

Le corps dans la modernité

De la méfiance et du surpassement

Robert Jacques

Volume 5, Number 2, octobre 1997

Le corps : du dualisme à l'altérité

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/024947ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/024947ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de théologie de l'Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (print)

1492-1413 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Jacques, R. (1997). Le corps dans la modernité : de la méfiance et du surpassement. *Théologiques*, 5(2), 25–50. <https://doi.org/10.7202/024947ar>

Article abstract

This article traces a route in thinking the body, from the beginnings of Modernity with Descartes, until the recent approaches to corporeal experiences in science (genetics, neuroscience) and in culture (extreme sports, the human potential movement). It is suggested that this thinking is often in defiance with respect to the corporeal condition, a defiance that a phenomenological anthropology harshly criticizes in inviting a renewed understanding of incarnated existence.

Le corps dans la modernité De la méfiance et du surpassement

Robert JACQUES
Animateur de pastorale
Centre hospitalier Saint-Eustache

RÉSUMÉ

Cet article trace un itinéraire dans la pensée du corps depuis l'avènement de la Modernité avec Descartes jusqu'aux approches de l'expérience corporelle dans les sciences (génétique, neuro-sciences) et la culture (sports à risque ou mouvement du Potentiel humain). Il est suggéré que cette pensée en est une bien souvent de *méfiance* à l'égard de la condition corporelle, méfiance qu'une anthropologie phénoménologique critique fortement en invitant à une compréhension renouvelée de l'existence incarnée.

This article traces a route in thinking the body, from the beginnings of Modernity with Descartes, until the recent approaches to corporeal experiences in science (genetics, neuro-science) and in culture (extreme sports, the human potential movement). It is suggested that this thinking is often in defiance with respect to the corporeal condition, a defiance that a phenomenological anthropology harshly criticizes in inviting a renewed understanding of incarnated existence.

« On est possédé par ce que l'on possède. »

Georges STEINER, *Réelles présences*

Lorsqu'il parle de lui-même, l'être humain parle (aussi) de son corps. Qu'il le garde muet ou qu'il le tienne pour insignifiant, il en dit encore quelque chose. Toute énonciation au sujet de soi formule une interprétation explicite ou non de ce qu'est vivre incarné. Déjà cette expression, *vivre incarné*, esquisse une signification que certains diront ambivalente ou peut-être ambiguë : quel est le sens du préfixe *in*? Vise-t-il la localisation d'une âme ou d'un esprit *dans* une chair? La juxtaposition de deux choses?

Le mélange de deux ou trois substances (corps, âme, esprit)? Chaque discours au sujet de l'être humain, que ce soit en art, en sciences, en philosophie ou en théologie, se débat avec ce préfixe. Vouloir en écrire l'histoire est un projet condamné à l'échec. L'histoire qui va du *corps-prison* de certains penseurs grecs ou des religiosités anciennes et récentes au *corps-suis-je* affirmé par le Zarathoustra de Nietzsche résiste à toute écriture. Cette ténacité témoigne d'un non-maîtrisable en l'être humain, d'un insaisissable inscrit dans la chair même de cet être.

Faut-il dès lors s'avouer vaincu? Oui. Faut-il pour autant se taire? Non. Demeure sans cesse pour l'existant humain la possibilité ou l'exigence de chercher le sens de cette défaite. Celle-ci se déploie entre les pôles évoqués à l'instant : le corps n'est-il que l'*enveloppe* vaine d'une identité cachée? ou est-il le *tout* de l'être humain? Les dictionnaires philosophiques et maints comptes rendus reproduisent les réponses données à ces questions et configurent les divers héritages qu'elles ont suscités et légués. Cette défaite indique une interrogation inlassable : la condition corporelle a-t-elle à voir avec ce que veut dire être *humain*? entre-t-elle dans sa définition? Plusieurs ont déjà répondu non. Selon eux, le corps tire du côté de l'animalité ou de l'impur ou de la folie. Aussi faut-il « *avoir le moins possible commerce avec (lui), mais au contraire nous en purifier* », peut-on lire chez Platon (*Phédon*, 67a). Et l'on sait la fortune en Occident de ce mot d'ordre jusque dans le christianisme qui pourtant parle d'une *Parole faite chair* (*Jn* 1,14). Sous de nouvelles guises, ce projet cathartique demeure aujourd'hui : le vif intérêt pour certaines traditions ésotériques ou religieuses, la séduction qu'opèrent les anges et autres êtres immatériels, les suicides collectifs récents, les sports à risque ne le démontrent-ils pas de manière étonnante et anarchique?

D'autres affirment l'inverse : dans le corps – et en lui seulement – réside la spécificité de l'être humain. Il ne faut pas chercher la singularité de celui-ci, – son essence –, en son *cogito* ou en quelque monde des idées. Ainsi Nietzsche le déclarait avec véhémence à la fin du siècle dernier contre les *contempteurs du corps* : celui-ci est une grande *raison*, « *der Leib ist eine große Vernunft* », il est même le *soi* dont l'humain s'enorgueillit¹. À la fin de notre siècle, de nouveaux protagonistes, le plus fréquemment des scientifiques, inscrivent dans le corps le *je* ou ce que nous osons encore nommer *notre* identité. Celle-ci est tantôt moléculaire, logée dans le *HLA*,

¹ On peut rappeler ici quelques lignes de ce discours : « Corps suis tout entier, et rien d'autre, et âme n'est qu'un mot pour quelque chose dans le corps. Le corps est une grande raison, une pluralité avec un sens unique, une guerre et une paix, un troupeau et un pasteur. Instrument de ton corps est aussi ta petite raison, mon frère, que tu nommes "esprit", petit instrument et jouet de ta grande raison ».

si essentiel à la compatibilité des tissus qu'il doit être déjoué par la ciclosporine lors de greffes d'organes². Elle est tantôt neurophysiologique et entièrement dépendante du bon fonctionnement des aires corticales : l'électroencéphalogramme plat n'est-il pas aujourd'hui l'indicateur fiable et indéniable de la mort du sujet? Cette identité est pour d'autres l'actualisation du génome, « *le soi est cet émergeant perpétuel né de l'indissoluble union de consignes génétiques et des pressions de l'environnement*³ ». On sait aussi les débats éthiques actuels au sujet des manipulations génétiques; ne risque-t-on pas de toucher avec de telles expérimentations à ce qui est essentiellement humain et dès lors mettre en péril celui-ci? Et de manière plus prosaïque, de nombreux phénomènes culturels répètent cette identification de l'humain à son corps; ainsi les modes du tatouage et du piercing, les florissantes boutiques santé, le bodybuilding, etc. Avec raison, toutes ces voix nous rappellent que l'on ne peut imaginer ou comprendre l'être humain sans son corps. Mais simultanément une résistance profonde sourd en nous, un refus indéradicable de s'y laisser réduire. Évidemment, les retours vers quelques arrière-mondes sont maintenant interdits. Les passerelles vers l'ancienne métaphysique sont à jamais perdues. Et pour beaucoup aujourd'hui, la particule *méta* est désormais rayée du vocabulaire; pour plusieurs, il ne reste que le *physique*. Le monisme matérialiste a succédé au vieux dualisme des prémodernes.

Parmi les protagonistes de ce déplacement, il y a eu Descartes (1596-1650). Il y occupe une position étrange. En demandant de douter de tout, il a initié la déroute de la métaphysique traditionnelle; il a ouvert la voie qui conduit jusqu'à Nietzsche, mais pour devenir en quelque sorte la victime de ce dernier. Et les héritiers de Zarathoustra poursuivent toujours son immolation, lui reprochant son dualisme. Ses détracteurs pasticheraient volontiers le mot du misérable Gavroche, en chantant « *C'est la faute à Descartes* » après celles de Voltaire et de Rousseau. À leurs yeux, Descartes est le vilain qui, en tenant la pensée et le corps pour deux choses (*res*) radicalement distinctes, a mené à bien des difficultés. On le tient responsable des impasses de la philosophie contemporaine au sujet de la condition charnelle de l'être humain; des problèmes des neurosciences et des sciences cognitives devant décrire la production de la pensée par le cerveau; et encore du mépris socioculturel diversifié de la

² Dans J. BERNARD, M. BESSIS, C. DEBRU (dir.), *Soi et le non-soi*. Paris, Seuil, 1990, à la page 20, Jean Dausset écrit : « Notre formule tissulaire représente notre carte d'identité biologique, le sceau de notre individualité et (...) le garant de notre intégrité. » Proche de cette perspective, l'interdit de la transfusion sanguine chez les Témoins de Jéhovah ressortit à une telle interprétation biologique de la spécificité de l'être humain.

³ René TZANCK, dans *Soi et le non-soi*, p. 294.

corporéité. François Guery écrit avec humour : « À vrai dire, tout le monde est contre Descartes... Être et temps de Heidegger, en 1927, était déjà une déclaration de guerre à Descartes et à ses « substances⁴ ». On pourrait multiplier presque à l'infini les citations reproduisant les sarcasmes dont est l'objet l'auteur des *Méditations métaphysiques*. Cette notoriété le rend incontournable dans toute recherche au sujet du vivre incarné. De quoi Descartes est-il donc imputable?

1. Mais qu'a fait Descartes au juste?

Rappelons un passage célèbre de ses *Méditations* publiées en 1641. Descartes y énonce franchement le dualisme qui sera tant critiqué :

mon essence consiste en cela seul que je suis une chose qui pense. Et bien que peut-être (ou plutôt certainement, comme je le dirai bientôt) j'aie un corps qui m'est fort étroitement conjoint, toutefois, parce que j'ai, d'un côté une idée claire et distincte de moi-même en tant que je suis seulement une chose pensante (*cogitans*) et non étendue et, d'un autre côté, une idée distincte du corps en tant qu'il est seulement une chose étendue (*extensa*) et non pensante (*non cogitans*), il est certain que je suis réellement distinct de mon corps, et que je peux exister sans lui⁵.

On a déjà beaucoup écrit sur ce texte et sur ceux qui lui sont apparentés. Il n'est pas nécessaire ici d'en faire l'exégèse ni de convoquer les défenseurs et les opposants. Il suffit de constater qu'en ces quelques lignes Descartes rompt avec une tradition pluriséculaire : il retirait à l'âme le privilège de signifier le propre de l'être humain pour le confier dorénavant à la pensée. Il n'y a plus d'âme responsable d'animer le corps; celui-ci *fonctionne* sur le modèle de la mécanique tant admirée par Descartes⁶. Mais cette machine aussi perfectionnée soit-elle ne peut

4 François GUERY, « Le mot de Descartes : Maître et possesseur... », *Magazine littéraire* 342 (1996), pp. 34s.

5 René DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, *Sixième méditation*. Déjà en 1637 dans le *Discours de la méthode*, 4^e partie, il écrivait : « J'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle, en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il (le corps) ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est ».

6 Voir René DESCARTES, *Discours de la méthode*, 5^e partie : « Je veux les avertir que ce mouvement [du sang] que je viens d'expliquer suit aussi nécessairement de la seule disposition des organes qu'on peut voir à l'œil dans le cœur, et de la chaleur qu'on peut sentir avec les doigts, et de la nature du sang qu'on peut connaître par expérience,

porter la spécificité de l'être humain. Pour s'en convaincre, il suffit de citer ces mots de la *Seconde méditation* : « la pensée... seule ne peut être détachée de moi... je ne suis donc qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, ou une intelligence, ou un entendement, mots dont la signification m'était auparavant inconnue... Je ne suis pas cet assemblage d'organes qu'on appelle un corps humain... » Celui-ci est *res extensa*, objet, matière, forme, étendue, etc. que seule peut connaître clairement et distinctement la raison. Le sujet se définit essentiellement par la pensée : entre celle-ci et le *je*, il y a identité. Immatérielle, la *res cogitans* peut accomplir ce dont le corps est incapable : saisir toute forme, toute étendue. On voit à quelle insignifiance le corps est dès lors réduit. Le *Cogito sum* affirme sans ambiguïté possible que l'identité personnelle n'est aucunement liée à la corporéité. Le corps cartésien devient un *objet*; il est ce que l'on a, non pas ce que l'on est. On comprend mieux la virulence nietzschéenne de la proclamation du corps en tant que grande raison. Si le retour à la métaphysique ancienne, comme il a été dit, est impossible, le retour à la dislocation cartésienne du sujet est tout aussi prohibée. Toutefois il est très instructif d'interroger certaines motivations ou raisons qui ont conduit Descartes à formuler ce dualisme radical. Ce questionnement permettra de saisir ce que devient le corps au sein de ce dualisme et aussi de mesurer la permanence de cette vision de la condition corporelle jusqu'à maintenant. Cet effort critique ouvrira, espérons-nous, des voies à une compréhension renouvelée du *vivre incarné*.

Comment Descartes fut-il amené à distinguer si vigoureusement entre le corps et la pensée? Son ambition était de donner un fondement indéniabie au savoir, à la connaissance. Ce vouloir était commandé par une prise de conscience très vive de certaines implications de découvertes scientifiques de son époque. Les recherches astronomiques en particulier avaient révélé à Descartes que les sens corporels sont trompeurs. Déjà des expériences quotidiennes et triviales peuvent en témoigner. On lit dans le *Discours* : « Toutefois il se peut faire que je me trompe. Et ce n'est peut-être qu'un peu de cuivre et de verre que je prends pour de l'or et des diamants⁷ ». Mais encore et surtout le corps n'éprouve pas la rotation de la terre et nous induit ainsi à juger que le soleil se lève et se couche; ou encore il nous fait admettre que le soleil a la grandeur perçue par notre

que fait celui d'une horloge, de la force, de la situation et de la figure de ses contrepoids et de ses roues. »

7 René DESCARTES, *Discours de la méthode*, 1^{ère} partie.

œil⁸. Ce que plusieurs ont appelé mépris cartésien du corps est en fait la prise au sérieux d'une expérience bouleversante : le monde n'est pas tel que le corps le donne à voir, à ressentir, à vivre. Cette révélation est essentielle à l'élaboration de la métaphysique cartésienne. Une conséquence majeure qu'en tire Descartes est l'obligation de se *méfier* des données apportées par les sens. Renonçant à la maxime scolastique « *qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans le sens*⁹ », il s'engage résolument à douter de toutes connaissances qui n'auraient pas la raison pour fondement. « *Tout ce que jusqu'à présent j'ai admis comme le plus vrai, c'est bien des sens ou par l'intermédiaire des sens que je l'ai reçu; or je me suis rendu compte qu'ils me trompent, quelquefois, et il est prudent de ne se fier jamais tout à fait à ceux qui nous ont, ne serait-ce qu'une fois, abusés*¹⁰ ». Nombreux sont les exemples de cette méfiance cartésienne à l'égard du corps et des sens au fil des œuvres citées. Avec insistance Descartes souligne en effet que « *de nombreuses expériences ont peu à peu ruiné toute la confiance qu'il avai[t] eue dans les sens*¹¹ ». Nous avons avec lui un véritable maître du soupçon exigeant une défiance permanente à l'égard des sens, du corps et de toute croyance. Cette désintégration de la confiance l'aiguillonne tout au long de la rédaction de sa *Méthode pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences*; le doute y devient chemin nécessaire de toute connaissance claire et distincte et le rôle de fondement ferme de tout savoir est accordé à l'évidence de la raison, celle-ci ayant pour modèle celle mise en œuvre dans les mathématiques et la géométrie. Le corps cartésien n'est pas qu'*objet*, comme il a été dit; il est aussi objet de *méfiance*. Il n'est plus intermédiaire entre le monde et le sujet. Celui-ci ne connaît véritablement le réel qu'à travers sa faculté de juger, les sens cor-

8 Voir René DESCARTES, *Discours de la méthode*, 4^e partie : « les astres ou autres corps fort éloignés nous paraissent beaucoup plus petits qu'ils ne sont ». Ou encore dans les *Méditations*, Troisième méditation : « Ainsi, par exemple, je trouve en moi deux idées du soleil différentes : l'une comme puisée des sens, et qui doit au premier chef être recensée parmi celles que j'estime adventices, idée par laquelle il m'apparaît tout petit; l'autre tirée des raisons de l'astronomie, c'est-à-dire formée à partir de notions qui me sont innées, ou faite par moi de quelque autre façon, idée par laquelle le soleil est présenté comme plusieurs fois plus grand que la terre ».

9 *Discours de la méthode*, 4^e partie. Voir également la Sixième méditation où Descartes, sur le ton de l'autocritique, se reproche sa crédulité à l'égard des sens au détriment de sa raison : « *je me persuadais facilement que je n'en avais absolument aucune dans l'entendement que je n'eusse d'abord eue dans le sens* ».

10 Première méditation.

11 Sixième méditation.

poriels risquant sans cesse de le soumettre à l'erreur¹². L'esprit seul connaît d'un savoir indubitable la réalité, la matière; le corps, parce que matériel, est *objet* de connaissance; il est l'autre, le vis-à-vis du sujet connaissant; mais comme il est une source de confusion et d'illusion, il est un autre *menaçant*, davantage aliénation du sujet connaissant que révélateur d'altérité. Celle-ci, dans le savoir clair et distinct, est sans cesse réduite en *objet* dont il faut se rendre « *maître et possesseur* », selon une expression désormais célèbre de Descartes.

Et parce que le savoir le plus certain, pour l'auteur des *Méditations*, est celui élaboré par les sciences mathématico-géométriques, la mécanique est le paradigme heuristique de l'expérimentation et de l'explication de l'expérience corporelle. Certes, Descartes tient le corps pour la machine la plus perfectionnée¹³. Toutefois, son émerveillement n'est pas sans bornes : il déplore l'imprécision du corps comparé à l'horloge, par exemple, « *qui n'est composée que de roues et de ressorts, [mais] peut compter les heures et mesurer le temps plus justement que nous avec toute notre prudence*¹⁴ ». Encore ici, cette assimilation du corps à la machine réitère la méfiance à l'égard du corps. Cette homologie consacre la ruine du rapport sensoriel que l'être humain entretenait avec le réel. Le corps ne mesure plus celui-ci; l'évaluation de l'étendue en pouces, pieds, empan, coudées, brasses, etc., est devenue obsolète; celle du temps, en jours, nuits, lunaisons, etc., l'est tout autant. Ce corps confondu avec la machine annonce également les sciences biologiques et cognitives modernes ou les explorations parfois étonnantes de l'expérience somato-psychique : ainsi la biologie moléculaire actuelle connaît un corps dorénavant inaccessible aux sens et les sciences dites de l'intelligence artificielle s'emploient pour leur part à constituer une pensée libérée de tout support corporel vivant. D'autres courants privilégient une pensée qui peut tout, ou invitent au surpassement du corps, ou encore espèrent son perfectionnement à travers le transgénique, etc. Nous demeurons ainsi les héritiers embarrassés de

12 Voir Troisième méditation : « *et ainsi, ce que je croyais voir par l'œil, c'est par la seule faculté de juger, qui est mon esprit, que je le comprends* ». Ou encore : « *puisque j'ai maintenant reconnu que les corps mêmes sont perçus non pas à proprement parler par les sens ou par la faculté d'imaginer, mais par le seul entendement, et qu'ils ne sont pas perçus en ce qu'ils sont touchés ou vus, mais seulement en ce qu'ils sont objets d'intellection, je connais manifestement que rien ne peut être perçu par moi plus facilement ou plus évidemment que mon seul esprit* ».

13 Voir *Discours de la méthode*, 5^e partie : « *ce corps comme une machine qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée, et a en soi des mouvements plus admirables, qu'aucune de celles qui peuvent être inventées pas les hommes* ».

14 *Discours de la méthode*, 5^e partie.

Descartes. Nous sommes fascinés par les technologies récentes de l'imagerie médicale qui donnent à voir le corps mieux que le regard ou le toucher du médecin, par les promesses d'un virtuel nous affranchissant des limites qu'impose le vivre incarné, mais nous lui accordons volontiers la paternité de maintes aliénations présentes. Ne sommes-nous pas alors injustes à son égard? Le chemin qu'il a ouvert est impressionnant. N'est-il pas celui qui a inauguré la voie vers l'autonomie de la raison et les temps modernes, invitant l'être humain à « *ne chercher plus d'autre science que celle qui se pourrait trouver en [s]oi-même... et de bâtir dans un fonds qui est tout à [s]oi*¹⁵? »

Toutefois, nous devons convenir que la conquête cartésienne du *soi*, de la subjectivité, n'est accomplie qu'au prix d'un dépouillement immense : celui de son corps, de son expérience charnelle, sensorielle. La transformation ou la réduction du corps vivant en objet doté d'une étendue ou d'une forme *saisissable* en signe paradoxalement la perte : il disparaît, s'évanouit dans cette saisie. Identifié essentiellement et totalement à sa pensée, l'*ego* est désincarné. Quelle est la portée de cette désincarnation? Elle est à la fois l'anéantissement d'une relation de confiance et la réfutation de l'altérité. L'ambition de Descartes d'atteindre un fondement ferme du savoir, de la connaissance, a nécessité, on l'a vu, le détour par la méfiance et la transformation du réel, de ce qui est autre, à commencer par le corps, en *objet maîtrisable*. Cette double dissolution montre pourtant dans quelle direction rechercher la signification du vivre incarné. L'incarnation est la rencontre avec l'altérité indépassable du tangible même, dans une tension permanente, irréductible entre la méfiance et la confiance. Dans une telle perspective, le corps n'est plus insignifiant au projet de devenir, d'être *soi*. Attester de cette pertinence de la chair est le défi dans la compréhension de ce que nous sommes. Nous prendrons la mesure de ce défi en présentant rapidement quelques reprises et aussi quelques contestations de l'héritage cartésien.

2. La chair perdue

Nous venons après Descartes. Il opère encore sur nous, malgré la gêne constante que provoque son dualisme, un grand pouvoir de séduction : le *cogito*, puissant garant de la certitude de soi, comporte une prétention à une connaissance presque illimitée; il se donne comme le fondement de toute évidence, même celle de Dieu¹⁶. Nous sommes tous ses

15 *Discours de la méthode*, 1^{ère} partie.

16 On pourrait lire à ce sujet la longue critique d'Eberhard JÜNGEL dans *Dieu - mystère du monde I*. Paris, Cerf, 1983.

légataires. Comme dans la parabole de l'enfant prodigue, certains le sont à la manière du fils aîné, fidèles à ne rien perdre de ce qu'ils ont reçu; d'autres comme le cadet dissipent leur part d'héritage; d'autres encore partent sans demander la leur. Quel itinéraire parcourir après Descartes? Nous avons reconnu, dès le départ, que la voie historiographique est vouée à l'échec. Il faut pourtant l'emprunter. Cette voie indique des impasses, des avenues inexplorées, des intuitions à poursuivre, etc.; en tout cela, elle manifeste la résistance de la chair à se laisser définir, fixer. De plus, les itinéraires dégagés au sujet de la question du corps dans la pensée philosophique témoignent souvent de la vision de leurs auteurs quant à cette question. Ces trajets sont toujours très révélateurs des présupposés et des options fondamentales de leur compréhension de ce qu'est être humain, des rapports corps-esprit.

Ainsi Marc Richir, dans un court essai intitulé *Le corps*, trace un chemin liant Platon, Aristote, les stoïciens et les disciples d'Épicure, soulignant la place essentielle en Occident de la pensée chrétienne et se terminant avec Descartes, Nietzsche (1844-1900) et la phénoménologie husserlienne. Au fil de ce périple, Richir, attentif aux questions qui n'arrivent pas à épuiser la condition corporelle, est guidé par la conviction que l'effort philosophique a voulu dire inlassablement un excès du corps sur lui-même, fréquemment en hypostasiant ce supplément dans une âme ou une entité distincte¹⁷. P. Fontaine, dans l'*Encyclopédie philosophique universelle*, propose au sujet de la pensée du corps dans les Temps Modernes un circuit inauguré par Descartes, continué par Kant (1724-1804) et Maine de Biran (1766-1824), avant de présenter Henri Bergson (1859-1941), Jean-Paul Sartre (1905-1980) et Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Ce second parcours historiographique est guidé par la contestation permanente opérée par la question corporelle à l'encontre de l'exigence souvent faite au philosophe de « se dépouiller de sa propre individualité, condition préalable à l'élévation au concept¹⁸ ».

Qu'apprend-on de ces mises en intrigue philosophiques postcartésiennes? Il est aisé de constater qu'au XVIII^e et XIX^e siècles le discours sur la modalité somatique est devenu bien ténu. La souveraineté accordée à la raison a conduit à un quasi-silence, comme si la question du corps avait, avec Descartes, été réglée une fois pour toutes. Ainsi, quoiqu'il ait

¹⁷ Voir Marc RICHIR, *Le corps. Essai sur l'intériorité*. Paris, Hatier, 1993, 77 p. À la page 23, il écrit : « Il n'y a pas de pensée sans corps, parce que, jusque dans son excès même, et qui la portent à l'illimité des questions en excès sur les problèmes, la pensée est encore pensée incarnée dans un corps ».

¹⁸ P. FONTAINE, art. « Corps », dans *Encyclopédie philosophique universelle II. Les notions philosophiques*. T. 1, Paris, PUF, 1990.

déconstruit la métaphysique cartésienne, Kant a radicalisé profondément le fossé entre l'âme et le corps; Descartes utilisait avec beaucoup de circonspection la métaphore de l'âme « *logée dans le corps ainsi qu'un pilote en son navire*¹⁹ ». Pour Kant, ce problème de la localisation est désormais dépassé. P. Fontaine écrit que « *la question du corps, comme « siège de l'âme », non seulement n'a pas de sens, mais est même contradictoire en soi*²⁰ ». L'expérience que fait le sujet de sa condition incarnée est un construit, une représentation élaborée. Le moi est une représentation accomplie par le « *je pense* ». Le kantisme approfondit le dépouillement corporel cartésien. Malgré la revalorisation de la sensibilité, le *cogito* est disjoint de sa modalité charnelle. La raison doit se dégager de toutes données individualisantes desquelles le corps fait partie. C'est ce dont témoigne fortement la lecture d'Émile Durkheim un siècle plus tard. Il écrit :

Pour [Kant], la clé de voûte de la personnalité est la volonté. Or, la volonté est la faculté d'agir conformément à la raison, et la raison est ce qu'il y a de plus impersonnel en nous. Car la raison n'est pas ma raison; c'est la raison humaine en général. Elle est le pouvoir qu'a l'esprit de s'élever au-dessus du particulier, du contingent, de l'individuel, pour penser sous la forme de l'universel. On peut donc dire, de ce point de vue, que ce qui fait de l'homme une personne, c'est ce par quoi il se confond avec les autres hommes, ce qui fait de lui un homme, et non tel homme. Le sens, le corps, en un mot tout ce qui

19 René DESCARTES, *Discours de la méthode*, 5^e partie. Il écrit précisément : « il ne suffit pas qu'elle soit logée dans le corps humain ainsi qu'un pilote en son navire, sinon peut-être pour mouvoir ses membres, mais qu'il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui pour avoir, outre cela, des sentiments et des appétits semblables aux nôtres, et ainsi composer un vrai homme ». La sixième méditation reprend presque mot à mot cette affirmation. Si celle-ci semble atténuer le dualisme reproché à son auteur, toutefois ce dernier en limite la portée en soulignant dans la même méditation « que c'est au seul esprit, et non au composé, qu'il appartient de savoir le vrai sur les choses ».

20 P. FONTAINE, art. « Corps ». Il cite à ce sujet la lettre de Kant à Sömmering : « si je veux rendre intuitionnable la place de mon âme, il faut alors que je me perçoive précisément par le même sens grâce auquel je perçois aussi la matière qui m'entoure immédiatement... Or l'âme ne peut se percevoir elle-même que par le sens interne, mais elle ne peut percevoir le corps que (...) par les sens externes, et elle ne peut, par suite, déterminer pour elle absolument aucune place, parce qu'elle devrait, dans ce but, se faire objet de sa propre intuition externe et se transporter en dehors d'elle-même, ce qui est contradictoire ».

individualise, est, au contraire, considéré par Kant comme l'antagoniste de la personnalité²¹.

Cette interprétation du kantisme illustre le fossé dont nous avons parlé. L'identité personnelle est déliée totalement de toute corporéité; le devenir humain exige le dépassement du corps. Même plus encore, avec Durkheim, le *être soi* est adéquation avec l'impersonnel de la raison. Se profilent étrangement déjà ici les discours actuels de l'ésotérisme et du *Nouvel Âge* sur la quête d'un *Soi* transpersonnel, cosmique, universel. Nous reviendrons plus loin à ces pensées contemporaines des rapports corps-esprit.

Dans le contexte du rationalisme et de l'idéalisme du XIX^e siècle, la réflexion de Maine de Biran sur le corps et son agir ne manque pas d'étonner. Ce contexte explique d'ailleurs le peu d'attention accordée alors à son œuvre. P. Fontaine, dans l'article de l'*Encyclopédie philosophique universelle* en rend compte rapidement. La philosophie biranienne s'emploie à redonner au *cogito* son ancrage corporel. Valorisant l'expérience vive d'une épreuve immédiate de soi dans l'agir, d'une causalité de soi sur soi, Maine de Biran souligne que « *l'irréductibilité du sujet, c'est l'être actif...²²* ». Il se refuse à délier le *je pense* du *je peux* donné dans le corps. Ces intuitions ne seront reprises que grâce aux travaux de la phénoménologie récente du *corps propre*²³.

La suspicion à l'égard de la condition charnelle attestée par Durkheim au siècle dernier sera dénoncée vigoureusement par Nietzsche. Celui-ci exaltera ce « *puissant maître* » qu'est le corps; il rappellera à la raison qu'elle est en mal d'un corps. Le revirement majeur qui s'opère avec lui n'est pas sans lien avec des intérêts et des théories d'alors, tels l'évolutionnisme darwinien, le biologisme. Le renouvellement de la question du corps est fréquemment tributaire de découvertes scientifiques: ainsi Descartes avait profité des observations anatomiques de ses contemporains; le passage d'une vision mécaniste du corps à une interprétation pulsionnelle de l'existence somato-psychique, chez Freud par exemple, a été provoqué, entre autres, par les travaux de la thermodynamique et de la

21 Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, PUF, 1968, p. 378. Il écrit à la page 636: « Pourquoi [l'être humain] est-il contraint de se faire violence pour dépasser sa nature d'individu, et inversement, pourquoi la loi impersonnelle est-elle obligée de déchoir en s'incarnant dans des individus?... »

22 P. FONTAINE, art. « Corps ».

23 La pensée de Maine de Biran sera approfondie principalement par Michel HENRY; voir sa *Philosophie et phénoménologie du corps*. Paris, PUF, 1965, 310 p.; « Le corps vivant ». *Cahiers de l'école des sciences philosophiques et religieuses* 18 (1995) 71-97.

neurophysiologie naissante²⁴. Paradoxe étrange, le chemin vers une redécouverte du corps, au seuil de notre siècle, a été balisé – et l'est encore – par les démarches scientifiques : grâce à elles, souvent *contre* elles.

3. Le corps retrouvé (?)

Le XX^e siècle apparaît à maints égards comme celui de la retrouvaille et de la valorisation de la condition corporelle dans la culture occidentale. Phénomène s'annonçant très fréquemment en rupture avec le dualisme cartésien et l'attitude victorienne à l'égard du corps, il a été préparé, entre autres, par les travaux de Darwin, de Freud, par la critique sociale marxiste, par la pensée nietzschéenne. Les facteurs en sont trop nombreux pour être ici répertoriés et analysés. Cette redécouverte est remarquable dans la culture contemporaine, dans certaines sciences actuelles et dans les enquêtes phénoménologiques amorcées par Husserl. Le présent paragraphe veut montrer rapidement la teneur et l'ambiguïté de cette attention nouvelle à la modalité somatique et mesurer, s'il y a lieu, la prise de distance opérée vis-à-vis de la pensée cartésienne dans ces lieux d'expériences ou de recherches.

3.1 *Une culture du corps*

Pour beaucoup, nous sommes maintenant dans une culture du corps. De nombreux faits de société le manifestent : l'avènement de nouveaux comportements sexuels, le développement des sports, les modifications profondes des rôles liés aux sexes, les nouvelles spiritualités, les thérapies somatiques, etc., disent l'ampleur des déplacements survenus dans les rapports des humains à leur propre corporéité. Il n'est pas un seul de ces phénomènes qui ne comporte à sa manière un discours sur la condition corporelle : la croyance réincarnationniste ou la décision de traverser l'Antarctique en solitaire expriment une vision de ce qu'est *vivre incarné*. Le corps y est souvent, si ce n'est pas toujours, objet surnuméraire ou ins-

24 Le vocabulaire de Freud (*dynamique, économique, pulsion*, etc.) indique son recours au modèle scientifique matérialiste de l'époque dans son exploration du psychisme. On lui doit toutefois, malgré les réductions que comporte une telle approche, d'avoir réinscrit l'esprit dans la corporéité. Les sciences neurologiques de la fin du XIX^e siècle ont également suscité les recherches bergsoniennes sur les rapports corps-esprit. P. Fontaine le rappelle dans l'article cité. Bergson, figure isolée et souvent critiquée aujourd'hui dans la philosophie contemporaine, esquissait pourtant une pensée originale de la condition corporelle; celle-ci est, selon Fontaine, « *agir, c'est-à-dire aller au-devant de ce qui est autre que nous [...], dans le corps [il y a] une quasi « demande » au monde* ». Bergson avait aperçu cette ouverture à l'altérité qui caractérise l'existence charnelle.

trument offert à la maîtrise de l'être humain. David Le Breton résume cette vision ainsi : « *L'apologie du corps est à son insu profondément dualiste, elle oppose l'individu à son corps*²⁵ ». Pour en témoigner, quelques exemples en seront brièvement donnés.

Le sport constitue certainement dans nos sociétés une expression privilégiée de la relation que les êtres humains entretiennent avec leur expérience somatique. Par-delà la détente, le bien-être physique et la convivialité, les activités sportives sont souvent pour plusieurs le lieu d'un investissement symbolique majeur. La devise des jeux olympiques modernes l'atteste : *Plus haut, plus loin, plus fort*. Derrière ces mots se profilent des visées quasi métaphysiques : la recherche de l'ultime, la poursuite d'un au-delà des limites corporelles, d'une transcendance de celles-ci. L'intérêt actuel pour les sports à risques élevés le démontre, tant chez le pratiquant que chez le spectateur. Ces sports sont en quelque sorte un verre grossissant donnant à voir le non-dit de l'activité sportive. L'anthropologue Patrick Baudry note que la quête de l'exploit, de l'extrême est « *l'expression du rejet, de la négation de la mort lente et insidieuse qui fait partie intégrante de la vie ordinaire*²⁶ ». Cette quête appelle des renoncements et des sacrifices qui ne manquent pas de surprendre. Elle est en phase avec les idéologies d'une société réclamant de ses membres sans cesse la performance, l'excellence, le dépassement de soi. Elle donne ainsi une forme concrète au mot d'ordre de Descartes : « *être maître et possesseur de la nature* » : le corps mis en scène dans l'activité sportive « virtuose » ou « extrême » est un corps à dominer. Vécu comme limitation insupportable, celui-ci doit être vaincu. Cette quête témoigne de l'exigence de présenter à autrui une image de soi qui est négation des modalités propres de son existence somatique; il est soumis à la nécessité de vivre sa condition charnelle selon une logique contredisant l'évidence de sa finitude. Cette obligation implique aussi que l'individu doit réussir *seul* son existence, comme en témoignent les nombreuses prouesses accomplies en solitaire. Le vivre incarné dans ces pratiques est ainsi « *sans rapport à l'altérité, « délivré » de la limite de l'autre*²⁷ ». La pratique sportive répète ainsi sous une autre guise ce que nous avons soupçonné chez Descartes : la domination du corps, objet de méfiance, impose la renonciation à son ouverture à l'altérité.

25 David LE BRETON, *La sociologie du corps*. Paris, PUF (Que sais-je?, 2678), 1992, p. 7.

26 Suzanne LABERGE, « Les sports à risque et le rapport à la mort », *Frontières* 6/3 (1994) 13-17; p. 14.

27 P. BAUDRY, *Le corps extrême*. Paris, L'Harmattan, 1991, p. 84, cité par Suzanne LABERGE, *ibidem*, p. 17.

L'avènement de diverses thérapies corporelles²⁸ liées à des démarches psychothérapeutiques est une autre manifestation du souci du corps dans nos sociétés. D'inspiration habituellement californienne, ces pratiques témoignent également selon David Le Breton « *d'une vision dualiste de l'homme qui le sépare en un esprit et en un corps et propose d'agir sur le corps pour modifier l'esprit*²⁹ ». Une brève présentation du mouvement du *Potentiel humain* l'illustrera³⁰. À l'origine, les nombreuses approches réunies sous ce vocable ont voulu proposer à des personnes saines des outils favorisant leur développement global. Cette préoccupation a conduit certains chercheurs à accorder une vive attention à des expériences exceptionnelles, *hors de l'ordinaire*, souvent proches de l'extase mystique, en lesquelles l'individu semble déborder la clôture du moi pour atteindre un au-delà de lui-même; dans ses expériences-sommets (*peak-experiences*), il transcenderait ses limitations, sa finitude, pour une communion incommensurable, totale avec l'Univers. Au sein de ces démarches, le corps n'est pas l'objet d'un mépris ou d'une méfiance. Il y est au contraire valorisé. Mais sa valeur est liée essentiellement aux *possibilités* qu'il offre de « sortir de l'ordinaire »; la condition corporelle est appréciée selon les capacités d'un dépassement des limites et surtout d'un accès à l'*extra-ordinaire* qu'elle procure.

Dans cette quête de l'inhabituel, le corps n'est plus obstacle. Il peut, il doit même en être l'opérateur. L'être humain, en son corps, par son corps, participe à l'Univers, il fait un avec celui-ci. Ce dont il faut se libérer, ce n'est plus de la prison du corps, mais de l'emprisonnement du moi, de l'ego. Le *je* est dénoncé en tant qu'illusion. C'est la prétention chimérique d'être sujet qui désormais enferme, brise la communion à la totalité, au cosmos. Le corps suit le destin de l'Univers; il est soumis à un processus de mutations, comme les espèces vivantes; l'être humain peut collaborer à ces mutations dans la mesure où il actualise ses potentialités vers le *non-ordinaire* par l'exploration de « *toutes ces dimensions sensorielles, émotionnelles, intellectuelles et spirituelles qui sont ordinairement négligées dans notre culture*³¹ ». Cette actualisation implique l'abandon du moi pour se perdre dans un *Soi* planétaire. L'obsession de ce mouvement semble être la fuite du banal, de

28 On peut citer la bio-énergie, le cri primal, la gestalt thérapie, l'expression corporelle, les médecines douces, etc.

29 David LE BRETON, *La sociologie du corps*, p. 107.

30 On lira à ce sujet Pierre PELLETIER, « Psychothérapies : le retour de l'esprit », *Théologiques* 2/2 (1994) 41-62.

31 Jean-François DUVAL, Entrevue avec Michael Murphy, *Construire* 21(24 mai 1995), p.14.

l'ordinaire; celui-ci devient objet de méfiance, comme le soulignent ces mots de M. Murphy du centre californien d'Esalen :

Il existe un principe d'extase et d'amour qui va au-delà de notre sensibilité ordinaire. En coopérant avec ce principe, avec la tendance divine qui est en nous, avec Dieu, de quelque façon que nous imaginions ce Dieu, nous pourrions parvenir à de tels changements... Et jamais nous n'avons eu autant d'indices des capacités de transformation de l'être humain, de ce potentiel-là, jamais! A condition d'être attentif, vous pouvez dénoter la vaste capacité de l'homme à transcender l'ordinaire... [et il invite à] l'observation de situations extrêmes, de ces pics où l'expérience humaine sort franchement de l'ordinaire... Toutes ces expériences au sommet desquels je place l'amour des mystiques, qui aiment sans condition... un amour qui est pure extase³².

Cette vision de la réalisation de soi offre une polarité – l'ordinaire et l'extraordinaire – structurant le rapport de l'être humain à la situation corporelle. Cette polarité se substitue à celle du pur et de l'impur qui a profondément marqué la relation à l'expérience charnelle. Elle poursuit le même objectif ou le même travers toutefois : situer et maîtriser l'identité de l'être humain hors de sa corporéité fondamentale. La polarité *ordinaire / hors de l'ordinaire* est une tentative de répondre à la question du *vivre incarné* dans un au-delà de soi, par son effacement dans des expériences de communion avec l'Univers. Elle conduit à une méfiance à l'égard du quotidien, du banal, du prosaïque. En exaltant l'exceptionnel, le quotidien devient *l'impur* dont il faut s'exiler. Le quotidien à cause de son opacité et de sa banalité cesse d'être le lieu où se déroule la quête du sens. Le corps, malgré l'intérêt qu'il reçoit, demeure toujours un instrument; il est objet à dépasser dans une visée de l'ultime; matériau de potentialités illimitées, il est même capable de divin, selon les mots de M. Murphy.

On assiste ici à une double occultation. Il y a dissimulation de la *finitude* : l'attention à l'extraordinaire détourne de la prise au sérieux des limites imposées par la finitude; ces bornes n'existent pas réellement, elles relèvent de l'illusion de la subjectivité. Il y a aussi celle du caractère *relationnel* de la corporéité dans cette mouvance. En tant que source de potentialités extraordinaires à actualiser, la condition somatique n'est pas ce qui me fait *être-de-relation*; la visée décisive est le dépassement corporel du sujet vers un *Soi* cosmique. S'il y a un Autre, il s'agit de s'y perdre, de cesser d'être soi; il n'y a plus de *je* se tenant devant un *toi*. Les propos cités de M. Murphy l'indiquent : l'amour n'y est pas rencontre de l'altérité, mais l'actualisation d'une possibilité illimitée qui est en soi. L'amour doit deve-

32 *Idem*, p. 15.

nir une expérience exceptionnelle. Il n'introduit pas à une communion avec l'autre qu'il soit humain ou divin; en tant que réalisation d'un possible en soi, il est médiation narcissique à soi-même. Malgré la prétention à une revalorisation du corps, la vision moderne de celui-ci se répète : sa domination implique la négation de son ouverture, de sa capacité relationnelle à l'autre que soi.

3.2 *Sous le regard des sciences : corps indispensable ou corps obsolète*

La recherche scientifique pose sur le corps divers regards. La liste de ceux-ci apparaît illimitée. Chaque partie du corps a donné naissance à des savoirs. Les sciences biologiques et médicales qui avaient éclaté en une multiplicité de spécialisations sont aujourd'hui bouleversées par la découverte de l'A.D.N. (acide désoxyribonucléique); la génétique et la biologie moléculaire ouvrent des perspectives insoupçonnées sur le *vivre incarné*. Le perfectionnement des outils de visualisation – les techniques d'imagerie médicale – lève le voile sur des « continents » longtemps inexplores : l'activité organique ou circulatoire, le développement foetal, le fonctionnement cérébral, etc. sont observés maintenant en temps réel. À travers ces regards et les interventions qu'ils permettent, des interprétations de l'existence humaine et de la condition corporelle sont à l'œuvre. Nous en esquisserons quelques-unes à l'aide d'exemples tirés de la recherche génétique, les neurosciences et les sciences cognitives.

Avec les travaux issus de la découverte de l'A.D.N., la détermination possible du code génétique unique de chaque individu semble confirmer l'épaisseur charnelle de l'identité de chaque être³³. Les succès obtenus fascinent l'imagination. Ils suscitent les plus grandes espérances médicales et dessinent de nouveaux rapports au corps. Celui-ci est dorénavant modifiable³⁴. L'immunologie, en enquêtant sur la capacité des organismes

33 C. SALMON, « La hiérarchie des marqueurs du polymorphisme », dans J. BERNARD, M. BESSIS, C. DEBRU (dir.), *Soi et le non-soi*. Paris, Seuil, 1990, écrit : « Plus de trente systèmes sont représentés dans le prélèvement de quelques millilitres de sang, qui vont permettre de définir la formule biologique objective de chacun d'entre nous ». (108) et « Il est donc certain que nous sommes tous uniques, et c'est sur la base de cette « solitude génétique », désormais mathématiquement démontrée, que repose la confiance que nous pouvons avoir dans la définition de notre individualité biologique. » (109) La probabilité d'un être biologique identique à soi est 1/1,000,000,000.

34 Voir Michel TIBON-CORNILLOT, *Les corps transfigurés. Mécanisation du vivant et imaginaire de la biologie*. Paris, Seuil/Science ouverte, 1992, 311 p. L'auteur analyse les déplacements survenus dans la raison mise en œuvre dans la recherche scientifique contemporaine; d'observante, la raison est devenue « militante »; il écrit : « L'ensemble

vivants de reconnaître et de combattre certains intrus (bactéries, virus, par exemple) ou d'en tolérer (parasites, fœtus, cellules cancéreuses), pose avec acuité la question philosophique fondamentale du *soi*³⁵. Que signifie cette aptitude biologique des organismes à discriminer entre le *soi* et le non-*soi* et à organiser des stratégies de défense? Est-elle la démonstration scientifique de l'unicité inaliénable de chacun dans sa matérialité même? Peut-on conclure à un enracinement corporel du sujet? La tentation est grande de répondre par l'affirmative et de prétendre ainsi vaincre les discours négateurs du *soi*. Certains toutefois s'armeront des mêmes arguments pour déduire une dissolution génétique du *soi*. Tout n'est-il pas génétique? Un code peut-il dire *je*³⁶? La sociobiologie, en cherchant le gène de la violence ou de l'homosexualité, contribue à cette interprétation. Le renouvellement périodique de toutes les cellules de l'organisme – sauf ses cellules cérébrales ! – n'oblige-t-il pas à tenir la permanence d'un *soi* pour une illusion? Les résultats des travaux sur l'A.D.N. peuvent être invoqués tant en faveur de l'unicité de l'être humain qu'en direction de la contestation de celle-ci.

Il est impossible de trancher ce débat. Toutefois une brève interrogation du discours en usage dans les recherches génétiques peut permettre une approximation, – au sens de se tenir au plus près –, de l'épaisseur corporelle du *soi*. Le paradigme cartésien du *corps-machine* cède ici la place à de nouveaux modèles heuristiques, en particulier, ceux du langage et de la communication; *code*, *information*, *transmission*, etc., sont les mots-clés de nombreux travaux. On assiste au développement d'une métaphorique anthropomorphique de la condition corporelle; il est question de *reconnaissance*, de *défense*, de *tolérance*, de *discrimination*, de *finalité*, d'*apprentissage*, de *capacité*, etc. Ce vocabulaire n'est plus celui de la mécanique, mais de l'existence relationnelle de l'être humain. L'ouverture à l'altérité constitue

des principes, qui avait permis de localiser et d'étudier la base génétique de l'hérédité et de l'évolution, n'avait pu se mettre en place qu'en la séparant drastiquement d'influences extérieures finalisées. [...] [Ces] principes [...] sont contredits par les développements qu'ils ont permis... le décryptage du code génétique et l'invention du génie génétique ont créé une situation permettant l'émergence d'une interface par laquelle le code génétique propre au vivant biologique et les codes culturels peuvent échanger les informations qu'ils détiennent. » (183)

³⁵ Les présentations et débats réunis dans J. BERNARD, M. BESSIS, C. DEBRU (dir.), *Soi et le non-soi*, illustrent les diverses problématiques que le phénomène immunologique suscite dans plusieurs champs de recherche tant dans les sciences biologiques qu'en philosophie et en théologie.

³⁶ C. SALMON, *ibidem*, écrit à la page 115 : « le *soi* n'est pas un choix, il est subi et dépend de la constitution génétique des parents ».

un schème d'interprétation de la réalité vivante. Une phénoménologie de la relation y est agissante. Elle n'autorise pas de conclure à la découverte du « noumène » de l'identité personnelle, mais elle indique que l'explication d'un « soi » jusque dans la transparence génétique puise à l'expérience humaine de la relation à l'autre : il lui faut faire le détour de la rencontre, de l'adversité, de la résistance de l'autre pour appréhender les opérations les plus discrètes du vivant³⁷. Cette métaphorique manifeste l'impossibilité de faire l'économie de cette expérience pour la compréhension de la condition somatique. Elle fait signe aussi vers une irréductibilité du sujet à son génome. On ne peut faire l'impasse sur les facteurs épigénétiques (historiques, culturels, sociaux, etc.) dans la constitution de l'individualité : « *n'avoir que l'A.D.N. ne permet en aucun cas de reconstituer un individu, il faut la participation des autres individus*³⁸ ». La recherche génétique éclaire ainsi de quelques feux l'épaisseur charnelle de la subjectivité ; cette opacité n'est pas clôture ou « *l'antagoniste* » de la personnalité, selon le mot de Durkheim. Le *devenir-soi* exige le *devenir-corps* en sa densité profonde d'ouverture à l'autre.

Tout autant que les travaux sur l'A.D.N., les neurosciences et les sciences cognitives captivent actuellement les chercheurs et un large public de lecteurs. Les possibilités nouvelles d'explorer le cerveau ont relancé les interrogations sur les rapports *corps-esprit*. Les hypothèses concernant ces rapports se multiplient. Généticiens, neurologues, biologistes et philosophes en proposent à un rythme essoufflant³⁹. Mis à part quelques exceptions, l'ensemble des chercheurs soutiennent une approche matérialiste de la relation entre le corps et l'esprit. John R. Searle la résume ainsi :

les phénomènes mentaux sont causés par des processus neurophysiologiques cérébraux et sont eux-mêmes des caractéristiques du cerveau. Pour distinguer cette conception de bien d'autres en ce domaine, je lui donne le nom de « naturalisme biologique ». Les événements et

37 Voir, par exemple, A.-M. MOULIN, « La métaphore du soi et le tabou de l'auto-immunité », *ibidem*, p. 67 : « L'étude concrète de la genèse de soi a abouti à la reconnaissance d'une mobilité incessante des frontières : auto-immunité et tolérance sont deux processus permanents. La différence entre soi et non-soi n'existe pas à la façon d'un absolu. Pour être énonçable, elle suppose une relation active entre les deux termes et peut-être, comme le reconnaissait la dialectique platonicienne, une *koinonia*, une participation de l'un à l'autre ».

38 J.-D. VINCENT, *ibidem*, p. 263.

39 Voir l'impressionnante bibliographie rassemblée par Jean-Noël MISSA, dans *L'esprit-cerveau. La philosophie à la lumière des neurosciences*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1993, pp. 219-253.

processus mentaux font autant partie de notre histoire biologique naturelle que la digestion, la mitose, la méiose, ou la sécrétion d'enzymes⁴⁰.

Tenir le mental pour un fait similaire à la digestion exprime avec vigueur le rejet de tout dualisme cartésien ou autre. Cette option, malgré son réductionnisme radical, se veut cohérente avec une conception scientifique et objective du monde; l'explication de l'esprit ne peut plus recourir à une notion d'âme insufflée par une divinité quelconque à une chair. L'un des découvreurs de l'A.D.N. et prix Nobel, Francis Crick l'illustre bien par les propos suivants : « [...] vous, vos joies et vos peines, vos souvenirs et vos ambitions, le sens que vous avez de votre identité et de votre libre arbitre, ne sont rien de plus que le comportement d'un vaste assemblage de cellules nerveuses et de molécules qui y sont associées⁴¹ ». On pourrait multiplier les exemples de ce choix commandant la recherche actuelle, choix qui semble recevoir une confirmation de l'étude de pathologies cérébrales; les cas troublants d'accidents cérébro-vasculaires (aphasie, hémiparésie, prosopagnosie) ou d'interventions chirurgicales (section du corps calleux) attestent les limites de la réponse dualiste à la question des rapports *corps-esprit*⁴². Toutefois cette décision méthodologique se heurte à une difficulté majeure : celle de rendre compte de la subjectivité, de la conscience personnelle. La difficulté est double : comment l'extraordinaire complexité cérébrale est-elle capable de dire *je*? et comment une démarche objective, c'est-à-dire qui se veut sans préjugés subjectifs, peut-elle expliciter la capacité du sujet à se désigner lui-même à la première personne? La solution à cet embarras est l'objet de diverses théories sur le fonctionnement cérébral. Celles-ci adoptent ou dissimulent, dans leur prétention à l'impartialité scientifique, bien souvent des présupposés ou des représentations métaphysiques non avoués de la subjectivité. Par exemple, J. C. Eccles, autre prix Nobel, maintient la notion d'âme telle qu'élaborée dans la tradition philosophique et religieuse occidentale⁴³; à l'opposé, dans *L'inscription corporelle de l'esprit*, Francisco Varela, analysant certaines activités cognitives, telles l'attention et la vision, soutient une perspective

40 John R. SEARLE, *La redécouverte de l'esprit*. Paris, Gallimard, 1995, p. 19.

41 Francis CRICK, *L'hypothèse stupéfiante. À la recherche scientifique de l'âme*. Paris, Plon, 1994, p. 17.

42 On pourra lire à ce sujet Jean-Noël MISSA, *L'esprit-cerveau*, pp. 49-111.

43 Voir John C. ECCLES, *Évolution du cerveau et création de la conscience. À la recherche de la vraie nature de l'homme*. Paris, Fayard, 1992, p. 317 : « Puisque les solutions matérialistes sont incapables d'expliquer notre expérience d'unicité, je me sens contraint d'attribuer l'unicité du moi (ou de l'âme) à une création spirituelle d'ordre surnaturel », cité dans Michel SIMON (dir.), *La peau de l'âme*. Paris, Cerf, 1994, p. 394.

bouddhiste du *Soi* et conclut à l'illusion, à l'absence de quelque fondement à la subjectivité personnelle⁴⁴. Les sciences du cerveau et de la cognition conduisent ainsi à de nouvelles impasses. La responsabilité en revient à la place accordée à la condition somatique. Le corps n'y est souvent que l'appendice plus ou moins encombrant de la masse cérébrale.

Parce que toutes les opérations accomplies par l'être humain requièrent constamment le fonctionnement du cerveau, celui-ci devient le lieutenant du corps dans sa totalité : il le commande et il en tient lieu. Ces recherches établissent à leur tour une dualité entre le corps et le cerveau. Par exemple, la perception visuelle est la résultante de multiples transactions entre le noyau géniculaire latéral, le cortex visuel, la formation réticulaire, des fibres du colliculus supérieur, etc., qui rendent insignifiante l'expérience corporelle dans sa globalité. Ou encore la douleur que je ressens à mon bras est un état mental dû à la stimulation des fibres-C « chargées de transmettre les stimuli au cerveau, où a lieu la véritable action⁴⁵ ». Lorsqu'ils posent la question des rapports *corps-esprit*, ces travaux réduisent le corps au système nerveux. La science-fiction reprend souvent cette réduction dans les récits où il est question de cerveaux détachés de leur support corporel ou transplantés dans des machines plus efficaces que le corps humain⁴⁶. Celui-ci est de nouveau perdu au profit de l'organe cérébral. Cette perte reflète le privilège accordé à la cognition dans la relation des humains au monde; ceux-ci ne sont pas des « étants-corporels-jetés-au-monde », mais une intelligence produite par un « cerveau-jeté-dans-un-corps ». Le dualisme cartésien n'est pas vaincu par le matérialisme adopté; il n'est que déplacé.

Pourtant, comme l'écrit Paul Ricœur, « je n'ai aucun rapport vécu à mon cerveau. [...] Ce n'est que par le détour global par mon corps, en tant que mon corps est aussi un corps et que le cerveau est contenu dans mon corps, que je puis dire : mon cerveau⁴⁷ ». L'élucidation des rapports *corps-esprit* ne peut faire l'économie d'un intérêt soutenu au premier élément de ce couple. Les travaux récents d'Antonio R. Damasio sont à cet égard prometteurs. Sa recherche est initiée par l'examen de pathologies neurophysiologiques étonnantes. Il y présente la situation de personnes ayant subi certaines

44 Voir Francisco VARELA, *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*. Paris, Seuil (La couleur des idées), 1993, 377 p.

45 J. R. SEARLE, *La redécouverte de l'esprit*, p. 332, n. 5. Nous soulignons.

46 Voir pour quelques exemples et leur discussion, Michel SIMON (dir.), *La peau de l'âme*, pp. 239-249 et Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil, 1990, pp. 161-163.

47 Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 159.

lésions graves. Les centres neurologiques responsables des fonctions cognitives et de leur faculté de raisonnement sont demeurés intacts; toutefois ceux reliés aux émotions et à leur perception ont été lourdement endommagés. En raison de ces atteintes, ces personnes, malgré une capacité normale d'attention, d'analyse, de mémoire, etc., ne peuvent formuler des prévisions, prendre des décisions, adopter des attitudes adéquates aux situations vécues. Ces faits suggèrent à A. R. Damasio une implication du corps global dans le fonctionnement cérébral. Adoptant une perspective darwinienne, ce chercheur interprète le rôle de l'esprit comme une stratégie déployée par le corps en vue de sa propre survie⁴⁸; les émotions y auraient pour fonction de présenter à l'activité neurale une carte globale de l'existence corporelle de l'individu. Sans entrer dans le détail des analyses offertes par Damasio, celles-ci incitent à une redécouverte de la totalité du corps dans l'interrogation de l'identité personnelle. À l'encontre du dualisme cartésien, il écrit : « *Ce n'est pas seulement la séparation entre esprit et cerveau qui est un mythe : la séparation entre esprit et corps est probablement tout aussi inexacte. On peut dire que l'esprit est fondé sur le corps, et pas seulement sur le cerveau*⁴⁹ ».

Ces recherches soulignent que l'être humain ne connaît pas le monde uniquement par l'opération de la raison, mais aussi et d'abord par le mouvement, les sensations, les émotions, etc. Le corps n'est pas le support plus ou moins douteux de la pensée; ce point de vue est renversé : le cerveau est une partie du corps; les possibilités corporelles ne trouvent pas leur origine en lui, mais dans le corps même; il opère la médiation entre celles-ci et l'existence incarnée dans le monde; il est ainsi l'instrument du corps dans son devenir de subjectivité⁵⁰. Dire *je* n'est pas le produit d'une « chose qui pense » ou d'une activité neurale; l'énonciation de soi, parce qu'elle est affirmation d'un *ici* et d'un *maintenant*, est liée à la situation

48 Voir Antonio R. DAMASIO, *L'erreur de Descartes. La raison des émotions*. Paris, Éditions Odile Jacob, 1995, p. 116 : « *Dans la mesure où les décisions dans les domaines personnel et social sont inextricablement liées à la survie, ces informations doivent aussi comprendre des données concernant la régulation de l'organisme en tant que tout* ».

49 A. R. DAMASIO, *L'erreur de Descartes*, p. 156.

50 Voir A. R. DAMASIO, *L'erreur de Descartes*, p. 14 : « *Par rapport au cerveau, le corps proprement dit est davantage qu'une structure le soutenant et modulant son fonctionnement : il fournit un contenu fondamental aux représentations mentales.* » À l'encontre de Searle pour qui la douleur est un état mental, Damasio note avec justesse (p. 15) que « *l'esprit respire par le biais du corps, et la souffrance, qu'elle est sa source au niveau de la peau ou d'une image mentale, prend effet dans la chair.* » Que l'activité cérébrale soit nécessaire à la perception de la douleur, il n'en demeure pas moins que celle-ci n'est pas ressentie dans le cerveau, mais dans telle ou telle partie du corps.

spatio-temporelle réalisée dans l'expérience corporelle à travers ses facultés cognitives et émotives⁵¹. Le corps retrouve ici sa pertinence dans la compréhension de l'identité personnelle. La prise en compte de la dimension émotive du *vivre incarné* invite à porter maintenant l'attention vers l'interrogation phénoménologique de la corporéité.

3.3 *Le corps vécu*

La phénoménologie, dès les travaux de Husserl, a été confrontée à la question de la condition corporelle. De nombreuses analyses y ont été consacrées. Il suffit d'évoquer en milieu français *L'être et le néant* de Jean-Paul Sartre, la *Phénoménologie de la perception* de Maurice Merleau-Ponty, la *Philosophie et phénoménologie du corps* de Michel Henry, la *Philosophie du corps* de Claude Bruaire, *Le volontaire et l'involontaire* de Paul Ricœur. Ces recherches reprennent et explorent patiemment le défi posé par l'existence somatique : le corps est-il ce que nous *avons* ou ce que nous *sommes*? Ces auteurs ont proposé, à la suite de la distinction sémantique offerte par la langue allemande entre *der Körper* et *des Leib*, diverses appellations plus ou moins contrôlées de la réalité visée : corps-objet et corps-sujet, corps propre, corps vivant, corps psychique, chair, etc. Tenter une synthèse des interprétations de l'expérience charnelle données dans ces ouvrages serait une prétention absurde. Leur diversité indique la fécondité inépuisable et irréductible du *vivre incarné*. Cette impossible réduction tient déjà dans l'ambivalence de l'*avoir* et de l'*être* offerte par la condition somatique. Ricœur résume bien celle-ci lorsqu'il écrit : « Posséder un corps, c'est ce que font ou plutôt ce que sont les personnes⁵² » Et on peut encore accroître l'équivoque en mentionnant que le corps est aussi celui qui nous *a* : il est celui par lequel j'agis, par lequel je suis, il est aussi celui dont je pâtis. Ces phénoménologies du corps proposent heureusement des voies pour résister aux diverses occultations dont celui-ci est l'objet dans la pensée et dans la culture. Elles permettent d'affronter la désincarnation de l'être humain et la méfiance à l'égard de sa relation corporelle au monde, sans pour autant retourner à la métaphysique ancienne.

51 Voir, en ce sens, J.-Didier VINCENT, *op. cit.*, p. 186 : « L'émotion, c'est la réaction de l'être au monde, en ce que celui-ci est capable de l'émouvoir. L'émotion ne doit pas être prise comme une riposte à une menace ou à une situation. Ce sens usuel des émotions, qui est un sens que je dirai événementiel, doit être ramené à une dimension permanente. En fait, nous sommes émus en permanence et c'est cette émotion qui fait que nous sommes là. » Cette dimension émotive en l'être humain n'est-elle pas également signe de son ouverture à l'altérité?

52 Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 46.

En s'attachant à explorer et à décrire l'expérience vive, la phénoménologie déploie en l'existant humain cette ouverture à même sa structure charnelle. À travers la sensation, l'affection, l'affectivité, la passion et la pensée, le corps vécu est sans cesse en chemin vers l'altérité. Déjà dans le sentir, dans la perception, se manifeste « la tendance du corps à s'évanouir dans les choses⁵³ » ; à travers la vue, l'audition, le toucher, etc., le corps, selon l'expression de Marc Richir, est en excès sur lui-même. Dans sa capacité d'être affecté, il approfondit cette brèche vers l'autre que soi : il ne découvre pas uniquement du sensible (chaud-froid, dur-souple, etc.), il s'éprouve lui-même (plaisir, déplaisir, douleur, etc.) et vibre à des tonalités diverses du monde (celui-ci est lumineux ou sombre, surprenant ou terne, etc.). Le sujet vit en quelque sorte une coïncidence avec sa chair ; en celle-ci s'exprime sa relation au monde : il rougit, tremble, pâlit, etc. La passion, autre modalité de cette ouverture à l'altérité, peut malgré moi me faire totalement corps : il est alors ce qui me possède ou ce que je suis dans l'incapacité de prendre distance à l'égard de ce qui me séduit, m'appelle hors de moi : suis-je alors prisonnier de l'objet passionnant ou de la pulsion charnelle ?

Avec la pensée, le corps atteste radicalement son échappée vers l'autre que soi : il se « spiritualise ». La pensée s'affirme alors immatérielle, incorporelle, d'où les dualités corps-âme, matériel-spirituel, lettre-esprit, etc., en lesquelles l'être humain tente de dire (souvent maladroitement) tour à tour son enracinement radical dans la chair et l'impossibilité de s'y épuiser totalement. Mais tout en prétendant « mener une vie à l'écart du corps », la pensée porte les stigmates de son ancrage corporel : elle veut « voir clair », « saisir », « concevoir », « envisager », etc.⁵⁴ ; elle conserve les marques de ce corps qu'elle habite tout autant qu'il s'abrite en elle pour exister dans le monde, dans le non-soi. Le corps humain devient soi dans son ouverture à ce qu'il n'est pas, il est même capable de susciter la pensée, d'engendrer ainsi son autre.

Dans ses modalités diverses d'orientation vers l'altérité, dans cet excès sur lui-même, il témoigne de ce qui le caractérise au sein du vivant. En effet, la phénoménologie croise ici une intuition fondamentale de l'anthropologie culturelle. L'être humain en sa condition somatique se distingue de l'ensemble du monde vivant par son indétermination : il est un être « imparfait », c'est-à-dire qu'il n'est pas un vivant adapté de façon rigide à un environnement spécifique ; il est établi en sa chair même dans une relation d'ouverture indéfinie au monde. « Ses dents nivelées, sa peau

53 Marc RICHIR, *Le corps*, p. 10.

54 Voir Marc RICHIR, *Le corps*, pp. 21s.

nue, ses doigts onglés et ses muscles discrets » font de la forme humaine « la plus quelconque des formes animales, par elle-même propre à rien, mais, par son extrême disponibilité, adaptable au registre le plus large⁵⁵ ». À la différence de l'animal déterminé dans ses réponses, ajusté parfaitement à son environnement, à son biotope, l'existant humain est confronté au défi constant de créer un monde qui soit habitable. L'invention de l'outil, la transmission par l'apprentissage, la mise en place de médiations, de traditions, à travers un langage, un vivre en commun régulé par des lois, etc., témoignent de ce travail permanent de création exigée par sa situation exceptionnelle d'incarnation dans l'univers vivant.

L'anthropologue et philosophe allemand Helmuth Plessner formule une interprétation semblable de la spécificité du *vivre incarné*. L'animal réagissant de manière préprogrammée aux requêtes de l'environnement est, selon l'expression de cet auteur, dans une position *concentrique* quasi immuable liée à « son attachement au rôle biologique qui lui a été fixé une fois pour toutes ». L'être humain, au contraire, dans son rapport à son corps, existe dans une position *excentrique* : non contraint dans ses réponses, il entretient avec le monde et sa condition corporelle des relations de réciprocité⁵⁶. Il n'est pas, comme l'animal, *centré* en lui-même; il ne détient pas définitivement la totalité des solutions aux sollicitations de l'extérieur. Cette incompréhension, cette ignorance de l'humain est liée intrinsèquement à son existence charnelle; elle le conduit sans cesse hors de lui-même pour aller vers soi. Dans cette réciprocité, il est son corps. Il l'est dans sa manière originale de le posséder sous le mode de l'accueil responsable de ses possibles et de ses limitations somatiques. La coïncidence avec soi n'est pas donnée dans le *cogito* méfiant et désincarné; elle advient dans l'ouverture à l'altérité inscrite en sa chair. Le corps est même la figure première de cette brèche vers l'autre, parce qu'il est cet autre par lequel je suis, j'agis et dont je pâtis : pour autrui, ne suis-je pas à jamais mon corps?

55 Franck TINLAND, *La différence anthropologique. Essai sur les rapports de la Nature et de l'Artifice*. Paris, Aubier-Montaigne, 1977, p. 72. On peut lire à la page 124 : « Le corps définit non une strate du composé humain, mais une condition fondamentale qui relie l'homme à la profondeur des processus biologiques, voire, au-delà, cosmologiques, et le différencie en même temps de tous les être voués aux rythmes que scande en eux la Nature ».

56 Helmuth PLESSNER, *Le rire et le pleurer. Une étude des limites du comportement humain*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1995, p. 38. À la page 36, il écrit : « La position humaine apparaît comme une position excentrique. Tout comme le monde et mon propre corps ne se révèlent à moi et ne se laissent maîtriser par moi que dans la mesure où ils entrent en relation avec moi en tant que centre, ils conservent, de l'autre côté, leur prééminence sur leur intégration dans cette perspective, parce qu'ils sont un ordre différent et m'incluent dans des relations réciproques ».

dans l'action, mon corps ne met-il pas à ma disposition ses pouvoirs? à travers ses limites et aussi à travers ses formes d'expression que sont le rire et le pleurer, par exemple, n'est-il pas celui qui a emprise sur moi et auquel je peux aussi me remettre?

4. La confiance corporelle

La mise en exergue contemporaine du corps dissimule souvent une méfiance cartésienne à l'égard de celui-ci; il est un objet dont il faut se rendre maître et possesseur. Les sciences du vivant ou certains phénomènes culturels tels les sports à risque témoignent de cette suspicion: limité et peu fiable, le corps doit être modifié ou dépassé dans l'exploit génétique ou sportif. La phénoménologie élabore une perspective différente. Elle esquisse un lien secret de *confiance* vécue à même la chair. Helmuth Plessner le nomme explicitement: « *Savoir parler, agir, créer: cela ne signifie pas seulement disposer de certains organes, mais aussi maîtriser un sens, et avoir confiance en ce pouvoir*⁵⁷ ». Ce lien est exprimé aussi lors de certaines circonstances particulières. Ainsi dans l'expérience de la maladie, il est fréquent d'entendre des hommes et des femmes parler de leur corps comme de ce qui les *trahit*, les *déçoit*, les *lâche*. Ce vocabulaire révèle par la négative une confiance spontanée, accordée tacitement au corps, une foi originelle communiquant souterrainement avec les multiples expériences de remises de soi aux autres, au monde, etc. Ces expériences forment la trame de toute existence humaine. Ces confiances enchevêtrées sont notre *chair* véritable. Elles ne visent pas à maîtriser ou à transcender la situation corporelle; au contraire, c'est en *elles* que nous (la) vivons. Des travaux récents en neuropsychiatrie l'illustrent clairement. L'observation clinique d'enfants carencés affectivement (enfants isolés, nés d'incestes, privés de mère, placés en institution, etc.) a révélé qu'ils ne sécrètent pas d'hormones de croissance dans telles situations. Placés en familles d'accueil où ils peuvent

extraire la nourriture affective dont ils ont besoin pour se développer – [...] – ils se remettent à sécréter des hormones de croissance, le soir même de leur arrivée dans la famille d'accueil. [...] On est à un niveau très élémentaire, fondamental du développement de l'être humain. Quelle que soit sa culture, un enfant a besoin d'une nourriture affective pour exprimer son programme génétique⁵⁸.

57 Helmuth PLESSNER, *Le rire et le pleurer*, p. 210.

58 Boris CYRULNIK, *De la parole comme d'une molécule*. Paris, Seuil (Points - Essais, 299), 1995, pp. 43 et 47.

Cet exemple souligne l'enracinement indépassable de toute expérience *spirituelle* dans la condition somatique. Il atteste que l'être humain n'est son corps, ne dispose de ses potentialités propres que par le détour d'une remise de soi à l'altérité. Le soi n'est pas une conscience purifiée de sa chair. Il n'est pas épuisé par un savoir indubitable. Il advient dans la confiance risquée à ce qui l'appelle à se réaliser corporellement. Cette confiance qui n'a pas besoin d'être hypostasiée en une « âme », en une substance, dit à la fois l'impossible maîtrise du corps et l'impossible réduction à celui-ci. Elle fait signe vers une liberté incarnée.