M37

QUE SAIS-JE ?

# *La philosophie du corps*

MICHELA MARZANO
Professeur de philosophie à l'Université Paris Descartes

*Troisième édition mise à jour*
*11e mille*

362802

## DU MÊME AUTEUR

*Norme e nature: una genealogia del corpo umano*, Naples, Vivarium, 2001.
*Penser le corps*, Paris, Puf, 2002.
*La Pornographie, ou l'Épuisement du désir*, Paris, Buchet/Chastel, 2003.
*Straniero nel corpo*, Milan, Giuffrè, 2004.
*G. E. Moore's Ethics. Good as Intrinsic Value*, Lampeter, The Edwin Mellen Press, 2004.
*Alice au pays du porno* (avec C. Rozier), Paris, Ramsay, 2005.
*La Fidélité ou l'Amour à vif*, Paris, Buchet/Chastel, 2005.
*Malaise dans la sexualité*, Paris, J.-C. Lattès, 2006.
*Je consens, donc je suis... Éthique de l'autonomie*, Paris, Puf, 2006.
*Dictionnaire du corps* (dir.), Paris, Puf, 2007.
*Extension du domaine de la manipulation*, Paris, Grasset, 2008.
*Visages de la peur*, Paris, Puf, 2009.
*Le contrat de défiance*, Paris, Grasset, 2010.
*Dictionnaire de la violence* (dir.), Paris, Puf, 2011.
*Légère comme un papillon*, Paris, Grasset, 2012.

## BIBLIOGRAPHIE THÉMATIQUE « QUE SAIS-JE ? »

David Le Breton, *La sociologie du corps*, n° 2678
Jacques André, *La sexualité féminine*, n° 2876
Jacques André, *La sexualité masculine*, n° 3983
Dominique Décant-Paoli, *L'haptonomie*, n° 3626
Michela Marzano, *L'éthique appliquée*, n° 3823

ISBN 978-2-13-061998-7
ISSN 0768-0066

Dépôt légal – 1re édition : 2007
3e édition mise à jour : 2013, mai

© Presses Universitaires de France, 2007
6, avenue Reille, 75014 Paris

# INTRODUCTION

Le corps est l'une des données constitutives et évidentes de l'existence humaine : c'est dans et avec son corps que chacun de nous est né, vit, meurt ; c'est dans et par son corps qu'on s'inscrit dans le monde et qu'on rencontre autrui. Mais comment parler de l'existence charnelle sans s'enfermer à l'intérieur d'un discours réductionniste ou, au contraire, tomber dans l'écueil d'une simple énumération des « techniques du corps » ? Comment bâtir une philosophie du corps capable de montrer le sens et la valeur de la corporéité ?

Les philosophes ont souvent préféré méditer sur l'âme et ses passions, faire des enquêtes sur l'entendement humain, ou encore critiquer la raison pure, plutôt que se pencher sur la réalité du corps et sur la finitude de la condition humaine. Ce qui fait que le corps a souvent été traité comme un corps/cage, un corps/machine, un corps/matière... Et cela, même si ponctuellement des auteurs ont cherché à renverser cette tendance – il suffit de penser à Spinoza, selon lequel, comme nous allons le voir, corps et âme sont un seul et même être, ou encore à Nietzsche, pour qui le corps est un maître puissant dont l'esprit n'est que l'instrument.

Bien que la phénoménologie ait opéré au XX^e^ siècle une véritable révolution concernant la réflexion sur le corps, et qu'à la conception classique faisant du corps un « instrument » de l'homme, elle ait opposé un modèle

intentionnel qui fait du corps « l'instrument que je ne puis utiliser au moyen d'un autre instrument, le point de vue sur lequel je ne puis plus prendre de point de vue »[1], on est confronté encore aujourd'hui à des positions idéologiques qui réduisent le corps soit à un fardeau dont il faudrait pouvoir se libérer, soit à un organisme complexe, dépendant d'un système de synapses neuronales déterminant toute conduite ou décision humaine.

## I. – Le statut ambigu du corps humain

L'un des problèmes majeurs devant lesquels se trouvent les philosophes qui s'intéressent au corps, c'est son statut extrêmement ambigu qui ne peut être réduit ni à celui d'une simple chose, ni à celui de la conscience pensante. « Il y a deux sens seulement du mot exister, écrit Maurice Merleau-Ponty. On existe comme une chose et on existe comme une conscience. L'existence du corps propre au contraire, nous révèle un mode d'existence ambigu. »[2]

En fait, le corps humain est tout d'abord un « objet matériel » et, en tant que tel, il s'inscrit dans le « devenir » et dans le « paraître » – d'où son caractère apparemment insaisissable d'un point de vue conceptuel ou encore le refus, de la part de certains, de le prendre en compte comme un sujet philosophiquement digne d'intérêt. Mais il est aussi l'« objet que nous sommes » et, en tant que tel, il est le signe de notre humanité et

1. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 394.
2. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 188.

de notre subjectivité – d'où l'intérêt de réfléchir sur celui-ci notamment lorsqu'on cherche à comprendre ce qu'est l'homme. C'est pourquoi soutenir que le corps est un objet n'implique pas nécessairement qu'il soit une *chose* comme les autres, sauf à envisager, au moins mentalement, la possibilité de s'affranchir de lui. Mais peut-on réellement mettre le corps à distance ?

La prise de conscience de l'impossibilité d'une « mise à distance » est sans doute pour beaucoup dans la place que commence à occuper le « corps subjectif » dans la philosophie postkantienne. L'idée qui se fait jour alors, c'est que le corps ne peut pas être seulement un objet. En effet, cet objet qu'on appelle « le corps », loin d'être une simple chose, un objet d'action ou de contemplation, se voit co-impliqué dans l'action et dans la contemplation. C'est ainsi que Merleau-Ponty, comme nous allons le voir, fait du corps le centre de sa réflexion philosophique, le cœur même de « l'en-soi » et du « pour-soi » de chacun : une trace dans le monde ; un « touchant-touché » ; un « voyant-vu ». C'est pourquoi, au cours du XX^e^ siècle, le concept de corps/chair constitue un thème majeur, la chair désignant la modalité même de l'existence humaine.

Bien qu'aujourd'hui les dualismes traditionnels ne soient plus d'actualité, le corps reste une réalité dont certains pensent pouvoir s'éloigner, que ce soit par les moyens offerts par l'évolution de la technique ou encore par la toute-puissance d'une volonté désincarnée. D'où l'importance d'une philosophie du corps capable de décrypter la réalité contemporaine et de s'interroger sur le sens de l'existence charnelle des êtres humains. Ce qui n'est pas une mince affaire, surtout lorsqu'on se

rend compte des attitudes contradictoires que les individus manifestent, à présent, vis-à-vis de leur corporéité. D'une part, en effet, le corps semble désormais accepté dans sa réalité matérielle, dans ses souffrances et ses besoins, dans sa beauté aussi, au point qu'on lui voue un véritable culte. D'autre part, il est « asservi », car mis au service de nos constructions culturelles et sociales.

La majorité des débats autour du corps semblent ainsi pris à l'intérieur d'une impasse : d'un côté, il est analysé comme une matière à façonner au gré de nos envies variables et toujours insatisfaites ; de l'autre, il est identifié au destin ou à la fatalité. Il est, certes, accepté par beaucoup en tant que substrat charnel de chaque personne et siège des expériences individuelles, mais il est aussi, et peut-être le plus souvent, conçu comme un objet de représentations, de manipulations, de soins et de constructions culturelles et médicales. À l'ambivalence entre *corps-sujet* et *corps-objet* s'est substituée l'opposition entre *corps-totalité* qui semblerait coïncider avec la personne et *corps-ensemble-d'organes* qui aurait le même statut que les choses. Mais si dans le premier cas l'identification se traduit par une réduction matérialiste de la personne, dans le second, l'altérité conduit à la certitude d'avoir un corps-objet, de sorte que l'homme peut penser à soi-même comme à un « autre » par rapport à son corps. Comment sortir alors de ces paradoxes ?

## II. – L'être humain : une personne incarnée

Le corps humain est, certes, un objet. Nous pouvons le contempler de l'extérieur et le mettre ainsi « à distance ». C'est le corps d'autrui : un corps parmi

d'autres, mais qui ne cesse pourtant jamais de renvoyer à une présence différente de celle des autres objets matériels ; un corps qui donne accès à une image, à un paraître, et qui en même temps renvoie à l'être même de la personne qui se trouve devant nous. Mais c'est aussi notre corps : un corps-image que nous pouvons contempler dans un miroir ; un corps morcelé, lorsque nous regardons nos mains ou nos pieds ; un corps pourtant qui bouge lorsque nous bougeons et qui souffre et jouit lorsque nous souffrons et que nous jouissons. « La nuque est un mystère pour l'œil – écrit à ce propos Paul Valéry. Comment l'homme sans miroir se figurerait-il son visage ? Et comment se figurer l'intérieur de son corps si l'on ignore l'anatomie ? Que si on la connaît, l'intimité du travail de ces organes nous échappe dans la mesure où nous manquons de ce qu'il faudrait pour la voir et la concevoir. Ce n'est pas elle qui se dérobe : elle ne recule pas devant nous ; c'est nous qui ne pouvons nous en rapprocher. »[1]

En réalité, l'expérience quotidienne du corps brouille la distinction du sujet et de l'objet, parce que le corps de l'homme est à la fois un corps-sujet et un corps-objet, un corps que l'on « a » et un corps que l'on « est ». Comme le disait déjà Simone de Beauvoir : « La femme comme l'homme est son corps, mais son corps est autre chose qu'elle. »[2] Nous ne pouvons pas « être » simplement notre corps, parce que chaque individu ne se réduit pas à sa matérialité ou à la fonctionnalité de ses organes.

1. P. Valéry, « Mauvaises pensées et autres », in *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1960, p. 798.
2. S. de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 1949, t. I, p. 66.

Mais nous ne pouvons non plus « avoir » simplement un corps, à moins de supposer que le sujet de cet avoir soit une âme désincarnée qui habiterait ce corps comme le pilote son navire. Chacun est à la fois un corps physique projeté dans le monde du « dehors » et un corps psychique qui renvoie au « dedans » de l'être.

L'être humain est une personne incarnée : sans corps, elle n'existerait pas ; par le corps, elle est liée à la matérialité du monde. C'est pourquoi l'expérience du corps est toujours double : nous avons avec notre corps une relation qui est à la fois instrumentale et constitutive. Notre peau connaît et donne le plaisir de la caresse, de même qu'elle subit aussi la douleur de la brûlure du feu ou la morsure du froid. Notre corps magnifie la vie et ses possibilités, mais il proclame aussi notre mort future et notre finitude. Chaque partie de notre corps est à la fois une partie de nous et un objet extérieur que nous pouvons contempler : « On considère sa main sur la table, et il en résulte toujours une stupeur philosophique, écrit encore Paul Valéry. Je suis dans cette main et je n'y suis pas. Elle est moi et non-moi. Et en effet, cette présence exige une contradiction ; mon corps est contradiction, inspire, impose contradiction : et c'est cette propriété qui serait fondamentale dans une théorie de l'être vivant, si on savait l'exprimer en termes précis. »[1]

C'est cette présence contradictoire que nous allons aborder dans cet ouvrage, en essayant, tout à la fois, de donner des repères philosophiques (comment le corps a été conceptualisé à l'intérieur de notre tradition philo-

1. P. Valéry, « Tel quel », in *Œuvres, op. cit.*, p. 519.

sophique occidentale) et de décrypter les paradoxes qui entourent aujourd'hui l'existence charnelle de chacun de nous. Car chacun « tient » son corps, mais en même temps s'y tient : c'est lorsqu'on a la sensation d'en habiter les moindres recoins, qu'on ne s'y réduit pas, sauf à emprunter une « voie folle » qui consiste à « se désarrimer de son corps », ou encore une « voie perverse » qui consiste à « ne plus se distinguer de lui »[1].

1. V. Nusinovici, « Avoir un corps ? », *Journal français de psychiatrie*, 24 mars 2006, p. 6.

Chapitre I

# LE DUALISME ET SES ÉTAPES

Dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée*, les personnages sont toujours inséparables de leur corps. S'il est en effet le signe de la précarité de l'existence humaine, le corps est aussi le moyen par lequel les héros peuvent s'élever au rang des dieux. L'homme homérique peut faire « rayonner » son corps et l'investir de valeurs divines comme la puissance, la vigueur, la beauté (*Iliade*, chap. IV). Ce qui fait qu'il y a toujours une coïncidence entre le soi et le corps, le dedans et le dehors, la surface et la profondeur, l'intérieur et l'extérieur se superposant constamment. Les sentiments correspondent aux images physiques ; les expériences sensorielles sont une manifestation des perceptions morales ; les émotions se traduisent par les gestes plastiques. D'où le fait qu'il n'existe pas, dans la langue d'Homère, un mot pour décrire le corps vivant comme séparé de l'âme : alors que la *psyché* est la respiration qui maintient le corps en vie, celui-ci est un répertoire de multiples possibilités qui passent par ses organes et ses membres et qui deviennent des fonctions vitales de nature très variée, depuis les fonctions motrices jusqu'aux fonctions intellectuelles et volitives.

Mais la tradition philosophique ne s'inspire pas de ce que la poésie nous dit de l'homme. Elle s'enracine

dans la pensée orphique et religieuse, et se développe progressivement, notamment avec Pythagore et ses élèves, dans le but de montrer la nécessité, pour l'homme, d'échapper à la relativité du monde et à sa corruptibilité. À l'intérieur de ce contexte, le corps n'est pas un lieu de rencontre et d'interpénétration de différentes catégories ontologiques, mais le siège de la corruption et de l'immanence. D'où la recherche de la pureté et de l'ascèse, ainsi que la nécessité de soumettre le corps à toute une série de règles et de normes pour permettre à l'homme d'atteindre la vertu et la connaissance. Le but de la philosophie est, dès le départ, la purification : la vie n'est pleinement humaine que si elle se détache de son enracinement sensible.

## I. – Le corps : une prison pour l'âme

La corruptibilité du corps et l'immatérialité de la pensée ont été progressivement opposées par le dualisme platonico-cartésien qui fonde métaphysiquement la distinction entre l'âme et le corps. En effet, bien que les réflexions de Platon et de Descartes ne soient pas monolithiques, c'est grâce à eux – notamment par le *Phédon* et par les *Méditations métaphysiques* – que s'impose une véritable logique disjonctive qui sépare la transcendance de l'immanence, la pensée de la matérialité, l'âme du corps.

La dualité de l'âme et du corps se laisse aisément déduire de la définition de la mort proposée par le personnage de Socrate dans le *Phédon* : « Se peut-il qu'elle soit autre chose que la séparation de l'âme d'avec le corps ?

C'est bien cela être mort : le corps séparé d'avec l'âme en vient à n'être que lui-même en lui-même, tandis que l'âme séparée d'avec le corps est elle-même en elle-même. Se peut-il que la mort soit autre chose que cela ? »[1] Âme et corps sont non seulement deux substances différentes et distinctes, capables comme telles d'exister chacune séparément de l'autre, elles sont aussi opposées, pour ne pas dire antagonistes. Et leur antagonisme se manifeste doublement, du point de vue de la connaissance et du point de vue de l'action, puisque l'âme est tout à la fois le principe de la pensée et le principe de la volonté.

Lorsque c'est avec le corps que l'âme « tente d'examiner quelque chose, écrit Platon, il est évident qu'elle est totalement trompée par lui » *(Phédon*, 65 *b)* ; lorsque c'est au corps de déterminer la conduite humaine, il est évident, continue-t-il, que l'homme devient « esclave des soins qu'il [le corps] exige » (*Phédon*, 66 *c*). C'est pourquoi, pour Platon, afin de comprendre les « vraies causes » des actions humaines, il faut envisager la possibilité pour l'homme de se détacher de son corps et d'agir selon le choix du meilleur : « N'est-ce pas alors dans l'acte de raisonner, et nulle part ailleurs, qu'en vient à se manifester à elle [à l'âme] ce qu'est réellement la chose en question ? [...] Je suppose, l'âme raisonne le plus parfaitement quand ne viennent la perturber ni audition ni vision ni douleur ni plaisir aucun ; quand au contraire elle se concentre le plus possible en elle-même et renvoie poliment promener le corps ; quand, rompant autant qu'elle en est capable toute association comme

1. Platon, *Phédon*, présentation et traduction par M. Dixsaut, Paris, GF, 1991, 64 *c*.

tout contact avec lui, elle aspire à ce qui est » (*Phédon*, 65 *c*). Pour le philosophe, l'âme peut découvrir « quelque chose de la réalité » uniquement à travers l'acte de raisonner, c'est-à-dire une fois qu'elle n'est plus tourmentée par le corps et ses désirs. C'est ainsi que l'âme n'est pas seulement un principe de vie, mais aussi et surtout le siège du raisonnement et de la pensée, ce qui permet aux hommes de se différencier des animaux.

L'homme platonicien, bien qu'il soit emprisonné dans le corps (*Cratyle,* 400 *c* ; *Gorgias,* 493 *a* ; *Phédon,* 62 *b,* 82 *e*) n'est que l'homme de son âme (*Alcibiade,* 129 *e,* 130 *c*-131 *e* ; *République,* 431 *d,* 589 *a-b* ; *Lois,* 956 *b-c*). C'est pourquoi ce n'est qu'après la mort qu'il est réellement vivant, son âme étant enfin libre de contempler la vérité tout entière sans être dérangée par les sens *(Criton,* 118 *a* ; *Lois,* XII, 959 *b)*. C'est ainsi que dans la profession de foi des « vrais philosophes » *(Phédon,* 66 *b*-67 *b)*, le corps est présenté comme un lieu d'affections et de maladies, de passions et d'illusions, la philosophie devenant une sorte de purification ou de purgation de l'âme et « un exercice de mort ».

L'âme et le corps sont des idées antithétiques. Leur union n'est qu'accidentelle. L'âme est un élément éternel et divin qui a eu la possibilité de contempler la beauté du monde des Idées ; le corps, lui, est l'élément le plus matériel. L'âme peut atteindre la vérité ; le corps, lui, peut seulement la cacher. L'âme peut atteindre la perfection ; le corps, lui, est une entrave aussi bien dans l'ordre de la connaissance que dans l'ordre de la conduite morale[1].

1. M. Labrune, « États d'âme. Le corps dans la philosophie de Platon », *in* J.-C. Gobbard et M. Labrune, *Le Corps*, Paris, Vrin, 1992.

## II. – Pensée et étendue

Si l'on considère la position de Descartes, il n'est pas difficile d'établir une sorte de liaison intellectuelle entre la fuite platonicienne de la réalité corporelle et la nécessité, pour Descartes, de s'éloigner des sens trompeurs. La *Méditation seconde*, au terme de l'ascèse qui dissout l'obscurité et la confusion du sensible, culmine dans la certitude du *cogito*, lorsque le sujet se rapporte à lui-même. Ainsi l'esprit, qui se saisit lui-même, n'est pas seulement plus facile à connaître que le corps, mais il est aussi le seul qui peut vraiment connaître. C'est pour cette raison que, dans la *Méditation troisième*, Descartes s'entraîne à l'exercice de la pensée pure et reprend l'ascèse platonicienne, visant à se débarrasser le plus tôt possible de ses yeux, de ses oreilles, et du corps entier, car ce corps trouble l'âme et ne la laisse pas acquérir la vérité : « Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses ; et ainsi m'entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même. Je suis une chose qui pense. »[1]

Pour Descartes, la vérité appartient à l'ordre de l'âme, elle seule ayant la capacité de penser. L'âme et le corps sont deux substances distinctes – dont les attributs principaux sont la pensée et l'extension (*Principes*, I, 53) –

1. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, GF, 1979, p. 97.

qui peuvent se concevoir clairement l'une sans l'autre. L'âme seule reçoit le privilège de fonder l'existence humaine en valeur. Le corps, lui, est réduit à la matérialité de son extension : il se donne à voir, mais il ne peut parler que quand il est sollicité par la conscience qui l'analyse. Ainsi, écrit Descartes dans le *Discours de la méthode* (IV^e^ partie) : « L'âme par laquelle je suis ce que je suis est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à comparaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est. » Chez Descartes, l'unité de l'âme et du corps est rapportée à la dualité de la pensée et de la « substance étendue », une dualité qui est, pour ainsi dire, la loi de l'être. L'une et l'autre sont deux substances distinctes et qui demeurent essentiellement extérieures l'une à l'autre.

En distinguant radicalement la *res extensa* (la substance étendue) de la *res cogitans* (la substance pensante, le moi, le cogito), Descartes reprend ainsi le dualisme platonicien et s'éloigne de l'influence de la pensée d'Aristote et des philosophes scolastiques qui, au Moyen Âge, défendaient la théorie de l'hylémorphisme selon laquelle c'est l'âme qui fait du corps un corps vivant[1]. Pour Aristote, en effet, dans chaque homme il y a une unité de corps (matérialité) et d'âme (forme), même si l'âme reste toujours le principe *(morphê, entelécheia)* : l'âme est l'acte du corps qui n'a la vie qu'en puissance (*entelécheia ê prôte, Traité de l'âme*, B, 412 *a* 27). C'est la psyché *(forma substantialis)* qui détermine la

1. J.-L. Vieillard-Baron (dir.), *Le Problème de l'âme et du dualisme*, Paris, Vrin, 1991.

structure essentielle de la substance corporelle, mais en même temps l'union de l'âme et du corps est une symbiose harmonieuse. Dans ce contexte, le partage entre le corps et ce qui l'excède n'est plus, comme chez Platon, entre un « corps de terre », mortel, et une âme immortelle qui l'habite, mais entre l'être-en-puissance de la vie dans le corps physique animé (412 *b* 1) et son être-en-entéléchie, du fait que la réalité formelle du corps n'est rien d'autre que l'âme.

### III. – L'union de l'âme et du corps

Dès ses premiers écrits, Descartes pense expliquer les diverses fonctions corporelles en comparant le corps à une machine. Contrairement à l'enseignement d'Aristote, pour lui, les principales fonctions corporelles (la digestion, la locomotion, la respiration, mais aussi la mémoire et l'imagination corporelles) résultent d'un mécanisme que Dieu avait voulu rendre automatique : « Je désire que vous considériez que ces fonctions [digestion, nutrition, respiration, etc.] suivent toutes naturellement, en cette machine, de la seule disposition de ses organes, ni plus ni moins que font les mouvements d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues » *(Traité de l'homme)*. C'est sur cette représentation du corps – qui ne cessera d'influencer l'imaginaire occidental – que vient se greffer non seulement la distinction métaphysique de l'âme et du corps, mais aussi l'explication de leur union au sein de l'homme.

Comment l'âme et le corps, qui sont deux substances entièrement distinctes, peuvent-ils d'ailleurs interagir et

être étroitement liés, agissant l'un sur l'autre ? En 1643, dans une lettre à la princesse Élisabeth, Descartes reconnaît la difficulté de concevoir cette union : « C'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps » (*Lettre à Élisabeth*, 28 juin 1643). Quelques années plus tard, il revient sur cette difficulté dans une lettre à Arnauld : « Que l'esprit, qui est incorporel, puisse faire mouvoir le corps, il n'y a ni raisonnement ni comparaison tirée des autres choses qui nous le puisse apprendre ; mais néanmoins nous n'en pouvons douter, puisque des expériences trop certaines et trop évidentes nous le font connaître tous les jours manifestement. Et il faut bien prendre garde que cela est l'une des choses qui sont connues par elles-mêmes, et que nous obscurcissons toutes les fois que nous les voulons expliquer par d'autres » (*Lettre à Arnauld*, 29 juillet 1648). C'est cependant l'année suivante, dans les *Passions de l'âme* (1649), qu'il propose une solution au problème, en s'appuyant sur ses connaissances physiologiques. L'organisme humain, disséqué, analysé et étudié à la lumière des découvertes de Harvey[1], devient un réseau complexe de circulations de fluides divers, qui, dilatés et contractés au rythme du cœur, agissent sur les muscles, transportent sucs et nutriments. Descartes lui-même a constaté, lors de ses dissections, le lien étroit entre les circuits nerveux (et plus particulièrement le nerf optique) et le cerveau. D'où l'idée que l'âme ne s'unit pas tant à la

1. W. Harvey, *De motu cordis (De la circulation du sang)*, trad. C. Richet (1879), Paris, Christian Bourgois, 1990.

matière du corps, mais plutôt à ses fonctions. « L'âme est véritablement jointe à tout le corps [...] à cause qu'il est un et en quelque façon indivisible, à raison de la disposition de ses organes, qui se rapportent tellement tous l'un à l'autre, que lorsque quelqu'un d'eux est ôté, cela rend tout le corps défectueux » (*Passions de l'âme*, art. 30). L'âme est jointe à tout le corps en raison de son indivisibilité et de son caractère immatériel. Tout est affaire de connexions multiples, par l'entremise des innombrables canaux qui parcourent l'organisme. Mais il existe aussi un lieu privilégié où l'âme exerce ses fonctions, la glande pinéale : « Glande fort petite située dans le milieu de sa substance [du cerveau], et tellement suspendue au-dessus du conduit par lequel les esprits de ses cavités antérieures ont communication avec ceux de la postérieure » (art. 31).

Cette glande semble apporter une solution au problème du rapport âme/corps. Mais au fond, elle ne fait que déplacer le problème. Car si la glande est corporelle, comment l'âme immatérielle peut-elle agir sur elle ?

## IV. – Le corps : un fardeau

En dépit des difficultés et des problèmes qu'il pose et des tentatives successives de concevoir l'homme comme une unité indissociable de corps et d'esprit, le dualisme n'a jamais été complètement éradiqué et reste, encore aujourd'hui, une des tentations les plus répandues. Bien que soient rares ceux qui continuent à opposer le corps périssable à l'âme éternelle, la tendance à *s'éloigner* du corps et de sa matérialité persiste, la « volonté »

ayant pris la place que jadis occupait l'âme. Le corps continue à être conçu comme ce qui renvoie aux limites et aux faiblesses de l'homme ; il reste irrémédiablement le signe de l'enracinement physique de l'être humain. C'est d'ailleurs le corps qui cloue chaque individu au réel et l'oblige à s'incliner devant ses lois.

En fait, l'idée que le corps représente un fardeau dont il faudrait arriver à se débarrasser pour être enfin libre continue à hanter la modernité. À la différence du passé, cependant, le rejet du corps ne s'opère plus au nom de la vérité ou de la vertu, mais au nom du pouvoir et de la liberté : l'idée de vivre dans un monde où le corps n'existe plus renvoie au rêve de ne plus être soumis à ses contraintes, de ne plus être obligé d'assumer ses faiblesses, de sortir de la finitude ; le rêve de se débarrasser des contraintes corporelles, lui, fait écho au fantasme d'une toute-puissance de la volonté.

1. **Contrôle et maîtrise.** – Le seul corps aujourd'hui acceptable semble être un corps parfaitement maîtrisé. Depuis les images publicitaires jusqu'aux vidéo-clips, nous sommes d'ailleurs confrontés à un nombre croissant de représentations qui renvoient toutes, d'une façon ou d'une autre, à l'idée de « contrôle » : exhiber un corps bien maîtrisé semble la preuve la plus évidente de la capacité d'un individu à assurer un contrôle sur sa propre vie. D'où la nécessité, pour les femmes comme pour les hommes, de se « protéger » des signes du temps et de retravailler leur apparence par les régimes alimentaires, l'exercice physique et la chirurgie esthétique. Chaque personne « qui le vaut bien » ne peut que prendre un « soin intense » de son corps en le délivrant

des menaces les plus dangereuses : l'éruption de la chair, la jeunesse qui s'éloigne, les dissymétries de sa figure. Le champ sémantique utilisé par la publicité est assez révélateur : les produits le plus souvent vantés sont ceux qui permettent de « mincir où l'on veut et quand on veut » et de « brûler les graisses en restant mince » ; les phrases les plus utilisées sont « le maquillage qui rajeunit », « la crème de jour qui garde l'éclat et la vitalité de la peau », « le produit qui fait gagner dix ans en dix minutes ».

C'est pourquoi l'image de ce corps mince, symétrique et jeune, fonctionne si bien sur le plan métaphorique, là où l'image de l'altération corporelle est souvent utilisée dans les films d'horreur. Il suffit de penser à certaines séquences du film de Cronemberg, *La Mouche*, où l'image d'horreur est celle d'un nouveau moi incontrôlable qui jaillit de la chair de la victime, ou encore à la série d'*Alien*, où l'horreur surgit avec le parasite étranger sorti du thorax de l'hôte humain.

C'est l'image corporelle qui séduit ou choque, allèche ou dégoûte. D'où le fait que la chirurgie esthétique, les régimes alimentaires et l'entraînement physique sont fortement valorisés, en tant que moyens pour se délivrer du *poids* du corps et prendre finalement sa vie en mains. C'est par la minceur ou toute autre forme de soin du corps, qu'on peut faire preuve de contrôle et de maîtrise de soi, alors que par la grosseur et le manque d'attention à son apparence physique, on affiche sa faiblesse. Le corps soigné représente ainsi, non seulement le symbole de la beauté corporelle, mais aussi la quintessence de la réussite sociale, du bonheur et de la perfection. La beauté, quant à elle, devenue une valeur en soi, confère

des qualités tout autres que physiques comme le charme, la compétence, l'énergie et le contrôle de soi[1].

La rhétorique contemporaine est bien rodée. Chaque individu doit être libre de choisir la vie qui lui convient : il doit pouvoir « être lui-même ». Mais, pour cela, il ne lui suffit pas tout simplement « d'être ». La beauté et la minceur doivent être travaillées. Le corps doit être contrôlé. Au nom de la liberté, le corps doit obéir, encore et encore, à certaines normes : avant même d'être ce par quoi un individu est au monde et manifeste son désir, il est ce qui doit se conformer aux lois du savoir-vivre qui, aujourd'hui, lui imposent d'être beau, mince, sain, désirable, sexy. Au point que, derrière la prétendue liberté de déterminer sa propre vie par la domestication du corps, se cache une dictature des préférences, des désirs et des émotions : « La rhétorique du choix et de l'autoréalisation, de même que les analogies entre la chirurgie esthétique et les accessoires de la mode, sont véritablement mystificatrices. Elles effacent toutes différences de privilèges, argent et temps qui empêchent beaucoup de personnes de s'en tenir à ces pratiques. Mais surtout elles effacent le désespoir de ceux qui s'en tiennent aux modèles et se soumettent à ces pratiques. »[2]

2. **Images et paraître.** – On se donne à voir par son apparence corporelle. On travaille son image. On la modifie. On cherche à correspondre aux attentes des uns et des autres, ainsi qu'aux normes culturelles et aux

1. Pour une analyse approfondie de ce point, voir M. Marzano, *Penser le corps*, Paris, Puf, 2002.

2. S. Bordo, *Unbearable Weigh. Feminism, Western Culture and The Body*, Berkeley, University of California, 1993, p. 46.

injonctions sociales. Et cela jusqu'à ce que l'être ne s'évanouisse aux dépenses du paraître.

Dans un monde d'images, l'image du corps devient un simple reflet des attentes qui nous entourent avant même d'être l'image de soi : elle n'est plus l'image tridimensionnelle qu'on a de soi et qu'on s'approprie progressivement ; elle se transforme en une représentation des apparences. Le corps lui-même semble devenir une image. Il en résulte une nouvelle forme de dualisme entre matérialité et volonté, un dualisme qui cherche, encore et à nouveau, à opposer l'homme à son corps. Et cela, jusqu'à faire du corps un partenaire que l'on cajole s'il correspond à nos atteintes, un adversaire à combattre s'il s'y oppose.

Le corps est acceptable dans la mesure où il arrive à être contrôlé et maîtrisé, dans la mesure où il ne nous trouble pas avec ses « excès » de matérialité. Objet du monde, il dérange lorsqu'il ne fonctionne pas comme on le souhaite, lorsqu'il fait défaut, lorsqu'il semble s'imposer à nous avec ses exigences : la faim, la soif, le froid, le chaud... Le rêve d'arriver un jour à se libérer de cette matérialité nous empêche d'être libres. Cela explique le succès considérable du monde virtuel et de la *cyberculture,* le *cybercorps* étant, dans l'imaginaire collectif, un corps libéré de toute sorte de limite matérielle. Cela conduit, finalement, à la fascination pour des idéologies ultra-libertaires, car elles insistent sur la possibilité, donnée enfin à tout le monde, de jouer de son corps comme d'une propriété dont on disposerait à son gré[1].

1. T. Hoquet, *Cyborg philosophie : penser contre les dualismes*, Paris, Le Seuil, 2011.

Le corps se réduit donc à image. Mais l'image qu'on veut en avoir n'est plus celle que nous renvoie le miroir et qui nous oblige à prendre en compte notre réalité et nos imperfections. Ce n'est pas le reflet d'un individu qui se voit voir et qui peut dire : « Ceci est mon corps », mais une image retravaillée qui met à distance notre corporéité. Dans le conte de Grimm, *Blanche-Neige*, la reine se contemple dans une glace : « Miroir, miroir magique, dis-moi qui est la plus belle ? » « Ô reine – lui répond alors le miroir – tu es très belle, mais, derrière les sept collines, dans le bois auprès des nains, Blanche-Neige est mille fois plus belle que toi. » La réponse est sans équivoque, autant que le reflet du miroir. La reine cherche à contempler son image pour se rassurer, mais l'image spéculaire trahit sa confiance, car elle ne lui ment pas. Le miroir lui renvoie son reflet et celui-ci est indépassable.

C'est le miroir qui permet à l'enfant d'avoir accès pour la première fois à une image unitaire de son corps. C'est le miroir qui, tout en inversant systématiquement la gauche et la droite, nous donne une idée de comment les autres nous aperçoivent. C'est le miroir qui, pour cela même, souvent nous sidère. Quelquefois pour le meilleur – il suffit de penser au *Vilain petit canard* d'Andersen : « Et il pencha la tête sur la surface de l'eau, attendant la mort… mais que vit-il dans l'eau claire ? Il vit sous lui sa propre image, mais qui n'était plus celle d'un oiseau gris tout gauche, laid et vilain. Il était lui-même un cygne. Peu importe qu'on soit né dans la cour des canards, si l'on est sorti d'un œuf de cygne. » Souvent pour le pire, comme le reflet du nain dans le conte d'Oscar Wilde, *L'Anniversaire*

*de l'infante*. L'Infante d'Espagne fête ses 12 ans et le roi lui accorde la permission de jouer avec les invités de son choix. Tout le monde s'amuse ensemble, grâce notamment à la présence d'un nain qui danse merveilleusement bien. L'Infante lui donne la rose blanche qui orne ses cheveux et, juste avant d'aller jouer avec ses amis, lui demande de préparer une autre danse. Tandis qu'il erre autour du château attendant les enfants pour danser à nouveau, le nain s'approche d'un miroir et voit l'image d'un monstre. Effrayé, il s'en détourne. Puis, il remarque que le reflet imite ses mouvements et se rend compte qu'il est le monstre qui s'agite devant lui. Il est laid et difforme : c'est le miroir qui le lui révèle, même si le nain n'est pas prêt à le supporter, et il en meurt.

3. « **Cyberespace** » **et** « **viande** ». – « C'est magnifique, j'aimerais bien oublier ma viande et vivre ici. Je serais heureux si je pouvais être une pure conscience ! » Ce sont les premiers mots que prononce *Mouse*, le personnage d'une bande dessinée américaine[1], après avoir été transporté dans le monde virtuel du *cyberspace* et avoir entrevu la possibilité de ne plus être ennuyé par la lourdeur de son corps. Car le corps, la « viande », est considéré par les amateurs de la réalité virtuelle comme un fardeau qui gêne et qui empêche la conscience d'être libre des contraintes spatio-temporelles de la réalité.

Le mot « cyberespace » a été inventé par un auteur américain de science-fiction, William Gibson, dans son roman *Neuromancien*, paru en 1984 et traduit en

1. S. Rockwell, *Cyberpunk*, Wheeling, West Virginia, Innovative Corporation, 1989.

français l'année suivante[1]. Le roman a immédiatement un grand succès non seulement auprès du grand public, mais aussi auprès de la communauté scientifique. D'une part, en effet, Gibson pose le cyberespace comme un lieu totalement immatériel où le corps n'a plus de place : pour vivre dans le cyberespace – en attendant de pouvoir y télécharger nos cerveaux et nos esprits –, il suffit d'un corps de substitution capable de nous représenter et de se multiplier à l'infini – ce sont les « avatars », nos doubles numériques, construits au gré de nos envies et qui agissent selon le « profil » choisi. D'autre part, très tôt, ce roman a été analysé au sein même d'un certain nombre d'universités américaines, presque comme s'il ne décrivait pas un monde imaginaire mais bien possible. Plusieurs articles du livre clé en la matière, *Cyberspace, First Steps*, y font référence ou même portent sur une analyse du roman de Gibson[2].

Comment expliquer le succès d'un monde sans corps ? Ne devant pas répondre aux lois qui régissent le monde réel et qui nous contraignent à nous soumettre à l'irréversibilité du temps et aux trois dimensions spatiales (longueur, largeur et profondeur), le cyberespace est un monde où tout est possible et rien n'a des conséquences définitives. C'est d'ailleurs l'effacement de la matérialité du corps qui rend possible toute sorte de transformation et d'action de la part des avatars[3]. Les avatars fonctionnent comme des masques qui permettent aux individus de

1. W. Gibson, *Neuromancien* (1984), Paris, coll. « J'ai lu », 1985.
2. M. Benedikt (dir.), *Cyberspace, First Steps*, The MIT Press, 1991.
3. Voir à ce propos l'ouvrage de David Le Breton, *Adieu au corps*, Paris, Métailié, 1999.

se cacher et d'agir sous couvert d'anonymat, comme des doubles virtuels qui se déplacent, peuvent s'approcher des autres, les suivre... En fait, la Toile multiplie les contacts sous toutes leurs formes : par les forums, les blogs, les « chats », en laissant place au fantasmatique. On imagine d'autres personnes, tout en s'imaginant autre. D'où le succès des sites de rencontres, où l'on peut effectivement donner libre cours à l'imagination et à l'invention, sans que les contraintes corporelles interviennent. Ce qui est aussi vrai pour les jeux vidéos où, encore une fois, on choisit les personnages et les rôles qui conviennent le mieux. Lorsqu'on joue, on devient un personnage et on acquiert des pouvoirs particuliers, qui lui permettent de construire son histoire et son parcours en combattant contre les ennemis ou en construisant des alliances. Lorsqu'on est battu ou détruit, on a la possibilité de recommencer de nouveau et d'apprendre sans « payer » les conséquences de ses « échecs ». Aucune trace du combat ne reste. Aucune blessure n'est définitive. On peut tout faire et tout défaire. Jusqu'à perdre de vue le fait que, dans la réalité, les choses ne vont pas ainsi et que les traces de nos actions marquent à la fois notre corps et le corps d'autrui.

4. **Blogs et sites de rencontres.** – Particulièrement intéressant, dans ce monde sans corps, est le cas des sites de rencontres[1]. Lorsqu'on cherche un partenaire, on parle, on discute, on échange. Le « chat » s'impose comme un véritable phénomène de société. Des millions de personnes

1. Selon Médiamétrie NetRatings, 2,5 millions de Français se sont connectés sur Internet pour trouver l'âme sœur en 2005.

empruntent chaque jour ces chemins pour « échanger » avec autrui. D'autant que, sur les forums, les rapports se nouent de manière extrêmement ambiguë. Alors que l'anonymat est de mise (on n'utilise que des pseudos) et que les corps sont absents, on se livre à des conversations parfois très intimes. Il s'agit le plus souvent de relations denses et furtives. On joue à la fois avec soi-même et avec l'autre : on construit son personnage tout en cherchant à dévoiler l'autre. On provoque, on suggère, on propose. Il arrive parfois qu'on se retrouve prisonnier derrière son écran, en oubliant les rendez-vous, la faim et le sommeil. Et nombre de *chatteurs* parlent exaltés de ce crescendo frénétique qui les pousse, à partir de quelques mots échangés, à gommer la réalité.

Protégé par l'écran, cependant, on finit pour ne plus rencontrer personne. Car la réalité du contact est effacée comme les odeurs, les gestes, les sourires, les grimaces... Le plus souvent, lorsque la fameuse rencontre a lieu, on est extrêmement déçu, les attentes correspondant très rarement à la réalité de la présence physique de l'autre. Lors de la rencontre « réelle », en effet, le personnage devient une personne incarnée : sa voix a un timbre particulier ; ses gestes accompagnent ses mots ; son corps parle en même temps qu'elle exprime ses pensées. Il y a immédiatement un décalage entre le scénario qu'on peut construire plus ou moins minutieusement dans sa tête, et la réalité. Un décalage qui peut bien évidemment être résorbé, car la réalité peut aussi présenter des bonnes surprises. Mais, le plus souvent, c'est l'échec qui attend les internautes. Les gens ne sont pas forcément prêts à accepter ce qui les attend. On construit l'autre à partir de ses fantasmes, de ses rêves, de ses projections et on

n'a plus la capacité de laisser à l'autre, tel qu'il est, une véritable place.

Accepter la surprise, l'altérité, l'inattendu implique de ne pas se cacher éternellement derrière une identité virtuelle, pour aller réellement vers l'autre. Ce qui n'est jamais facile, et qui le devient encore moins lorsque les premiers contacts se font par l'intermédiaire d'un écran qui masque. Toute véritable rencontre implique une présence, un face-à-face, une incarnation. Si le corps souvent nous gêne – le plus souvent il s'impose à nous avec ses besoins et ses défauts –, c'est aussi et surtout par lui qu'on peut habiter ce monde et aller à la rencontre d'autrui. Le monde resterait intouchable et lointain sans un corps pour l'habiter ; il serait inhabitable sans un corps pour le goûter, le ressentir, le contempler…

## V. – La sculpture de soi

Prenant ses distances avec la figuration traditionnelle, un certain art contemporain contribue, par le biais de la « sculpture de soi », à la « mise en pièce » du corps. Un cas emblématique, dans un tel contexte, est celui d'Orlan, pour qui le corps est non seulement le support de tout procédé artistique, mais aussi un lieu de mutations et d'altérité. Comme elle l'explique dans son manifeste, l'art charnel « est un travail d'autoportrait au sens classique, mais avec des moyens technologiques qui sont ceux de son temps. Il oscille entre défiguration et refiguration. Il s'inscrit dans la chair parce que notre époque commence à en donner la possibilité. Le corps devient un *ready-made modifié* car il n'est plus ce

*ready-made idéal* qu'il suffit de signer »[1]. L'artiste française est en quête d'un corps qui lui permette d'effacer l'écart entre l'être et le paraître. L'autoportrait qu'elle vise à réaliser n'est donc pas une autoreprésentation, mais une automodification, une déconstruction et une reconstruction de son corps.

1. **Le corps obsolète.** – Ce qu'Orlan cherche à produire, c'est un corps capable d'exposer son *identité nouvelle* et qui ne dépend pas des « décisions de la nature », ni non plus du « hasard » : « Bon nombre de visages accidentés ont été refaits. De nombreuses personnes ont eu des greffes d'organes [...]. Pourtant, si nous n'hésitons pas à changer une rotule ou une hanche usée par un morceau de plastique, nous sommes encore persuadés que nous devons nous plier aux décisions de la nature, cette loterie de gènes distribués arbitrairement. »[2] Ainsi les objectifs artistiques d'Orlan s'inscrivent-ils dans une démarche théorique bien précise : le hasard n'a pas le droit de décider à la place de quiconque ce qu'un individu doit être ; le corps que la nature nous livre est complètement obsolète – idée qu'elle partage avec d'autres artistes, notamment Sterlac[3]. D'où la volonté, par son corps-œuvre, de montrer que chacun a le droit de modifier son corps et d'imposer au monde l'identité qu'il choisit. C'est pourquoi, entre 1990 et 1993,

1. Orlan, « Conférence », in *De l'art charnel au baiser de l'artiste*, Paris, Jean-Michel Place & Fils, 1997, p. 1.
2. *Ibid.*, p. 40.
3. Sterlac, « Entretien », in *L'Art au corps. Le corps exposé de Man Ray à nos jours*, Musée de Marseille, Réunion des musées nationaux, 1996.

Orlan se soumet à une série d'opérations chirurgicales/performances connues sous le nom de *La ré-incarnation de sainte Orlan* dans le but de « ramener l'image interne à l'image externe », d'annuler son *ancienne apparence* et de permettre ainsi au *paraître choisi* d'émerger et de s'imposer à l'extérieur.

Pour Orlan, le corps n'est qu'une surface à ouvrir afin de permettre aux autres de voir ce qu'il y a à l'intérieur ; la peau, elle, n'est qu'une barrière à déchirer afin de permettre aux individus d'accéder à tout ce qui en général ne se voit pas. L'une des sources de sa réflexion est le travail de la psychanalyste Eugénie Lemoine-Luccioni qui, dans son essai *La Robe*, nous explique que « la peau est décevante [...] ; j'ai une peau d'ange, mais je suis chacal, une peau de crocodile mais je suis toutou, une peau de Noir mais je suis un Blanc, une peau de femme mais je suis un homme ; je n'ai jamais la peau de ce que je suis. Il n'y a pas d'exception à la règle parce que je ne suis jamais ce que j'ai »[1]. Cependant, en prenant les mots de la psychanalyste au pied de la lettre, Orlan efface totalement les rapports entre *être, paraître* et *avoir*, et perd ainsi de vue le fait que les conflits entre l'apparence extérieure et les sentiments les plus intimes que l'on éprouve font partie de l'ambivalence de la condition humaine. D'autant que traiter le corps comme une « robe » que l'on change à sa guise signifie refuser le fait que la peau n'est pas uniquement un vêtement qu'on enlève et change selon les occasions, et qu'elle est le signe de la frontière existant entre le « je » et le « tu », le « moi » et le « non-moi », une « barrière

1. E. Lemoine-Luccioni, *La Robe. Essai psychanalytique sur le vêtement*, Paris, Le Seuil, 1983.

contenante » qui protège tout individu de la dispersion de ce qui est interne et de l'invasion de l'extérieur[1].

2. **La chair à vif.** – En faisant un commentaire de Freud et de sa théorie du moi, Jacques Lacan part du rêve où le père de la psychanalyse confesse avoir vu une de ses patientes bouche ouverte et associe la vision de la bouche à la peur de l'organe génital féminin, et il écrit : « Il y a là une horrible découverte, celle de la chair qu'on ne voit jamais, le fond des choses, l'envers de la face, du visage, la chair dans tout son sort, au plus profond du mystère, la chair en tant qu'elle est informe, que sa forme par soi-même est quelque chose qui provoque l'angoisse [...]. Vision d'angoisse, identification d'angoisse, dernière révélation du *tu es ceci – tu es ceci, qui est le plus loin de toi, qui est le plus informe.* »[2] En voulant ouvrir et exposer l'intérieur de son corps, Orlan semble faire à rebours le travail de la psychanalyse : elle prétend, par une vision « totale », gommer l'angoisse et, par l'effacement du mystère de la chair, nier que les choses puissent avoir un fond inconnu. Grâce à la mise en scène de l'intérieur du corps, elle vise à substituer la toute-puissance de la connaissance à l'incertitude du doute : « En ce qui concerne les images de mes opérations [...] dans la plupart des cas je ne m'excuse pas d'attaquer le corps, de montrer ses intérieurs. [...] Mon travail se situe entre la folie de voir et l'impossibilité de voir. »[3]

1. D. Anzieu, *Le Moi-peau*, Paris, Dunod, 1985.
2. J. Lacan, *Le Séminaire II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1978, p. 186.
3. Orlan, « Surtout pas sage comme une image », *Quasimodo*, 5, 1998, p. 95.

Mais le travail artistique d'Orlan ne se limite pas à l'ouverture du corps et à l'effacement des barrières entre l'intérieur et l'extérieur. Son but ultime, après la déconstruction, est la reconstruction de son image et, par là même, la fabrication d'une identité nouvelle. Ainsi s'inspire-t-elle d'un certain nombre d'images qui représentent des déesses et des figures mythiques, comme Diane, Mona Lisa, Psyché, et qu'elle y mélange ensuite sa propre image, retravaillant l'ensemble à l'ordinateur jusqu'à obtenir une image de synthèse qu'elle cherche ensuite à inscrire sur son visage. Chaque opération fait partie d'un processus de fabrication qui vise à établir une comparaison entre l'autoportrait réalisé par l'ordinateur et l'autoportrait imposé à son corps. De ce point de vue, Orlan n'utilise jamais la chirurgie plastique comme un moyen pour adapter son corps aux standards occidentaux de beauté, mais, au contraire, pour s'y opposer radicalement.

L'hybridation qu'elle crée n'est cependant pas libre de l'idéal qu'Orlan a d'elle-même : l'engendrement d'une « nouvelle » Orlan. C'est pourquoi, lorsque les opérations seront terminées, elle fera, dit-elle, « appel à une agence de publicité à laquelle je demanderai de me proposer, d'après mon "brief", un nom, un prénom, un nom d'artiste et un logo. Ensuite, je choisirai mon nom parmi ceux qu'on m'a proposés. Puis, je prendrai un avocat pour demander au procureur de la République d'accepter mes nouvelles identités avec mon nouveau visage »[1].

1. Orlan, *De l'art charnel au baiser de l'artiste, op. cit.*, p. 40-41. Il convient cependant de rappeler que, depuis 1993, Orlan ne s'est soumise à aucune intervention chirurgicale. Entre 1999 et 2003 Orlan s'est, au

Ce qui entraîne de nombreux paradoxes : comment est-il possible de considérer le corps comme une entité obsolète et, en même temps, de confier à lui seul la charge de définir sa propre identité ? Comment est-il possible de prétendre que l'identité soit toujours un *work in progress* et, en même temps, de vouloir que sa nouvelle identité et son nouveau visage soient reconnus par l'autorité publique ?

D'une part, Orlan s'oppose à la dictature de la génétique et à la croyance que tout est déterminé à l'avance : l'individu a le droit et la possibilité de ne pas accepter ce qu'il est et de ne pas s'en remettre au sort. D'autre part, elle ne semble pas vouloir accepter les conséquences de ses choix. Conformément à une logique du « et-et », pour Orlan, tout est toujours possible : toute décision est réversible, aucun choix n'est définitif : « Actuellement le *et* me semble le seul choix efficace et pertinent ! Aussi, dans mon travail, le *et* est récurrent : le public et le privé, le réputé beau et le réputé laid, le naturel et l'artificiel, l'intérieur et l'extérieur. »[1] Selon cette logique du « et-et », on peut toujours modifier son corps et revenir en arrière, le modifier à nouveau et revenir encore une fois en arrière, et ainsi de suite, sans que cela n'entraîne des conséquences particulières ou irréversibles. Dans la logique du « et-et », on peut être à la fois un homme et une femme, ou, comme elle le dit, « une homme » et « un femme ».

contraire, concentrée sur des autoportraits numérisés, *Self-Hybridations*, qui fusionnent des scarifications, des tatouages et des masques valorisés chez les femmes d'autres cultures avec son propre visage reconfiguré. Voir, à ce propos, le livre/catalogue de sa dernière exposition : *Orlan, méthodes de l'artiste. 1964-2004*, Paris, Flammarion, 2004.

1. Orlan, « Surtout pas sage comme une image », *op. cit.*, p 99.

En reprenant à son compte le mot d'ordre féministe « mon corps m'appartient », Orlan le pousse jusqu'à son extrême : son corps devient un matériau malléable ; elle use de sa chair pour exposer l'image idéale qu'elle a d'elle-même. Il n'y a plus de « miroir » extérieur capable de rapprocher l'objet de son modèle tout en instaurant une séparation. Le seul miroir qui reste est son regard qui observe son visage changer selon ses directives ; son regard qui se cherche dans les yeux souvent effrayés de son public.

Chapitre II

# DU MONISME À LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Tant que le corps et l'esprit sont conçus comme deux substances opposées, le problème de leur « union » reste sans solution. Comment deux substances différentes peuvent-elles d'ailleurs coexister en harmonie ? Nous avons vu comment Descartes cherche à résoudre ce problème par l'intermédiaire de la glande pinéale. Mais au lieu de résoudre le problème, la solution cartésienne ne fait qu'alimenter la polémique, laissant la porte ouverte, d'une part, au monisme ontologique de Spinoza, et d'autre part, à différentes formes de réductionnisme matérialiste.

## I. – Le monisme métaphysique de Spinoza

Spinoza continue à penser, comme Descartes, que l'homme est constitué d'un esprit et d'un corps. Toutefois, à la différence de celui-ci, il ne fait pas du corps et de l'esprit deux substances différentes, mais deux attributs d'une substance unique. « L'Âme et le Corps, écrit-il dans l'*Éthique*, sont un seul et même individu qui est conçu tantôt sous l'attribut de la Pensée, tantôt sous celui de l'Étendue » (*Éthique*, II, XXI, scolie).

Pour Spinoza, il n'y a qu'une seule substance dans le monde : Dieu ou la Nature *(deus sive natura)*. Cette

Substance se manifeste sous une infinité d'attributs, qui sont ses manières d'être. Dans ce contexte, l'étendue (la matière) et la pensée ne sont pas deux substances différentes, séparées, mais deux expressions distinctes d'une même substance. Il y a un parfait parallélisme entre les deux, fondé sur une unité fondamentale ; l'un n'agit pas sur l'autre, mais tout ce qui se passe dans l'un a son correspondant dans l'autre. Comme « partie » de la Substance, l'homme peut ainsi être considéré doublement : du point de vue de l'étendue, il est un corps ; du point de vue de la pensée, il est une âme. C'est pourquoi tout ce qui arrive dans le corps a son correspondant dans l'âme – un certain état matériel de l'estomac, par exemple, s'exprime dans la pensée comme sentiment de faim.

L'énigme cartésienne de l'union de l'âme et du corps semble ainsi résolue. Âme et corps sont une même réalité vue de deux points de vue différents. Tout état de l'homme est simultanément mouvement dans le corps et idée dans l'âme. Il n'y a pas d'action réciproque âme-corps, mais l'action d'un seul être qui est âme et corps[1].

**Le corps, un dispositif complexe et organisé.** – « Personne n'a jusqu'ici déterminé ce que peut le corps, c'est-à-dire que l'expérience n'a jusqu'ici enseigné à personne ce que, grâce aux seules lois de la Nature le corps peut ou ne peut pas faire, écrit Spinoza. Nous avons fait l'expérience que l'esprit n'est pas toujours également apte à penser au même objet, mais que plus le corps est apte à éveiller en lui l'image de tel ou tel objet, plus l'esprit est apte à considérer ces objets. [...] L'expérience montre

1. C. Jacquet, *Le Corps*, Paris, Puf, 2001.

assez que les hommes n'ont rien moins en leur pouvoir que leur langue, et qu'ils ne peuvent rien moins que de régler leurs désirs. [...] Le délirant, la bavarde, l'enfant et beaucoup de gens de même farine croient parler selon un libre décret de l'esprit, alors que pourtant ils ne peuvent contenir leur envie de parler... Nous ne pouvons prononcer un mot à moins que nous n'en ayons le souvenir mais il n'est pas au libre pouvoir de l'esprit de se souvenir d'une chose ou de l'oublier » (*Éthique*, III, II, scolie). À la conception du corps comme substance étendue, Spinoza substitue une compréhension du corps comme dispositif matériel complexe et organisé, doué d'une puissance considérable. Une telle puissance, qui se donne d'abord à entendre comme une très grande capacité d'interaction avec les corps extérieurs, ne relève que de la configuration matérielle interne du corps humain. Elle ne dépend par conséquent d'aucune cause extramatérielle. Aussi le corps de l'homme, en tant que corps vivant, se situe-t-il lui-même à l'origine de sa persistance dans l'être, contrairement à la doctrine aristotélicienne de l'âme identifiée au principe de la vie et de l'organisation du corps.

Le monisme spinoziste cherche ainsi à concilier l'identité et l'altérité, en partant de l'évidence indéniable que l'homme pense. Cette pensée, cependant, non seulement prend des modalités différentes – selon que l'homme imagine, sent, désire, aime, hait –, mais a aussi comme objet privilégié le corps : « L'âme ne se connaît elle-même qu'en tant qu'elle perçoit les idées des affections du Corps » (*Éthique*, II, XXIII). Et même si la connaissance du corps extérieur n'est pas « adéquate » et que les idées des affections du corps ne sont pas « claires et distinctes », ce qui est évident

c'est qu'on perçoit bien que des corps extérieurs nous affectent et que la douleur et le plaisir qu'on ressent se rapportent précisément à notre corps : « L'âme humaine a des idées par lesquelles elle se perçoit elle-même, perçoit son propre corps et des corps extérieurs existant en acte » (*Éthique*, II, XLVII, démonstration).

C'est à partir de ce monisme que Spinoza peut aussi, par la suite, faire une grande place aux désirs et aux appétits, ces derniers étant la manifestation des efforts que l'individu accomplit pour persévérer dans son être. « Cet effort, quand il se rapporte à l'Âme seule, est appelé *Volonté* ; mais, quand il se rapporte à la fois à l'Âme et au Corps, est appelé *Appétit* ; l'appétit n'est par là rien d'autre que l'essence même de l'homme, de la nature de laquelle suit nécessairement ce qui sert à sa conservation ; et l'homme est ainsi déterminé à le faire. De plus, il n'y a nulle différence entre l'Appétit et le Désir, sinon que le Désir se rapporte généralement aux hommes, en tant qu'ils ont conscience de leurs appétits, et peut, pour cette raison, se définir ainsi : *le Désir est l'Appétit avec conscience de lui-même* » (*Éthique*, III, IX). Pour Spinoza, l'affect ne se réduit donc pas à une action ou à une passion de l'âme et possède à la fois une réalité physique et une réalité psychologique. Ce qui permet au philosophe d'opposer à l'hypothèse cartésienne d'une force de l'âme dont les effets se termineraient dans le corps (Descartes, *Passions de l'âme*, art. 18) l'idée qu'il existe une simultanéité de l'âme et du corps dans toute impulsion nécessaire à l'action[1].

1. C. Jacquet, *L'Unité du corps et de l'esprit. Affects, actions, passions chez Spinoza*, Paris, Puf, 2004.

## II. – Le réductionnisme matérialiste : de l'homme-machine à l'homme neuronal

1. **L'homme-machine de La Mettrie.** – Pour La Mettrie aussi il n'y a dans tout l'univers qu'une seule substance. À la différence de Spinoza, cependant, l'auteur de *L'Homme-Machine* (1747) considère que cette substance n'est pas la Nature, mais la matière. D'où la conviction que l'âme n'est « qu'un vain terme dont on n'a point d'idée ».

Philosophe matérialiste, La Mettrie pense que la matière est animée par un principe immanent, la faculté de sentir, et rejette donc complètement la notion d'âme : le terme « âme », pour lui, désigne seulement l'organe qui nous permet de penser, c'est-à-dire le cerveau qui doit à son tour être conçu comme étendu et matériel. Dans ce cadre, toutes les fonctions qu'on attribuait traditionnellement à l'âme sont conçues comme le résultat de certains processus physiques qui se passent dans un substrat matériel (les fibres) avec une organisation spécifique (végétale ou animale). Par conséquent, les différentes capacités des êtres vivants ne sont pas expliquées par une différence ontologique, mais par une différence physique : la diversité entre les êtres dépend de la complexité de leur organisation. D'où l'idée qu'il n'y a pas de différence essentielle entre l'homme et les autres animaux : « En général, la forme et la composition du cerveau des quadrupèdes sont à peu près les mêmes que dans l'homme. Même figure, même disposition partout ; avec cette différence essentielle, que l'homme est, de tous les animaux, celui qui a le plus de cerveau, et le cerveau le plus tortueux, en raison de la masse de son

corps. Ensuite, le singe, le castor, l'éléphant, le chien, le renard, le chat, etc. : voilà les animaux qui ressemblent le plus à l'homme, car on remarque chez eux la même analogie graduée par rapport au corps calleux. »[1]

D'un certain point de vue, La Mettrie se veut un cartésien cohérent, un cartésien qui tire jusqu'au bout les conséquences du mécanisme de la physique de Descartes et, en bon matérialiste, il élimine l'âme immatérielle. C'est donc avec lui qu'on est confronté au début du matérialisme moderne. Mais qu'entend-on exactement par « matérialisme » ? Est-ce tout simplement un primat de la matière sur l'esprit ?

C'est ainsi que l'entend Engels, lorsqu'il écrit : « La matière n'est pas un produit de l'esprit, mais l'esprit n'est lui-même que le produit le plus élevé de la matière. »[2] Toutefois, cette définition limpide en apparence reste obscure dès qu'on essaie d'en préciser le sens. Qu'entend-on en effet par esprit ? S'agit-il du cerveau ? Et, si c'est le cas, comment l'étude du cerveau peut-il nous aider à comprendre le fonctionnement du corps et l'émergence des émotions ?

2. **Cerveau et états mentaux.** – Le succès au début du XIX[e] siècle de la phrénologie – l'étude du caractère d'un individu d'après la forme de son crâne – amène progressivement à considérer le cerveau comme le centre de toute connaissance et de toute émotion. Au-delà de ses thèses fantaisistes, c'est en effet la phrénologie qui

1. J. O. de La Mettrie, « L'Homme-machine », dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Coda, 2004, p. 51.
2. F. Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1966, p. 32.

inspire un grand nombre de recherches sur la localisation de certaines fonctions humaines au niveau du cortex cérébral.

Dès la fin du XIX^e siècle, le développement des recherches sur l'électricité, la chimie organique et la microscopie, rend possible l'étude du cerveau avec de nouveaux instruments, et renouvelle ainsi les traditions de recherche jusqu'alors fondées exclusivement sur une anatomie descriptive du cerveau. La découverte des cellules du système nerveux, les « neurones », par Golgi et Cajal (prix Nobel en 1906), joue un rôle fondamental pour les études successives sur la forme, les propriétés, les fonctions et les connexions des neurones. Mais c'est surtout au XX^e siècle que les neurosciences se développent, leur but étant de montrer que les processus mentaux sont sous-tendus ou réalisés par des états cérébraux. D'où l'idée que les états mentaux sont des états du système nerveux central et qu'un cerveau qui fonctionne bien est le siège naturel de ces capacités[1].

C'est dans ce même contexte que s'inscrivent les recherches de Jean-Pierre Changeux. Le psychisme, écrit-il dans *L'Homme neuronal*[2], a une anatomie et une biologie. La masse gélatineuse du cerveau est formée de dizaines de milliards de cellules nerveuses, les neurones, qui établissent entre elles des quantités énormes de connexions, les synapses. Ces neurones véhiculent des impulsions électriques et des substances chimiques, les neurotransmetteurs. L'encéphale de l'homme se

1. D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of The Mind* (1968), Londres, Routledge, 1993.
2. J.-P. Changeux, *L'Homme neuronal*, Paris, Fayard, 1983.

présente ainsi comme un gigantesque assemblage de dizaines de milliards de « toiles d'araignée » neuronales dans lesquelles se propagent des myriades d'impulsions électriques. Après avoir prouvé que l'activité mentale pouvait se résumer à des propriétés physico-chimiques, Changeux applique les nouvelles connaissances à des comportements précis et explique comment le cerveau marche quand son propriétaire éprouve une douleur, connaît l'extase, analyse un problème, parle, agit, pense.

Mais les difficultés et les doutes persistent, en dépit de ces explications fascinantes sur le fonctionnement de l'humain. Car peut-on réellement réduire nos comportements à l'organisation des neurones et à leurs synapses ? On peut, certes, identifier une sensation à un certain état neurologique, mais si cet état est par exemple la douleur, dire que je souffre ne semble pas pouvoir se réduire au fait que je suis dans cet état particulier. N'y a-t-il pas une expérience de la douleur qu'on ne peut expliquer uniquement par rapport à un état neurologique ?

## III. – Nietzsche et le corps libéré

À la différence de la tradition qui le précède, Nietzsche cherche à imposer à la philosophie un nouveau point de départ, sans adhérer aux thèses matérialistes classiques non plus : au lieu de partir de l'âme et de la conscience, la philosophie devra dorénavant « partir du *corps vivant* »[1]. Le corps est en effet pour Nietzsche « un phénomène beaucoup plus riche et qui autorise des

1. F. Nietzsche, « Fragments posthumes (1885-1887) », in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, t. XII, 1979, 1, 21.

observations plus claires. La croyance dans le corps est bien mieux établie que la croyance dans l'esprit » (*Fragments posthumes*, 40). Pour Nietzsche, il n'est d'existence pour l'homme, et d'ailleurs pour tout être vivant, que celle du corps. La vie est bien vie du corps. Et cela, même si chez Nietzsche il n'apparaît jamais l'idée que la pensée doive être exclue de la vie du corps. C'est le corps qui pense ou, plus exactement, la pensée est dans le corps. De ce point de vue, Nietzsche vide les concepts traditionnels d'âme et d'esprit de leur signification traditionnelle : il n'y a plus à établir de hiérarchie entre âme et corps, puisque la dualité de l'âme et du corps n'a en elle-même aucun sens ni aucune valeur.

Derrière les pensées, pour lui, gisent toujours les affects (*Fragments posthumes*, 61). Ainsi toute connaissance doit-elle prendre pour point de départ la sensibilité. Car les concepts, comme toute autre instance intellectuelle, se rapportent à des sources productrices d'ordre pulsionnel et affectif. « Derrière tes pensées et tes sentiments, mon frère, se tient un puissant maître, un inconnu montreur de route – qui se nomme soi. En ton corps il habite, il est ton corps. »[1]

Nietzsche célèbre le corps en marche, le corps emporté par le mouvement, la danse, la musique, la puissance dionysiaque : « Le corps est une grande raison, une multitude animée, un état de paix et de guerre, un troupeau et son berger. Cette petite raison que tu appelles ton esprit, ô mon frère, n'est qu'un instrument de ton corps, et un bien petit instrument, un jouet de ta grande

1. F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 1974, p. 46.

raison » (*Zarathoustra*, 93). Mais la mortification du corps est chez Nietzsche aussi bien une maladie de la pensée dont un des effets est de maintenir la pensée elle-même dans la perversion. La pensée libre et joyeuse est nécessairement la pensée d'un corps libéré.

## IV. – La révolution phénoménologique

Dès la fin du XIX^e^ siècle, la phénoménologie transforme radicalement la conception philosophique du corps. Le mot d'ordre de l'école phénoménologique est le « retour aux choses mêmes » et donc aussi au corps, ne serait-ce que parce que la première expérience de l'homme est celle de sa présence au monde qui s'opère par le corps. Le corps devient ainsi ce par quoi chaque individu peut concrètement s'exprimer. Au modèle pragmatique de Marx qui fait du corps et de ses organes un « instrument de l'homme », la phénoménologie oppose un modèle intentionnel qui fait du corps, comme le dit Sartre, « l'instrument que je ne puis utiliser au moyen d'un autre instrument »[1]. Chacun existe comme corps animé, mais le corps n'est jamais seulement un corps-objet *(Körper)*, c'est-à-dire un corps organique étudié par la science, mais aussi un corps-sujet *(Leib)*, c'est-à-dire un corps physique et propre à chaque personne.

Husserl est le premier à esquisser une véritable philosophie de la chair et cela, paradoxalement, dans son œuvre la plus profondément marquée par l'idéalisme transcendantal, c'est-à-dire dans *Les Méditations cartésiennes*. Au terme de la réduction phénoménologique,

1. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 394.

Husserl distingue la chair et le corps, le *Leib* et le *Körper*, et analyse le problème de la corporéité en étudiant la question du temps, de l'espace, de l'intentionnalité et de la structure de la perception. Chez Husserl, le problème du corps devient progressivement celui de son rôle : le corps est une métaphore, un symbole de ce que la philosophie cherche à exprimer, un objet intentionnel qui nous permet de nous orienter dans le monde. La conscience elle-même, pour Husserl, est d'ailleurs incarnée et porte en elle le sceau de notre corporéité[1].

Une fois envisagée la possibilité de parler du corps en tant qu'objet intentionnel, le passage au corps-sujet est bref. C'est ainsi que dans les réflexions de Merleau-Ponty c'est le corps lui-même qui « possède » sa propre intentionnalité. Le corps n'est plus un objet caractérisé par son étendue : il témoigne d'une visée et manifeste une intériorité parce qu'il fait paraître un monde. Chacun est son propre corps, parce que l'âme ne l'utilise pas. Au contraire, elle existe « par l'intermédiaire du corps »[2] : « Je ne suis pas devant mon corps, je suis dans mon corps, plutôt je suis mon corps. »[3] De ce point de vue, le rapport du corps au monde n'est pas un rapport de connaissance, mais de connivence : « L'expérience du corps propre s'oppose au mouvement réflexif qui dégage l'objet du sujet et le sujet de l'objet, et qui ne nous donne que la pensée du corps ou le corps en idée et

1. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures (1950-1952)*, I-II, Paris, Puf, 1982-1993.

2. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 161.

3. *Ibid.*, p. 175.

non pas l'expérience du corps ou le corps en réalité. »[1] En tant que « véhicule de l'être au monde », le corps est porteur des dispositions et des capacités générales qui rendent possible les intentions et les projets personnels de chacun[2].

Chez Merleau-Ponty, le corps devient progressivement un espace expressif, ce qui projette au-dehors les significations des choses en leur donnant un lieu, et ce qui fait qu'elles se mettent même à exister comme des choses, sous nos mains et sous nos yeux. Notre corps est en ce sens ce qui dessine et fait vivre un monde, « notre moyen général d'avoir un monde » et le dépositaire de la vision et du toucher. Le corps est une trace dans le monde, une « doublure externe » de l'âme, un « touchant-touché », un « voyant-vu »[3]. Il n'y a plus de limite entre le corps et le monde : ils s'entrelacent dans toute sensation, ils se croisent d'une façon telle qu'on ne peut plus dire que le corps est dans le monde et la vision dans le corps. Ils constituent un seul et même tissu, la chair, dont le corps sentant et le corps senti sont comme l'envers et l'endroit[4]. La tentative pour dépasser l'opposition du sentant et du senti dans la sensation conduit ainsi à faire de la subjectivité un phénomène d'enroulement du sensible sur lui-même, ce qui suppose une communauté, de nature charnelle, un *cercle*, une *réversibilité* du sentant et du senti. Le monde a une chair comme chacun d'entre nous : « Ce qui fait le poids,

1. *Ibid.*, p. 231.
2. R. Barbaras, *Le Tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998.
3. M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964.
4. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

l'épaisseur, la chair de chaque couleur, de chaque son, de chaque texture tactile, du présent et du monde, c'est que celui qui les saisit se sent émergé d'eux par une sorte d'enroulement ou de redoublement, foncièrement homogène à eux, qu'il est le sensible même venant à soi, et qu'en retour le sensible est à ses yeux comme son double ou une extension de sa chair. »[1] La chair est indistinctement matière ou substance et réflexivité sensible, dans une acception quasi cosmique, et ne désigne plus le sujet comme tel, mais l'*indivision* du sujet sensible « et de tout le reste qui se sent » en lui[2].

C'est dans ce contexte que s'inscrit l'œuvre de Levinas, où le souci de la corporéité, de l'affection et de la sensibilité est toujours au premier plan. Dès *Le Temps et l'Autre*, le corps est conçu par Levinas comme ce qui dépasse la maîtrise et la possession par la conscience et comme ce qui donne à voir la vulnérabilité et la fragilité de l'être humain. Mais c'est surtout dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, que le philosophe nous livre une conception originelle du corps, en expliquant qu'il n'est jamais « mien », dans la mesure où il n'est ni mon objet ni ma propriété. Mais Levinas ne rompt pas seulement avec la catégorie de l'*avoir*, mais aussi avec celle de l'*être* : je ne suis pas mon corps dans la mesure où « je suis noué aux autres avant d'être noué à mon corps »[3]. Dans une certaine mesure, pour Levinas, c'est toujours l'autre qui nous fait naître, qui fait naître

1. *Ibid.*, p. 153.
2. *Ibid.*, p. 309.
3. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 96.

notre corps, qu'il s'agisse de la naissance biologique, ou des naissances ultérieures, à travers des caresses, des amours, mais aussi des coups et des blessures se succédant tout au long d'une vie : « Dans la caresse, rapport encore, par un côté, sensible, le corps déjà se dénude de sa forme même, pour s'offrir comme nudité érotique. Dans le charnel de la tendresse, le corps quitte le statut de l'étant. »[1] Dans ce rapport du tendre, il n'y a ni objet ni sujet : le charnel n'est ni le corps-objet du physiologiste, ni le corps-sujet du pouvoir. On ne connaît sa corporéité qu'à partir de l'appel de l'autre. C'est pourtant seulement comme *être charnel* que la subjectivité peut être sensible à cet appel : « La subjectivité du sujet, c'est la vulnérabilité, exposition à l'affection, sensibilité, passivité plus passive que toute passivité, temps irrécupérable, dia-chronie in-assemblable de la patience, exposition toujours à exposer, exposition à exprimer et, ainsi à Dire, et ainsi à Donner. »[2]

## V. – Être et avoir

L'expérience la plus immédiate de l'homme nous montre qu'il est bien dans un univers physique, corps parmi les autres, façonné de la même façon que les réalités qui l'entourent. Comme pour tout corps, le premier caractère du corps humain est d'occuper de l'étendue, ce qui se traduit en termes de spatialité, volume et

1. E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 235-236.
2. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, op. cit.*, p. 64.

matérialité. Cependant, tout en étant étendu, résistant, lourd et opaque, le corps humain n'est pas un corps comme les autres. Il est une chose, mais une chose que « je suis ». Ce qu'il y a d'unique dans un corps humain c'est, en effet, qu'il est l'*incarnation* d'une personne : il est le lieu où naissent et se manifestent nos désirs, nos sensations et nos émotions ; il est le moyen par lequel nous pouvons démontrer quelle sorte d'êtres moraux nous sommes. C'est pourquoi la relation avec la corporéité de chacun peut donner des résultats fort différents. Nous pouvons avoir avec notre corps une relation de dépendance et d'identification complète, mais nous pouvons aussi chercher à nous délivrer de la matérialité de notre corps. Nous pouvons chercher à réduire l'autre à son corps et à instrumentaliser ainsi sa personne, mais nous pouvons aussi reconnaître que l'autre n'est pas simplement un corps à utiliser, car il est toujours, aussi, une personne qui est présente à nous par son corps.

Chaque personne entretient avec son corps une relation à la fois instrumentale et constitutive. Nous vivons une tension continuelle par rapport à notre existence physique : nous sommes complètement liés à notre corps tout en étant loin de lui ; nous demeurons dans une zone de frontière entre l'être et l'avoir, dont les limites peuvent être connues « en raison de l'espèce d'empiétement irrésistible de mon corps sur moi qui est à la base d'une condition d'homme ou de créature »[1]. Nous sommes exactement ce que nous sommes, car nous sommes notre corps tout en l'ayant.

1. G. Marcel, *Être et avoir. Journal métaphysique*, Paris, Aubier, 1968, p. 102-103.

Contrairement aux autres corps du monde, mon corps semble donc « adhérer » à moi au point que je ne peux m'en retirer. Je suis « dans » mon corps, et les figures du retrait par rapport à cette insertion ont toujours quelque chose de métaphorique : on peut très bien, par exemple, décider de ne pas prêter attention à une grande douleur, mais cette façon de « ne pas être dans son corps » suppose encore qu'on y soit. Au point que si l'on peut *ignorer* le corps, on ne peut pour autant l'*annuler*. Le corps est une sorte d'« institution symbolique » qui lie l'objectivité du corps physique à la subjectivité du corps propre. Si d'un point de vue extérieur, il apparaît comme un dispositif organique complexe, un système en équilibre d'organes liés les uns aux autres, d'un point de vue subjectif et intérieur il est aussi un lieu d'interrogation existentielle.

Habituellement, nous avons conscience que notre lien avec le corps est beaucoup plus fort que celui avec tous les autres objets : quand nous courons, nous mangeons ou nous nous réjouissons, nous expérimentons une identité entre nous-mêmes et notre corps, parce que nous sommes le corps qui court, mange et se réjouit. Cependant, nous vivons parfois notre corps comme un objet physique, non différent des autres objets que nous pouvons utiliser et dominer. À la fois proche et lointain, le corps offre à chacun l'expérience de l'intimité la plus profonde et de l'altérité la plus radicale.

1. **L'expérience de la maladie.** – C'est justement cette ambiguïté que l'on retrouve dans le cas de la maladie. En effet, si la maladie est, comme nous l'enseigne la médecine, un dysfonctionnement du corps-objet qui

empêche les individus d'agir librement dans le monde, elle est aussi une expérience subjective de chaque individu malade dans son corps. Elle est une expérience qui nous rappelle à notre condition d'êtres charnels puisque non seulement nous sommes malades quand notre corps est malade, mais nous savons aussi combien insistante, voire obsédante, est la souffrance relative au corps dans les névroses et dans les psychoses.

À travers l'expérience de la maladie, le corps nous manifeste la souffrance : il n'y a pas seulement une douleur qui touche notre corps, car c'est nous qui éprouvons la douleur et souffrons à travers notre corps malade. Je conçois mon corps, en l'absence de toute douleur, comme étant l'immédiateté médiatrice de mon être dans la situation. Je ne dispose pas de ma main qui écrit comme d'un instrument. Je suis à travers ma main, celui qui assiste au devenir de ma pensée qui s'affirme en signes d'écriture. Dans la douleur, en revanche, je suis face à une partie de mon corps, par exemple ma main, non pas comme un observateur, mais sans défense à l'égard de la région douloureuse. Ma main me fait mal ; elle me possède, m'accable, s'impose à moi. Le corps que l'on découvre dans la maladie se révèle ainsi différent de celui que l'on pensait connaître. Comme l'écrit Proust dans *Le Côté de Guermantes* : « C'est dans la maladie que nous nous rendons compte que nous ne vivons pas seuls mais enchaînés à un être d'un règne différent dont les abîmes nous séparent, qui ne nous connaît pas et duquel il est impossible de se faire comprendre : notre corps. »[1] Notre

1. M. Proust, *Le Côté de Guermantes. À la recherche du temps perdu*, t. III, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1972.

corps malade n'est plus un compagnon discret, mais une réalité qui s'impose insidieusement et qui refuse de se faire oublier : « Je n'ai pas réussi à me défaire de moi. Je suis devenu l'objet unique de mon attention. On m'a imposé à moi-même. On m'a cloué à ma personne. »[1]

La maladie réhabilite l'exigence d'un rapport étroit avec notre corps, car nous ne pouvons plus avoir l'illusion que nous pouvons vivre indépendamment de lui. Si mon corps est justement ce par quoi j'existe et me distingue d'autrui, la maladie pousse cette réalité à son extrême. En même temps, l'homme malade expérimente l'impuissance : il comprend qu'il n'a pas la possibilité de faire tout ce qu'il souhaiterait faire, car son corps c'est lui-même et non pas une chose extérieure. Tout individu peut chercher à s'éloigner de son corps, mais, s'il est malade, il ne peut nier les sensations que le corps lui donne et qui l'empêchent de vivre comme il vivait lorsqu'il n'était pas malade.

2. **Greffes et identité.** – Un autre exemple emblématique de la relation étroite et ambivalente qui existe entre chacun d'entre nous et son corps est celui des transplantations. Chaque fois qu'une personne subit une greffe d'organe, le travail de deuil de l'organe perdu et d'appropriation et d'intégration de l'organe reçu est extrêmement long et complexe. Le problème devant lequel se trouve un greffé est celui d'apprendre à accepter à l'intérieur de soi un « étranger » : « J'ai (qui, "je" ?, c'est précisément la question, la vieille question : quel est ce sujet de l'énonciation, toujours étranger au sujet

1. C. Bourdin, *Le Fil*, Paris, La Différence, 1994, p. 167.

de son énoncé, dont il est forcément l'intrus et pourtant forcément le moteur, l'embrayeur ou le cœur) – j'ai donc reçu le cœur d'un autre, il y a bientôt une dizaine d'années, écrit J.-L. Nancy. On me l'a greffé. Mon propre cœur (c'est toute l'affaire du "propre" [...]) – mon propre cœur, donc, était hors d'usage, pour une raison qui ne fut jamais éclaircie. Il fallait donc, pour vivre, recevoir le cœur d'un autre. »[1] Le philosophe montre très bien comment ce qui est en jeu lors d'une transplantation, c'est la difficulté d'accepter le surgissement de l'altérité au sein même de l'identité. Difficulté d'autant plus exceptionnelle si l'on pense qu'en général, même si les autres peuvent voir et toucher notre corps, nous sommes les seuls à pouvoir en avoir une conscience immédiate et intime qui nous permet de tracer instinctivement la frontière entre nous-même et le reste du monde.

Dans *L'Intrus*, donc, « je » s'interroge sur « je ». « Je » essaie de comprendre son corps et son fonctionnement. « Je » cherche à faire le point sur sa vie et son identité. Et tout cela, à partir d'une déchirure, d'une coupure nette avec le passé, d'un saut spatio-temporel. La vie et la mort se mêlent. Un organe prend la place d'un autre. La vie continue. « Je » vit de nouveau. Mais qui est-il ? C'est l'altérité qui surgit au « cœur » même du « je » et qui l'oblige à se poser de nouveau la question : « Qui suis-je ? » Que connaît-il, en effet, de son corps qui ne survit que grâce à un intrus ? Que pense-t-il de l'étranger qui l'habite et qui demande à être intégré

1. J.-L. Nancy, *L'Intrus*, Paris, Galilée, 2000, p. 13.

à l'intérieur de son organisme ? Un corps. Une vie. Un fonctionnement. Une identité.

« Je » s'interroge. Un « je » qui ne sait plus qui il est. Un « je » qui est obligé à apprendre à vivre avec un « intrus ». Un « je » qui, par ailleurs, est un philosophe et qui, en tant que tel, connaît bien la « querelle de l'identité ». Mais, ici, la question de l'identité va bien au-delà d'une simple querelle. Ici, le philosophe cherche à savoir si son « je » avec un organe étranger est toujours le « même », si « son » corps est toujours « son » corps. Un autre est rentré dans « sa » vie. C'est un étranger qui lui permet de survivre. C'est un intrus qui le sauve. Mais est-il toujours la même personne ? Quel rôle joue l'intrus ? Est-il un « hôte » ou un « ennemi » ? « Je le sens bien, c'est beaucoup plus fort qu'une sensation : jamais l'étrangeté de ma propre identité, qui me fut pourtant toujours si vive, ne m'a touché avec cette acuité. "Je" est devenu clairement l'index formel d'un enchaînement invérifiable et impalpable. Entre moi et moi, il y eut toujours de l'espace-temps : mais à présent il y a l'ouverture d'une incision, et l'irréconciliable d'une immunité contrariée[1]. »

Entre « je » et « je », il y a toujours une dialectique subtile et complexe. Plus ou moins accentuée. Plus ou moins déchirante. Qui ne cesse jamais. Mais lorsque la déchirure est telle que la survie dépend de l'organe d'un autre, « je » n'est plus uniquement obligé d'accepter la lassitude qui existe entre le sujet de l'énonciation et le sujet de l'énoncé. « Je » est aussi obligé de jouer avec son reflet, de digérer la présence d'un autre, d'intégrer la

1. *Ibid.*, p. 36.

présence d'un étranger. Car c'est le « différent de soi » qui permet à « je » de survivre en dépit du rejet du corps et de ses défenses immunitaires ; c'est le « différent de soi » qui prend la place d'un « propre » défaillant qui démange « je » du dedans. « La possibilité du rejet installe dans une double étrangeté : d'une part, celle de ce cœur greffé, que l'organisme identifie et attaque en tant qu'étranger, et d'autre part, celle de l'état où la médecine installe le greffé pour le protéger. Elle abaisse son immunité, pour qu'il supporte l'étranger. Elle le rend donc étranger à lui-même, à cette identité immunitaire qui est un peu sa signature physiologique. »[1] Le « mien » et le « sien » se mélangent. Le propre et l'étranger échangent de place. Et lorsque « je » cherche à chasser l'intrus, la médecine intervient contre « je ». Contre « je », mais en même temps en faveur de « je ». Car c'est l'intrus qui permet la survie de « je », tout en introduisant une étrangeté existentielle à l'intérieur de sa vie. Placé dans la situation d'étranger à soi-même, « je » se sent inconnu dans un corps connu : il n'est plus « chez lui », mais il ne peut aller ailleurs sans en mourir. D'autres sensations l'habitent. D'autres émotions l'envahissent. D'autres passions l'animent. Le corps devient le lieu d'une rupture existentielle et fait basculer « je » dans un autre univers, celui d'une identité en pleine recomposition.

Accueillir l'étranger demande avant tout d'éprouver son intrusion. C'est pourquoi il faut du temps et de l'espace : le temps pour comprendre que « je » doit lâcher prise sur son corps ; l'espace pour accepter l'intrus et le

1. *Ibid.*, p. 31.

transformer en quelque chose de « propre ». « Une fois qu'il est là, s'il reste étranger, aussi longtemps qu'il le reste, au lieu de simplement se "naturaliser", sa venue ne cesse pas : il continue à venir, et elle ne cesse pas d'être à quelque égard une intrusion : c'est-à-dire d'être sans droit et sans familiarité, sans accoutumance, et au contraire d'être un dérangement, un trouble dans l'intimité. »[1] La présence d'un organe étranger oblige « je » à s'interroger sur la relation singulière qui existe entre la proximité et la distance : « je » va devoir reconstruire sa spécificité et son identité à partir de la recherche de proximité qu'il peut instaurer avec l'intrus. Le greffon n'est pas encore « sien », mais, en même temps, il l'est, ne serait-ce que parce que c'est lui qui permet au corps de vivre.

Se rapporter à soi devient pour « je » un problème insoluble. D'un même mouvement, « je » s'éloigne et s'approche. L'intrus l'expose et l'exproprie de son noyau le plus profond tout en lui permettant de survivre. « Je » cherche à contrôler ses réactions sans y arriver. C'est quelqu'un d'autre qui contrôle « je » : le corps, les médecins, les médicaments. C'est la proximité dans la distance : la proximité entre « je » et l'intrus, par les conflits et les luttes du système immunitaire, instaure une plus grande distance entre « je » et « son » corps en même temps que, par les fonctions qu'il assure, l'intrus instaure aussi une proximité nouvelle entre « je » et « son » corps.

Qu'en est-il alors de la greffe du visage, lorsque « l'étranger » occupe une place si importante au niveau de l'image du corps ?

1. *Ibid.*, p. 11-12.

3. **La greffe du visage.** – La pratique chirurgicale qui permet la greffe du visage est très récente et consiste, comme dans le cas de la greffe de la main, en une allotransplantation de tissus composites (ATC). Celle-ci comporte le prélèvement, sur un donneur en état de mort cérébrale, d'un ensemble de tissus nécessaires à la reconstruction d'une zone particulière, incluant des éléments vasculaires et nerveux. Contrairement aux transplantations d'organes comme le foie, le cœur, le rein, etc., les tissus composites sont hétérogènes et peuvent provoquer facilement des réactions de rejet[1].

La première transplantation de la main remonte à septembre 1998, lorsque l'équipe dirigée à Lyon par J.-M. Dubernard a greffé sur un homme de 48 ans, amputé de la main droite, un avant-bras prélevé chez un homme de 41 ans en état de mort cérébrale. Depuis, 11 allotransplantations de mains ont été réalisées dans le monde. Mais ce n'est qu'en novembre 2005 qu'à l'hôpital universitaire d'Amiens, J.-M. Dubernard a greffé pour la première fois un visage, le « triangle nez-lèvre-menton ». La jeune femme opérée, Isabelle Dinoire, avait été mordue par sa chienne et s'était réveillée, après l'accident, complètement défigurée. Ne pouvant pas allumer une cigarette, elle était allée se voir dans une glace et avait découvert avec horreur de ne plus avoir de visage : « À l'hôpital pendant un mois et demi, je ne suis pas sor-

1. M. Siegler, Ethical Issues in Innovative Surgery. Should We Attempt A Cadaveric Hand Transplantation in A Human Subject?, *Transplant Proc*, 1998, 30, p. 2779-2782; J. H. Barker *et al.*, Proceedings of The Second International Symposium on Composite Tissue Allotransplantation, *Microsurgery*, 2000, p. 357-469.

tie de la chambre, car j'avais peur du regard des autres, raconte-t-elle deux mois après son opération, lors d'une conférence de presse. Je ne pouvais plus m'alimenter normalement... je ne pouvais plus ouvrir la bouche que de trois millimètres... Depuis le jour de l'opération, j'ai un visage comme tout le monde. Je peux ouvrir la bouche et manger. En fait, je veux reprendre une vie normale... »

Quand le chirurgien l'avait rencontrée, et qu'elle avait enlevé son masque, il n'avait plus eu de doute. Elle n'avait plus de visage. Mais le visage qu'on lui a transplanté et qui lui permet d'être « comme tout le monde », est-il le « sien » ? Certes, il lui fallait un visage pour survivre et se nourrir ; pour retrouver une image de soi ; pour affronter le regard des autres. Mais comment peut-on aborder le travail d'appropriation d'un nouveau visage ? Comment peut-on se « reconnaître » en se regardant dans le miroir ?

Le Comité consultatif national d'éthique (CCNE) s'est prononcé en 2004[1], en soulignant les problèmes éthiques relatifs à l'allotransplantation de tissus composites en cas de greffe du visage, et en rappelant les aspects sociaux et historiques de la perception du visage humain. « La possession d'un visage façonne le sens qu'on a de soi ; elle est aussi l'un des fondements de l'intersubjectivité. Posséder un visage a de ce fait une signification éthique unanimement reconnue. » Ce qui caractérise le visage humain est d'ailleurs son unicité et son expressivité. Le visage « se rapporte à une

1. CCNE, « L'allotransplantation de tissu composite (ATC) au niveau de la face (Greffe totale ou partielle d'un visage) », *Avis n° 82*, février 2004.

individualité. Il consiste en cet arrangement particulier, et à chaque fois unique, des yeux, du nez, de la bouche, de la découpe du visage, qui donne sa réalité à une incarnation de l'être humain. Il n'existe pas de visage passe-partout. Les visages des masques de théâtre ont la forme d'un visage, mais nul ne songerait à les confondre avec un visage humain. Car *un* visage, ce ne peut être un visage en général, mais c'est *le* visage de quelqu'un, d'un individu singulier qui a ce visage et qui est le seul à l'avoir. »

C'est en découvrant un visage qu'on fait l'expérience de l'unicité d'une personne. Et cela même lorsqu'on est face à des ressemblances comme dans le cas de deux jumeaux ou encore dans le cas, très rare, de vrais sosies. Car le visage est toujours animé par des expressions qui traduisent les émotions les plus profondes et qui le rendent unique. D'où son importance dans les rapports intersubjectifs, dans les relations qu'on établit avec autrui, comme le rappelle Levinas. Le visage est la forme même d'autrui, la première voie d'accès à l'altérité : « À la question *qui ?* répond la présence non qualifiable d'un étant qui *se présente* sans se référer à rien et qui, cependant, se distingue de tout autre étant. La question *qui ?* vise un visage [...] Le visage, expression par excellence, formule la première parole : le signifiant surgissant à la pointe de son signe, comme deux yeux qui vous regardent. »[1] Le visage rend présente la personne, la manifeste, l'identifie, la rend à la fois étrangère et proche : étrangère, car dans son unicité elle ne peut

1. E. Levinas, *Totalité et Infini*, Martins Nijhoff, 1971, p. 193.

être réduite à la mêmeté du sujet qui rencontre ce gage/personne ; proche, car par le visage deux personnes partagent leur humanité.

« À un visage, écrit Deleuze, il y a lieu de poser deux sortes de questions suivant les circonstances : à quoi penses-tu ? ou bien : qu'est-ce qui te prend, qu'est-ce que tu as, qu'est-ce que tu sens ou ressens ? Tantôt le visage pense à quelque chose, se fixe sur un objet, et c'est bien le sens de l'admiration ou de l'étonnement, que le *wonder* anglais a conservé. En tant qu'il pense à quelque chose, le visage vaut surtout par son contour enveloppant, son unité réfléchissante qui élève à soi toutes les parties. Tantôt, au contraire, il éprouve ou ressent quelque chose, et vaut alors par la série intensive que ses parties traversent successivement jusqu'au paroxysme, chaque partie prenant une sorte d'indépendance momentanée. »[1] Le visage nous individualise et nous particularise. Et cela même si la vision de son visage passe toujours par un miroir. On peut toucher son visage et le deviner, mais c'est par le miroir qu'on le voit en tant qu'image réfléchie. Et parfois, dans le miroir, on ne se reconnaît pas. D'où les problèmes identitaires que cela peut entraîner.

Que peut-il arriver alors si l'on perd son visage ? La perte du visage n'est pas seulement un traumatisme identitaire qui implique un lourd travail d'appropriation du greffon, mais aussi un traumatisme relationnel, les autres nous identifiant tous le plus souvent par notre visage. C'est ce qui arrive dans le film *Vanilla Sky* (2002)

1. G. Deleuze, *L'Image-mouvement*, Paris, Éditions de Minuit, 1983, p. 127.

de Cameron Crowe. David Aames est un jeune et brillant éditeur new-yorkais qui a tout pour lui : l'argent, la réussite professionnelle et les femmes. Lorsqu'il connaît Sofia, David tombe amoureux. Mais l'idylle ne dure que quelques jours. Alors que David se dispute en voiture avec Julie, une de ses ex-copines folle de jalousie, la jeune femme accélère et c'est l'accident. Julie décède. Atrocement défiguré, David est transporté d'urgence à l'hôpital où les médecins ne peuvent réaliser de miracle. David couvre d'un masque ce qui reste de son visage, mais le masque inexpressif éloigne tout le monde. Même Sofia l'évite, et sa vie bascule.

Le visage est toujours ce qui permet la rencontre, l'échange de regards, le surgissement de la parole. Il est une sorte de tracé, une carte à déchiffrer qui renvoie au reste du corps et, simultanément, à l'intériorité de chacun et à ses contradictions secrètes. Il est le signe de la condition humaine. Il se présente comme une surface permettant au regard d'explorer le territoire individuel de celui qui est en face de nous pour nous orienter dans son monde, mais comme une « surface trouée » qui renvoie aux autres cavités du corps. « Je ne regarde plus les yeux de la femme que je tiens dans mes bras, mais je les traverse à la nage, tête, bras, et jambes en entier, et je vois que derrière les orbites de ces yeux s'étend un monde inexploré, monde de choses futures, et de ce monde toute logique est absente. »[1] Le visage n'est jamais une simple surface extérieure. Il manifeste à la fois l'unité et le morcellement de chaque individu.

1. H. Miller, *Tropique de capricorne,* Paris, Chêne, 1946, p. 179.

Chapitre III

# LE CORPS ENTRE NATURE ET CULTURE

Depuis toujours, la culture s'inscrit sur le corps pour le modeler et le socialiser sur la base de ses règles et de ses normes. C'est à partir de l'enfance, dans chaque société et à toute époque, que le corps est « dressé », afin qu'il devienne un reflet des valeurs et des croyances socialement édictées. D'où l'importance, notamment pour un certain nombre d'historiens, de sociologues et d'anthropologues contemporains, de souligner que le corps « est le premier lieu où la main de l'adulte marque l'enfant, il est le premier espace où s'imposent les limites sociales et psychologiques données à sa conduite, il est l'emblème où la culture vient inscrire ses signes comme autant de blasons »[1]. Par ailleurs, comme l'a bien montré Marcel Mauss au début du XIX^e siècle[2], la plupart des postures et des mouvements sont le résultat d'une construction sociale. Les attitudes qu'adoptent les hommes et les femmes dans une

1. G. Vigarello, *Le Corps redressé*, Paris, Delarge, 1978, p. 9 ; voir aussi : A. Corbin, J.-J. Courtine, G. Vigarello, *Histoire du corps*, 3 t., Paris, Le Seuil, 2005-2006.

2. M. Mauss, « L'expression obligatoire des sentiments (1921) », in *Essais de sociologie*, Paris, Le Seuil, 1968 ; « Les techniques du corps » (1936), in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Puf, 1950.

société donnée, bien qu'elles puissent apparaître comme spontanées et répondre à la logique du geste naturel, constituent « des techniques culturellement valorisées et des actes efficaces ». Les techniques du corps entourant la naissance, l'enfance, l'adolescence et l'âge adulte constituent ainsi des « montages physio-psycho-sociologiques de séries d'actes » qui sont « l'ouvrage de la raison pratique collective et individuelle ». C'est pourquoi, la manière de nager des Polynésiens est différente de celle des Français ; c'est pourquoi un Américain ou un Français n'adoptent pas la même position des bras et des mains lorsqu'ils marchent.

Cela est également vrai lorsqu'on parle de l'expression des sentiments. Comme l'explique encore une fois Mauss : « Ce ne sont pas seulement les pleurs, mais toutes sortes d'expressions orales des sentiments qui sont essentiellement, non pas des phénomènes exclusivement psychologiques, ou physiologiques, mais des phénomènes sociaux, marqués éminemment du signe de la non-spontanéité et de l'obligation la plus parfaite. »[1] Mais est-il légitime de passer de l'idée que la façon d'exprimer une émotion ou un sentiment répond souvent à une temporalité précise et s'inscrit à l'intérieur d'un code préétabli, à l'idée que les émotions et les sentiments ne relèvent jamais de la subjectivité personnelle ? Peut-on affirmer qu'une émotion n'a pas de réalité en soi ?

Pour Mauss, « toutes ces expressions collectives, simultanées, à valeur morale et à force obligatoire des sentiments de l'individu et du groupe, ce sont plus que de simples manifestations, ce sont des signes des expressions

1. M. Mauss, « L'expression obligatoire des sentiments », in *Essais de sociologie, op. cit.*, p. 81.

comprises, bref, un langage. [...] On fait donc plus que de manifester ses sentiments, on les manifeste aux autres puisqu'il faut les leur manifester. On se les manifeste à soi en les exprimant aux autres et pour le compte des autres. C'est essentiellement une symbolique »[1]. Mais que dire des cris qui surgissent parfois là où le langage social échoue, lorsque l'on se laisse traverser par ses passions indépendamment de l'accueil qu'elles pourront trouver auprès de la communauté d'appartenance ? Que dire encore de toutes ces manifestations de soi, souvent rejetées car inhabituelles et qui pourtant existent, en dépit des codes et des représentations culturelles ?

## I. – L'inné et l'acquis

**1. La culture : ce qui permet aux hommes de s'élever au-dessus de leur être naturel.** – Le débat sur l'opposition entre nature et culture, inné et acquis remonte loin dans le temps et on en trouve les origines déjà dans l'Antiquité. Chez Aristote, par exemple, dans l'*Éthique à Nicomaque*, il existe une distinction entre *zoè* (c'est-à-dire la vie) que les humains ont en commun avec tous les êtres vivants, et *bios*, entendu comme le mode de vie d'une personne ou d'un groupe en particulier. La nature est donc considérée comme ce que partagent les animaux et les êtres humains, la culture étant en revanche ce qui permet aux hommes de s'élever au-dessus de leur être naturel et d'atteindre leur perfection au sein de la *polis*. Idée qui persiste au sein de la culture et de la pensée occidentale pendant des siècles. D'où,

1. *Ibid.*, p. 88.

par exemple, le strict partage entre la parole, le *logos*, et le cri, la *phonè*. C'est la distinction qu'opère Aristote entre les hommes et les autres animaux, notamment au début de la *Politique*, où il est dit que « l'homme est par nature un animal politique » (I, 2, 1253 *a* 3) et qu'il est « de tous les animaux le seul à posséder le langage *(logos)* » (1253 *a* 10), ou encore dans *De l'âme*, où le philosophe précise que « tout bruit produit par l'animal n'est pas voix [...] car la voix est un bruit qui signifie, et non pas seulement souffle d'air ». C'est la distinction que reprend, bien que dans un registre différent, saint Augustin : « Voilà deux choses : la voix et le verbe. [...] Un mot quelconque qui n'offrirait aucun sens, n'est pas une parole *(verbum)*. Une voix en effet, qui ne fait que retentir, qui ne présente aucune signification, et par exemple ce son qui sort de la bouche de quelqu'un qui crie, plutôt qu'il ne parle, on dit : c'est une voix, mais non une parole. Voici un gémissement, c'est une voix... c'est un son vague, qui frappe les oreilles, mais ne dit rien à l'intelligence, quant à la parole, pour qu'elle mérite vraiment ce nom, il faut qu'elle ait un sens... » (*De dialectica*, 7, 8). Mais c'est aussi la séparation faite par Descartes entre les êtres rationnels, qui expriment leur pensée par la parole, et les animaux qui, par leurs cris, ne peuvent exprimer que leurs émotions – les animaux ne peuvent « user de paroles ni d'autres signes en les composant, pour déclarer aux autres [leurs] pensées » (*Discours de la Méthode*, V^e^ partie). Certes, l'animal communique, mais il est totalement incapable de construire un énoncé qui fasse connaître non ses besoins, son plaisir ou sa douleur, mais ses pensées (*Lettre à Morus*, 5 février 1649). Capable d'articuler des concepts et de

créer des énoncés dotés de sens, l'homme a été présenté pendant des siècles comme « différent » de toutes les autres créatures vivantes, rejetées, elles, du côté de la pure sensation et capables uniquement de crier.

Et pourtant, l'homme aussi crie. Non seulement lorsqu'il naît et qu'il marque son apparition hors du corps de la mère par un cri dont il n'a pas conscience ; non seulement lorsqu'il est un bébé et qu'il hurle pour exprimer ses besoins et ses désirs, ses plaisirs et ses détresses ; mais aussi à chaque fois que la parole lui fait défaut, que les émotions le dépassent, que le langage lui montre ses failles et ses limites. On peut crier pour appeler quelqu'un au secours. On peut hurler de joie ou de douleur. On peut crier comme un fou ou comme un damné. On peut crier parce qu'on a tort et qu'on veut couvrir la voix des autres. Mais on peut aussi crier parce qu'on n'est pas écouté et qu'on n'a pas d'autres moyens pour manifester son désespoir et pour se faire entendre ; on peut crier après quelqu'un ; on peut crier à l'oppression, au scandale, à l'injustice.

Mais la liste d'activités qui ont de fortes connotations naturelles et que les sociétés humaines ont eu le besoin de cacher ou de déguiser est extrêmement longue (il suffit de penser à la défécation, à la copulation, à la mastication, etc.). D'où l'idée que les enfants ont besoin d'être formés et éduqués pour comprendre quels comportements ne sont pas considérés comme civilisés et lesquels doivent être contrôlés, cachés ou supprimés.

### 2. Le réductionnisme au XIX^e^ et au XX^e^ siècle

Avec la révolution scientifique du XVII^e^ siècle et les développements de la science expérimentale, les chercheurs

s'efforcent d'expliquer le comportement humain en se référant à l'anatomie humaine, à la biologie, à la chimie. C'est dans ce contexte que s'inscrit le positivisme du XIX^e siècle, avec ses recherches en criminologie. Mais c'est aussi dans ce contexte qu'on commence à s'intéresser au rôle des gènes dans la construction du corps et de l'esprit.

La figure intellectuelle la plus importante de l'histoire moderne de la criminologie est Cesare Lombroso (1835-1909). Dans le grand débat pour savoir si la matrice causale permettant d'expliquer de manière adéquate le comportement criminel était le produit des caractéristiques héritées ou de l'environnement social, Lombroso affirme qu'il existe un « type criminel » bien défini. Pour le chercheur italien, criminel, on l'est de naissance, et non pas sous l'effet de la socialisation dans un environnement déviant : le criminel présente d'ailleurs des « stigmates corporels » qu'on peut déceler très facilement.

Dans la même période, les travaux scientifiques évoluent aussi au niveau de la génétique. En 1909, Wilhelm Johannsen introduit le mot « gène »[1]. La génétique s'impose alors comme une recherche fondamentale visant à expliquer non seulement la construction du corps, mais aussi les comportements humains. Un pas décisif est franchi en 1953, avec la découverte par James Watson et Francis Crick de la structure en double hélice de l'ADN (acide désoxyribonucléique). Progressivement, on montre que chaque gène correspond à une portion de l'ADN d'un chromosome et que

1. M. Morange, *La Part des gènes*, Paris, O. Jacob, 1998.

sa séquence est utilisée pour produire les protéines et, par là, assurer toutes les fonctions de la vie de l'organisme. L'idée selon laquelle chaque caractère physique de l'organisme (représenté par une protéine) a pour cause un gène particulier se trouve ainsi posée. Ce qui explique comment, tout au long du siècle dernier, le gène a acquis une étonnante valeur explicative jusqu'à pousser encore aujourd'hui certains gens à chercher dans les gènes non seulement l'origine des caractéristiques physiques, mais aussi d'un certain nombre de comportements comme par exemple l'adultère et l'homosexualité.

C'est d'ailleurs en 1975 que l'Américain Edward O. Wilson fonde la « sociobiologie », une conception selon laquelle les comportements sont des expressions des gènes au même titre que les traits somatiques[1]. Conception qui continue à avoir un certain succès tant auprès de la communauté scientifique qu'auprès du grand public, en dépit du fait que la possibilité d'expression des gènes est sans commune mesure avec la richesse des différences culturelles qu'on peut remarquer lorsqu'on analyse les attitudes et les comportements humains. En fait, les études prétendant découvrir les fondements génétiques du comportement et de la personnalité, bien que controversées, sont encore très nombreuses. En 1995, David Reiss, professeur de psychiatrie à l'université George-Washington de Washington, soutient que « la confiance en soi est transmissible par hérédité »[2].

1. E. O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1975.

2. D. Reiss, « Genetic Influence on Family Systems. Implication for Development », *Journal of Marriage and the Family*, août 1995, p. 547.

En 1996, des chercheurs américains annoncent avoir découvert le fondement génétique du « désir de nouveauté », du « besoin de sensations fortes » et de l'« excitabilité »[1]. Toujours en 1996, d'autres chercheurs déclarent avoir localisé un marqueur génétique de l'alcoolisme chez la souris[2]. Mais peut-on réellement croire que le rapport entre gènes et caractères est aussi simple et direct ?

En réalité, le rapport entre gènes et caractères est d'une extrême complexité, ce qui rend très délicat, voire fallacieux, l'emploi de formules telles que « le gène de... ». D'autant que même le déchiffrage du génome humain (c'est-à-dire le séquençage des gènes présents dans l'ADN auquel on a abouti en 2003) est loin d'être éclairant. Chaque gène, comme l'explique Henri Atlan, peut être impliqué dans la synthèse de plusieurs protéines, et une même protéine peut avoir des fonctions différentes, suivant son environnement physico-chimique dans la cellule et ses interactions avec d'autres protéines : le gène est bien une mémoire biologique, mais n'est pas un programme responsable en direct du développement des organismes[3]. Ce qui signifie refuser l'existence d'un lien causal linéaire entre gène, protéine et caractère : indépendamment des bases génétiques, chaque individu évolue dans un environnement particulier, subit les pressions de son entourage, et est lui-même un acteur de sa propre vie. En fait, comme le montre la sociologie

1. R. C. Clarringer *et al.*, « Mapping Genes for Human Personality », *Nature Genetics*, janvier 1996.

2. B. Holmes, « A gene for Boozy Mice », *New Scientist*, septembre 1996.

3. H. Atlan, *La Fin du « tout génétique » ? Nouveaux paradigmes en biologie*, Paris, INRA Éditions, 1999.

du corps de David Le Breton, le corps est toujours « saisi dans la trame du sens » ; il est toujours « le lieu et le temps où le monde se fait homme immergé dans la singularité de son histoire personnelle »[1]. D'où l'idée que « la perception est une prise de possession symbolique du monde, un déchiffrement qui situe l'homme en situation de compréhension à son égard »[2].

### 3. L'identification d'une personne par son ADN

Les problèmes liés au réductionnisme génétique sont évidents lorsqu'on songe à l'utilisation des analyses génétiques pour identifier un individu, que ce soit dans le cadre du droit pénal (analyse des empreintes génétiques) ou dans celui du droit civil (tests de paternité)[3]. L'empreinte génétique d'un individu provient des multiples combinaisons possibles des empreintes génétiques de ses deux parents. À l'exception des vrais jumeaux, la probabilité pour que deux êtres aient la même empreinte génétique est quasiment nulle. Déterminer les caractéristiques d'une empreinte à partir d'un échantillon d'ADN (sang, poil, cheveu, cellule de peau, salive, trace de sueur, sperme) semble ainsi permettre, par comparaison, d'attribuer la paternité d'un enfant, de vérifier un lien familial ou d'identifier un coupable. Pour identifier un coupable, par exemple, la comparaison entre l'ADN des traces retrouvées sur le lieu d'un crime et

1. D. Le Breton, *La Sociologie du corps* (1992), Paris, Puf, coll. « Que sais-je ? », 8e éd., 2012.
2. D. Le Breton, *La Saveur du monde*, Paris, Métailié, 2006.
3. F. Dreifuss-Netter, « Empreinte génétique », et D. Thouvenin, « Tests génétiques », *in* M. Marzano (dir.), *Dictionnaire du corps*, Paris, Puf, 2007.

celui d'une personne suspecte semblerait suffisante. Ce qui a amené à constituer un fichier national automatisé des empreintes génétiques (FNAEG), commun à la Police nationale et à la Gendarmerie nationale. Créé par la loi du 17 juin 1998 relative à la prévention et à la répression des infractions sexuelles, ce fichier ne traitait au départ qu'une part très spécifique de la délinquance, en limitant son champ d'application aux seules infractions de nature sexuelle (viols, agressions et exhibitions sexuelles, infractions liées à la pédophilie). La loi sur la sécurité intérieure de Nicolas Sarkozy du 19 mars 2003 permet d'intégrer au fichier les empreintes génétiques de tout auteur d'une « atteinte aux personnes et aux biens ». Au point que, au bout de quelques années d'existence, le FNAEG contient déjà 255 000 profils nominatifs de condamnés ou de mis en cause, de même que des milliers de « traces » prélevées sur des scènes de crimes ou de délits : squames de peau sur un mégot, goulot de bouteille, sueur sur une poignée de porte, etc.

L'idée qu'un criminel laisse toujours sur la scène du crime des indices biologiques n'est pas nouvelle. Ce sont toujours les éléments corporels recueillis qui sont susceptibles de « parler » à la place d'un suspect. Ce qui est nouveau, c'est la valeur scientifique attachée aux tests génétiques qui conduisent souvent à considérer cette preuve comme irréfutable[1]. La méthode utilisée en criminologie consiste à isoler puis à analyser des régions

1. C. Cabal, *La Valeur scientifique de l'utilisation des empreintes génétiques dans le domaine judiciaire*, Office parlementaire d'évaluation des choix scientifiques et technologiques, Assemblée nationale, n° 3121 et Sénat, n° 364, 7 juin 2001.

particulières de l'ADN. Elles se distinguent en effet par la présence de séquences répétées de nucléotides, appelées allèles, dont la taille varie considérablement d'un individu à l'autre pour un même site de l'ADN[1]. Autrement dit, si, à un même emplacement sur l'ADN, la taille des allèles d'un indice est égale à celle des allèles d'un suspect, on peut conclure en principe à l'identité : l'indice provient bien du suspect. Cependant, le résultat de ces tests ne revêt que la valeur d'une probabilité, et les conditions de recueil et de conservation des prélèvements comportent souvent des risques d'erreur. Même si l'analogie avec la technique des empreintes digitales peut laisser penser qu'il s'agit d'une simple opération de routine, en réalité, pour obtenir un code à barres révélateur, les opérations sont particulièrement délicates : en quittant la surface de la peau pour sonder l'intérieur du corps, le criminologue ne trouve pas toujours matière à certitude.

Encore plus problématique paraît l'utilisation des tests génétiques dans le cadre des recherches de paternité. Il est vrai que, pour la loi française, la paternité est « définitive », une fois que quelqu'un a été désigné, dans son acte de naissance, comme né d'une femme mariée et qu'il ait été élevé par celle-ci et son mari. Mais il existe la possibilité, pour un père, d'envoyer un prélèvement de ses cellules épithéliales avec celles de son enfant à l'un des laboratoires internationaux qui proposent leurs services sur Internet. Mais peut-on réduire la paternité aux liens génétiques ? Peut-on réellement dire que la « vraie filiation » est la filiation biologique ?

1. A. Miras, M. Mali, D. Malicier, *L'Identification en médecine légale*, Lyon, Lacassagne, 1991, p. 136-137.

Le cas des conceptions réalisées grâce au don de sperme est un exemple particulièrement éclairant. Dans ce cas, en effet, aucun lien génétique n'existe entre le père légal et son enfant, le sperme utilisé pour la fécondation de l'ovule maternel étant celui d'un donneur anonyme. Et pourtant, le père de l'enfant est bien l'homme stérile qui l'a désiré avec sa conjointe ou sa concubine. C'est le désir du couple qui est à l'origine de l'enfant, indépendamment du fait qu'une partie du matériel génétique vient d'un tiers donneur.

## II. – Les pièges du constructivisme

Alors que l'anthropologie physique prend le parti de la nature contre la culture, l'anthropologie sociale et plus généralement la sociologie rejettent les arguments réductionnistes et affirment que les phénomènes qui semblent se produire naturellement sont en réalité produits par des processus sociaux. Le constructivisme, qui devient au cours du XX^e^ siècle une orientation sociologique très influente, insiste sur le fait que tout événement est nécessairement un « fait social » et que le corps lui-même n'est au fond que le fruit d'une construction socioculturelle. Au fil des années, s'affirme, comme une sorte d'évidence, l'idée que « le corps est une fiction, un ensemble de représentations mentales, une image inconsciente qui s'élabore, se dissout, se reconstruit au fil de l'histoire du sujet, sous la médiation des discours sociaux et des systèmes symboliques »[1]. Mais

1. A. Corbin, J.-J. Courtine, G. Vigarello, *Histoire du corps*, II. *De la révolution à la Grande Guerre*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 9.

si, dans ses mises en scène, le corps est sans doute tributaire des conditions culturelles et sociales qui varient au fil des siècles, peut-on pour autant dire que le corps est lui-même une fiction tributaire de la culture ? Si le corps n'était qu'un texte écrit par culture, que resterait-il de lui une fois que le langage culturel est « déconstruit » ?

Au fond, le problème du constructivisme est lié à sa tendance à ignorer, ou à nier, l'importance du monde phénoménal. Car, si les représentations culturelles du corps sont inscrites dans une histoire, il y a aussi le vécu de l'incarnation dont on ne peut rendre compte qu'en comprenant le corps comme expression d'une expérience subjective. De ce point de vue, c'est une chose de reconnaître l'impact que la culture et la société ont sur la façon qu'on a de façonner ses désirs et d'exprimer ses émotions, c'en est une autre de prétendre que les désirs et les émotions ne sont que le produit d'une construction. De même, c'est une chose de reconnaître la possibilité de « construire » nos corps par des techniques sociales et culturelles, c'en est une autre de prétendre que le corps n'est rien d'autre qu'une construction culturelle et sociale.

Chaque société peut alors avoir « son corps », tout comme elle a sa langue. Telle une langue, ce corps peut être soumis à une gestion sociale et il peut aussi obéir à des règles, à des rituels d'interaction, à des mises en scène quotidiennes. Mais le corps est aussi une réalité personnelle. Des gestes comme « caresser » et « embrasser » ont une signification spécifique et particulière pour chaque individu, indépendamment de la signification culturelle qu'ils recouvrent à l'intérieur d'une société donnée.

D'un certain point de vue, la position du corps entre la nature et la culture n'est qu'intermédiaire : d'une part, les corps vivent, meurent, mangent, dorment et éprouvent de la douleur et du plaisir indépendamment de leur construction sociale ; d'autre part, ils sont inscrits dans un milieu social et culturel et leurs mouvements sont aussi le fruit de l'éducation et de la culture. Les problèmes naissent à chaque fois qu'on refuse l'articulation du naturel et du culturel et que l'on se focalise soit sur le corps biologique génétiquement déterminé, soit sur le corps social culturellement construit. Car peut-on réellement réduire le corps soit au simple fruit d'une organisation génétique, soit au pur produit d'une construction sociale et culturelle ?

**Le corps n'est qu'une fiction.** – À la suite du succès du structuralisme et des travaux de Michel Foucault, un mouvement se développe, notamment aux États-Unis, selon lequel le corps n'est qu'un texte écrit par la culture. D'où l'idée que la seule façon de s'opposer à la culture dominante est de déconstruire ce texte en en produisant un nouveau. Ainsi, Donna Haraway introduit le concept de cyborg et en fait un outil lui permettant de proposer une nouvelle théorie du corps.

Pour Haraway, le cyborg représente l'emblème d'un avenir ouvert aux ambiguïtés et aux différences, par la fusion dans un même corps de l'organique et du mécanique[1]. C'est ainsi que dans son *Manifeste Cyborg* elle explique que, à la fin du XX^e siècle, « nous sommes tous

1. D. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991.

des chimères, des hybrides de machines et d'organismes pensés et fabriqués. En un mot, nous sommes des cyborgs ». Donna Haraway considère que le concept de nature n'a plus réellement de sens et qu'il n'y a donc rien à craindre du mariage entre le corps (supposé naturel) et la machine (issue des avancées technoculturelles) : « Le cyborg saute l'étape de l'unité originelle, de l'identification avec la nature au sens occidental. Cela est sa promesse illégitime qui peut mener à la subversion. » Non seulement le cyborg se présente comme un corps modifié, réinventé sans cesse, mais encore apparaît-il comme une manière de réécrire le texte de tous les corps dominés, exploités et naturalisés. Haraway adhère aux thèses poststructuralistes selon lesquelles le système symbolique de l'Occident est fondé non seulement sur des oppositions binaires – corps/âme, matière/esprit, émotion/raison –, mais aussi sur la soumission hiérarchique du premier terme du dualisme au second, et croit trouver dans le cyborg une solution. Pour elle, en effet, le cyborg contribue à l'effondrement du « réseau symbolique structurant le Moi occidental » par la remise en cause de toute sorte de dualisme. Le cyborg, explique-t-elle, est « une créature dans un monde sans genre », une entité qui rend possible l'effacement des frontières corporelles habituelles. D'où la possibilité d'une ouverture à la multiplicité et à l'indétermination. Car avant tout, le cyborg n'est ni homme ni femme : il est un être hybride « sans limites précises, effilé, immatériel ».

Un autre exemple de la fascination pour la fusion de l'homme et de la machine est le cinéma de David Cronenberg. Tous ses films se construisent autour du corps transformé : des objets se greffent sur la chair ; des

machines fusionnent avec les organes ; les organes se métamorphosent en machines. Depuis *Stereo* (1969), son premier long-métrage, que ce soit dans *Spider* (2002) et *Shivers* (1975), où le « héros » est un parasite et les corps réduits à des vecteurs de contaminations diverses, ou encore dans *Rage* (1976), où l'héroïne, après avoir subi une greffe de tissus, développe sous l'aisselle une sorte de dard érectile qui va la transformer en vampire, Cronenberg ne cesse d'exposer le corps humain et de le soumettre à toutes sortes de métamorphoses et de mutations. Le but de Cronenberg pourrait être résumé par le slogan de *Videodrome* (1983) : « Longue vie à la nouvelle chair ! », qui fait référence à la naissance de l'homme technologique. « L'interprétation la plus accessible de la nouvelle chair, dit Cronenberg, serait qu'il soit possible de réellement changer ce que cela signifie d'être humain sur un plan physique. »[1] *Videodrome* est de ce point de vue une œuvre très importante pour le réalisateur, car elle souligne comment pour lui la fusion absolue entre les machines, les esprits et les corps est désormais inévitable. Max, le héros du film, dirige une petite chaîne de télévision sur un réseau câblé et propose à ses téléspectateurs des séquences chocs introuvables sur d'autres canaux. Un jour, il tombe par hasard sur un programme intitulé « Videodrome » : sans intrigue ni personnage, le film est une suite de meurtres et de tortures. Au début fasciné par ces images, Max se rend progressivement compte que « Videodrome » a le pouvoir de modifier son esprit et son corps. En fait, la société « Spectacular Optical »,

1. P. Handling, P. Véronneau (dir.), *L'Horreur intérieure : les films de David Cronenberg*, Paris, Éditions du Cerf, 1990.

productrice de « Videodrome », est une organisation politique souhaitant utiliser les signaux vidéos pour manipuler les spectateurs. Max plonge ainsi dans une illusion permanente et commence à croire que les changements physiques et psychiques qu'il connaît peuvent le conduire à une évolution positive : la nouvelle chair.

S'agit-il cependant d'une évolution positive ou d'un cauchemar ? Les scènes finales du film sont équivoques : Max s'abandonne à la nouvelle chair, et *Videodrome* se clôt sur le slogan : « Vive la chair nouvelle ! », lancé par notre héros au moment même où il s'apprête à se suicider dans le chaos d'une ultime et dévastatrice hallucination. En arrière-fond, une voix féminine le guide : « Je suis là pour te guider Max. J'ai appris que la mort n'est pas la fin. Je peux t'aider. Tu dois maintenant aller jusqu'au bout, une totale transformation. N'aie pas peur de laisser mourir ton corps, contente-toi de venir à moi Max, viens vers Nicki. Regarde, je vais te montrer combien c'est facile... »

## III. – La différence des sexes

La querelle entre réductionnistes et constructivistes se radicalise lorsqu'on s'intéresse à la question de la différence des sexes. S'il est en effet vrai que, lorsqu'un enfant naît, un des premiers actes des parents consiste à déclarer à l'état civil le « sexe » du bébé, il est vrai aussi que la répartition classique des êtres humains en hommes et femmes n'arrête pas, ces dernières années, d'être remise en cause. Pour un certain nombre de chercheurs, il ne s'agit plus seulement de

pointer le rôle que la société joue dans la construction du genre féminin ou masculin, mais d'argumenter que le sexe lui-même n'est, au fond, que le fruit d'une construction. Mais peut-on réduire la différence des sexes à une différence des rôles sociaux ? Peut-on, au contraire, fonder cette différence uniquement sur des critères biologiques ?

En réalité, pour que les rôles masculin et féminin soient uniquement le résultat d'une construction, il faudrait qu'ils soient déliés de toute référence anatomique, jusqu'à l'effacement de la « réalité » du corps. Au contraire, faire des rôles sexuels une simple conséquence biochimique de la différence anatomique signifierait escamoter complètement la complexité du vécu individuel, et se référer au corps comme à une « donnée naturelle », voire une « essence immuable ».

1. **Sexe et genre.** – Qu'est-ce qu'être un homme ? Qu'est-ce qu'être une femme ? Qu'est-ce qui constitue nos identités sexuelles ? Dans la langue française, le mot « sexe » désigne traditionnellement non seulement l'identité biologique (celle qui fait qu'on est reconnu comme étant un *mâle* ou une *femelle*), mais aussi l'identité sociale (c'est-à-dire l'ensemble des traits de personnalité qui font qu'on soit identifié comme un homme ou comme une femme) alors qu'en anglais il y a deux termes différents, *gender* et *sex,* le « genre » et le « sexe ». Le premier désigne l'ensemble de règles implicites ou explicites qui régissent les relations entre les hommes et les femmes ; le mot « sexe », en revanche, qualifie les caractéristiques biologiques censées distinguer les « femelles » et les « mâles ».

Le premier à utiliser le terme « genre », est le Dr John Money, en 1955. À partir de ses études sur l'ambiguïté génitale, Money emploie le terme « genre » pour désigner la dimension psychologique qui fait que l'on se sent homme ou femme. Pour le médecin américain, quel que soit son sexe biologique d'origine, un enfant élevé en fille se pense fille et un enfant élevé en garçon se pense garçon. Ce qui pose bien évidemment un certain nombre de problèmes dans le cas des hermaphrodites, lorsque les organes génitaux ont un aspect ambigu et on assigne un sexe à l'enfant en réalisant les transformations chirurgicales et hormonales nécessaires. C'est à partir de ces études que le terme « genre » commence à être utilisé comme un outil de recherche, notamment dans les années 1970 avec les *women's studies*, les études sur les femmes. Souligner la différence entre sexe biologique et sexe social devient, pour les féministes, le moyen de porter un coup de grâce à l'idéologie « naturalisante » qui faisait de la différence des sexes une donnée naturelle et inaltérable. À côté cependant des réflexions vouées à la déconstruction de la domination masculine et à l'affirmation de l'égalité homme/femme, à partir des années 1990, on commence à voir l'émergence d'un mouvement radical qui, au nom de l'égalité, prétend effacer, à la fois, les différences de genre et les différences de sexe.

En 1990, Judith Butler publie aux États-Unis un livre qui fait date, *Gender Troubles, Feminism and The Politics of Subversion* (traduit en français en 2005 sous le titre : *Trouble dans le genre, pour un féminisme de la subversion*). À la base de ses recherches, il y a la volonté de penser historiquement et politiquement l'ordre sexuel et ses normes. Judith Butler insiste sur la construction sociale

du genre et sur le fait qu'aucun lien réel n'existe entre l'appartenance morphologique à un sexe et son genre. Loin d'être des « essences », pour Butler, les genres naissent des pratiques quotidiennes du corps que la société pousse à adopter : indéterminé à sa naissance, tout individu « devient » homme ou femme uniquement parce qu'il/elle joue sans cesse les rôles normés d'homme ou de femme que la société suggère d'interpréter. De ce point de vue, pour Butler, « être un homme » ou « être une femme » consiste à réaliser les performances de la masculinité et de la féminité : l'ensemble des actes qu'un individu accomplit et qui sont censés exprimer son identité sexuée ne sont que des inventions fabriquées et maintenues grâce à des « signes » corporels. Mais qu'en est-il du sexe ? Est-il aussi le fruit d'une construction ? Est-il un simple « signe » ?

2. « **On nous inflige le sexe** ». – Pour Judith Butler, non seulement le genre est construit, mais le sexe lui-même est l'objet d'une construction, de nature politique. En effet, pour elle, le terme « sexe » implique déjà une option de pouvoir. D'où la conviction qu'astreindre un individu, à commencer par les intersexuels (dont les organes ou les caractères sexuels secondaires sont ambigus), à s'insérer dans une « classe sexuelle » est déjà une violence. Au point que, pour elle, il est évident qu'on nous « inflige » le sexe, comme on « nous inflige la vie ». La notion de sexe devient ainsi une sorte de véhicule de préjugés et d'intentions normatives, puisque l'individu est réduit à une « nature » corporelle ou charnelle, qui lui impose un destin[1].

1. E. Dorlin, *Sexe, Genre et Sexualité*, Paris, Puf, 2008.

C'est dans la droite ligne de cette pensée que s'inscrivent les travaux de Monique Wittig, de Beatriz Preciado et de Marie-Hélène Bourcier[1], selon lesquelles il faut pouvoir s'opposer au sexe qu'on nous impose, en « choisissant » son genre. Dans son livre *Sexpolitiques, Queer Zones 2* – qui veut « faire valser en tous sens la république *straight* (blanche, mâle, hétérosexuelle) » –, Marie-Hélène Bourcier déclare vouloir s'attaquer « à cette zone brûlante qu'est la frontière entre la sexualité, les genres, la race et l'espace public »[2]. Elle veut montrer « que les genres ne sont pas deux mais innombrables, qu'ils sont le résultat de toutes sortes de constructions, qu'il faut les voir comme des sortes de performances, des imitations sans original ». Ce qui veut dire que chaque individu peut construire et inventer sa propre sexualité, originale et incomparable, qu'il n'y a ni deux sexes ni deux genres, mais une infinité de choix possibles. C'est le fond de la pensée *queer*, qui pousse à ses extrêmes l'idéologie constructiviste. Utilisé comme une insulte dont l'équivalent serait « sale gouine » ou « sale pédé », le terme *queer* a fait l'objet de plusieurs réappropriations sémantiques. Tout d'abord par les homosexuels eux-mêmes, qui ont utilisé l'expression pour revendiquer leurs orientations sexuelles ; ensuite par les théoriciens de l'« indifférence des sexes », qui ont fait du *queer* le fondement même de la dénaturation des identités de genre et des identités sexuelles.

1. B. Preciado, *Manifeste contra-sexuel*, Paris, Balland, 2000 ; M. Wittig, *La Pensée Straight*, Paris, Balland, 2001 ; M.-H. Bourcier, *Queer Zones*, Paris, Balland, 2001.

2. Marie-Hélène Bourcier, *Sexpolitiques, Queer Zones 2*, Paris, La Fabrique, 2005.

Lorsqu'en 1990, Teresa de Laurentis invente la *Queer theory*, elle souhaite « rendre explicite, comparer ou confronter les histoires respectives, les préjugés et les cadres de référence conceptuels qui ont jusque-là caractérisé les autoreprésentations des lesbiennes et gays nord-américains, de toutes couleurs de peau, pour, partant de là, remodeler les termes d'une politique d'alliance au travers des différences et inventer une autre façon de penser le sexuel »[1]. Aujourd'hui le terme *queer* désigne avant tout une *praxis* qui s'inscrit dans la déconstruction du système sexe/genre, comme une « contra-sexualité ». L'idée d'une vérité naturelle du corps n'a pas de sens pour des auteurs comme Preciado et Bourcier. D'où la défense et l'encouragement par le mouvement *queer* de toute une série de pratiques comme la pornographie, la prostitution, le sadomasochisme. Ce qui ne va pas sans poser des problèmes éthiques et politiques. Comme l'a très bien montré Sheila Jeffreys, dans un ouvrage intitulé *Unpacking Queer Politics (Débander la théorie « queer »)* (traduction de l'anglais, 2003), le prétendu discours de libération de l'idéologie *queer* ne fait en réalité que perpétuer la suprématie masculine et les rapports sexuels de domination. En effet, en relativisant à l'infini la sexualité et le genre (« tout est possible », « tout est bon »), elle encourage l'individualisme libéral et l'indifférence politique et se tourne en nouvelle machine d'oppression des femmes, car elle efface toute possibilité de reconnaître et de contrer la

1. T. de Laurentis, « Théoriser, dit-elle », Actes du Colloque CNAM – Mage, *Épistémologies du genre : regards hier, points de vue d'aujourd'hui*, Paris, 2005, p. 14.

violence exercée contre les femmes. Au moment où « le féminin » finit par être accepté sur la scène des pratiques et des mots du pouvoir, n'est-ce pas au moins paradoxal de vouloir le faire disparaître ?

3. **Des fonctions physiologiques à l'économie pulsionnelle.** – Il n'y a pas de corps humain qui ne soit identifié comme féminin ou masculin. Lorsqu'il naît, un enfant est d'emblée assigné à son sexe, ce qui a bien évidemment des conséquences au niveau de son identité personnelle. En effet, l'assignation à un sexe, comme l'explique Françoise Collin, fonctionne tout à la fois comme un constat organique et comme une injonction programmatique normative. Mais si l'assignation sexuelle est une « construction sociale » en ce que le genre d'un individu est dès la naissance façonné par la norme externe à laquelle on le soumet sur la base d'une particularité organique, le sexe lui-même est-il pour autant entièrement réductible à cette construction ?

Il est évident que toute position biologique forte, et donc réductionniste, qui fait des attitudes de genre une simple conséquence du sexe biologique est extrêmement problématique. Ne serait-ce que parce que ce qu'on appelle le sexe biologique est loin d'être parfaitement identifiable. Aujourd'hui, on a tendance à identifier le sexe biologique à un ensemble des caractéristiques biologiques comme les chromosomes (XX pour les femmes, XY pour les hommes), les organes génitaux (dont le vagin pour les femmes et le pénis pour l'homme), les hormones (une proportion plus importante d'œstrogènes pour les femmes, de testostérone pour les hommes). Et pourtant, il y a aussi certaines données

qui semblent brouiller les frontières : certains hommes sont pourvus de deux chromosomes X tout comme il y a des femmes avec un chromosome Y ; certains individus naissent avec des organes sexuels indifférenciés, à la fois féminins et masculins, etc.

Le nœud de la question est que, si le « corps biologique » pose des problèmes, il y a un « réel » du corps qu'on ne peut faire semblant d'oublier : l'arbitraire du rôle que peut jouer le corps n'est jamais absolu. Comme le montre la psychanalyse, des liens existent entre les fonctions physiologiques et l'économie pulsionnelle d'un individu, le « corps érotique », émergeant toujours à partir du « corps biologique » : « Entre les deux corps existerait un rapport d'engendrement. Le corps érotique relèverait de l'acquis et serait progressivement construit à partir du corps biologique qui, quant à lui, ressortit à l'inné. »[1] Bien évidemment, le développement du corps érotique prend appui sur les soins corporels prodigués par les parents. Mais cela n'empêche que le point de départ reste le corps biologique et que « la vie qui se révèle dans le corps et par le corps ne s'éprouve pas immatériellement en l'absence de corps biologique »[2]. C'est pourquoi la découverte psychanalytique du corps érogène représente une sorte de nouvelle « archéologie du corps »[3], le corps étant à la fois un symbole de la vie humaine et une expression de la personne. Comme l'écrit Freud : « Le moi est avant tout un moi corporel,

1. C. Dejours, *Le Corps d'abord*, Paris, Payot, 2001, p. 11.
2. *Ibid.*, p. 155.
3. P. Fedida, *Corps du vide et espace de séance*, Paris, Delarge, 1977.

il n'est pas seulement un être de surface, mais il est lui-même la projection d'une surface. »[1]

C'est jour après jour que chaque individu est confronté à des choix difficiles et c'est dans la réalité de l'expérience que chacun prend contact avec sa corporéité. Le corps réel, avec ses désirs et ses sensations, devient ainsi à la fois une catégorie fondatrice à opposer au corps-texte, et le résultat d'une analyse de l'expérience que chaque individu a de son propre corps : « Le nœud de l'affaire est de *re-naturaliser* le corps en le délivrant ainsi de la dichotomie entre nature et culture. Il convient alors de construire un modèle nouveau du corps, naturel et culturel à la fois, qui soit capable de dépasser à la fois le corps biologique et déterminé et le corps poststructuraliste et marqué par la culture. »[2]

1. S. Freud, *Le Moi et le Ça* (1922), in *OCFP*, XVI, Paris, Puf, 1991.
2. C. Bigwood, « Renaturalizing The Body with The Help of Merleau-Ponty », *in* D. Welton (dir.), *Body and Flesh*, Oxford, Blackwell, 1998, p. 103.

Chapitre IV

# ABJECTION ET RÉIFICATION : L'OPACITÉ DE LA MATIÈRE

Faut-il partir et faudra-t-il revenir ?, s'interroge Santosh, le jeune Indien d'une nouvelle de V. S. Naipaul, qui se retrouve loin de Bombay, à Washington, une ville dont il ne connaît ni les lois ni les codes[1]. Santosh tente de réapprendre à vivre avec son corps disloqué. Il regrette la fusion mystique avec la nature qu'il connaissait dans son pays et se retrouve devant un corps-objet à nourrir et habiller : « Dans le passé, j'étais mêlé à l'eau du fleuve, je n'étais jamais séparé, avec une vie à moi, mais je me suis contemplé dans une glace et j'ai décidé d'être libre. Le seul avantage de cette liberté a été de me faire découvrir que j'avais un corps et que je devais pendant un certain nombre d'années, nourrir et habiller ce corps. Et puis tout sera terminé... » Sorti de sa culture, Santosh n'arrive pas à comprendre comment être à la fois libre de vivre dans un corps qui lui appartient (et qui n'est donc plus une partie du cosmos) et capable de ne pas succomber aux exigences matérielles de son corps biologique. Son problème, c'est d'apprendre à

1. V. S. Naipaul, *Dans un état libre*, Paris, 10/18, 1998.

faire avec son corps et sa matérialité, sans pour autant s'y réduire ; comprendre que le corps renvoie à la réalité de la condition humaine et à ses limites, mais aussi que c'est à l'intérieur de ces limites qu'il peut être libre d'être soi.

## I. – Le corps et l'abject

Le corps est le signe de notre finitude. Il est ce qui, d'une certaine façon, nous renvoie à tout ce qu'on ne voudrait pas être : notre fragilité, nos faiblesses, nos limites, nos maladies, notre mort... Il est un objet matériel qui produit des substances comme les sueurs, les excrétions, les excréments ; qui nous attache à nos instincts et nos peurs ; qui nous emprisonne au monde... Il est « abject », « étranger », « méprisable ». « Tous mes malheurs viennent de ce tas de chair qui ne me lâche pas depuis que je suis petit, écrit Amos Oz dans *Seule la mer.* On ne peut rien en tirer. [...] Ça irait tellement mieux si je pouvais m'en débarrasser [...]. Plus besoin de dormir, de respirer, plus de cigarettes... »[1]

Du latin *abjectus*, participe passé du verbe *abicere* composé de *ab* (préfixe marquant l'éloignement, la répulsion) et de *jectus*, « rejeté », les termes « abject » et « abjection » renvoient à la fois à ce qui inspire répulsion et dégoût, et à ce qui est méprisable. De ce point de vue, la catégorie de l'abject est assez proche de celles de l'horreur et de l'épouvante, et renvoie directement aux notions de souillure, de déchet, d'impur. Notions

1. A. Oz, *Seule la mer*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2005.

qui ont été souvent associées au corps et à ses produits. Le mot « pur », par opposition à l'impur et au déchet, désigne en revanche ce qui est propre, sans tâche, impeccable. Ce qui a fait que le concept de pur a été souvent associé à l'âme, à la connaissance abstraite, aux idéaux. L'extension du terme est pratiquement illimitée, mais quels que soient ses emplois, la notion induit toujours l'idée d'une hiérarchie de valeurs, le pur étant par définition préférable à l'impur.

L'idée de pureté porte en elle un rejet plus ou moins marqué de tout ce qui est matériel et périssable. D'où la tendance à considérer le corps comme l'impur par excellence – parce qu'il est promis à la mort et voué à la décomposition, ainsi que parce qu'il ingère, digère, assimile, expulse et sécrète. « Tout en se rapportant toujours aux orifices corporels comme à autant des repères découpant-constituant le territoire du corps, écrit Julia Kristeva, les objets polluants sont, schématiquement, de deux types : excrémentiels et menstruels. [...] L'excrément et ses équivalents (pourriture, infection, maladie, cadavres, etc.) représentent le danger venu de l'extérieur de l'identité : le moi menacé par du non-moi, la société menacée par son dehors, la vie par la mort. Le sang menstruel, au contraire, représente le danger venant de l'intérieur de l'identité. »[1] Le corps aurait ainsi ses pollutions, des substances marginales qu'il faudrait constamment contrôler afin qu'elles ne se déplacent pas et qu'elles ne menacent pas le sujet et ses limites. Mais il aurait aussi des ennemis extérieurs, des ordures qui

1. J. Kristeva, *Pouvoir de l'horreur : essai sur l'abjection*, Paris, Le Seuil, 1980, p. 86.

terrifient et inquiètent de l'extérieur et qui peuvent perturber l'intégrité d'un individu. D'où, depuis toujours, l'instauration d'une série de règles assez strictes pour éloigner de soi l'impur, qu'il s'agisse de la nourriture impure, des maladies, des cadavres.

**Pur et impur.** – Le caractère impératif de la séparation du pur et de l'impur trouve l'un de ses fondatements dans la Bible. Dans le *Lévitique* notamment, il est demandé au peuple juif de respecter un certain nombre d'interdits. Ainsi est impur tout ce qui sort du corps, comme les sécrétions (« Lorsqu'un homme a un écoulement sortant de son corps, cet écoulement est impur », Lv 15, 2), ou le sang menstruel (« Lorsqu'une femme a un écoulement de sang et que du sang s'écoule de son corps, elle restera pendant sept jours dans la souillure de ses règles. Qui la touchera sera impur jusqu'au soir », Lv 15, 19). Mais est impur aussi le corps dans sa totalité, notamment lorsqu'il est mort et qu'il devient cadavre : « Celui qui touche un cadavre, quel que soit le mort, sera impur sept jours » (Nb 19, 11) ; « Quiconque a touché un mort, le corps d'un homme qui meurt, et ne s'est pas purifié, souille la Demeure de Yahvé ; cet homme sera retranché d'Israël, car les eaux lustrales n'ont pas coulé sur lui, il est impur, son impureté est en lui » (Nb 19, 13). D'où, notamment dans la tradition juive, des rites de purification spécifiques visant à transformer l'impureté en pureté. Dans la Torah, comme dans le Talmud, les principales sources d'impureté sont le cadavre, la lèpre et les écoulements d'origine sexuelle. Le contact avec un cadavre, ou sa simple présence, entraîne le plus haut degré d'impureté, qui peut être transmise à d'autres personnes, à des objets ou à des

aliments. En fait, tout objet peut devenir impur à l'exception de ceux en pierre et en argile non cuite et, selon un décret rabbinique, ceux en bois et en os.

Même si l'approche chrétienne cherche à inverser le système pur/impur en dedans/dehors – « Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme ; mais ce qui sort de la bouche, voilà ce qui souille l'homme », écrit Mathieu (Mt 15, 11) ; et, quelques vers plus loin il ajoute : « Tout ce qui pénètre dans la bouche passe dans le ventre, puis s'évacue aux lieux d'aisance, tandis que ce qui sort de la bouche procède du cœur, et c'est cela qui souille l'homme » (Mt 15, 17-18) – la hantise des impuretés corporelles continue à « polluer » l'esprit humain et à convaincre les hommes que le corps, en tant que tel, ne peut être qu'abject et dangereux.

## II. – La réduction de l'homme à son corps

De façon générale, l'être humain n'aime pas être réduit à son corps « abject ». De façon générale, il cherche à s'en éloigner et à sublimer sa matérialité. Les tortionnaires et les régimes totalitaires le savent bien : pour dominer, soumettre et anéantir l'homme, il faut le réduire à son corps, l'attacher à ses besoins, empêcher que la pensée puisse émerger. La douleur extrême, la fatigue, la faim, le manque de sommeil affaiblissent non seulement le corps, mais l'homme dans sa totalité. Le corps martyrisé prend le dessus et s'impose. Rien d'autre n'existe. Seule la souffrance corporelle compte. C'est l'expérience des prisonniers des camps de concentration. C'est l'expérience tragique de la *Shoah*.

1. **Un corps/chose.** – En 1947, deux ans après son retour d'Auschwitz, Primo Levi publie le récit bouleversant de sa détention. Le « besoin de raconter aux autres » est impérieux ; la volonté « de faire participer les autres », une nécessité. C'est le fragment qui fait le récit. C'est l'impulsion qui construit la narration. C'est la violence subie et avalée qui devient mémoire, « en vue d'une libération intérieure ». Car il s'agit pour lui de retrouver, par l'écriture, sa dignité et son intégrité ; il s'agit de comprendre si « celui qui peine dans la boue », qui « ne connaît pas de repos » et qui « meurt pour un oui pour un non » est encore un homme.

Levi arrive à Auschwitz en 1944, avec 650 autres « pièces » *(Stück)*. Les Allemands font l'appel. Avec une précision absurde à laquelle tout le monde, tôt ou tard, s'habitue. Traité comme du bétail, il ne reçoit que des coups et des ordres. On le frappe « sans colère ». On l'efface « sans raison ». Tout est absurde. Rien n'a de sens. Car aucun « pourquoi » et aucun « parce que » ne sont admis dans le camp : « Poussé par la soif, j'avise un beau glaçon sur l'appui extérieur d'une fenêtre. J'ouvre, et je n'ai pas plus tôt détaché le glaçon, qu'un grand et gros gaillard qui faisait les cent pas dehors vient à moi et me l'arrache brutalement. *Warum ?*, dis-je dans mon allemand hésitant. *Hier ist kein warum* (ici il n'y a pas de pourquoi), me répond-il en me repoussant rudement à l'intérieur. L'explication est monstrueuse, mais simple ; en ce lieu tout est interdit, non certes pour des raisons inconnues, mais bien parce que c'est là précisément la raison d'être du *Lager.* »[1]

1. P. Levi, *Si c'est un homme* (1947), Paris, Pocket, 1988, p. 38.

Le mot qui tonne à répétition est *Schnell !* (« plus vite »). Dès leur arrivée, les déportés sont harcelés et pressurés jusqu'à l'épuisement total de leur énergie physique et psychique. Tout ce qui « fait sens » ou « lien » est progressivement détruit. Les hommes sont séparés des femmes. Les femmes sont séparées des enfants. Tous sont privés de leurs affaires personnelles et de leurs objets intimes. Selon un procédé méthodique et progressif, qui détruit toute liaison intersubjective et intrasubjective. Le premier geste des SS est la séparation du prisonnier d'avec les « siens » et le mélange désordonné des uns et des autres : « Ainsi disparurent en un instant, par traîtrise, nos femmes, nos parents, nos enfants. Presque personne n'eut le temps de leur dire adieu. Nous les aperçûmes un moment encore, telle une masse sombre à l'autre bout du quai, puis nous ne vîmes plus rien. »[1] La cassure des liens familiaux est brutale. Ne pas pouvoir faire ses adieux déchire les prisonniers et leur donne un sentiment d'impuissance, d'inutilité, d'effacement. Le second geste est encore plus violent : c'est la dépersonnalisation, l'anonymat. Les détenus sont tous rasés. Ils se retrouvent tous avec les mêmes vêtements. Tous avec le même regard vide. Plus rien ne leur appartient. Ils n'ont même plus de nom, car ils apprennent vite qu'ils ne sont qu'un numéro tatoué sur le bras gauche. Mais comment peut-on ne pas « se perdre soi-même » lorsqu'on « a tout perdu »[2] ?

Progressivement, les déportés sont réduits à de simples « choses » : ils se découvrent prisonniers d'un

1. *Ibid.*, p. 24.
2. *Ibid.*, p. 34-35.

dispositif déshumanisant ; leur corps devient l'otage de ses faiblesses et de ses fragilités : la faim, la soif, la fatigue, la maladie. Les privations alimentaires, le manque d'hygiène, l'odeur des cadavres en décomposition, la fumée des fours crématoires, le froid, le travail acharné… tout est là pour briser leur résistance et leur courage. Et tout est si extrême, que les mots n'arrivent pas à rendre compte de l'expérience atroce qu'ils vivent et tombent en poussière : « Nous disons "faim", nous disons "fatigue", "peur" et "douleur", nous disons "hiver", et en disant cela nous disons autre chose, des choses que ne peuvent exprimer les mots libres, créés par et pour des hommes libres qui vivent dans leurs maisons et connaissent la joie et la peine. Si les *Lager* avaient duré plus longtemps, ils auraient donné le jour à un langage d'une âpreté nouvelle ; celui qui nous manque pour expliquer ce que c'est que peiner tout le jour dans le vent […]. »[1]

Réduits à des marionnettes dont on peut décider de la vie ou de la mort, les prisonniers sont cloués à leur corps/chose et humiliés. Leurs corps faibles, maigres et malades deviennent l'objet de moquerie et de sarcasme ; ils sont privés de toute défense et offerts aux regards ; ils cessent progressivement d'être des « corps propres », pour devenir des « corps étrangers » : « Je n'attachais plus d'intérêt qu'à mon assiette de soupe quotidienne, à mon bout de pain rassis. Le pain, la soupe – c'était toute ma vie. J'étais un corps. Peut-être moins encore : un estomac affamé. L'estomac, seul, sentait le temps passer. »[2]

1. *Ibid.*, p. 192.
2. E. Wiesel, *La Nuit*, Paris, Éditions de Minuit, 1958, p. 62.

2. **L'effacement de l'identité.** – Le camp s'inscrit sur le corps des prisonniers et efface leur identité. À tout instant « visibles » et « disponibles », les déportés n'ont d'ailleurs pas le droit de « voir » et de « regarder » : croiser le regard des tortionnaires ou leur adresser la parole est strictement interdit : « Personne n'avait, par le visage, à exprimer rien aux SS qui aurait pu être le commencement d'un dialogue et qui aurait pu susciter sur le visage du SS quelque chose d'autre que cette négation permanente et la même pour tous. Ainsi, comme il était non seulement inutile, mais plutôt dangereux malgré lui, dans nos rapports avec les SS, on était venu à faire soi-même un effort de négation de son propre visage, parfaitement accordé à celui du SS. »[1] « Inspectés » comme des animaux de laboratoire, eux, ils ne peuvent regarder, envisager le monde qui les entoure, faire attention, être sur leurs gardes, se protéger. Le regard des SS est offensif et mortifère, comme celui de Méduse qui pétrifie, aveugle, paralyse et efface. L'objectif des SS est de pousser progressivement les détenus à accepter leur propre effacement. Et souvent ils y arrivent. Car, comme le montre Bettelheim, le prisonnier qui se laisse dominer par les SS, non seulement physiquement mais affectivement, se met à intérioriser leur attitude et finit par croire qu'il est « moins qu'un homme, qu'il ne doit pas agir de lui-même, qu'il n'a pas de volonté personnelle »[2].

Le renoncement se propage, entretenu par la peur et les menaces. Les hommes et les femmes se soumettent

1. R. Antelme, *L'Espèce humaine* (1957), Paris, Gallimard, 1979.
2. B. Bettelheim, *La Forteresse vide* (1967), Paris, Gallimard, 1982, p. 97.

progressivement à un enchaînement de compromis qui leur ôtent toute possibilité d'échapper au mécanisme infernal, jusqu'à l'acceptation passive de leur état de « choses ». Ce qui va alimenter encore plus le cercle vicieux de la déshumanisation. Comme le dit cyniquement Franz Stangl, directeur du camp de Sobibor à Gitta Sereny qui lui demande quelle différence y a-t-il pour lui entre la « haine » et le « mépris » résultant du fait de considérer les personnes comme de la « cargaison » : « Elles étaient si faibles ; elles ne faisaient rien pour s'opposer à ce qui leur arrivait, elles se laissaient faire. C'était des gens avec qui on n'avait rien en commun. C'est comme cela que le mépris est né. »[1]

## III. – Un corps sans âme

Mais il y a aussi une autre façon de réduire l'homme à sa matérialité d'en effacer l'humanité, comme le montre la philosophie de Sade. Amoureux de la liberté au point d'exclure tout droit de propriété sur l'autre, Sade n'hésite pas à proclamer que sa liberté consiste à exiger de quiconque la soumission la plus totale. S'il admet l'égalité de tous devant la nature, il ne renonce jamais à reconnaître, dans la société, la supériorité des libertins, héros auxquels il confère une invulnérabilité qui les soustrait aux avatars du commun. Car, pour Sade, ces derniers ont compris que, derrière le voile social, tout ce qui existe est soumis aux règles de la nature, une nature intrinsèquement animée par une énergie aveugle

1. G. Sereny, *Au fond des ténèbres* (1974), Paris, Denoël, 1975, p. 232.

et brutale. C'est pourquoi, ce qu'exprime la vie sexuelle, n'est qu'une surabondance d'énergie. Tout fait partie de la nature : jouir, souffrir, faire souffrir. L'homme naturel n'a pas plus d'instinct social chez Sade que chez Rousseau, à quelques exceptions près. Car l'homme, pour Rousseau, est capable d'éprouver de la pitié et de s'identifier à son semblable. Pour Sade, en revanche, les hommes sont tous ennemis les uns des autres et sont dans un état de guerre perpétuelle et réciproque. « Que me font à moi les maux des autres ? N'ai-je donc point assez des miens, sans aller m'affliger de ceux qui me sont étrangers ? Que le foyer de cette sensibilité n'allume jamais que nos plaisirs ! Soyons sensibles à tout ce qui les flatte, absolument insensibles sur tout le reste. Il résulte de cet état de l'âme une sorte de cruauté, qui n'est quelquefois pas sans délices », écrit-il dans *La Philosophie dans le boudoir*[1]. Et, quelques pages plus loin, il ajoute : « La cruauté n'est autre chose que l'énergie de l'homme que la civilisation n'a point encore corrompue. »[2]

1. **La douleur d'exister.** – Les principes qui animent l'œuvre du divin marquis sont au fond assez simples. Pour Sade, aux yeux de la nature, tous les êtres sont identiques. En même temps, c'est la dissymétrie qui caractérise ses personnages : l'énergie des libertins les met bien au-dessous de la multitude ; Sade leur confère un pouvoir de domination qui écrase tous les autres. Ce qui lui permet d'affirmer non seulement que rien ne

1. Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 78-79.
2. *Ibid.*, p. 130.

l'oblige à se sacrifier pour les autres et leur conservation, mais aussi qu'il a le droit de disposer d'eux si cela rend possible son propre bonheur[1]. La liberté devient ainsi la liberté de disposer des autres et de les obliger, s'il le faut, à se soumettre à ses vœux.

Tout en proclamant l'identité des êtres humains, Sade réduit ainsi l'humanité à un petit nombre d'individus tout-puissants, appartenant en général à une classe privilégiée : des rois, des ducs, des princes... tous caractérisés par l'insensibilité et par l'envie de satisfaire leurs désirs. L'impératif catégorique kantien, qui demandait de traiter les hommes toujours comme des fins et jamais uniquement comme des moyens, devient chez Sade un impératif de jouissance : « J'ai le droit de jouir de ton corps et ce droit je l'exercerai, sans qu'aucune limite m'arrête dans le caprice des exactions que j'aie le goût d'y assouvir. »[2] C'est pourquoi, même là où on a la sensation d'être confronté à des dialogues contradictoires entre les libertins et leurs victimes, en réalité c'est toujours la voix du libertin qui triomphe. Même si Sade cherche tout le temps à s'expliquer – « Je sais bien qu'une infinité de sots, qui ne se rendent jamais compte de leurs sensations, comprendront mal les systèmes que j'établis »[3] – ce qu'il justifie, ce sont toujours les liens du sexuel au despotisme et du despotisme à la masculinité : « Il n'est point d'homme qui ne veille être despote quand il bande. »[4] Si chez Kant le rapport à l'autre prend

1. M. Blanchot, *Sade et restif de la Bretonne*, Gallimard, 1969.
2. J. Lacan, *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 769.
3. Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, *op. cit.*, p. 261.
4. *Ibid.*, p. 259.

la forme du respect – chaque personne ayant une dignité qui la distingue de tout le reste qui n'a qu'un prix –, chez Sade c'est au contraire la violence qui caractérise les rapports humains : le libertin humilie sa victime et la torture au nom de sa propre jouissance et sans aucune considération de sa souffrance et de sa dignité. « Le sadisme, écrit à ce propos Lacan, rejette dans l'Autre la douleur d'exister. »[1]

2. **Un regard glacial.** – Le regard que Sade porte sur les êtres humains et sur leur corps est toujours extrêmement glacial. En dépit de l'abondance de verbes qui renvoient au toucher (manier, presser, palper), à chaque fois que l'on touche, c'est en claquant ou en déchirant. En dépit du regard constant qu'il porte sur le corps, à chaque fois c'est pour le réduire à un objet/chose de domination. Les tortures et les postures à la fois insoutenables et grotesques imposées aux victimes de *Justine* ou des *120 Journées de Sodome*, établissent de ce point de vue un modèle de rapports humains fondé sur la chaîne de montage et le travail aux pièces. Chaque membre, chaque nerf est déchiré ou tordu avec une frénésie impartiale et glacée. Le corps n'est plus qu'un assemblage mécanique de parties. Le corps sadien est un corps dépossédé de lui-même, exposé au regard, livré à la jouissance ; un corps obligé à comparaître sans délai ; un corps qui n'a droit à aucune pudeur, à aucune protection, à aucun respect : « Allons, belle Eugénie, mettez-vous à votre aise… la pudeur est une vieille vertu dont vous devez, avec autant de charme,

1. J. Lacan, *op. cit.*, p. 778.

savoir vous passer à merveille. »[1] Il faut que tout soit en vue, afin que le libertin puisse « tout voir » et « tout maîtriser ». C'est ainsi qu'on ne peut nullement s'étonner si, dans un passage de l'*Histoire de Juliette*, les corps s'amassent et bougent comme des objets de décor, comme des simples fournitures : « "Les meubles que vous voyez ici, nous dit notre hôte, sont vivants : tous vont marcher au moindre signe" : Minski fait ce signe, et la table s'avance ; elle était dans un coin de la salle, elle vient se placer au milieu ; cinq fauteuils se rangent également autour ; deux lustres descendent directement du plafond et planent au milieu de la table ! "Cette mécanique est simple", dit le géant, en nous faisant observer de près la composition de ces meubles. "Vous voyez que cette table, ces lustres, ces fauteuils ne sont composés que de groupes de filles, artistiquement arrangés ; mes plats vont se placer tout chauds sur les reins de ces créatures ; mes bougies sont enfoncées dans leurs cons ; et mon derrière ainsi que les vôtres, en se nichant dans ces fauteuils, vont être appuyés sur les doux visages ou les blancs tétons de ces demoiselles ; c'est pour cela que je vous prie de vous trousser, Mesdames, et vous, Messieurs, de vous déculotter, afin que, d'après les paroles de l'Écriture, *la chair puisse reposer sur la chair*". » Non seulement Sade renverse la signification des mots du prophète Jérémie et transforme le repos que l'homme est censé trouver auprès du « Dieu de toute chair » en un contact épidermique entre chairs dénudées, mais surtout il réduit les êtres

1. Sade, *La Philosophie dans le boudoir, op. cit.*, p. 52.

humains à des objets que l'on déplace à sa guise, que l'on utilise à son gré. Les femmes ne sont qu'un décor. Leur chair n'est qu'un tissu. Leur personne n'est qu'un instrument au service de la jouissance. Sade humilie le corps : chacun est embrigadé à sa place dans une sorte de chaîne de montage où, à tout moment, la pièce défaillante peut être remplacée.

Mais c'est surtout dans *Les 120 Journées de Sodome* que Sade offre aux lecteurs sa conception de l'humain et de son corps. Les victimes se retrouvent enfermées dans un château isolé au fond de la Forêt-Noire et entouré de montagnes. Lorsque toute la compagnie est installée, l'un des libertins, Durcet, fait couper le pont et murer toutes les portes – « La clôture sadienne est acharnée, écrit Roland Barthes. Elle a une double fonction : d'abord, bien entendu, isoler, abriter la luxure des entreprises punitives du monde. [...] [Mais elle] a une autre fonction : elle fonde une autarcie sociale. Une fois enfermés, les libertins, leurs aides et leurs sujets forment une société complexe, pourvue d'une économie, d'une morale, d'une parole et d'un temps, articulé en horaires, en travaux et en fêtes. »[1] C'est au fond l'économie du rêve seigneurial, rendu désormais impossible par l'avènement absolutiste.

Ensuite, le lecteur découvre les règlements établis par les organisateurs des débauches qui mettent en scène « les glissements progressifs du plaisir » selon des conditions rigoureuses. Le coït est toujours une activité de groupe : les protagonistes, échafaudant des postures extrêmement complexes qui se transforment

1. R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Le Seuil, 1971, p. 20-21.

tout au long du récit, sont des hommes, des femmes, des enfants, des vieillards, des mères et des filles, des pères et des fils, des nobles et de la canaille, des religieuses et des putains. Tout se mêle. Tout se mélange. Selon une surenchère qui va de la sodomie à l'inceste, jusqu'à la coprophagie. Le but est celui de réduire tout le monde à l'état d'excréments. Comme l'expliquent Bach et Schwartz, chez Sade, « toute la physiologie humaine est dégradée en un puzzle de particules qui sont équivalentes à la nourriture et aux fèces et deviennent interchangeables »[1]. Et tout cela, selon les règles de l'exhaustivité et de la réciprocité. « Il faut que le plus grand nombre de postures soient accomplies simultanément » et qu'aucun protagoniste ne reste inemployé ; il faut que tous les lieux du corps soient « saturés » ; il faut que chaque « figure » puisse s'inverser, les garçons prenant la place des filles et *vice versa*[2]. Seule exception, encore une fois, le libertin qui, lui, dispose du monopole du supplice sans forcément y participer. D'autant que ce sont surtout les femmes qui, si elles ne sont pas les acolytes des libertins ou des criminelles elles-mêmes (Juliette, Delbène, les historiennes, etc.), sont l'objet du plus grand mépris. « Songez que ce n'est point comme des créatures humaines que nous vous regardons, disent les libertins, mais uniquement comme des animaux que l'on nourrit pour le service qu'on en espère et qu'on écrase de coups quand ils se refusent à ce service. »

1. S. Bach, L. Schwartz, « A Dream of The Marquis de Sade: Psychoanalytic Reflections on Narcissistic Trauma, Decompensation, and The Reconstitution of A Delusional Self », *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 20, 3, 1972, p. 460.
2. R. Barthes, *op. cit.*, p. 33.

La féminité de la femme est annihilée. Des femmes, l'on ne désire que l'orifice anal. Le sexe féminin, lui, est un objet de répulsion : « En général, offrez-vous toujours très peu par-devant ; souvenez-vous que cette partie infecte que la nature ne forma qu'en déraisonnant est toujours celle qui nous répugne le plus. »[1]

3. **Le corps morcelé.** – C'est dans la description mécanique des accouplements que Sade multiplie les mots, force le langage, vise à « tout dire ». S'il ne s'intéresse pas aux portraits de ses personnages (les libertins ont tous une belle figure et l'haleine fraîche ; les victimes, elles, ont toujours droit à des portraits abstraits et « rhétoriques », comme le dit bien Barthes) et s'il ne s'attarde jamais à décrire les paysages, Sade tombe dans la logorrhée lorsqu'il touche le vif du sujet : il vise à tout dire, tout montrer, tout expliquer. Le corps est littéralement autopsié, par un morcellement continu qui efface toute unité : « Le langage n'a de prise sur le corps que s'il le morcelle ; le corps total est hors du langage, seuls arrivent à l'écriture des morceaux de corps ; pour *faire voir* un corps, il faut ou le déplacer, le réfracter dans la métonymie de son vêtement, ou le réduire à l'une de ses parties. »[2] C'est ainsi que la personne disparaît complètement de la scène, au profit de telle ou telle partie de son corps, et qu'elle se réduit progressivement à ses orifices : « Matériau organique, entassé pêle-mêle avec ses déjections et son sang, carne et bientôt charnier. Conséquence logique : la déshumani-

1. Sade, *Les 120 Journées de Sodome ou l'école du libertinage*, Paris, 10/18, 1975, p. 72.
2. R. Barthes, *op. cit.*, p. 131.

sation radicale des victimes, entraînées de force dans cette mise en scène morbide. »[1] Le tout, bien sûr, avec un ordre quasi obsessionnel qui construit les scènes sexuelles de façon méthodique. D'où toute une série d'expressions qui reviennent systématiquement dans les textes sadiens, comme par exemple : « disposer le groupe », « exécuter une nouvelle scène », « former le tableau le plus neuf et le plus libertin », etc.

Ce qui est mis en scène dans les œuvres de Sade, c'est un monde où personne ne se soucie de ce que peut ressentir la personne qui subit la violence, puisqu'aux yeux de tout le monde elle ne peut pas ressentir, elle n'est qu'un objet. De ce point de vue, le monde de Sade est un monde « pervers » au sens de Deleuze, le monde sans autrui dont parle le philosophe dans son commentaire du roman de Michel Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*. Deleuze montre que le rapport entre Robinson et Vendredi n'est pas un rapport entre deux personnes. Il s'agit plutôt de la mise en place d'une relation dans laquelle la « structure d'autrui » est absente. Robinson dissout progressivement la structure d'autrui en se renfermant dans son « île intérieure ». Et lorsqu'il rencontre Vendredi, ce n'est plus comme un « autrui » qu'il le saisit : « Vendredi ne fonctionne pas du tout comme un autrui retrouvé. C'est trop tard, la structure ayant disparu. Tantôt il fonctionne comme un objet insolite, tantôt comme un étranger complice. »[2] C'est pourquoi Robinson le traite tantôt comme un

1. F. Ost, *Sade et la Loi*, Paris, Odile Jacob, 2005, p. 257.
2. G. Deleuze, « Michel Tournier et le monde sans autrui (1969) », *in* Michel Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 277.

esclave qu'il cherche à intégrer à l'ordre économique de l'île, tantôt comme le détenteur d'un secret qui menace son économie psychique. Ce monde sans autrui est en fait le protocole même de toute relation mise en scène par Sade : un univers où les personnages jouent à chaque fois soit le rôle de la victime, soit le rôle du complice : « Plus rien ne subsiste que des profondeurs infranchissables, des distances et des différences absolues, ou bien au contraire d'insupportables répétitions, comme des longueurs exactement superposées. »[1] En supprimant la structure d'autrui, Sade rend fictif le rapport au réel et réduits les êtres humains à des objets partiels de jouissance : « Doctrinant la loi de la jouissance comme pouvant fonder je ne sais quel système de société idéalement utopique, Sade s'exprime ainsi [...] : "Prêtez-moi la partie de votre corps qui peut me satisfaire un instant, et jouissez, si cela vous plaît, de celle du mien qui peut vous être agréable." Nous pouvons voir dans l'énoncé de cette loi fondamentale, par laquelle s'exprime un moment du système de Sade en tant qu'il se prétend socialement recevable, la première manifestation articulée de ce à quoi nous nous sommes, comme psychanalystes, arrêtés sous le nom d'objet partiel. »[2]

1. *Ibid.*, p. 264.
2. J. Lacan, *Le Séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 237-238.

Chapitre V

# SEXUALITÉ ET SUBJECTIVITÉ : L'ACCOMPLISSEMENT DE LA CHAIR

L'un des domaines où se révèlent les relations complexes que chacun entretient avec son corps et avec le corps des autres est le domaine sexuel. Ne serait-ce que parce que nos relations à l'autre les plus intenses sont les relations sexuelles, et que le désir érotique est toujours une ouverture à autrui à la fois dans sa corporéité et dans sa subjectivité. C'est pourtant justement ce domaine qui a été longuement délaissé par les philosophes, la sexualité étant souvent perçue comme quelque chose de dangereux.

Selon Platon, le désir sexuel était inscrit dans la nature animale de l'homme et n'avait rien en commun avec l'amour qui, lui, était au contraire lié à sa nature rationnelle. C'est ainsi que, dans *Le Banquet*, la définition de l'amour comme désir et du désir comme manque et comme envie de possession n'est qu'une étape d'un raisonnement plus complexe visant à montrer que le véritable amour est en réalité un désir « d'enfantement dans la beauté selon le corps et selon l'esprit » (*Le Banquet,* 206 *b*). C'est d'ailleurs par la modération du désir sexuel que l'on peut arriver au désir-plénitude qui déclenche une dynamique productrice de beauté et bonté : la

personne aimée n'est pas un objet de désir à posséder, mais une occasion d'amour en vue de la connaissance. C'est pourquoi le véritable amour est « philosophe » et permet l'émergence du bien dans l'âme : il est une attirance sensible pour le suprasensible ; un « désir de possession perpétuelle du bien » (*Le Banquet,* 206 *a*). Et, dans le *Philèbe*, le philosophe reproduit exactement la même démarche : il définit d'abord le plaisir comme lié au désir-manque (34 *d*-35 *a*) ; puis il fait remarquer qu'il existe un plaisir qui n'est pas lié au manque et au vide (51 *a*) ; enfin il montre que ce plaisir est une forme de plénitude et qu'il concerne le beau et le bien.

Les Pères de l'Église, eux, partant du présupposé d'une différence qualitative entre les « passions de l'âme » et les « appétits charnels », associèrent la relation sexuelle entre Ève et Adam au péché originel. C'est ainsi que saint Augustin argumente en faveur d'une sexualité sans émotion et sans plaisir, finalisée uniquement à la procréation, et que Clément d'Alexandrie prétend non seulement qu'on « se modère en désirant », mais encore « que l'on s'abstient de désirer »[1].

Quant à Kant, il ne put s'empêcher d'insister à plusieurs reprises sur le fait que le mariage est, pour l'homme et pour la femme, le seul moyen de jouir réciproquement l'un de l'autre sans se dégrader, les rapports sexuels hors mariage étant pour lui des *crimina carnis* : « Puisque l'attirance sexuelle n'est pas une inclination pour un autre être humain en soi, mais une inclination pour son sexe,

1. Pour une analyse de la pensée chrétienne des premiers siècles, voir Peter Brown, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif,* Paris, Gallimard, 1995.

elle est un principe de dégradation de l'humanité ; par elle, un sexe est préféré à un autre, que cette inclination déshonore pour se satisfaire. »[1] Ainsi Kant se rabat-il sur la solution juridique du mariage, sur un *contrat* qui engage formellement les deux parties, mais qui ne nous dit rien à propos de la nature du lien sexuel ou du statut du corps désirant et du corps désiré. Pour Kant, la nature du désir sexuel est de nous entraîner dans l'animalité et dans la dégradation : le désir n'est qu'un appétit ; l'objet sexuel, en tant qu'objet d'appétit, n'a aucune caractéristique personnelle et morale : « L'inclination qu'a un homme pour une femme n'est pas dirigée vers elle parce qu'elle est un être humain, mais parce qu'elle est une femme ; le fait qu'elle soit aussi un être humain le laisse indifférent ; seul son sexe est l'objet de son désir. »[2]

En fait, il fallait attendre Freud et la psychanalyse pour comprendre à quel point tout, en l'être humain, est influencé par la sexualité : le rapport au monde, la relation à la vie, l'attachement à l'autre[3]. Pour Freud, les « pulsions sexuelles » sont des pulsions vitales qui animent l'existence et qui, même lorsqu'elles sont refoulées ou sublimées, continuent à jouer un rôle central

1. Emmanuel Kant, *Leçons d'éthique* (1775-1780), Paris, Le Livre de poche, 1997, p. 291.

2. *Ibid.*, p. 291.

3. Lorsque Freud commença son travail auprès des grandes hystériques de Charcot, la reine Victoria régnait encore. Et elle venait à peine de mourir quand il publia, en 1905, ses *Trois Essais sur la théorie sexuelle.* C'était le moment d'apothéose du puritanisme bourgeois, un puritanisme qui imposait, au nom de l'utilité et de l'ordre, de fortes restrictions des pulsions sexuelles ; un puritanisme qui, cependant, n'arrivait pas à bien gérer ses propres contradictions et qui fonctionnait sur un double discours : l'*être* et le *paraître* ; le *secret* et le *visible* ; le *privé* et le *public.*

dans la façon qu'on a de travailler, d'avoir des relations avec les autres, de se rapporter à lui-même[1]. La sexualité imprègne la condition humaine, son existence terrestre, sa finitude. Elle met toujours en jeu désirs et besoins, appétits et pulsions, peurs et frustrations, fantasmes et blessures. Elle est « une épreuve donnée à tous et toujours accessible de la condition humaine dans ses moments les plus généraux d'autonomie et de dépendance »[2].

C'est en effet lorsqu'on désire, qu'on comprend ce que peut signifier attendre la réponse d'autrui et vivre dans son corps une sensation de manque et d'impuissance. Mais c'est aussi par son désir qu'on est confronté à l'envie de s'approprier l'autre et de le transformer en objet de maîtrise : « En tant que j'ai un corps, écrit Merleau-Ponty, je peux être réduit en objet sous le regard d'autrui et ne plus compter pour lui comme personne, ou bien, au contraire, je peux devenir son maître et le regarder à mon tour, mais cette maîtrise est une impasse, puisque, au moment où ma valeur est reconnue par le désir d'autrui, autrui n'est plus la personne par qui je souhaitais d'être reconnu, c'est un être fasciné, sans liberté, et qui à ce titre ne compte plus pour moi. [...] L'importance attachée au corps, les contradictions

1. En psychanalyse, le terme « pulsion » a été introduit dans les traductions françaises de Freud comme équivalent de l'allemand *Trieb*, mot utilisé pour qualifier une « poussée » ayant un but et un objet spécifiques, comme c'est le cas des pulsions qui se localisent dans les excitations et le fonctionnement de l'appareil génital. De ce point de vue, la pulsion est différente de l'instinct qui qualifie, en revanche, un comportement animal fixé par l'hérédité et caractéristique d'une espèce.

2. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 195.

de l'amour se relient donc à un drame plus général qui tient à la structure métaphysique de mon corps, à la fois objet pour autrui et sujet pour moi. »[1]

## I. – Autrui : un objet de désir

Lorsqu'on désire quelqu'un, celui qui est désiré devient bien un « objet » du désir. Qu'il y ait une forme d'objectivation dans toute relation sexuelle, c'est un fait. Ne serait-ce que parce que l'autre, en tant qu'« objet de désir », est par définition un « objet » : un objet qui, lors d'un rapport sexuel, gît là, nu et fragile ; ouvert aux caresses et aux baisers, aux prises et aux morsures ; un objet que l'on peut cajoler et parfois faire souffrir... un objet à soi... Mais dire que celui qui est désiré est un « objet de désir » ne signifie pas automatiquement que cette personne soit réduite à une simple chose. Car tout *objet de désir* est aussi un *sujet de désir*. Au fond, la relation mise en place par le désir sexuel n'est pas une « relation entre choses », mais une « relation inter-subjective »[2].

Beaucoup de malentendus viennent sans doute du fait qu'il y a *des* formes d'*objectivation*, qui sont non seulement indépendantes les unes des autres, mais aussi qualitativement différentes. Il faut toujours analyser le contexte et les circonstances à l'intérieur desquels une relation a lieu, afin de comprendre si l'objectivation d'un individu – qui est un objet de désir et de plaisir sexuel –

1. *Ibid.*, p. 194-195.
2. Sur ce point, voir M. Marzano, *La Pornographie ou l'épuisement du désir*, Paris, Buchet/Chastel, 2003 ; *Malaise dans la sexualité*, Paris, J.-C. Lattès, 2006.

est une instrumentalisation de son corps ou si elle est, au contraire, une prise en compte de son existence charnelle. Objectiver autrui en le traitant comme une *chose* est intrinsèquement différent de l'objectivation qui le respecte en tant que *personne* : dans le premier cas, nous pouvons parler de *réification* ; dans le second, il faudrait parler plutôt d'*incarnation.*

L'objectivation transforme toujours autrui en objet, mais dire qu'autrui est un « objet » n'en fait pas pour autant une « chose ». Les termes « objet » et « choses » ne sont qu'apparemment synonymes. Si l'on ouvre n'importe quel dictionnaire, on lit qu'un objet est « toute chose (y compris les êtres animés) qui affecte les sens ». Une des significations du mot « objet » est donc celle de « chose solide ayant unité et indépendance et répondant à une certaine destination ». Mais le terme désigne aussi l'être à qui s'adresse un sentiment, ce vers quoi tendent les désirs, la volonté, l'effort et l'action – d'où sa signification de « fin ». Une chose, en revanche, indique en général une entité matérielle, inanimée et complètement disponible – d'où la difficulté, en droit, à faire rentrer dans la catégorie des « choses » les animaux ou encore le corps humain.

Qu'en est-il alors du rapport à l'objet lors d'une relation sexuelle ? En réalité, ce rapport est toujours extrêmement complexe : il renvoie systématiquement à l'expérience qu'un individu a vécue avec ses parents, lorsque le *bonheur* résidait pour lui dans la fusion avec la mère. Grandir signifie acquérir une « identité séparée » et renoncer à cette fusion. Et cela, même si le renoncement entraîne un sentiment de « perte » et un désir, par la suite, de retrouver l'« objet perdu ». C'est

pourquoi, dans une rencontre sexuelle, chacun révèle à la fois sa faiblesse et son pouvoir, son désir de retrouver l'objet perdu et son besoin de le maîtriser complètement. La façon que chacun a de désirer est soumise à certaines conditions : « On obtient ainsi une sorte de *cliché* (quelquefois plusieurs) – écrit Freud – cliché qui, au cours de l'existence, se répète plusieurs fois, se reproduit quand les circonstances extérieures et la nature des objets aimés accessibles le permettent et peuvent, dans une certaine mesure, être modifiées par des impressions ultérieures. »[1]

## II. – Le jeu des pulsions

La sexualité n'est jamais tranquille, linéaire, simple. L'abandon et la perte momentanée des limites du corps et des barrières entre le « je » et le « tu » rendent possible l'oscillation continue entre une pulsion *fusionnelle* et une pulsion *destructrice.* Désirer quelqu'un signifie toujours osciller entre la maîtrise d'autrui et la peur d'une perte, que ce soit la perte de l'autre ou encore la perte de soi-même. À partir du moment où l'on s'expose à autrui, on donne à voir et à toucher, à la fois, sa puissance et sa vulnérabilité, son pouvoir et son abandon. D'où, toujours, le risque d'une aliénation : on remet, pour ainsi dire, sa liberté dans les mains d'un autre, avec le risque d'être nié et traité comme une simple chose. Mais pas nécessairement. Car chacun est

1. S. Freud, *De la technique psychanalytique*, Paris, Puf, 1953, p. 50.

là, face à l'autre. Chacun réagit aux caresses de l'autre. Chacun dépend de l'autre tout en le contrôlant. De plus, ce processus n'est jamais tout à fait identique. À chaque fois, une partie inconnue de soi peut se révéler, des souvenirs (de l'enfance, de l'adolescence, des précédentes histoires) réapparaître. À travers la possession du corps d'autrui, chaque individu prend non seulement contact avec l'être charnel de la personne qu'il désire, mais aussi avec sa propre existence charnelle. Autrui est à la fois une *personne* et un *objet*, un *sujet* et un *corps*. Lorsqu'on désire quelqu'un, on ne le désire jamais en se tenant tout entier hors de son propre désir : le désir nous *compromet* ; chacun est complice de son désir et, par celui-ci, on prend conscience de son *être-un-corps*.

Ainsi, l'objectivation d'autrui peut ne pas être une instrumentalisation : on peut posséder quelqu'un sans pour autant nier la réciprocité de la possession et la subjectivité de celui (ou celle) que l'on possède. L'autre désiré, explique Levinas, n'est d'ailleurs pas « autre » comme le pain que je mange, comme le pays que j'habite, comme le paysage que je contemple. Dans tous ces cas, le « je » peut se repaître et, dans une mesure très large, se satisfaire. En revanche, lorsque quelqu'un est désiré, l'objet du désir est « à la fois saisissable et intact dans sa nudité [...], le Féminin essentiellement violable et inviolable [...], l'intouchable dans le contact même de la volupté »[1].

La sexualité est un miroir de l'humain et de ses contradictions. D'une part, elle est l'expression d'une

1. E. Levinas, *Totalité et Infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 305.

envie : l'envie d'aller vers l'autre et de le posséder. D'autre part, elle est le lieu d'un abandon : c'est dans l'acte sexuel que le sujet s'ouvre au mystère du manque et qu'il découvre la jouissance dans ce qu'elle a de plus intime et de plus étranger. Dans la jouissance érotique, il y a un dévoilement de ses faiblesses et une ouverture à la dimension créatrice de la rencontre. Dans le déploiement du corps, l'idéal du soi est mis en sourdine, le sujet oscille entre évanouissement et recomposition, abandon à la jouissance et reprise du contrôle, exclusion du jugement et de la raison et reconquête des limites du corps et des espaces psychiques.

Rencontrer une personne signifie s'ouvrir à elle ; la voir et la regarder, en même temps qu'elle nous voit et qu'elle nous regarde. C'est par les mots et par les gestes que l'on va à la rencontre d'autrui et que l'on s'offre, en même temps qu'autrui s'offre à nous. C'est la caresse qui nous met à nu devant l'autre : une caresse qui sollicite « ce qui s'échappe sans cesse » ; une caresse qui cherche ; une caresse qui exprime l'indicible, qui ne vise ni à saisir ni à dévoiler, et qui laisse autrui intact dans sa nudité. La sexualité met en jeu la sortie du sujet hors du registre de la maîtrise. Je « vois » l'autre. Je le « touche ». Mais cela n'est possible qu'à condition de laisser l'autre me « voir » et me « toucher ». À condition de me laisser « pénétrer » et de laisser l'autre « advenir ». À condition d'accepter qu'il puisse toujours se « dérober » à ma caresse.

Autrui, dans sa nudité, surgit devant la nôtre et nous défie. Par son dépouillement. Par son abandon. Il devient ainsi l'occasion d'une rencontre qui n'est possible qu'à la condition de reconnaître sa valeur, son désir, son

unicité. C'est d'ailleurs cette unicité même qui suscite notre désir et nous incite à aller vers l'autre : « Dans les rapports sexuels, on donne et on reçoit. Une stimulation nouvelle intervient au moment où cesse la précédente. Quelque chose de nouveau vient s'ajouter, qui compense la surcharge dont on vient de se débarrasser. »[1]

## III. – Aliénation et respect

La sexualité est un lieu de paradoxes. Dans la dépossession, on s'aliène ; on aliène ce qui, par structure, est inaliénable, son corps, son intimité, soi-même. En même temps, c'est dans l'aliénation de la rencontre sexuelle qu'advient l'inaliénabilité de la personne. En oscillant entre régression et maturation, refoulement et reconstruction, le « je » surgit au moment même de la perte, le corps délivré à autrui devenant le gage du désir. Car c'est quand on renonce à garder son unité extérieure et à exercer sur l'autre une maîtrise qu'on découvre l'authenticité d'une identité consolidée par le désir. C'est quand on renonce au contrôle et qu'on accepte le risque de l'implication et de l'abandon, qu'on gagne la possibilité de se retrouver dans ses gestes et dans les gestes d'autrui.

La présence d'autrui confirme la nôtre et nous permet de nous élever au statut de sujet par la médiation du corps-chair. C'est pourquoi, dans la sexualité, donner et prendre ne font qu'un, on donne en prenant et on prend

1. D. H. Lawrence, *Pornographie et Obscénité* (1929), Paris, Mille et Une Nuits, 2001, p. 31.

en donnant dans une rotation infinie de l'avoir et du non-avoir. Et s'il y a toujours quelque chose de l'autre qu'on saisit, il y a aussi quelque chose qui échappe, quelque chose qui reste à désirer. Dans la jouissance, il y a sans cesse un *défaut*, une *absence*. Mais le fait que les limites du corps et du sujet soient mises à l'épreuve, voire momentanément dépassées, n'implique pas pour autant qu'elles soient effacées ou déniées. On cherche à aller au-delà des limites, mais on ne les franchit pas ; le désir nous jette presque hors de nous, mais on reste toujours à l'intérieur des bornes que notre corps et le corps d'autrui nous imposent ; on reste toujours en deçà de l'« abject » qui surgit quand on abolit les limites, quand on noie les frontières entre le « je » et le « tu », quand on détruit les catégories du temps et de l'espace constitutives de notre humanité. Car, après le moment de la jouissance et du ravissement érotique, le sujet doit pouvoir revenir à lui, et recomposer son « moi » défait par l'embrasement, réinstaller les seuils et les frontières qui lui permettent de ne pas partir à la dérive[1].

1. **Virilité et féminité.** – Même si la virilité se caractérise par le désir d'avoir accès au corps de l'autre et peut impliquer des fantasmes de puissance, elle n'implique pas, pour autant, une mise entre parenthèses des peurs et des angoisses qui éclatent lorsqu'on est face à son intimité et qu'on se met à nu devant autrui. « Alors même qu'elle se concentre sur son pénis, écrit le psychanalyste Didier Dumas, la jouissance masculine ne se

1. F. Perrier, « Séminaire sur l'amour (1970-1971) », *La Chaussée d'Antin* (1978), Paris, Albin Michel, 1994, p. 349-536.

limite pas à la conquête du territoire que représente le corps de la femme. Elle raisonne autant à partir de toute l'intériorité de lui-même. Elle correspond pour lui aussi à l'ouverture du jardin secret de son être dont les portes sont habituellement fermées. »[1] Au point que recourir à la brutalité et à la violence n'est parfois qu'une façon de se rassurer sur sa propre virilité et de s'illusionner que l'homme, en tant que mâle, ne dépend aucunement des femmes. D'où, sinon des fantasmes de viol, du moins de fantasmes de puissance capables de valoriser le sexe masculin, et de soutenir la capacité d'un homme à conquérir le corps d'une femme.

Il ne faut d'ailleurs pas oublier que, comme le soulignent certains psychanalystes, l'homme n'est jamais complètement à l'abri de la peur éprouvée la première fois devant le sexe féminin et son anatomie particulière, devant « ce creux qui n'est ni un trou ni un abîme, sauf pour la pensée et pour l'agir »[2]. D'où l'incessant mouvement d'approche et d'évitement de la femme, le désir de s'unir à elle et la peur de disparaître avec elle. La femme, elle, est mue par le désir d'être pénétrée. Désir qui est parfois soutenu par un fantasme de soumission. En même temps, la femme peut aussi être terrorisée à l'idée d'une pénétration sans précaution de la part de l'homme.

Les problèmes de la sexualité dépendent de l'*histoire personnelle* de chacun, de ses éventuelles difficultés à

1. D. Dumas, *La Sexualité masculine* (1990), Paris, Hachette, 2002, p. 118.
2. W. Granoff, *La Pensée et le Féminin*, Paris, Éditions de Minuit, 1976, p. 289.

approcher l'autre et à se laisser approcher de l'autre. La toute première expérience de l'être humain est d'ailleurs celle de sa propre dépendance. Le bébé qui vient au monde dépend entièrement des soins de ses parents. Seul, il ne pourrait pas survivre. Seul, il s'effondrerait physiquement comme psychiquement. Tout bébé, que ce soit un garçon ou une fille, dépend complètement de l'autre et est dans une position d'*objet* : un objet de soins ; un objet d'amour ; un objet de projections... Ce n'est que progressivement que le petit peut se détacher et qu'il peut commencer à s'affirmer comme un sujet. Son « je » émerge progressivement, grâce à un processus d'identifications et d'oppositions.

2. **Identification et autonomie.** – Les adultes représentent des modèles et des antagonistes. On cherche progressivement sa place en s'affirmant homme ou femme. Et dans tout cela, le rôle des parents est forcément central. Ne serait-ce que parce qu'il s'agit des premiers modèles pour l'enfant. Des modèles qui pourront être renforcés ou remplacés dans la suite. Des modèles que les images et les représentations d'une société contribuent à façonner. Lorsqu'on parle d'Œdipe et de complexe castration, de sexualité polymorphe et de structuration du psychisme, au fond on ne fait que mettre des noms à des mécanismes d'identifications et d'oppositions qu'aucune forme de déconstruction ne pourra jamais effacer. Car, même là où les jeux d'identification, d'imitation ou d'opposition fonctionnent différemment, la société étant parfois structurée de façon différente, l'enfant aura toujours tendance à se lier à ceux qui s'occupent de lui, à les prendre comme modèles, à se structurer sur la base

des messages qu'il reçoit. Pour un garçon, par exemple, la place occupée par la mère auprès de soi et auprès du père va jouer un rôle central. C'est la première expérience qu'il a de la femme, une femme qui est sa mère et qui est aussi la compagne du père. La place qu'elle occupe auprès du père déterminera par la suite, au moins en partie, l'image qu'il aura de la femme. Ce qui explique pourquoi les hommes sont souvent tiraillés entre l'image d'une femme asexuée, la mère, et celle d'une femme objet-sexuel, celle que son père désire ou qu'on imagine qu'il désire. La difficulté, pour chacun, est de ne pas cliver ces deux figures, de ne pas arriver à croire que la mère ne peut pas être un objet du désir pour le père et que celle qui est objet de son désir ne peut pas être mère.

L'effort plus difficile, dans ce contexte de dépendance, est bien évidemment la conquête de l'autonomie. Une autonomie à la fois vitale et dangereuse. Vitale car, sans indépendance des autres, on ne peut ni grandir ni saisir son désir ni se déployer dans l'espace et dans le temps de sa propre vie. Mais aussi dangereuse, car lorsqu'elle devient absolue, elle peut amener à une défaite de sa propre humanité. Personne n'est complètement indépendant des autres, sauf à se renfermer dans un monde de solitude et de désespoir, ou encore à construire autour de soi un environnement inhumain.

Bien sûr, chacun cherche à se défendre de la dépendance avec tous ses moyens. La dépendance totale des autres peut être une forme d'addiction et elle est vouée à l'échec avec des conséquences plus ou moins désastreuses. Celui (ou celle) qui est dans l'incapacité de surmonter l'abandon ou le rejet, et consécutivement la peur

de l'abandon et du rejet, vit toute relation comme une expérience terrifiante, capable de mettre en danger son « moi ». Ce qui s'exprime dans le besoin pathologique d'amour, l'exigence quasi totalitaire de preuves d'amour, la dépendance totale à l'égard de l'objet d'amour et de son regard.

Mais ne pas sombrer dans cette forme de dépendance extrême ne signifie pas pour autant qu'il faille fuir toute relation de dépendance. Sous peine, encore une fois, de souffrance et d'échecs. Car celui (ou celle) qui vise l'indépendance absolue ne peut que se détacher complètement des autres et se renfermer à l'intérieur d'un univers irréel ou sadique. L'indépendance absolue du monde réel est la folie ou la perversion. C'est le détachement du monde et des autres. C'est le clochard qui erre dans la ville et qui ne peut plus communiquer avec les autres. C'est l'internaute qui glisse et surfe sur Internet, incapable d'entretenir une relation humaine et sexuelle réelle, prisonnier des images. Mais c'est aussi le pervers qui considère, comme Sade, que tous les êtres humains sont des objets à sa libre disposition. Il se croit autonome. Il se considère tout-puissant. C'est un féodal dans le champ de la sexualité. Il n'est de loi que la sienne. Il pense pouvoir tout contrôler et tout maîtriser. Les objets comme les personnes. Les personnes en tant qu'objets, comme l'étaient les serfs médiévaux. Jusqu'à jouir de sa capacité à manipuler et détruire les autres en s'appuyant sur leurs faiblesses.

# CONCLUSION

Le corps est notre destinée. Non pas parce que l'être humain n'est pas libre de choisir la vie qui lui convient le mieux et qu'il est génétiquement déterminé à accomplir certaines tâches plutôt que d'autres à cause de sa nature corporelle, mais parce que, indépendamment de tout choix et de toute décision, le corps est toujours là, indépassable, pour le meilleur comme pour le pire. « Je me demande ce qui est moi, écrit Antonin Artaud. Non pas moi au milieu du corps, car je sais que c'est moi qui suis dans ce corps et non un autre, et qu'il n'y a pas d'autre moi que le corps, ni dans mon corps, mais en quoi peut consister ce moi qui se sent ce qu'on appelle être, être un être parce que j'ai un corps. »[1] Chacun est son corps, tout en l'ayant. Chacun a son corps, tout en l'étant. C'est le corps qui nous rappelle constamment notre finitude et notre fragilité, et qui nous « cloue » au réel en nous soumettant aux contraintes du cadre spatio-temporel et existentiel dans lequel nous évoluons. Mais c'est aussi le corps qui nous permet de « goûter » le monde et de l'habiter, d'éprouver des émotions et des passions, de rencontrer et de connaître les autres...

Au fond, la philosophie du corps n'est rien d'autre qu'une philosophie qui prend comme point de départ ce

1. A. Artaud, « Cahiers de Rodez », in *Œuvres complètes*, XVI, Paris, Gallimard, 1981, p. 109.

corps-là, qui raisonne à partir de la finitude, qui s'interroge sur l'être-au-monde corporel de chaque individu. C'est une philosophie qui cherche à comprendre l'action humaine sans jamais oublier sa dimension corporelle. D'où l'importance de connaître les différentes étapes de la pensée, chaque philosophe ayant dû, à sa façon, se poser la question du corps et de son statut. Car, indépendamment du fait que le corps ait souvent été considéré comme un lourd fardeau empêchant la connaissance et la vertu, aucune philosophie n'a jamais pu faire l'économie de sa présence.

Ce qui est nouveau aujourd'hui tient peut-être aux possibilités multiples qui nous sont offertes par la science et la technique d'agir directement sur notre corporéité, le plus souvent pour la maîtriser, la mettre à distance, faire comme si elle pouvait réellement disparaître. Indépendamment de tout effort, cependant, le corps est toujours là, prêt à nous rappeler son existence, capable de traduire en symptômes les malaises de ceux qui cherchent à l'effacer. Comme l'écrit la poétesse polonaise Wislawa Szymborska : « Rien n'a changé, sauf le cours du fleuve. L'horizon des bois, du littoral, des déserts, des glaciers. C'est dans ces paysages que l'âme erre, se guérit, revient ; elle se rapproche, s'éloigne, étrangère à elle-même, ineffable, parfait certaine, parfois incertaine de sa propre existence, tandis que le corps est là, là, et encore là et ne trouve pas d'abris. »[1]

1. W. Szymborska, *Vista con granello di sabbia. Poesie (1957-1993)*, Milan, Adelphi, 1998, p. 125. Notre traduction.

# BIBLIOGRAPHIE


Agamben G., *Nudité*, Paris, Rivages, 2009.
Anzieu D., *Le Moi-Peau*, Paris, Dunod, 1985.
Aristote, *De l'âme*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1972 ; *La Politique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1977.
Bernard M., *Le Corps*, Paris, Le Seuil, 1995.
Bordo S., *Unbearable Weith. Feminism, Western Culture and The Body*, Berkeley, University of Califonia, 1993.
Bruaire C., *Philosophie du corps*, Paris, Le Seuil, 1968.
Butler J., *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion* (1990), Paris, La Découverte, 2005.
Cherry J. M. (dir.), *Persons and Their Bodies: Rights, Responsibilities, Relationships*, Dordrecht, Kluwer, 1999.
Chirpaz F., *Le Corps*, Paris, Klincksieck, 1988.
Corbin A., *Histoire de la virilité : Le triomphe de la virilité*, le XIX^e^ siècle, vol. 2, Paris, Le Seuil, 2011.
Courtine J.-J., *Histoire de la virilité : La virilité en crise ? XX^e^-XXI^e^ siècle*, Paris, Le Seuil, 2011.
Dejours C., *Le Corps d'abord*, Paris, Payot, 2001.
Descamps M.-A., *L'Invention du corps*, Paris, Puf, 1986.
Descartes R., « Discours de la méthode » ; « Traité de l'homme » ; « Méditations métaphysiques » ; « Passions de l'âme », in *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1953.
Dolto F., *L'Image inconsciente du corps*, Paris, Le Seuil, 1984.
Dorlin E., *Sexe, Genre et Sexualité*, Paris, Puf, 2008.
Featherstone M., Hepworth M., Turner B. S. (dir.), *The Body. Social Process and Cultural Theory*, Londres, Sage, 1991.
Freud S., *Trois Essais sur la théorie de la sexualité* (1914), Paris, Gallimard, 1949 ; *Le Moi et le Ça* (1922), in *OCFP*, XVI, Paris, Puf, 1991 ; *La Vie sexuelle*, Paris, Puf, 1969.
Goddard J.-C., Labrune M. (dir.), *Le Corps*, Paris, Vrin, 1992.
Henry M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, Puf, 1965.
Corbin A., Courtine J.-J., Vigarello G., *Histoire de la virilité*, I : *De l'Antiquité aux Lumières : l'invention de la virilité* ; II : *Le Triomphe de la virilité, le XIX^e^ siècle* ; III : *La Virilité en crise ? : XX^e^-XXI^e^ siècle*, Paris, Le Seuil, 2011.
Hoquet T., *Cyborg philosophie : penser contre les dualismes*, Paris, Le Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2011.

Husserl E., *Méditations cartésiennes* (1950), Paris, Puf, 1994 ; *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures (1950-1952)*, I-II, Paris, Puf, 1982-1993.
Ide P., *Le Corps à cœur : essai sur le corps humain*, Versailles, Saint-Paul, 1996.
Jacquet C., *Le Corps*, Paris, Puf, 2001.
Lacroix X., *Le Corps de chair*, Paris, Le Cerf, 1992.
Le Breton D., *Anthropologie du corps et modernité* (1990), Paris, Puf, 2005 ; *Adieu au corps*, Paris, Métailié, 1999.
Levinas E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971.
Marcel G., *Être et avoir. Journal métaphysique*, Paris, Aubier, 1968.
Marzano M., *Penser le corps*, Paris, Puf, 2002 ; *La Pornographie ou l'épuisement du désir*, Paris, Buchet/Chastel, 2003 ; *Je consens, donc je suis... Éthique de l'autonomie*, Paris, Puf, 2006 ; (dir.), *Dictionnaire du corps*, Paris, Puf, 2007.
Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945 ; *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964 ; *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964.
Nietzsche F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Aubier, 1969.
Platon, « Phédon », in *Œuvres complètes*, IV, 1re partie, Paris, Les Belles Lettres, 1963 ; « Phèdre », in *Œuvres complètes*, IV, 3e partie, 1961 ; « Timée », in *Œuvres complètes*, II, 1950 ; « Banquet », in *Œuvres complètes*, IV, 2e partie, 1929.
Richir M., *Le Corps*, Paris, Hatier, 1993.
Sartre J.-P., *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943.
Scruton R., *Sexual Desire*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1986.
Spinoza B., *Éthique*, Paris, Flammarion, 1964.
Synott A., *The Body Social: Symbolism, Self and Society*, Londres, Sage, 1993.
Turner B. S., *The Body and Society. Exploration in Social Theory*, Oxford, Blackwell, 1996.
Vigarello G., *Histoire de la virilité : De l'Antiquité aux Lumières*, vol. 1, Paris, Le Seuil, 2011.
Weiss G., *Body Images*, Londres, Routledge, 1999.
Welton D. (dir.), *Body and Flesh*, Oxford, Blackwell, 1998.
Wendell S., *The Rejected Body*, Londres, Routledge, 1996.
Zaner R., *The Problem of Embodiment: Some Contribution to The Phenomenology of The Body*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1964.

# TABLE DES MATIÈRES

Introduction 3

I. Le statut ambigu du corps humain, 4 – II. L'être humain : une personne incarnée, 6.

Chapitre I – **Le dualisme et ses étapes** 11

I. Le corps : une prison pour l'âme, 12 – II. Pensée et étendue, 15 – III. L'union de l'âme et du corps, 17 – IV. Le corps : un fardeau, 19 : 1. Contrôle et maîtrise, 20 ; 2. Images et paraître, 22 ; 3. « Cyberespace » et « viande », 25 ; 4. Blogs et sites de rencontres, 27 – V. La sculpture de soi, 29 : 1. Le corps obsolète, 30 ; 2. La chair à vif, 32.

Chapitre II – **Du monisme à la phénoménologie** 36

I. Le monisme métaphysique de Spinoza, 36 – II. Le réductionnisme matérialiste : de l'homme-machine à l'homme neuronal, 40 : 1. L'homme-machine de La Mettrie, 40 ; 2. Cerveau et états mentaux, 41 – III. Nietzsche et le corps libéré, 43 – IV. La révolution phénoménologique, 45 – V. Être et avoir, 49 : 1. L'expérience de la maladie, 51 ; 2. Greffes et identité, 53 ; 3. La greffe du visage, 58.

Chapitre III – **Le corps entre nature et culture** 63

I. L'inné et l'acquis, 65 : 1. La culture : ce qui permet aux hommes de s'élever au-dessus de leur être naturel, 65 ; 2. Le réductionnisme au XIX^e^ et au XX^e^ siècle, 67 ; 3. L'identification d'une personne par son ADN, 71 – II. Les pièges du constructivisme, 74 – III. La différence des sexes, 79 : 1. Sexe et genre, 80 ; 2. « On nous inflige le sexe », 82 ; 3. Des fonctions physiologiques à l'économie pulsionnelle, 85.

Chapitre IV – **Abjection et réification : l'opacité de la matière** 88

I. Le corps et l'abject, 89 – II. La réduction de l'homme à son corps, 92 : 1. Un corps/chose, 93 ; 2. L'effacement de l'identité, 96 – III. Un corps sans âme, 97 : 1. La douleur d'exister, 98 ; 2. Un regard glacial, 100 ; 3. Le corps morcelé, 104.

Chapitre V – **Sexualité et subjectivité : l'accomplissement de la chair** 107

I. Autrui : un objet de désir, 111 – II. Le jeu des pulsions, 113 – III. Aliénation et respect, 116 : 1. Virilité et féminité, 117 ; 2. Identification et autonomie, 119.

Conclusion 122

Bibliographie 124