. cit.*, p. 778.

⁵⁰ *Ibid.*, 66 c-d; traduction: *ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, 66 d; traduction: *ibid.*

⁵² *Ibid.*, 66 d-67a; traduction: p. 778-779.

⁵³ Été 1883, 8 [15], KSA 10, p. 340.

⁵⁴ *Crépuscule des idoles*, «La "raison" dans la philosophie», § 1, KSA 6, p. 75.

⁵⁵ Juin-juillet 1885, 36 [30], KSA 11, p. 563.

IGOR SOKOLOGORSKY

rendue possible»⁵⁶. «[...] nos organes (pour vivre) sont orientés vers l'erreur» écrit encore Nietzsche⁵⁷. A l'instar de Platon, on le voit évoquer «un combat entre la vie et la connaissance»⁵⁸.

De plus, le mot *Leib* dit le lien indissoluble qui unit le corps et la vie. Nous avons vu plus haut dans le dictionnaire des frères Grimm que ce mot avait lui-même à l'origine le sens de vie. Si le substantif dérivé du verbe *leben* a progressivement supplanté *lîp* dans cette signification, le nouveau haut allemand a, dans plusieurs tournures, conservé à *Leib* ce sens originel⁵⁹. Dans *Leib und Leben*⁶⁰ comme dans beaucoup d'expressions allemandes, l'insistance est marquée par une répétition: ici, indique le dictionnaire, «le dernier membre déterminait avec plus de force le terme plus ancien qui avait le même sens que lui à l'aide d'une expression nouvelle»⁶¹.

Encore une fois, la différence avec *Körper* est frappante. Si *Leib* peut à l'instar de *Körper*, désigner le corps de l'animal tout autant que celui de l'homme⁶², on ne l'emploie cependant jamais pour un corps inanimé, à la différence de *Körper*. En premier lieu, de la même manière que *corpus* peut se rapporter à toute chose⁶³, *Körper* est susceptible de désigner une chose quelconque. Le dictionnaire des frères Grimm, nous l'avons vu plus haut, assimile *Ding* et *Körper*⁶⁴. *Körper* est souvent synonyme de *matière* (*Stoff*, *Materie*) – que l'on songe à la définition de Kant: «Un corps <Körper> au sens physique est une matière <Materie> qui se trouve entre des frontières déterminées»⁶⁵. En second lieu, comme *corpus* est parfois le *corpus mortuum* (*cadaver*)⁶⁶, *Körper* peut désigner le cadavre, ce que *Leib* ne fait jamais. C'est d'ailleurs la première signification qu'avait prise *Körper* lorsqu'il était entré dans la langue allemande: il désignait le corps du Christ mort et équivalait ainsi à *Leichnam*⁶⁷. *Körper*, comme *Leichnam*, s'est ensuite étendu à désigner tout cadavre⁶⁸. Le terme *Leib*, quant à lui, évoque toujours la vie, renvoie aux fonctions vitales essentielles, comme, par exemple, à la sexualité. C'est pourquoi son usage est, dans certaines occurrences, réprouvé par la morale qui lui préfère *Körper*:

Leib est par exemple impossible, ou tout au moins choquant, là où un homme parle de femmes, surtout quand

⁵⁶ Automne 1887, 9 [144], KSA 12, p. 418.

⁵⁷ Printemps-automne 1881, 11 [162], KSA 9, p. 504.

⁵⁸ Été 1875 6 [48], § 1, KSA 8, p. 116.

⁵⁹ Il ne va notamment ainsi dans quelques expressions qui évoquent la perte de la vie. «Nehmen sie den Leib,/Gut, Ehr, Kind und Weib,/las fahren dahin» écrit Luther (cité par GW 12, p. 581). *Beileibe nicht*, que l'on comprend aujourd'hui comme *en aucun cas*, signifie, littéralement, *sous peine de perdre la vie*. Ce sens subsiste également dans quelques mots composés et quelques tournures. *Leibrente* traduit ainsi *rente viagère*.

⁶⁰ Voir, par exemple, Rückert, «Liebesfrühl», cité par GW 12, p. 582: «Lieber, drum mit Leib und Leben/hab der Lieb ich mich geschenkt».

⁶¹ *Ibid.*

⁶² «Jona war im Leibe des Fisches, drei Tag und drei Nacht» dit la Bible de Luther («Der Prophet Jona», 2, 1, cité par GW 12, p. 589).

⁶³ Lucrèce parle par exemple des *corpora rerum* (*De rerum natura*, 1, 679). Plus loin dans le même texte, il est ainsi question du *corpus aquae* (2, 232).

⁶⁴ GW 11, p. 1836.

⁶⁵ *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, KAA 4, p. 525.

⁶⁶ Voir, par exemple, Lucrèce, *De natura rerum*, 6, 1215: «Multaque humi cum inhumata iacerent corpora supra corporibus».

⁶⁷ Ces quelques vers extraits d'un poème daté du XIVe siècle, *Die Erlösung*, en témoignent: «Da want er in in allem Vli/den Corper [Christi], den Lichamen/Der wart gar lobesamen/gelegt in ein nûwe Grap./[...]» (Leipzig, Philipp Reclam jun., 1934, v. 4941-4944, p. 226).

⁶⁸ On trouve ainsi dans Schiller: «Um seinen Leichnam entbrennt ein mörderisches Gefecht, und der entstellte Körper wird unter einem Hügel von Todten begraben» (cité par GW 11, p. 1834).

Le fil conducteur du corps selon Nietzsche

il s'adresse à elles [...]. *Leib* nous paraîtrait ici trop sensuel, sans protection contre la concupiscence; cette protection, *Körper* l'offre dans la mesure du possible, de par sa teinte scientifique, savante, alors que *Leib* nous rend ici par trop présent le corps animé <belebt>. Personne, par exemple, n'oserait dire à une femme, comme on le trouve chez Goethe [...] avec *Körper*, "Sie scheinen heute nur dem Leibe nach anwesend", ici on dit *körperlich*⁶⁹.

Le terme de *Körper/corpus* se prête ainsi à une philosophie qui ne voit rien de plus dans le corps vivant que dans le corps mort, comme celle de Descartes:

Nempe occurrat primo, me habere vultum, manus, brachia, totamque hanc membrorum machinam, qualis etiam in cadavere cernitur, et quam corporis nomine designabam⁷⁰.

Une telle assimilation du corps au cadavre est contraire à une pensée qui désigne le corps par le mot *Leib*. Celui-ci suffit à faire comprendre qu'aux yeux de Nietzsche, le corps est vivant par essence. Dans son commentaire, Heidegger, par l'emploi du verbe *leiben*, souligne le fait que, pour Nietzsche, *Leib* et *Leben* ne vont jamais l'un sans l'autre: «La vie vit dans la mesure où elle vit-en-un-corps <das Leben lebt, indem es leibt>»⁷¹. *Leiben* n'est aujourd'hui plus usité que dans des expressions où il accompagne *leben*⁷² et renforce ce dernier mot: *leiben und leben* – on trouve cette tournure quelques lignes plus haut dans le texte de Heidegger⁷³ – est donc une répétition analogue à *Leib und Leben* que nous avons mentionnée précédemment. Cependant, pour Heidegger, *leiben* est manifestement bien plus qu'une simple marque d'insistance: ce terme évoque à la fois *leben et Leib*; il réunit en un seul mot le fait d'avoir un corps et celui de vivre, manifestant par là l'unité indissoluble de ces deux états⁷⁴.

Leitfaden, dont Nietzsche fait usage pour désigner le corps en tant que guide, manifeste lui-même l'orientation du corps vers la vie. Car, s'il renvoie assurément, ainsi que nous l'avons vu plus haut, au domaine de la science, il a également une connotation tout autre (c'est pour conserver cette ambiguïté que nous n'avons pu le traduire autrement que d'une manière littérale). A l'origine, *Leitfaden* désignait en effet le *filium Ariadnaeum*⁷⁵; il équivalait donc à *Ariadnefaden* et signifiait *fil d'Ariane*⁷⁶. Si, plus tard, la référence à Ariane n'est plus explicite, on voit cependant encore *Leitfaden* désigner un fil conducteur qui oriente dans un labyrinthe, un guide utile à la vie⁷⁷. Le terme de *Leitfaden* invite donc à penser que le corps doit

⁶⁹ *Ibid.*, p. 1835.

⁷⁰ *Meditationes de prima philosophia, «Meditatio secunda»*, in Charles Adam et Paul Tannery: *Œuvres de Descartes*, en 11 volumes, Léopold Cerf: Paris, 1897-1909, t. VII, p. 26.

⁷¹ Nietzsche, *op. cit.*, t. 1, p. 565.

⁷² Voir, par exemple, Hermann Paul, *Deutsches Wörterbuch*, Tübingen: Max Niemeyer, 1966, p. 393.

⁷³ Nietzsche, *op. cit.*, t. 1, p. 565.

⁷⁴ Pierre Klossowski traduit la phrase de Heidegger par *la vie ne vit qu'en incorporant* (MARTIN HEIDEGGER, *Nietzsche*, t. 1, Paris, Gallimard, 1971, p. 439).

⁷⁵ En témoigne, par exemple, cette phrase de Johann Christian Edelmann: «Das vermeinte *Filium Ariadnes per Labyrinthum* oder der *Leit-Faden* aus dem *Irr-Garten*». Il s'agit d'un extrait de *Christus und Belial* (1741), cité par Friedrich Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin, Walter de Gruyter, 1957, p. 30.

⁷⁶ Voir GW 12, p. 736-737; voir également l'article d'Albert Gombert, «Noch einiges über Schlagworte und Redensarten», in *Zeitschrift für deutsche Wortforschung* 3 (1902), p. 317-318.

⁷⁷ «So wird man, wie an einem guten *Leitfaden*, sich durch die labyrinthischen Schicksale manches Menschenlebens hindurch finden» relève par exemple dans Goethe le GW 12, p. 737.

IGOR SOKOLOGORSKY

être considéré comme un «maître d'apprentissage»⁷⁸ également dans le domaine de la vie, qui est en même temps celui de l'erreur.

Nous avons vu plus haut que, si les sens trompent, c'est qu'ils simplifient. La falsification que produit la vie est ainsi une simplification:

O *sancta simplicitas*! Dans quelle singulière simplification et falsification vit l'homme! [...] Comme nous avons rendu tout autour de nous clair et libre et léger et simple!⁷⁹

Aux yeux de Nietzsche, ce processus de simplification touche toutes les branches de la connaissance, même celles dont on considère qu'elles relèvent de la science la plus rigoureuse. Ainsi, l'atomisme des physiciens en procède: cette doctrine n'a pas de «signification sérieuse autre que celle d'un usage commode et domestique (c'est-à-dire comme abréviation des moyens d'expression)»⁸⁰.

Si l'on s'interroge maintenant sur la raison pour laquelle la vie a besoin de rendre simple, on peut considérer ce paragraphe de *La gaie science* intitulé *Origine de la logique*:

Celui qui, par exemple, ne savait pas assez souvent découvrir l'«identique» au regard de la nourriture et des animaux qui lui étaient hostiles, celui donc qui subsumait trop lentement, qui s'y prenait avec une trop grande prudence n'avait qu'une probabilité de survivre bien moindre que celui qui devinait immédiatement de l'identique partout où il y avait du semblable.

La simplification est donc utile dans la nutrition et dans le combat où une connaissance trop précise s'avère inutile, voire néfaste.

Pendant, dans les textes que nous considérons, il est question des sens externes. Or, nous avons vu que, si le corps est le fil conducteur de la connaissance, c'est par l'expérience intime qu'il offre: c'est au sein de celle-ci que nous saisissons la volonté de puissance, essence de tout ce qui est. Toutefois, on constate qu'aux yeux de Nietzsche, l'expérience intime est également susceptible d'erreur: «Le «monde intérieur» est plein d'images et de lumières trompeuses [...]»⁸¹. Dans l'expérience intime la réalité se trouve en vérité transformée selon des principes de simplification identiques à ceux qui commandent le jeu des sens externes, à tel point que la distinction de l'extérieur et de l'intérieur est illusoire:

Je soutiens fermement que le monde *intérieur* a lui aussi un caractère phénoménal: tout ce qui nous devient conscient est de part en part préalablement convenablement arrangé, simplifié, schématisé, interprété [...]. Ce «monde intérieur apparent» est traité dans des formes et des procédures parfaitement identiques à celles qui concernent le monde «extérieur». Nous ne nous heurtons jamais à des «faits»⁸².

Nous avons vu plus haut que la simplification extrême du monde extérieur aboutit à l'atome. A

⁷⁸ Printemps 1884, 25 [113], KSA 11, p. 43.

⁷⁹ *Par-delà bien et mal*, deuxième partie: «L'esprit libre», § 24, KSA 5, p. 41.

⁸⁰ *Ibid.*, première partie: «Des préjugés des philosophes», § 12, p. 26.

⁸¹ *Crépuscule des idoles*, «Les quatre grandes erreurs», § 3, KSA 6, p. 91.

⁸² Novembre 1887-mars 1888, 11 [113], KSA 13, p. 53.

Le fil conducteur du corps selon Nietzsche

cet atomisme physique correspond, dans le prétendu monde intérieur, «l'atomisme de l'âme»⁸³, l'«ego» «considéré de façon atomistique»⁸⁴. Dans l'expérience intime, la «puissance simplificatrice», écrit Nietzsche, génère «le monde inventé du sujet, de la substance»⁸⁵, le monde des «atomes»-sujet»⁸⁶.

Semblable expérience intime est donc déterminée par des procédures d'interprétation qui se sont développées au service de la vie. C'est pourquoi Nietzsche peut écrire que «toute la vie consciente» – c'est-à-dire aussi bien la conscience externe que la conscience intime – «travaille» «au service» «de la progression de la vie»⁸⁷. On peut évidemment en déduire qu'une telle «vie consciente» intérieure a en vérité pris naissance au regard des exigences vitales du corps au sein du monde: «Il est essentiel de ne pas se tromper quant au rôle de la "conscience": c'est notre relation avec le "monde extérieur" qui l'a développée»⁸⁸. Elle n'est en fait que le résultat d'une «intériorisation» de cette conscience qui s'est constituée au regard du monde extérieur:

La conscience, commençant totalement extérieurement, comme coordination et devenir conscient des "impressions" – au début au plus éloigné du centre biologique de l'individu; mais un processus qui s'approfondit, s'intériorise, se rapproche constamment de ce centre⁸⁹.

Il est clair qu'une telle conscience falsificatrice ne me donne aucun accès privilégié à moi-même, ne me fournit aucune certitude immédiate quant à ma vie intérieure:

Il n'y a pas de faits immédiatement donnés! Il en va exactement de même des sentiments et des pensées: dans la mesure où j'en deviens conscient, j'en fais un extrait, je les simplifie, je m'efforce de leur donner une forme: c'est cela, précisément, devenir conscient: un principe tout à fait actif qui arrange comme il convient⁹⁰.

C'est sur ce point que Nietzsche ne voit plus en Schopenhauer un maître:

Il y a toujours et encore des observateurs de soi innocents qui croient qu'il y a des "certitudes immédiates", par exemple "je crois", ou, selon la superstition de Schopenhauer, "je veux": comme si la connaissance parvenait à saisir son objet pur et nu, comme "chose en soi", sans qu'il y ait falsification, ni du côté du sujet, ni du côté de l'objet⁹¹.

Selon Nietzsche, la «grande méprise»⁹² de Schopenhauer est d'avoir considéré qu'il était possible de «saisir la volonté directement»⁹³, de voir en elle «un fait immédiat»⁹⁴ (ce dernier caractérise en effet la

⁸³ *Par-delà bien et mal*, première partie: «Des préjugés des philosophes», § 11, KSA 5, p. 27.

⁸⁴ Automne 1887, 10 [57], KSA 12, p. 486.

⁸⁵ Automne 1887, 9 [89], KSA 12, p. 382.

⁸⁶ *Ibid.*, 9 [98], p. 391.

⁸⁷ Novembre 1887-mars 1888, 11 [83], KSA 13, p. 40.

⁸⁸ *Ibid.*, 11 [145], p. 67.

⁸⁹ Fin 1886-printemps 1887, 7 [9], KSA 12, p. 295.

⁹⁰ Été-automne 1884, 26 [114], KSA 11, p. 179-180.

⁹¹ *Par-delà bien et mal*, première partie: «Des préjugés des philosophes», § 16, KSA 5, p. 29.

⁹² Juin-juillet 1885, 38 [8], KSA 11, p. 608.

⁹³ Début 1874-printemps 1874, 32 [50], KSA 7, p. 769.

⁹⁴ Été-automne 1884, 26 [327], KSA 11, p. 236.

IGOR SOKOLOGORSKY

volonté comme «ce qui est immédiatement connu à chacun»⁹⁵). Autrement dit, Schopenhauer ne s'est pas interrogé sur les interprétations falsificatrices que pouvait véhiculer la conscience intime. Il a pensé à tort que celle-ci pourrait lui découvrir l'essence du monde immédiatement, sans autre effort:

Schopenhauer a malheureusement, avec le concept de "connaissance intuitive", introduit en contrebande la pire mystique, comme si, grâce à elle, on avait une vue immédiate de l'essence du monde, comme par un trou dans le manteau du phénomène, et comme s'il y avait des hommes possédant l'avantage, sans se donner la peine <Mühsal> ni se soumettre à la rigueur de la science, et en vertu d'une miraculeuse capacité de vision, de pouvoir faire part de quelque chose de définitif et de décisif à propos du monde. De tels hommes, il n'y en a pas: et le miracle ne trouvera plus de crédules, même dans le domaine de la connaissance⁹⁶.

Au terme de ces considérations, nous voyons que le corps tel que le conçoit Nietzsche est susceptible de suivre deux directions contraires au regard de la connaissance. D'un côté, il est en mesure de donner la connaissance intime de son essence qui en même temps celle du monde, c'est-à-dire de la volonté de puissance. D'un autre côté, cette essence impose au corps ses exigences, impose à toute connaissance qu'il développe, même celle qui relève de l'expérience intime, «l'optique perspectiviste de la vie»⁹⁷ qui est une optique falsificatrice. Nietzsche expose lui-même cette contradiction:

Vivre est la condition de la connaissance. Se tromper, la condition de la vie et, pour préciser, se tromper au plus profond⁹⁸.

Se dessine alors une question que Nietzsche formule lui-même: «Comment une espèce de vérité est-elle seulement possible en dépit de la non-vérité fondamentale dans la connaissance?»⁹⁹ Le corps peut-il, en dépit du perspectivisme que la vie lui impose, constituer le fil conducteur de la connaissance authentique?

III. L'ascétisme nietzschéen

Lorsque Nietzsche parle de «nouvelles oreilles», de «nouveaux yeux», d'une «nouvelle conscience morale pour des vérités restées jusqu'ici muettes»¹⁰⁰, il indique qu'il est possible de libérer la conscience de l'interprétation falsificatrice que lui impose la vie.

Cependant, il est clair que, pour Nietzsche, une telle libération ne peut advenir sur le mode platonicien: «envoyer promener le corps» au profit d'un principe intellectuel «isolé en lui-même». Une telle démarche est, aux yeux de Nietzsche, identique à celle de la science contemporaine qui affirme que la vérité relève d'«un autre monde que celui de la vie»:

⁹⁵ *Le monde comme volonté et comme représentation*, SSW 1, p. 157.

⁹⁶ Fin 1876-été 1877, 23 [173], KSA 8, p. 467.

⁹⁷ *Par-delà bien et mal*, première partie: «Des préjugés des philosophes», § 11, KSA 5, p. 26.

⁹⁸ Printemps-automne 1881, 11 [162], KSA 9, p. 504.

⁹⁹ *Ibid.*, 11 [325], p. 568.

¹⁰⁰ *L'Antéchrist*, avant-propos, KSA 6, p. 167.

Le fil conducteur du corps selon Nietzsche

Le véridique, dans ce sens audacieux et ultime que présuppose la croyance en la science, *affirme en cela un autre monde* que celui de la vie, de la nature et de l'histoire. [...] Il s'agit toujours et encore d'une *croyance métaphysique* sur laquelle repose notre croyance en la science, – nous aussi, hommes d'aujourd'hui qui nous livrons à la connaissance, nous qui sommes sans Dieu et anti-métaphysiciens, nous aussi, nous prenons encore *notre* feu de l'incendie qu'a allumée une croyance millénaire, cette croyance chrétienne qui était aussi la croyance de Platon, que Dieu est la vérité, que la vérité est *divine*...¹⁰¹

Pour Nietzsche, il n'y a aucun intellect qui ne relève pas de la vie et du corps. Si Nietzsche reconnaît, à l'instar de Platon, «un combat entre la vie et la connaissance», il considère cependant que celui-ci ne met pas en jeu deux principes distincts, un esprit et un corps (au sens de *Körper*), mais qu'il se déroule au sein d'un seul et même corps (au sens de *Leib*). C'est pourquoi Nietzsche écrit que les protagonistes de ce combat sont «deux instincts hostiles qui poussent dans des directions distinctes»¹⁰². Pour se libérer des évidences qui travaillent au service de la vie, il ne s'agit donc pas d'éliminer le corps, ce qui anéantirait toute capacité de connaître, mais de faire violence à l'un de ces deux «instincts» opposés qui l'habitent, à celui qui est orienté vers la vie.

C'est pour cette raison que toute connaissance authentique est nécessairement douloureuse. Nietzsche invite à «railler le plaisir de celui qui se livre à la connaissance»¹⁰³; il soutient que la connaissance implique la «souffrance»¹⁰⁴. Dans la mesure où la connaissance suppose de combattre l'«instinct» qui travaille au service de la vie, elle ne fait pas seulement souffrir, mais représente un authentique danger pour le corps: Nietzsche parle de la «nocivité de la connaissance»¹⁰⁵. On constate à cet égard que l'animal qui, selon Nietzsche, matérialise la démarche de la connaissance profonde est également un animal destructeur: la taupe, propre au «travail de profondeur»¹⁰⁶, ne peut progresser sans saper: «Je descendis dans la profondeur, je forais le fondement, je commençais à examiner par en-dessous et à saper [...]»¹⁰⁷. Ce travail de sappe de la connaissance menace la vie elle-même, puisque «la vie n'est possible que sous la direction de [...] forces qui créent des perspectives rétrécissantes»¹⁰⁸, qu'elle «est conditionnée par l'illusion perspective» et donc que «la vérité ne peut convenir à la vie»¹⁰⁹.

Cependant, dans la mesure où le corps doit être préservé dans le souci même de la connaissance, le danger extrême que celle-ci représente ne doit pas aller jusqu'à détruire, mais seulement «environner» le chercheur tel que le comprend Nietzsche: «[...] je ne veux plus de connaissance sans danger: que toujours la mer maligne ou la haute montagne impitoyable environnent le chercheur»¹¹⁰. La «montagne impitoyable» dit le danger vital auquel le chercheur est exposé, mais qu'il doit néanmoins savoir tenir à distance:

– Celui qui sait respirer l'air de mes écrits sait qu'il s'agit d'un air des hauteurs, d'un air *vif*. Il faut être fait pour

¹⁰¹ *Contribution à la généalogie de la morale*, troisième dissertation: «Que signifient les idéaux ascétiques?», § 24, KSA 5, p. 400-401.

¹⁰² Été 1875 6 [48], § 1, KSA 8, p. 116.

¹⁰³ Automne 1883, 20 [3], § 13, KSA 10, p. 589.

¹⁰⁴ Voir par exemple *Humain, trop humain*, t. 1, neuvième partie: «L'homme seul avec lui-même», § 591, KSA 2, p. 339.

¹⁰⁵ *Humain, trop humain*, t. 2, première partie: «Opinions et maximes mêlées», § 13, KSA 2, p. 385.

¹⁰⁶ *Aurore*, Préface, § 1, KSA 3, p. 11.

¹⁰⁷ *Ibid.*, § 2, p. 12.

¹⁰⁸ Fin 1886-printemps 1887, 7 [9], KSA 12, p. 294.

¹⁰⁹ Été-automne 1884, 26 [334], KSA 11, p. 238.

¹¹⁰ Fin 1880, 7 [165], KSA 9, p. 350-351.

IGOR SOKOLOGORSKY

lui, sinon le danger n'est pas mince d'y attraper froid. La glace n'est pas loin [...]»¹¹¹.

Quant à la mer, dont Nietzsche affirme qu'elle offre le spectacle de la «nature» elle-même, c'est-à-dire celui de la «vérité», les interrogations du morceau qui suit disent que l'homme ne doit pas aller jusqu'à s'«abandonner» à elle, ce qui signifierait sa perte:

Oh mer! oh soir! Vous êtes de mauvais maîtres! vous apprenez à l'homme à cesser d'être un homme! Doit-il s'abandonner à vous? Doit-il devenir tel que vous êtes maintenant, pâle, scintillant, silencieux, monstrueux, reposant en soi-même?

Ainsi, la connaissance ne nécessite pas une mise à mort, mais une torture à vif: Nietzsche évoque le «couteau vivisecteur» qu'il s'agit de «placer sur la poitrine»¹¹² et décrit les instruments de la connaissance comme des instruments de torture: le «couteau de la vérité»¹¹³, le «cruel regard de la table de dissection psychologique» qui appelle le «scalpel» et les «pinces»¹¹⁴. On comprend ici que la connaissance telle que la conçoit Nietzsche soit «effrayante» et «donne le frisson»¹¹⁵, qu'à ses yeux, «toute connaissance profonde [soit] terrifiante»¹¹⁶.

Puisque la connaissance fait souffrir, puisqu'elle est dangereuse au plus haut point, il n'est pas possible de la poursuivre sans faire preuve de dureté: «[...] le service de la vérité est le plus dur service» écrit Nietzsche¹¹⁷. Aussi, Zarathoustra fait l'éloge de la dureté: «Loué soit ce qui rend dur! Je ne loue pas le pays où le beurre et le miel – coulent». Cette dureté est «toujours une nécessité pour celui qui escalade les montagnes», c'est-à-dire pour celui qui se livre à la connaissance¹¹⁸. Il s'agit bien évidemment de «dureté envers [soi-même]»¹¹⁹. Cette dureté envers soi-même nécessaire à la connaissance, cette dureté envers son propre corps, Nietzsche la nomme ascétisme: «La connaissance – une forme d'ascétisme»¹²⁰. La «science» est possible «seulement comme une ascèse»¹²¹.

L'ascétisme de la connaissance authentique ne doit évidemment pas être confondu avec ce que Nietzsche nomme «l'idéal ascétique». Cette dernière expression fait référence à cette doctrine qui «a jusqu'à présent régné en maître sur toute la philosophie», dont Platon a donc été l'initiateur¹²² et dont nous avons vu qu'elle se propose de sacrifier la vie au profit d'un monde supérieur: «Dans ce cas, celui d'une vie ascétique, la vie vaut comme un pont pour l'autre existence»¹²³. L'ascétisme nietzschéen ne s'oppose pas à la vie, à la puissance en cherchant à l'anéantir, mais en contenant son déploiement: «L'ascétisme comme

¹¹¹ *Ecce Homo*, Avant-propos, § 3, KSA 6, p. 258.

¹¹² *Par-delà bien et mal*, septième partie: «Nous qui sommes savants», § 212, KSA 5, p. 145.

¹¹³ *Considérations intempestives*, troisième considération: «Schopenhauer comme éducateur», § 8, KSA 1, p. 414.

¹¹⁴ *Humain, trop humain*, t. 1, deuxième partie: «Contribution à l'histoire des sentiments moraux», § 37, KSA 2, p. 59.

¹¹⁵ *Aurore*, livre cinquième, § 423, KSA 3, p. 259-260.

¹¹⁶ Février 1871, 11 [1], KSA 7, p. 356.

¹¹⁷ *L'Antéchrist*, § 50, KSA 6, p. 230.

¹¹⁸ *Ainsi parlait Zarathoustra*, troisième partie, «Le voyageur», KSA 4, p. 194.

¹¹⁹ *Ibid.*, «Le retour chez soi», p. 234.

¹²⁰ *L'Antéchrist*, § 57, KSA 6, p. 243.

¹²¹ Novembre 1882-février 1883, 4[49], KSA 10, p. 124.

¹²² *Contribution à la généalogie de la morale*, troisième dissertation: «Que signifient les idéaux ascétiques?», § 24, KSA 5, p. 401.

¹²³ *Ibid.*, § 11, p. 362.

Le fil conducteur du corps selon Nietzsche

moyen de concentrer et de retenir <stauen> nos inclinaisons»¹²⁴. Nietzsche fait souvent usage de l'image d'un flux jaillissant pour dire l'expansion de la puissance: il emploie par exemple le verbe *ausströmen* que l'on pourrait traduire par *s'écouler à grands flots vers l'extérieur*¹²⁵, ou parle de «fontaine jaillissante»¹²⁶. Le verbe *stauen* s'accorde parfaitement à ce registre: il signifie couramment que l'on arrête, retient, endigue, barre un flux aquatique¹²⁷. Plus généralement, les termes nietzschéens qui disent le déploiement de la puissance comprennent fréquemment la particule *aus*, comme par exemple celui d'*Auslösung* (libération)¹²⁸. Vivre, c'est «regarder vers l'extérieur <Nach-Aussen>»¹²⁹ dit Nietzsche, c'est se «dépasser en sortant de soi <hinaus>»¹³⁰. Si le corps est, comme nous l'avons vu, un «point de départ <Ausgangspunkt>», il l'est ainsi également dans le cadre de ce déploiement de puissance qui le porte vers l'extérieur. Pour qu'il devienne un «point de départ» de la connaissance authentique, pour qu'il fasse en quelque sorte retour sur lui-même, il lui faut combattre cette orientation appelée par la vie.

Une telle ascèse reste cependant elle-même un acte de «puissance», une manière de «se surmonter soi-même»¹³¹ parce que retenir le déploiement de la puissance suppose de mettre en œuvre une certaine puissance: il faut «pouvoir supporter, pouvoir attendre, pouvoir se taire, pouvoir souffrir la faim»¹³²; il faut pouvoir «endurer»¹³³. La capacité de supporter est ainsi la condition de l'expérience intime de la puissance, c'est-à-dire de l'expérience intime du corps. C'est pourquoi la vérité est d'abord question d'endurance, et l'erreur de lâcheté:

– Combien de vérité un esprit *supporte-t-il, ose-t-il?* [...] L'erreur (– la croyance en l'idéal –) n'est pas aveuglement, l'erreur est *lâcheté*... Chaque réalisation, chaque pas en avant dans la connaissance est la *conséquence* du courage, de la dureté envers soi [...].¹³⁴

«Se forger, par le moyen de toute sorte d'ascèse, une sur-puissance et une certitude au regard des forces de sa volonté»¹³⁵. Cette phrase dit le double aspect de l'ascèse nietzschéenne: elle est une accumulation de puissance retenue; elle donne la «certitude», c'est-à-dire la connaissance intime de la puissance. L'effort pour retenir en soi le déploiement de sa puissance est également retour sur soi; la concentration de la puissance est également concentration sur la puissance. C'est en ce sens que l'ascèse est le moyen authentique de l'expérience intime de son corps, c'est-à-dire de la connaissance intime de soi.

Dans la mesure cependant où le déploiement de la puissance reste une nécessité vitale, le retour sur

¹²⁴ Printemps 1884, 25 [24], KSA 11, p. 18.

¹²⁵ *Considérations intempestives*, troisième considération: «Schopenhauer comme éducateur», § 2, KSA 1, p. 349.

¹²⁶ *Ainsi parlait Zarathoustra*, deuxième partie, «Le chant nocturne», KSA 4, p. 136.

¹²⁷ *Fliessendes Wasser hemmen* dit le GW 17, p. 1161.

¹²⁸ Automne 1885-printemps 1886, 1 [77], KSA 12, p. 30.

¹²⁹ *Humain, trop humain*, t. 2, première partie: «Opinions et maximes mêlées», § 102, p. 421.

¹³⁰ Novembre 1882-février 1883, 5 [1], § 203, KSA 10, p. 209.

¹³¹ Fin 1886-printemps 1887, 2 [5], KSA 12, p. 271.

¹³² Printemps 1880, 3 [119], KSA 9, p. 84.

¹³³ Printemps 1888, 15 [117], KSA 13, p. 476.

¹³⁴ *Ecce homo*, avant-propos, § 3, KSA 6, p. 259.

¹³⁵ Novembre 1887-mars 1888, 11 [146], KSA 13, p. 68.

IGOR SOKOLOGORSKY

soi du corps ne peut constituer un état durable, il ne peut être que «momentané»¹³⁶:

Nous savons tous, à certains instants <Augenblicke>, que les institutions les plus vastes de notre vie ne sont faites que pour fuir notre tâche authentique [...]: parce qu'il nous semble plus nécessaire de ne pas parvenir à la réflexion. La hâte est générale parce que chacun se fuit lui-même [...]. [...] nous nous trouvons tous et toujours dans un tel état, craignant le souvenir et l'intériorisation. [...]

Tout cela, ainsi qu'il a été dit, nous le comprenons de temps à autre, et nous nous étonnons beaucoup de tout ce vertige de peur et de hâte, et de tout l'état de rêve de notre vie qui semble redouter le réveil et qui rêve d'autant plus vivement et d'autant plus bruyamment que ce réveil est proche. Mais nous sentons en même temps que nous sommes trop faibles pour supporter ces instants du plus profond repliement [...]: c'est déjà beaucoup pour nous de pouvoir une fois émerger un peu avec la tête et de remarquer dans quel courant nous sommes plongés.¹³⁷

Le propre du «courant» de la vie, de la puissance est d'être orienté vers l'extérieur, d'interpréter faussement le monde qui l'entoure (de «rêver» dit le texte). Le «repliement», l'«intériorisation», la «réflexion», c'est-à-dire le «réveil» sont donc contraires à son principe. C'est pourquoi ils éveillent la «peur», provoquent la «fuite». La «faiblesse» qui fait que l'on ne peut les «supporter» davantage qu'un «instant» est la conséquence de cette orientation vers l'extérieur, essentielle à la puissance de la vie. Si «beaucoup de choses dépendent des instants»¹³⁸, il en va donc en particulier ainsi de la connaissance authentique:

De ce monde de la représentation, la science rigoureuse ne peut en fait nous libérer que dans une mesure minimale [...], dans la mesure où elle ne peut briser essentiellement la puissance d'habitudes très anciennes de sensation: mais elle peut [...] nous sortir de l'ensemble de ce processus pour nous élever au-dessus de lui au moins pour quelques instants¹³⁹.

Il convient de s'arrêter sur le terme *Augenblick* dont Nietzsche fait couramment usage et que nous avons traduit par *instant*: il présente l'intérêt de désigner une période de temps très brève (*momentum*) en même temps que, au sens propre, un regard (*Blick der Augen, ictus oculi*)¹⁴⁰.

Ces «très rares moments»¹⁴¹ de «clarté soudaine» où «les nuages se déchirent»¹⁴² pour découvrir un «ciel profond»¹⁴³ sont précisément ce que Nietzsche nomme «grand midi». Un «grand midi» constitue en effet un «instant de réflexion sur soi suprême» qu'il est nécessaire de «préparer»¹⁴⁴ par un exercice ascétique.

La littérature consacrée à Nietzsche comprend aujourd'hui un grand nombre d'articles et d'ouvrages

¹³⁶ Automne 1885-automne 1886, 2 [21], KSA 12, p. 75.

¹³⁷ *Considérations intempêtes*, troisième considération: «Schopenhauer comme éducateur», § 5, KSA 1, p. 379-380.

¹³⁸ Fin 1876-été 1877, 23 [165], KSA 8, p. 464.

¹³⁹ *Humain, trop humain*, t. 1, première partie: «Des premières et des dernières choses», § 16, p. 37-38.

¹⁴⁰ Voir GW 1, p. 802.

¹⁴¹ *Cinq préfaces à des livres qui n'ont pas été écrits*, première préface: «Du pathos de la vérité», KSA 1, p. 755.

¹⁴² *Considérations intempêtes*, troisième considération: «Schopenhauer comme éducateur», § 5, KSA 1, p. 378.

¹⁴³ Automne 1883, 16 [53], KSA 10, p. 517.

¹⁴⁴ *Ecce homo*, «Aurore», § 1, KSA 6, p. 330.

Le fil conducteur du corps selon Nietzsche

consacrés aux lectures scientifiques du philosophe. Longtemps assez sommairement étudiées, ces dernières sont assurément éclairantes pour comprendre les conceptions nietzschéennes. Cependant, on ne saurait malgré tout prétendre y trouver «les sources cachées»¹⁴⁵ de la philosophie de Nietzsche. Ce dernier en témoigne lui-même lorsqu'il écrit:

Combien froids et étrangers sont jusqu'à présent pour nous les mondes que la science a découverts! Quelle différence, par exemple, entre le corps <Leib> tel que nous l'éprouvons, voyons, sentons, craignons, admirons et le "corps <Leib>" tel que nous l'enseigne l'anatomiste!¹⁴⁶

Ce fragment se trouve dans un cahier qui porte de très nombreuses traces de la lecture du médecin Wilhelm Roux, l'«anatomiste» en question. Roux est certainement le savant auquel la représentation nietzschéenne du corps est le plus redevable, en particulier pour ce qui concerne l'idée selon laquelle l'organisme est animé d'une lutte interne¹⁴⁷. Or, Nietzsche affirme clairement ici qu'une conception médicale, savante du corps, se distingue malgré tout toujours radicalement de la sienne qui relève, quant à elle, de l'expérience intérieure. Ce texte différencie en effet le corps tel qu'il est conçu, représenté, perçu de l'extérieur, le *Leib* entre guillemets, de ce corps que j'éprouve de la manière la plus intime, de ce corps que je suis, c'est-à-dire du *Leib* lui-même. Les lectures scientifiques de Nietzsche, les conceptions qu'il emprunte, voire celles qu'il développe lui-même, ne sauraient donc en aucun cas suffire à mettre au jour la vérité du corps que Nietzsche ambitionne de manifester. Elles peuvent tout au plus, selon une expression que l'on trouve également dans les cahiers du philosophe, donner une «indication»¹⁴⁸ le concernant. L'unique véritable «source cachée» de cette philosophie nietzschéenne qui s'attache à suivre le fil conducteur du corps réside dans une expérience intime qui demande une peine aussi grande à conquérir qu'à soutenir.

¹⁴⁵ Telle était par exemple l'ambition de Carl Schlechta et d'Anni Anders qui avaient pris cette orientation de recherche dans *Frédéric Nietzsche. Des commencements cachés de sa philosophie* (Stuttgart/Bad Canstatt, Frommann, 1962, p. 6).

¹⁴⁶ Automne 1881, 14 [2], KSA 9, p. 623.

¹⁴⁷ L'influence de Roux sur Nietzsche a été soigneusement étudiée par Wolfgang Müller-Lauter («Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche», in *Nietzsche-Studien* 7 (1978), p. 189-235).

¹⁴⁸ Été-automne 1884, 27 [8], KSA 11, p. 276-277.

r'on ne r
tu Chre
esme en
us de pla
: aisé à p
beatitud
u Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font r
perfectie

Fabio Sulpizio

Francisco Sanchez, *Tutte le opere filosofiche*, a cura di C. Buccolini e E. Lojacono, Bompiani, Milano 2011, 793 pp. + CXLV.

Il volume curato da Claudio Buccolini ed Ettore Lojacono permette al lettore italiano di entrare in contatto con il pensiero di un autore che, più spesso citato che conosciuto, fatica ancora a liberarsi da quella etichetta di “grande pirronista” che gli era stata attribuita da Pierre Bayle nella seconda edizione del suo celebre *Dictionnaire critique*. Nato a Tuy nel 1551, probabilmente da genitori ebrei, come testimonia anche Naudè, e trasferitosi ancora a bambino a Bordeaux, all’età di venti anni si reca in Italia e soggiorna a Roma per un certo periodo, dove conosce e frequenta Christophorus Clavius, per poi tornare in Francia per studiare medicina a Montpellier. Nel 1575 Sanchez si trasferisce a Tolosa e nello stesso anno inizia a comporre la sua opera più famosa, il *Quod nihil scitur*, che pubblica nel 1581 e comunque dopo aver già pubblicato un *Carmen de Cometa*. Nel 1585 ottiene stabilmente una cattedra di filosofia presso la Facoltà delle Arti dell’Università di Tolosa ma deve attendere il 1612 perché si veda affidare un insegnamento presso la Facoltà di Medicina: la seconda cattedra di Igiene e Terapia. Uomo di scienza e di collegio, secondo la bella definizione riportata da Ettore Lojacono nel saggio introduttivo *La coscienza del nulla e la volontà di costruire un ‘nuovo’ sapere*, anche in questi pochi dati biografici Francisco Sanchez emerge nella sua complessità di medico-filosofo o, se si preferisce, di filosofo che parte da una profonda, dolente e persistente riflessione sullo statuto della scienza. Anzitutto della scienza medica.

I curatori del volume mettono a ragion veduta in rilievo questo aspetto, individuando nel *Quod nihil scitur* e nel *Carmen de cometa* quasi delle «introduzioni a un programma che egli intende portare a compimento» (E. Lojacono, p. VIII), ovvero un sapere (medico ma non solo) «presentato da Sanchez nei *Trattati filosofici* come esempio di una nuova opzione filosofica empirica e antiaccademica [...] fondato sulla pratica e sull’esperienza, dalla cui ripetizione sorge un’induzione che, a differenza di quella aristotelica, si definisce per accumulo mediante la ripetizione e l’uso» (C. Buccolini, *Sanchez filosofo*, p. LXVI). Buccolini ricorda come gli editori degli *Opera medica*, pubblicati nel 1636, ovvero i figli Guillaume e Denis e il discepolo Raymond Delasse, si siano limitati a pubblicare gli scritti in cui il filosofo di Tolosa polemizza con le arti divinatorie oniromaniche e con le tecniche di predizione fisiognomiche, mentre fra gli scritti di filosofia naturale hanno presentato il solo commento al *De longitudine et brevitate vitae*, dove è assai marcata la connessione con la medicina. Ovvero, è chiara l’esigenza di ricondurre il senso della riflessione filosofica di Sanchez entro le prospettive teoriche della medicina, che egli – e su questo punto l’insistenza di Buccolini è quanto mai opportuna, verso la pratica e la clinica rifiutando di integrarla entro grandi costruzioni teoriche. Sullo sfondo, insiste Buccolini, la preoccupazione di contrastare la fama di pirronista dell’autore in materia teologica e gnoseologica. Del resto, proprio il *Carmen de Cometa* sarebbe stato escluso

FABIO SULPIZIO

dalla raccolta postuma per troppo smaccate simpatie verso posizioni naturalistiche e fatalistiche con le quali, presumibilmente, era entrato in contatto durante il suo viaggio di formazione italiano. Obiettivo di Delasse, e non si può non essere d'accordo con i curatori del volume, sarebbe quello di strappare Sanchez da quella pericolosa compagnia di scettici cui Mersenne e Naudè lo avevano affiliato. D'altra parte, la presenza di temi machiavelliani, pomponazziani ma soprattutto, lucianei, riguardanti l'impostura religiosa e il ruolo dell'immaginazione sono sufficienti di per sé a rendere sospetto questo autore. La polemica con autori contemporanei come Auger Ferrier cui lo divide l'avversione per l'astrologia.

Buccolini e Lojacono restituiscono il ricco quadro della filosofia di Sanchez ritessendo le relazioni culturali ch'egli intrattenne con le più rilevanti questioni filosofiche e scientifiche dell'epoca, osservando che «il rinnovamento del sapere passa secondo Sanchez attraverso la proposta di una ragione depotenziata, critica e probabilistica che recupera ed evoca, al tempo stesso, suggestioni tratte da Carneade e da Cicerone, e in cui sono messi a frutto anche alcuni della critica nominalistica e occamista. L'empirismo lo porta a individuare nel particolare e nell'individuo, la base di ogni conoscere certo, rinunciando, al tempo stesso, alla generalizzazione sia del sillogismo scientifico sia dello *scire per causas*, attestandosi a una cauta estensione probabilistica del sapere» (Buccolini, p. LXVII). Un vasto orizzonte teorico con il quale Sanchez si confronta in maniera continua e attenta e una sia pure superficiale giustapposizione delle opere filosofiche con quelle più propriamente mediche permette allo studioso di comprendere meglio come riflessione scientifica e speculazione filosofica siano intrecciate; se, come ricorda Buccolini, nel commento al *De Crisibus* di Galeno, composto durante gli anni del suo insegnamento medico e nel pieno della maturità, Sanchez non manca di contestare l'interpretazione pitagorica del numero mettendone in rilievo le aporie e le ambiguità («Pythagoras maximus mathematicus tantum numeris tribuebat, ut diceret eos esse principia omnium rerum, et omnia ex numeris constare, faciebatque alios digitos, alios articulos, alios compositos, pares, impares, masculos, foemellas, perfectos, imperfectos, aliasque innumeras numerorum fingebat. Adversus quem Aristoteles pluribus rationibus invehitur praecipue 13 Methap. quas nos nunc brevitatis causa praetermitteremus, et quia magis ad Philosophum, quam ad Medicum spectant unam vero aut alteram adiciemus, quae magis ad medicum pertinent. Numerus non videtur esse aliquid Phisicum, sed solum ens rationis, quomodo ergo aget in corpora nostra?») ancora in queste opere è possibile ritrovare ancora quegli stilemi che Ettore Lojacono mette in rilievo nel suo saggio introduttivo, anzitutto l'ampio uso di metafore, in particolare quelle che richiamano alla vita militare, metafore che a loro volta rimandano alla grande metafora della vita organica pensata come conflitto perenne che per analogia caratterizza mondo organico e mondo sociale, come si legge proprio all'inizio del commento al *De Crisibus* di Galeno («Quod in magno mundo in duas respublicas bellum, inter privatos duellos et lis, id in microchosmo, homine scilicet corpore languido, aegrotatio est»). Compito del medico-filosofo, seguendo, almeno apparentemente la tradizione retorica classica, è intervenire in sostegno della natura nella guerra contro la malattia. Ma Lojacono fa risaltare soprattutto l'impegno *latu sensu* filosofico del medico Sanchez. Quest'ultimo, infatti, come forse il solo Pietro Ramo, è stato acutamente consapevole dell'esigenza di orientare l'umanesimo verso un altro sapere, senza però riuscire, nonostante i lunghi anni dedicati a questa ricerca, a determinare positivamente questo nuovo sapere così intensamente ricercato, al punto che motto dell'intera riflessione

Francisco Sanchez, *Tutte le opere filosofiche*, a cura di C. Buccolini e E. Lojacono, Bompiani, Milano 2011, 793 pp. + CXLV

di Sanchez potrebbe essere «Siamo ciechi in piena luce». La cecità della filosofia, della scienza cui Sanchez ha dedicato i suoi anni di formazione è dovuta all'acritica accettazione della filosofia aristotelica e alla supina acquiescenza – quasi brunianamente asinina – alle ammalianti figure Circee del sillogismo, da cui lo salvano solo i canti di Ulisse (p. 195). È all'interno di questa cornice che bisogna rileggere l'indiscussa complicità presente «tra Francisco Sanchez e quel grande moto di pensiero cui si attribuisce il nome di scetticismo, particolarmente quello dei 'moderni', che in una certa misura l'hanno diversamente rivissuto». A questo proposito il volume di Sanchez – e con esso il saggio introduttivo di Ettore Lojacono – fungono da illustrazione ed esemplificazioni delle tesi che lo stesso Lojacono ha esposto nel recente *Spigolature sullo scetticismo. La sua manifestazione all'inizio della modernità, prima dell'uso di Sesto Empirico. I sicari di Aristotele*, pubblicato con una prefazione di Giulia Belgioioso per la casa editrice Il Prato, sempre nel 2011, dove il tentativo di inquadramento dello scetticismo moderno non parte dalla individuazione degli argomenti fondamentali o dalla conoscenza di testi che gli storici ritengono essenziali, quanto piuttosto dalla mappatura di quegli autori che sono stati ritenuti scettici dai loro contemporanei. Ebbene, proprio l'abbandono della filosofia aristotelica, o la franca ed aperta critica di quest'ultima, soprattutto associata al rifiuto della logica dello stagirita e all'attacco alla dimostrazione sillogistica. Due i luoghi aristotelici contestati da Sanchez: la scienza intesa come abito e l'identificazione del sapere con la dimostrazione. Queste sono le due nozioni aristoteliche che il filosofo tolosano affronta immediatamente, al fine di mostrarne l'assoluta vanità, mentre insieme al rifiuto della logica di Aristotele – nelle sue versioni anche più recenti – Sanchez rivaluta altri tipi di argomentazione, forse più proficue nella produzione di nuove conoscenze o comunque maggiormente in grado di fornire quel sapere non assoluto ma indispensabile per orientare il lavoro del medico nella guerra contro la malattia. Perché il grande problema che Sanchez non può risolvere è questo: come è possibile curare un malato in mancanza di una scienza solida e che sappia indirizzare la pratica medica? Il tentativo di fondare una nuova 'solida' scienza, che dovrebbe tradurre la natura delle cose, escludere enunciazioni in termini universali, descrivere piuttosto che definire, proporre una forma di sapere senza ricorsi a immaginazioni, ma che non riesce ad elaborare oltre un certo punto, anche perché «non può certo chiedere in tal senso lumi alla matematica, ché, dopo l'interesse che per essa aveva manifestato in gioventù, l'ha abbandonata considerandola non scienza» (Lojacono, p. XLIV).

Il volume della Bompiani presenta le opere filosofiche di Sanchez (*Nulla si sa*, il *Commento al libro sulla divinazione durante il sonno di Aristotele*, il *Libro sulla lunghezza e la brevità della vita*, il *Commento alla Fisiognomica di Aristotele*, la *Lettera a Cristoforo Clavio*, il *Carme sulla cometa dell'anno 1577* e alcuni estratti dagli *Opera medica*) con il consueto – e in questo caso ottimo dato il grande lavoro svolto dai curatori – apparato di note ai testi, gli indici delle parole chiave, dei nomi e delle emendazioni dei testi, e così è ora disponibile per gli studiosi italiani uno strumento di grande importanza per una maggiore cognizione di quello strano universo chiamato scetticismo moderno. Unico piccolo appunto: il gran numero di refusi che affligge i testi. Un peccato veniale per un testo di grande valore scientifico.

r'on ne r
tu Chre
esme en
us de pla
: aisé à p
beatitudo
u Corps
ent dau
Te, que
sse, le je
as d'estr
& mesme
qui en au
que l'An
uy font r
perfectie

Maria Cristina Fornari

Tiziana Andina, *Arthur Danto: un filosofo pop*, Carocci, Roma 2010, 141 pp.

Il libro di Tiziana Andina (che ha avuto recentemente anche una traduzione inglese: *Arthur Danto: Philosopher of Pop*, Cambridge Scholars Publishing 2011) ci introduce alla filosofia di Danto con un tono confidenziale e in maniera apparentemente piana. L'autrice, amica personale del filosofo americano e da sempre interessata ai temi della percezione e delle modalità rappresentative, ambisce a partecipare al lettore il suo stesso entusiasmo, la sua stessa emozione nel trovarsi di fronte a un pensatore che in maniera originale, partendo dall'esperienza non sempre soddisfacente della filosofia analitica, è giunto a ridefinire e rinnovare la definizione di "opera d'arte", ricollocandola nel terreno che le è proprio: l'ontologia. Andina, attraverso Danto, ci convince facilmente che in gioco qui non siano tanto l'*aisthesis*, la sensazione, o i contenuti di un oggetto che definiamo artistico, quanto la semantica di quell'oggetto, i significati, le intenzioni, le promesse che esso veicola e che chiamano il fruitore ad ingaggiarvi una relazione carica di senso, che trasforma realmente un prodotto materiale in un'esperienza estetica.

Il titolo del volume evoca immediatamente colui che ha contribuito allo sviluppo di questa filosofia dell'arte, che ha a che vedere più con la metafisica che con l'estetica. Andy Warhol, icona del *pop*, dalla sua prima installazione, *Before and After* del 1961, fino alla ben più nota *Brillo Box*, compie una vera e propria rivoluzione culturale, rivelando la necessità di ridiscutere lo statuto dell'arte: «La *Brillo Box* mi aiutò a risolvere un problema vecchio come la filosofia stessa, il problema cioè di come definire l'arte. Non solo. Mi aiutò a spiegare perché, tanto per cominciare questo sia in effetti un problema filosofico» (A. Danto, *Andy Warhol*, Einaudi, Torino 2010, p. xiii). Se non è difficile individuare i limiti della teoria imitativa – che pure ha una lunga storia, fin dalle ire che suscitavano a Platone le sbiadite "copie delle copie" degli intelligibili –, meno facile è risolvere il problema che va tradizionalmente sotto il nome di identità degli indiscernibili, secondo il quale "se non è possibile distinguere due enti, allora si tratta di un solo e medesimo ente": cosa fa sì, allora, che *Brillo Box* di Warhol o *Fountain* di Duchamp non siano esattamente la medesima cosa delle loro corrispettive controparti materiali, una serie di scatole per spugnette abrasive impilate in un supermercato e un prosaico orinatoio? La pseudo-ovvietà della domanda e la pseudo-facilità con la quale Danto risponde – unite alla chiarezza espositiva che è propria della Andina – non devono trarci in inganno. Si tratta qui di un precipitato di riflessioni che hanno impegnato Danto nel corso della sua intera vita filosofica, e delle quali il volume, nella sua prima parte, ci restituisce la sintesi.

Intimamente legato a una città, a un'epoca storica, a un'università, «tanto che, quasi certamente, il pensiero di Danto non sarebbe stato lo stesso in un luogo diverso da New York, in un tempo diverso dal XX secolo e in una università diversa dalla Columbia University» (p. ii), il lavoro di Danto è nel segno della

MARIA CRISTINA FORNARI

filosofia analitica, di cui tuttavia avverte precocemente i limiti. Eclettico, non tradizionale, completamente *engagé* nella comprensione del sistema-mondo e dei nostri concreti rapporti con quest'ultimo, Danto declina il modello analitico «in una maniera personalissima, innestando su di esso un'anima e una vocazione squisitamente pop» (13). Nessuna teoria può disimpegnarci nei confronti del mondo (non dimentichiamo che Danto fece suoi gli insegnamenti merleau-pontyani durante il soggiorno a Parigi tra il 1949 e il 1950) e a ciascuna corre l'obbligo di incidere concretamente sulla vita: e se vivere «significa elaborare una rappresentazione di noi stessi, delle situazioni che ci riguardano, dei fatti della storia, delle cose del mondo e dei significati delle cose, allora il filosofo dovrà chiarire i modi della rappresentazione, e questo lavoro permetterà di costruire una filosofia che si occupa di ciò che ci rende umani» (p. 14). Andina sottolinea come sia importante questo restituire alla filosofia analitica un'"anima popolare", che apparenta Danto a uno dei suoi filosofi preferiti: quel Nietzsche cui dedica una monografia nel 1965 (cercando di tradurlo utilmente nel linguaggio della filosofia analitica) e che, a dispetto della lettura offerta fino a quel momento dal mondo anglosassone, fornirebbe un sistema coerente in grado di anticipare molte questioni della riflessione contemporanea.

Il cuore del sistema, quello di Nietzsche come quello della filosofia analitica rivisitata da Danto, è dato dunque dall'epistemologia: si tratta in primo luogo di capire come si organizzano la nostra visione delle cose e la nostra conoscenza del mondo, in modo tale da poter tracciare il confine, o meglio, la topica dell'esistente e dei nostri essenziali legami con esso e con la cosiddetta verità. Il caso delle opere d'arte sarà esemplare, ai fini di questa operazione: oggetti materiali che hanno la caratteristica di essere, allo stesso tempo, dei formidabili e particolarissimi veicoli semantici, possono insegnarci moltissimo sulle modalità della nostra categorizzazione del mondo.

Se Saint-Exupéry, con un'espressione nota e cara a molti, ricordava che «l'essenziale è invisibile agli occhi», non è difficile concordare con Danto che quell'*x* che trasforma un mero oggetto d'uso o una porzione di realtà perfettamente *ready-made* in un'esperienza estetica, non è certo la sua *vis* mimetica: le proprietà che caratterizzano un'opera d'arte sono di ordine conoscitivo e necessitano di una capacità di lettura dei contesti teorici e dei significati che veicolano. L'opposizione di scuola tra *Erklären* e *Verstehen* si riattualizza e si vivifica: "conoscere" la sequenza di parole di cui si compone un verso, essere in grado di intenderne la lingua, non comporta la conoscenza dei fini espressivi di quel verso, la comprensione delle sue modalità retoriche e metaforiche, e ancor meno che si accenda una luce su quel complesso mondo rappresentativo che gli ha dato vita e che lo sorregge nei suoi significati.

La tipicità delle opere d'arte sta nel fatto che «hanno la peculiarità di indurre una risposta cognitiva ed emotiva nei confronti di ciò che comunicano; inoltre, per essere pienamente quello che sono, le opere necessitano invariabilmente della mia fatica interpretativa e del mio lavoro di concettualizzazione» (p. 100), affinché i significati che veicolano continuino a vivere e a rinnovarsi. Solo l'interpretazione, che investe l'opera d'arte, la costituisce e la determina *come tale*. In modo analogo, nella sua esposizione della filosofia della storia dantiana, Andina ci spiega quanto potrebbe essere lodevole e preciso il lavoro di un archivista ideale che registrasse puntualmente ogni fatto nell'istante del suo accadere, ma quanto povero di *significato* per la comprensione del passato, tutt'altro che immobile: «il nostro modo di ricostruirlo, di

Tiziana Andina, *Arthur Danto: un filosofo pop*, Carocci. Roma 2010, 144 pp.

scovare o di sottolineare relazioni tra gli eventi, è qualcosa che invece si modifica continuamente, alla luce del futuro e delle sue interpretazioni» (p. 35).

La premessa teorica della filosofia dell'arte dantiana – ma che investe ogni ambito, dato il presupposto hegeliano, implicitamente assunto da Danto, che non si esca mai dalla filosofia e non vi si entri se non filosofando – è il suo “materialismo rappresentazionale”, ossia «che noi siamo costruiti sui principi dei testi, di parole fatte di carne, e che deve esserci un perfetto bilanciamento tra ciò che significa una frase [o un'opera d'arte] nel testo della vita di una persona e quello che significa di per sé. Si potrebbe dire che la prima è una funzione di come sono stati scritti i testi delle nostre vite» (p. 54). L'individuarsi quale *res extensa* capace di conoscere se stessa e il mondo tramite un'attività di produzione e manipolazione di rappresentazioni, ci permette di superare e forse chiudere l'annosa questione mente-corpo: in questo quadro – che risente in maniera sostanziale della grande lezione nietzscheana, sebbene Andina non vi faccia esplicito riferimento – «il corpo diventa a tutti gli effetti un portatore di rappresentazioni: un'unità materiale che ha iscritti nei propri tessuti nervosi quegli stati enunciativi che rappresentano pensieri, credenze, emozioni, volizioni e molto altro ancora» (p. 54) e che ci permette di selezionare stimoli, completare metafore, interpretare contesti, *comprendere*, in una parola, i veicoli semantici che affollano ogni giorno la nostra scena del mondo; comprendere perché saremmo disposti a pagare un biglietto per un'esposizione alla *Stable Gallery* di Manhattan, ma non per ammirare scatole di detersivo sullo scaffale del supermercato di quartiere.

«Certe cose possono essere “esattamente” come altre cose senza essere quelle» (p. 88): le opere esibiscono una proprietà mimetica che corrisponde in realtà a una proprietà rappresentazionale, al loro essere qualcos'altro, all'essere sempre *a-proposito-di* (*about*), chiamando fortemente in causa la nostra capacità interpretativa. I veicoli semantici fanno ben più che trasportare prefabbricate “essenze”, “significati” o “contenuti” da una destinazione all'altra, come la metafora potrebbe lasciar intendere: piuttosto, trasformano la soggettività, definiscono le opere d'arte e muovono il pensiero. Così facendo, e al contrario della filosofia che “lascia le cose come sono”, l'arte ha una reale presa sulla vita ed è in grado di incidervi, facendosi politica: il paladino di Danto, Warhol, con la sua “trasfigurazione del banale” può così indicare al post-modernismo la fine dell'arte (intesa come fine della grande narrazione estetica e non certo come fine delle produzioni artistiche) e aprire la via per nuovi spazi di riflessione e di azione.

Come tutto ciò sia concretamente possibile, prova a spiegarlo Andina fin dalle primissime pagine del libro. Descrivendo il suo ritorno al *Guggenheim Museum* di New York, soprattutto per rivedere l'edificio di Lloyd Wright, con la sua straordinaria «bellezza disadorna e asciutta che emerge incastonata tra i palazzi antichi della Quinta strada» (p. 9), l'autrice sembra stupirsi del suo stesso nuovo sguardo: le architetture dell'edificio, la comunicazione gestuale di una performance di danza, rivelano il loro significato non nel partecipare della triade tradizionale del *vero*, del *bello* e del *buono*, ma nella loro relazione, emotiva e cognitiva insieme, col mondo che lei stessa – ognuno di noi – rappresenta. L'interpretazione di un'opera d'arte – di quell'edificio, di quella danza – non si limita infatti a esplicitarne il “significato”, ma la costituisce ontologicamente: «Qualcuno aveva iniziato un lavoro per me [...] e io lo stavo portando a termine».

L'arte ci invita alla meditazione, ossia richiede esplicitamente la filosofia, con la quale condivide uno spazio metafisico: la sua storia, dopo Warhol e forse anche dopo Danto, non sarà più la stessa.

l'on ne raporte
tu Chrestienne
mesme en pleuran
us de plaisir, qu
aisé à prouuer
beatitude, n'est
du Corps, tant p
sent d'autant plu
te, que par celu
sse, le jeu de pav
as d'estre agrea
& mesme on voi
qui en augmente
que l'Ame reço
uy font remarqu
perfection du Co

