



**HAL**  
open science

## Cours sur “ Le corps ” Préparation comodale à l’agrégation 2023

Emmanuel Housset

► **To cite this version:**

Emmanuel Housset. Cours sur “ Le corps ” Préparation comodale à l’agrégation 2023. Licence. France. 2023, pp.175. hal-04072799

**HAL Id: hal-04072799**

**<https://hal.science/hal-04072799>**

Submitted on 18 Apr 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

# Cours sur « Le corps »

Préparation comodale à l'agrégation 2023

Par Emmanuel Housset

## Le corps et les corps

Cours Licence 2/licence3/agrégation 2022-2023

Emmanuel Housset

4h/semaine semestre 1

### Présentation du cours

L'objet du cours sera le « corps humain », puisque le thème de l'agrégation est formulé au singulier. Quand on parle du corps matériel de la nature en général on parle « des corps ». Néanmoins, il sera important de bien penser ensemble le corps au sens de la chose physique, le corps sensible (y compris animal) et le corps propre de l'existence humaine. La réponse à la question *Qu'est-ce qu'un corps ?* englobe ces deux dimensions.

Une assez longue introduction cherchera à présenter les différentes questions qui se posent à propos du corps. Quel est le mode d'être du corps humain par rapport aux autres corps ? Quelles sont les relations de l'âme et du corps ? Du corps aux autres corps ? Peut-on penser sans le corps ? Le corps fait-il partie de notre être propre ? Suis-je mon corps ? Le corps n'est-il qu'un organe ? Comment penser ce corps entre biologie et biographie ?

Après cette mise en place le cours prendra une orientation plus historique et cherchera dans un premier temps à élucider l'essence du « corps chrétien et médiéval » (Tertullien, saint Augustin, etc. jusqu'à Thomas d'Aquin), notamment par rapport au « corps grec » ; ce dernier ne sera pas étudié, car il est l'objet du cours de Jérôme Laurent. Dans un deuxième moment il cherchera à mettre en évidence les caractères fondamentaux du « corps moderne » (Descartes, Malebranche) et le bouleversement du rapport entre le corps et les corps. Dans un troisième temps, il exposera la profondeur de la rupture propre à Nietzsche contre les « contempteurs du corps ». Enfin, dans un quatrième temps le cours s'attachera à expliciter la compréhension contemporaine du corps vivant dans la phénoménologie (Husserl, Merleau-Ponty, Levinas). Il ne sera pas question de Maine de Biran ni de Bergson qui seront étudiés dans le cours d'Anne Devarieux.

Ces quatre moments seront en réalité compris comme 4 figures fondamentales de la compréhension du corps qui sont irréductibles les unes aux autres. Il ne s'agit donc pas d'écrire une histoire du corps, mais de dégager 4 compréhensions du corps dont la mise en perspective permet d'approcher de l'énigme du corps.

Tout au long de ce cours sur les différentes essences historiques du corps, nous ferons des sujets de dissertation développés.

La bibliographie sur la question du « corps » est indéfinie et tout n'est pas à lire en vue de l'agrégation, car la perspective doit demeurer strictement philosophique. C'est le danger d'un thème à la mode. Des éléments bibliographiques plus développés seront donnés en début de cours.

Si vous découvrez la question vous pouvez lire le livre de Chantal Jaquet, *Le corps*, Paris, PUF, 2001. Je souligne les textes recommandés en première lecture.

- **Sur le « corps chrétien et médiéval »**

Tertullien, *La résurrection des morts*, DDB. Saint Augustin, *Les confessions* notamment livre X sur la concupiscence de la chair chapitres XXVIII-XXXIV. Les articles « âme-cœur-corps » et « chair » du Dictionnaire critique de théologie, PUF. Art. de J.-L. Chrétien « Le corps mystique dans la théologie catholique » dans le collectif *Le corps* J.-C. Goddard et M. Labrune dir., Paris, Vrin, 1992. L'entrée « Caro-spiritus » dans l'Augustinus Lexikon (BU P. Sineux), très bien mais article en allemand.

Thomas d'Aquin, *Somme théologique* I, questions 75 et 76. Publié à part dans Thomas d'Aquin, *L'âme et le corps*, trad J.-B. Brenet, introduction B. C. Bazán, Paris, Vrin, 2016. R. Brague, *Au moyen du Moyen-Âge*, Les Éditions de la Transparence, 2006, chapitre : « Un modèle médiéval de la subjectivité : la chair » p. 119-139. J.-B. Brenet, « Moi qui pense, moi qui souffre. Le problème de l'identité du composé humain dans la riposte anti-averroïste de Pierre d'Auriole et Grégoire de Rimini », dans *Généalogie du sujet*, O. Boulnois éd., Paris, Vrin, 2007, p. 151-169.

- **Sur le « corps moderne »**

Le cours parlera peu de Descartes, mais relisez les textes classiques. Vous pouvez lire : G. Rodis-Lewis, *L'anthropologie cartésienne*, Paris, PUF, 1990, chapitres 1 et 2. P. Guénancia, *L'intelligence du sensible*, Paris, Gallimard, 1998, chapitre V « Le rôle du corps », p. 193-223. X. Kieft, « Mémoire corporelle, mémoire intellectuelle et unité de l'individu selon Descartes » [https://www.persee.fr/doc/AsPDF/phlou\\_0035-3841\\_2006\\_num\\_104\\_4\\_7693.pdf](https://www.persee.fr/doc/AsPDF/phlou_0035-3841_2006_num_104_4_7693.pdf) F. de Buzon et V. Carraud, *Descartes et les « Principia II ». Corps et mouvement*, Paris, PUF, 1994.

Le cours portera surtout sur la pensée de Malebranche. Lire *Entretiens sur la métaphysique* I, III, IV, V, VI, VIII ; et les *Eclaircissements* VI, X, XII, XIII. *Les conversations chrétiennes*, I, III, VII. *Les Méditations chrétiennes et métaphysiques*, IX et XVII. *Réflexions sur la prémotion physique*. A. Robinet, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Paris, Vrin, 1963, section II *L'union au monde par le corps*. F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974, chapitre IV : *Le cartésianisme ruiné : la connaissance et le sensible*. G. Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, Paris, PUF, 1963, première partie : *La connaissance des corps* (commencez par cela).

- **Sur « Le fil conducteur du corps : Nietzsche »**

Pour Nietzsche tout est à lire, puisque c'est le cœur de sa philosophie. En priorité *Ainsi parlait Zarathoustra*, *Aurore*, *Le gai savoir*, *La généalogie de la morale*. Sur Nietzsche : 3 livres de P. Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, Champs/essais, chapitre 5 « Le corps ». *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995, I, 3. *La pensée du sous-sol*, Allia, 2007. É. Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, PUF, 1986. Une fois que vous maîtrisez les idées générales de Nietzsche : D. Franck,

*Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998, notamment III « Le fil conducteur » et IV « La logique du corps ».

- **Sur « Le phénomène du corps »**

E. Husserl, *Recherches phénoménologiques pour la constitution (Ideen II)*, Paris, PUF, 1982, notamment I, chapitre III et II, chapitre III. Didier Franck, *Chair et corps*, Paris, Éditions de Minuit, 1981. J.-S. Hardy, *La chose et le geste*, Paris, PUF, 2018. Je renvoie à mes différents livres sur Husserl et la phénoménologie du corps.

M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. TEL. *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, coll. TEL. Clara Da Silva-Charrak, *Merleau-Ponty. Le corps et le sens*, Paris, PUF, 2005. Françoise Dastur, *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, Encre Marine, 2001. E. de Saint-Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, Paris, Vrin, 2006, chapitres IV, V, VI. *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, Paris, Vrin, 2004. Agnès Louis, *Le corps politique*, Ousia, 2020.

E. Levinas, *Le temps et l'autre*, PUF, coll. Quadrige. *Totalité et infini*, Le livre de poche. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le livre de poche. A. Zielinski, *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*, PUF, 2002. D. Franck, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Paris, PUF, 2008.

## Introduction

Platon dans *L'Alcibiade* et le *Phédon* nous dit que philosopher, c'est-à-dire accomplir l'essence de l'homme, c'est apprendre à mourir, c'est apprendre à délier l'âme du corps, à distinguer ce qui est soi (l'âme), ce qui est à soi (le corps) et ce qui dépend de ce qui est à soi (les biens). Bien évidemment il n'en va pas avec cette thèse au commencement de la philosophie d'une négation du corps et la pensée de Platon ne se laisse pas enfermer dans l'opposition trop simple des fils de la terre et des fils du ciel, de ceux qui sont pris par le corps et les corps et de ceux qui sont un pur regard vers les Idées. S'il s'agit de se délier d'un certain rapport au corps et donc d'apprendre à mourir à une certaine vie pour justement ne pas tomber dans une mort morale en cette vie, pour ne pas mener une vie de mort-vivant, le corps n'est pas exclu pour autant du travail d'élévation en lequel doit consister la vie humaine ; c'est ensemble que l'âme et le corps doivent s'élever vers le bien. Ainsi, un travail de purification noétique et éthique n'est pas en soi une négation du corps ; plus encore le corps manifeste l'âme sans se confondre avec elle. Tout cela pour dire que la philosophie n'a pas fini de méditer cette proposition platonicienne, que nous avons encore à élucider le sens de cette thèse, et que la question du corps accompagne nécessairement une réflexion sur l'essence de l'homme. L'idée même que l'homme puisse se définir indépendamment du corps est finalement assez récente et a justement été remise en cause aussi bien par Nietzsche que par la phénoménologie.

### Âme et corps

La langue française exprime bien l'idée selon laquelle quand on se donne tout entier, on se donne « âme et corps » ou plutôt « corps et âme » ; mais cette expression pose en elle-même problème et notamment le sens du « et » qui ne peut pas être une identité, mais qui ne peut pas avoir non plus le sens d'une liaison extérieure et accidentelle. Le corps appartient de plein droit à la « personne » humaine et la vie personnelle est pleinement corporelle de la naissance à la mort. La naissance est un acte du corps qui est une ouverture au monde. Quasiment tous les actes de la personne sont des actes du corps : prendre, toucher, parler, travailler, donner, etc. et cela à tel point qu'il semble impossible de distinguer l'âme du corps. On peut même ajouter que dans les réflexions contemporaines sur la chair, notamment celles issues de Merleau-Ponty, qui développent la thèse que la chair rend visible le monde, la chair semble finir par désigner l'âme elle-même et par conséquent la personne tout entière. Ainsi, la distinction de l'âme et du corps n'est pas du tout une « évidence » et elle est en elle-même une question, même si c'est une question nécessaire. On peut encore penser à une thèse purement matérialiste selon laquelle tout est corps : pour certains biologistes ce n'est l'âme qui pense, mais le « cerveau » et toute la pensée n'est qu'une affaire de neurones. Bien évidemment, on peut se demander ce que signifie « penser » quand on dit que le

cerveau pense. C'est l'homme qui voit et non la rétine ; c'est l'homme qui touche et non la main ; c'est l'homme qui entend et non l'oreille, etc. Si bien sûr nul ne peut penser sans cerveau, un cerveau peut-il penser sans l'homme<sup>1</sup> ? Comment alors échapper à l'alternative désastreuse du matérialisme et du spiritualisme ? Cette difficulté permet de comprendre qu'une interrogation sur le corps est nécessairement en même temps une interrogation sur l'âme et une interrogation sur cette union énigmatique de l'âme et du corps. Sans entrer tout de suite dans les thèses historiques sur la question, il faut commencer par comprendre la difficulté même de la question et en quoi elle ne peut pas se laisser évacuer facilement. Or cette question se formule surtout à partir du corps. En effet, d'un côté, selon une célèbre formule, « je suis mon corps », dans la mesure où mon corps est la pure expression de moi, est moi, et que j'ai un rapport d'immédiateté avec mon corps que je n'ai pas avec les autres corps, que ce soient les autres corps humains ou bien les autres choses corporelles ; d'un autre côté, ce corps que j'éprouve directement dans la souffrance ou le plaisir ne s'identifie pas totalement avec moi, sauf dans des situations limites comme celle d'une extrême souffrance. Pendant une rage de dents, je ne peux pas me dissocier de ma douleur et je ne suis que la conscience de mon corps. Toute la complexité de la question se trouve là : mon corps n'est pas une simple chose et s'il y a une analogie avec la machine, ce n'est justement qu'une analogie et pas du tout une identité. Le corps humain est un corps spirituel et il est même possible de dire cela selon Merleau-Ponty du corps de l'animal. En conséquence, et c'est juste afin de tenter de formuler l'aporie, je suis mon corps, mais mon corps n'est pas moi. Je suis toujours plus et autre que mon corps. C'est cette énigme, qui est une énigme de l'existence humaine, avec des significations théoriques, mais également pratiques, éthiques et politiques, qu'il s'agira d'approcher. Le fil conducteur d'une telle recherche consiste dans le refus de tout dualisme abstrait qui conduirait à séparer mon corps de tout ce que je suis et de tout ce que je fais, comme si mon esprit pouvait résider de manière indifférente dans une machine. On peut être impressionné par les robots humanoïdes mettant en œuvre l'intelligence artificielle, mais on peut douter que le terme d'intelligence soit adéquat et de toute façon il s'agit toujours de la pensée comme simple calcul qui peut, elle, en effet, passer indifféremment d'un robot à un autre.

#### Corps-chose et corps vivant

Même si la philosophie contemporaine et notamment la phénoménologie a beaucoup développé cette distinction entre ces deux dimensions du corps humain, elle n'est pas si nouvelle que cela et indique que le corps est là pour l'homme selon un double mode d'être.

- D'une part mon corps est bien un corps comme tous les corps qui se trouve à une certaine place dans le monde, qui remplit certaines fonctions. Ainsi, je découvre que j'ai tel corps, avec telles caractéristiques. Je peux très bien avoir un rapport extérieur à mon corps quand je me regarde dans la glace, quand je visionne une prise de parole et que j'aperçois tous mes gestes automatiques, mes tics, quand j'entends le son de ma voix et qu'elle me semble étrangère, ou encore quand le médecin me décrit ce qui se passe en moi et que je ne ressens pas nécessairement. Il y a

---

<sup>1</sup> Cette question est amplement développée par Erwin Strauss dans *Du sens des sens*, trad. fr. Grenoble, Millon, 1989, notamment la partie III qui développe la thèse que l'homme pense et non le cerveau.

toute une vie de mon corps qui échappe à mes capacités d'observation, ce qui est une bonne chose. On ne pense à ses pieds que quand ils fonctionnent mal et que l'on a mal aux pieds. C'est un des points communs entre mon corps et les corps extérieurs. Quand j'écris, je ne pense pas à mon stylo ou à mon clavier et ce n'est que quand ces derniers fonctionnent mal mon attention se porte sur eux. Bien sûr cette analogie entre un objet technique et mon corps ne peut pas être poussée trop loin car mon corps concerne aussi mon être en vie. Il n'en demeure pas moins que je peux porter une prothèse, avoir une greffe d'organe, et que cela demeure tout de même mon corps. Encore une fois, un corps qui m'est extérieur sans l'être tout à fait<sup>2</sup>.

- Mais mon corps est également ce que je ressens immédiatement aussi bien quand je rougis de honte ou de timidité, quand je souffre, quand mes deux mains se touchent, quand je me gratte, ou tout simplement quand je sens quelque chose. Mon corps se trouve engagé dans presque tout ce que je fais. Quand je touche un objet brûlant à la fois j'éprouve une sensation qui m'avertit immédiatement d'un danger et je m'éprouve moi-même. C'est justement cette immédiateté qui est très importante pour mon être en vie et si je ne ressentais pas la douleur, je serais en danger de mort. Ainsi ce corps, qui se nomme *Leib* en allemand (distinct de *Körper*, mais aussi de *Fleisch*), est ce corps qui possède une vie intérieure qui fait que par exemple je sais que je suis là au centre de mon espace, et que proche ou loin cela signifie proche ou loin de mon corps. Mais ce corps vivant, senti, est également celui du « je peux », celui que je mobilise immédiatement pour agir, notamment pour prendre. En cela ma main n'est pas du tout un organe extérieur, elle n'est pas ce dont je me sers, elle est moi en train de saisir une chose, de taper sur mon clavier. Ce corps est donc celui que je peux mobiliser immédiatement et qui est donc le support du libre mouvement.

Cette distinction est structurelle, elle appartient à l'essence de la personne et être une personne c'est à la fois être un corps-objet et un corps-sujet. Toute l'obscurité de la vie personnelle tient à cette double dimension de la vie corporelle. Cette distinction peut sembler bien théorique, néanmoins elle désigne bien le double mode de la présence à soi : il y a une présence objectivante à soi qui peut concerner le corps mais aussi l'âme et qui consiste vraiment à se regarder de l'extérieur, depuis sa place dans le monde, depuis les causalités qui s'exercent sur soi dans le monde, depuis également les actions des autres sur soi que celles-ci soient libératrices ou aliénantes, depuis sa nature matérielle, etc. ; mais il y a aussi cette présence immédiate à soi à laquelle le corps participe dans toutes les sensations, dans les sentiments, les affects, les pensées ou encore les volontés. Cette double donnée à soi comme être corporel appartient à la nature même de l'existence, puisque l'homme est pour lui-même à la fois le sujet de la connaissance et l'objet de la connaissance. Par exemple la fatigue est une expérience fondamentale d'un sujet temporel fini : tout homme fatigue

---

<sup>2</sup> Il est possible de penser ici au livre de Jean-Luc Nancy, *L'intrus*, Paris, Galilée, 2000. Il réfléchit sur le rapport à son corps quand son cœur lâche et qu'il reçoit un autre cœur et en quoi cela produit une réflexion sur son identité. Qui suis-je moi dont le propre cœur lâche et qui reçoit un corps étranger ? Il y a là toute une réflexion sur l'identité et l'altérité du point de vue du corps. Dans cette situation exemplaire d'une greffe du cœur il est possible de réfléchir sur ce rapport de proximité et aussi d'étrangeté, de distance, avec son propre corps. Je suis mon corps et il n'est pas moi.



et cette fatigue n'est pas étrangère à notre nature corporelle. Elle nous tombe dessus et il est très difficile de séparer une fatigue du corps et une fatigue de l'âme.

Solidaire de notre condition de vivants et d'hommes, cette fatigue se donne tout d'abord à la fois comme indivise et comme indéfiniment variée. Indivise, et lourde de la charge de tout notre être, car si des analyses philosophiques peuvent distinguer, voire opposer, une fatigue du corps et une lassitude de l'âme, il n'est pas pour nous d'abord de fatigue, si spirituelle qu'elle soit, qui ne pèse sur nos gestes, nos pas, nos regards, ni d'effort physique qui ne nous plonge en quelque lenteur ou stupeur, même ténue<sup>3</sup>.

Ainsi, comme l'explique Jean-Louis Chrétien dans la suite du texte que l'on vient de citer, la fatigue est un lieu fondamental pour une philosophie du corps dans la mesure où elle relie notre rapport au corps et notre rapport au temps<sup>4</sup>. Aristote disait déjà que l'homme fatigue parce qu'il a un corps et ne peut donc pas être un pur acte de contemplation. Être corporel, c'est être temporel, et c'est donc expérimenter sa fondamentale finitude, c'est-à-dire également sa mortalité. Seul le corps vivant fatigue et cette fatigue n'est pas accidentelle, mais est une forme fondamentale de notre rapport à l'être et donc aussi de notre rapport au Bien. L'homme est celui qui ne peut pas toujours se porter vers le vrai, de même qu'il ne peut pas toujours aimer le bien. Dans son rapport au monde il subit l'usure. De ce point de vue la vieillesse est bien sûr un état du corps, mais elle ne saurait être que cela, car notre corps porte en lui toute notre histoire, toutes nos épreuves. Vouloir nier la marque du temps sur son corps dans un véritable culte de la jeunesse souligne un refus du temps et un refus de soi. Bien évidemment prendre soin de sa santé et même de son apparence n'est pas en soi un mal, mais ce n'est pas de cela dont il s'agit dans cette obsession de ne pas vieillir qui est une peur de la mort.

#### Le culte du corps

On ne peut pas nier que le thème du corps compris comme corps humain soit à la mode et pas seulement en philosophie. Les dictionnaires et encyclopédies du corps ne se comptent plus, mais sans jamais vraiment aborder le phénomène du corps, comme si ce dernier allait de soi et ne demandait pas à être interrogé. C'est très étonnant car d'un côté il y a une philosophie du corps depuis Nietzsche et la phénoménologie qui ne cesse de s'interroger sur l'énigme du corps et d'un autre côté il y a une infinité de descriptions empiriques du corps (historiques, sociales, politiques, esthétiques) dans lesquelles le corps comme corps ne devient jamais une question. Tout cela pour dire qu'un savoir encyclopédique sur les représentations du corps n'apporte pas en soi de réponse à la question philosophique de l'essence du corps humain. Bien évidemment les recherches des sciences humaines montrant que le corps est une réalité historique et sociale, que les époques n'ont pas la même compréhension du corps, qu'il y a à certaines époques un enfermement du corps, que cette relation au corps dépend également du milieu, de la classe sociale, qu'il y a des différences ethnologiques, culturelles et religieuses fondamentales, sont très importantes, mais cela ne répond

---

<sup>3</sup> Jean-Louis Chrétien, *De la fatigue*, Paris, Minuit, 1996, p. 9.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 10-11.

pas à la question métaphysique de l'être du corps humain. Plus encore, ces descriptions « empiriques » ou « matérialistes » sont très souvent dépendantes de préjugés métaphysiques considérables, notamment un naturalisme sur la distinction homme-femme qui semble inimaginable aujourd'hui. Une réflexion sur le corps doit être attentive à toute forme de biologisation de l'homme support du racisme. Il ne s'agit pas de dire que l'homme n'est qu'esprit et il est possible de s'interroger sur le sens d'un « sujet » qui n'a jamais faim, mais toute la difficulté est de parvenir à élucider la nature spirituelle du corps humain. Le corps n'est pas pour l'homme une simple sous-couche de nature ou d'animalité, et c'est pourquoi le corps n'est pas simplement un ensemble de propriétés, ou encore de capacités, mais bien un pouvoir-être et un pouvoir-faire. Le présent historique de notre réflexion sur le corps est donc assez étonnant : jamais le corps n'a été autant étudié sous ses multiples formes<sup>5</sup>, et pourtant le corps en tant que « phénomène » ne se trouve pas vraiment pris en compte. On continue à ne voir en lui qu'un objet mis à disposition, qui au mieux reflète l'esprit, et dont on dispose plus ou moins en fonction de la situation sociale, de l'âge, etc.

Il y a une extrême valorisation du corps aujourd'hui à tel point qu'il peut être considéré comme le veau d'or de la modernité. Cela peut être pour le meilleur et pour le pire. Bien évidemment il y a une valorisation positive du corps liée au souci du bien-être, également du soulagement de la souffrance dans la maladie, la santé étant, comme dit Descartes dans le *Discours de la méthode*, le premier des biens en cette vie, c'est-à-dire la condition de tous les autres. Autrement dit, le soin du corps fait partie du souci de soi. Mais bien évidemment cet intérêt pour le corps possède aussi son revers et le souci du corps peut être absolutisé et devenir le plus haut des biens.

Le bien-être devenant la norme de toute action. On peut penser à l'idolâtrie du corps dans les régimes totalitaires<sup>6</sup>. De plus ce culte du corps est tout à fait compatible avec le mépris du corps, quand ce dernier n'est pas conforme à nos désirs ou bien aux normes de son époque. Bien des formes de l'exclusion, de la violence, sont liées aux représentations dominantes du corps. Pour reprendre une idée évoquée il y a peu, le corps vieillissant est vu uniquement négativement comme un obstacle à la liberté, voir comme obscène au sens propre du terme, c'est-à-dire comme devant être retiré de la scène, comme devant être caché. On ne peut minimiser ce qu'il y a de violence à réduire une personne ou à sa réduire soi-même à son âge et à l'état de son corps. Comment remettre en cause cette extériorité de la nature et de la liberté ? Comment dépasser la définition de l'homme comme animal raisonnable ou encore comme corps lié à une conscience ?

Ce culte du corps a lieu quand le corps admiré, désiré, a précisément cessé d'être humain, pour être par exemple un corps sans défaut, un visage parfaitement symétrique et donc inexpressif parce que sans regard, un corps qui fatigue le moins possible et qui est capable d'exploits sportifs inimaginables, un corps qui exécute parfaitement tous ses gestes avec la précision d'une machine.

---

<sup>5</sup> Juste à titre d'exemple on peut penser au livre de Jacques Le Goff et Nicolas Truong, *Une histoire du corps au Moyen-âge*, 2009.

<sup>6</sup> On peut penser à la propagande nazie qui glorifie le corps, comme dans le film Leni Riefensthal *Les dieux du stade* de 1936 qui est au service de l'idéologie nazie.

Tel est le paradoxe si fortement exprimé par Pascal : nous aimons ce que nous ne sommes pas et nous n'aimons pas ce que nous sommes. Le culte du corps vise à surmonter tous ce qu'il y a d'humain en nous : le temps, la fragilité, la fatigue, l'imperfection. Le corps est alors compris soit comme un instrument de sa gloire, soit comme un obstacle à nos désirs. La beauté elle-même devient inhumaine. En effet, l'idolâtrie du corps conduit finalement à ne le considérer que comme une simple machine à disposition, comme par exemple dans le transhumanisme. Il ne s'agit pas de refuser en soi l'aide de la technologie, mais de souligner que le corps humain est bien autre chose qu'une machine plus ou moins performante. Ainsi il est possible de penser qu'il y a une laideur du corps quand il est déserté par l'esprit, quand on ne fait que l'exhiber tel un objet de spectacle. Cette exhibition du corps n'est pas nouvelle, mais elle trouve dans la technologie moderne des moyens considérables de développement. Cette idolâtrie du corps-spectacle participe grandement à l'oubli du corps. Par elle le corps se trouve justement réduit à l'état de machine remplissant une fonction sociale, politique, économique, etc.

### Le travail du corps

Le corps n'est jamais une simple chose et il est toute une histoire, mais cette histoire n'est pas que mon histoire et elle est également une histoire collective. Par mon corps je m'engage dans le monde et je peux le transformer en travaillant et là encore on ne peut pas se contenter de la séparation trop simple du travail manuel et du travail intellectuel et tout étudiant sait bien que les études sont aussi une épreuve pour le corps. Rester assis des heures dans les bibliothèques dans un maximum de concentration, ce n'est pas un pur acte de l'esprit. En cela le travail est à la fois une transformation du monde et une transformation de mon corps. Le travail du chirurgien est à la fois manuel et intellectuel. L'accomplissement de l'homme dans le travail est également un accomplissement de son corps et il est possible de penser qu'une abolition du travail ne serait pas nécessairement l'épanouissement du corps. Sans retirer au travail sa dimension de souffrance, le travail n'est pas une simple soumission à la nécessité et il est aussi un lieu de maîtrise de soi. Bien sûr à la condition que le travail n'abîme pas le corps.

Par le travail corps et monde ne sont pas dans une extériorité réciproque et l'homme est dans le monde quand il a quelque chose à y faire et ne pas savoir quoi faire, c'est également ne pas savoir quoi faire de son corps. On comprend alors que le corps n'est pas simplement un ensemble de capacités, des habiletés, mais qu'il est plus profondément une manière d'habiter le monde, à la fois d'y être présent et de s'y engager. Ainsi penser que le travail ne répond pas uniquement à une exigence de survie et est aussi un lieu de l'accomplissement de l'essence de l'homme permet de penser que le corps n'est pas un simple instrument, mais est soit un lieu d'aliénation comme dans l'esclavage, soit un lieu de libération. De même, il peut être soit ce qui exerce la violence ou ce qui agit pour le bien d'autrui.

Avec le travail on retrouve l'ambiguïté même du corps qui est à la fois maîtrise, action, et exposition et nudité. Dans la section « Le travail, le corps, la conscience » de *Totalité et infini*, Emmanuel Levinas souligne en quoi le corps humain ne peut pas être considéré comme un objet

au milieu des autres objets, mais doit être tout au contraire compris comme un acte, une manière d'être au monde, le comment de notre être au monde et pour Levinas de notre être avec autrui. Le corps est à la fois appropriation (c'est en cela qu'il est propre) et exposition (c'est en cela qu'il peut devenir autre).

Le corps apparut dans les situations qui précèdent non pas comme un objet entre autres objets, mais comme le régime même sous lequel s'exerce la séparation, comme le « comment » de cette séparation et, si l'on peut dire, comme un adverbe plutôt que comme un substantif. Comme si, dans la vibration de l'exister séparé, se produisait essentiellement un nœud où se rencontrent un mouvement d'intériorisation et un mouvement de travail et d'acquisition dirigé vers la profondeur insondable des éléments, ce qui place l'être séparé entre deux vides, dans le « quelque part » où il se pose précisément comme séparé.

(...) *Être corps* c'est d'une part se tenir, être maître de soi, et, d'autre part se tenir sur terre, être dans l'*autre* et par là, être encombré de son corps<sup>7</sup>.

Ces pages admirables sur lesquelles il faudra revenir bouleverse la compréhension du corps comme simple chose, y compris comme « corps propre » qui est parfois compris comme chose douée de conscience. Levinas brise cette idée que nous aurions deux corps, un corps inconscient et un corps conscient, pour montrer que le corps est un double mouvement d'approche et de séparation qui est constitutif de mon ipséité. Dès lors, réfléchir sur le corps, c'est aussi réfléchir sur une dimension empirique de l'existence qui possède une signification transcendante : manger. Certes le travail consiste à imprimer sa marque au monde, mais il est bien plus originairement l'acte d'arracher des choses au monde pour les ramener à soi ; ce qui n'est pas un simple besoin, mais également un acte d'affirmation de soi, de sa consistance. Il y a toute une réflexion philosophique sur ce que signifie « manger » pour l'homme, y compris dans les débats les plus virulents du moment<sup>8</sup>. Au moins est-il important de saisir que la vie est corps et que cela ne se réduit pas au corps propre.

### Corps à corps

La question du travail a permis de montrer qu'il était impossible de séparer le corps humain et les corps, puisque notre corps n'est que le mouvement de se porter vers les autres corps, soit pour se les approprier, soit pour se poser par rapport à eux. On peut ainsi développer la thèse selon laquelle « la vie est corps », que toute vie est corporelle. Même la perception est un corps à corps, la manière dont mon corps est présent aux corps du monde, à la terre comme corps. Ce n'est que pour un corps centre de toute perception qu'il peut y avoir une terre comprise alors en tant que sol de toute perception. Notre corps est aussi la réponse que l'individu apporte à sa rencontre du monde. Le corps rend visible le monde en touchant, en parlant, et comme dit Merleau-Ponty au début de *L'œil et l'esprit* le peintre est celui qui apporte son corps. Montrer que le corps à corps

<sup>7</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff, 1961, p. 137-138.

<sup>8</sup> On peut penser au livre de Florence Burgat sur manger de la viande, *L'humanité carnivore*, Paris, Seuil, 2017.

appartient à l'essence du corps humain, c'est tenter de montrer que le corps biologique ou encore le corps pulsionnel sont peut-être des abstractions qui sont dérivées d'une donnée première du corps qu'il revient à la philosophie d'élucider. En un sens chaque science étudie un aspect du corps humain (corps biologique, corps social, etc.), mais c'est à la philosophie qu'il revient de mettre au jour ce que signifie originellement « être corps » pour l'homme. Quelle est l'expérience originelle du corps, celle qui rend possible toutes les autres ? Cette expérience originelle qu'est le corps n'est-elle pas la rencontre d'une âme obscure pour elle-même et du monde d'abord invisible ? On peut dire que le corps n'est pas d'abord un instrument, mais le lieu de cette rencontre de l'homme et du monde.

Avant d'être un lieu de maîtrise de soi et du monde, avant d'être réduit abusivement aussi en instrument à disposition, le corps, dans son être, un être fini et vulnérable, est une capacité d'écoute du monde. Cela ne s'oppose pas du tout au fait que le corps soit une histoire, dans la mesure où c'est depuis notre histoire toujours unique que nous écoutons le monde et que nous accueillons autrui. Encore une fois, c'est toute la radicalité de l'interrogation philosophique, son caractère non mondain, que de ne pas se contenter de rassembler de manière indéfinie toutes les figures du corps, pour s'interroger sur ce que signifie originellement « être corps ». Être corps, ce n'est pas être disponible à un usage, mais c'est être ouvert à l'être. Et si toute la phénoménologie est une philosophie du corps, c'est précisément dans son souci de décrire ce rapport premier à l'être, donc la signification ontologique du corps et pas simplement ontique. Ainsi, aucune recherche empirique ne peut permettre d'élucider l'être du corps, car elle ne comprend le corps que comme une chose parmi les choses et ce préjugé ontologique bloque toute réflexion sur le corps comme acte d'existence. Mon corps est là où il répond, là où il entend, là où il s'émerveille, tel le promeneur qui découvre le paysage dans la marche. Marcher, c'est penser, c'est s'étonner du monde qui ne cesse de se découvrir à soi. Le corps est lui-même dans la marche, pas uniquement parce qu'il acquiert une capacité physique (la machine marche bien), pas uniquement parce qu'il affirme la liberté du sujet, mais précisément parce qu'il découvre ce qui n'est pas lui. La main du peintre et la voix du poète sont des actes de présence aux choses qui permettent justement de quitter ce que Merleau-Ponty nomme l'attitude survol du monde de la part d'un pur esprit<sup>9</sup>. La peinture ne représente pas des corps et elle est ce qui peut nous apprendre ce qu'est le corps à corps de l'écoute ; elle nous apprend à habiter le monde en le laissant parler au lieu de parler à sa place et au lieu de le forcer de répondre à nos questions. Comprendre ce que signifie « être corps », c'est alors comprendre que le monde n'est pas muet et qu'il y a une première parole du monde qui précède notre parole et la rend possible. Par là le corps humain n'est pas seulement des propriétés, ni même des capacités, mais également des possibilités.

Selon son être le corps humain n'est jamais isolé et l'idée d'un corps isolé est une pure abstraction. Le corps appartient toujours à une communauté des corps. Nous existons par notre corps dans une communauté charnelle qui va de la vie charnelle jusqu'à la vie politique. Le corps

---

<sup>9</sup> Voir de Jean-Louis Chrétien, *Corps à corps. A l'écoute de l'œuvre d'art*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1997.

d'autrui, justement quand il n'est pas réduit à un objet de spectacle ou de domination et donc perdu comme corps vivant, est une proximité de l'insaisissable dont la pudeur est la forme fondamentale ; il est à la fois ce qui se manifeste et ce qui tout en se manifestant se réserve et garde son secret. La sollicitude est elle-même un acte du corps. Cela modifie profondément la compréhension de la personne humaine qui n'est plus l'association d'une conscience et d'un corps-organe, mais qui est bien une présence corporelle au monde et aux autres. Cela signifie qu'être corps, c'est écouter, mais c'est également se laisser transformer par cette altérité qui est rencontrée. Ainsi le corps est parole bien avant d'être *Körper* ou *Leib*. Le corps pense, il n'est pas simplement ce avec quoi on pense. Mais dans ce cas penser ne signifie pas placer la chose en face de soi en la constituant en objet, mais c'est l'approcher sans fin dans ce corps à corps qui ne consiste jamais à dominer.

Cela confirme que la question du corps n'est pas une question régionale précisément parce que le corps se trouve engagé dans la totalité des formes de notre existence et que l'oubli du corps est aussi un oubli de l'existence qui fait tomber dans l'abstraction. Une vie éthique sans affects n'est-elle pas purement abstraite ? Certes le sentiment de compassion ne dit pas ce qu'il convient de faire, mais il est l'être pour autrui originaire par lequel je sais que c'est à moi de répondre d'autrui, de faire quelque chose. Cette dimension charnelle participe à la vie éthique et n'est pas qu'un point de départ à dépasser. Certes il convient de se méfier de la compassion qui peut être parfois irrationnelle, mais un homme dépourvu de toute compassion considérerait le bien et le mal d'une manière purement abstraite, comme de simples idées, et non pas comme les deux formes de la relation à une personne. L'intellectualisme éthique qui nie le corps peut être désastreux et les exemples historiques ne manquent pas.

Ainsi, être corps, c'est être témoin du monde, c'est être à l'écoute de l'autre, c'est avoir conscience de sa finitude et de sa mortalité, c'est savoir que l'on ne peut pas être soi sans les autres.

### Les politiques du corps

Il y a toute une réflexion à mener sur les questions de domination et on peut bien évidemment penser au texte de Marx sur ce que devient le corps dans le travail aliéné. Marx décrit, notamment dans les *Manuscrits de 1844*, la manière dont la violence sociale dépouille l'homme de lui-même et donc également de son corps. Il fait du corps une question décisive et cela à partir de l'idée que l'homme fait partie de la nature qui est son « corps non-organique ». La vie physique (Nourriture, chauffage, vêtements, habitation) comme toutes les formes de la vie intellectuelle sont liées à la nature. La nature est le corps non-organique de l'homme avec lequel il doit maintenir un processus constant pour ne pas mourir. La faim est la première forme du rapport de mon corps aux corps. (Voir le dernier chapitre des *Manuscrits de 1844*). Or l'aliénation sépare l'homme de sa propre essence et le rend étranger à son propre corps, qui en un sens n'est plus un corps propre. L'homme passe du corps-sujet au corps-objet et même au corps-marchandise. Le corps humain n'est plus qu'une capacité de production, voire une certaine quantité d'énergie. Il faut lire les pages du chapitre VIII du livre I du *Capital* dans lesquelles Marx décrit comment dans ce travail aliéné l'ouvrier se nourrit comme « on alimente en charbon la machine à vapeur », en quoi la durée de vie de l'individu n'importe pas car seule compte » le maximum de force de travail qui peut être dégagée

en une journée de travail<sup>10</sup> ». C'est le « libre jeu des forces du corps et de l'esprit<sup>11</sup> » qui est mis en cause dans le travail aliéné. Qu'est-ce que le corps ? C'est une force de travail, et c'est la manière dont elle s'actualise qui est importante. De ce point de vue, le communisme devrait être la libération de toutes les aliénations et aussi la libération du corps. Toujours dans les Manuscrits de 1844, il décrit en quoi le communisme serait un accomplissement de tous les organes, de tous les sens, qui sous le régime de la propriété privée étaient aliénés dans l'argent. Il s'agit d'une véritable humanisation du corps dans une réconciliation avec la nature<sup>12</sup>. Marx reproche précisément à Hegel d'avoir réduit l'homme à l'esprit et d'avoir oublié sa dimension sensible, sa dimension corporelle. Même si cette lecture de Hegel ne tient pas, elle permet de souligner l'importance de ne pas réduire l'existence uniquement à la vie de l'esprit, de ne pas tomber dans l'abstraction. Marx dénonce une « pensée qui n'a ni dent, ni œil, ni oreille, ni rien » d'autre<sup>13</sup>.

Tout en étant très éloigné de ce qui demeure un certain naturalisme de Marx même si cela permet de penser la dimension historique et politique du corps humain, la pensée contemporaine décrit aussi les formes de domination des corps. On peut penser à toutes les études qui croisent féminisme, technique scientifique (chirurgie de transformation, nouvelles technologies reproductives) et politique de l'identité<sup>14</sup>. Sur la machinisation du corps, il y a également le texte de Sartre dans la *Critique de la raison dialectique*<sup>15</sup>.

Cette perspective politique qui ne sera pas développée dans le cours est très importante et confirme que le corps humain possède une nature historique et sociale et qu'il n'est pas séparable de sa relation aux autres corps, que cela soit les autres choses du monde (la faim) ou bien les autres corps propres, et cela aussi bien dans la liberté que dans l'aliénation, même si bien évidemment l'aliénation est une négation du corps comme corps propre, comme corps sensible et libre. Mais l'homme violent est justement celui qui veut dominer une autre liberté et donc un autre corps propre, tout en le niant comme corps. Quand la main se fait poing, il y a négation du corps d'une double manière. Celui qui frappe n'est plus que marteau et celui qui est frappé est atteint dans sa liberté et sa sensibilité.

---

<sup>10</sup> Karl Marx, *Le capital*, livre I, trad J.-P. Lefebvre, Editions sociales, 1983, p. 296. Vous pouvez lire l'article de S. Haber et E. Renault « Une analyse marxiste des corps ? ». <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2007-1-page-14.htm> Ainsi que tout le numéro de *Actuel Marx*, n° 41. « Corps dominés, corps en rupture ». Bien sûr dans cette filiation il y a également tous les travaux de M. Foucault.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>12</sup> *Manuscrits de 1844* : « L'abolition de la propriété privée est l'émancipation totale de tous les sens et de toutes les qualités humaines ; mais elle est cette émancipation précisément parce que ces sens et ces qualités sont devenus humains, tant subjectivement qu'objectivement. L'œil est devenu l'œil humain de la même façon que son objet est devenu un objet social, humain, venant de l'homme est destiné à l'homme ».

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Il est possible de lire l'ouvrage de Silvia Federici, *Par-delà les frontières du corps*, Paris, Editions Divergences, 2020, ainsi que le compte-rendu de Clémence Mercier <https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=1248> (p. 24 et sv.). Une rencontre très intéressante du marxisme et de la phénoménologie (Sartre) sur la domination du corps.

<sup>15</sup> Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 342-343.

### Corps animé et corps inanimé

Dans la relation du corps humain aux autres corps du monde il y a une distinction qui n'a pas encore été citée, celle du corps animé et celle du corps inanimé. En effet, dans une pensée du corps il est important de distinguer entre 3 essences différentes du corps :

1. Le corps inanimé. Cette pierre qui se trouve sur le sol et qui occupa tel espace et qui possède telles propriétés. On peut dire aussi cela des objets techniques ; mon vélo qui se trouve à tel endroit. Ces objets se donnent à moi qui les constitue, qui élucide leur sens, et ce travail de constitution peut être long, mais ces objets n'ont aucune forme d'intériorité, ils n'ont pas d'âme. Ce corps inanimé peut être altéré par une action extérieure (l'érosion d'une montagne), il peut être fragmenté. Chaque chose a son étendue, son poids, etc.

2. L'organisme ou encore le corps animé ou vivant. Il serait plus un *Leib*, même si ce n'est peut-être pas au sens de l'homme. À côté de la nature qui serait purement matérielle, il y a la nature animée, c'est-à-dire au sens propre du terme une « nature animale ». Le corps animé ne se définit pas uniquement par sa place dans l'espace et le temps ; pour lui « avoir un corps » ce n'est pas seulement avoir une étendue et un poids. Les corps animés sont des corps propres et ils se meuvent. C'est un corps pour une âme qui possède donc une forme en devenir par lui-même. L'organisme n'est pas une machine et donc l'animal non plus. Selon une phrase très souvent citée de Jacob von Uexküll « L'organisme est une mélodie qui se chante elle-même<sup>16</sup> ».

3. Le corps humain qui n'est pas le seul corps propre, mais qui possède une manière d'être propre qui est assez différente de celle de la plante ou de l'animal.

Ce sont en quelques sorte les 3 sens fondamentaux du corps et toute la difficulté est de parvenir à les articuler en évitant l'idée de hiérarchie. Toute la question est de savoir si ces 3 essences sont pensables séparément ou bien si elles ne se pensent pas toujours les unes par rapport aux autres. L'idée même d'un corps inanimé semble ne pouvoir se penser que par rapport à un corps animé, et il est possible de se demander également si corps animal et corps humain ne sont pas par nécessité toujours pensés l'un par rapport à l'autre. Il faudra revenir sur cette question, notamment avec Husserl, qui se trouve au cœur de la relation entre les corps humains et les autres corps. N'est-ce pas toujours par comparaison avec le corps humain que l'on pense les autres corps ? Le corps humain lui-même doit-il être pensé par un ajout au corps matériel et au corps animal ? On voit ici que la question de l'animalité n'est pas une simple question régionale sur un certain type d'étants, mais est bien une question métaphysique centrale sur le sens de la corporéité<sup>17</sup>.

La question de l'organisme est décisive car un organisme est une totalité et il est même en cela plus que la somme de ses parties. Surtout un organisme se présente de lui-même comme une totalité, ce qui est un fait de base du vivant. Beaucoup d'auteurs, notamment Plessner et Merleau-

<sup>16</sup> Elle citée par Merleau-Ponty, dans *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1942, p. 172. Loin de simplement subir le milieu, les vivants composent avec lui, voire le constitue. Il pense musicalement le rapport du vivant à son milieu. Sur l'importance Uexküll en philosophie voir <https://journals.openedition.org/leportique/1364?lang=en> Sur l'animal qui n'est pas une machine lire l'avant-propos du livre de Jacob von Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, trad. fr. Rivages, 2010

<sup>17</sup> On peut penser aux travaux d'Etienne Binbenet, notamment *Le complexe des trois singe, Essai sur l'animalité humaine*, Paris, Seuil, 2017.



Ponty, vont réfléchir sur l'organisme afin de dépasser l'opposition trop simple des deux thèses : soit le corps est antérieur, thèse matérialiste, soit la conscience est antérieure, thèse spiritualiste. Le corps vivant ne se définit pas uniquement par l'étendue et la mesurabilité, mais il possède en lui-même un rapport à ses propres frontières, il s'étend jusqu'où s'étend sa sensation. Pour le penser, il faut donc penser sa nutrition, son développement, son excitabilité, son mouvement, etc. Il y a une plasticité du corps vivant qui est du constant dans le changement. Comme l'écrit Helmuth Plessner : « Un être vivant apparaît placé face à ce qui l'entoure. C'est de lui que procède la relation au champ dans lequel il est <sup>18</sup> ». Il n'est pas seulement dans l'espace, il se spatialise, même s'il ne le fait pas encore de manière réflexive comme un « je ». On retrouve alors l'idée que pour le corps vivant la croissance de la vie se fait en direction de la mort. Ainsi toute chose vivante possède un « soi », ce qui encore une fois ne veut pas dire un « je ». Mais un soi qui n'est pas le sujet d'une conscience peut-il se penser en dehors de l'horizon de la conscience ? Tous les travaux de Uexküll sur la vie animale ont permis de montrer qu'il n'y a pas besoin de la conscience pour décrire la vie de la mouche ou de la tique.

Ici il faudrait faire une distinction claire entre plante et animal et il semble difficile de suivre Bergson : « Nous définirions l'animal par la sensibilité et la conscience éveillée, le végétal par la conscience endormie et l'insensibilité <sup>19</sup> ». Néanmoins, tout animal a bien un corps propre, puisqu'il est le centre de son espace et qu'il porte en lui la distinction de ce qui lui est propre et des corps étrangers. Un corps propre est un corps qui se distingue aussi de lui-même des autres corps.

### Le corps commun

L'idée de corps semble contenir en elle l'idée d'individualité, l'idée de séparation. La singularité semble appartenir à la chose au sens où aucune feuille d'arbre ne se ressemble comme disait Leibniz, ce qui est aussi vrai, selon d'autres modalités pour l'animal et pour l'homme. Pourtant il est possible d'envisager la possibilité d'un « corps commun ». Les coraux sont une colonie de polypes qui se regroupent afin de former un superorganisme à tel point qu'un récif coralien peut être considéré comme un seul corps. De même quand les personnes s'aiment ne dit-on qu'elles forment un seul corps ? On parle de corps politique et également en religion de corps mystique.

- Le Stoïcisme, par exemple Épictète dans les *Entretiens* (II, 5, 24-27) a pu développer l'analogie entre le monde et le corps. Le monde serait le grand corps, le corps englobant. Bien évidemment cette analogie n'est pas sans danger quand on l'applique au monde politique et cela conduit souvent à la subordination au tout et à l'idée qu'il y a un chef qui est la tête et qui commande. De façon plus contemporaine il y a également la réflexion de Deleuze sur la terre comme corps sans organe <sup>20</sup>.

- L'idée de corps commun ne signifie pas pour l'homme une fusion des corps et donc des sensibilités. Il peut y avoir une existence commune avec un corps commun, mais sans

<sup>18</sup> Helmuth Plessner, *Les degrés de l'organique en l'homme*, trad. fr., Paris, Gallimard, 2017, p. 240.

<sup>19</sup> Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, p. 113.

<sup>20</sup> Voir l'article d'Anne Sauvagnargues, <http://boeldieu.com/leonard/Observation/Observation/D4F494F0-8C80-4334-834C-EA5BE8B5E4CC/4E64BC31-702B-45D5-AA8E-29A1C8AFE72D.html>

disparition des individus dans le tout, sans qu'il devienne un simple rouage du tout comme dans les totalitarismes. On parle de « corps social », du « corps enseignant » et cela signifie la participation à une même activité et parfois à une même responsabilité. Le corps commun est alors un sentiment d'appartenance qui fait que l'on partage les joies et les souffrances. Être un même corps signifie alors que ce qui arrive aux autres ne m'est pas indifférent. Mais alors il n'y a plus d'analogie avec un organisme.

- On parle de « corps politique » pour désigner cette union des citoyens et toute la question est celle du fondement de ce corps politique. Doit-on penser avec Rousseau que seule une convention peut véritablement fonder le corps politique qu'il compare alors à une « machine politique<sup>21</sup> » ? Ou bien doit-on d'une manière plus ancienne concevoir ce lien social comme un lien de nature et comparer l'Etat au rapport du père à ses enfants ? L'idée de corps social et de corps politique permet de se libérer d'une conception un peu abstraite selon laquelle les corps du monde et le corps des autres hommes m'apparaîtraient en dehors de toute vie sociale et de toute vie historique. Or quand autrui m'apparaît comme corps, ce n'est pas selon un horizon neutre, mais par exemple sur l'horizon d'un travail commun, comme les activités universitaires. De même je regarde la campagne en fonction de ce que j'y fais, comme promeneur ou agriculteur. Ainsi le « corps politique » est le lieu de réalisation du corps humain, ou d'aliénation, et le lieu de la rencontre des corps du monde et même du monde comme grand corps. Comme le dit Paul Ricoeur, 'L'humanité vient à l'homme par le corps politique<sup>22</sup> ». La notion de corps politique permet d'éviter l'abstraction d'une liberté isolée et conduit à penser que l'homme n'accomplit son essence que dans l'action avec et pour les autres hommes et donc également pour la terre comme lieu de vie des hommes. Une véritable écologie politique se fonde sur une philosophie du corps et des corps. Seul un sujet charnel peut répondre de ce grand corps qu'est la terre.

- Le corps mystique. L'Eglise dans le christianisme est comparée à un corps mystique<sup>23</sup>. Elle est en cela bien autre chose qu'une personne morale au sens du droit. Il s'agit d'une communauté dans laquelle chaque membre se comprend comme responsable de tous les autres. On est ici très loin d'une conception juridique de la communauté. C'est une conception nouvelle de la communauté humaine, irréductibles aux autres conceptions philosophiques ou politiques qui est liée à la conception chrétienne du corps. L'appartenance à la communauté ne repose ici sur rien de naturel, ni l'ethnie, ni telle qualité humaine. Elle repose sur un acte libre de répondre à l'appel du divin, acte posé par nous ou par ceux qui répondent de nous, par exemple dans le cas du baptême des enfants. En outre ce n'est pas une communauté qui se fonde elle-même, puisqu'elle

---

<sup>21</sup> Rousseau, *L'Émile*, livre V : « Pour bien décider toutes les questions semblables, nous aurons soin de nous rappeler toujours que le pacte social est d'une nature particulière, et propre à lui seul, en ce que le peuple ne contracte qu'avec lui-même, c'est-à-dire le peuple en corps comme souverain, avec les particuliers comme sujets : condition qui fait tout l'artifice et le jeu de la machine politique, et qui seule rend légitimes, raisonnables et sans danger des engagements qui sans cela seraient absurdes, tyranniques et sujets aux plus énormes abus. »

<sup>22</sup> Paul Ricoeur Cité par Agnès Louis, *Le corps politique. Introduction à la phénoménologie politique : Arendt, Le fort, Merleau-Ponty, Ricoeur*, Ousia, 2020, p. 300. Je recommande vivement la lecture de cet ouvrage.

<sup>23</sup> Voir l'article de Jean-Louis Chrétien, « Le corps mystique dans la théologie catholique », dans l'ouvrage collectif *Le corps*, direction Jean-Christophe Goddard, Paris, Vrin, 1992. Nous présentons ici certaines de ses thèses.

est fondée par Dieu. Il y a là un sujet de méditation pour les philosophes, notamment dans l'idéalisme allemand, sur ce que signifie « être corps » d'une manière proprement spirituelle. Cette idée de corps mystique permet au philosophe de penser l'idée qu'une communauté puisse former un seul corps et non un ensemble de corps, sans qu'il y ait pour autant une fusion et une dissolution des personnalités. Il n'y a pas besoin de la notion de corps pour penser avec Kant l'idée d'une communauté éthique soumise à la loi morale. C'est une pure communauté désincarnée. L'idée de corps vient donc désigner une autre forme de communauté, une autre forme de solidarité, qui ne repose pas sur un acte de la volonté et sur un contrat social. L'idée de corps mystique est l'idée d'un corps qui se déploie dans l'histoire et qui n'a rien de commun avec la croissance d'un organisme biologique qui est liée à une loi interne. Dans ce corps commun il n'y aurait aucun renoncement à sa liberté. Il s'agit vraiment de l'idée que nous ne sommes libres qu'ensemble et que cela ne repose pas que sur une décision de la volonté. Dans cette communauté le corps n'est pas une machine ou un instrument, mais ce que l'on peut donner, par son travail, par ses efforts, par son attention, par son écoute et parfois même jusqu'au sacrifice de sa vie. Être corps, c'est pouvoir se donner, ce qui ne veut pas dire se sacrifier au tout. Et ce don fonde une communauté qui se poursuit au-delà de la mort. Cette conception de la communauté qui n'a rien de commun avec ce qui fut pensé soit avec l'Antiquité, soit avec les Lumières, repose également sur une autre conception du corps selon laquelle il est déjà un mode d'être avec les autres. L'appartenance à ce corps mystique ne repose pas sur des choses naturelles comme le sexe, l'ethnie ou encore telle capacité de réflexion, mais sur un acte commun, celui de répondre à l'énigme du monde et à la violence du monde, d'y répondre ensemble. Être corps c'est alors répondre ensemble à toute chose.

Cette introduction visait à mettre au jour certaines questions et à indiquer en quoi elles sont toutes liées dans une réflexion sur « le corps ». C'est ensemble qu'il faut penser le corps inanimé ou purement matériel, le corps vivant et le corps humain. Mais cette importance du corps ne peut vraiment être reconnue qu'à la condition de ne pas faire de la pensée l'unique *humanitas* de l'homme en laissant une place à la sensibilité dans l'être-au-monde. Le corps humain pense, mais dans ce cas penser ne signifie pas se représenter, objectiver. La question du corps fait bien alors de la métaphysique une question et c'est pourquoi le fil conducteur du corps peut permettre d'écrire une autre histoire de la métaphysique. Il faudra se demander si le corps humain n'est pas l'horizon de toute réflexion sur les corps. Sans doute la plante n'est-elle pas un animal endormi, sans doute la pierre n'est-elle pas seulement sans monde mais seulement insérée dans le monde et bien sûr l'animal possède son mode d'être propre et n'est pas uniquement pauvre en monde, néanmoins toutes ces formules négatives font signe vers cette idée que le corps humain est la mesure à partir de laquelle les corps deviennent pensables, même s'ils ont chacun leur mode d'être. Cette thèse selon laquelle c'est à partir du corps humain qu'il devient possible de comprendre ce qu'est un corps en général tient sans doute au fait que le corps humain se déploie entre biologie et biographie, sans que cela soit réductible à une série de couches.

- C'est un corps matériel situé dans l'espace et le temps et qui subit les causalités du monde. Il est un ensemble de propriétés.

- C'est un corps biologique, dans le « silence des organes » ou dans la maladie, un organisme qui possède en lui son principe de développement.
- C'est également un corps pulsionnel ; un ensemble de forces. Plaisir, déplaisir. Eros et Thanatos. Sublimation.
- C'est un corps animal qui est en interaction constante avec son milieu. C'est un ensemble de capacités.
- C'est un corps vécu, conscient, qui se sent, s'éprouve lui-même. Un corps qui a des affects, des passions et qui est « au monde ».
- C'est un corps qui est la libre expression de l'esprit, qui agit ; mais également un corps qui écoute, qui pense. C'est une chair, c'est-à-dire un ensemble de possibilités.
- C'est un corps qui entre dans une relation de corps à corps en répondant de la terre et des autres hommes. Il peut se donner et être ouvert au-delà du possible.

Avec cette idée que la charnellité ou la corporalité (deux manières de traduire *Leiblichkeit*) est un mode de présence, un mode d'engagement, un mode de prendre part au monde, de se mettre en danger et de pouvoir se donner, on réactualise bien la thèse selon laquelle philosopher c'est apprendre à mourir. C'est apprendre à se rendre plus ou moins libre par rapport au corps-objet comme une addiction, comme la gourmandise, afin de développer le corps-sujet, le corps qui écoute, agit, s'engage et se donne. Toute vie humaine est corporelle de la simple sensation à la vie mystique, mais c'est ce que signifie « être corps » qui est en jeu. Il y a des choses qui ne se disent qu'au singulier, comme Monde, Dieu, Je, et des choses qui ne se disent qu'au pluriel, finalement toutes les autres, mais le corps oscille entre le singulier absolu (le seul corps est mon corps) et le pluriel (mon corps n'est que l'un des corps), et cette ambiguïté est constitutive de la vie du corps qui ne se laisse pas enfermer dans un unique paradigme.

Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1942.

**LES RELATIONS DE L'ÂME ET DU CORPS** 203

produirait en nous des représentations distinctes de lui par une relation causale. Pour parler le langage kantien, le réalisme de la conscience naïve est un réalisme empirique, — l'assurance d'une expérience externe qui ne doute pas de sortir des « états de conscience » et d'accéder à des objets solides, — et non pas un réalisme transcendantal qui poserait en thèse philosophique ces objets comme les causes insaisissables de « représentations » seules données.

La médiation corporelle m'échappe le plus souvent : quand j'assiste à des événements qui m'intéressent, je n'ai guère conscience des césures perpétuelles que le battement des paupières impose au spectacle et elles ne figurent pas dans mon souvenir. Mais enfin je sais bien que je suis maître d'interrompre le spectacle en fermant les yeux, que je vois par l'intermédiaire des yeux. Ce savoir ne m'empêche pas de croire que je vois les choses elles-mêmes quand mon regard se pose sur elles. C'est que le corps propre et ses organes restent les points d'appui ou les véhicules de mes intentions et ne sont pas encore saisis comme des « réalités physiologiques ». Le corps est *présent* à l'âme comme les choses extérieures ; là comme ici il ne s'agit pas entre les deux termes d'une relation causale. L'unité de l'homme n'a pas encore été rompue, le corps n'a pas été dépouillé de prédicats humains, il n'est pas encore devenu une machine, l'âme n'a pas encore été définie par l'existence pour soi. La conscience naïve ne voit pas en elle la *cause* des mouvements du corps et pas davantage elle ne la met en lui comme le pilote en son navire. Cette manière de penser appartient à la philosophie, elle n'est pas impliquée dans l'expérience immédiate. Puisque le corps lui-même n'est pas saisi comme une masse matérielle et inerte ou comme un instrument extérieur, mais comme l'enveloppe vivante de nos actions, leur principe n'a pas besoin d'être une force quasi-physique. Nos intentions trouvent dans des mouvements leur vêtement naturel ou leur incarnation et s'expriment en eux comme la chose « dans la gorge », comme le disent les enfants interrogés par Piaget (1), et cela sans contradiction, sans aucune confusion de l'étendue et de l'inétendu, parce que la gorge n'est pas encore un ensemble de cordes vibrantes capables de produire les phénomènes sonores du langage et qu'elle reste cette région privilégiée d'un espace qualitatif où mes intentions significatives se déploient en paroles. Puisque l'âme reste coextensive à la nature, que le

(1) *La Représentation du monde chez l'enfant.*

Ce texte de Merleau-Ponty met en lumière le paradoxe du corps. Pour l'essentiel la vie du corps m'échappe, elle a lieu en moi sans moi ; je n'y assiste pas et je n'en ai aucun souvenir. Qu'il s'agisse du mouvement de mes paupières ou des mouvements de mon intestin, et heureusement. D'un autre côté je demeure libre par rapport à mon corps dans la mesure où je peux fermer les yeux, décider de ne pas voir. L'objet de ce texte est de différencier deux manières d'interroger le corps : une concrète et une abstraite. Merleau-Ponty veut montrer que le corps est d'abord un corps propre, indissociable de l'âme, et que ce n'est que par abstraction que la pensée va séparer le corps réduit alors à un fragment de matière et l'âme réduite à la seule conscience de soi. Il insiste bien sur

l'idée que la relation du corps et de l'âme n'est pas une relation causale et qu'il ne peut pas y avoir une relation de cause à effet entre la surdité de Beethoven et ses dernières œuvres. C'est donc la nature de cette relation entre le corps et l'âme qui est l'énigme de la philosophie. D'un côté le corps est la manifestation de l'âme et d'un autre côté l'âme est le sens du corps qui n'est pas une simple machine, ni un ensemble de processus chimiques. Il s'agit donc de présenter la manière philosophique d'interroger le corps sans en faire d'emblée l'autre de la conscience. Une fois que l'on a séparé radicalement l'âme/conscience et le corps/matière, il n'y a plus de possibilité de penser leur union. Même si on accorde une place particulière au corps humain en sortant d'un pur dualisme matière/conscience, notamment en le décrivant comme un « intermédiaire » entre la conscience et « les corps » il demeure pensé comme un simple instrument. (Voir p. 220 du même ouvrage). Un peu plus loin encore dans le texte (p. 227) il tente de récapituler les différents concepts de corps :

- Le corps comme masse de composés chimiques en interaction.
- Le corps comme dialectique du vivant et de son milieu biologique
- Le corps comme dialectique du sujet social et de son groupe.
- Les habitudes.

Il écrit alors : « Chacun de ces degrés est âme à l'égard du précédent, corps à l'égard du suivant. Le corps en général est un ensemble de chemins déjà tracés, de pouvoirs déjà constitués, le sol dialectique sur lequel s'opère une mise en forme supérieure et l'âme est le sens qui s'établit alors ». Bien sûr on peut voir là encore un certain naturalisme, mais l'idée est de brouiller la distinction trop simple de l'âme et du corps. En note il indique la distinction possible entre un corps naturel toujours déjà là pour la conscience et un encore culturel constitué de toutes les sédimentations de notre vie sociale, mais même cette distinction ne doit pas être absolutisée. Comment séparer dans la main ce qui est naturel de ce qui est culturel ? Comme il le dira dans la *Phénoménologie de la perception*, tout est nature et tout est histoire en l'homme.

Un dernier texte pour l'introduction, cette fois de Sartre dans les *Cahiers pour une morale*, Paris, Galimard, 1980 (texte de 1947-1948) :

du monde. Il est investi. Mais ce qui fait qu'il y a un investissement c'est le projet. Et c'est le projet en même temps qui est seul dépassement de cet investissement. En un mot le seul dépassement possible de l'être-là de la conscience c'est l'avenir, c'est-à-dire un néant-d'être qu'il faut poser par-delà l'Être. L'échappement à l'Être par l'Être et à travers l'Être c'est précisément le corps. En un mot la seule manière dont le Pour-soi n'est pas l'En-soi c'est sa perpétuelle *opération* sur l'En-soi. Mais la seule condition pour opérer sur l'En-soi c'est d'être un En-soi qui se dépasse en dépassant. On ne peut agir sur l'Être que du cœur de l'Être c'est-à-dire en surgissant comme point de vue contingent sur l'Être au milieu de l'Être. On ne peut agir sur l'Être que par l'Être c'est-à-dire que c'est l'En-soi dépassé que je suis qui opère à l'intérieur de mon dépassement sur l'En-soi dépassé que je ne suis pas. Ainsi le corps est pure passivité transie par mon activité, pure extériorité d'indifférence synthétisée avec d'autres pareilles extériorités par mon dépassement. Ainsi le corps agit en se faisant passivité, en s'exposant passif à la réaction. C'est parce que je puis porter que je puis être écrasé. A ce niveau apparaît le contact où je dépasse à la fois ma passivité et celle de la chose vers la fin, et où la chose détermine le corps comme ce qui reste en arrière de mon dépassement, tandis que le corps s'assimile la chose comme ce à travers quoi s'esquisse un avenir. Ainsi j'existe mon corps et je le connais par le monde qui le cerne, en même temps qu'il esquisse perpétuellement un au-delà de sa passivité. Je ne suis pas *dans mon corps* ni en arrière de lui, je ne *suis* pas non plus mon corps, mais je ne suis pas non plus *autre chose* que lui ; je l'existe. C'est-à-dire qu'il est vain soit de chercher une explication moniste soit d'établir des rapports dualistes entre deux substances. Il y a simplement ici un type d'être différent qui est l'existence. Dès lors : 1° toute action de l'univers sur mon corps est concevable et même nécessaire. Avoir un corps c'est être en danger dans le monde pour le changer. C'est ce qui justifie le pessimisme et ce qui le supprime en même temps : tout peut toujours se terminer mal mais je suis l'être par qui les terminaisons mauvaises *et* bonnes viennent au monde. Je suis l'être par qui naît le *risque*. Mais le changement de l'extérieur ne peut jamais s'adresser qu'à mon corps *comme passivité* et il est lui-même conçu et vécu dans un monde que je transcende vers l'avenir. En aucun cas, sauf le cas limite de la mort, il ne peut être *reçu* par le Pour-soi, parce que le Pour-soi est existence pure et liberté. Comme la luciole réagit à toute excitation par la lumière, le Pour-soi réagit à toute modification du corps-passivité en se jetant librement à travers cet instrument modifié vers ses fins. Ou si l'on préfère le corps même est esquisse perpétuelle de fins par-delà les modifications qu'on lui impose. En aucun cas on ne peut agir directement sur l'existence. Seulement, en modifiant l'instrumen-

328

Ce texte lui aussi présente le paradoxe du corps qui semble relever de l'En-soi et non du Pour-soi, mais qui est en même temps un dépassement de l'En-soi dès le sentir. Le corps est dit une « pure passivité transie par mon activité » au sens où il est toujours déjà une manière de réagir à ce qui le touche. Le premier degré de l'action du corps, c'est son exposition au monde. Cela force à dépasser l'opposition trop simple de la passivité et de l'activité. Sartre ajoute ici que la connaissance de mon corps passe par le monde, par la manière dont il réagit au monde. C'est pourquoi l'homme n'est pas « dans » son corps, sous-entendu comme un pilote dans son navire. Il

n'est pas non plus en arrière, comme si la conscience était ce qui est derrière le corps. Le corps est un acte, celui de s'échapper sans cesse à la pure passivité. Dès lors, je ne suis pas mon corps et je ne suis pas autre chose que lui, je l'existe. Exister possède ici une signification transitive, ce n'est pas un état ou une propriété. Exister son corps, c'est lui donner sens, même déjà dans la vie passive. C'est pourquoi je ne suis pas lui, je ne suis pas sans lui, mais je l'existe dans la mesure où à travers lui je m'expose au monde et j'ai un rapport à l'être. « Avoir un corps c'est être en danger dans le monde pour le changer ». C'est réagir et agir. Un peu plus loin il prendra l'exemple du rêve pour dire que le sommeil n'est pas ce qui produit le rêve, mais est la manière dont le dormeur existe son sommeil. L'exemple du sommeil est très intéressant pour présenter cette vie passive du corps. Dans le sommeil je ne suis pas une simple chose matérielle, je demeure un corps sensible qui répond, qui interprète, qui donne sens.



## Corps et chair selon la philosophie médiévale

La modernité a cherché à évacuer le Moyen-âge comme époque indigne de considération en philosophie et notamment en lui attribuant faussement une image totalement négative du corps, comme s'il n'y avait de salut que dans le renoncement au corps. Les études médiévales ont permis de montrer que c'est totalement faux et qu'il y a une vraie reconnaissance du corps dans l'existence de la personne au Moyen-âge, même si le corps peut-être aussi parfois un poids pour l'âme. On peut même ajouter que le Moyen-âge a dénoncé le refus du corps tel qu'il pouvait le voir dans le manichéisme. Il n'a pas fait non plus que reprendre Platon et Aristote, même s'il est vrai qu'il y a un platonisme médiéval et un aristotélisme médiéval qui ne disent pas exactement la même chose du corps. Certes il a pu y avoir des projets de renoncement à la chair avec la virginité, le célibat et la continence<sup>24</sup>, mais dans une pensée religieuse de la « création », le corps ne peut pas être mauvais en lui-même ; comme tout ce qui est créé il est en lui-même bon. Le mal et le bien ne sont donc pas dans le corps, mais dans notre rapport au corps. Interroger la nature du corps, c'est là encore interroger la relation de l'homme au monde et de l'homme à lui-même. Au début de l'époque patristique, ceux que l'on nomme les « pères de l'Eglise », comme Origène, ont cherché à remettre en cause le dualisme platonicien, ou au moins ce qu'ils percevaient du platonisme. Autrement dit, le corps va entrer dans la définition de l'homme, sans pour autant confondre, corps, âme et esprit. Comme saint Augustin le dit dans son Commentaire de l'évangile de Jean XIX, 15 « L'âme qui a un corps ne fait pas avec lui deux personnes<sup>25</sup> ». Et il ajoute : « Qu'est-ce que l'homme ? Une âme raisonnable qui a un corps ». L'homme est donc une âme raisonnable qui se sert d'un corps mortel, qui est fait de terre, qui est corruptible. Saint Augustin est tout à fait conscient des apories de cette définition de l'homme qui doit être une union de deux substances totalement différentes. L'âme n'est pas corporelle, elle n'est pas quelque part dans l'espace, elle n'a pas une étendue.

Définition du corps : « Une nature douée de longueur, de largeur, de hauteur et occupant un lieu dans l'espace <sup>26</sup>».

**Conseil de travail : faites-vous un carnet de définitions du corps. Vous les apprenez par cœur.**

<sup>24</sup> Cf. Peter Brown, *Le renoncement à la chair, Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Gallimard, 1988. Cet ouvrage d'un historien noircit très fortement le trait sur le refus du corps dans la foulée de Foucault. La réalité de la question du corps est bien plus complexe. Cet ouvrage est aujourd'hui très critiqué.

<sup>25</sup> *Œuvres de saint Augustin*, Bibliothèque augustinienne, tome 72, p. 207, puis p. 209.

<sup>26</sup> La genèse au sens littéral, VII, XXI, BA 48, p. 547.

Pour saint Augustin, comme pour d'autres penseurs de l'époque patristique, la différence entre les autres corps matériels et le corps humain viendrait du fait que Dieu a lui-même modelé l'homme corporel à partir du limon, donc par ses propres mains. Il y a ici plusieurs idées. D'une part il s'agit de dire que le corps humain est un corps comme tous les corps et en même temps il semble relever d'une parole particulière du créateur et donc répondre à une autre intention que les autres corps. D'autre part, cette image souligne à la fois la misère de l'homme (le limon) et sa grandeur (avoir été modelé par Dieu). L'homme est fait à l'image de Dieu, même si cette image est plus dans la *mens* que dans le corps. Néanmoins le corps humain, notamment avec la station droite qui permet la vue, qui est le sens le plus parfait et le plus voisin de la vision intellectuelle<sup>27</sup>, porte en lui une marque de Dieu. Certes, dans son union au corps, l'âme peut soit se laisser emporter par les choses corporelles, soit se tourner vers les réalités intelligibles. Par le corps, la vie humaine peut être un lieu de perte, mais il est tout à fait possible penser maintenant une spiritualisation du corps humain. C'est le seul corps qui puisse devenir un corps spirituel sans cesser d'être mortel.

Dans cette nouvelle anthropologie l'homme n'est plus situé entre le monde sublunaire et les corps célestes, mais il se trouve entre les bêtes et les anges, entre des êtres animés qui ne sont que corps et des êtres qui ne sont qu'esprit. L'homme est un être intermédiaire, ou comme dira Thomas d'Aquin un être de frontière entre les corps et les esprits. On peut citer un passage de La cité de Dieu IX, XIII, 3 :

Tel l'homme mais entre l'ange et la bête : celle-ci est un animal sans raison et mortel ; l'ange, un être animé doué de raison et immortel ; l'homme au milieu, inférieur à l'ange, supérieur à la bête, partage la mortalité des bêtes et la raison des anges : c'est un animal raisonnable mortel<sup>28</sup>.

Le christianisme vient donc bouleverser la compréhension du corps, puisqu'il s'agit d'un Dieu qui s'incarne, qui se fait chair. Entre la thèse théologique de l'Incarnation et une nouvelle anthropologie dans laquelle le corps n'est pas un simple obstacle à l'accomplissement de l'essence de l'homme il y a un lien évident. La communauté des fidèles est nommée « corps du Christ » et ceux qui critiquaient les chrétiens les dénonçaient comme anthropophages car ils mangeaient le corps du Christ<sup>29</sup>. Le corps est aussi semence et il est ce qui ressuscite. La grande nouveauté par rapport au platonisme ce n'est pas la thèse de l'immortalité de l'âme, mais celle de la résurrection des corps ; elle est perçue comme une folie pour la philosophie platonicienne. Sans développer ces points historiques et théologiques, si passionnants soient-ils dans une histoire des idées, il suffit de noter que selon cette nouvelle anthropologie l'idée d'un homme qui « a » un corps ne tient plus et se développe déjà l'idée que l'homme « est » un corps au sens d'exister son corps, même si l'expression est anachronique. Pour saint Augustin la pierre « est » un corps alors que l'âme « a » un corps. L'âme est ce qui se sert du corps, mais pas au sens où elle se sert de la hache qui demeure

---

<sup>27</sup> Cf. *La trinité*, XI, I, 1.

<sup>28</sup> Je passe sur les discussions médiévales sur le fait de savoir si l'ange est un être purement spirituel ou s'il possède aussi une dimension corporelle mais plus pure que celle de l'homme. Ce n'est pas une pure question théologique, car le débat porte alors aussi sur la nature de l'homme.

<sup>29</sup> Sur les premières critiques philosophiques de l'Incarnation voir Sébastien Morlet, *Christianisme et philosophie. Les premières confrontations (Ier-Ve siècle)*, Le livre de poche, 2014.

un objet extérieur et commun. Insister sur la dimension corporelle de l'existence humaine, c'est souligner sa finitude, son caractère en chemin, sa dimension combative.

**Conseil de travail :**

Elucider les différentes significations possibles de « être un corps » et « avoir un corps »

Un peu de vocabulaire. Selon le *Lexique théologique du Nouveau testament* la Bible des Septante a traduit l'hébreu *bâsar* par *sarx*, qui peut désigner toute créature vivante, homme ou animal, la personne elle-même et le corps. Le corps ou chair est donc formé par Dieu qui lui donne le souffle. Il se caractérise par la fragilité. Il y a bien une dimension négative de chair : juger selon la chair, c'est juger selon les apparences. Le terme est très présent dans les écrits de saint Paul qui construit véritablement la distinction corps/chair. Le terme de chair prend alors une signification tout à fait particulière pour désigner la faiblesse de l'homme soumis au péché. Il parle des convoitises de la chair. Cette distinction va se dire également dans le vocabulaire latin avec la distinction *corpus/caro*. *Corpus* vient souvent traduire *sōma*. Saint Augustin distingue de manière platonicienne ce qui est corporel et ce qui est incorporel (l'âme). L'âme est ce qui se définit comme n'étant pas un corpus, elle n'est pas une chose dans un espace, même si elle est unie au corps.

Cette simple distinction *corpus/caro* indique bien que le corps est une réalité très difficile à définir. L'énigme porte bien sur le corps humain qui est à la fois un corps parmi les corps, même s'il possède une organisation propre, une unité propre, et un corps qui est une âme avec ses possibilités et ses faiblesses. Si toute chair est un corps, tout corps n'est pas une chair, et la chair est bien comme le dit Tertullien « l'axe du salut<sup>30</sup> ». Il compare le terme d'homme à une sorte d'agrafe qui tient liées les deux substances<sup>31</sup>. Tout cela pour dire que la personne humaine est à la fois chair et corps (pas du tout au sens de Husserl !) sans que le partage entre les deux puisse être fermement établi. La chair est ce qui en l'homme peut être tenté, mais aussi blessé dans la violence. Elle dit à la fois notre humanité la plus profonde, notre capacité à pâtir, capacité que Dieu selon la théologie chrétienne est venu partager avec l'homme, et ce qui peut faire notre inhumanité, nous séparer du bien et nous faire vivre selon l'homme extérieur (et non selon l'homme intérieur selon la distinction augustiniennne). Dès lors toute l'ambiguïté du terme de chair se trouve dans l'impossibilité de la réduire à la sensualité dangereuse. S'il y a une mauvaise concupiscence, il y a également une bonne concupiscence, par exemple entre époux. La chair n'a donc pas uniquement une signification négative et devenir soi, c'est faire en sorte que sa chair participe au bien, même si c'est toujours une épreuve car il y a toujours la tentation. Mais seul un homme qui peut être tenté peut être aussi vertueux. Le mal n'est pas dans la tentation, mais dans cette faiblesse de la volonté qui fait que je cède à la tentation, même simplement en pensée, comme celui qui rêve de l'adultère.

<sup>30</sup> Dans son texte sur *La résurrection des morts*.

<sup>31</sup> C'est une question que j'ai abordée dans mon livre, *La vocation de la personne*, Paris, PUF, 2007.

Quoi qu'il en soit, ce serait une exigence absurde et inhumaine que de demander de renoncer à la chair. L'alternative de l'existence n'est pas celle d'une vie selon la chair ou d'une vie selon l'esprit. L'alternative est interne à la chair elle-même : soit une chair qui est une soumission à ce qui en moi m'entraîne vers la mort, soit une chair à travers laquelle je suis tourné vers la vie éternelle. Mais il est clair pour tous les penseurs médiévaux que la maîtrise de sa sensibilité ne peut être que longue et tâtonnante, avec une constante possibilité de rechute. Pour la philosophie du moyen-âge cela n'a aucun sens de vouloir renoncer à la chair, y compris à la tendance au mal qui lui appartient. Il s'agit d'apprendre la patience. Pour reprendre un exemple de saint Augustin au livre X des *Confessions*, céder à la tentation de la chair, c'est par exemple accourir pour voir un cadavre dans la rue, c'est faire preuve d'une curiosité malsaine dans laquelle le corps d'autrui devient un objet de spectacle. Le oui à la vie est un oui au corps et un oui à la chair dans lequel on prend conscience de sa faiblesse et de la nécessité de donner sens à ce qui arrive à notre corps, comme le vieillissement ou la maladie. Ces quelques mots pour dire que dans la philosophie médiévale avec la question du corps/chair se dessine une autre figure de l'être soi qui est très différente de celle qui peut se trouver dans la philosophie grecque. Il s'agit de s'écarter d'une voie directe dans laquelle on quitte le corps pour s'élever à la contemplation pour prendre une voie indirecte, oblique, dans laquelle on n'avance par le bien qu'en passant par le corps. Il ne s'agit pas simplement d'associer le corps à l'élévation de l'âme, thèse que l'on peut bien trouver dans la pensée grecque, mais de comprendre que c'est par la spiritualisation du corps/chair que l'âme se tourne vers le bien. Cela signifie donc également que le chemin vers le bien passe nécessairement par le monde et que le philosophe est aussi celui qui accepte de se salir les pieds en avançant dans le monde.

### Corps et chair selon saint Paul

Il y a un apport propre de saint Paul à la question de la chair et même un concept paulinien de chair qui est plus complexe que ce que ses adversaires ont bien voulu dire. Etant un chrétien de culture grecque saint Paul parle parfois de chair (*sarx*) et parfois de corps (*sôma*), terme qui vient lui de la philosophie. Encore une fois le sens de chair n'est pas du tout celui qu'il peut avoir pour Husserl en tant qu'elle est indissociable du sujet connaissant. Dans la pensée de saint Paul la chair est comprise par rapport à l'esprit qui peut se tourner vers Dieu. La chair elle est ambivalente, car elle dépend de l'usage que je fais de ma liberté. C'est une thèse constante de saint Augustin, c'est la liberté humaine qui introduit le mal dans le monde, ce n'est pas la chair en elle-même. La faiblesse de la chair tient au « péché originel » par lequel l'homme a voulu prendre la place de Dieu. Depuis ce moment-là l'homme n'est plus pleinement maître de son corps et de ses désirs et il est dans une constante lutte avec lui-même, une lutte qui est justement celle de la chair et de l'esprit. Si on veut tenter de dégager l'enjeu philosophique de cette question théologique on est conduit à dire qu'il y a une scission dans la chair, puisqu'elle est bien le lieu dans lequel on peut ressentir la convoitise, mais ce n'est pas elle qui fait céder à la convoitise ; c'est notre liberté. Selon I *Thessaloniens* 5, 23, l'homme c'est tout ensemble l'esprit, l'âme et le corps. Toute la question est alors de savoir si on va plus vivre selon l'esprit, ou plus selon la chair, si on va être des hommes spirituels ou des hommes charnels. On voit ici que la distinction corps/chair est très délicate : corps désigne plus

l'homme dans sa réalité naturelle alors que chair aurait une dimension plus existentielle. La vie humaine comme toute vie corporelle est mortelle et il s'agit de se décider entre deux types de vie corporelle. On retrouve l'idée première : soit le corps est le lieu d'un abandon, soit il est le lieu d'un libre don de soi au bien. Soit il est un moment de division dans le monde (l'infinité des désirs), soit il est un acte d'unification aux autres hommes et à Dieu. Ce qui est important et nouveau, c'est que le corps est bien un lieu de conversion, de changement radical de son être.

On a donc bien l'idée que tout dans le monde est corps, que le corps est un solide, qu'il possède une unité plus ou moins organisée. L'esprit est la capacité de s'ouvrir aux vérités révélées. La chair désigne elle le corps vivant (I *Corinthiens* 15, 39) et tous les êtres vivants n'ont pas la même chair. Il y a aussi l'idée que la chair fatigue et souffre, qu'elle est exposée au monde, mais qu'elle éprouve aussi la joie ou fait preuve de douceur. Dans cette perspective, la chair n'est plus une partie de l'homme, mais l'homme en tant qu'il est faible et qu'il peut être fort à travers sa faiblesse. Mais il faut reconnaître que le plus souvent en elle je ne fais pas ce que je veux. L'homme charnel est celui qui se laisse dicter sa conduite par les choses ou par les autres. Il y a donc bien deux tendances fondamentales de la chair qui sont celles de la vie : soit la fermeture sur soi, soit l'ouverture au bien. Le drame de l'existence est que nous pouvons vouloir le bien sans parvenir à la poursuivre pleinement à cause de la tendance qui nous entraîne vers la mort.

### Saint Augustin

Selon saint Augustin l'homme est en lui-même une substance, néanmoins il définit tout de même l'âme comme une substance ; elle est une substance raisonnable faite pour régir le corps. Avec cette définition « L'homme est une âme raisonnable qui se sert d'un corps » il semble difficile de développer une compréhension très nouvelle du corps. On est cependant dans une aporie très grande, car si l'âme est une substance, si elle existe à part du corps, si elle n'est pas corporelle (contre le matérialisme), elle est tout de même très liée au corps qu'elle doit régir<sup>32</sup>. Comme on l'a vu le corps est quelque chose d'étendu en largeur, longueur et profondeur, il est une place plus ou moins grande dans l'espace. Cette définition du corps a surtout pour but de soutenir que l'âme n'est pas un corps. Certains peuvent imaginer que l'âme est un corps comme l'air ou le feu, néanmoins même si ignore quelle est sa vraie nature l'âme sait qu'elle est. Voir ce texte de la Cité de Dieu XI, XXVI :

---

<sup>32</sup> Voir la présentation de la question par Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1987[1928], p. 59.

**Image de la Trinité dans les trois certitudes immédiates de l'esprit.** XXVI. En nous aussi, il est en vérité une image de Dieu, c'est-à-dire de cette souveraine Trinité<sup>1</sup>. Cette image lui est, certes, inégale et combien immensément distante, ne lui étant pas coéternelle ; pour tout dire en un mot, elle n'est pas de la même substance que le modèle ; et pourtant nous ne connaissons rien parmi les êtres créés par lui qui soit, plus qu'elle, proche de lui par la nature, bien qu'elle ait encore besoin d'une réforme qui la perfectionne pour être aussi très proche de lui par la ressemblance.

En effet, nous sommes, et nous savons que nous sommes, et cet être et cette connaissance, nous les aimons. Et dans ces trois choses que je viens de dire, aucune fausse vraisemblance ne nous abuse. Nous ne les atteignons pas en effet, comme les réalités extérieures, par quelque sens corporel, comme les couleurs par la vue, les sons par l'ouïe, les parfums par l'odorat, les saveurs par le goût, le dur et le mou par le toucher. De ces choses sensibles nous avons aussi des images qui leur ressemblent beaucoup mais ne sont plus corporelles : nous les considérons dans notre pensée, nous les conservons dans notre mémoire et par elles nous sommes excités à désirer les choses elles-mêmes<sup>2</sup>. Mais pour moi, le fait que je suis, que je le connais, que je l'aime, est

#### LA CITÉ DE DIEU XI,XXVI-XXVII

absolument certain, à l'abri de toute illusion de l'imagination, due aux phantasmes ou aux souvenirs.

**Si je me trompe, je suis.** En cette triple assurance, je ne redoute aucun des arguments des académiciens me disant : Quoi ! et si tu te trompais ? Car si je me trompe, je suis. Qui n'existe pas, certes ne peut pas non plus se tromper ; par suite, si je me trompe, c'est que je suis. Du moment donc que je suis si je me trompe, comment me tromper en croyant que je suis, quand il est certain que je suis si je me trompe<sup>1</sup> ?

Puisque donc j'existais en me trompant, même si je me trompais, sans aucun doute, je ne me trompe pas en ce que je sais que j'existe. De même en disant : Je sais que je me connais, je ne me trompe pas non plus, car c'est de la même manière que je connais mon existence et que je sais aussi que je me connais.

Et quand j'aime ces deux choses, j'ajoute cet amour même comme un troisième fait qui n'est pas de moindre valeur. Car je ne me trompe pas sur la réalité de mon amour, puisque je ne me trompe pas sur les réalités que j'aime. Seraient-elles fausses, d'ailleurs, il serait vrai que j'aime des choses fausses. Et quelle raison aurait-on en effet pour me blâmer justement et m'interdire d'aimer des choses fausses, s'il était faux que je les aime ? Mais ces choses étant vraies et certaines, l'amour même qui les fait aimer est lui aussi vrai et certain : comment en douter ? Aussi bien, il n'est personne qui ne veuille être, comme il n'est personne qui ne veuille être heureux<sup>2</sup> : Comment être heureux en effet, si l'on n'est pas ?

Il s'agit pour l'auteur de délimiter un lieu qui se soustrait au doute suscité par les Académiciens. Dès 386 saint Augustin a écrit un ouvrage *Contre les Académiciens* de façon à réfuter le scepticisme. Ce texte appartient à la période dite « philosophique » et il montre que si saint Augustin a été tenté par le scepticisme de la Nouvelle Académie il en a été délivré par la lecture des livres des platoniciens. L'enjeu est de défendre la possibilité même de la vérité contre le scepticisme

qui défend la thèse selon laquelle il n'y a pas d'évidence mais seulement du vraisemblable. Il est notamment transmis par Cicéron et est représenté par exemple par Carnéade (219 av. JC/128) qui prône une suspension du jugement. Pour saint Augustin le scepticisme n'est pas simplement une doctrine erronée ; il est dangereux pour l'homme car il fait perdre jusqu'à l'amour de la vérité et ainsi ruine la possibilité même du salut. Le terme même d'académicien est tenu par Cicéron, puis par saint Augustin, pour synonyme de pyrrhonien, et la critique du scepticisme passe pour une défense de la possibilité même d'un vrai bonheur. Dès lors, cette triple certitude est un lieu dans lequel l'erreur n'a pas de place, dans la mesure où si on peut douter de tel ou tel objet de la perception, il est impossible de douter d'être. La certitude tient au fait que cette fois il est question d'une connaissance intérieure et non pas extérieure.

C'est pourquoi juste après avoir énoncé cette triple certitude saint Augustin distingue la connaissance sensible et la connaissance de soi. En effet, les réalités extérieures sont atteintes par les sens et l'âme perçoit à travers le corps ; il est impossible d'accéder au monde sensible sans le corps et selon une conception traditionnelle de la perception, c'est le corps perçu qui engendre la vision en informant le sens. De plus ces choses sensibles peuvent être présentes en nous sous forme d'images, or l'image est à la fois intérieure et extérieure, car elle consiste à conserver une forme reçue. Que ce soit avec la perception ou avec l'imagination, il peut toujours y avoir erreur et le doute sceptique semble interdire d'y voir un lieu de la vérité. La perception ou l'image de la ville de Carthage ne sont pas nécessairement conformes à Carthage. Il m'est donc impossible d'être certain que Carthage « est » et cela montre bien que le savoir de Carthage n'est pas équivalent au savoir de soi. Pour reprendre l'exemple du toucher cité par le texte, entre le toucher sensible et le toucher intellectuel il y a une différence de nature. Cela signifie que l'âme n'accède pas à elle-même comme elle accède à un objet extérieur et dans la connaissance que l'âme a d'elle-même il y a une immédiateté entre le connaissant et le connu. Il y a donc une indépendance de l'âme par rapport au corps. En effet, la connaissance de soi et l'amour de soi ne viennent pas d'un objet extérieur ou d'une image ; en aucun cas il ne s'agit d'une observation extérieure. L'homme intérieur est ainsi celui qui a une intuition de son être (pas nécessairement de son essence) et cette vision intellectuelle ne trompe pas comme saint Augustin le dit également dans *La Genèse au sens littéral* XIV, 29. Pour la connaissance de soi il n'y a pas d'erreur possible, car il n'y a aucune image corporelle ; il n'y a rien qui puisse limiter la vision ou bien la rendre indirecte. Elle n'est pas l'objet d'une déduction et il s'agit d'une vérité trouvée en soi, mais non déduite d'autre chose. Vouloir démontrer cette vérité ce serait vouloir la faire dépendre d'autre chose. Tout ce que l'on peut faire avec cette triple certitude, c'est montrer l'impossibilité d'en douter. Je suis donc immédiatement donné à moi-même, sans la médiation des sens ou d'une représentation. Cela ne signifie pas que cette certitude d'être et de s'aimer soit une pensée permanente, mais dès que j'y pense cela devient une évidence rationnelle. Il s'agit d'une vérité intelligible à l'abri de tout doute, car il n'y a ni phantasme, ni souvenir ; on a là une pure présence à soi.

Ce n'est pas la première fois que saint Augustin développe cette idée d'une évidence de la présence à soi et outre le texte déjà cité du *De Trinitate* saint Augustin écrit dans le *De vita beata* (II, 2, 7) que je sais que je vis et qu'en un sens je sais que chaque homme le sait. Il reprend dans les

*Soliloques* (II, I, 1) l'idée que je sais que je pense. Enfin dans *Le libre-arbitre* il souligne au moins deux fois (II, III, 7 et I, VII, 16) qu'il est impossible de se tromper sur son existence. Mais, encore une fois, cette certitude que je vis, que la vie est en moi, prend une signification particulière dans ce texte de *La cité de Dieu*, puisque c'est elle qui me distingue des choses et fait que j'ai une place particulière dans l'histoire du salut. Saint Augustin dans cette première partie du texte souligne bien qu'il ne s'agit pas seulement de se sentir, puisqu'il s'agit de la vie de l'esprit en son entier. Ce savoir est pour l'homme la condition du bonheur. Seul un être qui se sait en vie peut être heureux. L'amour de soi possède alors ici une place particulière, car il ne s'agit pas d'un amour qu'on pourrait avoir ou ne pas avoir en étant simplement suscité par un objet extérieur. L'ivrogne aime le vin, ou plutôt l'ivresse qu'il lui procure, mais il s'aime également lui-même et cet amour est cette fois constitutif de son être. La joie d'être n'est pas la joie pour un bien particulier et c'est pourquoi c'est une joie qui ne laisse pas la moindre place au doute. L'homme est, se sait être et aime être. Pour le philosophe c'est une évidence première, celle d'un principe. Pour le théologien c'est déjà une grâce divine. Juste après le texte saint Augustin peut écrire : « Le fait d'être est chose si douce que rien que pour être les malheureux eux-mêmes refusent de mourir ». Tout être s'efforce de conserver son être, mais l'homme le fait selon un mode propre à partir du savoir qu'il a de lui-même. Cet amour de soi ne peut pas être compris comme un simple instinct de conservation et est en réalité un élément de l'image divine en l'homme. Saint Augustin a donc pu opposer dans ce premier moment les images extérieures qui viennent du monde, lieux d'erreur, et l'image intérieure de la Trinité qu'est cette triade qui est, elle, un lieu de certitude, c'est-à-dire de capacité de détermination de soi.

Dans la deuxième partie du texte saint Augustin peut reprendre la mise en cause sceptique par les académiciens en montrant comment le doute sur le fait d'être est impossible car pour douter il faut être : « Si je me trompe, je suis » (*si enim fallor, sum*). On trouve là ce qu'Etienne Gilson, grand spécialiste de la philosophie médiévale, nomme le « cogito augustinien » et il faut reconnaître que le rapprochement avec le *dubito ergo sum* cartésien de *La recherche de la vérité par la lumière naturelle* (AT X, p. 523) semble aller de soi. En outre un tel rapprochement semble autorisé par Descartes lui-même dans une lettre à Mersenne de 1637. Néanmoins il convient de se méfier de l'illusion rétrospective et de ne pas faire du projet cartésien la mesure de l'entreprise de saint Augustin dans ce texte. On ne peut que constater en quoi les démarches sont très différentes, ne serait-ce que parce que la perspective augustinienne n'est pas purement gnoséologique. Pour le dire autrement, la question de saint Augustin dans ce passage de *La cité de Dieu* n'est pas celle de Descartes et il est impossible de comprendre les énoncés augustinien comme une première esquisse de l'argument cartésien. En effet, saint Augustin n'accède pas à la certitude de son être par l'exercice de la *cogitatio* et il ne s'agit pas pour lui d'accéder au phénomène pur de la *cogitatio* comme voudra le faire également Husserl dans *L'idée de la phénoménologie*, mais il montre que le doute sur sa vie atteste de sa vie. Dans cette triple assurance je découvre avec évidence la vie en moi ; je découvre en moi un être, une connaissance de moi et un amour de moi sans lesquels je ne serai pas moi. Douter de vivre, nous explique-t-il, est une pure contradiction.



L'argument principal de saint Augustin consiste à dire que le retour sur soi ne produit pas ici un écart entre soi et soi qui pourrait donner lieu à l'erreur. En effet, « je sais que je me connais » et il y a bien là une immédiateté dans le rapport à soi, même si ce n'est pas pour autant une connaissance de mon essence. En réalité ce savoir de moi me donne très peu de connaissance sur ce que je suis et il y a là encore une différence majeure avec les analyses de Descartes dans lesquelles il s'agit de définir l'homme par la pensée. Saint Augustin ne déduit pas de la contradiction que l'homme se définit uniquement par la pensée. Jamais dans ce texte, ni dans aucun autre, saint Augustin ne dit que la certitude de mon être en vie est celle d'un « je » qui serait substance. Les deux thèses sont donc radicalement différentes car pour saint Augustin le savoir que j'ai de moi et dont je ne peux pas douter ne fait pas de moi un être qui se tient par lui-même. L'ego augustiniens n'est pas un ego qui s'assure de lui-même, qui se pose comme fondement, et qui s'assure de ses pouvoirs. La perspective est en effet inverse de celle de Descartes pour saint Augustin car dans cette triple certitude je me comprends seulement comme un être qui possède une vie dont je ne suis pas l'origine. Dans la philosophie de saint Augustin seul Dieu est l'*idipsum*, l'être-même selon le livre VII des *Confessions*, et on comprend alors que dans ce texte le savoir de soi qui a très peu de contenu fait que l'homme n'est pas un être qui se possède lui-même et un être qui ne vit pas par lui-même. On est alors ici aux antipodes d'une anticipation du sujet moderne fondement et autolégislateur. Certes, « je sais que j'existe », mais ce savoir a juste lieu dans l'instant où je me pose la question ; c'est une certitude intérieure et non pas une certitude d'être un être vivant dans le monde. Même le mot certitude ne veut pas dire la même chose pour saint Augustin et Descartes ; pour saint Augustin il signifie une nécessité absolue, une détermination, mais pas nécessairement une transparence de l'esprit à lui-même qui fait qu'on ne peut pas se tromper.

Dès lors aucun homme pour saint Augustin ne peut dire « je suis la vie » et il ne fait que la découvrir dans l'instant de la vie en lui. Dans une perspective théologique seul le Christ est la vie ; c'est ce qui est énoncé dans l'Évangile de Jean. Le *De ordine* (II, 18, 47) le disait déjà : il y a deux choses à découvrir, à connaître : soi et son origine ; et exister signifie avoir sa cause hors de soi. Cela signifie bien que je ne me connais pas comme origine. Là encore la différence de perspective avec Descartes est manifeste : si l'ego cartésien s'assure de lui-même dans son être comme *res cogitans*, l'ego augustiniens s'ouvre à une origine qui n'est pas lui et peut assumer sa chair dans sa faiblesse. On peut donc dire que le soi-disant « cogito augustiniens » n'est en rien un premier point fixe de la connaissance et n'est pas le point de départ d'un retour à soi dans une lecture plus proche de celle de Husserl, mais est la condition d'une conversion. Saisir la nécessité de mon être en vie, savoir que je suis, que je connais, que j'aime, c'est pouvoir me tourner vers l'origine de mon être, la vérité qui se révèle à moi. Donc si le cogito permet dans les textes de Descartes de se découvrir comme une substance immatérielle, le cogito augustiniens permet à l'homme intérieur de se découvrir comme image de la Trinité, ce qui est bien l'objectif de saint Augustin dans le livre XI de *La cité de Dieu*. Cette triple certitude de mon être en vie est ce qui me permet de comprendre que la vie est d'abord ce qui m'a été donnée et que vivre c'est toujours d'une certaine façon rendre cette vie qui nous a été donnée. Dans cette tâche je demeure donc en dépit de la certitude d'être une

question pour moi-même, une énigme, et même sans doute un mystère qui par rapport à une énigme ne se dissipe pas.

Néanmoins, si l'âme est incorporelle, elle est présente à toutes les parties du corps et si une partie du corps est touchée, toute l'âme en est informée ; ce qui est une façon de dire que l'âme ne se divise pas en fonction des différents membres. Le corps ne peut pas par lui-même être relié aux idées et il lui faut pour cela une âme qui a donc une fonction d'intermédiaire. Un corps est ce qu'il est en fonction du nombre, du poids et de la mesure, mais cela suppose une âme qui compte. Le monde créé porte toujours la marque de son créateur, de Dieu ; chaque chose possède une forme qui assure son unité, son identité. Chaque corps est ainsi compris comme un vestige de l'unité divine. Même si cela peut sembler étrange pour nous aujourd'hui, la cohésion du corps n'est pas un simple état et il dépend aussi d'un désir d'union avec l'origine de toute chose. Il y a une vie dans le corps, un désir d'union. Nous avons donc à comprendre aussi chaque corps comme une trace, comme une parole. Il y a une beauté du monde et une beauté des corps que saint Augustin souligne souvent. De ce point de vue le corps n'est pas un simple solide, mais il est un signe de l'intelligence créatrice. Sa beauté renvoie à son origine. On retrouve ici le sens grec du *kosmos*. Le corporel peut renvoyer au spirituel. La beauté des corps est donc une beauté réelle ; elle n'a rien de mauvais, mais elle est une trace, un signe, nous invitant à aller des corps à l'Être<sup>33</sup>. Cela permet de nuancer l'opposition du corps et de l'âme, même si un corps est toujours divisible, alors que l'âme peut être diminuée mais sans perdre son unité. Si les corps ne subsistent qu'à changer sans cesse, l'âme est ce qui tente de maintenir son unité.

*De origine animae*, Lettre 166

Mais s'il n'y a de corps que ce qui est en repos ou en mouvement dans un espace avec une longueur, une largeur, une hauteur, de manière que la plus grande partie occupe un lieu plus grand, une moindre partie un lieu moins étendu, et qu'il soit moindre dans la partie que dans le tout, l'âme n'est pas un corps ; car ce n'est pas par extension locale, mais par une certaine action vitale qu'elle se fait sentir à tout le corps qu'elle anime ; elle est en même temps présente tout entière par toutes ses parties, n'étant pas moindre dans les moindres ni plus grande dans les plus grandes ; mais elle est ici plus active, là plus faible, et toute entière en toutes ses parties et tout entière en chacune. Ce qu'elle sent, même dans une seule partie du corps, elle est tout entière à le sentir : une petite pique dans la chair vive, quoique à une place à peine visible du corps, n'échappe pas à l'âme tout entière ; et toutefois la piquûre n'est pas ressentie par tout le corps, mais à un endroit seulement. D'où vient donc que ce qui n'a pas lieu dans le corps tout entier se fait sentir à l'âme tout entière, si ce n'est qu'elle est entière là où l'impression se produit et que, pour s'y trouver entière, elle n'a pas besoin de quitter les autres parties du corps ? Car elles restent vivifiées par sa présence, là où rien de semblable n'est arrivé. Si l'impression se produisait en divers endroits du corps, l'âme ne pourrait pas être ainsi dans toutes les parties et dans chacune des parties du corps, si elle s'étendait au milieu d'elles comme nous voyons les corps occuper un espace moindre par leurs moindres parties et plus grand par leurs plus grandes.

---

<sup>33</sup> Sur la beauté selon saint Augustin, voir de Hans Urs von Balthasar, *La gloire et la croix*, 2, Aubier, 1968, p. 108.

Ce texte expose clairement la définition du corps qui est toujours composé de parties plus petites du tout et explique le mode de présence de l'âme à son corps. Même s'il y a des sensations localisées il y a une omniprésence de l'âme à son corps. On peut encore citer la Lettre 18,2 :

Il y a une nature sujette au changement dans l'espace et le temps : c'est le corps. Il y a une nature également sujette au changement, nullement dans l'espace, mais seulement dans le temps : c'est l'âme. Et une autre nature qui ne peut être changée ni dans l'espace ni dans le temps : c'est Dieu.

Il est difficile de parler de la chair sans évoquer les 3 concupiscences décrites par saint Augustin dans le livre X des *Confessions*, en mentionnant surtout la concupiscence de la chair. Cette distinction vient de saint Jean : I Jean 2, 16-17. Pour saint Augustin la passion n'est pas en elle-même l'origine du mal et encore une fois le mal ne peut venir que de l'usage que l'homme fait de sa liberté. Il n'utilise pas toujours de la même manière le terme de *libido*, mais il désigne souvent le désir de la chair. Avant la curiosité et l'orgueil saint Augustin cherche dans la chair un lieu dans lequel l'homme est souvent conduit à faire son malheur en ne résistant pas aux tentations. En elle-même la libido n'est pas mauvaise, mais elle peut devenir une première manifestation de l'orgueil de l'homme. On voit donc que le problème ce ne sont pas les désirs de la chair, mais la manière dont ces désirs sont éprouvés. L'expérience de la chair est l'expérience de la tentation et la tentation n'est pas un simple accident de l'existence humaine, mais elle est la forme de notre être en vie.

CONFESSIONS X,XXXI,43-44

*vitute*. Et mes douleurs sont chassées par le plaisir ; car la faim et la soif sont des douleurs : elles brûlent et, comme la fièvre, tuent, si les aliments n'apportent en remède leur secours. Mais parce que ce remède est à notre disposition, grâce à tes dons consolants qui mettent au service de notre faiblesse la terre et l'eau et le ciel, un fléau prend le nom de délices.

**Les aliments sont à 44.** Ce que tu m'as appris, **prendre comme des remèdes.** c'est d'en arriver à prendre les aliments ainsi que des remèdes. Mais, tandis que je passe du malaise du besoin au bien-être de la satiété, dans ce passage même un piège m'est tendu avec les filets de la convoitise. Car ce passage est lui-même volupté, et il n'y en a pas d'autre pour passer là où la nécessité force à passer.

Bien que la santé soit la raison du boire et du manger, une périlleuse jouissance se joint à elle comme une suivante, et la plupart du temps tâche de la devancer, afin que se fasse pour elle ce que je déclare faire ou veux faire pour la santé. La mesure n'est pas la même pour l'une et pour l'autre, car ce qui est assez pour la santé est trop peu pour la jouissance. Et souvent une incertitude naît : est-ce toujours la nécessité de prendre soin du corps qui demande qu'on la soutienne, ou n'est-ce pas la volupté trompeuse de la convoitise qui sournoisement demande qu'on la serve ? Cette incertitude enchante la pauvre âme, qui se prépare ainsi la garantie d'une excuse, tout heureuse de ne pas voir clairement ce qui suffit à l'équilibre de l'état physique, pour voiler sous le prétexte de santé une affaire de volupté.

A ces tentations chaque jour je m'efforce de résister ;

Toutes les descriptions de saint Augustin sur la chair visent à souligner que les désirs de la chair ne sont pas bons quand ils nous rendent dépendants des plaisirs et des choses qui les provoquent, c'est-à-dire en oubliant quel est le véritable bien. Le mal est ce qui conduit à idolâtrer les choses du monde, les biens inférieurs, justement tel un veau d'or. C'est un oubli de l'ordre qui consiste à préférer l'inférieur au supérieur. Il y a dans ces textes un souci de décrire ce que l'on nommerait aujourd'hui la facticité de l'existence, mais également la finitude de l'existence humaine, puisque l'homme est impuissant à maîtriser par lui seul ses passions. Dans le passage sur la tentation de l'odorat, l'homme devient pour lui-même une question : « C'est au point que mon esprit, s'interrogeant sur ses propres forces, n'ose pas trop se faire confiance à lui-même" (*Confessions* X, XXXII, 48, GF p. 227).

**Tentations de l'odorat.** XXXII. 48. Pour le charme des parfums, je ne me donne guère de mal : absents, je ne les recherche pas ; présents, je ne les rejette pas, et je suis disposé à m'en passer même pour toujours. C'est ainsi que je me vois ; il est possible que je me trompe. Il y a toujours en effet ces ténèbres déplorables, dans lesquelles se cache à mes yeux le pouvoir qui est en moi. C'est au point que mon esprit, s'interrogeant sur ses propres forces, n'ose pas trop se faire confiance à lui-même ; car, ce qui réside en lui demeure le plus souvent dissimulé, si l'expérience ne le lui révèle, et par ailleurs personne ne doit être en sécurité durant cette vie qui est appelée *d'un bout à l'autre une épreuve* : celui qui de pire a pu devenir meilleur, ne pourrait-il aussi de meilleur devenir

Dans la tentation de la chair il m'est possible de me questionner sur moi-même et je sais au moins qu'il m'est impossible de trouver une sécurité en moi ou bien dans les choses. L'exemple du plaisir du chant d'église expose très bien quel détournement de son esprit peut avoir lieu avec un plaisir de la chair, sans que l'on puisse se mettre parfaitement à l'abri. Le chant est un plaisir sensible qui peut m'élever, qui peut m'aider à soutenir ma prière, mais il peut aussi, imperceptiblement, finir par être aimé pour lui-même et dans ce cas il éloigne de Dieu.

CONFESSIONS X,xxxiii,50

**Doutes sur le chant d'Église.** 50. Parfois aussi je dépasse la mesure, pour me garder de cette duperie même, et je m'égare par un excès de sévérité ; mais je vais si loin, par moments, que pensant à toutes les mélodies et suaves cantilènes qui accompagnent généralement les Psaumes de David, je voudrais les écarter de mes oreilles et de celles de l'Église elle-même. Alors me paraît plus sûre la pratique de l'évêque d'Alexandrie, Athanase ; on m'a dit souvent, je m'en souviens, qu'il faisait prononcer le lecteur du psaume avec une flexion si légère de la voix que c'était plus près de la récitation que du chant.

Cependant, lorsque je me souviens de mes larmes, que j'ai versées aux chants de l'Église dans les premiers temps de ma foi recouvrée ; lorsque, aujourd'hui encore, je me sens ému, non par le chant, mais par les choses que l'on chante, si c'est d'une voix limpide et sur un rythme bien approprié qu'on les chante ; alors la grande utilité de cette institution s'impose de nouveau à mon esprit.

Je flotte ainsi, partagé entre le danger du plaisir et la constatation d'un effet salutaire. J'incline plutôt, sans émettre toutefois un avis irrévocable, à approuver la coutume du chant dans l'Église<sup>1</sup>, afin que, par les délices de l'oreille, l'esprit encore trop faible puisse s'élever jusqu'au sentiment de la piété. Mais, quand il m'arrive de trouver plus d'émotion dans le chant que dans ce que l'on chante, je commets un péché qui mérite punition, je le confesse ; et j'aimerais mieux alors ne pas entendre chanter.

C'est cela l'ambivalence de la chair : elle peut être un lieu de conversion vers le bien ou un lieu d'oubli du bien. Il serait possible de trouver d'autres exemples que ceux de saint Augustin. Encore une fois, le plaisir n'est pas mauvais, mais la question est de savoir vers quoi il me conduit.

S'interroger sur ma manière de vivre ma chair, c'est donc bien me questionner sur moi-même. En un sens tant que la chair est un lieu de question, elle n'est pas un lieu de perdition ; c'est quand toute question sur la nature de son plaisir disparaît que le danger est grand. La chair c'est donc d'abord une épreuve de soi, l'épreuve de la tentation. Il n'y a rien de mal à aimer les autres corps, mais dans le fait de les aimer pour eux-mêmes. On peut citer ce texte célèbre :

Malheur ! Malheur ! Par quels degrés ai-je été entraîné aux profondeurs de l'enfer, oui d'un enfer de souffrance et de fièvre, faute de vérité, alors que c'est toi, mon Dieu – je te le confesse à toi qui as eu pitié de moi-même quand je ne te confessais pas encore – alors que c'est toi que, non pas en suivant les lumières de l'intelligence qui me mets selon ta volonté au-dessus des bêtes, mais en suivant le sens de la chair, c'est toi que je cherchais ! Mais toi tu étais plus intime que l'intime de moi-même, et plus élevé que les cimes de moi-même (*tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*)<sup>34</sup>.

Il y a des lectures très différentes de saint Augustin et certains comme Peter Brown ne voient en lui qu'un négateur de la chair en général et de la sexualité en particulier. Cette interprétation négative s'appuie souvent sur le récit des *Confessions* dans lequel on croit voir dans la vie de saint Augustin deux moments très séparés : la jeunesse dans laquelle il serait prisonnier de tous les plaisirs de la chair et la conversion qui serait un renoncement à la chair. Cette thèse est intenable et rapproche saint Augustin du dualisme gnostique qu'il a toujours critiqué (comme bien des auteurs de l'Antiquité tardive). Pour saint Augustin la chair est un lieu de conversion, un lieu dans lequel il s'agit de passer de l'homme extérieur, dépendant du monde, à l'homme intérieur qui écoute la raison en lui. Ce n'est donc pas en quittant la chair que l'on accomplit l'homme intérieur, ni même malgré elle ou en dépit d'elle, mais c'est à travers elle. La chair est le chemin et la continence n'est pas une négation de la chair.

Il y a un certain flottement dans l'usage du terme de chair dans les *Confessions*, puisque parfois elle désigne la vie sexuelle elle-même avec tout ce qu'elle peut comporter d'excès, de dépendance, et parfois c'est la vie du corps, l'usage des cinq sens, comme c'est le cas avec le texte sur les tentations du goût ou le texte sur le chant et les plaisirs de l'ouïe. L'analyse oscille entre ces deux significations et il s'agit surtout de mettre en lumière que l'homme est toujours en épreuve par sa chair ; il s'agit bien d'être dans le monde mais pas du monde. Monde ne veut pas dire ici la nature et les astres, mais désigne tous les liens aux choses et aux autres. Il s'agit d'un concept éthique de monde.

Saint Augustin « avoue » devant les autres hommes (c'est un des trois sens du mot confession) ses faiblesses ni pour en tirer gloire, ni pour s'abaisser aux yeux des autres, mais pour inviter chaque homme à prendre conscience de cette épreuve de la tentation. Il s'agit bien de prendre conscience de sa chair et de la convoitise qui peut la perdre. Il évoque même une forme d'esclavage, mais avec des chaînes que l'homme se donne à lui-même (livre VI, 12, 21). En VIII, 5, 11 il évoque les fers de sa propre volonté. Dès lors, si la chair est une épreuve, c'est d'abord une

---

<sup>34</sup> *Confessions*, III, VI, 11, p. 383.

épreuve de soi ; c'est une lutte avec soi-même et c'est pourquoi cette lutte est très difficile. Il n'y a parfois pas de plus rudes combats que ceux que l'on a avec soi-même. Ce combat consiste à tenter de ramener de l'unité en soi au lieu de se disperser dans le multiple. Celui qui vit selon la chair s'éparpille en autant de désirs qu'il y a d'objets de désir possibles. L'alternative de l'existence est soit de vivre dans la région de la ressemblance, soit de tenter de ressembler au principe qui donne d'être. Ce qui est très nouveau avec saint Augustin, c'est l'idée que l'accomplissement de soi ne résulte pas du tout d'une purification de la chair, d'une catharsis, et la conversion est pour lui la capacité de transformer la convoitise en amour, ou encore de transformer l'amour des biens matériels et amour du bien, c'est-à-dire de les aimer pour quelque chose de plus haut qu'eux. Même le sommeil, qui est pourtant un lieu de passivité dans lequel l'homme semble être livré aux désirs les plus irrationnels, peut être le lieu d'une maîtrise relative. Pour décrire cette volonté enchaînée aux biens matériels, saint Augustin utilise souvent le vocabulaire de la glue qui indique bien la difficulté qu'il y a à s'arracher à cette dépendance. Il faut donc considérer les choses dynamiquement : le mal n'est pas dans la gourmandise, il n'est pas dans tel ou tel plaisir, et il n'est pas notamment dans le plaisir sexuel, mais il est dans l'acte de se laisser engluer au lieu de s'envoler ; il est dans cette pesanteur à laquelle nous avons consenti. Ainsi prendre conscience de sa vie charnelle, c'est prendre conscience de sa faiblesse et de la nécessité d'une certaine humilité dans tout projet de maîtrise de soi. C'est aussi prendre conscience de la nécessité de ne pas désespérer de soi, de ne pas être prisonnier du passé et du présent pour espérer, pour être dans l'attente d'une paix intérieure véritable. Comme on l'a déjà dit, la curiosité et l'orgueil sont un bien plus grand danger que la convoitise de la chair. La paix viendra de la maîtrise, mais saint Augustin ne conçoit pas une simple maîtrise de soi par soi et pour lui la continence n'est vraiment possible qu'avec l'aide de Dieu.

Le projet de saint Augustin n'est donc pas du tout celui d'une condamnation de la chair et il cherche au contraire à distinguer deux rapports de la volonté à la chair : soit la volonté est engluée et la chair est aimée pour elle-même, soit la volonté est libre, est consentement au bien, et la chair est aimée pour autre chose, notamment pour ce qu'elle rend possible. Finalement il ne propose pas autre chose qu'une intériorisation de la chair de manière à ce qu' à travers elle toute mon existence soit tendue vers le bien. Par la chair l'homme peut écouter autre chose que lui-même ; il peut être à l'écoute de la vérité, d'une vérité qu'il ne s'agit pas simplement de penser, mais d'exister. Un texte de *La Cité de Dieu* XIV, 5 est explicite sur ce point :

LA CITÉ DE DIEU XIV,IV-V

dans ce qui suit : *Lorsque l'un de vous dit : Moi, je suis de Paul ! et l'autre : Moi, d'Apollon ! n'êtes-vous pas des hommes ?* L'affirmation de tout à l'heure : *Vous êtes « animaux »*, et *Vous êtes charnels*, se fait ici plus précise : *Vous êtes des hommes*, c'est-à-dire vous vivez selon l'homme et non selon Dieu, car si vous viviez selon Dieu, vous seriez des dieux.

**Application à la psychologie platonicienne :** V. Il n'y a donc pas lieu, en nos vices et en nos péchés, d'accuser la nature de la chair au risque de faire injure au Créateur, car, dans son genre et dans son ordre, la chair est bonne. Mais abandonner le Créateur qui est bon pour vivre selon une création également bonne, cela n'est pas bon : soit qu'on opte de vivre selon la chair, selon l'âme ou selon l'homme tout entier composé de chair et d'âme (soit l'âme en effet, soit la chair seule peut le désigner). Car exalter la nature de l'âme comme le souverain bien et condamner comme un mal la nature de la chair, c'est convoiter charnellement l'âme et fuir charnellement la chair, parce qu'on s'inspire alors de la vanité humaine, non de la vérité divine. Certes les platoniciens n'ont pas, comme les manichéens, la folie de détester les corps terrestres comme mauvais par nature<sup>2</sup> : ils estiment, en effet, que tous les éléments de ce monde visible et tangible et leurs qualités ont Dieu pour auteur.

Toutefois, pour eux, ces organes faits de terre et ces membres voués à la mort impressionnent les âmes au point de faire naître en elles les maladies des désirs et des craintes, du plaisir et de la tristesse. Or ces quatre perturbations, comme les appelle Cicéron<sup>3</sup> — ou *passions*, selon le mot généralement employé d'après le grec —

*placet quam morbos... ita esse quattuor... libidinem et aeternitatem... metum et aegritudinem* » (cf. VIRGILE, *Aeneid.*, VI, 732) — Voir supra p. 358, note 2 ; et M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, I, *Cicéron dans la formation et dans l'œuvre de saint Augustin*, Paris 1958, pp. 263, 269, 295, 302 et 307 ; du même auteur le volume II *Répertoire des textes*, p. 59.

367

Il y a donc 3 thèses en présence (selon saint Augustin) :

- Saint Augustin qui pense que la chair est bonne, mais que ce n'est pas elle qui fixe ce qui doit être voulu.
- Les Manichéens qui estiment que la chair est toujours mauvaise
- Les Platoniciens qui avancent que l'homme doit vivre selon l'âme seule. Risque de vanité.

D'une manière générale c'est l'amour qui gouverne toute la vie humaine, mais il s'agit de savoir l'orienter. Quand saint Augustin oppose les deux cités que sont Babylone et Jérusalem, il cherche à opposer deux amours, l'amour du monde et l'amour de Dieu. Si la convoitise est la source de tous les maux, la charité est la source de tous les biens. Saint Augustin qui use beaucoup des métaphores dynamiques distingue également entre le poids de la convoitise et le poids de l'amour. L'homme est toujours entre ces deux poids et il s'agit pour lui de favoriser le poids de l'amour qui le conduit vers son lieu naturel.

Cette compréhension de la chair modifie également l'analyse classique des passions. La crainte est un mouvement passionnel qui peut être motivé par le désir et dans *Le libre arbitre* il prend l'exemple de l'esclave qui tue son maître pour réaliser ses désirs en étant libre de toute crainte. Sans compter que la crainte accompagne toujours le désir, car vouloir accomplir son désir, par exemple un désir de possession, s'accompagne toujours de la crainte de perdre l'objet convoité. Tous les biens du monde on les convoite mais on risque également de les perdre. Idéalement on souhaiterait pouvoir jouir des choses sans craindre de les perdre, mais c'est humainement impossible. Cette

LA CITÉ DE DIEU XIV,V-VI

comprennent tous les désordres des mœurs humaines<sup>1</sup>. S'il en est ainsi, pourquoi dans le poème de Virgile, Énée aux Enfers apprenant de son père que les âmes retourneront dans leurs corps, s'exclame-t-il, tout étonné de cette opinion : « O Père, faut-il penser que de ces lieux, des âmes remontent à l'air du ciel et de nouveau retournent dans des corps pesants ? D'où vient à ces infortunées un désir si funeste de la lumière<sup>2</sup> ? » Serait-ce donc sous l'influence de ces organes de terre et de ces membres voués à la mort que des âmes dont la pureté est si fortement proclamée ressentiraient encore un désir si funeste ? Ces âmes ne sont-elles pas purifiées de toutes les pestes corporelles, comme dit le poète, au moment où leur vient le désir de retourner dans des corps ? En conséquence, même s'il se vérifiait, chose dénuée de tout fondement, que les âmes allant et venant sans fin passeraient alternativement de la pureté à la souillure, il serait faux de dire que toutes les agitations coupables et vicieuses de l'âme ont leur origine dans les corps terrestres. Car, d'après les platoniciens eux-mêmes, ce désir funeste, comme le dit l'illustre poète, vient si peu du corps qu'il apparaît dans l'âme purifiée de toute peste corporelle, affranchie de tout corps, pour la pousser à rentrer dans un corps. Ce n'est donc pas, de leur propre aveu, sous la seule influence de la chair que l'âme éprouve le désir, la crainte, le plaisir, la douleur<sup>3</sup> ; c'est aussi par elle-même qu'elle peut être agitée de ces mouvements.

B. — Valeur morale des passions.

**La volonté et son amour** VI. Ce qui importe en l'homme source des passions et me, c'est la volonté : est-elle de leur valeur. déréglée ? ces mouvements sont déréglés ; est-elle droite ? ces mouvements sont irréprochables et même dignes de louanges. Car la volonté est

<sup>2</sup> VIRGILE, *Aeneid.*, VI, 719-721.

<sup>3</sup> Cf. p. 358, note 2 les définitions données par Cicéron. Voir aussi *Tusculanes*, IV, VI, 44-45.



réflexion sur les passions est importante car elles engagent le corps et la crainte est bien un mode d'être de l'homme et non une simple péripétie de l'existence.

On peut penser à la joie pour confirmer l'idée que c'est le type d'amour accompagnant les passions qui détermine leur valeur. Saint Augustin peut opposer une joie du monde, qui est une forme de servitude, et la joie libre. L'ivrogne trouve sa joie dans l'ivresse, mais cette joie n'a rien de comparable avec la vraie joie durable. Cela dit saint Augustin nuance en ajoutant que cette joie passagère n'est pas pour autant rien et qu'elle est aussi une lumière dans cette vie humaine. Encore une fois, il ne s'agit pas de rejeter les joies du monde, mais de chercher une joie qui soit vraiment intérieure et qui ne soit pas ambivalente. En effet les joies du monde peuvent être mauvaises, par exemple la joie liée au malheur des autres. Il s'agit donc de trouver une vraie joie non dans les choses, ni même en soi, mais dans le Bien absolu. Ainsi la joie, dans sa dimension corporelle, est un lieu dans lequel l'homme peut renverser la tendance naturelle de son être. Il ne s'agit donc pas d'opposer une joie corporelle et une joie intellectuelle.

Il est possible de dire des choses similaires sur la tristesse qui pour saint Augustin n'est pas mauvaise en elle-même et ne doit surtout pas être supprimée. La tristesse a une fonction, celle de nous avertir que l'on est affecté par un mal. Mais là encore ce qui fait la valeur d'une tristesse c'est la tempérance, la mesure. Il ne faut pas donner au terme de mesure un sens de limitation, car il peut y avoir de grandes tristesses, mais il s'agit de lui conserver une rationalité en faisant en sorte qu'elle demeure une forme de la volonté. Il y a une bonne tristesse.

Sans développer toute l'analyse augustinienne des passions, il s'agit de souligner qu'il n'y a pas dans la pensée médiévale de mépris du corps ou de mépris du corps et qu'il est possible d'y trouver bien au contraire une véritable reconnaissance du sensible et de la vie affective. De très nombreuses études historiques ont souligné cette reconnaissance de l'affectivité dans le développement de l'homme. Bien évidemment il ne s'agit pas de nier que l'on trouve aussi dans la pensée médiévale une conception plus négative du corps et tous les penseurs médiévaux ne sont pas des penseurs du corps ou des défenseurs du corps<sup>35</sup>. En dehors des études historiques qui nous proposent aujourd'hui l'extrême richesse et diversité de la philosophie médiévale, on peut voir que la question du corps est à la fois une question éthique et une question ontologique et que défendre un certain détachement par rapport au corps ne veut pas dire tomber dans un mépris ontologique du corps. Saint Augustin a permis de montrer que la question du corps est bien la question de notre être : suis-je moi-même en étant enfermé en moi ou en étant au plus intime de moi ouvert à plus haut que moi ?

### Thomas d'Aquin

Avec Thomas d'Aquin nous faisons un saut de près de dix siècles de philosophie, mais ce philosophe du XIII<sup>e</sup> siècle propose une compréhension très différente du corps, refusant toute

---

<sup>35</sup> On peut penser à Pierre Damien. Voir l'article de Pascale Turpin, « Quand la chair est consommée. Corpus hominis et corpus Christi chez Pierre Damien », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 100, n°1, janv-Mars 2016. L'ensemble du numéro dirigé par Laure Solignac se nomme « Pensée antique et médiévale : un mépris du corps ? ».

forme du dualisme, mais cette fois à partir de l'hylémorphisme aristotélicien. Thomas d'Aquin reprend la définition de l'âme du *De anima* comme « entéléchie première d'un corps naturel organisé ». Autrement dit, si l'âme est substance, c'est uniquement en tant que forme d'un corps ayant la vie en puissance, et cela conduit à faire une distinction claire entre la matière dans son indétermination et le corps qui est toujours celui d'une forme. Ce qui est important pour notre question du corps, c'est que l'on va arriver à une autre définition du corps que par la largeur, la hauteur et la profondeur (donc l'étendue) (sujet : le corps est-il réductible à l'étendue ?)<sup>36</sup>

Au moment où Thomas d'Aquin écrit la philosophie dominante est un dualisme selon lequel il y a une forme substantielle de corps qui est indépendante de l'âme. Ainsi le corps posséderait un statut substantiel indépendamment de l'âme et de ce fait l'âme et le corps ne posséderait qu'un rapport extrinsèque. (Chancelier Philippe, Hughes de Saint Cher, Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle, Roger Bacon, saint Bonaventure). L'idée est à la fois de dire que le corps possède une forme substantielle indépendamment de l'âme et que l'âme est une substance spirituelle qui est indépendante du corps. Il y aurait donc deux substances : le corps et l'âme. Par rapport à cette tendance Thomas d'Aquin veut affirmer le sens véritable de l'hylémorphisme aristotélicien. En effet, avec ce dualisme on ne parvient pas à comprendre comment deux substances indépendantes peuvent s'unir comme la matière et la forme. Si le corps est une réalité à laquelle rien ne manque pour être une substance, alors il n'a pas besoin de l'âme pour avoir sa réalité de corps. Thomas d'Aquin va reprendre l'idée que la relation de la matière et de la forme est une relation transcendantale.

Au XIII<sup>ème</sup> siècle on entend par « transcendantal » toutes les catégories qui vont au-delà des genres de l'être et donc qui sont valables pour tous les êtres. *Ens, unum, bonum, verum, aliquid, res* ; ici matière et forme. La liste n'est pas fixée.

Le projet de Thomas d'Aquin est de refuser tout dualisme anthropologique et de mettre en lumière l'unité métaphysique de l'homme. Dans ses textes il n'hésite pas à décrire très concrètement le corps : les os, le sang, les ongles, les cheveux, mais sans jamais céder à une tentation matérialiste. La question du corps relève d'abord de la philosophie naturelle, mais traverse aussi bien sûr toute la philosophie morale et la théologie<sup>37</sup>. Commentant Aristote et notamment le *Traité du ciel*, il définit le corps par ses trois dimensions, par un volume déterminé, et par le changement. A la suite d'Aristote il distingue donc :

- Les substances corporelles et les substances incorporelles.
- Les corps naturels et les corps artificiels.
- Les corps naturels vivants et les corps inanimés.

<sup>36</sup> Voir de Bernado Carlos Bazan, « La corporalité selon saint Thomas », *Revue philosophique de Louvain*, n°51, 1983, p. 369-409. Téléchargeable sur Persée. Voir également La *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 103, n° 4, oct-déc 2019, « Le corps humain selon Thomas d'Aquin ». Consultable à la BU ou à la Bibliothèque de l'INSR(3 rue Nicolas Oresme).

<sup>37</sup> 34000 occurrences du terme de « corps » selon Marta Borgo, RSPT n°4 2019, p. 572.

On retrouve donc l'idée que la tridimensionnalité est un caractère distinctif de tout corps, ce qui permet de le percevoir et de le situer dans l'espace. Être un corps, c'est être quelque part, à une place, dans l'espace. C'est une détermination mathématique ou quantitative. Néanmoins une réalité inanimée comme une pierre peut être considérée de deux manières : soit selon les 3 dimensions et donc d'une manière extrinsèque, soit selon son genre, la « lapidité », qui est l'une des concrétisations de la corporéité. C'est une détermination métaphysique. Mais quand on considère l'animal, il est impossible de se contenter des 3 dimensions et il y a bien une âme. Si la pierre « est » un corps, l'animal « a » un corps. Le corps est une partie constitutive de l'animal et le corps se distingue alors de l'âme qui lui confère la vie. La matière du corps vivant se rapporte à la vie comme la puissance à l'acte. Donc pour Thomas d'Aquin le corps possède un statut potentiel et il n'est pas par lui seul une substance complète, mais il est ce qui participe à former un être vivant, ce qui arrive avec l'âme comme forme substantielle. Toute la difficulté est là : le corps c'est la matière, mais il n'est pas réductible à la matière puisqu'il n'est vraiment corps que par la forme substantielle comme celle qui appartient à la mouche ou à la tique. Le corps est l'ensemble des caractères conférés par une forme (le type d'un animal) à une matière première. Donc il est ici impossible de séparer les deux sens de corps : le corps comme étendue et le corps en tant que détermination générique. Ce n'est donc que par abstraction qu'il est possible d'isoler le genre « corps ». Notamment quand il parle de l'homme il précise bien que c'est en vertu de l'âme que l'homme est animé et corporel. Il s'agit surtout de défendre l'idée qu'il y a autant de formes de corporéité qu'il y a de types de substances corporelles et que par conséquent il n'y a pas une forme de corporéité qui appartiendrait au préalable à la matière seule.

On voit que le terme de « corps » n'est ni équivoque, ni univoque. Il est clair qu'un corps c'est ce qui est soumis au changement (diminution/augmentation, corruption, etc.) jusqu'à une certaine limite au-delà de laquelle il disparaît. De ce point de vue Thomas d'Aquin rejette l'idée qu'il y ait une seule matière pour tous les corps :

- Les corps terrestres sont corruptibles car composés des quatre éléments simples, le feu, la terre, l'air et l'eau qui ont des qualités et des mouvements contraires. Le corps humain lui-même est la chair humaine.
- Les corps célestes qui sont incorruptibles et composés d'un cinquième élément, le cinquième corps, ou quinte essence dont le mouvement est circulaire et sans contraire.

On peut citer *La somme théologique* I question 66 article 2 :

## ARTICLE 2

### *Y a-t-il une seule matière pour tous les êtres corporels ?*

**Objections :** 1. Il semble qu'il y a pour tous les corps une seule et unique matière informe. S. Augustin dit en effet<sup>m</sup> : « Je vois deux choses que tu as faites : l'une qui était formée, et l'autre qui était informe. » Puis il précise que cette dernière est la « terre invisible et sans parure », laquelle, affirme-t-il, signifie la matière des réalités corporelles. Il y a donc une matière unique pour toutes les choses corporelles.

2. Aristote nous dit<sup>n</sup> que les réalités qui sont unes par le genre sont unes par la matière. Or toutes les choses corporelles se rencontrent dans le genre corps. Il y a donc une matière unique pour tous les êtres corporels.

3. Il y a diversité d'acte en des puissances diverses, et unité quand la puissance est unique. Or il y a une forme unique pour tous les corps, qui est la corporéité. Il y a donc pour tous une matière unique.

4. Considérée en elle-même, la matière n'existe qu'en puissance. Mais la distinction vient des formes. Donc, si on la considère en elle-même, il y a seulement une matière pour toutes les réalités corporelles.

**En sens contraire,** toutes les choses qui ont en commun la matière sont transmuables entre elles et jouent les unes pour les autres les rôles d'agent et de patient, dit Aristote<sup>o</sup>. Or, les corps célestes et les corps inférieurs n'ont pas ce comportement mutuel. Ils n'ont donc pas une matière unique.

**Réponse :** Sur ce problème les opinions des philosophes ont différé. Platon et tous les philosophes antérieurs<sup>p</sup> à Aristote supposèrent que tous les corps avaient la nature des quatre éléments. Puisque les quatre éléments communiquent dans une même matière, comme nous le montrent leur génération et leur destruction mutuelles, il s'ensuivait par voie de conséquence qu'il y ait une matière unique pour tous les corps. Quant au fait que certains corps sont indestructibles, Platon l'attribuait, non à une condition de la matière, mais à la volonté de l'auteur, c'est-à-dire de Dieu, qu'il présente parlant ainsi aux corps célestes<sup>q</sup> : « Par votre nature vous êtes susceptibles de dissolution, mais par ma volonté vous êtes exempts de dissolution, car ma volonté est supérieure au nœud qui vous constitue. »

Aristote<sup>r</sup> réfute cette position en invoquant le mouvement naturel des corps. Le corps céleste est doué d'un mouvement naturel différent du mouvement naturel des éléments ; il s'ensuit donc que sa nature est autre que celle des quatre éléments. Et comme le mouvement circulaire qui est propre aux corps célestes ne connaît pas de contrariété, les mouvements des éléments étant contraires entre eux (tel le mouvement ascendant ou descendant), le corps céleste est pareillement sans contrariété, alors que les corps élémentaires comportent contrariété. Ainsi, puisque la génération et la destruction se produisent entre contraires, il en découle que selon sa nature le corps céleste est incorruptible, alors que les éléments sont corruptibles.

Malgré cette différence de la corruptibilité et de l'incorruptibilité naturelles, Avicébron<sup>s</sup> consi-

dérant l'unité de la forme corporelle, a supposé une matière unique pour tous les corps. Mais s'il y avait une seule forme essentielle comme forme de corporéité, forme à laquelle se surajouteraient d'autres formes qui présideraient à la distinction des corps, on serait dans la nécessité qu'on vient de dire. Car cette forme inhérait de manière immuable à la matière. Par suite, du point de vue de cette forme, tout corps serait incorruptible, et sa corruption ne se produirait que par le rejet des formes subséquentes ; ce qui ne serait pas une corruption absolue mais relative, parce qu'un certain être en acte demeurerait sous-jacent à la corruption. La même chose arrivait aux anciens physiciens quand ils supposaient comme sujet des corps un être en acte, comme le feu, l'air ou un autre du même genre.

D'autre part, si l'on suppose qu'il n'y a aucune forme dans le corps corruptible qui demeure comme substrat de la génération et de la corruption, il s'ensuit nécessairement que ce n'est pas la même matière qui se trouve dans les corps selon qu'ils sont corruptibles ou incorruptibles. En effet, la matière, en tant que telle, est en puissance à la forme. Il faut donc que la matière, considérée en elle-même, soit en puissance aux formes de toutes les choses dont elle est la matière commune. D'autre part, la matière ne devient en acte par une forme que par rapport à cette forme. La matière reste donc en puissance à toutes les autres formes. — Ceci n'est pas exclu si l'une de ces formes est plus parfaite et contient en elle-même dans ses virtualités les autres formes ; car la puissance, en tant que telle, a un comportement indifférent à l'égard du parfait et de l'imparfait. Par suite, quand elle se trouve sous une forme imparfaite, elle est en puissance à une forme parfaite, et réciproquement. Ainsi donc, la matière en tant qu'elle est sous la forme d'un corps incorruptible reste encore en puissance à la forme d'un corps corruptible. Et comme elle n'a pas cette forme en acte, elle se trouvera simultanément sujet de forme et de privation ; la carence d'une forme dans ce qui est en puissance à la forme étant la privation. Mais cette disposition est le fait du corps corruptible. Il y a donc impossibilité de nature à ce que le corps incorruptible et le corps corruptible aient une même et unique matière.

Il ne faut pas dire pour autant, comme l'imagina Averroès, que le corps céleste est lui-même la matière du ciel, un être en puissance à une situation locale et non à l'existence substantielle,

a. I De Gener. VI, 3 (322 b 18). — p. Cf. ARISTOTE, I Phys. IV, 1 (187 a 12). — q. Cf. XIII De Cito. Dei 16. PL 41, 388. BA 35, 289. — r. I De Caelo II, 10 (269 a 30) ; III, 4 (270 a 12). — s. Fons vitae I, 17 (BK 21. 20 ; 22. 10).

sa forme étant alors la substance séparée qui lui est unie à titre de moteur. On ne peut affirmer en effet que quelque chose soit un être en acte, s'il n'est lui-même tout entier acte et forme, ou s'il ne possède pas l'acte ou la forme. Si l'on écarte par l'esprit cette substance séparée qui est posée comme moteur, et si le corps céleste n'est pas ce qui possède la forme (c'est-à-dire un être composé de la forme et du sujet de la forme), il s'ensuit qu'il est tout entier forme et acte. Mais tout être de ce genre est une intelligence en acte, ce qu'on ne peut dire du corps céleste, puisqu'il est perceptible aux sens.

Il reste donc que la matière du corps céleste considérée en elle-même n'est pas en puissance à une autre forme que celle qu'elle possède. Et peu importe à notre propos ce que peut être cette forme, âme ou autre chose. En toute hypothèse, cette forme perfectionne si bien cette matière que d'aucune façon il ne demeure en elle de puissance à l'existence substantielle, mais seulement au lieu, dit Aristote<sup>1</sup>. Ainsi donc, ce n'est pas la même matière qui existe dans les corps célestes et dans les éléments, sauf par analogie, pour autant que ces choses s'unifient dans la notion de puissance.

**Solutions :** 1. S. Augustin suit en cela l'opinion de Platon qui ne supposait pas de « quinte essence ». On peut aussi répondre que la matière informe est une selon une unité d'ordre, comme tous les corps sont un dans l'ordre de la créature corporelle.

2. Si l'on considère le genre du point de vue physique, les êtres corruptibles et les êtres incorruptibles ne sont pas dans le même genre, à cause des diverses modalités que prend en eux la puissance, selon Aristote<sup>2</sup>. Mais du point de vue logique il y a un genre unique pour tous les corps, à cause d'une unique raison de corporéité.

3. La forme de la corporéité n'est pas une dans tous les corps, car, nous l'avons dit, elle ne diffère pas des formes par lesquelles les corps se distinguent.

4. Puisque la puissance se dit par rapport à l'acte, l'être en puissance se diversifie du fait même qu'il est ordonné à divers actes ; ainsi la vue à la couleur, et l'ouïe au son. En conséquence, la matière du corps céleste est autre que la matière des éléments par ce fait qu'elle n'est pas en puissance à leurs formes.

<sup>1</sup> XI *Metaph.* II, 4 (1069 b 26). – u. X *Metaph.* IX, X 1 (1058 b De *Trin.* 20. PL 42, 907. BA 15, 413. – x. Cf. *Gloss. ord.* sur Gn

Il y a là toute une discussion avec Averroès, mais contre Averroès il ne veut pas admettre une *ratio* commune de la corporéité<sup>38</sup> ni l'idée d'une unicité de la matière. Si le corps sublunaire et le corps céleste sont tous les deux des corps leur corporéité ne peut pas être identique et il y a là une multiplicité dans l'être. On ne peut ranger dans le même genre les corps corruptibles et les corps incorruptibles. En conséquence, le corps n'est pas purement et simplement identifiable à la matière, mais toute matière est corporelle. Thomas propose une compréhension positive du corps et notamment du corps humain et pour lui ce corps humain n'est ni un navire dont l'âme serait le pilote, ni un habit dont l'âme peut se revêtir, ni une prison pour l'âme.

<sup>38</sup> Sur tout cela voir toujours l'article de Marta Borgo que je fais que reprendre.

Thomas d'Aquin s'attache alors à élucider ce qui fait le caractère propre du corps humain. Si un cercle peut être en pierre ou en bois, la pierre ou le bois ne font pas partie de l'essence du cercle. Il n'en va pas de même du corps humain : il est impossible de dissocier l'homme de sa chair et de ses os. Le corps entre dans la définition de l'homme et l'âme humaine ne peut pas résider dans une autre matière que notre chair. Dans *La somme théologique*, question 76 article 1 il défend la thèse que l'âme est la forme du corps humain. Il faut lire ce texte :

Solution. Il est nécessaire de dire que l'intellect, qui est le principe de l'opération intellectuelle, est la forme du corps humain. En effet, ce par quoi une chose opère à titre premier est la forme de cette <chose>, à laquelle l'opération est attribuée; par exemple, ce par quoi le corps guérit à titre premier, c'est la santé, et ce par quoi l'âme connaît à titre premier, c'est la science; la santé est donc forme du corps, et la science, forme de l'âme. Ce qui l'explique, c'est que rien n'agit sinon en tant qu'il est en acte, si bien que ce par quoi une chose est en acte est cela même par quoi elle agit. Or, il est clair que ce par quoi, en premier, le corps vit, c'est l'âme. Et puisque la vie se manifeste par diverses opérations chez les différents types de vivants, ce par quoi à titre premier nous opérons chacune de ces œuvres vitales, c'est l'âme : l'âme, en effet, est ce par quoi, en premier, nous nous nourrissons, sentons, nous mouvons selon le lieu, et semblablement, ce par quoi à titre premier nous intelligeons. Par conséquent, qu'on l'appelle « intellect » ou « âme intellectuelle », ce principe par lequel à titre premier nous intelligeons est la forme du corps. Telle est la démonstration d'Aristote au livre II du traité *De l'âme*<sup>1</sup>.

(...)

On peut aussi le montrer en se fondant sur ce qui définit l'espèce humaine. La nature d'une chose, en effet, est révélée par son opération. Or, l'opération propre de l'homme, en tant qu'homme, c'est d'intelligence : c'est par cela, en effet, qu'il est supérieur à tous les animaux. C'est pourquoi Aristote, dans le livre *Ethique <à Nicomaque>*<sup>1</sup>, a également placé la béatitude ultime dans cette opération, comme étant l'opération propre à l'homme. Il faut donc que l'espèce qui revient à l'homme soit établie par ce qui constitue le principe de cette opération. Or, l'espèce de chaque chose est établie par <sa> forme propre. Il s'ensuit donc que le principe intellectif est la forme propre de l'homme.

On doit noter, cependant, que plus une forme est noble, plus elle domine la matière corporelle, moins elle est immergée en elle, et plus elle la dépasse par son opération ou son pouvoir. C'est pourquoi nous voyons que la forme d'un corps mixte possède une opération qui n'est pas causée par les qualités élémentaires. Et plus la noblesse des formes s'accroît, plus on trouve que le pouvoir de la forme dépasse la matière élémentaire :

1. Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, X, 7, 1177b 24.

l'âme végétative <la dépasse> plus que la forme du métal, et l'âme sensitive plus que l'âme végétative. Or, l'âme humaine est la plus élevée des formes en noblesse. C'est pourquoi elle dépasse si fortement la matière corporelle par son pouvoir qu'elle possède une opération et un pouvoir avec lesquels la matière corporelle ne communique en aucune façon. Ce pouvoir, on l'appelle « l'intellect ».

Le corps de l'homme ne reçoit son caractère de corps vivant que par l'âme, ce qui est aussi vrai de l'animal. Par son corps l'homme partage avec l'animal toutes les capacités liées à la vie et à la sensibilité, mais il possède en outre l'intellect. Selon un texte très célèbre l'homme est à l'horizon du monde visible et du monde invisible : d'un côté il est au sommet du monde des corps car il possède la chair la plus délicate et d'un autre côté il est au plus bas degré du monde des esprits, car il ne peut pas penser sans les sens. Il n'atteint la vérité qu'obliquement, par abstraction, à partir de son expérience des choses sensibles. Il n'a pas d'accès direct aux vérités. En conséquence l'âme

intellectuelle doit être unie à un corps doué de sens afin de percevoir les réalités matérielles et à partir d'elles pouvoir saisir les vérités.

*Somme contre les Gentils* II, 68, 6 :

**6.** De cette manière on peut observer une admirable connexion entre les choses. On trouve toujours, en effet, que ce qu'il y a de plus bas dans le genre supérieur touche à ce qu'il y a de plus haut dans le genre inférieur. Par exemple, certaines <espèces> dans le genre des animaux sont à peine au-dessus de la vie des

plantes, comme les huîtres, qui sont immobiles et n'ont que le toucher, et sont fixées à la terre comme les plantes. C'est pourquoi le bienheureux Denys, au septième chapitre des *Noms divins* [§ 3], dit que la sagesse divine unit *l'achèvement du supérieur au commencement de l'inférieur*. Il faut donc entendre que ce qu'il y a de plus haut dans le genre des corps, à savoir le corps humain avec sa complexion équilibrée, atteint ce qu'il y a de plus bas dans le genre supérieur, à savoir l'âme humaine, qui tient le dernier degré dans le genre des substances intellectuelles, comme on peut le percevoir en considérant son mode de penser<sup>117</sup>. De là vient que l'âme intellectuelle est appelée *horizon* et confins des <réalités> corporelles et incorporelles [cf. *Livre des causes*, xxii (xxiii), § 172], en tant qu'elle est une substance incorporelle, qui est pourtant forme d'un corps. – Or ce qui est composé d'une substance intellectuelle et d'une matière corporelle n'en est pas pour autant moins un que ce qui l'est de la forme du feu et de sa matière, mais plutôt davantage : car plus la forme l'emporte sur la matière, plus le composé qui en est formé avec la matière est un.

7. Bien que l'être de la forme et celui de la matière soient un seul et unique être, il ne s'ensuit pas pour autant que la matière égale toujours l'être de la forme. Au contraire, plus la forme est noble, plus elle dépasse dans son être la matière. Cela est évident pour qui considère les opérations des formes dont l'étude nous conduit à la connaissance de leurs natures : chaque chose agit, en effet, selon ce qu'elle est. C'est pourquoi la forme dont l'opération dépasse la condition de la matière dépasse elle-même la matière selon la dignité de son être.

Thomas d'Aquin insiste souvent sur le fait que le corps humain est par nécessité un corps sensible, « Or, tous les autres sens sont fondés sur celui du toucher » (*Somme théologique* I question 76 article 5 solution)

Or, tous les autres sens sont fondés sur celui du toucher. Or, l'organe du toucher doit être intermédiaire entre les contraires que le toucher peut percevoir, tels le chaud et le froid, l'humide et le sec, etc. : dans cette mesure, en effet, il est en puissance à l'égard de <ces> contraires, et il peut les sentir. Aussi, plus l'organe du toucher se rapprochera de cette complexion équilibrée, plus le toucher sera fin. Or, l'âme intellectuelle possède au plus haut degré de perfection le pouvoir de sentir, parce que, comme le dit Denys dans les *Noms divins*<sup>1</sup>, ce qu'il y a dans l'inférieur préexiste dans le supérieur de façon plus parfaite. Le corps auquel est unie l'âme intellectuelle devait donc être le corps mixte s'approchant le plus possible, comparé à tous les autres, d'une complexion équilibrée.

C'est pourquoi, de tous les animaux, l'homme est celui qui a le meilleur toucher. Et parmi les hommes eux-mêmes, ceux dont le toucher est meilleur ont un meilleur intellect. La preuve en est que, comme il est dit au livre II du traité *De l'âme*<sup>2</sup>, « ceux qui ont les chairs tendres sont, quant à la réflexion, bien doués ».

Saint Thomas développe ici encore les analyses d'Aristote<sup>39</sup>. Il y a une immédiateté du toucher alors que la vue, l'ouïe et l'odorat sentent par l'entremise d'un milieu. Même le goût est une forme de toucher<sup>40</sup>. Le corps humain possède donc une complexion équilibrée qui rend possible le toucher. Comme Aristote Thomas d'Aquin relie la délicatesse de la chair et la finesse de l'intelligence. De ce point de vue, plus la chair est sensible, plus l'intelligence est vive. Selon le texte déjà cité le corps humain est le plus équilibré et le plus complexe et il est donc le plus élevé dans le genre « corps ». On voit bien avec ces analyses que Thomas d'Aquin distingue bien deux manières de parler de la chair : soit on en parle selon la corruption et c'est ce qu'à fait saint Paul, soit on en parle selon la substance et c'est ce qu'il fait là. Si pour lui la définition théologique de l'homme est d'être

à

**Conseil de prudence** : il est tout à fait possible de parler d'un thème théologique comme la résurrection de la chair dans une copie d'agrégation de philosophie, mais dans ce cas vous précisez bien deux choses afin de ne pas donner l'impression à votre correcteur de passer abusivement de la raison à la foi, puisque la philosophie est disons « méthodologiquement athée » (on ne va pas en discuter ici !) et que certaines personnes sont allergiques, voire hostiles, à toute référence religieuse. Un jour de concours inutile d'énerver un lecteur. Donc premier point vous vous abriter derrière Thomas d'Aquin qui appartient encore à la liste officielle des auteurs de philosophie en terminale. Vous dites bien que c'est pour élucider sa pensée du corps. Deuxième point, vous expliquez que c'est un élément de culture générale qui permet de réfléchir sur la place du corps dans l'existence humaine et notamment la place du corps dans l'acte de penser. Non seulement peut-on penser sans le corps, mais aussi le corps pense-t-il ? Dites alors que la théologie est une occasion de réflexion anthropologique. Vous serez alors à l'abri du reproche d'une théologisation abusive de la philosophie.

<sup>39</sup> Sur cette question lire impérativement dans l'ouvrage de Jean-Louis Chrétien, *L'appel et la réponse* (Paris, Minuit, 1992), le dernier chapitre « Le corps et le toucher », p. 101-154. Il y est question d'Aristote, mais également de phénoménologie. C'est une réflexion très forte sur le corps comme veille et comme être au dehors. Il vous permet d'articuler une réflexion sur le corps entre pensée antique et médiévale et pensée contemporaine, ce qui est une des difficultés du sujet.

<sup>40</sup> Sur cela voir tout l'article de Chirine Raveton, « L'ascension chrétienne de la chair chez saint Thomas d'Aquin », revue *Communio* 2022/5 n°283.



l'image de Dieu, l'âme est bien sûr à l'image de Dieu, mais il ajoute que l'âme unie au corps ressemble plus à Dieu que l'âme séparée du corps, car l'âme en étant unie au corps accomplit plus parfaitement sa nature. Quelques mots sur le thème théologique de la résurrection de la chair, qui sera alors soumise à l'âme, juste pour indiquer que dans cette conception de la vision béatifique, le corps participe à cette vision de Dieu, le corps pense au sens où il voit l'être. En cette vie la chair est souvent ce qui est un obstacle à la vue de la vérité et la béatitude consiste dans la vision intellectuelle de Dieu qui a lieu sans le corps, mais après la résurrection le corps sera si uni à l'âme qu'il participera à la vision. Cela ne voudra pas dire voir Dieu avec les yeux de la chair car Dieu n'a ni grandeur, ni couleur. Dans notre vie avec le corps il n'y aura plus cette opacité qui la caractérise aujourd'hui. Quand nous verrons les choses du monde nous y constaterons immédiatement sa dimension intelligible et la marque de Dieu en elles, nous verrons leur beauté immédiatement. On peut donc dire que la vérité sera vue corporellement<sup>41</sup>.

Cette réflexion de Thomas d'Aquin sur la corporalité humaine permet de montrer que le corps n'est pas en lui-même un obstacle à l'accomplissement de la personne, mais qu'il peut manifester un écart de soi à soi, un écart entre sa personne et son essence. Dans notre interrogation sur le corps la philosophie médiévale permet de poser la question la place du corps sans tout de suite entrer dans la distinction du corps et de la conscience de soi telle qu'elle s'impose avec Descartes et Locke. Comme on l'a vu, la reprise de l'hylémorphisme permet de comprendre la personne comme une totalité. Cette réflexion thomiste sur la personne n'est pas isolée, mais prend place dans une analyse ontologique de la chose créée, qui ne peut pas posséder son être en elle-même, en laquelle il ne peut pas y avoir identité entre l'être et l'essence. Toute chose tient son être de Dieu comme acte pur d'être. Vers 1270, avec la *Somme contre les Gentils*, Thomas d'Aquin met véritablement en avant la thèse que la personne est seulement principalement l'intellect et que le corps appartient à sa définition ; Ainsi la personne n'est pas exactement comme les autres êtres de la nature, car elle n'est pas la simple forme d'une matière ; dans la personne humaine il n'y a pas deux natures : une corporelle et une spirituelle. Il y a là un refus de toute réduction du corps au statut de simple instrument de l'âme. Il écrit dans la *Somme théologique* I, question 84, article 4 : « Le corps paraît tout à fait nécessaire à l'âme intelligente pour l'opération propre à celle-ci qui est de penser ». Elle n'est donc pas unie à un corps pour rien, mais bien pour son acte propre. Bien évidemment le corps humain demeure corruptible, mais justement la personne s'accomplit à travers sa corruptibilité et non en dépit d'elle<sup>42</sup>.

La question de l'incorporation pour l'homme est liée à celle de son individuation. Si toute chose est individualisée par sa matière, la personne est également individualisée en tant qu'agent libre et le corps prend part à cette liberté. Notre corps est ainsi individuel de deux façons : par sa matière et par l'usage de notre libre arbitre. Il ne s'agit pas de négliger cette individuation par la matière en l'homme, puisqu'elle rend notre existence incommunicable, car c'est la quantité qui est

---

<sup>41</sup> Voir là encore les analyses de Chirine Raveton, p. 65.

<sup>42</sup> Sur ce point je renvoie à mon livre *La vocation de la personne*, Paris, PUF, 2007, notamment le chapitre V.

au principe. Il y a bien évidemment en nous, dans notre être corporel, des notes individuantes ou des différences accidentelles, mais la véritable singularité de la personne ne peut venir que de la forme. Thomas d'Aquin précise bien que pour l'homme c'est aussi la « matière signée » qui est principe d'individuation, c'est-à-dire cette chair, ces os, etc. Néanmoins la singularité de la personne ne peut pas se réduire à la particularité d'un corps qui aurait une fonction de limite, même si saint Thomas précise que cette individuation selon les corps n'est pas causée par les corps (*Somme contre les Gentils* II, 75, II, 1.)

Comment comprendre l'union de l'âme et du corps si on écarte le modèle du mélange et celui du contact physique ? Comme on l'a vu l'union de l'âme et du corps n'est pas accidentelle comme l'union du corps et du vêtement. Il y a donc bien une individuation avec le corps, mais qui ne dépend pas du corps mais de la vie de l'âme avec son corps : « L'âme humaine a ceci de propre, parmi les autres formes, qu'elle subsiste dans son être et qu'elle communique au corps l'être qui lui est propre » (*Somme contre les Gentils*, II, 87, 3). Ainsi le corps humain possède son unité véritable de par son union avec l'âme comme forme substantielle. Le corps humain possède donc un statut unique parmi les corps, car si l'on peut dire la corporéité de l'homme c'est son âme<sup>43</sup>. Encore une fois, l'homme n'a pas un accès direct à la vérité et il doit passer par le monde, par les sens, et donc par son corps. Le corps est ce mode oblique de l'existence humaine qui ne rejoint son principe qu'en passant par le monde. La singularité du corps humain tient donc également à cette histoire de son rapport avec le monde. Contre Averroès Thomas d'Aquin veut établir que l'homme n'est pas le simple rassemblement d'un intellect séparé et d'une matière singulière. La personne est donc aussi une tâche d'unification de l'âme et du corps et il s'agit aussi de devenir un corps. Ne pas prendre en considération le corps fait courir le risque d'une dépersonnalisation en réduisant l'homme à l'intellect seul, alors qu'il est l'unité d'une histoire. Plus encore, cela rend impensable la dimension humaine de l'agir et même la morale. La distinction entre les hommes n'est ni une simple distinction entre les corps, ni une simple distinction entre les intellects, mais est une distinction entre les histoires qui engagent notre corps, et c'est pourquoi notre corps porte la marque de cette histoire. Le corps n'est pas compris ici comme une prison ou comme un obstacle à la connaissance de soi, mais il est ce lieu d'épreuve dans lequel l'homme peut agir et s'accomplir. Thomas d'Aquin comme saint Augustin reconnaît donc que « la configuration même du corps humain représente par mode de vestige l'image de Dieu dans l'âme » (*Somme théologique* I, question 93, article 6). Ainsi la distinction des personnes ne tient pas à la seule matière, mais aussi et surtout à la capacité de l'âme, avec son corps, de se tourner vers la vérité et d'agir librement et d'entrer dans des communautés.

---

<sup>43</sup> Cf. Gilles Emery, « L'unité de l'homme âme et corps chez saint Thomas d'Aquin », *Nova et vetera* 2000/2.

## Les corps et le corps selon la philosophie moderne

Avec Thomas d'Aquin on était arrivé à l'idée qu'il n'y a pas deux substances, l'âme d'un côté et le corps de l'autre, et que la matière corporelle appartient au même titre que l'âme à l'essence de l'humain car l'homme ne peut pas se réduire à l'âme intellectuelle. Contre toute une tradition dite « platonicienne » il s'agissait de défendre qu'il n'y a pas une forme propre à la corporéité et que l'âme ne capte pas tout ce qui est l'homme. Quand on considère l'âme pas uniquement dans son essence comme forme absolue de toute vie intellectuelle mais dans sa forme spécifique d'âme humaine, on voit que l'âme a besoin du corps et qu'on ne peut pas penser sans images et donc sans le corps.

### Descartes et l'altérité du corps machine

Quand on saute au XVII<sup>e</sup> siècle on change totalement de perspective car on se trouve dans une toute nouvelle considération de l'homme qui va cette fois être défini par la pensée seule, ce qui modifie considérablement la compréhension du corps. Certains ont pu y voir le début d'un oubli du corps, mais la question est bien plus complexe que cela car il y a bien aussi toute une réflexion sur la pensée dans le corps, par exemple sur la mémoire corporelle. Il est clair qu'il y a une rupture cartésienne, puisque l'âme cette fois peut se penser indépendamment du corps dans la mesure où toute sa substantialité se trouve dans le penser. Assez souvent c'est Kant qui joue le rôle du « méchant », celui qui aurait exclu le corps et donc exclu la vie (par exemple dans *Généalogie de la psychanalyse* de Michel Henry), mais parfois c'est Descartes lui-même que l'on accuse alors de « dualisme ». Néanmoins, au-delà de ces clichés, ce qui fait la nouveauté de Descartes, c'est que l'âme est substance par elle-même et que par la pensée et sans le corps est donné quelque chose comme une chose subsistante. Autrement dit, l'appréhension du corps se modifie quand l'âme devient « sujet », un sujet qui ne se nomme lui-même substance. Dès lors si les corps vivants sentent et de ce point de vue « pensent », ils n'en savent rien et l'homme ne pense pas de cette manière car il possède un autre type de substantialité liée à l'immédiateté de l'ego. On a vraiment quitté la compréhension aristotélicienne du corps, puisque l'âme cette fois n'est plus l'entéléchie du corps. Il y a une substance qui tient à la *cogitatio* elle-même et ainsi, par la pensée, et indépendamment du corps, le sujet est donné à lui-même. Il s'agit donc d'une tout autre conception de la pensée liée à la position du cogito comme premier principe. Comme l'expose Descartes dans la célèbre analyse du morceau de cire dans la seconde des *Méditations métaphysiques*, le corps est *res extensa* qui renvoie nécessairement à la *cogitatio*. C'est uniquement par cette *cogitatio* qu'il peut y avoir quelque chose comme un corps. La cire et pensée, mais elle-même ne pense pas. Ainsi tout le processus de « réduction » (terme que j'emprunte à Husserl) permet à Descartes de montrer que le lieu originnaire de la pensée est le sujet justement en tant qu'il est irréductible au corps. Le corps est pensé, mais il ne pense pas, même quand il est réceptif ; il ne pense pas au sens où l'ego pense, car cette pensée

de l'ego se caractérise par cette immédiateté de la présence à soi. Sur cette question je renvoie à un passage du livre de Jean-Luc Marion *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (p. 174-175) :

L'ego cogito ne s'atteste pas d'abord ni seulement comme l'une des deux substances distinguées (comme substance pensante *pensée*), mais comme la substance pensante *pensant* la distinction réelle des substances par la différence des attributs. Que la substance pensante pense la distinction des substances avant même toute substance (étendue ou *cogitans*) pensée, des occurrences l'attestent où l'ego pense le premier : il entend la distinction (*intelligere*, 78, 5), car « ... has [*sc. substantias*] percipimus a se mutuo realiter esse distinctas, ex hoc solo quod unam absque altera clare et distincte intelligimus »<sup>34</sup>; il a l'idée de chacune des substances (*habeo ideam*, 78, 16, « ... l'idée que j'ai d'une substance qui pense »)<sup>35</sup>; il les appréhende (*deprehendere*, 227, 19; 355, 1) et en

forme le concept, « ... formoque clarum et distinctum istius substantiae cogitantis conceptum » (355, 1-3). Le primat de l'ego se confirme, non point parce que la substance cogitante bénéficierait de quelque privilège sur la substance étendue, mais parce que l'une et l'autre se découvrent pensées par l'ego pensant antérieur. Une telle antériorité de la pensée pensante même sur la substantialité de la substance en général pouvait surprendre. Il lui arrive de se dissimuler dans la banalité d'une opinion commune : « ... vulgo res omnes eodem modo se habere judicamus in ordine ad ipsam veritatem, quo se habent ad nostram perceptionem » (*IV<sup>e</sup> Responsiones*, 226, 15-18). Mais cette opinion supposée banale contredit une thèse fondamentale de la méthode et de l'ontologie grise « ... aliter spectandas esse res singulas in ordine ad cognitionem nostram, quam si se iisdem loquamur prout revera existunt » (*Regula XII*, AT, x, 418, 1-3). La distinction des substances s'ordonne, en fait, à notre connaissance; leur complétude se comprend à partir de leur simplicité; et cette simplicité se délimite en tant qu'elle se comprend. Bref, l'ego à l'œuvre dans la *cogitatio* pensante déduit de lui-même la distinction réelle des substances. Ainsi avon-nous, en examinant : a) l'autonomie de son existence, b) la médiation de son attribut principal et c) la réalité de sa distinction, établi que la substance se déduit, pour Descartes, de l'ego.

Cela explique la définition du corps dans la méditation seconde :

« Par le corps j'entends tout ce qui peut être déterminé par quelque figure ; qui peut être compris en quelque lieu, et remplir un espace en telle sorte que tout autre corps en soit exclu ; qui peut être senti, ou par l'attouchement, ou par la vue, ou par l'ouïe, ou par le goût, ou par l'odorat ; qui peut être mû en plusieurs façons, non par lui-même, mais par quelque chose d'étranger duquel il soit touché et dont il reçoive l'impression. Car d'avoir en soi la puissance de se mouvoir, de sentir et de penser, je ne croyais aucunement que l'on dût attribuer ces avantages à la nature corporelle ; au contraire, je m'étonnais plutôt de voir que de semblables facultés se rencontraient en certains corps ».

Une nouvelle question semble se poser à propos des corps, c'est celle de leur existence, et c'est par cette question que Descartes commence dans la seconde partie des *Principes de la philosophie*. L'article 1 s'intitule : *Quelles raisons nous font savoir certainement qu'il y a des corps*.

SECONDE PARTIE

DES PRINCIPES DES CHOSES MATÉRIELLES

AT, IX, II, 63 1. *Quelles raisons nous font savoir certainement qu'il y a des corps.*

Bien que nous soyons suffisamment persuadés qu'il y a des corps qui sont véritablement dans le monde, néanmoins, comme nous en avons douté ci-devant, et que nous avons mis cela au nombre des jugements que nous avons faits dès le commencement de notre vie, il est besoin que nous recherchions ici des raisons qui nous en fassent avoir une science certaine<sup>1</sup>. Premièrement, nous expérimentons<sup>2</sup> en nous-mêmes que tout ce que nous sentons vient de quelque autre chose que de notre pensée; parce qu'il n'est pas en notre pouvoir de faire

1. La démonstration de l'existence des corps est, comme celle de toute existence, du ressort de la métaphysique (v. *Méditation sixième*). Pourquoi se trouve-t-elle ici placée dans une « partie » consacrée aux fondements de la physique? Descartes veut établir que sa physique, longtemps exposée comme hypothético-déductive (v. *le Monde*, la *Dioptrique*), porte sur les corps existants, sur le monde réel. De ce fait, à la distinction d'une métaphysique traitant de l'existence et d'une science traitant de l'essence se substitue celle des principes de la connaissance (1<sup>re</sup> partie) et des principes des choses matérielles (2<sup>e</sup> partie) : en cette seconde partie, le problème de l'existence des corps rejoint celui de leur essence.

2. Il ne s'agit pourtant pas d'une expérience, mais d'un jugement. Aussi le mot : *expérimentons* est-il ajouté par Picot. Le latin dit plus clairement : *nempe quicquid sentimus, procul dubio nobis advenit a re aliqua, quae a mente nostra diversa est*. Pourquoi, cependant, n'est-il pas douteux que le sensible suppose l'extériorité? Parce que, dira la suite du texte, en simplifiant beaucoup l'analyse des *Méditations*, ses données sont indépendantes de ma volonté. Descartes devra établir aussi que cette extériorité n'est pas celle d'un autre esprit, mais bien celle de la matière : c'est alors qu'il invoquera la vérité divine.

que nous ayons un sentiment plutôt qu'un autre, et que cela dépend de cette chose, selon qu'elle touche nos sens. Il est vrai que nous pourrions nous enquerir si Dieu, ou quelque autre que lui, ne serait point cette chose; mais, à cause que nous sentons, ou plutôt que nos sens nous excitent souvent à apercevoir clairement et distinctement, une matière étendue en longueur, largeur et profondeur, dont les parties ont des figures et des mouvements divers, d'où procèdent les sentiments que nous avons des couleurs, des odeurs, de la douleur, etc., si Dieu présentait à notre âme immédiatement par lui-même l'idée de cette matière étendue, ou seulement s'il permettait qu'elle fût causée en nous par quelque chose qui n'eût point d'extension, de figure, ni de mouvement, nous ne pourrions trouver aucune raison qui nous empêchât de croire qu'il ne prend point plaisir à nous tromper; car nous concevons cette matière comme une chose différente de Dieu et de notre pensée, et il nous semble que l'idée que nous en avons se forme en nous à l'occasion des corps de dehors, auxquels elle est entièrement semblable. Or, puisque Dieu ne nous trompe point, parce que cela répugne à sa nature, comme il a été déjà remarqué, nous devons conclure qu'il y a une certaine substance étendue en longueur, largeur et profondeur, qui existe à présent dans le monde avec toutes les propriétés que nous connaissons manifestement lui appartenir. Et cette substance étendue est ce qu'on nomme proprement le corps, ou la substance des choses matérielles.

2. *Comment nous savons aussi que notre âme est jointe à un corps.*

Nous devons conclure aussi qu'un certain corps est plus étroitement uni à notre âme que tous les autres qui sont au monde, parce que nous apercevons clairement que la douleur et plusieurs autres sentiments nous arrivent sans que nous les ayons prévus, et que notre âme, par une connaissance qui lui est naturelle, juge que

Il ne s'agit pas ici de proposer un commentaire de ce texte<sup>44</sup>, mais juste d'indiquer que même si nous sommes persuadés que les choses matérielles existent, la question est maintenant de le connaître certainement. L'argument du début du texte consiste à dire que ce que nous sentons dépend de quelque chose de différent de notre esprit. C'est le même argument qui est ensuite utilisé dans l'article 2 en ce qui concerne le corps humain au sens de notre corps.

2. *Comment nous savons aussi que notre âme est jointe à un corps.*

Nous devons conclure aussi qu'un certain corps est plus étroitement uni à notre âme que tous les autres qui sont au monde, parce que nous apercevons clairement que la douleur et plusieurs autres sentiments nous arrivent sans que nous les ayons prévus, et que notre âme, par une connaissance qui lui est naturelle, juge que

ces sentiments ne procèdent point d'elle seule, en tant qu'elle est une chose qui pense, mais en tant qu'elle est unie à une chose étendue qui se meut par la disposition de ses organes, qu'on nomme proprement le corps d'un homme<sup>1</sup>. Mais ce n'est pas ici l'endroit où je prétends en traiter particulièrement.

<sup>44</sup> Lire ici F. de Buzon et V. Carraud, *Descartes et les « Principia II ». Corps et mouvement*, Paris, PUF, 1994. Accessible en ligne par la BU. Je suis ici en partie cet ouvrage.

Ainsi la preuve de l'existence des corps dépend de la question de l'origine de nos sensations. On ne trouve pas en soi le pouvoir de faire advenir tout ce qui est senti et donc il y a bien des corps qui affectent nos sens. Ainsi les idées sensibles ne peuvent donc advenir que depuis des choses posées hors de nous et leur étant semblables. La différence entre les corps et le corps humain se comprend alors depuis la différence entre le donné des sens externes et les données du sens interne comme la douleur<sup>45</sup>. Ce point est important pour nous car il marque qu'il n'y a qu'une différence de degré et non de nature entre le lien de l'âme à son corps et le rapport de l'âme aux autres corps. C'est une manière de considérer que le rapport que j'ai avec mon corps n'est qu'un cas particulier du rapport que je peux avoir avec tous les corps du monde. Mon corps ne fait pas exception parmi les corps, mais il possède seulement un mode de donnée légèrement différent. Notamment dans l'article 3 Descartes introduit l'expression « corps externes » par opposition à mon corps qui lui est étroitement uni à mon âme. Bien évidemment, et c'est l'objet de l'article 3, la certitude de l'existence des corps et de mon corps n'est pas du tout une connaissance de leur nature, et c'est pourquoi la science prend appui sur l'entendement et non sur les sentiments.

*3. Que nos sens ne nous enseignent pas la nature des choses, mais seulement ce en quoi elles nous sont utiles ou nuisibles.*

Il suffira que nous remarquions seulement que tout ce que nous apercevons par l'entremise de nos sens se rapporte à l'étroite union qu'a l'âme avec le corps, et que nous connaissons ordinairement<sup>2</sup> par leur moyen ce en quoi les corps de dehors nous peuvent profiter ou  
 65 nuire, mais non pas quelle est leur nature<sup>3</sup>, si ce n'est peut-être rarement et par hasard. Car, après cette réflexion, nous quitterons sans peine tous les préjugés qui ne sont fondés que sur nos sens, et ne nous servirons que de notre entendement, parce que c'est en lui seul que les premières notions ou idées, qui sont comme

**les semences des vérités que nous sommes capables de connaître, se trouvent naturellement.**

L'article 3 montre donc qu'il est impossible d'accéder à l'essence des corps depuis les qualités sensibles et qu'il faut identifier cette essence à l'extension prise en ses trois dimensions. L'article 4, lui, donne la définition de la nature de la matière ou du corps considéré en général.

---

<sup>45</sup> Lire le fameux texte de la première partie article 71 *Que la première et principale cause de nos erreurs sont les préjugés de notre enfance.*

4. *Que ce n'est pas la pesanteur, ni la dureté, ni la couleur, etc., qui constitue la nature du corps, mais l'extension seule.*

En ce faisant, nous saurons que la nature de la matière, ou du corps pris en général, ne consiste point en ce qu'il est une chose dure, ou pesante, ou colorée, ou qui touche nos sens de quelque autre façon, mais seulement en ce qu'il est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur. Pour ce qui est de la dureté, nous n'en connaissons autre chose, par le moyen de l'attouchement, sinon que les parties des corps durs résistent au mouvement de nos mains lorsqu'elles les rencontrent; mais si, toutes les fois que nous portons nos mains vers quelque part, les corps qui sont en cet endroit se retirent aussi vite comme elles en approchent, il est certain que nous ne sentirions jamais de dureté; et néanmoins nous n'avons aucune raison qui nous puisse faire croire que les corps qui se retireraient de cette sorte perdissent pour cela ce qui les fait corps<sup>1</sup>. D'où il suit que leur nature ne consiste pas en la dureté que nous sentons quelquefois à leur occasion, ni aussi en la pesanteur, chaleur et autres qualités de ce genre; car si nous examinons quelque corps que ce soit, nous pouvons penser qu'il n'a en soi aucune de ces qualités, et cependant nous connaissons clairement et distinctement qu'il a tout ce qui le fait corps, pourvu qu'il ait de l'extension en longueur, largeur et profondeur: d'où il suit aussi que, pour être, il n'a besoin d'elles en

aucune façon et que sa nature consiste en cela seul qu'il est une substance qui a de l'extension<sup>1</sup>.

1. Cette hypothèse de corps se retirant devant nous n'est pas celle d'une matière sans impenétrabilité. Tout corps demeure impenétrable précisément, un corps qui se retire n'est pas pénétré. En réalité, Descartes pense à des corps devenant liquides ou gazeux, et donc ne résistant plus au toucher; de tels corps ne cessent pas, pour cela, d'être des corps (cf. article 11).

1. La critique du sensible contenue dans cet article diffère de celle que l'on trouve ordinairement chez Descartes, et qui consiste à montrer que la qualité sensible ne peut, comme telle, appartenir qu'à l'âme, et non au corps. Ici, Descartes raisonne plutôt selon sa doctrine des distinctions (cf. I, 53), de l'abstraction et de la conjonction nécessaire. Toute qualité qui peut être séparée de la matière (*ex ea tolli posse*, dit le latin) ne lui appartient pas, mais l'étendue, élément inséparable et donc nécessaire de son idée, lui appartient. Il demeure que cette façon d'argumenter amène Descartes à parler des qualités sensibles comme si elles étaient des modes accidentels des corps: il ne quitte pas le plan de la physique et, d'autre part, annonce la distinction que fera Locke entre qualités secondes et qualités premières. Le texte français développe un peu le latin, mais sans le trahir.

Descartes reprend ici ce qu'il a déjà dit en I, 53 et I, 69 sur la substance corporelle avec cette idée que seule l'étendue est inséparable de l'idée de corps, qu'elle est l'attribut principal du corps. Elle appartient donc à son essence et n'est pas une qualité parmi d'autres du corps. On a bien une identification de la matière à la substance étendue et une identification de la matière étendue au corps en général. Cette fois la matière seule constitue le corps et non plus l'ensemble des trois principes matière-forme-privation. Selon cette nouvelle perspective la dureté n'est que la sensation que je peux avoir de la résistance d'un corps et n'appartient pas au corps en lui-même. Ainsi les qualités deviennent des modes accidentels des corps. On revient donc à l'idée que penser le corps c'est penser l'étendue et penser l'étendue c'est penser le corps. Par rapport au livre II de la *Physique* d'Aristote on est alors dans une compréhension du mouvement qui est radicalement différente, puisque cette fois aucun changement ne vient de la substance elle-même ou de l'essence

du corps ; il n'y a rien dans la substance qui permet de produire le changement. C'est toute la nouvelle physique qui est là<sup>46</sup>.

Ces quelques éléments très rudimentaires juste pour indiquer qu'il y a bien deux corps :

- Le corps objectif, la machine de notre corps.
- Le corps que l'âme éprouve et qui trouve son unité dans son union avec l'âme. C'est

ce corps que je peux véritablement appeler « mon corps ». Mais à partir de cette expérience de mon corps je ne peux avoir aucune connaissance distincte du corps<sup>47</sup>.

Il y a de nombreux textes de Descartes sur ce corps objectif qui est construit comme une machine fabriquée par les hommes. Ainsi le corps se trouve défini, comme toute machine, par son usage, par sa fonction. Pierre Guénancia montre cela à partir du traité des passions *Les passions de l'âme* et la physiologie des passions développée par Descartes. Il s'agit de mettre en lumière les mécanismes corporels qui dans la totalité et dans chaque partie du corps suffisent à produire en l'âme les sentiments, les idées ou les passions. Cette thèse de la machine du corps permet ainsi d'écarter l'idée qu'il y aurait de petites âmes dans chaque organe du corps. Il ne s'agit pas de commencer ici un commentaire de ce texte, mais de souligner en suivant les analyses de P. Guénancia que c'est depuis l'altérité du corps que Descartes pense l'union de l'âme et du corps. En quelque sorte le corps est la cause de tout ce qui en nous ne dépend pas de nous et c'est pourquoi ce corps n'est pas vraiment le mien. Cette altérité se marque par le fait que ce corps objectif ne peut pas être saisi par une expérience immédiate, alors que j'ai une expérience immédiate de ma douleur et c'est qui fait que je ne peux pas douter d'elle. Encore une fois ce corps machine existe en dehors de moi et est un assemblage d'organes. De ce point de vue les actions du corps n'ont rien de commun avec les actions volontaires de l'âme. On ne peut pas confondre la mémoire corporelle liée aux images et aux traces dans le cerveau et la mémoire liée à l'âme comme les habitudes. Le point important pour nous est que pour penser les passions et pour penser la morale il faut commencer par ne plus confondre le corps et l'âme. Le corps n'agit jamais par intelligence et volonté et l'union de l'âme et du corps relève d'une inter-connexion comme dit Guénancia. Or cette contingence de l'union est précisément ce qui permet de sauvegarder le domaine propre de la liberté en ne confondant pas ce qui relève de la nature et ce qui relève de la liberté. On retrouve ainsi, sous une forme très différente, cette idée que le corps ne peut pas en lui-même être la cause des faiblesses de l'âme, puisque le corps ne commande rien, ne prescrit rien. Il y a une certaine neutralité du corps du point de vue de la morale et en cela il n'est pas la cause de l'obscurité de l'âme pour elle-même.

Ces quelques éléments étaient nécessaires pour entrer dans la philosophie du corps développée par Malebranche.

---

<sup>46</sup> Voir Alexandre Koyré, *Etudes Newtoniennes*, p. 93-105.

<sup>47</sup> Voir le chapitre « le rôle du corps » de Pierre Guénancia dans *L'intelligence du sensible*, Paris, Gallimard, 1998. Dans un *Descartes* aux éditions Ellipse, 1995, voir aussi le chapitre de Delphine Antoine-Mahut, « La machine du corps ».



### Malebranche : le corps comme épreuve

Malebranche n'est pas réductible à son héritage augustinien et cartésien et il propose bien une nouvelle figure de la métaphysique, c'est-à-dire un nouveau moment de la compréhension de l'être et une autre réflexion sur le corps. Selon lui la métaphysique suppose de faire abstraction du sensible de manière à penser uniquement à Dieu, c'est-à-dire à l'être infini. C'est pourquoi elle est plus abstraite que la physique ou que les mathématiques. Elle a deux « objets » : le *cogito* et Dieu.

Dans le premier entretien Malebranche développe l'idée que Dieu est le lieu des Idées et il esquisse la fameuse théorie de « la vision en Dieu ». Cela signifie que les idées ne sont pas une production de notre âme. Elles ne viennent pas non plus du corps.

Dans « Dieu et l'être » le « et » pour Malebranche est un signe d'identité et il s'agit de déterminer ce que signifie « penser à l'être ». Si nous comprenons bien ce que veut dire penser à tel ou tel être, puisque c'est notre activité quotidienne de connaissance et d'action, il semble plus difficile de concevoir ce que veut dire penser à l'être en général. Or c'est bien là la question métaphysique fondamentale. Dans l'entretien I § 4 il est indiqué que je peux penser à tel ou tel être, plus à l'être indéterminé : « Je pense à une quantité de choses ; à un nombre, à un cercle, à une maison, à tels et tels êtres, à l'être. Donc tout cela est du moins dans le temps que j'y pense ». Mais bien évidemment il convient de se demander si cet être en général est présent au même titre que les autres. Répondre à une telle question, c'est rendre possible une ontologie, une science de l'être en tant qu'être, de l'être indéterminé. Dans ces pages l'intention de Malebranche est de montrer que l'être est le continu horizon de notre pensée, que c'est la première de toutes nos pensées et même la condition de toutes nos pensées. Ce qui n'est pas le cas du corps et des corps.

Entretien VIII § IX : « Il est vrai que la notion de l'Être infiniment parfait est profondément gravée dans notre esprit. Nous ne sommes jamais sans penser à l'Être. Mais bien loin de prendre cette notion vaste et immense de l'Être sans restriction, pour mesurer par elle la divinité qui se présente à nous sans cesse, nous la regardons cette notion immense comme une pure fiction de notre esprit. C'est, Ariste, que l'Être en général ne frappe point nos sens et que nous jugeons de la réalité et de la solidité des objets par la force dont ils nous ébranlent ».

Tout le travail de Malebranche dans les *Entretiens sur la métaphysique* est alors de montrer que l'être indéterminé est l'être infiniment parfait. Pour cela il se demande ce que signifierait ne pas penser à l'être. L'oubli de l'être, ce serait être anéanti comme esprit, ce serait ne plus pouvoir penser du tout ; l'esprit cesserait d'être esprit en cessant de penser à l'être. S'il est possible de s'oublier soi-même, il est impossible d'oublier l'être, car l'être est l'horizon de notre pensée. Penser, c'est penser à l'être, et penser au néant c'est ne rien penser ; c'est un néant de pensée, car le néant n'a pas de propriétés. En effet, l'oubli de soi n'est pas une pure et simple perte et je ne cesse pas d'être moi si je ne pense pas à moi. Par contre penser à l'être est bien la perpétuelle condition de ma propre subsistance. De ce point de vue, c'est l'oubli de l'être qui serait un anéantissement de soi comme esprit. On revient ainsi à cette idée que je ne suis moi-même qu'en me tournant vers cette altérité radicale qu'est l'être. Il y a bien altérité : nous pensons à l'être, nous ne le sommes pas. Cette lumière de l'être qui illumine mon esprit, c'est le fondement de la métaphysique selon Malebranche.

Le but du deuxième entretien est alors de montrer que c'est à partir de la pensée de l'être que tous les étants peuvent être dits des étants. On est bien ici dans un discours proprement philosophique, car c'est bien à partir de la connaissance que Malebranche va conduire de l'homme à Dieu, et c'est pourquoi il part de **l'étendue intelligible** qui selon lui est une idée privilégiée de par sa clarté. L'étendue intelligible est *l'archétype du monde matériel* et il s'agit de comprendre pourquoi quand on contemple l'étendue intelligible on ne découvre pas la nature totale de Dieu ; en effet, elle ne nous fait pas voir la substance divine « en elle-même, ou selon ce qu'elle est ». Avec l'étendue intelligible, on ne voit la substance divine que dans son rapport aux créatures matérielles. Pour Malebranche une idée est avant tout représentative et l'idée de l'étendue est ce qui rend pensable les corps matériels ; l'idée de cercle est bien représentative de tous les cercles existants ou possibles. Aussi l'étendue intelligible est représentative du monde créé comme de tous les mondes possibles. Il y a bien là un problème métaphysique : les idées, l'archétype de l'étendue par exemple, c'est cela seul que je vois.

Mais afin d'éviter toute confusion, Malebranche objecte immédiatement qu'il ne faut pas confondre l'étendue intelligible infinie et la substance divine. L'étendue intelligible n'est pas pour autant l'idée que Dieu a des corps et il donne deux preuves de cette distinction :

1. Dieu « n'a point de bornes en ses perfections », ce qui n'est pas le cas de l'étendue, même infinie. Elle est privée d'une infinité de perfections (elle n'a nulle sagesse et nulle puissance dit le texte). La substance de Dieu comprend bien d'autres perfections que l'étendue intelligible. Un espace même immense demeure toujours un espace déterminé, et c'est pourquoi il faut distinguer l'être déterminé même immense, de l'être en général.

2. Le caractère essentiel de l'essence de Dieu c'est l'unité. La substance divine n'a pas seulement une infinité de perfections, elle est aussi absolument une dans cette infinité. La simplicité est liée à l'infinité. L'être infini est essentiellement simple. Il y a donc une fusion totale de toutes les perfections en une simplicité radicale, puisque les perfections n'introduisent aucune limitation dans la substance divine. Il y a donc une équivalence des noms divins : bonté, sagesse, puissance. L'infini, c'est ce qui permet l'identité, la réciprocité des perfections divines entre elles. Cela confirme une nouvelle fois que l'infini est l'attribut le plus essentiel et qui contient tous les autres attributs. L'infini c'est le sans limite, le sans restriction.

Dans cette analyse il s'agit d'opposer **le caractère fini et créé des corps** qui les rend localement étendus à l'être de Dieu qui n'est nulle part à la manière des corps. La substance divine, elle, ne contient pas de parties. Chaque partie renferme nécessairement le néant des autres parties, or en Dieu il n'y a pas de parties ; ce qui est aussi une façon de répondre à la question de la Trinité.

Cette différence entre l'étendue intelligible et la substance divine se marque encore autrement :

1. L'étendue intelligible est représentative des corps, c'est une idée claire. Nous connaissons l'essence des corps.

2. L'immensité de Dieu, au contraire, est incompréhensible. Je ne sais pas ce qu'est Dieu car rien de fini ne peut contenir une réalité infinie. A cet argument a priori Malebranche va

ajouter un argument a fortiori : je ne peux pas déjà me représenter l'infini en étendue, a fortiori l'essence divine qui est « l'infini infiniment infini ».

Toujours dans le deuxième entretien § IV Malebranche écrit :

« C'est que l'idée de l'être sans restriction, de l'infini, de la généralité n'est point l'idée des créatures, ou l'essence qui leur convient. Tous les êtres particuliers participent à l'être, mais nul être particulier ne l'égalé. L'être renferme toutes choses, mais tous les êtres et créés et possibles avec toute leur multiplicité ne peuvent remplir la vaste étendue de l'être ». Il ajoute § V :

« Mais l'infini ne se peut voir qu'en lui-même. Car rien de fini ne peut représenter l'infini. Si on pense à Dieu il faut qu'il soit. Tel être, quoi que connu, peut n'exister point. On peut voir son essence sans son existence, son idée sans lui. Mais on ne peut voir l'essence de l'infini sans son existence, l'idée de l'être sans l'être. Car l'être n'a point d'idée qui le représente. Il n'y a point d'archétype qui contienne toute la réalité intelligible. Il est à lui-même son archétype, et il renferme en lui l'archétype de tous les êtres.

Ainsi vous voyez bien que cette proposition, *il y a un Dieu*, est par elle-même la plus claire de toutes les propositions qui affirment l'existence de quelque chose, et qu'elle est même aussi certaine que celle-ci, *Je pense, donc je suis*. Vous voyez de plus ce que c'est que Dieu, puisque Dieu et l'être, ou l'infini, ne sont qu'une même chose ».

Il n'y a donc pas de vision directe et nue de l'être. Dès lors comment Dieu est-il connu ? Pour Malebranche il n'est pas connu par son idée, mais il est connu par lui-même, en lui-même, sans idée. A proprement parler il n'y a pas d'idée de Dieu. La présence de Dieu en nous est plus qu'une représentation. Il s'agit d'un rapport à l'être lui-même. Selon Malebranche il y a 4 manières de connaître :

1. Connaître les choses par elles-mêmes.
2. Connaître les choses par leurs idées.
3. Par conscience ou sentiment intérieur.
4. Par conjecture (autrui).

Seul Dieu est connu par lui-même et nous le voyions d'une vue immédiate et directe. Même si cette connaissance de Dieu est imparfaite. Dieu en tant qu'il est l'être même ne peut être manifesté par autre chose que lui-même, parce que la source de toute manifestation ne peut être manifestée par autre chose. C'est la thèse principale : il y a présence de l'être même et non représentation. Ce bref rappel permet de comprendre dans quel cadre métaphysique se pose la question du corps, des corps, et de l'union de l'âme et du corps.

Dans les *Entretiens sur la métaphysique* Malebranche commence par l'idée que l'on est étranger à son propre pays et qu'il convient de ne pas s'en tenir à la connaissance des sens. L'impératif est clair : « Oubliez même, si vous le pouvez, que vous avez un corps » (Entretien I début). Il présente donc l'exercice de la pensée comme une ascèse qui n'évacue pas le désir mais le rend plus aigu et l'oriente vers les nourritures de l'esprit. Il s'agit de lutter contre nous-même, car la vérité ne nous pressent pas alors que les corps nous pressent. Si nous devons chercher la vérité, elle est toujours lointaine, nous n'avons pas à chercher les corps qui sont toujours proches.

*Conversations chrétiennes X*, p. 209-210 : « La vérité est éloignée, elle n'est pas sensible, ce n'est pas un bien qu'on se sente pressé d'aimer ; il la faut chercher pour la trouver : mais on peut toujours remettre à la chercher : car elle ne nous quitte jamais tout à fait. Les corps au contraire se font sentir à tous moments : ils nous pressent de les aimer : ils nous obligent à nous unir à eux ; car ils passent et nous abandonnent dès qu'ils nous ont sollicités ».

Si les corps nous sont proches cette proximité est très précaire et est toujours en instance de séparation. Ils sont là et ils s'éloignent de nous alors que la vérité est toujours tournée vers nous. La recherche de la vérité est alors bien une ascèse, ce qui suppose une certaine souffrance, mais ce qui peut aussi apporter une vraie joie. Il y a bien ce qu'on peut appeler un « platonisme » de Malebranche avec cette idée que la recherche de la vérité impose une discipline des sens, de l'imagination et des passions, et qu'ainsi c'est l'âme tout entière qui se tourne vers la vérité. Chaque fois que je pense, je meurs à mon corps. Sur cette question on peut lire tout le Xème éclaircissement de la *Recherche de la vérité* :

face : *Non videbit me homo, & vivet*. Cependant on le peut voir *ex parte*, c'est à dire confusement & imparfaitement.

Il ne faut pas s'imaginer que la *vie*<sup>a</sup> soit égale dans tous les hommes *vivans*, ni qu'elle consiste dans un point indivisible. La domination du corps sur l'esprit, laquelle nous empêche de nous unir à Dieu par la connoissance de la vérité, est capable du plus & du moins. L'ame n'est pas dans tous les hommes également unie au corps qu'elle anime par les sentimens, ni à ceux vers | lesquels elle se porte par les passions ; & il y a des personnes qui mortifient tellement en eux la concupiscence des plaisirs & celle de l'orgueil qu'ils ne tiennent presque plus ni à<sup>b</sup> leur corps ni au monde ; ainsi ils sont comme *morts*<sup>c</sup>. Saint Paul nous donne un grand exemple de ceci. Il châtoit son corps & le réduisoit en servitude [*Cor. (I), IX, 27*], & il s'étoit tellement humilié & anéanti, qu'il ne pensoit plus au monde, & que le monde aussi ne songeoit plus à lui : car le monde étoit mort & crucifié pour lui, comme il étoit mort & crucifié pour le monde\*. Et c'est pour cela, dit saint Gregoire, qu'il étoit si sensible à la vérité, & si disposé à recevoir ces lumieres divines qui sont renfermées dans les Epîtres\*\*, lesquelles quelques éclatantes qu'elles soient, ne frappent que ceux qui mortifient comme lui leurs sens & leurs passions. Car, comme il le dit lui-même, l'homme charnel & sensible ne peut comprendre les choses spirituelles, parce que la science du monde, le goût du siecle, le bel esprit, la délicatesse, la vivacité, la beauté de l'imagination, par laquelle | nous vivons pour le monde, & le monde vit pour nous, communique à nôtre esprit une stupidité & une insensibilité effroyable à l'égard de toutes les vérités, qu'on ne comprend parfaitement que dans le silence de ses sens & de ses passions :

Il faut donc souhaiter la mort qui nous unit avec Dieu, ou pour le moins l'image de cette mort, qui est le sommeil mystérieux

\* *Gal. 16. 14*<sup>a</sup> [VI, 14].

\*\* *Animalis homo non percipit ea quæ sunt spiritus Dei, stultitia enim est illi. I Cor. c. 2. 14. Ad Moysen dicitur, non videbit me homo & vivet ; ac si aperte diceretur : Nullus unquam Deum spiritualiter videt qui mundo carnaliter vivit. S. Greg. sur le ch. 28. de Job, ch. 28.*

a. ...*vie*... *vivans*... non souligné dans (III-VI<sup>1</sup>). — b. ...*plus ni au monde ni a leur corps* ; ainsi... (III). — c. ...*morts*... non souligné dans (III-IV<sup>1</sup>). — d. Référence propre à (V-VI).

Il y a bien évidemment ici une référence biblique, à savoir que nul ne peut voir Dieu sans mourir, mais mourir signifie ici rentrer en soi-même afin de contempler la vérité. Malebranche oppose une vie qui se répand au dehors et une vie qui habite au plus intime de la raison. Il faut bien préciser le sens de cette mort qui est un silence imposé aux sens afin de permettre l'éveil de

l'attention. Il y a dans ce texte une rencontre tout à fait étonnante de Platon et de saint Paul. La mort platonicienne est ce qui me redonne mon intégrité dans la mesure où par elle je redeviens moi-même, c'est-à-dire mon âme. Avec la mort selon saint Paul ce n'est pas simplement une mort du corps, mais c'est aussi une mort à soi. Il s'agit de mourir au monde, or je fais partie du monde. Cela se pense sur l'horizon de la résurrection et l'idée d'un homme nouveau. (Il faudra se souvenir de cette question avec Nietzsche). Malebranche développe la même idée dans son *Traité de morale* I, XI, § II, p. 125-126 :

« On meurt à son corps et au monde à proportion qu'on rentre en soi-même, qu'on consulte la vérité intérieure, qu'on s'unit et qu'on obéit à l'Ordre ».

Ainsi la première étape dans la recherche de la vérité est universelle et dans le silence des sens il est possible de saisir des vérités morales que tout homme peut saisir. Il y avait toute une réflexion à l'époque sur la vertu des païens et sur ce point Malebranche n'est pas janséniste, pour lui un païen est capable d'une action bonne et vertueuse, même si c'est la grâce qui permet d'aimer l'ordre par-dessus tout. Selon Malebranche la vertu est le bon usage de notre libre-arbitre et la mort dont il parle ici n'est autre que l'exercice et l'épreuve de notre liberté. Penser, c'est se libérer du corps et des corps pour développer une recherche libre qui ne pourra croître que par l'exercice. Or bien évidemment il est très difficile d'user de sa liberté contre ses passions. Toute la question du corps est liée à celle de la possibilité de l'attention et donc à la possibilité de suspendre son consentement : « Il n'y a pas de plus grand travail que d'être ferme dans les courants ; dès qu'on cesse d'agir on est emporté » (*Traité de morale* I, VI, § VI, p. 73). L'ascèse est donc bien l'exercice de la liberté et il s'agit de déployer une force d'âme par rapport aux pressions du corps. Elle n'enferme pas, car elle est la condition de toute amitié véritable. Il n'y a pas d'amitié sans amour du vrai et partage de la raison. Néanmoins pour écouter cette raison universelle en soi il faut comme l'indique le tout début des *Entretiens sur la métaphysique* effectuer un retrait spatial dans le cabinet, tirer les rideaux, faire taire le bruit. Il faut un silence intérieur et pas seulement extérieur. Mettre fin au bavardage. Il y a une dimension très active, dans la mesure où la distraction est ce qui m'empêche de voir et d'entendre. Il s'agit donc de se détourner de tout ce qui nous rend captifs des corps notamment dans une certaine curiosité liée aux sciences :

II. L'Esprit de l'homme a deux rapports essentiels & naturels : à Dieu, cause *véritable* de tout ce qui se passe en lui ; à son corps cause *occasionnelle* de toutes les pensées qui ont rapport aux objets sensibles. Dieu ne parle immédiatement à l'esprit que pour l'unir à lui : le corps ne parle à l'esprit que pour le corps, que pour l'attacher aux objets sensibles. Dieu ne parle à l'esprit que pour l'éclairer, & le rendre parfait : le corps ne parle à l'esprit que pour l'aveugler & le corrompre en sa faveur. Dieu par la lumière conduit l'esprit à la félicité : le corps par le plaisir entraîne & précipite l'homme dans son malheur. En un mot, quoique Dieu fasse tout, & que le corps ne puisse agir sur l'esprit, non plus que l'esprit sur le corps, que comme cause occasionnelle en conséquence des loix de l'union de l'âme & du corps, union<sup>b</sup> que le péché a changée en dépendance ; néanmoins on peut dire que c'est le corps qui aveugle l'esprit & qui<sup>c</sup> corrompt le cœur : parceque c'est le rapport de l'esprit au corps qui est la cause de toutes les erreurs & de tous les défords dans lesquels on tombe.

Comme il le dit encore plus loin toujours dans le *Traité de morale* « Tout ce qui vient à l'esprit par le corps n'est que pour le corps. C'est un grand principe » (I, XII, § IX, p. 139). Il y a bien une parole du corps qui est très vive mais qui n'est valable que dans l'ordre du corps et il s'agit bien d'apprendre à faire faire silence à cette parole des sens, de l'imagination et des passions. Selon Malebranche l'entendement est purement passif, il ne fait qu'apercevoir, il est pur regard, mais il faut ce travail de l'attention afin de saisir les idées et les rapports d'idées. Mais ce regard est un désir pour Malebranche et il s'agit de développer ce désir par rapport aux autres désirs qui viennent du corps. Cette conception de l'attention se retrouvera dans la pensée de Simone Weil, notamment dans *La pesanteur et la grâce* :

**Le poète produit le beau par l'attention fixée sur du réel. De même l'acte d'amour. Savoir que cet homme, qui a faim et soif, existe vraiment autant que moi — cela suffit, le reste suit de lui-même.**

**Les valeurs authentiques et pures de vrai, de beau et de bien dans l'activité d'un être humain se produisent par un seul et même acte, une certaine application à l'objet de la plénitude de l'attention.**

**L'enseignement ne devrait avoir pour fin que de préparer la possibilité d'un tel acte par l'exercice de l'attention.**

**Tous les autres avantages de l'instruction sont sans intérêt.**

Certes pour la conservation de son corps il faut consulter les sens dont c'est la fonction, mais pour les vérités il faut ce travail de l'attention ; et que ce soit nécessairement un travail, un

effort, est une marque de la finitude humaine (celle de l'homme après le péché). L'attention est la source de toute liberté. Dans les *Entretiens sur la métaphysique* XII, § IX, p. 288-289, Malebranche précise la fonction du sentiment et la fonction de l'attention :



**IX. THEODORE.** Continuons donc. L'esprit de l'homme est uni à son corps de telle manière, que par son corps il tient à tout ce qui l'environne, non seulement aux objets sensibles, mais à des substances invisibles ; | puisque les hommes sont attachés & liés ensemble par l'esprit aussi-bien que par le corps, tout cela en conséquence des lois générales, dont Dieu se sert pour gouverner le monde : & c'est le merveilleux de la Providence. L'esprit de l'homme est aussi uni à Dieu, à la Sagesse éternelle, à la Raison universelle qui éclaire toutes les intelligences. Et il y est

encore uni par des lois générales, dont notre attention est la cause occasionnelle qui en détermine l'efficacité. Les ébranlements qui s'excitent dans mon cerveau sont la cause occasionnelle ou naturelle de mes sentiments. Mais la cause occasionnelle de la présence des idées à mon esprit, c'est mon attention. Je pense à ce que je veux. Il dépend de moi d'examiner le sujet dont nous parlons, ou tout autre. Mais il ne dépend pas de moi de sentir du plaisir, d'entendre la Musique, de voir seulement telle & telle couleur. C'est que nous ne sommes pas faits pour connaître les rapports qu'ont entr'eux & avec notre corps les objets sensibles. Car il ne seroit pas juste, que l'âme pour conserver la vie fût obligée de s'appliquer à tout ce qui peut nous la faire perdre. | Il falloit qu'elle le discernât par la preuve courte & sûre de l'instinct ou du sentiment, afin qu'elle pût s'occuper toute entière à rendre à Dieu ses devoirs, & à rechercher les vrais biens, les biens de l'esprit. Il est vrai que maintenant nos sentiments jettent le trouble & la confusion dans nos idées, & qu'ainsi nous ne pensons pas toujours à ce que nous voulons. Mais c'est une fuite du péché : & si Dieu l'a permis ce péché, c'est qu'il sçavoit bien que cela donneroit occasion au sacrifice de Jésus-Christ, dont il tire plus de gloire que de la persévérance du premier homme. Outre qu'Adam aiant tous les secours nécessaires pour persévérer, Dieu ne devoit pas lui donner de ces grâces prévenantes qui ne conviennent bien qu'à une nature foible & languissante. Mais ce n'est pas le tems d'examiner les raisons de la permission du péché.

X. C'est donc notre attention qui est la cause occasionnelle & naturelle de la présence des idées à notre esprit, en conséquence des lois générales de son union avec la Raison universelle. Et Dieu l'a dû établir ainsi, dans le dessein qu'il avoit de nous faire parfaitement | libres, & capables de mériter le Ciel. Car il est clair que si le premier homme n'eût point été comme le maître de ses idées par son attention, la distraction n'auroit point été volontaire : distraction qui a été la première cause de sa désobéissance. Comme nous ne pouvons aimer que par l'amour du bien, nous nous déterminons toujours à ce qui nous paroît de meilleur, dans l'instant que nous nous déterminons. De sorte que si nous

---

a. ...ou... (I-III).

Bien évidemment le sentir possède sa fonction, mais il est avant tout un lieu de non-liberté et l'attention demeure la liberté fondatrice de la connaissance et de l'action. Vouloir c'est penser, mais la volonté elle-même dépend de l'attention. Pouvoir se tourner vers et se détourner de, c'est l'exercice même de la liberté. Il y a dans cette thèse, comme dans la thèse cartésienne, comme une forme d'angélisme qui heurtait l'Eglise de son temps pour laquelle, suivant Thomas d'Aquin, l'union de l'âme et du corps n'est pas accidentelle et fait la perfection de l'âme humaine. Bien évidemment jamais Descartes ou Malebranche n'ont prétendu que l'homme était l'entrée dans un corps matériel d'une âme angélique<sup>48</sup>. Selon Malebranche l'union de l'âme et du corps possède une finalité morale et religieuse, puisque c'est à travers elle que l'on devient libre et heureux. Bien évidemment Malebranche condamne le suicide ou le simple fait de se laisser mourir, car laisser le corps se détruire, c'est perdre la possibilité même de se convertir à la vérité. Le corps ne répond donc pas seulement à une fonction biologique et il participe, dans sa maîtrise même, aux fins les plus hautes de l'homme.

Se pose alors la question de l'existence des corps. La question est liée à une réflexion théologique sur la liberté de la création qui échappe à l'homme. Mais elle est liée aussi à une analyse de la perception qui enseigne qu'on ne peut juger des choses que par leur idée et non par les sentiments dont on est frappé (*Entretiens sur la métaphysique* I, § XII). Malebranche lui aussi renvoie à l'illusion des amputés. *De la recherche de la vérité*, VIème éclaircissement, p. 56 :

**De plus, si l'on peut sur le rapport de ses sens, s'affurer de l'existence de quelque corps, c'est principalement de celui auquel l'ame est immédiatement unie. Le sentiment le plus vif, & qui semble avoir un rapport plus nécessaire à quelque corps actuellement existant, c'est la douleur. Néanmoins il arrive souvent que ceux qui ont perdu un bras, y sentent des douleurs très-violentes, même long-tems après la perte de ce bras. Ils sçavent bien qu'ils ne l'ont plus, lorsqu'ils consultent leur memoire, ou qu'ils regardent leur corps ; mais le sentiment de douleur les trompe. Et si, comme il arrive quelquefois, on supposoit qu'ils perdissent entierement le souvenir de ce qu'ils ont été, & qu'il ne leur restât point d'autres sens, que celui par lequel ils sentent de la douleur dans leur bras imaginaire ; certainement ils ne pourroient pas se persuader qu'ils n'ont point un bras dans lequel ils sentent de si cruelles douleurs.**

**Il s'est trouvé des gens qui croyoient avoir des cornes sur la tête ; d'autres qui s'imaginoient être de beurre ou de verre ; ou que leur corps n'étoit point formé comme celui des autres hommes, qu'il étoit comme celui d'un coq, d'un loup, d'un bœuf. C'étoient des fous, dira-t-on<sup>24</sup>, & j'en conviens<sup>c</sup>. Mais leur ame pouvoit se tromper sur ces choses : & par conséquent tous les**

Nous suivons nos sens, mais cela ne nous donne pas d'évidence de l'existence des corps et notre jugement en cet ordre est faillible. Il ne peut pas y avoir de démonstration de l'existence des corps. *Entretiens sur la métaphysique* VI, § VI, p. 138 :

<sup>48</sup> Cf. Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974, p. 45.

dont ils ne peuvent être la cause, qu'en conséquence des loix arbitraires de l'union de l'ame & du corps.

**VI. ARISTE.** Je comprends bien, Theodore, qu'on ne peut déduire démonstrativement l'existence des corps de la notion de l'Être infiniment parfait & qui se suffit à lui-même. Car les volontés de Dieu qui ont rapport au monde, ne sont point renfermées dans la notion que nous avons de lui. Or n'y ayant que ces volontés qui puissent donner l'être aux créatures, il est clair | qu'on ne peut démontrer qu'il y a des corps. Car on ne peut démontrer que les vérités qui ont une liaison nécessaire avec leur principe. Ainsi, puisqu'on ne peut s'assurer de l'existence des corps par l'évidence d'une démonstration, il n'y a plus d'autre voie que l'autorité de la révélation. Mais cette voie ne me paroît pas sûre. Car encore que je découvre clairement dans la notion de l'Être infiniment parfait, qu'il ne peut vouloir me tromper ; l'expérience m'apprend que les révélations sont trompeuses : deux vérités que je ne puis accorder. Car enfin nous avons souvent des sentimens qui nous révèlent des faussetés. Tel sent de la douleur dans un bras qu'il n'a plus. Tous ceux que nous appelons fous, voient devant eux des objets qui ne sont point. Et il n'y a peut-être personne qui en dormant n'ait été souvent tout ébranlé & tout épouvanté par de purs phantômes. Dieu n'est point trompeur. Il ne peut vouloir tromper personne, ni les fous, ni les sages. Mais néanmoins nous sommes tous séduits par les sentimens dont il nous touche, & par lesquels il nous révèle l'existence des corps. Il est donc | très-certain que nous sommes trompez souvent. Mais il me paroît peu certain que nous ne le soyons pas toujours. Voïons donc sur quel fondement vous appuyez la certitude que vous prétendez avoir qu'il y a des corps.

Il n'y a que la foi qui puisse donner une certitude sur l'existence des corps.

Il y a donc bien dans les textes de Malebranche une reprise du dualisme cartésien et une réduction des corps à l'étendue. L'étendue et la matière ne sont qu'une même substance. Substance car on peut penser à l'étendue sans penser à autre chose. On a donc bien là une distinction âme/corps :

- Il y a une clarté de la connaissance de l'existence de l'esprit, mais une grande obscurité sur sa nature.
- Il y a une obscurité de la connaissance de l'existence des corps, mais une clarté sur leur nature avec les rapports de distance.

Cela conduit Malebranche à développer la thèse selon laquelle les corps sont par eux-mêmes invisibles et qu'ils ne peuvent agir sur notre esprit. L'épine qui nous touche si vivement n'est ni intelligible ni visible par elle-même.

Dans cette reprise du doute cartésien, il s'agit pour Malebranche de renverser la pseudo-évidence du monde des corps, alors que nous ne voyons que des idées. Ce qui est vrai des corps l'est également de notre corps. Cette thèse selon laquelle le monde est par lui-même invisible s'explique notamment par la distinction entre voir et regarder. Entre les deux ce n'est pas une question d'intensité, car ce sont deux rapports différents.

*Recherche de la vérité*, éclaircissement X, p. 149 : « Car il faut prendre garde que le soleil, par exemple, que l'on voit, n'est pas celui que l'on regarde. Le soleil et tout ce qu'il y a dans le monde matériel n'est pas visible par lui-même ».

Ainsi c'est toujours l'âme qui voit une idée du soleil et le corps ne fait que regarder. Certes je tourne les yeux du corps pour regarder, mais voir est un acte de l'esprit. Or sans cesse nous confondons les yeux du corps et ceux de l'âme, nous confondons ce que nous regardons et ce que nous voyons. Finalement même si aucun corps n'existait nous pourrions en avoir les idées. Ainsi souvent nous croyons voir alors que nous ne faisons que regarder et parfois nous voyons sans qu'il n'y ait rien à regarder. *Entretiens sur la métaphysique* V, § V, p. 115-116.

**ARISTE. Oūi, Theodore. Et même si je la touchois, je la sentirois encore comme étenduë : & si je la trempois dans de l'eau chaude ou froide, je sentirois la chaleur & la froideur comme étenduës.**

**THEODORE. Prenez donc garde. | La douleur n'est pas la couleur, la couleur n'est pas la chaleur, ni la chaleur la froideur. Or l'étenduë de la couleur ou<sup>b</sup> jointe à la couleur, que vous voiez en regardant vōtre main, est la même que celle de la douleur, que<sup>c</sup> celle de la chaleur, que celle de la froideur, que vous pou-**

**vez y sentir. Donc cette étenduë n'est ni à la couleur, ni à la douleur, ni à aucun autre de vos sentimens. Car vous sentiriez autant de mains<sup>a</sup> différentes que vous avez de divers sentimens, si nos sentimens étoient étendus par eux-mêmes, comme ils nous paroissent ; ou si l'étenduë colorée que nous voïons n'étoit qu'un sentiment de l'ame, tel qu'est la couleur, ou la douleur, ou la saveur, ainsi que se l'imaginent ceux d'entre les Cartesiens qui sçavent bien qu'on ne voit pas les objets en eux-mêmes. C'est donc, Ariste, une seule & unique idée<sup>b</sup> de main qui nous affecte diversement, qui agit dans nôtre ame, & qui la modifie par la couleur, la chaleur, la douleur, &c. car<sup>c</sup> ce ne sont point les corps que nous regardons qui nous affectent de nos<sup>d</sup> divers sentimens, puisque nous voïons souvent des corps qui ne sont | point. Et il est mêmes évident que les corps ne peuvent agir sur l'esprit, le modifier, l'éclairer, le rendre heureux & malheureux par des sentimens agréables & désagréables. Ce n'est point l'ame non plus qui agit sur elle-même, & qui se modifie par la douleur, la couleur, &c. Cela n'a pas besoin de preuves après tout ce que nous avons dit. C'est donc l'idée ou l'archetype des corps qui nous affecte diversement. Je veux dire, que c'est la substance intelligible de la Raïson qui agit dans nôtre esprit par son efficace toute-puissante, & qui le touche & le modifie de couleur, de saveur, de douleur, par ce qu'il y a en elle qui représente les corps.**

Malebranche récuse notamment toute forme de ressemblance entre les vibrations physiques et le son que je peux entendre. Mais surtout il veut souligner une dualité en l'âme qui est beaucoup plus forte que l'opposition âme/corps. A l'altérité du corps et des corps succède avec Malebranche une altérité dans l'âme elle-même : celle entre connaître et sentir. Malebranche l'énonce fortement au tout début du troisième des *Entretiens sur la métaphysique* (p. 63) :

« Ne prenez jamais Ariste, vos propres sentiments pour vos idées, les modifications qui touchent votre âme pour les idées qui éclairent tous les esprits. Voilà le plus grand de tous les préceptes pour éviter l'égarement »

Le sentiment est toujours propre à un individu et il est singulier en lui-même. Malebranche propose toute une étude du sentir qui est un se sentir, et c'est pourquoi le sentiment est une modalité de notre âme. Il ne nous apporte pas vraiment de lumière parce qu'il nous arrête à nous-même, il nous enferme en nous. Il n'y a donc que deux manières de connaître par lumière et par sentiment, comme il le dit dans l'éclaircissement X (p. 141-142) :

la nature.

Il est ce me semble fort utile de confiderer que l'esprit ne connoît les objets qu'en<sup>e</sup> deux manieres : par | lumiere & par sentiment. Il voit les choses par *lumiere*<sup>d</sup>, lorsqu'il en a une *idée claire*, & qu'il peut en consultant cette idée, découvrir toutes les proprietes dont elles sont capables. Il voit les choses par *sentiment*,

lorsqu'il ne trouve<sup>a</sup> point en lui-même d'idée claire de ces choses pour la consulter ; qu'il ne peut ainsi en découvrir clairement les proprietes ; qu'il ne les connoît que par un sentiment confus, sans lumiere & sans évidence. C'est par la lumiere & par une idée claire que l'esprit voit les essences des choses, les nombres & l'étenduë. C'est par une idée confuse ou par sentiment, qu'il juge de l'existence des créatures, & qu'il connoît la sienne propre.

Les choses que l'esprit apperçoit par lumiere ou par une idée claire, il les apperçoit d'une maniere tres-parfaite ; & il voit même clairement que s'il y a de l'obscurité ou de l'imperfection dans la connoissance, c'est à cause de la foiblesse & de la limitation, ou faute d'application de la part, & non point à cause de l'imperfection de l'idée qu'il apperçoit. | Mais ce que l'esprit apperçoit par sentiment, ne lui est jamais clairement connu : non par défaut d'application de la part, car on s'applique toujours beaucoup à ce que l'on sent, mais par le défaut de l'idée qui est extrêmement obscure & confuse.

L'opposition entre sentir et connaître est ici totale et voir par sentiment ce n'est pas véritablement « voir » et dans le sentiment toute chose se dérobe dans la confusion et dans l'obscurité. Malebranche ne cesse d'insister sur l'idée qu'il n'y a en nous que des modalités pleines de ténèbres. L'obscurité à soi dans le sentiment est radicale. Certes l'obscurité peut avoir lieu dans l'acte de la connaissance quand on manque d'attention, mais une telle obscurité peut se dissiper par le travail, mais l'obscurité du sentiment elle ne peut jamais se dissiper. Tel est le paradoxe de l'existence humaine : l'homme est toujours très attaché à ce qu'il sent, mais le sentiment ne lui apporte jamais la moindre lumière. C'est ainsi que je sens ma douleur mais que je ne la connais pas. Certes elle peut être très vive, mais elle ne me dit pas ce qui m'arrive, ni ce que je dois faire. En un sens plus nos sentiments sont vifs, plus ils répandent de ténèbres en nous. Il y a bien une parole du corps dans le sentiment, mais ce n'est pas une parole distincte, elle n'est pas celle d'un sens articulé, et elle est au mieux un avertissement en vue de la conservation de notre corps. L'ivrogne n'aime pas son corps, il aime le plaisir de l'ivresse, mais ce plaisir ne lui fait pas connaître l'état de son corps. Même si plus tard la douleur pourra le prévenir d'un mal, sans lui dire quel est ce mal.

*Entretiens sur la métaphysique* IV, § XVI, p. 100-101. Malebranche commence par dire que les sens ne sont que des « faux témoins par rapport à la vérité, mais comme des moniteurs fidèles par rapport à la conservation et à la commodité de la vie ». Il ajoute plus loin :

« On me pique le bout du doigt et je souffre : je suis malheureux ; je suis incapable de penser aux vrais biens, mon âme ne peut s'appliquer qu'à mon doigt offensé, et elle est toute pénétrée de douleur. Quelle étrange misère ! Un esprit dépendre d'un corps et à cause de lui perdre de vue la vérité. Être partagé, que dis-je ? être plus occupé de son doigt que de son vrai bien. Quel désordre ».

Ainsi le sentiment est bien une expérience de soi, mais sans lumière et sans distance et il y a là une facticité qui appartient à notre existence corporelle. Je m'éprouve, je ressens, mais cela ne me donne aucune connaissance de moi, ni du monde. Bien évidemment le paradoxe est qu'il n'y a pas le moindre doute sur le fait que je ressente la douleur ou que je m'éprouve comme malheureux. Ma tristesse est aussi indubitable qu'inexplicable. Encore une fois la douleur m'apparaît mais sans me manifester une essence. Malebranche développera alors la thèse métaphysique selon laquelle je n'ai jamais l'idée de mon âme et que c'est mieux ainsi. Michel Henry verra dans cette obscurité de l'âme à elle-même une forme d'affirmation de l'affectivité : « Que l'auto-affection réside dans l'affectivité, là est le pressentiment génial de Malebranche, de telle manière que pour lui la pensée, la conscience, l'âme ne sont pas seulement affectives, elles sont constituées par l'affectivité elle-même comme constitutive de la forme » (*L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963, p. 644). Malebranche insiste tout de même surtout sur la dimension négative de cette affectivité, puisque c'est une expérience de soi malgré soi, qui est imprévisible et qui ne peut pas être provoquée. Les sentiments ont lieu en moi malgré moi. Il y a une forme d'étrangeté à soi et je ne sais pas pourquoi j'aime ce qui est amer alors que d'autres ont une aversion pour cela (*Recherche de la vérité* I, XIII, § v, p. 151). Tout le monde n'a pas la même disposition des sens.

Cela conduit Malebranche à reprendre une thèse que nous avons déjà vue : nous prêtons au corps des propriétés qui ne sont pas les leurs mais les nôtres et c'est pourquoi nous croyons que les corps sont la source du bien ou du mal. Un texte des *Méditations chrétiennes et métaphysiques* p. 190) insiste particulièrement sur cette thèse que notre corps ne fait pas partie de notre être propre :

III. Tu agis presque toujours comme si ton corps faisoit partie de ton être propre, que ta nourriture & ta vie fût ce pain matériel dont tu te nourris, & que tu puisses trouver ton bonheur parmi les objets qui frappent tes sens. Seduit & aveuglé par le corps, auquel tu es uni, tu penses naturellement que les biens & les maux te sont communs. Tu te trompes, mon Fils, dès que tu cesses de rentrer en toi-même pour m'écouter. Ce toi à qui je parle, & qui m'en- | tends, est une substance spirituelle, qui peut sans ton corps subsister toute entière. Cette substance est unie à un corps, & fait avec lui ce qu'on appelle un homme : mais *ce que tu vois de l'homme n'est pas l'homme*<sup>20</sup>. N'oublie jamais ces paroles pleines de sens, que tu as apprises étant encore enfant. L'homme est un composé de deux substances, de ce toi qui conçois ce que je te dis, & de ton corps, substance terrestre, animale, insensible. Or ton corps a la nourriture, & toi la tienne. Il trouve parmi les corps de quoi conserver la vie & la perfection, qui ne consistent que dans une circulation parfaite des humeurs, & dans une juste conformation de les membres. Mais toi, mon cher Fils, tu ne trouveras point, je ne dis pas dans le corps, mais parmi les Intelligences les plus parfaites, de substance intelligible capable de te nourrir, de te perfectionner, de t'éclairer. La substance spirituelle de ton être ne peut se nourrir que de la substance intelligible de la Raison. Je te l'ai dit cent fois : Tu le crois : tu en | es même pleinement convaincu. Mais c'est quand tu y penses, & tu n'y penses point assez.

Certes le sentiment est une révélation naturelle, même si elle est obscure, de l'existence des corps et il y a ainsi une « preuve d'instinct » du rapport des corps qui nous environnent avec celui que nous animons. Mais au-delà de cela l'âme est aveugle et le restera, parce qu'encore une fois nous ne faisons que sentir ce qui se passe en nous. Il y a là une facticité irréductible de notre existence corporelle. Je suis un mystère pour moi-même.

Malebranche pense alors encore plus radicalement que Descartes l'altérité des corps et du corps, puisqu'il y a une absence de tout rapport nécessaire entre l'âme et le corps. Ils ne peuvent d'eux-mêmes ni s'unir l'un l'autre, ni se transformer. On retrouve ici l'idée augustinienne que Dieu m'est plus proche que mon propre corps. Bien sûr, avant le péché l'homme avait un pouvoir sur son corps, mais aujourd'hui il a perdu ce pouvoir. Adam « pouvait manger sans plaisir, regarder sans voir, dormir sans rêver à tous ces vains phantasmes qui nous agitent l'esprit et qui troublent notre repos » *Entretiens sur la métaphysique* IV, § XVIII, p. 103. Adam pouvait penser à ce qu'il voulait, ce n'est plus notre cas aujourd'hui.

A quoi nous sert le corps ? Il nous sert à vivre et pour cela il possède sa logique propre liée au principe de conservation. Cela suppose des jugements justes sur l'extérieur. Ce que Malebranche nomme les « jugements naturels », qui ne sont justement pas les jugements spirituels. Il s'agit d'un jugement qui ne dépend pas de l'âme elle-même. Là encore Malebranche reconduit ce jugement en



Dieu qui seul peut calculer ce qui est bon pour mon corps, ce qui lui est utile. Il y a là aussi une thèse morale : le corps ne peut pas être aimé pour lui-même et le bien propre du corps ne peut être désiré qu'indirectement. Il n'y a donc pas de condamnation du plaisir, mais l'idée que le plaisir du corps doit être orienté par l'amour d'un bien supérieur. Sur ce point Malebranche s'éloigne de saint Augustin et de Descartes qui estimaient que la douleur et le plaisir ne sont que des conséquences de l'acte de connaître et de vouloir. Il ne faut pas confondre plaisir et joie, douleur et tristesse. Quand je mange un fruit je le trouve agréable avant de savoir s'il est bon. Plaisir et douleurs sont donc des sentiments prévenants qui m'avertissent d'un bien ou d'un mal. Ainsi le plaisir a un rôle actif : il engendre notre désir, il suscite l'amour. Le plaisir est premier ; il est donné avant toute inclination et tout jugement<sup>49</sup>. La joie et la tristesse suivent la connaissance alors que le plaisir et la douleur la précèdent. En conséquence, cela n'aurait aucun sens d'avoir une haine du plaisir ou de vouloir s'attacher à la douleur. Le plaisir est immédiat, il est immédiatement aimé, et c'est aussi pour cela qu'il peut nous détourner de consulter notre raison. L'amour et la haine qui relèvent de la volonté suppose une vie affective qui les précède. L'affectivité nous met en mouvement. Malebranche n'est donc pas quézétiste et il n'y a pas chez lui de projet de renoncement au plaisir dans un pur désintéressement. Il n'est pas possible d'envisager un amour de Dieu qui soit dissocié de tout amour de soi, ce qu'on a appelé un « pur amour »<sup>50</sup>.

Ainsi quand Malebranche dit que s'unir au Bien, c'est abandonner les intérêts du corps, il précise bien qu'il ne s'agit pas de nuire à son corps ou de cesser de se préoccuper de sa santé, mais qu'il est nécessaire de changer la signification de ce fait « avoir un corps ». On n'a pas un corps pour soi :

« Notre corps n'est pas à nous : il est à Dieu, il est à l'Etat, à notre famille, à nos amis. Nous devons le conserver dans la force et dans la vigueur selon l'usage que nous sommes obligés d'en faire. Mais nous ne devons pas le conserver contre l'ordre de Dieu et aux dépens des autres hommes » *Traité de morale*, II, XIV, § IX, p. 272.

Notre corps n'est à nous qu'en le donnant.

<sup>49</sup> Cf. F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 371.

<sup>50</sup> Sur le quézétisme voir le Dictionnaire critique de théologie, et pour ceux que cela intéresse le *Que sais-je ?* de J. R. Armogathe.

## Nietzsche. Le fil conducteur du corps

Avec ce troisième temps nous entrons vraiment dans une nouvelle époque dans laquelle les questions relatives au corps changent profondément. Cela n'aurait aucun sens de dire que Nietzsche va revaloriser le corps, d'abord parce qu'il faudrait d'abord établir qu'il a été dévalorisé, ce qui on l'a vu n'est en rien une vérité historique, et ensuite parce que Nietzsche propose bien autre chose, quelque chose de bien plus radicale, à savoir une toute nouvelle compréhension du corps. Le renversement nietzschéen ne consiste pas à mettre le corps à la place de l'âme ou à la place de la conscience, mais à comprendre dynamiquement le corps qui possède une unité qui n'est pas celle de la machine. Certes, il s'agit bien de reprendre l'idée qu'un corps est un ordre de relation dans lequel chaque relation est en rapport avec toutes les autres, chaque membre étant en relation avec le tout et avec tous les autres membres. La question est de savoir « comment » comprendre ce rapport interne qui fait le corps, par lequel les différents membres « font » corps. Est-ce depuis le « je » qui accompagne chaque représentation ou bien est-ce depuis une vie plus originaire qui rend possible le « je », tel un être à soi qui fonde le « je » ? La réponse de Nietzsche est qu'il y a une ipséité corporelle antérieure au pouvoir d'identification du sujet. Avec saint Paul, saint Augustin, saint Thomas d'Aquin et Malebranche on a déjà pu considérer en quoi la question du corps est la question du rapport entre deux volontés : soit je cède à la tentation de la chair, soit ma volonté se tourne vers le Bien immuable. La vie charnelle était cette contradiction dans laquelle je fais ce que je ne veux pas et je ne fais pas ce que je veux. Or dans le renversement de toutes les valeurs et même dans le renversement de ce qu'il convient d'entendre par « valeur » Nietzsche va remettre en cause cette présentation du conflit intérieur en l'homme en cherchant à renverser à la fois le platonisme et saint Paul. Le Bien, le Beau, le Vrai vont devenir des valeurs inadéquates ; ce qui veut dire qu'il faut cesser de les absolutiser ; il faut mettre fin à l'idéalisme qui les absolutise et qui conduit à relativiser le corps. Comprendre autrement le corps, c'est se libérer du nihilisme issu de platonisme. L'enjeu de la question du corps, ce qui est en question depuis le début du cours, c'est bien la manière de penser l'essence de l'homme. A toute conception de l'essence de l'homme correspond une conception du corps, et c'est pourquoi ce n'est pas une question régionale. Ce qu'il nomme de cette expression souvent mal comprise de « surhomme », c'est justement l'homme qui vient après l'homme platonicien et qui n'est justement plus le contempteur du corps (*Verächter des Leibes*) selon l'expression d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Le corps est une grande raison. Toute la pensée de Nietzsche est en quelque sorte dans ce texte dont il s'agit de comprendre la signification.

## DES CONTEMPTEURS DU CORPS

Aux contempteurs du corps je veux dire mon mot. D'enseignement et de doctrine je ne leur demande de changer, mais seulement qu'à leur propre corps ils disent adieu — et de la sorte deviennent muets.

« Corps suis et âme » — ainsi parle l'enfant. Et pour quoi ne parlerait-on comme parlent les enfants ?

Mais l'homme éveillé, celui qui sait, dit : 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, unè guerre et une paix, un troupeau et un pasteur<sup>1</sup>.

Instrument de ton corps est aussi ta petite raison, mon frère, que tu nommes « esprit », petit instrument et jouet de ta grande raison.

Tu dis « je » et de ce mot t'enorgueillis. Mais plus grande chose est celle à quoi tu refuses de croire, — ton corps et sa grande raison, qui n'est je en parole mais je en action.

Ce que le sens perçoit, ce que l'esprit connaît, cela jamais en soi n'a sa fin propre. Mais sens et esprit te voudraient persuader qu'ils sont de toutes choses fin : tant ils sont vaniteux.

Des instruments et des jouets, voilà ce que sont sens et esprit : derrière eux se tient encore le soi. Le soi

cherche également avec les yeux du sens ; avec les oreilles de l'esprit il épie également.

Toujours épie le soi et cherche ; il confronte, réduit, conquiert, détruit. Il commande, et même du je il est le maître.

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.

Il est plus de raison en ton corps qu'en ta meilleure sagesse. Et qui sait donc pourquoi c'est justement de ta meilleure sagesse que ton corps a besoin ?

Ton soi rit de ton je et de ses fiers élans. « Que m'importent, se dit-il, ces sauts et ces envols de la raison ? Ils me détournent de mon but. En lisière je tiens le je et lui souffle ses concepts. »

Au je dit le soi : « Éprouve ici douleur. » Et lors il souffre et réfléchit à la manière de ne plus souffrir — et pour cela précisément il *doit* penser.

Au je dit le soi : « Éprouve ici plaisir. » Lors il s'éjouit et réfléchit à la manière de maintes fois encore s'éjouir — et pour cela précisément *doit* penser<sup>1</sup>.

Aux contempteurs du corps je veux dire un mot. Qu'ils mésestiment, cela fait qu'ils estiment. Qu'est-ce donc qui crée estime et mésestime, et valeur et vouloir ?

Pour lui-même le soi créateur créa estime et mésestime, pour lui-même il créa plaisir et souffrance. Pour lui-même le corps créateur créa l'esprit comme une main de son vouloir.

Dans votre folie et dans votre mépris, ô vous les contempteurs du corps, encore de votre soi vous êtes les servants. Je vous le dis : c'est votre soi lui-même qui veut mourir et se détourne de la vie.

Il ne peut plus ce que le mieux il aime vouloir : — au-dessus et au-delà de lui-même créer. C'est ce que le mieux il aime vouloir, ce qui est toute sa ferveur.

Mais est passé le temps pour lui d'y réussir, — c'est

décliner que veut ainsi votre soi, ô vous les contempteurs du corps !

C'est décliner que veut votre soi ; et c'est pourquoi vous êtes devenus des contempteurs du corps ! Car de créer au-dessus et au-delà de vous-mêmes vous n'êtes plus capables.

Et pour quoi maintenant contre la vie et contre la Terre vous vous irritez. Dans le louche regard de votre mépris il est une secrète convoitise.

Je ne suis votre chemin, ô vous les contempteurs du corps ! Pour moi vous n'êtes des ponts vers le surhomme ! —

Ainsi parlait Zarathoustra.

Bien sûr les textes de Nietzsche sur le corps prennent parfois d'autres perspectives et on peut penser à ces deux passages :

« On ne peut penser et écrire qu'assis (G. Flaubert). — Je te tiens là, nihiliste ! Rester assis, c'est là précisément le péché contre le Saint-Esprit. Seules les pensées qui vous viennent en marchant ont de la valeur » *Le crépuscule des idoles*, Maximes et pointes § 34.

« Être assis le moins possible ; ne pas ajouter foi à une idée qui ne serait venue en plein air, alors que l'on se meut librement et que les muscles, eux aussi, célèbrent une fête. Tous les préjugés viennent des intestins. Le cul-de-plomb — je l'ai déjà dit — c'est le véritable péché contre le Saint-Esprit. » *Ecce homo*, Pourquoi je suis si malin § 1/

La difficulté est de ne pas donner une signification trop métaphorique à cela. Dès *La naissance de la tragédie* (1872) Nietzsche développe sa pensée du corps dans l'analogie du corps avec une œuvre d'art (et non la machine ou l'organisme) et compare le monde lui-même à une œuvre d'art qui s'engendre elle-même et qui n'a donc pas de sujet créateur. Nietzsche développe ce qu'il

nomme lui-même une *physiologie* qu'il comprend comme un processus d'incorporation qui est irréductible à la vie biologique ou à la vie de l'esprit, ni même à la simple superposition des deux. Le projet d'une physiologie consiste à revenir en deçà d'une telle distinction qui rend la vie incompréhensible et qui conduit inévitablement à relativiser le corps. Bien évidemment Nietzsche hérite des développements de la science de son temps mais pour faire de l'élucidation de la vie organique le fil conducteur d'une nouvelle ontologie. Et il peut dire notamment que

Le beau se situe à l'intérieur de la catégorie générale des valeurs biologiques du nuisible, du bien faisant, et de ce qui intensifie la vie (...) Par quoi l'on reconnaît le Beau et le Laid en tant que conditionnés : notamment eu égard à nos valeurs de conservation les plus inférieures. Vouloir en faire abstraction pour instituer un Beau et un Laid est dépourvu de sens. 1887, 10, [167].

Selon Nietzsche, le platonisme est une axiologie qui attribue la plus haute valeur à l'âme et la plus basse au corps (on laisse à Nietzsche la responsabilité de sa lecture de Platon, même s'il est vraiment qu'il n'identifie pas toujours Platon et le platonisme, le platonisme étant parfois pour lui falsification de la pensée platonicienne niant le lointain de l'Idée). Contre le platonisme la nouvelle philosophie est alors celle qui s'étonne du corps, qui comprend que c'est le corps qui est le plus la source du véritablement étonnement philosophique, c'est-à-dire la source constante de la pensée. Il s'agit donc bien de réévaluer le corps, mais bien évidemment pas le corps considéré comme une simple chose inerte, mais un corps compris comme une capacité d'unification d'une pluralité d'être vivants, comme une puissance d'unification de forces plurielles. D'une manière tout à fait revendiquée Nietzsche déploie une conception politique du corps qui conduit à une autre morale, une morale qui se trouve par-delà bien en soi et mal en soi, c'est-à-dire par-delà le système classique d'évaluation. Ainsi le renversement du platonisme ne consiste pas à mettre en haut le corps que Platon aurait mis en bas comme tombeau de l'âme, mais à dévoiler un autre corps, plus originaire, notamment en mettant en lumière que le corps n'a rien d'une sensibilité aveugle et qu'il est ce qui pense, ce qui voit. Si le renversement ne consistait qu'à mettre tout à l'envers, finalement la structure hiérarchique n'en serait pas fondamentalement modifiée, et c'est pourquoi Nietzsche veut avant tout montrer que le corps n'est pas l'autre de la conscience et qu'il est au contraire homogène à la conscience. Là on peut citer un texte célèbre de juin-juillet 1885 (œuvres philosophiques complètes chez Gallimard, volume XI, p. 310-312):

37 [4]

*Morale et physiologie.* — Nous considérons que c'est par une conclusion prématurée que la conscience humaine a été si longtemps tenue pour le degré supérieur de l'évolution organique et la plus surprenante des choses terrestres, voire comme leur efflorescence suprême et leur terme. Ce qui est plus surprenant, c'est bien plutôt le *corps*: on ne se lasse pas de s'émerveiller à l'idée que le *corps* humain est devenu possible; que cette collectivité inouïe d'êtres vivants, tous dépendants et subordonnés, mais en un autre sens dominants et doués d'activité volontaire, puisse vivre et croître à la façon d'un tout, et subsister quelque temps —: et, de toute évidence, cela *n'est*

*point* dû à la conscience. Dans ce « miracle des miracles », la conscience n'est qu'un « instrument », rien de plus, — dans le même sens où l'estomac en est un instrument. La splendide cohésion des vivants les plus multiples, la façon dont les activités supérieures et inférieures s'ajustent et s'intègrent les unes aux autres, cette obéissance multiforme, non pas aveugle, bien moins encore mécanique, mais critique, prudente, soigneuse, voire rebelle — tout ce phénomène du « corps » est, au point de vue intellectuel, aussi supérieur à notre conscience, à notre « esprit », à nos façons conscientes de penser, de sentir et de vouloir, que l'algèbre est supérieure à la table de multiplication. L'« appareil neuro-cérébral » *n'a pas* été construit avec cette « divine » subtilité dans la seule intention de produire la pensée, la sensation, la volonté. Il me semble tout au contraire que justement pour produire le penser, le sentir et le vouloir, il n'est nul besoin d'un « appareil », mais que ces phénomènes, et eux seuls, sont « la chose elle-même ». Tout au contraire, cette prodigieuse synthèse d'êtres vivants et d'intellects qu'on appelle l'« homme » ne peut vivre que du moment où a été créé ce système subtil de relations et de transmissions et par là l'entente extrêmement rapide entre tous ces êtres supérieurs et inférieurs — cela grâce à des intermédiaires tous vivants; mais ce n'est pas là un problème de mécanique, c'est un problème moral. Nous nous sommes désormais interdit les divagations qui ont trait à l'« unité », à l'« âme », à la « personnalité »; de pareilles hypothèses *compliquent* le problème, c'est bien clair. Et même ces êtres vivants microscopiques qui constituent notre corps (ou plutôt dont la coopération ne peut être mieux symbolisée que par ce que nous appelons notre « corps » —) ne sont pas pour nous des atomes spirituels, mais des êtres qui croissent, luttent, s'augmentent ou dépérissent: si bien que leur nombre change perpétuellement et que notre vie, comme toute vie, est en même temps une mort perpétuelle. Il y a donc dans l'homme autant de « consciences » qu'il y a d'êtres (à chaque instant de son existence) qui constituent son corps. Ce qui distingue ce « conscient » que d'habitude on s'imagine unique, l'intellect, c'est justement qu'il demeure protégé et exclu de ce qu'il y a d'innombrable et de divers dans l'expérience de ces diverses consciences; c'est qu'il est une conscience de rang supérieur, une collectivité régnante, une aristocratie, et de ce fait on ne lui présente qu'un *choix* d'expériences, et d'expé-

riences simplifiées, faciles à dominer du regard et à saisir, donc *falsifiées* — afin que de son côté il persiste dans ce travail de simplification et de clarification, donc de falsification, et prépare ce qu'on appelle communément un « vouloir », — chacun de ces actes volontaires suppose en quelque sorte l'élection d'un dictateur. Mais ce qui offre ce choix à notre intellect, ce qui a au préalable simplifié, égalisé, interprété les expériences, ce n'est certainement pas ce même intellect, pas plus qu'il n'est celui qui *exécute* la volonté, qui recueille une représentation pâle, diffuse et extrêmement inexacte de la valeur et de la force, pour en faire de la force vivante et des mesures exactes de la valeur. Et cette même opération qui s'accomplit ici doit se répéter sans cesse à tous les degrés inférieurs, dans la relation de tous ces êtres supérieurs et inférieurs entre eux; ce même choix, cette même présentation d'expériences, cette façon d'abstraire et de grouper, ce vouloir, cette traduction d'un vouloir toujours très vague en activité définie. Guidés par le fil conducteur du corps, comme je l'ai dit, nous apprenons que notre vie n'est possible que grâce au jeu combiné de nombreuses intelligences de valeur très inégale, donc grâce à un perpétuel échange d'obéissance et de commandement sous des formes innombrables — ou, en termes de morale, grâce à l'exercice ininterrompu de nombreuses *vertus*. Et comment pourrait-on cesser de parler de morale!... Bavardant ainsi, je m'abandonnai sans bride à mon instinct de pédagogue: car j'étais trop heureux d'avoir quelqu'un qui voulût bien m'écouter. Mais, à ce moment, Ariane perdit patience — la chose se passait lors de mon premier séjour à Naxos —: « Mais monsieur, dit-elle, vous parlez allemand comme un cochon! — Allemand, dis-je sans me fâcher, rien qu'allemand. Laissez là le cochon, je vous en prie, ma déesse! Vous sous-estimez la difficulté qu'il y a à dire en allemand des choses subtiles. — Des choses subtiles! s'écria Ariane indignée; mais c'est du pur positivisme! De la philosophie à coups de groin! Un méli-mélo de concepts, tiré du fumier de cent philosophies! Où voulez-vous encore nous mener? » — et disant ces mots elle jouait avec ce fil célèbre qui jadis conduisit son Thésée à travers le labyrinthe. — Et c'est ainsi qu'il apparut qu'Ariane, en fait de culture philosophique, était en retard de deux mille ans.

Il s'agit bien de défendre la thèse selon laquelle le corps n'est pas un obstacle à la pensée, mais qu'il ne se réduit pas non plus au statut d'un simple instrument au service de la pensée, car cela le relativise encore. Le corps est en lui-même un acte de pensée, il est en lui-même un vouloir. L'artiste n'est pas un esprit génial se servant de son corps avec une grande dextérité, mais il est l'homme dans lequel la sensibilité s'intensifie, qui se laisse exciter par les choses et qui éprouve ce que Nietzsche nomme « l'ivresse ». L'ivresse est pour Nietzsche une véritable dilatation de la sensibilité (voir *La naissance de la tragédie*, § 8 et 9). Dans sa réflexion sur l'ivresse Nietzsche considère l'excitation sexuelle comme la forme la plus originelle, celle dont découle les autres formes de l'ivresse. C'est en cela que le corps est plus sage que la vieille âme : il pense depuis les choses mêmes. De ce point de vue il n'y a aucune raison de considérer que la jouissance soit toujours mauvaise et il y a une vertu dans le combat car l'ivresse du combat développe sa force. La volonté de l'emporter est un moteur de la pensée. Toute sa réflexion sur la tragédie vise à nous faire comprendre qu'il ne s'agit pas pour lui de faire l'apologie de la cruauté, mais de montrer que la cruauté peut développer en nous des capacités d'action. C'est là tout le changement de perspective, il n'y a pas à condamner les pulsions violentes au nom d'un Bien en soi, mais de considérer en quoi cette force peut aussi être utile à la vie en rendant l'individu créatif. Ce qui rend plus sensible au monde et qui soutient l'action peut être bon et Nietzsche souligne cette dimension corporelle du vouloir qui ne peut pas se réduire à la volonté libre de la conscience. Plus encore, il y a une violence intrinsèque de la confrontation de notre corps aux corps des choses qui a d'abord lieu sans la distance de la conscience perceptive et morale. Ne peut vraiment vouloir que celui dont la sensibilité peut être excitée par le monde et tout projet de maîtrise du corps conduit à un appauvrissement de la volonté. Encore une fois, toute la pensée nietzschéenne du dionysiaque n'est pas une apologie de la violence ; il ne s'agit pas de vouloir consciemment la violence, mais de laisser notre esprit être animé par les forces du corps. L'ivresse est pour Nietzsche l'excès de la volonté sur elle-même et elle n'est pas psychologique ; elle est physiologique, et c'est en cela qu'elle deviendra dans la pensée de Nietzsche synonyme de la « Volonté de puissance », si on entend par cette expression l'acte de s'affirmer au lieu de se nier. Nietzsche lui aussi à décrire une alternative de l'existence, mais cette fois le corps n'est pas ce qui entraîne l'homme vers le bas ; il s'agit bien d'opposer la lourdeur d'une certaine intelligence qui ne se laisse pas stimuler, qui s'endort sur elle-même, et la légèreté de l'esprit, cette ivresse par laquelle on déploie ses possibilités.

Dans cette distinction de la pulsion apollinienne (le rêve) et de la pulsion dionysiaque (l'ivresse) il n'en va pas que du corps humain car ce sont deux pulsions présentes dans toute la nature. L'artiste tragique est celui qui sait concilier l'apollinien et le dionysiaque, mais ce qui importe surtout pour la question du corps, c'est le refus d'une existence purement théorique, celle de l'homme qui ne se justifie que par les Idées et qui est, pour Nietzsche, la figure de Socrate. L'art est ici la reconnaissance du sensible, de la valeur de l'apparence ; il n'y a qu'un monde, le monde sensible. Les corps ne sont pas des apparences opposables à l'être des Idées et le sensible est plus haut et plus vrai que toutes les Idées. C'est dans un même mouvement que l'on voit tous les corps et que l'on se voit en tant que corps. L'art est ici un contre-mouvement du nihilisme car il nous rend aux corps et au corps en nous rendant au devenir.

Nietzsche hérite de la thèse de Schopenhauer : la réalité intime du corps est d'être une expression de la volonté :

« Ce n'est pas seulement dans les phénomènes tout semblables au sien propre, chez les hommes et les animaux, qu'il (l'homme) retrouvera comme essence intime, cette même volonté ; mais un peu de réflexion l'amènera à reconnaître que l'universalité des phénomènes, si divers pour la représentation, à une seule et même essence, la même qui lui est intimement, immédiatement et mieux que tout autre connue, celle-là enfin qui, dans sa manifestation la plus apparente, porte le nom de volonté. Il la verra dans la force qui fait croître et végéter la plante et cristalliser le métal ; qui dirige l'aiguille aimantée vers le nord... » *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 152.

Ainsi la volonté devient la substance intime de tous les corps, même le métal, et il n'y qu'une différence de degré entre la force aveugle dans la chose matérielle et la volonté rationnelle en l'homme. Cette volonté est l'en-soi de tous les phénomènes qui ne peut être saisi par la raison mais uniquement par l'intuition. La métaphysique de Schopenhauer avec cette distinction de la volonté et de la représentation cherche à montrer que l'homme n'est pas un pur esprit et qu'il est incorporé ici et maintenant. Dès lors mon corps se donne à la fois comme volonté, ce qui est immédiatement connu, et comme représentation. Et par analogie Schopenhauer étend cette propriété au monde entier. C'est donc bien avec lui que le corps devient le fil conducteur de la métaphysique, c'est avec lui que s'effectue le renversement de perspective dans lequel c'est cette fois la conscience qui se trouve relativisée par rapport au corps. Il y a une antériorité du corps compris comme volonté, ce qui n'est pas bien sûr une simple thèse matérialiste mettant la causalité dans le cerveau, car il s'agit avant tout de montrer qu'il n'y a pas d'indépendance de la représentation. Retrouver le corps, c'est retrouver la vie qui s'affirme elle-même dans la volonté. Le corps originel est le vouloir lui-même et être signifie maintenant vouloir. Ce qui est étonnant c'est que cette même compréhension de la vie comme volonté conduira Schopenhauer et Nietzsche à des conclusions diamétralement opposées sur la compassion qui pour Schopenhauer est le fondement de la morale et qui selon Nietzsche est le nihilisme même. Dans le §19 section I de *Par-delà bien et mal* Nietzsche prend ses distances par rapport à Schopenhauer en soulignant la complexité du corps comme jeu de forces :



Les philosophes ont l'habitude de parler de la volonté comme si elle était la chose la mieux connue au monde <sup>123</sup> ; Schopenhauer a même donné à entendre que la volonté est à proprement parler la seule chose que nous connaissions, que nous connaissions intégralement et complètement, sans perte ni ajout. Mais je ne cesse d'avoir le sentiment que Schopenhauer n'a fait dans ce cas aussi que ce que les philosophes ont l'habitude de faire : qu'il a repris et exagéré un *préjugé du peuple*. Le vouloir me semble avant tout quelque chose de *compliqué*, quelque chose qui n'a d'unité que verbale <sup>124</sup>, — et c'est justement l'unité du mot qui abrite le préjugé du peuple qui a vaincu la prudence, perpétuellement bien mince, des philosophes. Soyons donc plus prudents, soyons « non philosophes » —, disons : dans tout vouloir, il y a d'abord une pluralité de sentiments, à savoir le sentiment de l'état dont on *part*, le sentiment de l'état vers lequel on *va*, le sentiment de ce « dont on part » et de ce « vers lequel on va » eux-mêmes, et encore un sentiment musculaire concomitant qui commence à entrer en jeu, par une sorte d'habitude, dès que nous « voulons », quand bien même nous n'agissons pas « bras et jambes ». De même qu'il faut reconnaître du sentir et plus précisément plusieurs genres de sentir comme ingrédient de la volonté, de même en second lieu il faut encore du penser : dans tout acte de volonté, il y a une pensée qui commande ; — et on ne doit certes pas croire que l'on puisse séparer cette pensée du « vouloir », comme si alors la volonté demeurerait encore <sup>125</sup> ! En troisième lieu, la volonté n'est pas seulement un complexe de sentir et de penser, mais encore et surtout un *affect* <sup>126</sup> : et plus précisément cet affect qu'est celui du commandement <sup>127</sup>. Ce que l'on appelle « liberté de la volonté » est essentiellement l'affect de supériorité à l'égard de celui qui doit obéir : « je suis libre, "il" doit obéir » — cette conscience habite toute volonté, et de la même manière cette attention tendue, ce regard droit qui fixe un point unique à

l'exclusion de toute autre chose, cette évaluation inconditionnée « c'est désormais telle chose et rien d'autre qui est nécessaire », cette certitude intime qu'on sera obéi, et tout ce qui fait encore partie de l'état de celui qui ordonne. Un homme qui *veut* —, donne un ordre à un quelque chose en lui qui obéit, ou dont il croit qu'il obéit<sup>128</sup>. Mais que l'on prête attention à présent à ce qu'il y a de plus singulier dans la volonté — dans cette chose si multiple pour laquelle le peuple n'a qu'un mot unique : dans la mesure où, dans le cas qui nous occupe, nous sommes simultanément ceux qui ordonnent et ceux qui obéissent, et qu'en tant que nous obéissons, nous connaissons les sentiments de contrainte, de pression, d'oppression, de résistance, de mouvement qui d'ordinaire se déclenchent immédiatement à la suite de l'acte de volonté ; dans la mesure où nous avons l'habitude d'autre part de passer outre cette dualité et de nous abuser nous-mêmes à son sujet grâce au concept synthétique « je », toute une chaîne de conclusions erronées, et par conséquent de fausses évaluations au sujet de la volonté elle-même, s'est encore agrégée au vouloir, — de sorte que celui qui veut croit de bonne foi que vouloir *suffit* à l'action. Comme dans la plupart des cas, on n'a voulu que là où l'on était en droit d'*attendre* l'effet de l'ordre, donc l'obéissance, donc l'action, l'*apparence* d'une *nécessité de l'effet* s'est traduite dans le sentiment ; bref, celui qui veut croit avec un haut degré de certitude que volonté et action sont en quelque façon une seule et même chose —, il attribue encore le succès, l'exécution du vouloir à la volonté elle-même et jouit à cette occasion d'une augmentation du sentiment de puissance qui accompagne tout succès. « Liberté de la volonté » — voilà le mot dont on désigne cet état de plaisir multiple de celui qui veut, qui ordonne et simultanément se pose comme identique à celui qui exécute, — qui, en tant que tel, jouit de triompher des résistances, mais juge par-devers soi que c'est sa volonté elle-même qui a véritablement surmonté ces obstacles. Celui qui veut ajoute de la sorte les sentiments de plaisir des instruments d'exécution

efficaces, de la domesticité des « sous-volontés » ou des sous-âmes — notre corps n'est en effet qu'une structure sociale composée de nombreuses âmes — à son sentiment de plaisir en tant qu'émetteur d'ordres. *L'effet, c'est moi\**<sup>129</sup> : il se produit ici ce qui se produit dans toute communauté bien construite et heureuse, la classe dirigeante s'identifie aux succès de la communauté. Dans tout vouloir, on a affaire purement et simplement à du commandement et de l'obéissance, sur le fond, comme on l'a dit, d'une structure sociale composée de nombreuses « âmes » : raison pour laquelle un philosophe devrait prendre le droit de ranger le vouloir en tant que tel dans la sphère de la morale : à savoir la morale comprise comme doctrine des rapports de domination dont découle le phénomène « vie<sup>130</sup> ». —

Nietzsche insiste dans ce § 19 sur la complexité de la volonté qui se marque par le fait qu'entre les différents usages du terme vouloir il ne semble y avoir d'unité que verbale. Le corps est une pluralité de sentiments : le sentiment moral, le sentiment esthétique, le sentiment religieux, le sentiment musculaire. Il est alors impossible de séparer penser et vouloir et dans toute volonté, même la pulsion sexuelle, il y a une pensée qui commande. Le corps ainsi compris est un affect, une manière d'être et de recevoir et une manière de commander. Nietzsche pourra dire plus tard que le Volonté de puissance est un sentiment justement parce qu'elle n'est pas simple, parce qu'elle est une pluralité de forces dans laquelle chaque force est ouverte aux autres. Qu'est-ce qu'un corps ? C'est une pluralité organisée de forces. Bien sûr ce concept de volonté n'a plus rien de commun avec celui de Kant pour qui il ne peut y avoir de volonté sans représentation. Nietzsche lui considère une pensée dans le corps qui est antérieure à la représentation. On ne peut dire que le corps pense qu'en dissociant pensée et représentation. Nietzsche finit donc par s'éloigner de Schopenhauer en lequel il voit encore une pensée de la négation du corps dans cette morale de la compassion qui nie les désirs charnels. Pour Nietzsche la vraie vie est une sublimation des pulsions du corps et notamment des pulsions sexuelles et c'est ce qui a lieu dans l'art.

La compréhension du corps comme pluralité organisée de forces prend toute sa signification avec la critique du moi, puisque l'unité du moi n'est plus assurée par la seule conscience qui n'a pas accès à l'essentiel de nous-même comme le montre le § 115 d'*Aurore* :

## 115

*Ce qu'on appelle le « moi »<sup>27</sup>*. La langue et les préjugés sur lesquels elle est fondée<sup>28</sup> sont souvent des obstacles pour sonder nos processus internes et nos pulsions, notamment parce qu'il n'existe véritablement de mot que pour les degrés *superlatifs* de ces processus et de ces pulsions. Or, là où les mots nous manquent, nous sommes accoutumés à ne plus faire

d'observations précises parce qu'il nous est pénible alors de penser avec précision ; et même autrefois on décidait sans trop réfléchir que là où cesse le royaume des mots cesse également le royaume de l'être. La colère, la haine, l'amour, la pitié, le désir, la connaissance, la joie et la douleur, autant de noms pour des états *extrêmes* : les degrés intermédiaires et atténués, et même les degrés inférieurs toujours présents, nous échappent, et pourtant ce sont eux justement qui tissent la toile de notre caractère et de notre destin. Ces manifestations extrêmes – et même le moindre plaisir ou déplaisir *dont nous sommes conscients*, quand nous mangeons, quand nous entendons un son, est peut-être encore, tout bien pesé, une de ces manifestations extrêmes – déchirent fréquemment la toile et constituent alors des exceptions violentes, la plupart du temps sans doute à la suite d'une accumulation, et à quel point elles peuvent, comme telles, égarer l'observateur ! Guère moins qu'elles ne le font pour l'être agissant. *Nous sommes tous autre chose* que ce que nous paraissions du fait des états pour lesquels seuls nous disposons de conscience et de mots – et par conséquent d'éloge et de blâme. Nous nous *méconnaissons* à cause de ces manifestations grossières qui seules nous sont connues, nous tirons une conclusion d'un matériau dans lequel les exceptions l'emportent sur la règle, nous lisons de travers cet alphabet apparemment tout à fait lisible de notre moi. *Or cette opinion sur nous-mêmes*, que nous avons trouvée par cette mauvaise voie, ce qu'on appelle le « moi », ne laisse pas de participer de notre caractère et de notre destin.

Notre conscience n'a pas accès à nos instincts qui nous constituent, à cette pluralité de pulsions qui sont en nous. C'est la plus grande partie de nous-même qui nous échapperait. En réalité quand nous réagissons à un événement particulier nous imaginons que c'est notre conscience qui réagit, que nous réagissons en fonction de ce que nous imaginons être, alors que ce sont en

réalité nos pulsions qui répondent. Et si nous ne réagissons pas tous de la même manière, c'est que les instincts sont différents en chacun d'entre nous. Ici encore il ne s'agit pas de tomber dans un simple déterminisme pulsionnel, de montrer que le moi, parce qu'il est un corps, n'est pas fermé sur lui-même, dans sa représentation, dans l'image qu'il se donne de lui-même, mais qu'il est toujours déjà ouvert au monde. C'est pour cette raison que nous ne nous connaissons nous-même que depuis la façon dont nous réagissons au monde et non pas depuis notre seule introspection. Notre corps est pluralité de perceptions, pluralité de volontés, et ce corps est notre moi organique, unité d'une pluralité. Or la conscience de soi est le plus souvent dans l'ignorance de ce qui se passe dans le corps et elle ne peut pas produire l'unité du corps et elle ne peut pas non plus produire sa propre unité. Il faut lire le § 119 d'*Aurore* dans lequel Nietzsche explique que le corps est une pensée :

### **119. *Expérimenter et imaginer.***

**Aussi loin que quelqu'un puisse pousser la connaissance de soi, rien pourtant ne peut être plus incomplet que son image de l'ensemble des *instincts* qui constituent son être. A peine s'il peut nommer les plus grossiers par leur nom : leur nombre et leur force, leur flux et leur reflux, leurs actions et leurs réactions mutuelles et surtout les lois de leur *nutrition* lui demeurent totalement inconnus. Cette nutrition devient donc l'œuvre du hasard : nos expériences quotidiennes jettent une proie tantôt à tel instinct et tantôt à tel autre qui s'en empare avec voracité, mais toutes ces fluctuations épisodiques restent dépourvues de toute corrélation rationnelle avec les besoins nutritifs de l'ensemble des instincts : en sorte que l'on assistera toujours à un double phénomène : famine et dépérissement pour les uns, excès de nourriture pour les autres. Chaque instant de notre vie fait croître quelques tentacules de notre être et en fait se dessécher quelques autres, selon la nourriture que cet instant porte ou ne porte pas en soi. Nos expériences, disions-nous, sont toutes en ce sens des aliments, mais distribués à l'aveuglette, sans savoir qui a faim ni qui est déjà gavé. Et par suite de cette alimentation fortuite de ses différentes parties, le polype sera, au terme de sa croissance, un être aussi fortuit que**

le fut son devenir. Ou pour parler plus clairement : en admettant qu'un instinct arrive au point où il exige d'être satisfait — ou d'exercer sa puissance, ou de s'en libérer, ou de combler un vide (pour employer des images) : il considère chaque événement de la journée en se demandant comment l'utiliser pour ses propres fins ; que l'homme marche, ou se repose, ou se fâche, ou lise, ou parle, ou lutte, ou se réjouisse, l'instinct, dans sa soif, palpe pour ainsi dire chacune de ces situations par lesquelles passe l'homme et n'y trouve en général rien qui lui convienne, il doit attendre et continuer d'avoir soif : un instant encore et il faiblit, quelques jours ou quelques mois de plus d'insatisfaction et il se dessèche comme une plante sans pluie. Peut-être cette cruauté du hasard sauterait-elle encore plus vivement aux yeux si tous les instincts voulaient se montrer aussi fondamentalement intransigeants que la *faim*, qui ne se contente pas d'*aliments rêvés* ; mais la plupart des instincts et en particulier les instincts dits moraux se *satisfont précisément ainsi*, — si l'on admet ma supposition selon laquelle la valeur et le sens de nos *rêves* consistent justement à *compenser* jusqu'à un certain point ce manque accidentel de nourriture pendant le jour. Pourquoi le rêve d'hier était-il plein de tendresse et de larmes, celui d'avant-hier espiègle et effronté, tel autre, plus ancien encore, aventureux et voué à une quête incessante et obscure ? D'où vient qu'en celui-ci je jouis d'une musique à l'indescriptible beauté, que dans un autre je plane et vole avec la volupté de l'aigle, m'élevant jusqu'aux cimes des lointaines montagnes ? Ces imaginations qui permettent de jouer et de s'épancher à nos instincts de tendresse, ou d'espièglerie, ou d'aventure, ou à notre besoin de musique et de montagnes — et chacun aura sous la main des exemples encore plus frappants pour lui — sont des interprétations de nos excitations nerveuses pendant notre sommeil, des interprétations *très libres*, très arbitraires des mouvements du sang et des entrailles, de la pression du bras et des couvertures, du bruit des cloches, des girouettes, des noctambules, et d'autres choses du même genre. Que ce texte qui reste en général très semblable d'une nuit à l'autre soit commenté de façons si différentes, que la raison inventive se *représente* hier et aujourd'hui des *causes* si différentes pour des excitations nerveuses identiques : tout cela provient de ce que le souffleur de cette raison était aujourd'hui un autre qu'hier, — un autre instinct voulait se satisfaire, se manifester, s'exercer,

se restaurer, s'épancher, — il était précisément au plus fort de son flux, alors qu'hier c'était le tour d'un autre. — La vie éveillée ne dispose pas de la même *liberté* d'interprétation que la vie en rêve, elle est moins poétique et débridée, — mais dois-je mentionner qu'à l'état de veille nos instincts ne font également rien d'autre qu'interpréter les excitations nerveuses et leur fixer des « causes » adaptées à leurs propres besoins? qu'il n'y a pas de différence *essentielle* entre la veille et les rêves? que même, si l'on compare des niveaux très différents de culture, la liberté de l'interprétation éveillée dans l'un ne le cède en rien à la liberté de l'autre en rêve? que nos appréciations et nos jugements de valeur moraux ne sont également que des images et des variations fantaisistes sur un processus physiologique qui nous est inconnu, une sorte de langage convenu pour désigner certaines excitations nerveuses? que toute notre prétendue conscience n'est que le commentaire plus ou moins fantaisiste d'un texte inconnu, peut-être inconnaisable et seulement ressenti? — Prenons l'exemple d'une petite expérience vécue. Supposons que nous remarquions un jour que quelqu'un se moque de nous au marché sur notre passage : selon que tel ou tel de nos instincts sera alors dans sa pleine vigueur, cet incident aura pour nous telle ou telle signification, — et selon le type humain auquel nous appartenons, ce sera un incident totalement différent. L'un le recevra comme une goutte de pluie, l'autre le secouera de lui comme un insecte, un troisième y cherchera prétexte à querelle, un autre examinera ses vêtements pour voir s'ils prêtent à rire, un autre méditera à la suite de cet incident sur le ridicule en soi, un autre encore se réjouira d'avoir contribué sans le vouloir à ajouter un rayon de soleil à la gaieté et à la lumière du monde, — et dans chaque cas un instinct trouvera satisfaction, qu'il s'agisse d'un instinct colérique, ou combatif, ou méditatif, ou bienveillant. Cet instinct s'est emparé de l'événement comme d'une proie : pourquoi lui précisément? Parce qu'assoiffé et affamé il était à l'affût. — Récemment, à onze heures du matin, un homme s'effondra subitement juste devant moi, comme frappé par la foudre; toutes les femmes des alentours poussèrent de grands cris : quant à moi je le remis sur ses pieds et je pris soin de lui jusqu'à ce que la parole lui revint, — pendant ce temps, aucun muscle de mon visage ne bougea, aucun sentiment, ni de terreur, ni de pitié, ne s'émut en moi, mais je fis ce qu'il y avait de plus pressant et de plus raisonnable, puis je continuai

**froidement mon chemin. Supposons que l'on m'ait annoncé la veille que le lendemain à onze heures quelqu'un s'affaîserait ainsi à côté de moi, — j'aurais souffert à l'avance des tourments de toutes sortes, je n'aurais pas dormi de la nuit et au moment décisif, je serais peut-être devenu semblable à cet homme au lieu de lui porter secours. Dans l'intervalle, effectivement, tous les instincts possibles auraient eu le temps de se représenter et de commenter l'événement. — Qu'est-ce donc que nos expériences vécues? Bien *plus* ce que nous y mettons que ce qui s'y trouve! Ou devrait-on même dire : en soi, il ne s'y trouve rien? Expérimenter, c'est imaginer<sup>1</sup>?**

Ainsi Nietzsche peut mettre au jour que c'est parce qu'il y a une pensée dans le corps qu'il y a un moi et non l'inverse. Il écrit dans un des fragments posthumes :

« Notre pensée n'est en fait rien d'autre qu'une trame très subtilement tissée de vue, d'ouïe, de tact, les formes logiques sont les lois physiologiques des perceptions sensibles. » 1880,6 [433].

Il y a une pensée qui se produit en moi sans moi, cela pense en moi, et il s'agit de sortir de cet oubli de la pensée du corps afin d'échapper aux erreurs de notre conscience. Certes Nietzsche identifie bien comme tous les penseurs de la modernité être et vouloir mais il cherche à ne pas réduire cette volonté à la seule représentation en montrant qu'elle se fonde dans un sentiment de soi qui est présent dès l'activité musculaire. La volonté est un complexe de sentiments et de pensée tout en étant un affect du commandement. L'affect est la forme originaire de l'être au monde et il ne se réduit pas à la conscience qu'il rend possible. Mais on voit que la conséquence de cette thèse est qu'il y a plusieurs personnes en nous et penser la corporalité de l'homme, c'est aussi refuser de la figer dans une identité stable. La considération du corps brise l'idée que le moi serait simple et la vie du moi linéaire. On est ici aux antipodes de l'idée que le corps serait un simple instrument à la disposition de l'acteur par exemple, car il est déjà notre réponse au monde. Ainsi le moi n'est pas une cause première, mais il est un effet de tout un processus physiologique. La volonté s'enracine dans la vie du corps et c'est cette vie du corps qui conduit à une pensée et à un vouloir. Contre la définition kantienne de la volonté, Nietzsche met en évidence que ce que nous appelons notre volonté est l'effet d'un vouloir bien plus ample qui englobe toute notre vie organique. La conséquence en est que quand les forces du corps sont déclinantes ou deviennent réactives, la volonté de puissance devient elle-même déclinante et peut tomber dans la pitié malade (§ 293 *Par-delà bien et mal*)

La force de cette pensée du corps est de remettre en cause la séparation de la conscience en montrant qu'elle s'enracine dans une vie pulsionnelle qui la précède et qui l'incline dans telle ou telle direction. Ainsi l'homme pense sans cesse, mais il n'y a qu'une petite partie de toute cette pensée qui remonte à la conscience. Mais Nietzsche va encore plus loin dans sa description du corps en montrant que le corps ne peut pas être compris au seul niveau individuel et qu'il est un réseau de communication. La conscience elle-même n'a pu se développer que sous la pression du besoin de communiquer ; là où les hommes ont été forcés à communiquer, il y a eu un plus grand développement de la conscience. La conscience n'est qu'un réseau de liens entre les hommes et en cela elle est indissociable du corps, puisque la pensée repose dans la nécessité vitale de

communiquer. C'est pourquoi notre corps et notre pensée ne peuvent se comprendre que du point de vue du génie de l'espèce, du point de vue d'une vie à la fois physiologique et sociale, comme l'explique le § 354 du *Gai savoir*. Il était nécessaire de se libérer d'une philosophie du moi en tant que premier principe solitaire pour montrer que le corps est un acte social de pensée par rapport auquel toute représentation est dérivée, mais aussi simplificatrice et falsificatrice. Tous les penseurs de la déconstruction et notamment J. Derrida doivent à Nietzsche leur critique de la conception du « corps propre ».

Comme le dit Nietzsche dans la préface à la deuxième édition du *Gai savoir* (1886) :

« Nous ne sommes pas des grenouilles pensantes, des appareils d'objectivation et d'enregistrement sans entrailles, – il nous faut constamment enfanter nos pensées du fond de nos douleurs et les pourvoir maternellement de tout ce qu'il y a en nous de sang, de cœur, de désir, de passion, de tourments, de conscience, de destin, de fatalité. Vivre – cela signifie pour nous : changer constamment en lumière et en flamme tout ce que nous sommes ; de même, aussi, transformer tout ce qui nous frappe ; nous ne saurions absolument pas faire autrement. »

Ne pas être une grenouille pensante c'est faire en sorte que ce soit tout entier que nous enfantons nos pensées et pour cela il faut résister à une volonté d'inertie, de conservation, de simplification liée à l'affect de la peur. C'est la peur qui nous conduit à simplifier le monde avec la causalité et la finalité et même avec l'hypostase du principe de conservation dont il faut se méfier car c'est un masque de la finalité. Cf Par-delà bien et mal, section 1, § 13 :

« Les physiologistes devraient réfléchir à deux fois quand ils posent la pulsion d'auto conservation comme pulsion cardinale d'un être organique. Avant tout, quelque chose de vivant veut libérer sa force – la vie elle-même est volonté de puissance – l'auto conservation n'en est qu'une conséquence indirecte extrêmement fréquente, parmi d'autres. – Bref, ici comme partout, attention aux principes téléologiques superflus ! – Comme celui que constitue la pulsion d'auto conservation (on la doit à l'inconséquence de Spinoza). C'est en effet ce qu'ordonne la méthode, qui doit être essentiellement économie de principes ».

Pour Nietzsche il n'y a pas de plan dans la nature et il n'y a que des forces actives et c'est à partir de la mise à l'écart de toute finalité liée à un idéalisme qu'un renversement des valeurs est possible dans lequel le corps cesse d'avoir la plus basse valeur. Toute valeur est un jugement une évaluation et la plupart de nos valeurs résultent de notre utilité. Le renversement proposé par Nietzsche consiste à identifier comme bon ce qui intensifie la puissance et comme mauvais ce qui affaiblit cette puissance. Comment comprendre cela ? Certains textes de Nietzsche laissent le commentateur dans l'embarras : la réévaluation du corps est-elle une apologie de la guerre ?

« Qu'est-ce qui est bon ? – Tout ce qui intensifie le sentiment de puissance, la volonté de puissance, la puissance même dans l'homme.

Qu'est-ce qui est mauvais ? – Tout ce qui provient de la faiblesse.

Qu'est-ce que la félicité ? – Le sentiment de ce que la puissance s'accroît – qu'une résistance va être surmontée.



Non la satisfaction, et davantage de puissance ; non la paix en général, et la guerre ; non la vertu et la capacité (vertu dans le style Renaissance, *virtù*, vertu non vaccinée de morale)

Les faibles et les malvenus doivent périr ; premier principe de la société. Et l'on doit de surcroît les aider à cet effet.

Qu'est-ce qui est le plus nuisible qu'un quelconque vice ? La compassion active pour tous les malvenus et faibles, – « le christianisme »... » 1887 – 1888,11 [414]

On va tenter de défendre l'idée selon laquelle Nietzsche n'est pas nihiliste et qu'en réalité il veut avant tout dénoncer toute forme de morale abstraite qui sous une apparence de désintéressement est portée par une utilité, par un intérêt qui agit. L'altruisme aurait toujours un but utilitaire. La question est délicate et la lecture des textes peut être troublante, mais on peut penser que Nietzsche cherche avant tout à refuser l'idée d'une volonté qui ne serait jamais sensible, qui serait une volonté pure de tout rapport au corps. Cela permet de mieux comprendre la thèse de Nietzsche : il ne dit pas que tout altruisme est un égoïsme, mais que l'amour de soi est une force qui peut participer à l'amour d'autrui. Cela change la perspective et ce qui pourrait ne sembler être qu'une pulsion mauvaise, l'égoïsme, peut participer à l'intensification de la vie et à la recherche du bien. Il n'est donc plus possible selon lui d'opposer brutalement le bien et le mal et donc de dévaloriser le corps comme lieu du mal. Les intérêts, les passions, l'ambition, etc. tout cela ce sont des moteurs possibles de l'action qui évitent l'assoupissement d'une personne ou d'une société. Dans le § 4 du *Gai savoir*, il réaffirme que les impulsions mauvaises sont aussi utiles à la conservation de l'espèce que les bonnes impulsions et qu'elles ont seulement une fonction différente. Il ne s'agit donc pas de vouloir le mal, mais de comprendre que les impulsions négatives ont une fonction de réveil, de stimulation ; là encore il ne s'agit pas non plus de dire qu'elles sont bonnes absolument, mais qu'elles peuvent avoir une utilité.

Dans le § 1 du *Gai savoir*, Nietzsche dénonce les éthiques contre nature qui veulent nous faire renoncer au corps et à toutes ces pulsions mauvaises et qui en réalité ruinteraieent l'humanité en lui retirant tous les moyens de son développement. Nietzsche s'attaque alors à la compassion qui est pour lui le nihilisme même car elle conduit à nier le corps et le plaisir. Dès le § 132 d'*Aurore* Nietzsche développe l'idée que la recherche de l'harmonie, de l'égalité, de la sympathie, de toutes les vertus sociales conduit à un affaiblissement de l'individu. La compassion n'est pas pour lui une force, mais elle est au contraire une faiblesse qui empêche d'agir de manière efficace. Nietzsche ne dit pas que la compassion est toujours mauvaise, mais que cet instinct ne doit pas être affirmé contre cet autre instinct qu'est l'amour de soi. Dans le § 133 d'*Aurore* il élucide les motivations de la compassion en montrant qu'il peut y avoir une impulsion de plaisir à l'origine de la compassion, ne serait-ce que le plaisir de faire quelque chose de bien. Bien évidemment l'essentiel du texte vise à montrer que la compassion n'est jamais totalement désintéressée et qu'il y a toujours la recherche d'un intérêt propre et que cela peut aussi être un moteur de la compassion. Il critique donc surtout l'abstraction d'une compassion désincarnée qui serait totalement indépendante de la vie du corps et de l'amour de soi. Selon Nietzsche il n'y a jamais un unique mobile à la compassion mais plutôt tout un ensemble de mobiles qui peuvent être très différents et ce qui est un sujet d'étonnement

c'est que des tendances très différentes peuvent concourir au même acte. Bien sûr l'amour d'autrui, mais également le désir de gloire ; la capacité à faire face à la souffrance, mais également l'impulsion à la fuir. Bien évidemment le sens de cette analyse de la compassion change quand Nietzsche finit par dire que la compassion chrétienne est une haine des hommes.

« Schopenhauer, à partir de son nihilisme, avait parfaitement le droit de ne plus retenir d'autre vertu que la seule compassion : par elle en effet se trouve le plus fortement stimulée la négation de la volonté de vivre. La compassion, la *caritas*, en permettant aux déprimés et aux faibles de survivre et d'avoir une postérité, vient contrarier les lois naturelles de l'évolution : elle accélère la décomposition, elle détruit l'espèce, – elle nie la vie. Pourquoi les autres espèces animales se conservent-elles saines ? Parce que la compassion leur reste étrangère ». 1887-1888,11 [3 61].

Il s'agit bien pour Nietzsche de détruire toute la morale chrétienne et la soi-disant haine du corps qui l'anime, c'est-à-dire une haine de la vie. Bien évidemment il caricature le christianisme pour mieux le critiquer et pour développer l'opposition un peu simple de l'amour du prochain et de l'amour du lointain. Encore une fois, on peut penser que ce que Nietzsche dit du corps selon le christianisme ne correspond pas à la véritable nature du christianisme, même si Nietzsche discute saint Paul. Il dit même que le christianisme est une « religion de la cruauté envers les hommes » » IV, 7 [26], parce qu'il est un idéalisme qui place l'idéal au-delà de l'existence humaine et conduit ainsi l'homme à se dénaturer. Contre la morale du troupeau, de cet instinct grégaire qui défend l'idéal d'égalité, il défend la nature pulsionnelle de l'existence humaine et à titre d'exemple on peut lire ce qu'il dit du mariage « moderne » et de sa décadence dans le *Crépuscule des idoles* :

*décadence* \* s'insinue dans l'instinct de valeur de nos hommes politiques, de nos partis politiques : *ils préférèrent instinctivement* ce qui provoque une dissolution, ce qui précipite la fin... Témoin le *mariage moderne*. Le mariage moderne a manifestement perdu toute rationalité : cela ne constitue toutefois pas une objection contre le mariage, mais bien contre la modernité. La rationalité du mariage – elle résidait dans la responsabilité juridique exclusive du mari : le mariage avait ainsi un centre de gravité alors qu'aujourd'hui, il est boiteux des deux jambes. La rationalité du mariage – elle résidait dans son indissolubilité de principe : cela lui donnait un accent qui savait *se faire entendre* face au hasard du sentiment, de la passion et de l'instant. Elle résidait de même dans la responsabilité des familles dans le choix des époux. Avec l'indulgence croissante pour l'union d'amour, on a justement sapé l'assise du mariage, ce qui seul en *fait* une institution. On ne fonde absolument jamais une institution sur une idiosyncrasie, on *ne fonde pas* le mariage, ainsi qu'on l'a dit, sur l'« amour », – on le fonde sur la pulsion sexuelle, sur la pulsion de propriété (femme et enfant comme propriété), sur la *pulsion de domination* qui organise constamment pour lui la plus petite configuration de domination, la famille, qui *a besoin* d'enfants et d'héritiers pour maintenir, physiologiquement aussi, une mesure qui a été atteinte de puissance, d'influence, de richesse, pour préparer des tâches à long terme, une solidarité d'instinct entre les siècles. Le mariage comme institution comprend d'emblée en lui l'affirmation de la forme d'organisation la plus grande et la plus durable : lorsque la société ne peut plus *répondre* d'elle-même comme totalité jusque dans les générations les plus éloignées, le mariage n'a plus aucun sens. – Le mariage moderne *a perdu* son sens, – par conséquent, on le met au rebut.

On veut faire du mariage une union purement spirituelle, une union d'âme à âme, une union purement consciente, et on néglige le pouvoir d'union du corps qui est bien supérieur à celui de l'âme. Le jeu des pulsions est ce qui assure la solidité du mariage et il correspond alors à un besoin individuel et sociétal : le besoin de propriété, de sécurité, le besoin économique, le besoin physiologique. Quand le mariage se sépare de cette « volonté », quand il n'assure plus des besoins du corps il disparaît et le corps politique avec lui. Le but de ce texte n'est pas de dire qu'il n'y a pas d'amour dans le mariage, mais que le mariage repose aussi sur d'autres fondements. C'est une réalité

complexe, un jeu de forces qui cherchent à s'équilibrer entre les pulsions et l'amour. Ici il ne s'agit pas de transformer les désirs en volontés, mais de montrer que la tension entre désirs et volontés est constitutive du mariage et qu'on a toujours tendance à oublier ce fondement corporel du mariage qui est donc à prendre au sens large de l'ensemble de la vie pulsionnelle. Les pulsions de propriété, de survie, les pulsions sexuelles, tout cela fait partie du mariage. Si on réduit le mariage à l'idéal abstrait de l'union de deux cœurs, il perd une partie de sa vitalité et tend à disparaître.

La réévaluation du corps est bien évidemment liée au thème de la mort de Dieu, du Dieu moral. La mort de Dieu c'est la mort de tous les idéaux en tant qu'ils sont fermés et sans lien avec le sensible. Dans le *Crépuscule des idoles* il faudrait lire toute la section *La morale comme contre-nature* dans laquelle Nietzsche dénonce le projet d'éliminer les passions, les désirs, les instincts au nom de l'idéal et d'une paix de l'âme qui est en réalité une mort. Finalement c'est cet idéal désincarné qui est le tombeau de l'âme.

#### 4.

– Je réduis un principe en formule. Tout **naturalisme** en morale, c'est-à-dire toute morale *saine*<sup>100</sup> est dominée par un instinct de vie, – quelque commandement de la vie est exécuté au moyen d'un canon déterminé ne « doit » et « ne doit pas », quelque inhibition et hostilité sur le chemin de la vie se trouve ainsi écartée. La morale *contre-nature*, c'est-à-dire presque toute morale que l'on a jusqu'à présent enseignée, vénérée et prêchée se tourne tout à l'inverse *contre* les instincts de la vie, elle est une *condamnation* de ces instincts, tantôt secrète, tantôt ouverte et impudente. En disant « Dieu

considère le cœur<sup>101</sup> », elle dit non aux désirs les plus bas et les plus hauts de la vie et fait de Dieu *l'ennemi de la vie*... Le saint en qui Dieu trouve satisfaction est le castrat idéal... C'en est fini de la vie là où *commence* le « royaume de Dieu »...

Cette définition du saint comme castrat idéal en dit long sur la violence du propos nietzschéen qui vise aussi l'Eglise en tant qu'institution soi-disant chargée de réprimer les instincts. Il s'agit pour Nietzsche de s'attaquer au Dieu chrétien en tant qu'il se définit par la vie pour chercher à montrer qu'il serait en réalité la négation même de la vie. Une vie sans Dieu serait alors une vie rendue au corps et donc à la pluralité des pulsions qui ont lieu en l'homme. Contre le Dieu moral Nietzsche définit la vie comme volonté de puissance ce qui permet de retrouver la pluralité du sens, l'infini des interprétations possibles comme le montre l'art qui devient donc la valeur suprême.

Il est impossible d'exposer la conception nietzschéenne du corps sans mentionner le concept de « surhomme » qui n'a rien à voir avec superman, ni avec le libre penseur gonflé de son importance, ni avec l'homme qui serait totalement maître de son corps. Le surhomme tel qu'il est mentionné dans la première partie d'*Ainsi parlait Zathoustra* est l'homme d'après le nihilisme, l'homme devenu vraiment conscient de lui-même et de son essence. C'est donc un homme libéré

du platonisme et du christianisme qui ont toujours enlevé sa valeur au corps. Bien évidemment il n'a non plus rien à voir avec un homme qui ne s'occuperait que de son corps, de sa jouissance, de son bien-être. Il s'agit au contraire d'homme pour lequel la vie corporelle est toujours un « aller au-delà » dans une non séparation du corps et de l'esprit. Nietzsche ici réfute la définition traditionnelle de l'homme comme animal rationnel composé d'une couche d'animalité et d'une couche de rationalité. On peut ici revenir sur le célèbre texte *Des contempteurs du corps* cité au début du cours sur Nietzsche pour expliquer que le corps comme dit Nietzsche, c'est la grande raison, puisque c'est lui qui veut. Ce corps est une pluralité car il est constitué d'être vivants et agissants chacun par sa volonté propre. Le corps n'est donc pas ce qui est obtenu au terme d'un travail d'intellectuel d'abstraction qui permet de l'isoler de l'âme et il se laisse maintenant comprendre comme une pluralité de pulsions, une pluralité de forces et même comme une pluralité d'âmes. Cette fois on a véritablement gagné un concept de corps qui n'est pas une chose, un état, mais l'unité d'un devenir. Le corps est une puissance d'incorporation. Le surhomme est justement celui qui s'incorpore, il est celui qui se fait corps et pour lequel sa volonté de puissance est bien plus que la seule volonté de conservation. Selon cette compréhension dynamique du corps, le surhomme est l'homme qui peut vouloir l'éternel retour.

Tout le projet de Nietzsche est de montrer que l'ipséité est corporelle de part en part, puisque l'esprit et la raison ne sont plus que des instruments du corps. Il faut bien reconnaître qu'il y a là une toute nouvelle anthropologie. En effet, il s'agit de comprendre autrement l'homme ; il s'agit de le réinterpréter selon un autre horizon que celui de la seule conservation. C'est en cela que l'homme doit devenir le surhomme. Ainsi, plus profond que le « je », il y a un soi corporel qui lui commande. Avec le surhomme, Nietzsche cherche à décrire une vie à partir de laquelle le moi peut venir à lui-même et cette vie est corporelle. C'est pourquoi la figure de Zarathoustra enseigne à la fois le surhomme et l'éternel retour ; il s'agit là du principe d'unité du livre. En donnant accès à la vie corporelle qui impose au « je » de penser, Nietzsche donne à comprendre que l'homme est un pont entre l'animal et le surhomme.

Dès lors la compréhension du corps humain est bien la condition de l'intelligence de tous les corps dans la reconnaissance du devenir. L'oubli du corps, le refus du corps, est aussi une négation du devenir des choses avec cette volonté de tout fixer en un monde reconnaissable, avec cette recherche de l'identique qui abolit toute différence. L'idéalisme a fait du temps une catégorie qui fixe à chaque chose sa place alors que le temps est vie et création, surgissement de la nouveauté. Ce que Nietzsche nomme justement le « gai savoir » est ce savoir des choses qui ne supprime pas leur devenir et qui ne nous transforme pas en « grenouille pensante ». Le gai savoir est donc celui qui ne se réfugie pas du côté de l'idéal d'une éternité figée, mais est ce qui veut l'inconnu, l'étranger, le lointain. Un monde sans Dieu et sans finalité serait pour Nietzsche un monde dans lequel un véritable rapport aux corps peut avoir lieu depuis la volonté de puissance, dans ce que Nietzsche nomme un « oui » au monde, selon l'éternel retour. Un fragment posthume du Gai savoir précise ce lien entre incorporation et éternel retour :

! = **M III 1. Printemps-automne 1881 11[137-141] 363**

11 [141]

*Le retour de l'identique.*

Projet.

- 1. L'incorporation des erreurs fondamentales.**
- 2. L'incorporation des passions.**
- 3. L'incorporation du savoir et du savoir qui renonce.**  
(Passion de la connaissance)
- 4. L'innocent. L'individu particulier en tant qu'expérimentation. L'allègement de la vie, abaissement, affaiblissement — transition.**
- 5. Le nouveau centre de gravité: l'éternel retour de l'identique.** L'infinie importance de notre savoir, de notre errement, de nos habitudes et manières de vivre, pour tout ce qui est à venir. Que faisons-nous du *reste* de notre vie — nous autres qui avons passé la majeure partie de celle-ci dans la plus essentielle ignorance? *Nous enseignons la doctrine* — c'est le moyen le plus puissant de nous *l'incorporer* à nous-même. Notre genre de félicité, comme docteur de la plus grande doctrine.

Ce texte indique que l'éternel retour doit d'abord être compris comme le rapport de l'homme au temps, et cela dans l'incorporation, l'*Einverleibung*. Il s'agit de s'incorporer cette pensée de l'éternel retour, de parvenir à la faire sienne, d'en faire une dimension de son être, justement en l'enseignant. L'incorporation signifie ici que l'éternel retour doit devenir une position fondamentale à l'égard du monde, de l'être. Encore une fois, ce n'est pas une thèse parmi d'autres, mais une thèse qui engage ce qu'il faut comprendre par être. C'est pour cela que cette pensée est la plus difficile : elle n'est pas une pensée de plus, mais une nouvelle manière de penser, fondamentalement anti-idéaliste, pour laquelle l'être est temps.

L'éternel retour dit un autre rapport au corps, aux corps et au temps, et c'est pourquoi Nietzsche peut dire qu'il est le poids le plus lourd de l'existence. Au lieu de se porter vers un idéal indéfini il s'agit d'affirmer éternellement la vie dans sa pluralité et sa profusion. La vie éternelle n'est ni une vie qui n'en finit pas, ni une vie hors du temps, mais elle est une vie qui est une pure affirmation du temps dans le changement de notre manière de vouloir. L'incorporation est une tâche et il s'agit de devenir corps en voulant toute chose sans peur réactive et un acte n'est vraiment voulu que s'il est possible de le vouloir un nombre indéfini de fois. Être corps, c'est le devenir en étant capable de vivre les moments d'éternité dans une radicale discontinuité, puisque toute chose s'y donne comme neuve, comme un événement. Zarathoustra espère ainsi faire des malades que nous sommes des convalescents dans cette affirmation du corps, d'une vie qui ne se fige pas. C'est ainsi qu'il est possible de surmonter la pesanteur en vue de la légèreté.

Le § 2 du chapitre *De la vision et de l'énigme* d'*Ainsi parlait Zarathoustra* présente alors l'existence humaine comme une alternative entre deux incorporations. A la fin du § 2 le texte oppose le pâtre, c'est-à-dire Zarathoustra avant qu'il puisse surmonter le nihilisme et « un être qui riait ». On approche ici du contenu de l'instant comme modification de notre être, comme le fait de tenir son être du gai savoir, de l'éternel retour. Ce que Nietzsche nomme « le noir et lourd serpent », c'est le nihilisme, la vie qui s'en prend à elle-même. Cela n'a rien à voir avec le serpent enroulé sur lui-même comme image de l'éternel retour. Avec cette scène du serpent Nietzsche veut décrire une incorporation : le serpent noir risque de se rendre maître du corps du jeune pâtre. Cela signifie que l'erreur la plus grande, le nihilisme, menace de devenir corps. Dès lors l'enseignement de Zarathoustra est qu'il faut tuer le serpent, qu'il faut se créer un corps supérieur. Mais Zarathoustra ne parvient pas à arracher le serpent de la bouche du jeune pâtre, car c'est vain de vouloir le faire de l'extérieur. Il est impossible de réduire le nihilisme de l'extérieur, par autre chose. Chacun doit mordre soi-même le nihilisme ; la morsure est la réduction du nihilisme. Avec ce coup de dent du pâtre Nietzsche décrit un acte qui n'est rien d'autre qu'une décision ; il s'agit de décider du sens de la vie. Avec cette décision se trouve donné le contenu de l'instant. Il s'agit d'une décision entre la vie platonico-chrétienne et la vie affirmative selon la volonté de puissance. L'instant est alors ce coup de dent qui est la décision de mettre fin au passé, de renverser toute l'histoire. L'ensemble de ces instants de la décision sont notre véritable histoire dans laquelle il n'y a ni continuité, ni finalité. C'est un autre ordre que celui qui vient du sujet. Par ce coup de dent l'homme effectue une mutation profonde, il s'incorpore par cette décision à l'éternel retour et se comprend comme concernée par le surhomme.

Cette brève traversée de la philosophie nietzschéenne du corps permet de comprendre que d'un côté il y a une véritable rupture avec Nietzsche qui permet vraiment de penser le corps sans le relativiser, sans en faire un instrument de l'âme. Bien évidemment, le terme de corps prend alors une extension considérable puisqu'il englobe toute la vie pulsionnelle. D'un autre côté on retrouve une difficulté commune à savoir que l'existence humaine est une tension entre deux incorporations et que seule une incorporation peut remettre en cause une autre incorporation. Bien évidemment les deux incorporations ne sont pas ici celles étudiées par saint Augustin Thomas d'Aquin et Malebranche, néanmoins l'homme demeure toujours la manière dont il existe son corps. Que le corps soit le fil conducteur selon lequel l'essence de l'homme puisse être étudiée, selon lequel l'homme puisse prendre conscience de sa propre essence, cela semble être une thèse constante. Mais c'est la définition de la vie qui diffère entre Nietzsche et les auteurs que nous avons cités. Pour le surhumain la vie est ce qui s'affirme à chaque instant, qui décide absolument d'elle-même à chaque instant en s'affranchissant ainsi du poids du temps et de tout esprit de vengeance. Dans cette affirmation de soi l'homme est sa propre constance, sans appui sur quoi que ce soit d'autre et surtout pas un Dieu. Mais pour saint Augustin et Malebranche, la vie est aussi et surtout ce qui se donne, la vie est ce qui prend patience, la vie est l'amour infatigable que je porte à autrui ou au moins sa promesse. Si être corps c'est ne jamais arrêter le temps, quel est l'homme qui n'arrête pas le temps ? Est-ce celui qui pose éternellement son oui au monde ou celui qui dit infatigablement,

dans la finitude du temps, oui à l'autre homme ? Entre la conception du corps de la philosophie chrétienne et celle de Nietzsche le débat n'est pas clôt et on peut penser que cette conception nietzschéenne demeure en bien de ses aspects très réactive, très dépendante de ce qu'elle dénonce et qu'à force de faire du saint le castrat idéal il ne fait pas lui-même du surhomme un nouveau castrat qui ne sait pas prendre patience, qui ne sait pas supporter, qui ne sait pas affronter le temps.<sup>51</sup> La patience n'est-elle pas la vérité du corps, d'un corps qui est un devenir parce qu'il est une exposition et une réponse au monde depuis sa fragilité ?

On a donc vu que le corps est un soi qui précède le « je » et qui le rend possible et pour reconnaître ce pouvoir-être du corps il était nécessaire avec Nietzsche de destituer la conscience de son antériorité. Le corps a pu donc apparaître comme une société d'âmes multiples et comme un advenir, comme ce qui ne cesse de se réaliser. Ainsi Nietzsche veut montrer que le corps ne doit pas être compris depuis autre chose que lui-même car il a en lui le principe de son unité et le principe de son acte. C'est ainsi une conception non-réactive du corps dans laquelle le corps sent, voit, pense. Revenir au corps, c'est apprendre à penser autrement que ne l'a fait jusqu'à maintenant la métaphysique. Un corps qui est donc un devenir et une histoire sans qu'il n'y ait rien de stable dans ce rapport entre volontés qui cherche un équilibre et qui est toujours difficile. Ainsi Nietzsche est parvenu à penser le corps à partir de lui-même sans le référer à autre chose que lui-même : ni à une âme, ni à Dieu, ni à la conscience, ni à l'esprit, ni à une chose (la machine), et c'est pourquoi le corps est un rapport à lui-même, ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas d'altérité en lui. « J'ai un corps », c'est à la fois une appropriation et une différence. Mais je ne suis pas mon corps car il y a toujours un lointain du corps comme devenir et advenir. C'est pour cela que le corps n'est pas le reflet de la raison mais est la « grande raison ». Il est possible de penser tout autrement le rapport à soi, puisque le corps n'est plus l'être-là de l'esprit (Hegel), il est l'esprit. Mais ce corps qui est une vie dans la lutte, dans la synthèse, dans le devenir, dans la recherche d'équilibre, est un corps qui ne se donne pas et un corps que l'on ne peut pas offrir. Entre Saint Augustin, Thomas d'Aquin et Malebranche d'un côté et Nietzsche de l'autre, on a deux conceptions irréconciliables du corps, de l'incorporation, du corps comme avoir-à-être ; une qui se pense selon le don de soi dans un monde de souffrance, et une autre qui est une affirmation indéfinie de soi dans la relation au monde puisque la volonté est par elle seule rédemptrice (*Ainsi parlait Zathoustra II De la rédemption*).

---

<sup>51</sup> Sur l'histoire des philosophies du corps, je renvoie une nouvelle fois à l'ouvrage de Jean-Louis Chrétien, *De la fatigue*, Paris, Minuit, 1996. Notamment sur Nietzsche et le christianisme voir le dernier chapitre et la conclusion.



## Phénoménologie du corps

### Exister son corps

Les trois perspectives historiques sur le corps déjà envisagées ont permis à la fois de souligner la fermeture des époques qui fait que les questions relatives au corps ne sont pas les mêmes et la permanence de certains paradoxes, notamment celui du rapport entre les corps et le corps humain, du rapport entre une partie de l'étendue et un corps qui s'éprouve lui-même, voire qui pense selon Nietzsche. La question est donc toujours bien celle de l'unité du corps humain et de son unité avec les corps, et c'est pourquoi le corps c'est l'homme même dans sa relation à lui-même qui est toujours en même temps une relation au monde et aux autres.

Même Kant qui n'est pas à proprement parler un penseur du corps développe l'idée dans les *Analogies de l'expérience* dans la *Critique de la raison pure* (A213/B260), quand il expose le rapport entre communauté dynamique (action réciproque des substances), simultanéité, et communauté spatiale, que notre propre corps possède un rôle de médiateur pour l'appréhension de l'universelle communauté des substances<sup>52</sup>. Notre corps se donne comme une substance au milieu d'autres substances avec lesquelles il est en rapport nécessaire et constant. Il y a là une communauté dynamique et spatiale : c'est par la lumière qui frappe nos yeux et joue entre nos yeux et les corps célestes que l'on perçoit la position des corps et chaque déplacement de notre corps se confirme par la modification de la position des autres corps par rapport à soi. Mais ce n'est pas avec Kant que l'on va pouvoir accéder à une compréhension du corps « propre ». Pour lui le plus important est de montrer que toute perception d'une chose extérieure suppose le concept de « corps » qui se caractérise par les prédicats de l'impénétrabilité et de l'étendue, dont dépend la figure. Ainsi le corps est bien pour Kant la règle ou la condition générale d'unité des phénomènes externes parce qu'il est l'unité d'un certain nombre de perceptions comme l'impénétrabilité, la figure, etc. C'est ainsi qu'un corps n'est pas d'abord ce qui se trouve devant soi, mais que c'est un concept empirique caractérisé par les prédicats de l'impénétrabilité et de l'étendue dont dépend la figure. L'impénétrabilité et la figure découlent analytiquement de l'étendue ici. Tout cela pour dire que « le corps » devient une règle, ou encore une condition générale, de l'unité des phénomènes externes ; il est l'unité nécessaire d'un certain nombre de perceptions.

La philosophie de l'existence et la phénoménologie se rencontrent pour montrer que la question de « mon corps » n'est pas une question régionale à côté de la question du corps spatial et celle du corps vivant, mais est la question centrale de l'élucidation de tout corps. Pour le dire autrement « mon corps » n'est pas simplement un corps matériel + des principes biologiques + une conscience. Cette conception des couches par certains aspects incontournable rend tout de même le corps incompréhensible et la question est de savoir quel est le concept originaire de corps, quel est le corps qui permet de penser tous les corps. La question est bien évidemment théorique : est-

<sup>52</sup> Cf. Béatrice de Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*, Paris, PUF, 1993, p. 451.

ce que « mon corps » n'est pensable que par un ajout de conscience au corps matériel et biologique ou bien est-ce que mon corps est le concept originaire de corps depuis lequel, par abstraction, je peux penser le corps biologique et le corps matériel ? Il s'agit de renverser totalement la perspective. Comme on l'a vu, cela n'aurait aucun sens de distinguer un corps en soi et un corps « pour moi », un corps objectif et un corps subjectif et la phénoménologie n'est pas du tout un retour à la dimension subjective du corps. Parler de « mon corps » signifie que je suis présent à ce corps en sa totalité, comme totalité, ce qui ne veut pas dire que je perçois tout ce qui a lieu dans le corps. Dès lors la conscience du corps oscille, comme dit Jean Wahl<sup>53</sup>, entre la conscience d'avoir un corps et la conscience d'être un corps, le verbe être prenant cette fois une signification transitive ; être un corps ce n'est plus ici être réduit au corps au sens ou dans la douleur ou dans la non-maîtrise de mes désirs je suis mon corps, abandonné à lui, livré à lui, mais au sens où j'existe mon corps, que je l'assume, que j'en réponds, que j'agis avec lui. Il y a toujours une certaine distance entre le « je » et le corps et en même temps une absence de distance. Cette « ambiguïté » est la vie même du corps. Parler de « mon corps », ce n'est pas remonter à une inspection de l'esprit ou à un je transcendantal, mais c'est, notamment selon Merleau-Ponty, reconnaître que le corps propre est un pouvoir de synthèse, est un corps connaissant, avant même l'acte du « je », et qui donne son sol aux actes du « je ». Ainsi, c'est par notre corps que nous sommes « au monde » et toute la phénoménologie va tenter d'élucider ce que signifie être au-monde par son corps, ou la corporéité comme acte d'être au-monde. Husserl va montrer que le corps est une motricité, un « je peux ». En ce sens, il est possible de dire que « je suis mon corps » selon une expression qui est utilisée à la fois par Gabriel Marcel et par Merleau-Ponty, parce que mon corps est un acte de spatialisation. La question du corps n'est plus alors simplement théorique, mais elle est aussi fondamentalement éthique : par mon corps je réponds de moi, du monde et d'autrui. Exister, c'est s'incorporer dans la paternité, la maternité, la filialité, sororité, fraternité, vie conjugale, mais aussi dans la maladie, le deuil. Toutes les formes de l'existence humaine sont des rapports de corps à corps. etc. Penser le corps, c'est comprendre que l'essence de l'homme est inséparable de ces situations concrètes d'existence.

### 1 Patočka. Le corps comme objet total et comme horizon.

Avant d'exposer la pensée du corps de Husserl, Merleau-Ponty, Levinas et Chrétien, je voudrais dire quelques mots du phénoménologue tchèque Jan Patočka, qui estimant que Heidegger n'a pas assez tenu compte de la question du corps dans son analytique du Dasein (on lui laisse la responsabilité de cette lecture) cherche à décrire la corporéité comme une réponse à un appel phénoménal. La corporéité ne relève pas de l'existence empirique, mais

« C'est uniquement dans les fonctions corporelles que réside la réalisation des possibilités avec lesquelles nous nous identifions à tel ou tel moment et à telle ou telle profondeur, dans la corporéité uniquement qu'est préparée (dans les champs sensoriel) la rencontre avec les étants qui sont d'un autre ordre que notre vie, ainsi qu'avec ceux qui, de même que et de concert avec nous,

---

<sup>53</sup> Jean Wahl, *Traité de métaphysique*, Payot, 1957, p. 365. Voir les pages 364-367.

vivent en réalisant leur être. Se réaliser, c'est-à-dire réaliser ses possibilités, cela n'est possible que corporellement<sup>54</sup>».

Il ajoute plus haut dans le texte :

« Le «se rapporter-à-soi» implique le corps subjectif pour la simple raison que sa fonction première est d'indiquer que nous sommes quelque part et où nous sommes. Pour autant que je suis, il me faut être quelque part. Or, je ne peux être quelque part en tant que moi purement spirituel<sup>55</sup> »

Un tel pur spiritualisme de la « personne » est représenté selon lui par Kant qui a bien reconnu que l'homme a un corps, mais sans avoir pu expliquer « comment » le corps appartient au moi, c'est-à-dire quelle est l'unité propre au corps, en quoi le corps est en lui-même un acte de synthèse. Parce que pour Kant le pouvoir de la synthèse relève avant tout de l'*ego*, il ne peut pas reconnaître que la « personne » est par essence corporelle. Reprenant mot pour mot des analyses de Husserl, Patočka développe l'idée que le sujet corporel est le centre de son espace. Dès lors il n'est pas dans l'espace, il se spatiale. Si la chose a des propriétés, si l'être vivant a des capacités, l'homme a donc bien des « possibilités » qui tiennent aussi à son existence corporelle :

« Notre existence est essentiellement corporelle, incarnée et notre corps propre en tant que corps vivant, corps capable de se mouvoir, corps sur lequel nous avons pouvoir, est le fondement de toute vie d'expérience. Le pouvoir sur le corps, c'est l'être qui est tout ensemble compréhension de ses possibilités les plus fondamentales, sans lequel la vie d'expérience, qui se comprend elle-même, ne serait pas possible »<sup>56</sup>.

Non sans un retour à un certain naturalisme, Patočka montre que c'est toujours à travers son corps que l'homme accomplit son existence et que le corps est avant tout mouvement, possibilité. Cela lui permet d'une manière très husserlienne d'élucider le mode d'être du corps qu'il nomme « subjectif », qui n'est pas le mode d'être de la chose :

« A l'encontre (d'une conception substantialiste du moi), il faut souligner la fonction spatiale du corps subjectif ne peut pas consister en des relations objectives ni, de façon générale, en de quelconques déterminations du corps-chose. Le corps personnel n'est pas une chose dans l'espace objectif. Il est une vie qui, par elle-même, est spatialement, qui produit sa propre localisation, qui se rend elle-même spatiale. Le corps personnel n'est pas étant à la manière d'une chose, mais en tant que rapport, ou plutôt se rapporter à soi qui n'est le rapport subjectif qu'il est qu'en faisant un détour à travers un étant étranger. Or, pour cette raison, il est nécessairement corps vivant, il n'a pas à se localiser lui-même parmi les choses comme l'une d'elles<sup>57</sup> »

Husserl, s'il avait lu cela, ne l'aurait sans doute pas suivi sur ce dernier point, néanmoins le corps propre n'est pas une chose parmi les choses car c'est un corps qui a à être, ou plutôt il est l'existant en tant qu'il a à être, ce qui veut dire exister. Patočka reprend ici le concept heideggérien d'existence pour montrer que le corps est la personne en tant qu'elle s'ouvre à ses possibles, ou non. C'est ainsi que Patočka développe, lui aussi une pensée de la naissance dans une signification

<sup>54</sup> Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, Millon, 1995, p. 97.

<sup>55</sup> Ibid., p. 62.

<sup>56</sup> Ibid., p. 107.

<sup>57</sup> Ibid., p. 59.

existentielle : la naissance n'est pas un simple événement dans le monde, mais est un acte d'existence, une ouverture à la possibilité. De ce point de vue, exister c'est aussi ne pas bien savoir qui on est, c'est être étranger à soi, puisque l'on est plus que sa place dans le monde, et c'est ce que montre le corps. Le corps en tant qu'il est mon corps n'est pas une substance, mais un avenir : si tout corps est dans l'espace, mon corps se spatialise. Exister, c'est être en avant de soi, ouvert au monde et aux autres. Mon corps n'est pas une essence déjà là et que je n'aurais plus qu'à développer ou à exploiter, mais c'est un avenir de perception et d'action et sans doute aussi d'engagement et de responsabilité. Je suis mon corps signifie ici que mon corps n'est pas ce que j'ai, qu'il ne dit pas ce que je suis, mais qui je suis. C'est dans mon corps que je suis pour moi-même la question Qui suis-je ? Sans développer ces thèses de Patočka dans lesquelles il y a du Husserl, du Heidegger et aussi pas mal de naturalisme, elles sont assez proches de celles de Merleau-Ponty et usent aussi du « schéma corporel » pour développer une conception dynamique du corps comme pouvoir de synthèse pré-réflexif. (p. 67-68) et comme possibilité, ce qui apparaît notamment sur le mode de l'échec. Mon bras comme possibilité ne m'apparaît jamais aussi bien que quand il est bloqué par une écharpe. Ainsi la prise en compte de la corporéité permet de comprendre que le rapport au monde n'est jamais neutre, tel celui d'un pur spectateur, mais qu'il a lieu toujours selon certaines situations, selon certaines tonalités comme l'a mis en lumière Heidegger. Il y a une facticité de l'existence corporelle qui n'a rien de commun avec la factualité des choses. Cette facticité est un élément essentiel de notre être-au-monde :

« La douleur physique, notamment la douleur intense, qui « épuise », peut dans la pratique rétrécir le cercle de notre vie, retreindre notre monde actuel à notre corps seul, voire telle de ses parties. La jouissance peut exercer une fascination qui nous ensorcelle et nous rend captifs de son domaine, comme d'un jardin d'Armide : l'érotisme est comme un « monde annexe » qui envahit le monde de la lucidité et de la praxis courante et le refoule à l'arrière-plan »<sup>58</sup>.

Il ne serait pas inintéressant de rapprocher cela de ce que dit Simone de Beauvoir sur la vieillesse avec une dimension plus politique<sup>59</sup> quand elle montre que la fermeture des possibilités tient aussi à un monde politique qui veut nier la vieillesse. Penser le corps vieillissant c'est penser une responsabilité et vouloir « changer la vie » comme elle dit en conclusion. Ainsi le moi corporel est un horizon de possibilité, mais engagé dans le monde, dans des situations concrètes dans lesquelles s'exerce sa liberté.

## 2 Husserl Le corps et la terre

Il revient tout de même à Husserl d'avoir provoqué l'effet de rupture sur la question du corps de manière à sortir de la perspective d'une subjectivité désincarnée. D'une certaine manière

---

<sup>58</sup> Ibid. p. 69.

<sup>59</sup> Simone de Beauvoir, *La vieillesse*, Paris, Gallimard, 1970.

toute la pensée du corps a une dette incommensurable envers Husserl même quand il s'agit de développer des thèses qui s'opposent à la conception réflexive et égologique de Husserl<sup>60</sup>.

Ce qu'il nomme la réduction phénoménologique met entre parenthèses le monde et donc le corps comme objet du monde (*Körper*) afin de laisser apparaître la chair (traduction habituelle de *Leib*) qui est « ma » chair, celle que j'expérimente directement. Mon corps possède ce double mode de donnée et Husserl met en évidence que mon corps est d'abord donné comme chair et que c'est dans un acte second d'objectivation qu'il se donne comme corps dans le monde. Même si cela peut sembler très étonnant quand ce n'est pas situé dans le cadre d'une réduction de toute chose à sa phénoménalité, à la manière dont elle se donne en elle-même et par elle-même, Husserl peut dire que ma chair est en réalité l'unique chair, car elle est la seule chair que j'expérimente directement. Bien évidemment, autrui a une chair, mais cette chair d'autrui je ne peux pas l'expérimenter directement, mais uniquement par analogie avec l'expérience de ma chair. Tout se joue sur le sens du pronom possessif : ma chair ce n'est pas comme mon corps que j'identifie dans le monde. Ma chair est mienne parce qu'elle est inséparable de moi, parce que j'y suis immédiatement, parce que je l'éprouve de l'intérieur, parce qu'elle est un lieu de réflexivité. Dans les textes sur l'intersubjectivité Husserl ne cesse de revenir sur cette donation originare de la chair et qu'elle est en cela un noème qui ne ressemble à aucun autre. Autrement dit, le mode de donnée de la chair c'est justement d'être « la mienne » et ce caractère « mien » n'est pas ce qui s'ajoute après coup à la perception de la chair. L'aperception « ma chair » est par essence première et originale. Notamment « ma main » ne m'apparaît pas comme quelque chose d'extérieur, mais comme pouvoir de toucher elle se donne bien originarement comme la mienne. Dans cette perspective qui veut s'en tenir au corps en tant que phénomène, le corps est autre chose que le moyen dont se sert l'esprit pour s'exprimer, mais il est cette fois la vie de l'esprit elle-même, et une vie qui peut être passive et active.

Dans son archéologie transcendantale de la chair Husserl commence par mettre en évidence qu'elle est le moyen de toute perception, notamment en *Idées 2 (Recherches phénoménologiques sur la constitution)*, § 18a trad., p. 92. C'est par la chair comme organe de perception qu'il y a des corps dans le monde. Si un corps peut être présent puis absent du champ de ma perception, mais chair elle est toujours présente, elle est toujours co-donnée avec la perception des corps. Cette chair est active, elle est un ensemble de mouvements potentiels, ceux de la main, des yeux, etc. Parce qu'elle est en mouvement la chair perçoit les choses et c'est ce que Husserl nomme les kinesthèses. Cette donnée de ma chair dans sa liberté de mouvement est une condition a priori de l'expérience des corps. Husserl peut donc dire (*Idées 2*, p. 144) que la chair est « expression de l'esprit, et, en même temps, organe de l'esprit ». Husserl n'identifie pas pour autant le « je » et la chair, qui est le premier objet mien, qui est finalement l'objet condition de tous les objets.

Texte des *Méditations cartésiennes* § 44, trad. p. 145-146

---

<sup>60</sup> Pour une présentation de la question du corps en phénoménologie je renvoie à mon article « Le lieu de la chair », revue *Communio* n°283, septembre-octobre 2022. Ou encore mon ouvrage *Le don des mains. Phénoménologie de l'incorporation*, Lessius, 2019. Pour la question de la chair selon Husserl, voir mon livre *Husserl et l'énigme du monde*, Seuil, coll. Point. La littérature sur la chair selon Husserl est maintenant très vaste, vous pouvez consulter de Jean-Sébastien Hardy, *La chose et le geste. Phénoménologie du mouvement chez Husserl*, Paris, PUF, 2018.

Cas de l'inverse.

Considérons de plus près le résultat de notre abstraction, donc ce qu'elle laisse subsister pour nous. Du phénomène de monde qui apparaît avec un sens objectif, se détache une strate sous-jacente : *la nature spécifique*, qui doit demeurer bien distincte de la nature pure et simple, celle qui est l'objet des sciences de la nature. Certes, cette dernière résulte aussi d'une abstraction, celle de tout ce qui est psychique et de ceux des prédicats du monde objectif qui ont une origine dans la personne. Mais ce qui est obtenu par cette abstraction des sciences naturelles, c'est une strate qui appartient au monde objectif lui-même (dans l'attitude transcendantale à l'égard du sens d'objet « monde objectif »), donc une strate elle-même objective, tout comme, de son côté, est objectif ce qui en est abstrait (psychisme objectif, prédicats culturels objectifs, etc.). Mais, dans notre abstraction, c'est bien le sens « objectif » qui disparaît intégralement, sens qui appartient à tout ce qui est mondain en tant que constitué intersubjectivement, en tant qu'expérimental par [128] tout un chacun. Ainsi appartient à ma spécificité, purifiée de tout sens étranger propre à une subjectivité, un sens *pure nature* qui a précisément perdu celui de *pour tout un chacun*, et qui ne doit donc en aucun cas être pris pour une strate abstraite du monde lui-même ou de son sens. Parmi les corps de cette *nature* véritablement saisis, je rencontre, se distinguant de manière unique, mon *propre corps*, c'est-à-dire comme l'unique corps qui n'est pas simplement corps physique (*Körper*) mais précisément *corps propre (Leib)*, l'unique objet au sein de ma strate abstraite du monde auquel, conformément à l'expé-

rience, j'assigne des champs de sensation bien que ce soit selon divers modes de spécificité (champ de sensations tactiles, champ du chaud et du froid, etc.), l'unique objet au sein duquel je *gouverne* et *règne* immédiatement, et dont je domine chacun des *organes*. Je perçois *avec* les mains qui touchent kinesthétiquement, avec les yeux de la même manière, qui voient, etc., et je *peux*, à tout moment, percevoir ainsi tandis que ces kinesthèses des organes se déroulent dans le *je fais* et dépendent de mon *je peux*; en outre, par la mise en jeu de ces kinesthèses, je *peux* heurter, pousser, etc., et, ainsi, *agir* immédiatement, puis médiatement, de manière corporelle. Perceptivement actif, je *fais* (ou *peux faire*) l'expérience de toute la nature, y compris celle de ma corporalité propre qui est donc ainsi référée à elle-même. C'est possible parce que je *peux* toujours percevoir une main *au moyen* de l'autre, un œil au moyen d'une main, etc., par quoi l'organe fonctionnant doit devenir objet et l'objet, organe. Et il en va de même pour l'action originaires généralement possible exercée sur la nature et le corps propre lui-même par le corps propre qui se rapporte donc aussi de manière pratique à lui-même.

La mise en lumière de mon corps propre spécifiquement réduit signifie déjà la mise en lumière de l'essence spécifique du phénomène objectif *je en tant que cet homme-ci*. Si je réduis spécifiquement d'autres hommes, j'obtiens alors mon *corps propre* et mon *âme* ou moi en tant qu'unité psychophysique, en elle mon *je personnel* qui, dans ce corps et *au moyen* de lui, agit sur le *monde extérieur*, en pâtit, et qui, de manière générale, grâce à l'expérience constante de ces relations uniques avec le *je* et de ces relations de la vie avec le corps propre est constitué de manière unitairement psychophysique. Si la purification spécifique s'est effectuée à l'endroit du monde extérieur, du corps propre et [129] du tout psychophysique, j'ai alors perdu mon sens naturel d'un *je* dans la mesure où demeure exclue toute relation de sens à un possible nous, ainsi que toute ma mondanité au sens naturel. Mais dans ma spécificité intellectuelle, je suis pourtant le pôle égoïque identique de mes multiples vécus purs, ceux de mon intentionnalité active et passive, et le pôle de tous les habitus institués ou qui doivent l'être par cette intentionnalité.

La chair est dans le « je fais » ou le « je souffre » l'expression immédiate de l'ego ; c'est pourquoi Husserl dit qu'elle est un « je peux » ; un je peux percevoir, je peux atteindre, etc. Par la vie charnelle se constitue donc un « monde des sens » qui est un monde propre. Finalement m'est propre soit ce qui m'est toujours et immédiatement présent (ma chair), soit ce que je constitue (mon monde et tous ses objets. En ce sens tout corps est un corps propre. D'où le problème de traduire *Leib* par corps propre).

Le deuxième caractère de la chair selon Husserl est d'être l'organe de la spontanéité motrice. Une chair n'est ma chair que parce qu'elle est originaires pratique, qu'elle est l'organe de mon vouloir. Elle est aussi un « je fais », c'est-à-dire par exemple heurter, pousser, etc. La chair qui peut mettre en mouvement toute chose est, elle, un « se mouvoir ».

Texte *Idées 2* § 38, p. 215.

§ 38. LE CORPS PROPRE EN TANT QU'ORGANE  
DU VOULOIR ET SUPPORT DU LIBRE MOUVEMENT

Le trait distinctif du corps propre en tant que champ de localisation est la présupposition de base pour ses autres traits distinctifs par rapport à toutes les choses matérielles, en particulier pour celui-ci : que pris déjà en tant que corps propre (à savoir en tant que cette chose qui a sa couche de sensations localisées), il est *organe du vouloir*, il est le seul et unique objet qui peut être mis en mouvement de manière spontanée et immédiate par le vouloir de l'ego pur qui est le mien, et le seul et unique moyen pour produire un mouvement spontané médiat d'autres choses que par exemple ma main, dans son mouvement spontané immédiat, heurte, saisit, soulève, etc. Les choses simplement matérielles ne sont susceptibles que de mouvement mécanique et la spontanéité de leur mouvement n'est que médiante ; seuls les corps sont capables de mouvement spontané immédiat (« libre ») et ce, par l'entremise de l'ego libre qui leur appartient et de son vouloir. C'est grâce à de tels actes libres — comme nous l'avons déjà vu — que peut se constituer pour cet ego, dans de multiples séries de perceptions, un monde-objet <sup>(1)</sup>, un monde de choses spatio-corporelles <sup>(2)</sup> (y compris aussi la chose-corps propre <sup>(3)</sup>). Le sujet, qui se constitue en tant que contre-partie de la nature matérielle, est (pour autant que nous l'avons vu jusqu'ici) un ego auquel appartient un corps en tant que champ de localisation de ses

(1) N.T. — *Objektwelt.*

(2) N.T. — *Raumkörperliche Dinge.*

(3) N.T. — *Das Ding Leib.*

La chair devient chair dans cette liberté d'action, que ce soit celle du pianiste ou du menuisier, ou encore celle de l'écrivain. Husserl veut montrer que la chair est une synthèse : non seulement une synthèse passive de la sensibilité, mais aussi une synthèse du sentir et du vouloir ; elle se donne comme cette synthèse et la synthèse n'est pas ce qui viendrait unifier des éléments d'abord séparés. Tout mon corps est cette unité du je ressens et du je bouge, l'unité des mouvements involontaires et des mouvements volontaires. Et c'est cela l'essentiel pour renouveler le concept de corps. Le corps n'est pas simplement un objet constitué par l'ego, il est aussi constituant, d'abord dans la vie pré-réflexive, puis dans la vie réflexive.

Le troisième caractère de la chair est qu'elle est le centre de toute perception et on va retrouver là cette idée que la chair n'est pas dans l'espace, ni une portion de l'espace, mais qu'elle est l'origine de l'espace. C'est une distinction fondamentale entre la chair et les corps. Husserl le note souvent, le propre de ma chair est que je ne peux pas m'éloigner d'elle et quel que soit le lieu où je me trouve ma chair y est. De ce point de vue, la chair ne se donne pas du tout comme les autres corps sensibles. Elle ne se donne pas par esquisses, elle ne se profile pas. Je ne peux pas vraiment la regarder de l'extérieur, elle n'est pas pour moi un objet de spectacle. Je ne peux donc pas la mettre à distance de moi comme je devrais le faire dans une science de la nature. Certes je peux me regarder dans le miroir pour essayer un habit, mais alors ce que je vois ce n'est pas ma chair mais justement mon corps qui est alors un corps au milieu des autres. Ma chair est alors un ici central, un point zéro de l'orientation, et tous les corps sont lointains ou proches par rapport à ma chair, ils bougent par rapport à ma chair. C'est pourquoi il y a une quasi identité entre le « je » et la chair ; le « quasi » est important et marque tout de même la transcendance de l'ego par rapport



à la chair. Néanmoins ma chair est ce qui est pour moi le plus proche et elle est faite de perception, de sentiment, de volonté. L'unité de moi et de ma chair (et non l'identité absolue) est la première unité, une unité qui est la condition de l'unité de tous les autres corps. Ainsi la chair possède un être propre qui n'est pas celui des corps, parce qu'elle est avant tout un centre de fonction. Le fait que la chair soit un point-zéro de l'espace ne signifie pas qu'elle ne bouge pas, mais partout où elle est, elle est au centre. Dire qu'un corps est « hors de » moi, c'est dire qu'il est hors de ma chair, qu'il se donne en tant qu'orienté vers ma chair comme centre de toute perception. Elle est véritablement le site originaire depuis lequel tout est perçu. Elle manifeste donc l'*ego* transcendantal comme capacité *a priori* de perception dans laquelle je suis à la fois ici et là-bas vers où je perçois.

De ce point de vue je ne découvre pas ma chair comme je découvre un paysage en me promenant, mais je me découvre en tant que chair dans la promenade elle-même. Dans le § 25 des *Idées 2*, Husserl développe l'idée que l'*ego* comme centre de toute vie de conscience a un analogon dans la centration de tous les phénomènes sensibles par rapport à la chair. Justement une analogie n'est pas une identité et la chair n'est chair que parce qu'elle manifeste le pouvoir de l'*ego*. En conséquence, alors que tout corps sensible possède une identité relative qui se constitue peu à peu dans la perception, dans une synthèse continue qui est par principe sans fin, la chair manifeste une identité absolue comme expression du je pur. Cette identité absolue de la chair signifie qu'elle est constamment donnée à elle-même comme la même, ce qui n'exclut pas qu'elle possède un contenu, des habitudes, une histoire. Il y a une historicité de la chair en tant qu'elle est originairement la mienne : elle n'a pas une histoire, elle est une histoire. Parfois Husserl utilise l'expression de corps intérieur pour désigner la chair en distinction de tous les corps extérieurs, même si cette manière de parler risque de faire manquer ce qu'est l'intentionnalité. Ce qui est décisif ici, c'est que la chair se donne comme une puissance infinie de perception, donc que la chair « propre » soit un **pouvoir** infini d'appropriation. Le « corps propre » cela peut être un objet de mon monde environnant, comme ces livres sur ma table, mais c'est en un autre sens que ma chair est un corps propre, telle ma main qui veut prendre ces livres, mes yeux qui se tournent vers eux, « propre » prend alors une signification absolue et non plus relative.

Le quatrième caractère de la chair est son auto-constitution. La chair manifeste donc l'individuation absolue du « je pur » dans la manière dont elle est donnée à elle-même. Il s'agit d'un thème central : la chair par laquelle tout est perçu se ressent elle-même d'une manière unique. Sentir, c'est toujours « se sentir ». Un tel « se sentir » peut avoir lieu dans la pure passivité et c'est lui qui fait selon Husserl la vie charnelle dans laquelle la main n'est main qu'en étant à la fois touchante et touchée. Il faut citer ici un texte des *Idées 2* § 36 p. 207, qui sera très commenté notamment par Merleau-Ponty dans *Le philosophe et son ombre (Eloge de la philosophie, p. 257)* :

les voir et les toucher comme d'autres choses et les apparences ont, à ce point de vue, tout à fait la même connexion que les autres apparences chosiques. Pourtant il y a, dans ce cas, une différence entre les apparences *visuelles* et les apparences *tactiles* relatives par exemple à une main. En touchant ma main gauche, j'ai des apparences de l'ordre du toucher, c'est-à-dire que non seulement j'éprouve des sensations, mais que, aussi, je perçois et j'ai des apparences d'une main douce, de telle et telle forme, lisse. Les sensations de ] mouvement, sources d'indications, et les sensations du toucher, sources de représentations, sont les unes et les autres objectivées comme des caractéristiques de la chose « main gauche », mais elles relèvent de la main droite. Mais en touchant ma main gauche, je trouve aussi en elle des séries de sensations du toucher, elles sont « localisées » en elle, mais ne constituent pas des propriétés (comme le sont le rugueux ou le lisse de la main en tant que chose physique). Parler de la chose *physique* « main gauche », c'est faire abstraction de telles sensations (une boule de plomb n'a rien de tel, ni non plus toute chose « simplement » physique, toute chose qui n'est pas mon corps). Si je les y ajoute, il n'est alors nullement question de dire que la chose physique s'enrichit, mais bien *qu'elle devient chair* <sup>(1)</sup>, *qu'elle sent*. Les sensations de « contact » appartiennent à tout endroit de la surface objective apparaissante de la main touchée, lorsqu'elle a été touchée précisément à cet endroit. De même la main qui touche, qui apparaît à son tour elle aussi comme une chose, a ses sensations de contact à l'endroit de sa surface corporelle par où elle touche (et par conséquent est touchée par l'autre). De même : si on pince, presse, frappe, pique, etc., la main, si on la touche avec des corps étrangers, elle a ses sensations de contact, de piqûre, de douleur, etc., et si cela se produit au moyen d'une autre partie du corps propre, nous avons la même sensation *redoublée* dans les deux parties du corps, parce que chacune est pour l'autre une chose extérieure qui touche et qui produit des effets et que chacune est en même temps corps propre. Toutes les sensations ainsi produites ont leur *localisation*,

(1) *N.T.* — *es wird Leib.*

L'exemple des deux mains qui se touchent, et qui n'est qu'un exemple parmi bien d'autres possibles (si je me gratte le nez cela marche aussi) mais qui a l'intérêt de mettre en jeu deux capacités de mouvement, met en évidence la réflexivité du sentir, puisque la main droite et la main gauche sont chacune organe et objet. Husserl peut alors distinguer la sensation (*Empfindung*) comme donnée du corps extérieur et la sentance<sup>61</sup> (*Empfindnis*) pour désigner la sensation tactile localisée dans ma chair, le « se sentir » de la chair. Les sentances sont bien la source de toute phénoménalité car rien ne peut apparaître sans que la chair soit donnée à elle-même. Cette distinction de vocabulaire est très importante pour mettre en lumière que la chair n'est pas là comme un corps et que tous les corps se comprennent bien par rapport à la chair. Ainsi d'une manière très différente de celle de Nietzsche, on a avec Husserl le projet de comprendre le corps à partir de lui-même sans

<sup>61</sup> Traduction proposée par Emmanuel Levinas dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 157.

faire appel à une instance étrangère, le je transcendantal ne pouvant avoir le statut de quelque chose d'extérieur expliquant le corps. La distinction chair-corps Leib-Körper permet justement de penser une auto-distinction du corps entre une chair qui est un devenir corps dès le sentir et des corps qui sont constitués dans la perception. En cela, la chair devient chair dans son acte d'auto-perception et de perception des corps et les corps ne sont corps que relativement à la chair. Ce § 36 des *Idées 2* avec l'exemple des deux mains montre que nous avons des sensations redoublées dans chaque main, la droite et la gauche. C'est cela la conscience de soi charnelle. Ce n'est plus ici une âme ou un esprit qui unifierait de l'extérieur les données sensibles, mais il y a une véritable synthèse passive dans la vie sensible par laquelle il y a un monde et des corps en face de nous. L'idée même de synthèse passive (inacceptable d'un point de vue kantien) est ce qui permet de surmonter l'oubli du corps en montrant que la conscience se précède en quelque sorte elle-même dans la vie charnelle<sup>62</sup>. L'auto-affection de la chair fonde l'hétéro-affection par laquelle il y a des corps et un monde. Ainsi la chair dans son auto-affection n'est pas ce qui serait enfermée en elle-même, mais elle est cette vie intentionnelle qui s'ouvre à l'altérité du monde. Le monde est là, dans son altérité, pour une chair qui s'éprouve elle-même. De même la chair d'autrui, comme chair étrangère à laquelle je n'ai aucun accès direct est là pour une chair qui s'éprouve elle-même.

Il y a un privilège du toucher dans cette auto-constitution de la chair (*Idées 2* §37), car en un sens le toucher est plus complet que la vue. La chair ne peut pas se voir complètement elle-même, alors que le toucher est bien plus totalisant<sup>63</sup>. Cela dit Husserl s'étonne tout de même du caractère incomplet de cette auto-constitution de la chair qui ne peut pas se saisir totalement elle-même, sans en tirer des conclusions comme d'autres le feront en montrant par exemple que je ne peux prendre conscience de ma chair que depuis une autre chair.

La chair est intersubjective. Toute la cinquième des *Méditations cartésiennes* (texte aussi long que les quatre premières méditations) atteste que la question de la chair d'autrui et celle de la communauté charnelle est très importante et qu'il est impossible de s'en tenir à une conception solipsiste de la chair. Si ma chair est l'unique chair elle n'est pourtant pas toute seule. Il y a là un paradoxe et sans doute en même temps une difficulté. La chair est dans ce texte le principe de distinction de ce qui est propre et de ce qui est étranger. L'autre chair n'est pas une donnée absolue. Mais l'autre homme n'est pas seulement pour moi un corps comme la table, il est aussi une chair. Comment m'est-il donné comme chair ? Husserl insiste souvent sur ce point, la chair de l'autre est la première intersubjectivité. La chair de l'autre est ce qui m'apparaît dans ma sphère propre comme ce qui ne peut justement pas faire l'objet d'une expérience originale. Les longues analyses de Husserl sur l'empathie permettent de penser cela. Il donne une signification transcendantale au terme d'empathie (*Einfühlung*) afin de le débarrasser de toute signification psychologisante et sentimentale conduisant à penser qu'on entrerait dans les pensées d'autrui. L'empathie vient désigner chez

<sup>62</sup> On peut penser à l'usage que Jean-Luc Marion effectue de ces analyses en insistant sur l'historicité de ma chair dans *Le phénomène érotique*, p. 181.

<sup>63</sup> Sur la question du corps et du toucher, je renvoie à nouveau à ce texte décisif de Jean-Louis Chrétien dans *L'appel et la réponse* (Minuit, 1992), chapitre 4, « Le corps et le toucher ». J'en recommande vivement la lecture. Voir aussi mon chapitre « Toucher et se toucher » dans *Le don des mains*, Lessius, 2019, dans lequel je tente une synthèse de la question du toucher en phénoménologie.

Husserl le mode d'accès **indirect** à l'autre chair et donc aussi sa relative inaccessibilité. L'autre chair ne peut pas être par principe une simple réduplication de la mienne. « Ma chair », c'est justement celle qui éprouve de l'empathie, ou plutôt qui reçoit autrui sur le mode de l'empathie. La chair étrangère ne peut être perçue comme telle qu'à la condition qu'elle m'apparaisse comme une modification intentionnelle de moi-même, mais dont je ne suis pas l'origine. Il s'agit de ne pas perdre la transcendance de la chair d'autrui. Pour dire que la chair d'autrui n'est ni donnée immédiatement comme ma chair, ni donnée simplement en représentation, Husserl a recours au terme d'appréhension ou de transfert aperceptif. Les difficiles § 50 et 51 des *Méditations cartésiennes* exposent comment la chair d'autrui peut être appréhendée par analogie. Cette analogie n'est pas une opération extérieure de comparaison, mais elle est le véritable mode de donnée de l'autre chair dans une synthèse passive. Husserl dit ainsi qu'il n'y a de perception de l'autre chair que dans une transgression intentionnelle qui est un éveil réciproque et vivant. L'autre chair est présente dans son absence, dans son inaccessibilité directe, dans son caractère à la fois insaisissable et proche. Au-delà de la difficulté de cette analyse dans laquelle l'imagination à toute sa place, la constitution de l'autre chair est décisive au moins pour deux choses : ma chair ne s'éveille vraiment à elle-même que depuis une autre chair et l'autre chair, et même les autres chairs, permet la co-constitution du monde. Pas de monde sans chair, mais pas de monde non plus sans communauté charnelle. La communauté n'est pas une pure rencontre des esprits et il y a un vivre ensemble dès la vie charnelle et il est décisif de se libérer de l'idée d'une communauté désincarnée.

Dans les volumes sur l'intersubjectivité il y a un texte étonnant de Husserl sur la relation mère-enfant comme forme naissante de la communauté charnelle. Husserl tente de décrire comment l'enfant prend conscience de sa chair en différenciant sa chair de celle de sa mère, donc quand a lieu la première empathie. Ce qui est important c'est cette conscience du propre et de l'étranger dans une vie passive antérieure au pouvoir de dire « je », antérieure au travail conscient de reconnaissance et d'identification. Bien sûr on regrette que Husserl n'ait pas eu connaissance des travaux de la psychanalyse sur l'enfant et le sein de sa mère, mais il cherche à montrer que la conscience de sa chair naît en quelque sorte du détachement du sein de la mère, ce qui est en quelque sorte une seconde naissance. Naître, c'est prendre conscience (passivement) du caractère propre de « sa » chair et ainsi entrer dans une intersubjectivité et avoir un monde. Il faut être une chair pour avoir un monde qui n'est pas que mon monde, mais est un monde d'emblée commun. Il y a aussi quelques textes sur la nature intersubjective des pulsions, ou encore sur la copulation, relevant de la chair et non du corps (deux intentionnalités étrangères et un seul remplissement), qui ont été analysés par Didier Franck<sup>64</sup>. Sans développer ces points, cela suffit pour indiquer que la réflexion sur la chair n'est pas séparable des situations concrètes de l'existence, ce qui sera bien plus développé par Merleau-Ponty et Levinas.

Corps, chair et terre. Dans un texte de 1934 *L'arche-originnaire terre ne se meut pas*, dans *La terre ne se meut pas* (Minuit, 1989), Husserl propose un concept transcendantal de terre depuis une analyse

---

<sup>64</sup> Didier Franck, *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001, p. 70. Voir aussi de Rudolf Bernet, *Force, Pulsion, Désir*, Vrin, 2013, p. 299-331.

de la spatialité qui est libre par rapport à toute physique et qui décrit la spatialité selon les modes de l'incarnation. Dans le cadre d'une réflexion sur le corps il est important de montrer que la terre comme phénomène n'est jamais rencontrée comme un corps englobant tous les corps. La terre n'est pas un corps comme les autres et cela ne peut se comprendre que depuis la chair. Il ne s'agit pas pour Husserl de concevoir une terre « subjective » par rapport à la terre « objective » qui serait étudiée par la physique, mais de montrer qu'il s'agit du sens originaire de la terre par rapport auquel la terre des sciences de la nature est obtenue par abstraction. Ce texte est bien évidemment à rapprocher du texte *L'origine de la géométrie* qui fut connu très tôt par la phénoménologie française. Il s'agit de renverser la conception copernicienne du monde en montrant qu'elle est construite et dérivée. Si, comme on l'a vu, la chair comme corps vivant qui s'éprouve lui-même est l'origine de l'espace, alors toute perception d'une chose dans l'espace présuppose également la donnée de la terre comme sol. En effet les corps ne peuvent se mouvoir que par rapport à un point fixe et en cela tout bouge par rapport à la terre qui ne bouge pas. Cela confirme que la terre n'est pas un corps comme les autres et qu'elle n'est pas, encore une fois, seulement un corps contenant tous les corps. On comprend que dans cette perspective proprement transcendante la terre n'est pas un concept géographique et c'est pourquoi la terre s'étend jusqu'où s'étend l'humanité. Elle est ouverte à l'horizon infini de l'expérience. De ce point de vue, la rencontre d'êtres extra-terrestres sur d'autres planètes, du moment que l'on peut communiquer avec eux, constituerait une extension de la terre.

Ainsi la terre comprise selon une géologie transcendante est un champ transcendantal, c'est-à-dire préalable à toute expérience possible des différents corps, mais également des autres chairs. Husserl veut donc différencier la terre en tant qu'objet théorique construit par le je théorique du physicien, qui est donc le résultat d'une idéalisation, et la terre telle qu'elle ne donne à toute subjectivité et qui n'est pas un objet construit depuis une idéalisation. La terre-sol n'est pas quelque part dans le système solaire et bougeant selon une double révolution, mais elle est au contraire ce que je ne peux pas mettre en mouvement, ce qui se trouve dans un repos absolu. C'est sur ce sol absolument immobile que toute marche peut avoir lieu.

## LA TERRE NE SE MEUT PAS

ment attachée — pour cela, le « sol » fait défaut. Le mouvement et donc la corporéité ont-ils un sens pour elle ? Son lieu, dans l'espace universel, est-il effectivement un « lieu » pour elle ? D'un autre côté, l'espace universel n'est-il pas précisément le système des lieux de tous les corps qui, par conséquent, se divisent en parties impliquées de la Terre (en tant que fragmentées et mobiles) et en corps extérieurs libres ? Quelles curiosités de l'« intuition de l'espace », à savoir de l'espace de ce niveau, avons-nous là ?

Mais maintenant nous avons encore à considérer les corps extérieurs — les corps libres qui ne sont pas des fragments impliqués de la Terre — et les chairs : « ma chair » et « les autres chairs ». Celles-ci sont perçues, en tant que corps dans l'espace, à chaque fois en leur lieux, et non perçues, mais pourtant perceptibles (ou expérimentables de manière modifiée) comme ce qui dure continuellement en un mouvement-repos qui s'étend sur cette durée (mouvement et repos internes aussi).

Ma chair : dans l'expérience primordiale, elle n'est ni en déplacement ni en repos, seulement mouvement et repos internes, à la différence des corps extérieurs. Tous les corps ne « se meuvent » pas dans un « je vais », en général, dans un « je me meus » kinesthétiquement et la Terre-sol dans son ensemble ne se meut pas sous moi. Car il appartient à un repos corporel que les aspects du corps s'écoulent kinesthétiquement en moi « de manière mobile » ou ne s'écoulent pas, toujours selon que je me tiens tranquille, etc. Je ne suis pas en déplacement ; que je me tiens tranquille ou que je marche, ma chair est le centre et les corps en repos et mobiles sont tout autour de moi, et j'ai un sol sans mobilité. Ma chair possède de l'extension, etc., mais n'a pas de changement ou de non-changement local, au sens où un corps extérieur se donne comme en mouvement, se rapprochant, s'éloignant, ou comme immobile, proche, lointain. Cependant, le sol sur lequel ma chair va, ou non, n'est pas expérimenté comme un corps, à déplacer ou non *intégralement*. Les chairs des autres sont des corps en mouvement et repos (toujours : déplacement, au sens de s'approcher ou s'éloigner de moi), mais ce sont des chairs dans la forme du « je meus » où le je est un « autre je » pour lequel ma chair est un corps et pour lequel tous les corps extérieurs, qui ne sont pas des chairs, sont les mêmes que les miens. Mais aussi toute chair qui est

### L'ARCHE-ORIGINAIRE TERRE NE SE MEUT PAS

pour moi une chair étrangère est, pour tous les autres ego, à l'exception de leur propre chair, identiquement le même corps et la même chair du même ego, et ma chair est pour tout ego le même corps et simultanément la même chair de ce même ego, autre pour eux, que je suis moi-même pour moi-même.

La Terre est pour tous la même Terre, sur elle, en elle, au-dessus d'elle règnent les mêmes corps, « sur elle », etc., les mêmes sujets incarnés, sujets de chairs qui pour tous et en un sens modifié sont des corps. Mais pour nous tous la Terre est sol et non corps au sens plein. Admettons maintenant que je sois un oiseau et que je puisse voler — ou mieux : je regarde les oiseaux qui co-appartiennent à la Terre. Les comprendre, c'est se substituer à eux en tant qu'ils volent. L'oiseau est sur la branche ou posé sur le sol, saute alentour et ensuite s'envole : il est comme moi dans son expérience et son faire lorsqu'il est sur la Terre, il éprouve le sol, les divers corps, les autres oiseaux aussi, les chairs des autres et les ego-chairs, etc., tout comme moi. Mais il s'envole — c'est comme marcher la tête en bas, une kinesthèse à travers laquelle tous les écoulements d'apparences qui, autrement, seraient perçues comme mouvement et repos des corps se transforment, et ce de la même façon que dans la marche. A cette différence près que pour l'oiseau le se-tenir-tranquille et « être-porté-par-le-vent » (ce qui ne doit cependant pas signifier une appréhension corporelle) forme une combinaison d'expérience avec le « je meus » et fournit toujours encore, par un « changement de la position de vol » et un nouveau se-tenir-tranquille, un « mouvement apparent », et ce d'une autre manière. Le se-tenir-tranquille s'achève comme « chute » en ceci que l'oiseau ne vole plus mais se pose sur l'arbre ou sur la Terre et alors, éventuellement, saute, etc. L'oiseau quitte la Terre sur laquelle il a, comme nous, des expériences non volantes, il s'envole et revient à nouveau : de retour, il a, une fois encore, les modes d'apparences du mouvement et du repos comme moi qui suis rivé à la Terre. Volant et revenant, l'oiseau a des modes d'apparences motivés par d'autres kinesthèses (à travers ses kinesthèses spécifiques de volant), modes d'apparences analogiquement modifiées cependant, et qui, dans la modification, possèdent la signification du mouvement et du repos, puisque les kinesthèses de vol et les kinesthèses de marche forment, pour l'oiseau, un unique système kinesthési-

Ce texte étonnant parce qu'il défait une représentation habituelle de la terre met en évidence ce lien d'essence entre chair et terre. C'est pour une chair que la terre est une terre-sol, et cela vaut aussi de la vie animale, même si c'est pour Husserl selon un mode d'analogie. Autant la terre du géographe se divise en une infinité d'objets, autant la terre-sol est par principe indivisible et elle se donne donc selon une unité radicale. Bien évidemment je peux penser à un continent particulier, mais je ne peux que le situer par rapport à ce sol absolument en repos. Cette terre-sol est donc bien plus que les cinq continents, elle est bien plus que la somme de ses parties.

Comme on l'a vu avec les analyses de la spatialité de la chair, le sol qui est le mien bouge cependant avec moi. Imaginons que j'aile sur la lune, mon sol serait la fusée qui m'emporte, puis la lune elle-même. Tout le souci de Husserl est de montrer que la terre ne se donne pas comme les autres corps, qu'elle n'est pas un corps comme les autres, et pour cela il ne faut pas identifier le sol avec une chose particulière. Ainsi ce sol absolu est indissociable de l'ici absolu de ma chair ; il est à la fois archi-immobile et archi-mobile, comme l'est ma chair. Cela permet de montrer en effet que le « sol » n'est pas un corps particulier, mais est une structure de l'expérience : toute expérience sensible a lieu sur un sol. Quand je suis dans un train, finalement c'est lui mon sol, et c'est alors le monde qui défile, c'est le paysage qui bouge, et Husserl peut montrer que ce n'est pas un simple problème de référent.

Au-delà de ce que permet d'envisager l'imagination ou bien les progrès techniques sur le futur de l'habitation de l'humanité, il s'agit avant tout pour Husserl de mettre en évidence que le monde primordial est le monde de la vie. Dès lors, nous les hommes nous habitons en commun cette terre et cela en dehors des diversités historiques et culturelles qui sont des espaces particuliers. Il faut même ajouter que tous les espaces particuliers se donne selon l'horizon de cette unique terre. Tous les hommes peuvent se rencontrer sur ce sol du monde de la vie qui est l'unique sol commun. Ainsi, la terre-sol est un corps qui est avant tout un « nous », le « nous » de « nous les hommes ». Dès lors, tous les corps particuliers, tous les espaces particuliers, se donnent par rapport à la chair et à la terre qui ne sont pas des corps transcendants, mais des corps immédiatement présupposés par toute expérience.

Il faut donc pour être fidèle à l'expérience différencier deux concepts de terre :

1. La terre en tant que synthèse de mes expériences et de l'expérience des autres, tout en sachant que cette synthèse est indéfinie. Si l'astronomie m'apprend que la terre est ronde, de toute façon je ne peux pas l'embrasser d'un seul regard.

2. La terre qui est indissociable de la chair. Cette terre n'est pas un corps mais ce qui rend possible tous les corps. Une telle terre est un « système de lieux » comme fins possibles du mouvement des corps et elle est en elle-même un « lieu » comme sol de tout avoir lieu.

Husserl va pouvoir développer la thèse selon laquelle il n'y a qu'une seule terre, celle du « nous les hommes » avec aussi les animaux, ce qui prolonge et précise une thèse bien antérieure selon laquelle le monde comme horizon est nécessairement unique. La terre fait partie de ces « objets » comme le « je », comme la chair, comme Dieu, qui ne se disent vraiment qu'au singulier. Ce monde unique sur la base duquel se construisent toutes les idéalizations théoriques (le terre du géographe, du physicien, de l'astronome, etc.) est ce que Husserl nomme le « monde de la vie » qui



est cette expérience première du monde pour toute subjectivité. Cette notion de « monde de la vie » va avoir un grand avenir et va permettre de penser plus tard, chez d'autres auteurs, la facticité de l'existence. On arrive ainsi à la notion de « lieu » qui est également très importante dans la pensée de Heidegger. Il convient de ne pas lire ces textes de manière psychologique ou anthropologique. Quand Husserl écrit que la terre est mon lieu de naissance, ma patrie, c'est dans une signification purement transcendante puisque c'est le lieu dans lequel je prends conscience de moi. Le lieu n'est donc pas une place dans un monde déjà défini, mais est véritablement un foyer. C'est pour dire cela que Husserl parle de la « terre-souche » ou encore de la terre en tant qu'arche. Par rapport à la place, le lieu n'a aucune signification physique ou géométrique. Husserl parle (p. 22 et 23) de la terre comme archi-foyer de l'*ego* pour signifier qu'elle est le sol d'où la l'*ego* et sa chair se posent eux-mêmes. La terre n'est donc pas un corps fondant un autre corps et Husserl ne tombe pas dans cette contradiction qui consiste à fonder un étant sur un autre étant qui a le même mode d'être que lui. Il n'y a pas un grand corps qui serait le fondement de tous les plus petits corps. Ainsi, donner à la terre une signification non corporelle, c'est pouvoir penser que comme terre-souche elle est aussi le territoire d'un peuple avec son historicité. Tout peuple est « domicilié » sur terre, c'est-à-dire sur la terre qui le porte et qui donc n'est pas un simple contenant. Il est difficile de savoir si en 1934 Husserl a conscience ou non du danger d'une lecture justement réaliste d'une telle thèse qui conduit au nationalisme, mais il est certain qu'il défend une thèse universaliste selon laquelle le chez soi véritable de l'homme est la terre tout entière, ce qui n'empêche pas de penser, bien au contraire, que tout homme est né quelque part. Husserl (p. 23) parle alors des étoiles ; ma chair allant d'une certaine manière jusqu'aux étoiles (pour reprendre une expression de Bergson) ; il montre alors, même si c'est sur le monde imaginaire, que nous nous représentons les étoiles comme des arches secondaires vers lesquelles nous pourrions un jour aller, mais qui seraient donc toujours référées à la terre en tant qu'arche première. Dans cette réflexion sur le chez soi charnel, Husserl imagine les enfants nés sur des navires : le chez soi de l'enfant de marin ce serait alors le navire. Dans ce monde de la vie, l'espace est lui-même une histoire et si Husserl distingue plusieurs sens du chez soi, c'est pour distinguer un chez soi relatif que l'on peut perdre et un chez soi absolu que l'on ne peut pas perdre. Que l'on soit nomade ou sédentaire, il y a une seule et même terre-sol, terre-souche, terre-sphère, terre-arche.

## L'ARCHE-ORIGINAIRE TERRE NE SE MEUT PAS

possibilité du monde est lié au sens d'être déjà prêt. On pourrait alors penser qu'il faut en conclure ceci : la Terre peut tout aussi peu perdre son sens d'« archi-foyer », d'arche du monde, que ma chair son sens d'être tout à fait unique, de chair originaire dont toute chair dérive une partie de son sens d'être, et que nous, hommes, selon notre sens d'être, précédon les animaux, etc. Par conséquent, toutes les assimilations (homogénéisations) qui se co-constituent nécessairement, de la chair et du corps, ou de la chair corporelle comme corps semblable à d'autres, de l'humanité comme espèce animale parmi d'autres, et donc finalement de la Terre comme corps mondain parmi les corps mondains, ne peuvent rien changer à cette dignité constitutive ou hiérarchie de valeur. Je peux très bien m'imaginer transporté sur le corps lunaire. Pourquoi ne devrai-je pas m'imaginer la Lune comme une sorte de Terre, comme une sorte d'habitation animale ? Oui, je peux très bien m'imaginer comme un oiseau qui s'envole de la Terre vers un corps lointain ou comme un pilote d'avion en décollant et se posant là-bas. Oui, je peux même m'imaginer qu'il y a déjà, là-bas, des animaux et des hommes. Mais si d'aventure je demande : « Comment sont-ils arrivés là-haut ? », alors j'interroge de la même manière que sur une île nouvelle, où, découvrant des inscriptions cunéiformes, je demande : « Comment les peuples en question sont-ils parvenus là ? » Tous les animaux, tous les êtres vivants, tous les étants en général n'ont de sens d'être qu'à partir de ma genèse constitutive et celle-ci a une préséance « terrestre ». Oui, peut-être, un fragment de Terre (comme une banquise) peut s'être détaché et cela a rendu possible une historicité particulière. Mais cela ne signifie pas que la Lune aussi bien que Vénus soient pensables comme archi-foyers dans une séparation originaire et cela ne signifie pas que l'être de la Terre pour moi et notre humanité terrestre ne soit justement qu'un fait. Il n'y a qu'une humanité et qu'une Terre — à elle appartiennent tous les fragments qui sont ou ont toujours été séparés. Mais, s'il en est ainsi, pouvons-nous dire avec Galilée : *eppur si muove* ? Et non, au contraire, qu'elle ne se meut pas ? Bien sûr, elle n'est pas en repos dans l'espace tout en ayant la possibilité de se mouvoir mais, comme nous avons essayé de le montrer plus haut, elle est l'arche qui rend d'abord possible le sens de tout mouvement et de tout repos comme mode

27

Tout ce texte cherche à marquer une profonde rupture avec l'idée que la terre serait un simple corps contingent parmi les corps en montrant que la terre comme champs transcendantal est toujours là, même quand ce qui constitue historiquement le chez soi s'effondre. Il y a également ici une profonde rupture avec la perspective kantienne, car on a cette fois un espace originaire, plus originaire que celui de la physique et de la géométrie, qui sont des espaces qui ne sont pas des « chez soi », qui ne sont pas pensé depuis la chair, qui sont de pures constructions théoriques obtenues par abstraction du monde de la vie. Avec cette compréhension de la chair, la terre change donc de sens par rapport à sa signification copernicienne et du coup toutes les catégories habituelles pour

penser l'espace changent de signification : le proche et le lointain, le chez soi et l'étranger. Il n'est pas possible de le montrer dans le cadre de ce cours, mais l'espace est alors reconduit au temps dans cette pensée de la chair et du lieu ; toutes les catégories pour l'espace sont des modes de la temporalisation. La spatialisation est une temporalisation, ce qui est, à peu près à la même époque, le projet de Heidegger depuis *Être et temps*, mais qu'il réalise tout autrement que Husserl, depuis la facticité de l'existence. Husserl ne développe pas une herméneutique de la quotidienneté et cette terre-arche demeure constitué par l'*ego* qui est le point-source de tout sens et qui par une identification continue de ce qui le touche établit des distinctions de lieux. Cette terre est aussi une hiérarchie de valeur dans la mesure où elle est d'abord terre des hommes et ne peut être pensée que par analogie terre pour les animaux. Ce n'est pas là pour lui une simple idée historique relative, mais une structure de l'expérience. Dans ces textes de recherche dans lesquels Husserl tente de montrer que l'espace est un système de lieux relatif à la vie de la chair et qu'une chose lointaine est une chose dont je pourrais m'approcher, le lointain étant un futur possible, il donne donc à penser la rencontre de mon corps/chair avec le monde/terre comme un corps à corps originaire depuis lequel il est possible de penser par dérivation le corps matériel selon la physique, le corps vivant selon la biologie, le corps de l'animal selon l'éthologie, etc. Selon cette géologie transcendantale, la surface de la terre, c'est partout où une subjectivité charnelle peut aller.

### 3) Merleau-Ponty Le corps propre comme lieu.

Merleau-Ponty, avec la *Phénoménologie de la perception* (1945), cherche à ouvrir une autre voie pour la pensée du corps que celle de l'idéalisme transcendantal de Husserl ou que celle de la philosophie réflexive française. Dans *Signes* (1960) (p. 224-225) il dit qu'il y a deux voies qui partent de Husserl, l'une qui remonte vers l'*ego* constituant, la vision des essences, et l'autre qui descend vers la Nature, vers l'être sauvage, et que c'est cette deuxième voie qu'il a voulu suivre. Même si la philosophie de Merleau-Ponty n'est pas seulement une philosophie du corps, cette question du corps est centrale pour une pensée pour laquelle le sujet n'est pas un pur esprit et doit être pensé depuis son engagement dans le monde. L'engagement, qui est le thème directeur de l'existentialisme, conduit directement à la question du corps, parce qu'on ne peut pas penser l'action sans le corps. Le chapitre final de la *Phénoménologie de la perception* porte sur la liberté et montre que la liberté humaine n'est pas absolue, mais se construit à partir de la situation dans le monde. Pour le dire sans doute un peu vite, le retour aux choses-mêmes se comprend comme un retour au corps, en tant que le corps permet de penser l'homme au-delà de la distinction du sujet et de l'objet, permet de penser l'homme engagé dans le monde ; pris par lui et prenant par à lui. Le corps manifeste ainsi l'ambiguïté même de l'existence, puisqu'il est impossible de faire la part de la situation et la part de la liberté dans une action<sup>65</sup> (p. 518). Cette obscurité n'est pas réductible, mais elle n'est pas non plus négative et atteste que le corps n'est ni un instrument, ni un état, mais un

---

<sup>65</sup> Je cite la *Phénoménologie de la perception* selon l'édition TEL Gallimard de 2017 ; c'est assez pénible mais toutes les éditions TEL Gallimard n'ont pas la même pagination.

avoir à être. Revenir au corps, c'est penser une liberté qui ne soit plus hors sol. Il y a bien évidemment également toute une polémique avec Sartre qui ne surmonterait pas assez le dualisme, mais je laisse cela de côté. La grande nouveauté du texte n'est pas la notion de corps propre (traduisant Leib) que MP reprend en grande partie à Husserl, mais l'idée d'une intentionnalité motrice qui soit proprement corporelle. Il y aurait selon, MP une intention de mouvement qui serait propre au corps et le corps serait compris comme la vie originaire de l'existant et non comme une chose dans le monde, même une chose douée de conscience. MP va s'attacher à défendre l'idée qu'il y a une vie charnelle qui précède la conscience réflexive. Le corps voit et revenir au corps c'est réapprendre à voir le monde.

La *Phénoménologie de la perception* explique que la philosophie ne doit pas commencer par la conscience ou par Dieu, mais par le corps et qu'accéder au corps, c'est accéder à la phénoménalité véritable. Le corps n'est pas dans l'espace, il habite l'espace, et pour comprendre cela il est nécessaire de prendre le corps dans toute sa concrétude, notamment comme corps sexué. La sexualité prend ici une signification métaphysique, parce que le corps n'est pas organe, mais expression. Il n'est donc possible d'accéder à l'être du corps qu'à la condition de déconstruire la représentation du corps comme un organe ou ensemble d'organes. Dans l'avant-propos, qui élucide ce qu'est la philosophie selon MP, il reprend l'idée que le monde n'est ni un ensemble de sensations, ni une idée, et qu'il est donné avant toute thématization. Il transforme ainsi le projet husserlien qui était celui d'une clôture de la subjectivité pour penser, peut-être un peu naïvement, une subjectivité ouverte aux transcendances, à l'« il y a », à l'événement, au surgissement de l'inattendu. Comme concept ontologique et existentiel, qui vient du § 14 d'*Être et temps* de Heidegger, le monde dans son « il y a » est une structure de l'existence, il est ce dans quoi toute chose est rencontrée, y compris moi-même. Il faut attendre le bas de la page 19 pour que le thème du corps soit abordé et corps est alors synonyme d'existence et de drame. La vraie phénoménologie est inchoative, toujours en commencement, parce qu'elle ne fige pas le monde dans une idée, mais se laisse interroger par lui.

Dans l'introduction MP expose la notion de champ perceptif afin d'expliquer la dynamique de la perception et c'est cela qui va permettre de ne pas réduire le corps à un transmetteur de messages. Pour montrer cela il convient d'élucider la nature du sentir en s'éloignant de l'empirisme comme de l'intellectualisme qui ont le point commun d'ignorer la médiation du corps. Revenir au corps pour MP c'est revenir à une expérience première qui ne se laisse pas surplomber et qui donc possède une obscurité irréductible. Cela n'a rien à voir avec un irrationalisme, mais au souci de revenir à la naissance même des choses avant leur mise en forme dans un monde objectif.

Toute la première partie (p. 95-241) est consacrée au corps avant le monde perçu et l'être-pour-soi. Cette importance du corps se retrouve chez Sartre et Gabriel Marcel. Le corps propre est alors le mystère à élucider pour répondre à la question du monde et à celle du soi. Reprenant des analyses déjà classiques à son époque, MP veut montrer que l'engagement de l'homme dans le monde n'est pas comparable à celui de l'animal. L'animal a un monde environnant, un milieu, mais n'est pas « au monde », il n'est pas ouvert à la manifestation des choses (p. 107). L'homme lui aussi possède des réflexes, mais il n'est pas qu'une somme de réflexes car il est hanté par l'idée de monde.

Ainsi le corps propre est défini comme un corps qui n'a aucun caractère d'objet. Donc « propre » dans « corps propre » ne signifie pas ce qui appartient à mon monde environnant, mais ce avec quoi j'ai une relation unique. Mon corps n'est pas ce que je peux observer et quand je l'observe il n'est plus corps propre, puisque je le perds comme ce qui m'appartient en propre. Pour MP Biran était aussi tout proche de l'intuition authentique du corps propre<sup>66</sup>. L'essentiel est de comprendre que tout présent est corporel et que le corps est le fait primitif depuis lequel tout se pense. Quand je me regarde dans la glace, je regarde donc quelqu'un d'autre (p. 120) et ainsi je ne peux pas me regarder moi-même comme autrui me regarde. Il reprend aussi la situation des deux mains (p. 121) reprenant Husserl<sup>67</sup>. En montrant ainsi que je ne suis pas un objet de spectacle pour moi-même, MP veut mettre en lumière que le corps est d'abord un certain « lieu », le lieu d'où je perçois tout, et ce lieu est ce que je ne peux pas voir. Pour utiliser un vocabulaire qui s'imposera plus tard dans la pensée de MP, il est l'invisible à partir duquel il y a du visible. La thèse est donc la suivante : le corps n'est pas un instrument, mais un « moyen de communication » avec le monde (p. 122). Ce corps tente de se toucher touchant, mais il échoue toujours et cette identification ne peut jamais être parfaite. MP prend alors l'exemple de la douleur pour montrer que la douleur dessine un espace perceptif qui n'a rien de commun avec un espace objectif. Quand j'ai mal au pied ma conscience toute entière est dans mon pied. (p. 123). Par le corps l'expérience est donc ouverte, elle est un mouvement de transcendance. En cherchant à éviter le matérialisme ou encore le sensualisme (Condillac) qui consacrent la disparition du voyant et l'idéalisme (Descartes) qui est la disparition du visible, MP montre que l'expérience ni une passivité ni une inspection de l'esprit, mais qu'elle est un acte du corps.

Le chapitre 3 *La spatialité du corps propre et la motricité* est sans doute l'un des plus originaux de la Phénoménologie de la perception, notamment avec la reprise de la notion de schéma corporel. Cette notion permet de montrer qu'il y a à la fois une dimension sensori-motrice du corps en rapport avec l'espace et une relation imaginaire du sujet avec son propre corps. Il s'agit de ne pas dissocier le rapport réel aux sensations et le rapport imaginaire à soi. Cela modifie les frontières classiques entre le psychique et le corporel en montrant que dans tout acte de perception se trouve engagée une image du corps. Cet entrelacs entre le réel et l'imaginaire était déjà engagé dans la réflexion sur le membre fantôme. L'image que j'ai de mon propre corps n'est pas sans effet sur la perception.

En faisant la différence entre la spatialité de position et la spatialité de situation MP souligne qu'avec la seconde le corps relève de l'existence, il « existe » vers des tâches et est ainsi un mouvement de transcendance. Sans corps il n'y a donc pas d'espace : il y a un espace parce que je vois, je touche, mais aussi parce que je bouge, que j'agis ; c'est bien le corps en mouvement qui « habite » l'espace. Habiter dans ce contexte signifie que l'on n'a pas un rapport extérieur à l'espace et que ce n'est pas non plus simplement être là, mais c'est justement « faire » quelque chose, et c'est pourquoi il y a plusieurs manières d'habiter l'espace. L'originalité de MP est de s'appuyer sur

<sup>66</sup> M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Vrin, 1978, p. 67.

<sup>67</sup> Merleau-Ponty a connaissance des *Idées 2* qui ne sont pas encore en un ouvrage édité.

certaines situations pathologiques dans lesquelles l'habitation de l'espace est en échec afin de montrer que dans le mode « normal » le monde n'est pas figé mais vit avec les opérations du corps. Dès lors la notion d'intentionnalité motrice permet à MP de développer l'idée que le corps porte en lui un projet de mouvement et donc qu'il ne se réduit pas à être ce que je mets en mouvement, mais porte en lui-même un mouvement. On est ici bien au-delà de Husserl et du *Leib* comme organe du « je peux » en cherchant à montrer qu'il y a un mouvement du corps avant le « je » qui se représente l'espace. C'est parce que je bouge qu'il y a un espace et la marche est ce qui fait qu'il peut y avoir pour moi un paysage, puis ensuite un monde objectif. MP utilise alors l'expression « arc intentionnel » pour signifier l'unité de toutes les dimensions de l'existence et pour dire qu'il n'y a rien d'extérieur au corps propre et à son mouvement. Ainsi dans ces pages (170) le corps propre est l'existant lui-même qui tient ensemble tous les contenus dans une même tension et le corps représente une autre unité que l'unité synthétique du « je pense ». Selon MP il y a bien une pensée dans le corps et c'est pourquoi il « hante » l'espace, car il est présent aux choses avant toute représentation. Ainsi le geste n'est pas la conséquence d'une pensée déjà là, mais il est une rencontre avec le monde ; il nous ouvre un espace. Le corps est donc en lui-même un pouvoir de synthèse, une synthèse propre à la motricité, à l'engagement, et donc une synthèse inchoative, toujours en recommencement. On peut lire le texte p. 174-175 :

vante de la conscience, qui transporte le corps au point de l'espace que nous nous sommes d'abord représenté. Pour que nous puissions mouvoir notre corps vers un objet, il faut d'abord que l'objet existe pour lui, il faut donc que notre corps n'appartienne pas à la région de l'« en soi ». Les objets n'existent plus pour le bras de l'apraxique, et c'est ce qui fait qu'il est immobile. Les cas d'apraxie pure, où la perception de l'espace est intacte, où même la « notion intellectuelle du geste à faire » ne semble pas brouillée, et où pourtant le malade ne sait pas copier un triangle<sup>1</sup>, les cas d'apraxie constructive, où le sujet ne manifeste aucun trouble gnosiologique, sauf en ce qui concerne la localisation des stimuli sur son corps, et n'est pourtant pas capable de copier une croix, un *v* ou un *o*<sup>2</sup>, montrent bien que le corps a son monde et que les objets ou l'espace peuvent être présents à notre connaissance sans l'être à notre corps.

Il ne faut donc pas dire que notre corps est *dans* l'espace ni d'ailleurs qu'il est *dans* le temps. Il *habite* l'espace et le temps. Si ma main exécute dans l'air un déplacement compliqué, je n'ai pas, pour connaître sa position finale, à additionner ensemble les mouvements de même sens, et à retrancher les mouvements de sens contraire. « Tout changement identifiable parvient à la conscience déjà chargé de ses relations à ce qui l'a précédé, comme sur un taximètre la distance nous est présentée transformée déjà en *schillings* et en *pence*<sup>3</sup>. » À chaque instant, les postures et les mouvements précédents fournissent un étalon de mesure toujours prêt. Il ne s'agit pas du « souvenir » visuel ou moteur de la position de la main au départ : des lésions cérébrales peuvent laisser intact le souvenir visuel tout en supprimant la conscience du mouvement et, quant au « souvenir moteur », il est clair qu'il ne saurait déterminer la position présente de ma main, si la perception d'où il est né n'avait enfermé elle-même une conscience absolue de l'« ici », sans laquelle on serait renvoyé de souvenir en souvenir et l'on n'aurait jamais une perception actuelle. De même qu'il est nécessairement « ici », le corps existe nécessairement « maintenant » ; il ne peut jamais devenir « passé », et si nous ne pouvons pas garder dans l'état de santé

1. LHERMITTE, G. LÉVY et KYRIAKO, *Les perturbations de la représentation spatiale chez les apraxiques*, p. 597.

2. LHERMITTE et TRELLES, *Sur l'apraxie constructive, les troubles de la pensée spatiale et la somatognosie dans l'apraxie*, p. 428. Cf LHERMITTE, DE MASSARY et KYRIAKO, *Le rôle de la pensée spatiale dans l'apraxie*.

3. HEAD and HOLMES, *Sensory disturbances from cerebral lesions*, p. 187.

*La spatialité du corps propre et la motricité* 175

le souvenir vivant de la maladie, ou dans l'âge adulte celui de notre corps quand nous étions enfant, ces « lacunes de la mémoire » ne font qu'exprimer la structure temporelle de notre corps. À chaque instant d'un mouvement, l'instant précédent n'est pas ignoré, mais il est comme emboîté dans le présent et la perception présente consiste en somme à ressaisir, en s'appuyant sur la position actuelle, la série des positions antérieures, qui s'enveloppent l'une l'autre. Mais la position imminente est elle aussi enveloppée dans le présent, et par elle toutes celles qui viendront jusqu'au terme du mouvement. Chaque moment du mouvement en embrasse toute l'étendue et, en particulier, le premier moment, l'initiation cinétique inaugure la liaison d'un ici et d'un là-bas, d'un maintenant et d'un avenir que les autres moments se bornent à développer. En tant que j'ai un corps et que j'agis à travers lui dans le monde, l'espace et le temps ne sont pas pour moi une somme de points juxtaposés, pas davantage d'ailleurs une infinité de relations dont ma conscience opérerait la synthèse et où elle impliquerait mon corps; je ne suis pas dans l'espace et dans le temps, je ne pense pas l'espace et le temps; je suis à l'espace et au temps, mon corps s'applique à eux et les embrasse. L'ampleur de cette prise mesure celle de mon existence; mais, de toutes manières, elle ne peut jamais être totale: l'espace et le temps que j'habite ont toujours de part et d'autre des horizons indéterminés qui renferment d'autres points de vue. La synthèse du temps comme celle de l'espace est toujours à recommencer. L'expérience motrice de notre corps n'est pas un cas particulier de connaissance; elle nous fournit une manière d'accéder au monde et à l'objet, une « praktognosie »<sup>1</sup> qui doit être reconnue comme originale et peut-être comme originaire. Mon corps a son monde ou comprend son monde sans avoir à passer par des « représentations », sans se subordonner à une « fonction symbolique » ou « objectivante ». Certains malades peuvent imiter les mouvements du médecin et porter leur main droite à leur oreille droite, leur main gauche à leur nez, s'ils se placent à côté du médecin et observent ses mouvements dans une glace, non s'ils lui font face. Head expliquait l'échec du malade par l'insuffisance de sa « formulation »: l'imitation du geste serait médiatisée par une traduction verbale. En réalité, la formulation peut être exacte sans que l'imitation réussisse et l'imitation réussie sans aucune formulation. Les auteurs<sup>2</sup> font

1. GRÜNBAUM, *Aphasie und Motorik*.

2. GOLDSTEIN, VAN WOERKOM, BOUMANN et GRÜNBAUM.

L'histoire du sujet n'est donc pas que celle de ses actes de réflexion, mais elle est également celle de son corps, l'histoire donc de ses rencontres avec le monde. De ce point de vue MP veut rompre avec l'idée classique que l'habitude serait une idée descendue dans le corps et montre que l'habitude est ce qui « dilate » notre être au monde, ce qui agrandit l'horizon des possibles. Ainsi il y a un « savoir qui est dans les mains » (p. 179) et MP peut ajouter que « le corps est notre ancrage dans un monde » (p. 180). Qu'il s'agisse de la dactylographe ou de l'organiste, le corps parle; il dit quelque chose de notre rencontre du monde, et, de ce point de vue, « le corps est éminemment un espace expressif » (p. 181). Dans cette fin de chapitre MP reprend l'idée que cet espace dont le corps est l'origine est la source de tous les autres; il est l'espace de présence qui rend possible tous



les espaces de représentation. Il peut conclure : « Le corps est notre moyen général d'avoir un monde ». Avoir un corps, c'est avoir un monde.

Le chapitre IV *La synthèse du corps* propre énonce à nouveau la thèse de la première partie : « Être un corps, c'est être noué à un certain monde » (p. 184). Dès lors le corps n'est pas dans l'espace mais se spatialise et c'est en se spatialisant qu'il se réalise en tant que corps. Comme je ne suis pas devant mon corps, mais « dans » mon corps, le corps est le principe de ses changements et c'est pourquoi il a son allure, son style. Le terme de style est introduit ici afin de dire une unité dans le mouvement et même dans le projet. Le style est la manière unique dont mon corps existe dans le monde, c'est-à-dire s'avance dans le monde. MP établit alors une analogie entre le corps et l'œuvre d'art. Cette fois c'est l'œuvre d'art qui sert à MP de schème pour rendre sensible la structure du corps vivant. Toute œuvre d'art est à la fois forme et style et il y a le style de Cézanne comme il y a le style de Baudelaire. Le style est une unification supérieure du sens. Ainsi, le style du corps est ce qui se donne dans le ton, dans les gestes, dans la physionomie d'une personne ; c'est le mode singulier de sa présence au monde par lequel je la reconnais, sans pouvoir l'identifier parfaitement. Voir un style, c'est voir une totalité en mouvement, en genèse :

« De même que la parole signifie non seulement par les mots, mais encore par l'accent, le ton, les gestes et la physionomie, et que ce supplément de sens révèle non plus les pensées de celui qui parle, mais la source de ses pensées et sa manière d'être fondamentale, de même la poésie, si elle est par accident narrative et signifiante, est essentiellement une modulation de l'existence » (p. 187)

« Un roman, un poème, un tableau, un morceau de musique sont des individus, c'est-à-dire des êtres ou l'on ne peut distinguer l'expression de l'exprimé, dont le sens n'est accessible que par un contact direct et qui rayonnent leur signification sans quitter leur place temporelle et spatiale. C'est en ce sens que notre corps est comparable à l'œuvre d'art. Il est un nœud de significations vivantes et non pas la loi d'un certain nombre de termes covariants » (p. 188)

L'unité du bras dans le geste est comparable à l'unité des significations dans l'œuvre d'art.

Le chapitre V, *Le corps comme être sexué*, veut mettre en valeur une dimension nouvelle de l'existence charnelle. Il s'agit de montrer que la philosophie peut parler de la sexualité et que cette dernière n'est pas un simple état du corps, mais une modalité de l'être-au-monde, de l'engagement dans le monde, qui ne peut se penser que depuis le schéma corporel. Bien évidemment, il y a là une rencontre entre la psychanalyse freudienne et la phénoménologie pour « réintégrer la sexualité dans l'humain ». En allant jusqu'à décrire l'orgasme, MP veut échapper à une considération abstraite du corps. En effet, par l'analyse de la perception érotique il est possible de montrer que la sexualité ne relève pas de la seule biologie. L'autre corps n'est pas simplement un corps parmi les corps, mais il est ce qui fait l'objet d'une perception érotique individuelle, sauf dans des cas de maladie où le corps de l'autre est alors considéré comme neutre (p. 193). On retrouve la préoccupation centrale de MP qui est de montrer qu'il y a une intentionnalité corporelle qui n'est pas de l'ordre de la représentation, qui n'est pas une *cogitatio* visant un *cogitatum*, mais qui est en quelque sorte pulsionnelle. Cette vie sexuelle n'est ni purement biologique, ni purement de l'ordre de la représentation. Il faut donc dépasser l'opposition du biologique et du spirituel, de la nature et de

l'esprit, pour réintégrer la sexualité comme dimension de l'existence, de l'être-au-monde. Par exemple MP développe l'idée qu'un événement comme la frigidity n'est pas explicable totalement par une causalité (par le monde, par la biologie, etc.) mais relève aussi de la manière d'être au monde. Le sexuel ne se réduit pas au génital. L'essentiel est de comprendre qu'on ne peut pas séparer les deux sens du mot « vie » ; pour dire cela MP fait appel à l'allemand : la vie est *leben* et *erleben*. Le corps n'est donc ni la cause de l'esprit, ni sa simple enveloppe. Ainsi, MP, en citant Binswanger, représentant de la psychiatrie phénoménologique, peut dire que « le malade ne mime pas avec son corps un drame qui se passe "dans sa conscience" » (p. 199), car le corps est le lieu même du drame, c'est pourquoi il est un espace d'expression. Pour le dire autrement, la parole du corps n'est pas ce qui vient doubler une première parole, elle est la première parole. L'aphonie (p. 198) dit une contradiction de l'existence.

Dans toutes ces descriptions, le corps est un acte d'incarnation qui réussit ou échoue. Dès lors il n'est pas le lieu d'une totale passivité, et c'est pourquoi MP peut dire que je demeure libre dans le sommeil et la maladie. Sommeil et maladie doivent alors se comprendre d'une manière existentielle comme un mode de présence au monde intersubjectif. Dans cette perspective la passivité ne serait pas un état naturel, mais le fait que le malade se démet lui-même de sa liberté (inconsciemment) ; c'est un mode de la fermeture. L'ouverture et la fermeture sont les deux modes de l'existence ; la fermeture étant le refus même de la situation. « Mais justement parce qu'il peut se fermer au monde, mon corps est aussi ce qui m'ouvre au monde et m'y met en situation » (p. 203). Pour sortir à cette fermeture une décision n'est pas suffisante et selon MP il faut une véritable « conversion », un renversement de tout son être. L'opposition entre la vie endormie et la vie éveillée prend ici une signification nouvelle : on ne sort de la passivité qu'en se laissant prendre par autrui, par le monde, par les transcendances. Dès lors, l'existence corporelle n'est pas toute la présence au monde, mais elle en fonde bien la possibilité. Le corps est bien le mode premier de l'être soi (p. 204).

« Il faut sans doute reconnaître que la pudeur, le désir, l'amour en général ont une signification métaphysique, c'est-à-dire qu'ils sont incompréhensibles si l'on traite l'homme comme une machine gouvernée par des lois naturelles, ou même comme un "faisceau d'instincts", et qu'ils concernent l'homme comme conscience et comme liberté » (p. 205).

La sexualité qui est ici à prendre au sens large est une « atmosphère », c'est-à-dire un mode de l'ouverture au monde, même si ce n'est pas le seul. C'est pourquoi la sexualité n'est pas une simple part de la vie, mais traverse la vie tout entière. Il est possible de tout voir de l'existence depuis ce prisme de la sexualité (p. 207). C'est pour MP l'occasion de réfléchir sur le rapport de la nature et de la liberté, sur cette « ambiguïté » fondamentale de l'existence. Il est impossible de faire clairement la part de l'une et la part de l'autre, mais l'homme est celui qui peut transformer sa vie en histoire, qui peut donner sens à sa situation contingente depuis sa liberté.

« Pourquoi notre corps est-il pour nous un miroir de notre être, sinon parce qu'il est un moi naturel, un courant d'existence donnée, de sorte que nous ne savons jamais si les forces qui nous portent sont les siennes ou les nôtre – ou plutôt qu'elles ne sont ni siennes ni nôtres entièrement » (p. 209-210)

Ainsi l'homme n'est pas un corps il a un corps et le verbe « avoir » désigne bien ici cette identité dans la différence qui fait que mon corps est un acte continu d'appropriation de moi et du monde, ce que manifeste la sexualité.

Au début du chapitre VI *Le corps comme expression de la parole* il tient à distinguer son usage d'être et avoir de celui de Gabriel Marcel.

1. Cette distinction de l'avoir et de l'être ne coïncide pas avec celle de M. G. Marcel (*Être et Avoir*) bien qu'elle ne l'exclue pas. M. Marcel prend l'avoir au sens faible qu'il a quand il désigne une relation de propriété (j'ai une maison, j'ai un chapeau) et prend d'emblée l'être au sens existentiel d'être à..., ou d'assumer (je suis mon corps, je suis ma vie). Nous préférons tenir compte de l'usage qui donne au terme d'être le sens faible de l'existence comme chose ou de la prédication (la table est ou est grande) et désigne par le mot d'avoir le rapport du sujet au terme dans lequel il se projette (j'ai une idée, j'ai envie, j'ai peur). De là vient que notre « avoir » correspond à peu près à l'être de M. Marcel et notre être à son « avoir ».

Sans pouvoir exposer toute la question de la parole dans la pensée de Merleau-Ponty et son analogie entre le corps et le mot, il suffit d'indiquer à nouveau cette ambiguïté structurelle : je suis indissociable de mon corps, mais l'homme est aussi un pouvoir d'échappement par lequel il peut convertir la situation en liberté. En cela si je suis mon corps, si je l'ai, je dois me l'approprier, et en cela je suis toujours plus que mon corps. L'essence de l'homme est bien la liberté et cela peut se comprendre à même la vie charnelle.

Texte p. 230.

rence des mimiques recouvre une différence des émotions elles-mêmes. Ce n'est pas seulement le geste qui est contingent à l'égard de l'organisation corporelle, c'est la manière même d'accueillir la situation et de la vivre. Le Japonais en colère sourit, l'occidental rougit et frappe du pied ou bien pâlit et parle d'une voix sifflante. Il ne suffit pas que deux sujets conscients aient les mêmes organes et le même système nerveux pour que les mêmes émotions se donnent chez tous deux les mêmes signes. Ce qui importe c'est la manière dont ils font usage de leur corps, c'est la mise en forme simultanée de leur corps et de leur monde dans l'émotion. L'équipement psychophysiologique laisse ouvertes quantités de possibilités et il n'y a pas plus ici que dans le domaine des instincts une nature humaine donnée une fois pour toutes. L'usage qu'un homme fera de son corps est transcendant à l'égard de ce corps comme être simplement biologique. Il n'est pas plus naturel ou pas moins conventionnel de crier dans la colère ou d'embrasser dans l'amour<sup>1</sup> que d'appeler table une table. Les sentiments et les conduites passionnelles sont inventés comme les mots. Même ceux qui, comme la paternité, paraissent inscrits dans le corps humain sont en réalité des institutions<sup>2</sup>. Il est impossible de superposer chez l'homme une première couche de comportements que l'on appellerait « naturels » et un monde culturel ou spirituel fabriqué. Tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme, comme on voudra dire, en ce sens qu'il n'est pas un mot, pas une conduite qui ne doive quelque chose à l'être simplement biologique — et qui en même temps ne se dérobe à la simplicité de la vie animale, ne détourne de leur sens les conduites vitales, par une sorte d'échappement et par un génie de l'équivoque qui pourraient servir à définir l'homme. Déjà la simple présence d'un être vivant transforme le monde physique, fait apparaître ici des « nourritures », ailleurs une « cachette », donne aux « stimuli » un sens qu'ils n'avaient pas. À plus forte raison la présence d'un homme dans le monde animal. Les

1. On sait que le baiser n'est pas en usage dans les mœurs traditionnelles du Japon.

2. Chez les indigènes des îles Tropicariand, la paternité n'est pas connue. Les enfants sont élevés sous l'autorité de l'oncle maternel. Un mari, au retour d'un long voyage, se félicite de trouver de nouveaux enfants à son foyer. Il prend soin d'eux, veille sur eux et les aime comme ses propres enfants. MALINOWSKI, *The Father in primitive Psychology*, cité par Bertrand RUSSELL, *Le Mariage et la Morale*, Gallimard, 1930, p. 22.

Parce que le corps possède un pouvoir d'expression naturel, le corps est ce médiateur qui nous permet de dire le monde. Il est un acte de parole. Parce que le mot est le corps de la pensée, il n'est pas possible de dire le monde sans le corps<sup>68</sup>. Ainsi le corps n'est pas un simple complexe de qualités sensibles, mais il est une capacité d'être sensible, de recevoir et de dire les choses<sup>69</sup>.

Ici encore, concevoir le corps comme acte d'appropriation et acte de parole, c'est-à-dire comme acte de rencontre et de réponse, modifie la conception que l'on peut avoir des corps, que ce soit d'une chose matérielle, d'un corps vivant, du corps d'autrui ou du monde en général. Au-delà du « monde sage » que nous présente la philosophie classique selon MP pour laquelle les corps sont des individus bien ordonnés dans une causalité, celle de la physique ou de la biologie, il y a ces êtres qui sont en-dessous de nos objectivations et de nos idéalizations, qui ne sont pas pleinement constituables en objets, et qui nourrissent pourtant notre pensée. Dans ce monde sauvage, il y a la terre : *Le philosophe et son ombre* dans *Signes*, p. 227 :

<sup>68</sup> Cf Françoise Dastur, *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, Encre marine, 2001, p. 65.

<sup>69</sup> Pour *Le visible et l'invisible* et le concept de chair, je renvoie à ma présentation dans *Communio* XLVII, 5, septembre-octobre 2022, p. 70-72.

**peut reconnaître des noèmes, la Terre, par exemple, qui n'est pas en mouvement comme les corps objectifs, mais pas davantage en repos, puisque on ne voit pas à quoi elle serait « clouée », — « sol » ou « souche » de notre pensée comme de notre vie, que nous pourrions bien déplacer ou reporter, quand nous habiterons d'autres planètes, mais c'est qu'alors nous aurons agrandi notre patrie, nous ne pouvons la supprimer. Comme la Terre est, par définition, unique, tout sol que nous foulons en devenant aussitôt une province, les êtres vivants avec qui les fils de la Terre pourront communiquer deviendront du même coup des hommes, — ou si l'on veut les hommes terrestres des variantes d'une humanité plus générale qui restera unique. La Terre est la matrice de notre temps comme de notre espace : toute notion construite du temps présuppose notre proto-histoire d'êtres charnels comprésents à un seul monde. Toute évocation des mondes possibles renvoie à la vision du nôtre (*Welt-anschauung*). Toute possibilité est**

On a ici plusieurs concepts interdépendants :

- Le monde de la vie qui est prédonné.
- La terre comme sol originaire ; elle est unique
- Le monde en tant qu'horizon de l'expérience
- La chair ici absolu et unique.

Le monde n'est donc pas un simple assemblage de corps et MP oppose l'unité extrinsèque des corps par la causalité et l'unité intrinsèque du monde comme matrice. Avant le système solaire ou le système nerveux il y a cette unité de la terre-sol qui fait que tout corps provient de la terre et ne peut se penser que par rapport à elle. Il ne s'agit pas de récuser l'idée de système, mais de penser un système plus originaire que ceux dégagés par les sciences. Le monde comme unité des corps est une synthèse sans fin et là encore il s'agit de penser dynamiquement le monde. Dans *Le visible et l'invisible*, MP ira encore plus loin en avançant que le monde est une présentation originaire de l'irreprésentable, qu'il est l'invisible du visible. Le monde devient l'horizon d'une donation sans fin. Pour accéder à cette thèse sur le monde des corps il a été nécessaire d'écarter plusieurs concepts de monde. Le monde n'est :

- Ni le rassemblement des choses dénombrables et manipulables.
- Ni un cadre imaginé, une représentation projetée sur les étants.
- Ni le seul produit de l'activité de synthèse du « je ».

Le monde comme monde, le monde qui se fait monde, est un espace de présence, un espace de possibilisation, dans lequel tout corps peut se manifester. Il n'est donc pas un simple espace de représentation qui prédétermine l'apparaître des corps. C'est donc bien en revenant au corps comme acte de parole qu'il a été possible de comprendre le monde comme acte d'ouverture. Depuis le corps propre le monde peut être reçu dans son altérité, dans son étrangeté, et non pas comme

une simple confirmation du même, comme une simple reconnaissance. Le monde des corps comme monde réel n'est pas ce monde sage dans lequel tout est bien repérable, mais un monde étrange, imprévisible, surprenant qui peut provoquer l'étonnement et donc donner à penser. Penser c'est ne pas se contenter d'une image du monde comme les prisonniers de la caverne, mais c'est se laisser surprendre par la lumière même des corps, par l'éclat du mimosa en fleur. C'est aussi pouvoir s'étonner de la manière dont les choses tiennent ensemble, de leur jointure.

On peut penser au début de ce poème d'Yves Bonnefoy, *Le tout, le Rien (Début et fin de la neige)*, dans lequel on comprend que tout homme n'a un corps qu'en retrouvant son regard d'enfant, ce que la poésie doit rendre possible :

Te soit la grande neige le tout, le rien,  
Enfant des premiers pas titubants dans l'herbe,  
Les yeux encore pleins de l'origine,  
Les mains ne s'agrippant qu'à la lumière.

Par son corps compris comme lieu l'homme habite poétiquement le monde, selon une expression qui vient de Hölderlin, il tente de se l'approprier, y compris dans sa fragilité<sup>70</sup>. Habiter le monde des corps, y compris pour le sans-abri habiter la rue, le bitume, ce n'est pas ici l'objectiver, le déterminer, mais tenter de s'y accorder, d'y correspondre, de s'ajuster. Pour un être charnellement inscrit dans le monde il y a une co-appartenance de la manifestation des corps et du mouvement de mon corps, de sa vie propre. Mon corps est exposition au monde, y compris dans l'extrême vulnérabilité. Et ce monde a d'emblée une signification spirituelle, sociale et historique. Ainsi le corps se découvre en découvrant le monde et cette fois c'est bien depuis l'épreuve du monde qu'il est possible de saisir son corps comme le sien. Dès lors il faut dire que voir ne s'effectue pas par le moyen du corps, mais que c'est un acte du corps. Elucider le corps, c'est alors mettre en lumière l'ensemble des actes qui le constitue, puisque le « sens » n'advient que dans cet entrelacs de mon corps et du monde.

Même le rapport à autrui doit se comprendre comme un corps à corps, à la condition de comprendre le corps comme un lieu. Ainsi MP veut particulièrement souligner l'être-à-deux par rapport à l'écart des subjectivités et au conflit des consciences. *Phénoménologie de la perception*, p. 411-412 :

---

<sup>70</sup> Je renvoie au texte d'Anne Gourio, *(In)habiter en poète aujourd'hui*, <https://journals.openedition.org/elife/2123>

dans celle d'autrui et qu'elles sont ensemble recueillies dans un seul monde auquel nous participons tous comme sujets anonymes de la perception.

En tant que j'ai des fonctions sensorielles, un champ visuel, auditif, tactile, je communique déjà avec les autres, pris aussi comme sujets psychophysiques. Mon regard tombe sur un corps vivant en train d'agir, aussitôt les objets qui l'entourent reçoivent une nouvelle couche de signification : ils ne sont plus seulement ce que je pourrais en faire moi-même, ils sont ce que ce comportement va en faire. Autour du corps perçu se creuse un tourbillon où mon monde est attiré et comme aspiré : dans cette mesure, il n'est plus seulement mien, il ne m'est plus seulement présent, il est présent à X, à cette autre conduite qui commence à se dessiner en lui. Déjà l'autre corps n'est plus un simple fragment du monde, mais le lieu d'une certaine élaboration et comme d'une certaine « vue » du monde. Il se fait là-bas un certain traitement des choses jusque-là miennes. Quelqu'un se sert de mes objets familiers. Mais qui ? Je dis que c'est un autre, un second moi-même et je le sais d'abord parce que ce corps vivant a même structure que le mien. J'éprouve mon corps comme puissance de certaines conduites et d'un certain monde, je ne suis donné à moi-même que comme une certaine prise sur le monde ; or, c'est justement mon corps qui perçoit le corps d'autrui et il y trouve comme un prolongement miraculeux de ses propres intentions, une manière familière de traiter le monde ; désormais, comme les parties de mon corps forment ensemble un système, le corps d'autrui et le mien sont un seul tout, l'envers et l'endroit d'un seul phénomène et l'existence anonyme dont mon corps est à chaque moment la trace habite désormais ces deux corps à la fois<sup>1</sup>. Ceci ne fait qu'un autre vivant et pas encore un autre homme. Mais cette vie étrangère, comme la mienne avec laquelle elle communique, est une vie ouverte. Elle ne s'épuise pas dans un certain nombre de fonctions biologiques ou sensorielles. Elle s'annexe des objets naturels en les détournant de leur sens immédiat, elle se construit des outils, des instruments, elle se projette dans le milieu en objets culturels. L'enfant les trouve autour de lui en naissant comme des aérolithes venus d'une autre planète. Il en prend possession, il apprend à s'en servir comme les autres s'en servent, parce que le schéma corporel assure la corres-

1. C'est pourquoi on peut déceler chez un sujet des troubles du schéma corporel en le priant d'indiquer sur le corps du médecin le point de son propre corps que l'on touche.

pondance immédiate de ce qu'il voit faire et de ce qu'il fait et que par là l'ustensile se précise comme un *manipulandum* déterminé et autrui comme un centre d'action humaine. Il y a, en particulier, un objet culturel qui va jouer un rôle essentiel dans la perception d'autrui : c'est le langage. Dans l'expérience du dialogue, il se constitue entre autrui et moi un terrain commun, ma pensée et la sienne ne font qu'un seul tissu, mes propos et ceux de l'interlocuteur sont appelés par l'état de la discussion, ils s'insèrent dans une opération commune dont aucun de nous n'est le créateur. Il y a là un être à deux, et autrui n'est plus ici pour moi un simple comportement dans mon champ transcendantal, ni d'ailleurs moi dans le sien, nous sommes l'un pour l'autre collaborateurs dans une réciprocité parfaite, nos perspectives glissent l'une dans l'autre, nous coexistons à travers un même monde. Dans le dialogue présent, je suis libéré de moi-même, les pensées d'autrui sont bien des pensées siennes, ce n'est pas moi qui les forme, bien que je les saisisse aussitôt nées ou que je les devance, et même, l'objection que me fait l'interlocuteur m'arrache des pensées que je ne savais pas posséder, de sorte que si je lui prête des pensées, il me fait penser en retour. C'est seulement après coup, quand je me suis retiré du dialogue et m'en ressouviens, que je puis le réintégrer à ma vie, en faire un épisode de mon histoire privée, et qu'autrui rentre dans son absence, ou, dans la mesure où il me reste présent, est senti comme une menace pour moi. La perception d'autrui n'est pas un problème que

MP souligne qu'autrui n'est pas d'abord un fragment de monde ou un certain comportement dans mon champ de perception (il est là-bas et je suis ici), mais qu'il y a un être-à-deux originaire, un « nous » originaire. Par exemple l'enfant vit d'abord dans un monde qu'il pense accessible à tous. S'appuyant sur Piaget il reprend que c'est à l'âge de raison que le *cogito* commence alors et qu'avec lui commence ce que Hegel nomme la lutte des consciences dont chacune poursuit la mort de l'autre (p. 413). Mais Merleau-Ponty ne veut pas décrire un simple fait dans le monde, il veut montrer que l'être en commun, l'être avec les autres précède le *cogito*, comme il précède le processus de reconnaissance. Comme le souligne le titre de ce chapitre de Merleau-Ponty il n'y a d'expérience d'autrui que sur le sol du monde humain dans lequel il y a toujours déjà les autres. Rencontrer autrui, c'est rencontrer une vie ouverte, c'est rencontrer une certaine manière d'exister, de se possibiliser ; c'est rencontrer un corps comme lieu.

On retrouve l'idée que le corps d'autrui est une présence, un visage, et que ce visage me donne le mien, qu'il me rend à ma tâche de présence au monde sensible et aux autres.

*Ton visage*

m'invente  
je donne



ton nom au jour

[Meschonnic, 1999, p. 30]<sup>71</sup>.

#### 4) Levinas et le corps comme événement.

En 1935, dans *De L'évasion*, la question du corps se pose justement depuis cette structure de l'existence qu'est pour Levinas l'évasion. Ce besoin d'évasion n'est pas lié au manque, mais au besoin d'être soi, ce qui se comprend cette fois comme acte de sortir de soi sans savoir où on va. Exister, c'est échapper à son être, à son enfermement en soi. Levinas évoque la nausée de l'étouffante identité avec soi. Dès lors l'existence possède toujours une double dimension : l'ici absolu de l'identité avec soi et l'évasion qui vient briser cette identité. C'est depuis cette tension constitutive de l'existence qu'il est possible de penser la nudité qui n'est pas que la nudité du corps, mais qui est d'une manière générale notre être exposé p. 112-114 :

**Dans la nudité honteuse il ne s'agit donc pas seulement de la nudité du corps. Mais ce n'est pas par pur hasard que sous la forme poignante de la pudeur la honte se rapporte en premier lieu à notre corps. Car quel est le sens de la nudité honteuse ? C'est celle que l'on veut cacher aux autres, mais aussi à soi-même. Cet aspect est souvent méconnu. On envisage dans la honte son**

---

<sup>71</sup> Voir encore d'Anne Gourio, « Je donne ton nom au jour ». *Le don du poème à l'épreuve de la modernité*, dans [Revue du MAUSS 2017/2 \(n° 50\)](https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2017-2-page-103.htm), pages 103 à 118. <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2017-2-page-103.htm>

aspect social, on oublie que ses manifestations les plus profondes sont une affaire éminemment personnelle. Si la honte est là, c'est que l'on ne peut pas cacher ce que l'on voudrait cacher. La nécessité de fuir pour se cacher est mise en échec par l'impossibilité de se fuir. Ce qui apparaît dans la honte c'est donc précisément le fait d'être rivé à soi-même, l'impossibilité radicale de se fuir pour se cacher à soi-même, la présence irrémédiable du moi à soi-même<sup>5</sup>. La nudité est honteuse quand elle est la patence de notre être, de son intimité dernière. Et celle de notre corps n'est pas la nudité d'une chose matérielle antithèse de l'esprit, mais la nudité de notre être total dans toute sa plénitude et solidité, de son expression la plus brutale dont on ne saurait ne pas prendre acte. Le sifflet qu'avale Charlie Chaplin dans les « Lumières de la ville » fait éclater le scandale de la présence brutale de son être; c'est comme l'appareil enregistreur qui permet de déceler les manifestations discrètes d'une présence que l'habit légendaire de Charlot dissimule d'ailleurs à peine. Quand le corps perd ce caractère d'intimité, ce caractère de l'existence d'un soi-même, il cesse de devenir honteux. Tel le corps nu du boxeur. La nudité de la danseuse de music-hall qui s'exhibe — quels que soient les effets qu'en attend l'impresario — n'est pas nécessairement la marque d'un être éhonté car son corps peut lui apparaître avec cette exté-

riorité à lui-même qui le couvre par là même. Tout ce qui est sans vêtement n'est pas nu.

C'est donc notre intimité, c'est-à-dire notre présence à nous-même qui est honteuse. Elle ne révèle pas notre néant, mais la totalité de notre existence. La nudité est le besoin d'excuser son existence. La honte est en fin de compte une existence qui se cherche des excuses. Ce que la honte découvre c'est l'être qui se découvre.

Aussi la pudeur pénètre-t-elle le besoin, qui nous est déjà apparu comme le malaise même d'être et au fond comme la catégorie fondamentale de l'existence. Elle ne le quitte pas quand il est satisfait. L'être qui s'est gorgé retombe dans la déchirante déception de son intimité honteuse, car il se retrouve lui-même après la vanité de son plaisir.

Mais pour soutenir cette thèse selon laquelle l'être est dans son fond un poids pour lui-même nous devons serrer de plus près encore le phénomène du malaise.

113

La honte que veut décrire Levinas n'est pas liée ici à des représentations sociales, mais à l'impossibilité de se cacher et de se fuir. Dans la nudité je découvre l'enchaînement à moi-même et la nature de mon être exposé. Par rapport à Heidegger, il s'agit plus de décrire une manière d'être soi que d'être pris dans le monde. C'est pourquoi la nudité physique n'est pas nécessairement la nudité existentielle car le boxeur ou la danseuse peuvent faire de leur nudité un vêtement. La nudité est donc ici révélation d'une intimité, comme si on avait à s'excuser d'être. Dans *Totalité et infini* (1961) Levinas développera une perspective plus positive sur la nudité, sans la ramener au manque ou à la privation, mais en la pensant dans sa dimension sociale, dans la rencontre. Il va dire que la nudité est visage, qu'elle est la phénoménalité même du visage. La nudité sera donc l'acte de se tourner vers moi du visage sans référence à autre chose. Être nu, c'est s'exposer, s'exprimer, et donc là encore elle n'est pas que celle du corps. Les autres corps ne s'exposent pas au péril du monde et c'est pourquoi ils ne sont jamais nus selon Levinas. La nudité du visage est une dénudation, un don de soi. Ainsi on est nu dans la parole, car dans la parole l'homme est le principe de sa propre exposition, et le corps nu est le corps acte de parole. La pudeur prend alors également un sens existentiel et elle est l'acte de se réserver et non de se dissimuler. Seul le visage peut être pudique ou impudique dans une dénudation sans réserve. Levinas formule ainsi sa thèse : c'est par le visage que nous avons un corps.

Dans *De l'existence à l'existant* (1947), Levinas cherche à décrire un ici-là qui n'est pas déjà dans le monde et c'est ce qui le conduit à une pensée du lieu, un lieu qui n'est justement pas dans un quelque part indifférent. Ce lieu n'est pas non plus d'emblée un chez soi comme la ville natale ou la patrie. Dans la section Le sommeil et le lieu (p. 119) il développe cette pensée du lieu qui est également une pensée du corps et il montre que dans cette situation d'existence qu'est le sommeil, je ne suis plus le centre de mon espace, mais je reviens, avec mon corps, au lieu comme base, comme refuge : « Dormir, c'est entrer en contact avec les protectrices vertus du lieu, chercher le sommeil, c'est chercher ce contact par une espèce de tâtonnement » (p. 120). Dans le sommeil on s'abandonne au lieu qui est là un refuge et dans le corps endormi la conscience est d'abord un sommeil avant d'être une veille. On retrouve ce lien d'essence entre le corps et la terre : l'ici de l'existant c'est sa base à partir de laquelle il va pouvoir être hors de lui. Dans le sommeil il s'agit d'une évasion en soi depuis cette base et l'existant ne peut être que cela. Le lieu est notre séjour et cela se donne particulièrement à voir dans le sommeil. Texte p. 122-124 :

**Le lieu, avant d'être un espace géométrique, avant d'être l'ambiance concrète du monde heideggerien, est une base. Par là, le corps est l'avènement même de la conscience. En aucune façon, il n'est chose. Non seulement parce qu'une âme l'habite, mais parce que son être est de l'ordre de l'événement et non pas du substantif. Il ne se pose pas, il est la position. Il ne se situe pas dans un espace donné au préalable — il est l'irruption dans l'être anonyme du fait même de la localisation. De cet événement on ne rend pas compte quand, au**

delà de l'expérience externe du corps, on insiste sur son expérience interne sur la cénesthésie.

La cénesthésie est faite de sensations, c'est-à-dire de renseignements élémentaires. Le corps est notre possession, mais le lien de possession se résout finalement en un ensemble d'expériences et de savoirs. La matérialité du corps demeure une expérience de la matérialité. Dira-t-on que la cénesthésie est plus qu'une connaissance, que, dans la sensibilité interne, il y a une intimité allant jusqu'à l'identification ; que je suis ma douleur, ma respiration, mes organes, que je n'ai pas seulement un corps, mais que je suis un corps ? Mais, là encore, le corps est un être, un substantif, à la rigueur un moyen de localisation, et non pas la manière dont l'homme s'engage dans l'existence, dont il se pose. Le saisir comme événement, c'est dire qu'il n'est pas l'instrument ou le symbole, ou le symptôme de la position, mais la position même, qu'en lui s'accomplit la mue même d'événement en être.

Certes, le corps passait toujours pour être plus qu'un amas de matière. Il logeait une âme qu'il avait le pouvoir d'exprimer. Le corps pouvait être plus ou moins expressif et il avait des parties qui l'étaient plus ou moins. Le visage et les yeux, miroirs de l'âme, étaient les organes par excellence de l'expression. Mais la spiritualité du corps ne réside pas dans ce pouvoir d'exprimer l'intérieur.

De par sa position il accomplit la condition de toute intériorité. Il n'exprime pas un événement, il est lui-même cet événement. C'est une des plus fortes impressions qu'on retient de la sculpture de Rodin. Ses êtres ne se trouvent jamais sur un socle conventionnel ou abstrait. L'événement qu'accomplissent ses statues réside beaucoup plus dans leur relation avec la base, dans leur position, que dans leur relation avec une âme — savoir ou pensée, qu'ils auraient à exprimer.

Dans la cénesthésie ou sentiment de notre corps en tant que totalité, il est possible de comprendre en quoi « le corps est l'avènement même de la conscience ». Si ce corps n'est pas chose, c'est qu'il est acte, et même événement, et c'est pourquoi il n'est pas dans un espace déjà là, mais il ouvre l'espace. Ainsi, c'est le corps lui-même qui devient un événement, ce qui surgit hors de toute attente. Parce qu'il est une parole, le corps est la manière dont l'existant s'engage dans l'existence, la manière dont il est là, dont il est le là pour toute manifestation. Comme le dit la fin du texte, une statue de Rodin n'est pas là sur son socle dans un espace préalable, mais elle est là en tant qu'elle se manifeste, qu'elle ouvre un espace, un espace qui me prend et me comprend hors de toute attente. Il pourra dire dans un autre texte qu'une main de Rodin est un visage. Être-là, c'est toujours y être par son corps et cela signifie être exposé à l'inimaginable de ce qui se manifeste, à celui des choses comme à celui de l'autre homme. Ce n'est donc pas avoir une place dans un espace déjà là.

Husserl le disait déjà, mais à partir de la réflexivité du je et de la chair, alors que Levinas le dit depuis l'exposition du corps. Le problème n'est peut-être pas alors de choisir entre « être un corps » et « avoir un corps », même si être dit plus l'état, le substantif, par exemple quand je suis ma douleur, que je ne peux pas prendre distance par rapport à elle, alors qu'avoir dit plus le verbe, l'avoir à être de l'homme qui s'engage dans l'existence. Si le corps est un événement, il est également l'histoire de ma réponse à venir, un futur dont je ne décide pas pleinement. Être là, ici, c'est être pour mon corps là où les choses se donnent et être là où je dois leur répondre par ma parole.

Le corps donne donc à penser la spatialité de l'existence notamment dans le rapport à autrui, car autrui n'est pas seulement là-bas par rapport à moi qui suis ici. Avec autrui je suis dans une proximité qui n'abolit pas la distance. Il écrit p. 163 :

« Ce qu'on présente comme l'échec de la communication dans l'amour, constitue précisément la positivité de la relation ; cette absence de l'autre est précisément sa présence comme autre. L'autre, c'est le prochain – mais la proximité n'est pas une dégradation ou une étape de la fusion ».

Dans cette perspective la différence des sexes n'est plus à penser comme une spécification d'un genre (p. 164), mais comme des modes de la proximité. La relation à autrui est asymétrique et il s'agit de se laisser saisir par autrui qui est le pauvre, l'orphelin, l'autre sexe, bref le tout autre que moi. Le corps d'autrui n'est donc une chose que je me contente d'identifier, mais il est ce qui m'excède et échappe à mes prises. Autrui est celui qui me saisit. La proximité se comprend alors comme une impossibilité de s'éloigner de l'autre qui pourtant demeure insaisissable. Dans la différence des corps il s'agit alors de penser une distance hors de toute signification spatiale, puisque la proximité est l'accueil de l'infini de l'autre comme le montrera *Totalité et infini* (p. 231).

Ainsi le corps doit se penser depuis la différence ontologique, depuis la différence de l'être et de l'étant, et que ce soit dans la fatigue ou la paresse l'existence est un corps à corps qui est à la fois dans l'instant unique de l'engagement, qui n'entre pas dans une suite, et dans la durée.

Dans<sup>72</sup> *Totalité et infini* Levinas expose cette double dimension du corps qui est de se tenir, d'être maître de soi, et d'être altéré au point de devenir un autre et d'être mis en demeure de renaître<sup>73</sup>. L'existence corporelle revient à être en soi comme en exil, à être chez soi en autre chose que soi, ce qui fait qu'elle est à la fois un acte de puissance et un acte d'humilité. Par son corps, l'exposition à autrui est plus ancienne que toute empathie, que tout acte libre du moi, sans que cela réduise la pluralité dans l'être. Cette dimension pathique de l'exister, qui se manifeste particulièrement dans la caresse, dévoile une chair qui n'est pas que l'organe de la volonté et qui est bien antérieurement à cela une exploration du monde ou encore le mode même de la contemplation ouverte à autre chose qu'au simple possible. La chair n'est ni seulement une chose, ni un unique « je peux », ni une expression du monde, mais elle est une parole, un événement. Elle est cette patience de l'exister par laquelle quelque chose peut se révéler au-delà de toute anticipation. Ainsi, la chair est la recherche d'un « moins que rien » ; elle est l'approche d'un secret qui nous ancre dans

<sup>72</sup> Ici je renvoie à mon article dans *Communio*.

<sup>73</sup> Cf. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, Paris, le livre de poche, 1990, p. 177.

l'être ; nous délivrant alors du bavardage. De là cette double dimension de la chair, qui est d'être durée et renaissance, maîtrise et assujettissement à une vérité qui la dépasse. Pouvant être surprise hors de toute attente, la chair peut alors être rendue à elle-même. Dès lors, la chair donne, dans la poignée de main, l'autre à lui-même ; elle lui permet de se révéler, et en cela elle n'est pas le repos d'une intersubjectivité, mais l'inquiétude d'un être-pour-autrui. La chair s'approche tout en se détachant sans cesse, et c'est pourquoi elle n'asservit pas.

Si Merleau-Ponty a élargi la réflexivité de la chair jusqu'à la vie passive, il n'a pas pu vraiment décrire la possibilité de briser la clôture de la chair, qui n'a pas vraiment de dehors, sans retomber dans l'empirisme. Levinas, lui, développe l'idée que la vie charnelle ne peut être brisée que par effraction ; non par la manifestation d'un objet particulier, mais par la révélation de l'être. Dans le mouvement de sa pensée, Levinas va même radicaliser cette brisure, jusqu'à perdre, peut-être, la dimension de maîtrise de toute chair dans une telle dépossession. Quoi qu'il en soit, le corps, qui ne se distingue pas ici de ce que l'on entend par chair, n'est plus un moyen du sens, le moyen pour l'âme et pour le monde de se manifester, mais est un moment du sens. L'incarnation n'est pas un acte du sujet ouvrant son espace, mais un être-pour-autrui et même une obsession pour autrui que Levinas nomme « maternité »<sup>74</sup>. Dans ce refus des conceptions trop intellectualistes de la sensibilité, y compris dans les philosophies de l'existence et la phénoménologie, Levinas conçoit la sensibilité sous l'espèce du pain arraché à soi pour l'autre : « Le corps n'est ni l'obstacle opposé à l'âme, ni le tombeau qui l'emprisonne, mais ce par quoi le Soi est la susceptibilité même. Passivité extrême de l'"incarnation" – être exposé à la maladie, à la souffrance, à la mort, c'est être exposé à la compassion, et, Soi, au don qui coûte »<sup>75</sup>. La chair est ainsi dénuement, dépossession et don dans la diachronie du l'un-pour-l'autre et en montrant que toute relation à l'être est une relation incarnée, Levinas permet de renouer avec l'idée que la chair est à la fois attente et diachronie, exposition et réponse, et que la patience est un véritable existentiel, c'est-à-dire une structure de l'existence. La chair est événement en tant que tension vers le Bien qu'elle attend et qui pourtant toujours la bouleverse imprévisiblement. Par suite, elle est la possibilité de percer la croûte de son égoïsme et de trouver son centre de gravité hors de soi ; elle est la possibilité de se laisser saisir par le Bien, anarchiquement, c'est-à-dire en dehors de toute anticipation de la subjectivité. Le sens est alors ce qui surgit avant d'être le résultat d'une noëse, d'un acte de l'esprit, et c'est pourquoi il oblige et permet de vivre de sa promesse.

Pour Levinas la question du corps est indissociable du thème de la demeure, de la maison, qui est bien autre chose que ce qui sert à se loger. La maison est un chez soi, une intimité dans laquelle un accueil est possible. Exister, ce n'est pas tout ramener à soi, mais c'est offrir une hospitalité (que Levinas nomme aussi le féminin). Accueillir c'est respecter l'autre dans son existence charnelle en lui offrant un espace où il peut se recueillir et devenir lui-même. Ainsi la question du corps conduit à la dimension éthique de la spatialité. Sur ce point Levinas cherche à prendre le contrepied d'autres analyses de la maison (Bachelard, *Poétique de l'espace*) : la maison n'est

<sup>74</sup> Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le livre de poche, 1990, p. 123.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 172, note 2.

pas ce qui offre un lieu où être, mais elle est une utopie, un non-lieu, au sens où elle n'est pas dans le monde. Je suis moi-même un non-lieu quand le chez soi est un accueil de l'étranger. C'est peut-être cela l'ultime thèse sur le corps en tant qu'acte : on n'est chez soi qu'à être hors de soi. Il y a ce que Levinas nomme une extra-territorialité : « l'extra-territorialité d'une maison conditionne la possession même de mon corps » (p. 174). Dès lors, être corporel, c'est s'avancer dans le monde depuis son chez soi, dans un mouvement d'exil, d'exposition à l'étranger. Sur ce que Levinas dit de la main dans ces pages 162-200 de *Totalité et infini*, je renvoie à mon ouvrage *Le don des mains*. Le corps manifeste le « pour l'autre » de l'existence qui est une présence comprise comme une approche sans fin. Le corps est le « comment » de cette proximité. On a alors avec Levinas une toute autre pensée du rapport entre corps et terre, car il s'agit de se tenir sur terre pour l'autre : p. 177-178 :

l'expulse du paradis. La vie est corps, non pas seulement corps propre où pointe sa suffisance, mais carrefour de forces physiques, corps-effet. La vie atteste, dans sa peur profonde, cette inversion toujours possible du corps-maître en corps-esclave, de la santé en maladie. *Etre corps* c'est d'une part *se tenir*, être maître de soi, et, d'autre part se tenir sur terre, être dans l'autre et par là, être encombré de son corps. Mais – répétons-le – cet encombrement ne se produit pas comme pure dépendance. Il fait le bonheur de celui qui en jouit. Ce qui est nécessaire à mon existence pour subsister, intéresse mon existence. Je passe de cette dépendance à cette indépendance joyeuse – et, dans ma souffrance même, je tire mon existence de l'intérieur. *Etre chez soi* en autre chose que soi, être soi-même en vivant d'autre chose que soi-même, vivre de... se concrétise dans l'existence corporelle. La « pensée incarnée », ne se produit pas initialement comme une pensée qui agit sur le monde, mais comme une existence séparée qui affirme son indé-

pendance dans l'heureuse dépendance du besoin. Non pas qu'il s'agisse dans cette équivoque de deux points de vue successifs sur la séparation, leur simultanéité constitue le corps. A aucun des aspects qui se révèlent tour à tour, n'appartient le dernier mot.

La demeure suspend ou ajourne cette trahison en rendant l'acquisition et le travail possibles. La demeure surmontant l'insécurité de la vie, est un perpétuel ajournement de l'échéance où la vie risque de sombrer. La conscience de la mort est la conscience de l'ajournement perpétuel de la mort, dans l'ignorance essentielle de sa date. La jouissance comme corps qui travaille, se tient dans cet ajournement premier, celui qui ouvre la dimension même du temps.

La souffrance de l'être recueilli qui est la patience par excellence, pure passivité, est à la fois ouverte sur la durée, ajournement dans cette souffrance. Dans la patience, coïncident l'imminence de la défaite, mais aussi une distance à son égard. L'ambiguïté du corps est la conscience.

Il n'existe donc pas de *dualité* : corps propre et corps physique, qu'il faudrait concilier. La demeure qui loge et prolonge la vie, le monde que la vie acquiert et utilise par le travail, est aussi le monde physique où le travail s'interprète comme un jeu de forces anonymes. La demeure n'est, pour les forces du monde extérieur, qu'un ajournement. L'être domicilié ne tranche sur les choses que parce qu'il s'accorde un délai, parce qu'il « retarde l'effet », parce qu'il travaille.

Il est alors possible à Levinas de distinguer lui aussi le corps et la machine en montrant que le corps est tâtonnement (p. 180) :

... avec l'homme, la métaphysique.

Cette ambiguïté du corps par lequel le moi est engagé dans l'autre, mais vient toujours d'en deçà – *se produit* dans le travail. Le travail ne consiste pas à être première cause dans un enchaînement *continu* de causes, tel que l'aperçoit une pensée déjà éclairée; à être la cause qui agirait au moment où la pensée, marchant à reculons à partir de la fin, s'arrêterait à cette cause la plus proche de nous, car coïncidant avec nous. Les différentes causes étroitement enchaînées, forment un mécanisme dont la machine exprime l'essence. Les rouages de la machine s'ajustent parfaitement les uns aux autres et forment une continuité sans fissure. Pour une machine on peut dire avec le même droit que le résultat est la cause finale du premier mouvement et qu'il est l'effet de ce premier mouvement. Par contre, le mouvement du corps qui déclenche l'action de la machine, la main qui se porte vers le marteau ou vers le clou à enfoncer, n'est pas simplement la *cause efficiente* de cette fin, fin qui serait la cause finale de ce premier mouvement. Car dans le mouvement de la main, il s'agit toujours, dans une certaine mesure, de rechercher et d'attraper le but avec tous les aléas que cela comporte. Cette distance creusée et parcourue par le corps vers la machine ou le mécanisme qu'il actionne, peut être plus ou moins large; sa marge peut de beaucoup se rétrécir dans le geste habituel. Mais même quand le geste est habituel il faut de l'habileté et de l'adresse, pour guider l'habitude.

Dans cette pensée du lieu et du non-lieu, le non-lieu peut aussi recevoir un sens négatif et Levinas ne se prive pas de dire que le stalinisme et l'hitlérisme ont rendu le monde inhabitable en détruisant les lieux et les corps. Il est aussi possible d'imaginer des non-lieux de la vie quotidienne, une absence de corps à corps, dans une non rencontre, dans une absence de solidarité. Dans ce sens négatif le non-lieu c'est là où on n'est pas vraiment chez soi, là où on n'exerce pas l'hospitalité. Il est important de souligner que Levinas s'est toujours méfié de tout culte de la terre et que pour lui la véritable terre, la seule terre, c'est la terre promise dans laquelle autrui est un futur absolu.

Il est impossible de réaliser une présentation de la question du corps dans la philosophie d'Emmanuel Levinas sans revenir sur le visage par lequel j'ai un corps et un corps qui est un pouvoir d'hospitalité, un corps qui donne l'autre à lui-même. Il s'agit alors de se prémunir de toute ontologie du corps, l'ontologie étant selon Levinas ce qui ne cesse de reconduire l'autre au même. Selon Levinas (p. 42-44), le visage bien évidemment n'est pas la figure, n'est pas une partie du corps. Il n'est pas phénomène, si on entend par phénomène un sens constitué par la conscience. Autrement dit, le visage est la phénoménalité même de l'autre et c'est ce que Levinas veut décrire. Il n'est donc pas une chose qui se donnerait par esquisses, ni même une image de l'autre, mais ce qui abolit toute image et toute possibilité de construire une image. Le visage c'est donc l'autre dans sa manifestation même, l'autre dont je ne peux pas être la mesure, l'autre qui échappe à mes prises et à mon désir de possession. Le visage « s'exprime », il est l'acte de se donner en personne avant de dire un sens. On peut reprendre la question de la nudité (p. 71-72). Une chose n'est nue que par métaphore dans une signification seulement négative : un mur nu est un mur rien que mur. Au contraire pour le visage la nudité a une signification positive comme parole même du visage. Ainsi le visage dans sa



transcendance n'est pas « au monde » et c'est pourquoi Levinas peut dire qu'il est l'étranger, le dépouillé, le prolétaire, c'est-à-dire celui qui n'est pas une place dans le monde. De ce point de vue le visage est une parole qui supplie ou exige, qui dit « tu dois ». Pour Levinas la relation à l'autre est celle qui donne le sens de l'altérité et en cela elle est présupposée par toutes les autres relations. Le visage est alors un « non » lancé à toute volonté d'appropriation, il est la parole originaire, celle qui dit « tu ne tueras pas ».

Levinas veut échapper à la description d'un existant qui n'aurait pas de corps et c'est pourquoi il accorde une importance particulière aux situations de l'existence qui engagent le corps. Il aborde notamment la question de la jouissance (p. 111-119) qui manifeste cette transitivity de l'existence, car il s'agit de « vivre de ». En disant que « nous vivons de bonne soupe » et qu'il ne veut pas concevoir un sujet qui n'a jamais eu faim, il souhaite comprendre phénoménologiquement cette facticité de l'existence. Avant d'être rencontré selon le mode de l'usage (Heidegger), il est vécu selon le mode de la jouissance. La soupe est ainsi bien plus que ce qui sert à m'alimenter, l'air est plus que ce qui me sert à respirer ou la lumière ce qui sert à m'éclairer. La nourriture est alors le paradigme de la jouissance, puisqu'elle est la transmutation de l'autre en même ; ce qui se donne à moi devient ma propre force. La faim prend ici une signification très élargie et elle n'est pas que l'une des propriétés de l'existence charnelle : toute vie est vie de quelque chose et c'est en cela que toute vie est faim. Ici bien évidemment la faim est comprise au-delà de toute physiologie et elle désigne un être-au-monde dans lequel la vie est indissociable de ses contenus. Il ne faut pas dire que l'homme vit, c'est trop abstrait, mais qu'il vit de pain. Il expose aussi phénoménologiquement la question du travail.

Cela modifie profondément la compréhension du corps et ici Levinas s'oppose à l'idée selon laquelle la vie consisterait purement et simplement à se conserver dans son être. Contre Spinoza il refuse un tel principe d'inertie. Elle n'est pas une volonté nue d'être, mais une relation à un contenu. Il ne faut pas psychologiser la jouissance pour comprendre ce que veut dire Levinas. L'essentiel est que l'homme prend conscience de lui-même dans sa vie charnelle depuis la réponse qu'il donne à ce qui le touche. Bien évidemment la jouissance est une possibilité de se complaire en soi, mais elle est aussi une possibilité d'exister « pour autrui ». L'alternative de l'existence est là. Le corps est bien une façon de se posséder et de s'appropriier le monde. Dans ces pages de *Totalité et infini* (p. 119 et sv.) Levinas définit son projet comme anti-platonicien en disant que « le corps est possession même de soi » (p. 121). Pour lui penser le corps comme être soi et comme libération, c'est être antiplatonicien. Mon corps est ma manière d'exister et de me tenir sur terre et l'égoïsme ontologique est antérieur à la relation éthique. Telle est la force de la thèse de Levinas : seul un sujet qui a froid, qui a faim et soif, qui est nu, qui cherche un abri, et donc qui cherche avant tout à assurer la satisfaction de ses besoins, peut aussi être « pour l'autre ». L'incarnation du sujet dans ses besoins est la condition d'un don de soi et donc aussi de son corps. C'est depuis l'incarnation de l'égoïsme que peut avoir lieu l'incarnation de l'offrande. La vie éthique se joue dans le passage d'une incarnation à une autre. « J'existe comme corps » (p. 121) ; cela signifie que le corps est pour Levinas la conscience elle-même et que c'est par lui qu'il y a du temps et notamment de la patience. L'existant selon Levinas a faim et possède un sexe, et c'est pourquoi ce n'est pas le je de Descartes

ou de Husserl, ni le *Dasein* de Heidegger. Cela désigne un moi qui est une réponse aux « nourritures », c'est-à-dire au sens biblique de ce qui est reçu.

Dans la section *Jouissance et souffrance* (p. 154-155) Levinas peut alors reprendre la question décisive de la souffrance, dans la mesure où être charnel, c'est être sensible et c'est donc pouvoir souffrir. La souffrance prend alors ici un sens très large qui est l'ouverture à ce qui ne vient pas de soi, qui est la rupture de l'immanence. Seul un être qui souffre en ce sens peut être avec un autre homme (voir aussi p. 266-267). La souffrance est donc une ouverture à une transcendance avant toute intention et tout projet. Il n'y a pas à opposer jouissance et souffrance. Pour Levinas c'est l'intériorité de la jouissance en tant qu'elle est à la fois fermée et ouverte qui marque la différence de l'humanité et de l'animalité.

Si « la vie est corps » selon le texte cité plus haut, et que la conscience ne tombe pas dans un corps, être corps c'est pouvoir contempler, c'est pouvoir s'ouvrir à autre chose que soi et surtout à l'altérité absolue d'autrui qui est au-delà de toute comparaison. Le visage est précisément ce qui échappe à mes prises, ce qui résiste, ce qui est inattendu, imprévisible. La résistance dont parle Levinas (p. 217) est une résistance éthique : le visage parle, il dit « tu ne tueras pas », ce qui signifie « je ne suis pas une chose sans visage ». Le visage n'est donc pas ce que je regarde, mais ce qui me regarde, dans son être sans défense, dans sa nudité, dans sa misère. Le visage est ainsi ce pur Dire qu'aucun Dit n'épuise. Dans sa misère il dit « aide-moi », dans sa nudité il dit « protège-moi » et dans la faim il dit « nourris-moi ». Ce sont les actes fondamentaux du corps. De ce point de vue, autrui me donne mon corps en me donnant la possibilité de manifester ma bonté. Le visage en me donnant le sens de l'obligation me permet d'avoir vraiment un corps, un corps répondant.

Dans la dernière section de *Totalité et infini* Levinas peut alors aborder la question de la caresse qui est pour lui un mode de l'intentionnalité. La caresse cherche, mais sans pouvoir pleinement déterminer ce qu'elle cherche, car ce qu'elle cherche, le corps d'autrui, se dérobe dans la pudeur. L'intériorité la plus intime de l'autre échappe toujours et la fusion des corps serait une destruction d'autrui. Elle n'est pas une prise (p. 288-289) et ne se saisit de rien ; elle approche ce qui échappe toujours ; elle est comme dit Levinas une « marche à l'invisible ». Elle est ainsi un mode de présence respectueux de l'infini d'autrui car elle ne représente pas. Elle est bien la rencontre de deux corps, mais au sens de deux intimités, de deux libertés, qui ne cherche pas à dominer la liberté de l'autre. Pour reprendre les études de cette parties, le corps-chose (*Körper*), le corps du « je peux » ou chair (*Leib*) pensés par Husserl, pas plus que le corps-expression selon Merleau-Ponty ne permettent de vraiment penser le corps à corps de la caresse. Le phénomène de la caresse impose de penser ce qui toujours échappe à sa forme, un corps qui est une pure parole, un pur événement qui ne se laisse pas penser comme le passage de la puissance à l'acte, comme l'accomplissement des possibles du corps. On est ici bien au-delà de la distinction du *Körper* et du *Leib*. La caresse vise l'autre comme corps qui est encore un avenir, l'autre dans sa présence furtive. Dans ces pages très difficiles de commentaire sur la nudité érotique Levinas cherche à dire qu'elle ne dévoile pas ce qui était avant caché, qu'elle n'est pas une simple exhibition, mais qu'elle dit l'indicible, qu'elle dit l'autre comme secret, et c'est pourquoi elle montre tout en cachant. Ainsi le corps à corps véritable s'accomplit bien dans l'amour au sens où il est alors le pur plaisir que l'aimé soit. L'amour n'est

jamais possession et il disparaît dans le désir de possession. Aimer l'autre, c'est aimer qu'il soit un avenir et alors son bonheur devient la matière de ma joie. Dans l'amour ce n'est plus la jouissance qui me donne ma substantialité, mais le plaisir et le bonheur de l'autre. Ainsi Levinas montre notamment dans la paternité que l'amour est le rapport d'une transcendance à une autre transcendance. Son enfant est à comprendre comme l'événement d'un être autre. Cette pluralité des corps, qui n'est jamais fusion, est ce que Levinas nomme « fécondité ». La fécondité du corps est de reconnaître l'autre dans son être unique, dans son caractère d'élu, de promesse. Il y a bien une anarchie du corps qui brise les représentations et qui permet la vraie « justice » ; la justice est pour Levinas le nom de la relation éthique : ne pas vouloir posséder autrui, mais se laisser prendre par lui. Le corps est pleinement corps quand il laisse être l'autre en son être. Être soi, dans son existence charnelle, c'est pouvoir offrir un lieu à l'autre, répondre de lui. Mon corps est là où je m'expose, je me vide, je me donne.

Annexes

## Le corps pense-t-il ?

### Analyse du sujet

Le sujet dans sa formulation invite à réfléchir sur la nature du corps, mais à partir de la question de la nature de la pensée. La méthode ne consiste pas à dire ce qu'est le corps pour se demander ensuite s'il pense ou non, s'il est ou non un obstacle à la pensée, mais invite à partir des différents sens du verbe penser pour élucider la nature du corps. La difficulté est qu'il n'y a pas de réponse simple à la question posée tant que l'on n'a pas déterminé ce que veut dire « penser » et de quel corps on parle. Comme dans tous les sujets à deux termes un tableau simple permet de prendre en considération l'intégralité du sujet.

Détermination du penser	Détermination du corps	Le corps pense-t-il ?
Être pensé	Chose Machine	Le corps ne pense pas. Il n'est pas présent à lui-même
Réagir évaluer calculer	Organisme, animal	Oui mais sans conscience. La pulsion ou l'instinct.
Sentir	Corps vivant humain	Oui mais sans lumière. Poids possible du corps qui empêche de connaître.
Se représenter	Mon corps	Le corps pense en tant qu'expression de l'esprit, mais c'est la conscience qui pense
S'assembler autour de lois communes	Corps politique	Il pense en agissant et en faisant du nouveau.
Contempler, écouter, s'ajuster	Corps comme exposition et engagement, faire.	Le corps pense car il dit l'être

Un tableau n'est pas encore un plan mais cela permet de démêler une question, de dénouer les nœuds au lieu de les trancher en disant brutalement soit que le cerveau pense et identifiant pensée et réaction naturelle, soit que seule la conscience pense en identifiant pensée et réflexivité. Comment échapper à l'alternative d'une thèse purement matérialiste qui réduit la pensée à l'activité des neurones et d'une thèse purement idéaliste dans laquelle le « je » est pure réflexion sans jamais souffrir ni avoir faim.

Le sujet était très vaste et a pu donner lieu à des plans très différents mais légitimes. Certains ont commencé par l'idée que le corps ne pense pas et est même un obstacle à la pensée, d'autres par l'idée qu'on ne pense pas sans le corps, d'autres enfin par une thèse matérialiste. La reprise que je propose n'est donc qu'une possibilité parmi bien d'autres et correspond à mes orientations philosophiques qui peuvent tout à fait ne pas être les vôtres.

### Introduction

Quand je retire brutalement ma main d'un objet trop chaud, il me semble que dans ce discernement immédiat d'un mal possible mon corps pense tout en agissant. Plus encore dans un passage délicat en montagne mon pied cherche le bon appui et mon corps prend son temps afin de trouver le bon équilibre selon un calcul qui m'échappe mais qui possède tous les traits d'un acte d'intelligence corporelle ? Enfin quand je vois ces danseurs évoluer sur la scène, je peux me dire qu'il y a dans la grâce de leurs mouvements, dans la manière dont leur corps non seulement occupent l'espace mais véritablement ouvrent l'espace, bien plus que la seule expression d'une idée descendue dans le corps à force de travail. Et pourtant quand je reviens à la certitude de la présence à moi-même il semble impossible de dire que les corps pensent : une table ou un arbre sont pensés, mais ils ne pensent pas car ils ne se représentent pas eux-mêmes. Bien évidemment ils portent des significations et semblent en cela parler, mais ils n'en savent rien. En ce qui concerne mon corps, on peut dire parfois que mon estomac pense parce qu'il me dit qu'il a faim, mais d'une part quand il n'y a que mon estomac qui pense en moi cela veut souvent dire que je ne pense plus vraiment et d'autre part « penser » ne peut pas alors vouloir dire réfléchir, produire une représentation. Et si on évoque la sensibilité, le sentir humain est un se sentir et il y a bien une pensée dans le sentir, mais cette réflexivité relève alors d'un corps qui est pétri d'esprit et surtout une telle pensée est le plus souvent passive, voire inconsciente, telle celle du sommeil dont on ne peut parler que depuis le réveil.

Cette tension entre un corps qui pense parce qu'il calcule ou évalue par lui-même et un corps qui ne pense pas sans un esprit qui le traverse fait de la nature même du corps une véritable aporie et il n'est possible de surmonter cette aporie qu'en ne laissant pas le verbe « penser » dans une totale indétermination et sans le réduire non plus à une seule de ses déterminations notamment celle de la conscience. Pour répondre à la question « Le corps pense-t-il ? » il n'y a pas d'autres possibilité que de considérer le penser dans ses multiples formes qui vont de la pure réaction instinctive qui évalue déjà jusqu'à la représentation consciente d'elle-même, sans oublier l'idée que penser c'est dire ce qui est dans une exposition au monde et dans un engagement. Calculer, représenter, répondre sont trois actes de la pensée, mais tous ne sont pas des actes du corps et

quand ce sont des actes du corps ce n'est pas dans le même sens que dans la vie consciente. Depuis ce fil conducteur de ces trois formes de la pensée il sera possible de différencier le corps en tant que mécanisme avec son altérité qui pense mais sans représenter, du corps qui est le mien et qui pense en tant qu'il est plein d'âme et du corps agissant qui pense parce qu'il répond à son exposition au monde, du corps agissant qui pense en existant.

On a tout de suite envie de répondre que le corps pense parce qu'il calcule, qu'il ne pense pas ou qu'il est un obstacle à la pensée quand il pense, mais aucune réponse n'est tenable tant que l'on n'entre pas dans la complexité de l'expérience charnelle et de la pensée qui l'accompagne de la plus grande passivité jusqu'à une pure activité. Quel est notre « vrai » corps, celui qui élucide ce que signifie notre humanité ? Un corps qui ne pense pas serait-il notre corps ?

I Le corps ne pense pas au sens où il ne se représente pas. Mais on peut dire qu'il pense au sens où il évalue et répond.

Le corps matériel, le corps-chose, ne pense pas et cela semble même être sa définition dans la mesure où il n'est qu'un corps étendu que la pensée humaine se représente. Une porte ne pense pas mais elle est pensée et cela n'aurait strictement aucun sens d'attribuer la moindre dignité à la porte en tant que telle et elle demeure de ce point de vue une chose à disposition dont on use. C'est bien pour cela que la violence envers une personne peut consister à la réduire en esclavage, comme simple chose, qui justement ne ressent pas et ne pense pas. Un corps qui n'est considéré que comme une force de production n'est pas vu comme pensant. Si la réponse à la question ne pose guère de problème pour les choses inanimées, elle est bien complexe pour un organisme, pour une plante et a fortiori pour un animal. Dès qu'il y a vie on peut se demander s'il n'y a pas déjà une forme première de pensée dans le corps, même si cette pensée n'est pas pour autant consciente d'elle-même. En effet, un corps vivant a un rapport à lui-même et un rapport à ce qui le touche (qui n'est pas encore un monde) sans que l'on cherche à justifier pour autant l'animisme. La nutrition, l'excitabilité, le mouvement font que la vie est un ensemble d'échanges énergétiques avec l'extérieur et qu'il y a bien un intérieur même s'il n'y a pas de réflexivité. Il peut sembler excessif de nommer cela « penser », mais il y a bien dans cette vie une évaluation, une sorte de jugement, sur ce qui est utile ou nuisible. Un organisme porte en lui-même sa propre fin, même si bien évidemment il ne s'agit pas d'une fin visée de manière consciente. En un sens le corps est un ensemble de fonctions, un ensemble de tâches, qui est propre à un individu vivant. Finalement dès la vie biologique la vie est choix, sélection, même si cette sélection s'effectue de manière aveugle.

Bien évidemment toute la difficulté consiste à ne pas mettre de la conscience, de l'intentionnalité, dans cette vie de l'organisme qui n'est pas en rapport avec un monde qui lui serait propre. De ce point de vue le modèle intelligible de la montre permet justement de ne pas mettre des âmes pensantes dans chaque organe. En réalité l'organisme ne discrimine pas vraiment, même s'il répond à des stimuli différents par des réactions différentes. Avec la vie animale la question devient bien plus complexe dans la mesure où l'animal semble avoir de la mémoire, il semble parfois apprendre et progresser vers un but comme les différentes expérimentations ont pu le montrer.

Autrement dit, l'animal semble être un corps qui pense, mais là encore il est possible de dire que l'animal est un corps plus qu'il n'a un corps dans la mesure où il ne se représente pas son corps. Bien évidemment il ressent du plaisir et de la douleur, mais il serait dangereux de considérer qu'il se sent au sens où l'homme se sent. Toute la difficulté consiste dans le fait que l'animal n'est pas un corps au sens où la chose matérielle est un corps, parce qu'il y a une vie pulsionnelle et sensible, mais en même temps l'animal n'existe pas son corps au sens où l'homme l'existe. Ainsi Uexküll explique que l'animalité ne peut pas du tout être simplement définie comme une déficience et notamment donc comme une déficience de pensée. L'animalité est un mode d'accessibilité et en un sens bien particulier on peut bien dire que les abeilles pensent parce qu'elle pénètre dans un monde qui leur est propre. Ce qui ne va pas de soi c'est de décrire ce mode d'ouverture au monde qui peut prendre le nom de pensée si encore une fois on n'y voit pas une représentation. Selon l'exemple de Heidegger dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique -monde, finitude, solitude*, on dit que le lézard se chauffe au soleil mais son corps ne pense pas comme le nôtre pense quand nous sommes sur la plage. Le lézard ne lézarde pas pourrait-on dire même s'il n'est pas seulement dans un lieu et recherche la pierre pour se chauffer au soleil. Il ne pense pas au sens où il n'identifie pas et n'objective pas les différentes choses du monde, mais il est un rapport au monde, il habite dans un monde. Autrement dit le lézard est bien exposé au monde, mais le monde ne peut pas prendre pour lui la signification cartésienne de la *res extensa*, il n'est pas un ensemble de corps étendus. Il n'y a que pour une conscience spectatrice que le corps peut être objectivé dans l'étendue, mais pour le lézard il ne s'agit pas d'être abstraitement entre la roche et le soleil. Être lézard c'est être pris dans des relations dont on ne peut pas s'abstraire. Pour le lézard la roche n'est pas un corps parmi les corps qui prend place dans une classification des corps. Ainsi d'un côté il est possible de dire que l'animal est un corps qui pense si on entend par « penser » une auto-conservation et une auto-régulation, mais en un autre sens c'est un corps qui ne pense pas, si penser c'est abstraire, classer, faire tomber un universel sur du singulier. On est bien ici dans une situation limite, mais si l'on veut faire la différence avec le corps propre de l'homme, il faut bien dire que si l'animal s'appartient à lui-même, ce corps propre de l'animal n'est pas encore celui qui est issu d'un « je », dans la mesure où l'animal s'appartient sans réflexion. L'animal ne se pose pas la question « le corps pense-t-il ? » et il est important de respecter l'altérité du corps de l'animal par rapport au corps de l'homme.

Selon cette première perspective il serait tentant de défendre une thèse cartésienne selon laquelle le corps humain lui-même ne pense pas car l'homme ne pense pas comme les corps vivent ; il possède une autre substantialité liée à l'immédiateté de la présence à lui-même. La force de Descartes est de définir autrement la pensée par rapport à Aristote et donc de définir autrement le corps. A toute définition de la pensée correspond finalement une définition du corps. Au moins peut-on établir que le corps ne pense jamais au sens où l'*ego* pense. On peut donc dire dans cette perspective que si le corps ne pense pas, que si mon corps-machine ne pense pas mais possède une altérité radicale en moi, c'est parce que je suis d'abord une chose qui pense et pas seulement un corps. Ma « choséité » n'est ni celle de mon corps, ni celle des corps.

Doit-on alors dire qu'il y a deux formes de l'acte de penser en moi, une corporelle dans laquelle la pensée est passive, n'est qu'une manière de réagir automatiquement à une situation

comme le lézard qui se chauffe au soleil et une autre qui n'est pas du tout corporelle et qui est l'immédiateté de la présence à soi ? Il serait possible d'identifier cette vie corporelle à une vie pulsionnelle dans laquelle la chose vers laquelle on ne porte n'est pas mise à distance car elle constitue une véritable obnubilation. Mais peut-on se satisfaire de la distinction en l'homme de la pulsion et de la représentation, d'une pensée corporelle et d'une pensée représentative ? Freud montre que la pulsion en l'homme est un concept limite entre le biologique et le psychologique et qu'il y a de ce fait un sens proprement humain de la pulsion. Le propre d'une pulsion est d'être l'autre de la conscience : « Une pulsion ne peut jamais devenir objet de la conscience, seule le peut la représentation qui la représente » (*Métapsychologie* Folio, p. 81) Même les pulsions sexuelles selon *Métapsychologie* (folio p. 21) ne sont pas étrangères à la subjectivité et elles supposent selon lui une première distinction du moi et du non-moi. Le but de la pulsion orale est l'incorporation de son objet (le sein ou le pouce pour la bouche) de façon à lui faire perdre toute forme d'autonomie. Il est ici possible de renvoyer ici à la première théorie freudienne des pulsions dans laquelle il distingue les pulsions sexuelles et les pulsions du moi qui visent à l'auto-conservation sans que l'on puisse encore parler d'une représentation de soi, même si cette représentation semble l'horizon du moi pulsionnel. Comment penser ce moi pulsionnel autrement que négativement comme ce qui n'est pas encore une représentation ? Toute vie corporelle pulsionnelle ne peut prendre sens que par rapport à un moi qui se représente et qui va devoir assumer cette pensée corporelle. Avec la libido le corps pense aussi bien dans l'état amoureux que dans la mélancolie liée au deuil, mais il ne pense que par rapport à un moi qui se pense. Ainsi ce premier moment a pu montrer que si l'on peut dire que le corps pense, il ne pense pas comme le « je » pense, même si cette pensée corporelle est finalement toujours orientée en l'homme vers la représentation. Dire que le corps pense, c'est envisager comme Freud une « représentation inconsciente » (*Métapsychologie*, p. 175), même s'il voit très bien le caractère oxymorique de l'expression, mais pour marquer qu'il y a des représentations en nous qui ne relèvent pas d'un se représenter. Or si nous avons pu voir jusqu'à maintenant comment le corps devient corps, accomplit sa corporéité, en incorporant ce qui lui est nécessaire, et que c'est en cela qu'il vit et pense, il reste tout de même à sa demander si la pensée du corps n'est pas également liée à la conscience.

## II Le corps pense parce qu'il est une expression de l'esprit.

Dans un film de 1935 *Les mains d'Orlac* un jeune pianiste à la suite d'un accident perd l'usage de ses mains et se fait greffer les mains d'un criminel, ce qui fait qu'il devient très adroit au lancer de couteau. Bien évidemment il s'agit d'une fiction et sans doute pas d'une possibilité réelle pour l'homme dans la mesure où les mains en l'homme ne sont pas séparables de la conscience. Ce qui fait l'humanité de notre corps ce n'est pas toute une machinerie qui nous échappe en grande partie, mais le fait que notre corps est façonné par notre capacité de réflexion et est en lui-même un lieu de réflexion. Dans la douceur les mains pensent parce qu'elles sont toute notre attention, parce qu'en elles notre conscience va jusqu'au bout de nos doigts. C'est un peu comme si nous avions deux corps, un corps qui dans son altérité est une machine qui ne pense pas au sens où elle n'est



pas nécessairement accompagnée de conscience et un corps qui est notre conscience même dans la perception et dans l'action et qui lui pense parce qu'il est en quelque sorte l'âme elle-même comme une sensation localisée dans telle ou telle partie du corps. Si comme disait Tertullien la chair est le nom de l'homme, c'est qu'elle est l'homme lui-même dans ses forces et ses faiblesses. Dans cette nouvelle perspective le souci n'est plus de distinguer le plus clairement possible la pure présence à soi de la pensée et le corps étendu, mais de comprendre l'union très étroite de l'âme et du corps quand le corps est l'expression de l'esprit humain. Cette fois le corps pense dans le travail, dans la maîtrise du monde, ou dans le délaissement d'un repos, ou encore dans le don de soi, dans le sacrifice, parce que l'esprit pense à travers lui. Dans le travail le corps pense parce qu'il est présent à lui-même et il y a autant de degrés du corps qu'il y a de degrés de la pensée en allant du simple automatisme du poinçonneur des Lilas décrit par Boris Vian jusqu'à la main pleine d'intelligence de l'artisan. Cette fois il ne s'agit pas simplement de dire qu'on ne peut pas penser sans le corps parce que sans lui nous ne recevons pas la forme des choses mais que c'est l'âme qui pense et non le corps, mais il s'agit de mettre en lumière que le corps vécu, le corps que j'éprouve, est en lui-même un acte de conscience.

En effet, notre corps dans son humanité n'est pas un simple ensemble d'organes chacun étant défini par sa fonction, mais il est une forme de la subjectivité, celle que Husserl nomme un « je peux » dans le second livre des *Idées directrices pour une phénoménologie pure*. Dès lors le corps pense parce qu'il n'est pas simplement un état ou un processus, mais parce qu'il est une potentialité, une capacité. Le corps vivant, le *Leib* parfois traduit par le terme de chair, se définit avant tout par sa réflexivité. Mon corps est une sensibilité, un pouvoir de sentir et de se sentir, selon la situation exemplaire des deux mains qui sont à la fois touchantes et touchées, même si bien évidemment cette description est valable pour l'intégralité du corps. Si le *Körper* ne pense pas parce qu'il est défini comme une objectivation, la chair ou corps propre pense parce qu'elle est immédiatement présente à elle-même dans ce qu'elle sent et dans ce qu'elle fait. Prendre, c'est savoir qu'on prend, toucher c'est savoir qu'on touche, etc. Dans le « je peux » le corps non seulement se représente lui-même dans son acte, mais il se saisit aussi lui-même comme un pouvoir-faire. Je ne sais pas seulement que je touche telle chose, que je sens et que je me ressens dans ce toucher, mais je sais que j'ai la capacité d'explorer par le toucher cette chose. La pensée corporelle porte en elle son propre avenir comme horizon de possibilité : je peux tourner mon regard dans telle direction, puis dans telle autre direction et je sais que je pourrais avoir encore une autre perspective si je me déplace, si je prends par exemple la situation d'un autre corps propre. Par la variation imaginative je peux me transposer analogiquement dans une autre chair sur le mode du « comme si », même si je ne confonds pas possibilité pratique effective et possibilité imaginative. Mais rien ne m'interdit d'imaginer ce que je pourrais voir depuis la planète Mars. Husserl décrit longuement le « je peux » corporel de la liberté kinesthésique et il n'y a d'espace au sens d'un horizon que depuis mon corps et toute chose se donne comme proche ou lointaine par rapport à mon corps, non pas comme corps-chose étendu dans une portion de l'espace, mais en tant que corps vécu origine de l'espace. Ainsi Husserl permet de rompre avec l'abstraction d'une conscience sans corps en montrant que le corps est un lieu originaire de la réflexivité du sujet et qu'il est, selon une expression célèbre, de part en part rempli

d'esprit. Le corps pense parce qu'il n'est pas seulement fait de sensations, mais également de « sentances » des *Empfindnisse*, puisqu'il se sent lui-même. La pensée est bien ici une représentation et Husserl montre que cette pensée représentative a lieu dès le corps lui-même, qui est une intelligence du sensible, une réceptivité, terme qui implique que la sensibilité n'est pas purement passive et qu'elle conserve toujours une certaine distance, une certaine liberté, dans ce qu'elle reçoit. En effet, on ne peut dire que le corps pense sans mettre en évidence son essentielle liberté, sa quasi réflexivité, même si selon Husserl elle est incomplète. Ainsi en montrant que le corps vivant est un champ de sensations, l'organe du vouloir, un centre d'orientation et qu'il se constitue lui-même, Husserl a pu montrer que le corps vivant n'est pas l'autre de la subjectivité mais appartient de plein droit à cette subjectivité, même s'il ne se confond pas avec le je pur. Puis-je dire pour autant que le corps d'autrui pense ? Non, je ne peux pas le dire directement, mais seulement indirectement par analogie, dans une comparaison de mon corps et de l'autre corps, ce que Husserl nomme un transfert aperceptif dans les *Méditations cartésiennes*.

Dans cette perspective, toute l'essence de l'homme est dans la pensée, pensée qui ne se trouve pas dans le corps-chose qui ne peut pas se représenter, mais qui est bien dans le corps-sujet qui expérimente le monde. Il y a bien des manières de montrer que ce corps-sujet pense en soulignant par exemple qu'il est une mémoire, qu'il porte sédimenté en lui tous ce que nous avons vécu et que l'on sent toujours depuis ce corps historique. Ce corps pensant et pas uniquement pensé, c'est bien sûr également toutes les habitudes qui se sont déposées en lui, qui sont en quelques sortes des idées faites corps, telle une capacité à faire du ski ou à peindre où à jouer du violon. Comme l'écrit F. Ravaisson dans son texte *De l'habitude*, « Tout en devenant une habitude, et en sortant de la sphère de la volonté et de la réflexion, le mouvement ne sort pas de l'intelligence » (Vrin, p. 20) et il ajoute « L'idée de vient être » (p. 21). Bien évidemment cette considération du corps pensant permet de soutenir que si le corps est une pensée, il peut être une pensée qui est un obstacle à la pensée. Il est possible ici de rejoindre ici le sens paulinien de la chair selon lequel la chair est cette faiblesse de la volonté. En ce sens, qui n'a rien à voir avec la réflexivité de la chair selon Husserl, la chair dépend de l'usage que je fais de ma liberté. (Voir le cours). Quand la convoitise d'un bien matériel l'emporte sur mon amour du bien, le corps pense, mais il pense mal et même il me détourne de la véritable pensée. Tout cela pour dire que la présence à soi dans le corps est aussi bien ce qui me met en dépendance des choses extérieures que ce qui peut me rendre libre (voir saint Augustin et Malebranche sur le même thème). Il faut bien reconnaître que souvent c'est le corps qui pense au sens où ce sont ce qui touche nos sens, ou encore nos passions, qui pensent en nous et que nous sommes alors dans un état de pure passivité. Dans la gourmandise, c'est en quelque sorte mon ventre qui pense quand je suis incapable de résister à la tentation. Mais justement il s'agit d'une pensée qui n'est pas libre, une pensée qui n'est donc pas au sens plein une pensée, même s'il y a bien représentation. Le corps pense donc aussi quand il ne pense pas et on dit bien que « ventre affamé n'a pas d'oreilles » et ainsi quand la faim nous conduit à la violence, c'est bien le corps qui pense, et cette pensée est le constat de notre faiblesse, de notre absence de maîtrise de notre corps. On pourrait dire la même chose de notre dépendance aux plaisirs quand elle nous fait oublier nos devoirs. Il y a bien cette expression française parlant d'une personne

« bête comme ses pieds », ce qui bien évidemment n'est pas très gentil pour les pieds qui peuvent être très intelligents chez l'équilibriste, mais qui dit bien que la thèse « le corps pense » n'est pas une assurance de liberté, mais plutôt l'affirmation d'une tâche infinie de compréhension du monde et d'action dans le monde, car c'est aussi parfois en agissant par son corps que l'on comprend. Cela vaut aussi de notre appartenance au corps politique qui suppose en engagement de ma part, âme et corps, parfois, dans une situation ultime, jusqu'au don de son corps, de sa vie, pour le bien commun. Le corps pense là encore quand il ne se laisse pas aller à ses faiblesses mais s'engage pour la justice et pour la vérité dans un acte libre.

Il reste à savoir si cette perspective réflexive épuise ce que signifie « penser » pour le corps et s'il n'y a pas une signification encore plus originaire de la pensée corporelle, une pensée corporelle qui retrouverait le sens ancien de la contemplation dans une écoute du monde.

### III Le corps en tant qu'acte de pensée.

Il y a une étrangeté de notre corps qui prend plusieurs formes. On a vu que nos organes pouvaient penser en nous sans nous en tant qu'évaluation-réponse qui ne suppose pas une conscience. On a vu également que le corps vécu et donc conscient pouvait également être justement vécu comme un poids, comme une pensée qui m'appesantit et qui m'asservit aux corps extérieurs dans les passions. Cela dit il y a sans doute encore une troisième étrangeté du corps dans la mesure où il peut manifester une intelligence que je ne soupçonne pas toujours. Notre corps n'est pas uniquement un organe dont l'esprit se sert et qui possède sa structure sensori-motrice et son propre processus d'évaluation-réaction, ni un corps propre qui est plein d'esprit parce qu'il manifeste la liberté de l'ego et aussi son oubli possible, mais il est peut-être encore le lieu d'une troisième forme de pensée qui est peut-être plus originaire que les deux premières au sens où elle serait leur condition. Penser ce n'est pas uniquement évaluer de manière pulsionnelle ou juger de manière réflexive, mais cela signifie également rencontrer ce qui est, se trouver touché par l'être. La pensée ne peut pas être réduite à un processus biologique ou à un acte intellectuel dans lequel l'esprit n'a affaire qu'avec lui-même. Afin de revenir à cette conception plus grecque de la pensée comme contemplation, comme regard vers l'être, il est sans doute nécessaire d'aller au-delà d'une thèse purement matérialiste pour laquelle c'est le cerveau qui pense et qui fait littéralement disparaître l'ego transcendantal, en tant que capacité *a priori* de réflexion et de liberté, et d'une thèse purement idéaliste réduisant la pensée à la seule réflexion et faisant disparaître la diversité et l'inattendu du sensible. Dans la marche le corps ne pense pas uniquement depuis la machine du corps, ni seulement depuis l'apprentissage qui a fait descendre des idées dans le corps, mais parce que la marche est une attention au monde, une adaptation à ce qu'il peut avoir de nouveau et d'inattendu. Ce n'est pas par hasard que la marche est une métaphore classique de la pensée, car elle est un mouvement qui écoute dans lequel le corps se reçoit de ce qu'il reçoit. Marcher, c'est être jeté au monde et c'est pouvoir se laisser surprendre par lui. Penser, c'est peut-être aussi et d'abord être en relation en soi avec ce qui de soi est en avant de moi, c'est être exposé au monde, c'est exister, c'est pouvoir recevoir ; or ni le corps-machine ni le corps propre ne peuvent recevoir et ce qui ne peut pas recevoir ne peut pas non plus donner. Que les actes du corps soient également

des actes de pensée est ce qui n'a pas encore été pris en vue dans ce travail. La pensée du corps, et pas uniquement au moyen du corps, ne devient-elle pas une hospitalité dans laquelle il devient possible d'habiter le monde et pas seulement de la maîtriser ?

Le changement de perspective sur la nature de la pensée qui fait la vie du corps n'est possible qu'à considérer que l'esprit de l'homme est plus que l'union de l'âme et du corps, qu'il est la réflexion sur ce rapport qui permet soit de vouloir l'esprit, soit qui conduit à être asservi au sensible. La philosophie de l'existence modifie la compréhension même du corps en montrant que l'homme devient un « moi » en étant plus qu'une âme plus un corps. Toute les formes d'absolutisation du moi dans lesquelles il est posé comme autocréateur finissent par refuser toute pensée propre au corps. Or l'homme est d'abord un existant, un être exposé au monde et dans cette exposition au monde le corps est toujours là. Dès lors le corps pense non parce qu'il a des pulsions, non parce qu'il porte en lui des souvenirs et des idées sédimentées, mais parce qu'il est jeté au monde au-delà de toute anticipation possible. En effet, penser, c'est se trouver exposé à l'être, à ce que je ne suis pas, et ce n'est pas seulement l'accord ou la réconciliation de l'esprit avec lui-même. En retour on ne peut apprendre ce que signifie avoir un corps que depuis cette épreuve de l'existence. Exister, c'est justement pouvoir questionner le sens de sa corporalité qui n'est pas un état mais un avoir à être. Dès lors le corps n'est ni le corps-machine qui n'a pas conscience de lui-même, ni le corps propre selon Husserl qui est toujours présent à lui-même, mais il est un être qui se découvre dans l'épreuve même du monde et dans celle d'autrui. Mon corps n'est pas, il existe, il devient et c'est dans ce devenir qu'il pense. C'est pourquoi mon corps n'est pas là devant moi comme la table peut l'être, mais il est la manière dont je vais à la rencontre du monde. Il est même la seule chose qui n'est pas sous la main, à disposition, car il est en lui-même un pouvoir-être, ce qui est aller plus loin que Husserl avec le « je peux ». Cela signifie que « mon » corps n'est pas toujours déjà à moi et que je dois me l'approprier, non dans le seul acte de réflexion, mais en le mettant en œuvre dans le travail manuel, l'écriture ou la danse.

Merleau-Ponty dans la première partie de la *Phénoménologie de la perception* consacrée au corps, développe cette thèse selon laquelle la pensée véritable serait une tâche d'incorporation. Si l'animal a un monde environnant il n'est pas au monde comme monde ; certes l'abeille pense parce qu'elle est obnubilée par le miel, mais elle n'est pas comme le corps de l'homme ouvert à la manifestation des choses. Ainsi le « corps propre » au sens que Merleau-Ponty donne à cette expression dans cette œuvre n'a rien d'un objet qui est seulement pensé mais non pensant et « propre » signifie ici ce à quoi j'ai une relation unique. Ainsi mon corps pense parce qu'il est le lieu où je perçois tout et sans corps propre il n'y a pas de monde perceptif. Merleau-Ponty reprend à Malebranche la thèse selon laquelle la douleur est la conscience du corps et que le corps propre est un corps se sentant et donc pensant. Jusque là on pourrait penser qu'il n'y a rien de bien nouveau par rapport à Husserl, mais il va finir par décrire le corps en tant que mouvement de transcendance, ce qui est une toute nouvelle thèse. L'expérience devient elle-même un acte du corps et c'est ce qu'il montre à partir des analyses de la motricité : il y a un espace parce que je vois, que je touche, mais aussi parce que je bouge et que j'agis et c'est bien un corps en mouvement qui habite l'espace. Habiter ce n'est pas seulement être là mais c'est faire quelque chose et dans cette perspective habiter c'est véritablement

penser, c'est-à-dire découvrir le monde. Selon Merleau-Ponty le corps pense parce qu'il possède une intentionnalité motrice autonome vis-à-vis de la réflexivité du « je », comme le montre la marche qui ouvre l'espace du paysage, qui est un espace de présence avant d'être un espace de représentation. Il utilise l'expression d' « arc intentionnel » pour tenter de dire qu'il n'y a rien de véritablement extérieur au corps propre et cela permet de comprendre que le corps porte en lui-même une pensée et n'est pas simplement le résultat d'une pensée déjà là. Le corps pense parce qu'il y a une co-naissance de mon corps et du paysage dans la marche, et c'est cette pensée du corps que ni la thèse matérialiste, ni la thèse idéaliste, n'ont pu mettre en lumière. Le corps parle, il dit quelque chose de notre rencontre du monde et c'est sur le fondement de cette pensée première que toute représentation peut puiser sa vérité. C'est ainsi qu'il peut envisager le corps sexué sans enfermer immédiatement la sexualité dans la biologie ou dans la spiritualité en montrant que la différence sexuelle est une structure de l'expérience dans le rapport à autrui. Le sexuel selon Merleau-Ponty n'est pas le génital, mais il est une certaine manière de donner sens au monde. Cette pensée du corps se manifeste aussi dans les modes de l'échec comme l'aphonie qui dit une contradiction de l'existence. Ainsi le corps pense parce qu'il écoute, qu'il écoute ce qui se dit à l'état naissant ; l'homme parle parce qu'il apporte son corps. Dans *Le visible et l'invisible*, c'est le concept de chair, en un sens propre à Merleau-Ponty, qui désignera cette co-appartenance du moi et du monde d'où sourd la pensée.

On a ainsi pu montrer dans ce troisième moment que le corps pense quand il est lui-même compris comme un verbe et non comme un substantif et cette pensée est une disponibilité, une douceur, une écoute, dans laquelle on laisse les choses, par exemple un paysage, ou autrui, se dire eux-mêmes, dans laquelle penser c'est être à l'écoute de cette parole qui se trouve hors de moi. Le corps pense quand il est touché, blessé, parce qu'il reçoit et qu'il en est transformé, ce qui est le mystère d'une compassion qui n'est pas méprisante. Avoir un corps, c'est être en danger, c'est prendre des risques. Si ma main n'était qu'une pince elle ne penserait pas, mais si elle est un accueil de l'autre homme elle pense dans cet être hors de soi, elle pense parce qu'elle existe. Le visage pense non pas parce qu'il exprimerait une intériorité, mais parce qu'il est exposé à un autre visage et si je me pense, c'est d'abord parce que je suis redonné à moi-même par l'autre. L'ego lui-même suppose cette pensée du corps issue de l'ensemble des actes du corps : manger, écouter, lire, écrire, chanter, crier, demander, donner, se réjouir<sup>76</sup>.

### Conclusion

On a pu voir qu'il n'y avait pas de réponse simple à la question « Le corps pense-t-il ? » et qu'il était difficile de s'en tenir à une thèse purement matérialiste ou à une thèse purement idéaliste. C'est en prenant le fil conducteur de ce que signifie « penser » qu'il a pu être possible d'envisager trois modes du corps qui sont également trois modes du penser. Le corps pense au sens où il

---

<sup>76</sup> Je renvoie ici à l'ouvrage de Jean-Louis Chrétien, *Saint-Augustin et les actes de parole*, Paris, PUF, 2002.

calcule, ou il évalue, où il répond, mais de manière purement inconsciente, sans le savoir. Cette première pensée du corps n'est pas rien et dans sa passivité elle constitue le soubassement de toute activité, toute vie pulsionnelle aspirant à la représentation. Ce qui a permis dans un deuxième temps de montrer que le corps pense parce qu'il est plein d'esprit, qu'il est l'expression même de l'esprit et que la réflexivité de l'ego se poursuit jusqu'au bout de nos doigts. Cette pensée du corps est alors le sol de toute pensée abstraite qui permet d'élucider les catégories des choses. Mais dans un troisième temps nous avons cherché à remonter à un sol encore plus originaire, celui du corps en tant qu'exposé au monde et pensant parce qu'il est affecté par autre chose que lui. Mais le propos ne visait pas simplement à distinguer des couches du corps mais également à indiquer une généalogie, puisque le corps exposé rend possible le corps réfléchissant et que le corps pulsionnel est en quelque sorte abstrait depuis le corps réfléchissant. C'est depuis le pouvoir d'écouter que le pouvoir de réflexion prend sens et c'est depuis le pouvoir de réflexion que la capacité pulsionnelle peut être comprise comme étant l'évaluation sans la conscience. Tout cela pour dire qu'il n'y a pas simplement trois formes séparées de la pensée du corps et qu'il y a une véritable entre appartenance entre elles. Le corps devient vraiment corps et mon corps quand le plaisir n'est plus simplement une évaluation pulsionnelle pour devenir un jugement de ma conscience corporelle et quand il finit par prendre sa source hors de moi, quand il finit par être le pur plaisir qu'autrui soit lui-même et qu'il soit tout simplement. Le corps pense donc quand il n'est pas un mouvement d'enfermement en soi, mais au contraire un mouvement d'ouverture à l'inimaginable de l'être. Il faut recevoir pour penser et le corps peut être le refus de cette altérité ou son accueil et dans cette alternative il est l'homme même.

## Reprise contrôle continu intégral n°1

## Le corps est-il une machine ?

Mes mains qui évoluent sur le clavier pendant que je tape ce texte, qui met en jeu, plus ou moins bien, les différents doigts, leurs articulations, en laissant une fonction propre au pouce, ne sont-elles pas des machines à écrire au même titre que mon clavier d'ordinateur ? Quand j'écris avec un ordinateur mes mains ne deviennent-elles pas elle-même une machine avec ses propriétés déterminées ? Et pourtant jusque dans leurs hésitations mes mains semblent être plutôt l'expression de mon esprit, elles me sont « propres » dans la mesure où mon esprit est là jusqu'au bout de mes doigts, alors que mon ordinateur me demeure un objet extérieur dont n'importe qui pourrait se servir. Toute la difficulté de la question se trouve dans ce paradoxe des mains qui ne sont pas des instruments au sens où les autres instruments le sont. A la question « Le corps est-il une machine ? » il semble donc difficile de répondre par oui ou par non et une réponse ne peut devenir possible qu'à partir du moment où l'on élucide de quel corps on parle et quel est le sens du « est » : s'agit-il d'une identification du corps à la machine ou bien d'une comparaison rendant possible une intelligence du fonctionnement du corps ? Bien évidemment, la réponse sera également conditionnée par la compréhension de la machine que l'on présuppose : ce n'est pas la même chose de comparer ou identifier le corps à une horloge qui se définit par un ensemble de rouages en vue d'un but et de le faire à partir de la machine à vapeur, modèle de la machine thermodynamique, qui se définit d'abord par une capacité de production d'énergie.

On s'aperçoit donc que la question est complexe et possède de très nombreuses facettes. Bien évidemment, on se dit qu'une pierre ou une porte ne sont pas des machines et que définir la pierre comme une machine à peser ou la porte comme une machine à fermer, c'est tout de même un abus de langage, même si la comparaison du monde lui-même avec une grande horloge est classique mais a surtout une visée théologique. On pourrait ajouter qu'avec le barrage de Serre-Ponçon l'eau des montagnes est devenue une machine à produire de l'électricité, mais on objectera facilement que ce n'est pas l'eau en elle-même qui est une machine, mais qu'elle le devient en étant ainsi mise à disposition pour l'homme et ses besoins. C'est l'ensemble construit par l'homme qui est une machine. Par l'art humain la montagne dans sa vie propre peut être dénaturée et devenir une véritable machine à ski, machine à loisir, machine à consommation, machine à sous. Néanmoins, la question se pose vraiment avec le corps vivant ou plutôt la question devient une question théorique centrale : tout corps vivant n'est-il pas une machine aussi bien avec ses rouages qu'avec sa capacité à produire ? Le corps de l'animal comme le corps humain sont un complexe d'organes, chacun défini par sa fonction, et on peut être tenté d'identifier purement et simplement le corps vivant et la machine. Mais, bien évidemment, notre esprit résiste tout aussi immédiatement à cette identification, dans la mesure où nous savons bien que le vivant est irréductible à la machine

et *a fortiori* pour l'homme. Dans ce cas, la machine n'est-elle pas un modèle d'intelligibilité nécessaire pour connaître le vivant, pour rendre sa vie pensable, pour l'objectiver, mais sans que cela soit plus qu'une comparaison ?

Il conviendra donc de se demander dans un premier temps pourquoi ce modèle de la machine est incontournable pour connaître le monde vivant, pourquoi il est impossible de s'en passer et pourquoi la méthode même de la science qui veut des objets clairs et distincts impose ce modèle de la machine. Mais il sera nécessaire ensuite de mettre en lumière ce qui dans un corps vivant échappe nécessairement au modèle de la machine, c'est-à-dire quelle est la vie du corps qui ne peut pas, par principe, être rendue par une telle comparaison. Enfin, il conviendra de se demander en quoi le corps sensible, qui se sent lui-même, qui se définit par le « se sentir », se trouve aux antipodes de la machine ; ce qui est peut-être déjà vrai pour le corps de l'animal qui n'est pas sans monde, mais qui semble s'imposer pour le corps de l'homme, dans la mesure même où nier l'humanité d'un corps, c'est lui nier sa liberté essentielle et le transformer d'une manière ou d'une autre en machine, en chose à disposition pour le violent. La question n'est pas purement théorique, elle est aussi théorique et pratique. Elle engage une réflexion sur les devoirs que nous avons envers les simples corps comme la montagne, envers les corps vivants comme celui de l'animal et envers le corps de nos frères humains. Le modèle de la machine semblant porter en lui le meilleur, l'intelligence des corps, et le pire, la négation des corps. Reste à savoir si le corps doit être pensé depuis autre chose ou uniquement à partir de lui-même.

### I Analogie entre le corps et la machine.

Il semble aller de soi que le corps ne soit pas une machine, soit par défaut parce que comme simple corps étendu il ne possède pas l'organisation interne d'une machine, soit par excès, dans la mesure où le corps vivant possède de nombreuses propriétés que la machine ne peut pas avoir. Une machine se détraque par l'usure d'une pièce, mais seul un corps vivant peut mourir. Parler de la mort d'une machine n'a aucun sens, parce qu'il n'y a pas de vie en elle. Comme dit Bichat dans sa perspective physiologique, la vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort. On pourrait ajouter que le propre d'un corps vivant est de se nourrir, de se reproduire, de croître, etc. Nous savons donc bien que le corps n'est pas une simple machine, même si nous pouvons utiliser assez souvent cette identification du corps avec la machine dans un sens assez large. Le médecin ou le vétérinaire peut dire que la « machine » marche bien, c'est-à-dire que tous les mécanismes corporels sont bien en place. Mais, bien évidemment, cette identité est intenable dès que l'on réfléchit sur elle et il est impossible d'identifier un sportif à une machine à courir, à sauter, etc, comme il semble bien abusif de réduire l'animal à une machine, à un automate, sous prétexte qu'il ne dispose pas de la liberté du corps humain. Comme l'explique Merleau-Ponty il est nécessaire de dépasser l'analogie de l'animal avec la machine, car l'animal est un style d'existence, une modalité de l'être-au-monde, et qu'il est irréductible à un mécanisme, même l'oursin selon des analyses qu'il reprend à Uexküll<sup>77</sup>. Mais au-delà de cette machinisation abusive des corps vivants qui manque ce qu'ils ont de propre,

<sup>77</sup> M. Merleau-Ponty, *La nature*, Paris, Seuil, 1994, p. 263.



n'y a-t-il pas une utilité du modèle conceptuel de la machine. Autrement dit, la comparaison du corps vivant avec une machine n'est-elle pas une méthode nécessaire, incontournable afin de pouvoir élucider ce qu'est un corps ?

La nécessité de l'analogie vient sans doute de la profonde obscurité du concept de « vie » qui n'est pas du tout explicatif. Dire d'un corps qu'il est vivant, ce n'est pas toujours très bien savoir de quoi on parle et la science qui a besoin d'objets clairs et distincts peut, par souci méthodique, chercher à mettre entre parenthèses l'idée de vie. Mettre entre parenthèses ce n'est pas supprimer, mais c'est vouloir substituer à une chose complexe et énigmatique un objet déterminable par la pensée. Bien évidemment on sait que l'organisme n'est pas une machine, que l'animal n'est pas réductible à une machine et que le corps humain non plus, néanmoins le modèle conceptuel de la machine permet dans une entreprise de connaissance de réduire la chose étudiée à un ensemble de mécanismes intelligibles. Certes, l'animal n'est pas une machine, mais ses comportements automatiques, pulsionnels, sans liberté, se laissent comparer au fonctionnement d'une horloge. Il en va de même pour les mouvements de ma main et de mon bras : quand je les explique par mon « âme », par ma liberté, je n'explique pas comment ont lieu ces mouvements, alors que la comparaison avec la machine, par exemple avec un bras de levier pour mon bras, rend les mouvements de mon corps intelligibles. Le corps est un mécanisme et il n'est pas besoin de présupposer une âme pour le connaître.

Telle est l'intention de Descartes quand il montre que notre corps est construit comme une machine fabriquée par les hommes et qu'il n'y a aucun besoin de penser ce corps comme « mon » corps pour connaître l'ensemble de ses mécanismes. Il y a même un anonymat de la machine qui est nécessaire à l'universalité de la science. Chaque organe se réduit à une fonction, un usage, une signification. Pour Descartes la force de cette méthode est d'éviter de mettre des âmes dans chaque organe, ce qui rendrait la nature du corps humain totalement incompréhensible. Si la question du corps est si difficile pour nous, c'est que notre corps nous est trop proche et donc pour réfléchir sur la nature du corps il est nécessaire de l'éloigner pour le comprendre comme une chose inconnue ou nouvelle et c'est bien ce que permet la comparaison avec la machine. La machine comme modèle du corps rend visible l'architecture du corps. Pour connaître le corps une médiation est nécessaire et c'est la fonction de la machine qui permet d'écarter méthodiquement ce que nous disent les sens et notre imagination sur le corps. Toute la force de la pensée cartésienne est de renverser la position habituelle sur la connaissance du corps : comme le plus proche est le plus difficile à connaître, je dois m'éloigner de « mon corps », de ce que l'on nommera plus tard le corps propre, pour considérer un corps qui n'est justement plus le mien. La machine comme modèle est une méthode d'universalisation sans laquelle l'essence du corps nous échappe. En effet, le modèle de la machine permet de penser comme « corporel » même ce que nous ne sentons pas, ce que nous ne voyons pas, du corps. Voir sur ce point *Les principes de la philosophie*, quatrième partie, article 203.

Alors qu'habituellement une réflexion sur le corps part des rapports de ressemblance qui peuvent exister entre les corps, le corps de l'animal et mon corps, Descartes propose une comparaison qui annule ce rapport de ressemblance spontané pour montrer quel est le mécanisme

qui explique ce que nous voyons des corps. Ce que nous éprouvons de notre corps n'est pas un lieu de certitude et c'est pourquoi il faut développer une connaissance des corps qui soit claire et distincte à partir de la géométrie et du mouvement, puis de l'anatomie quand il s'agit d'accéder au vivant. Pour pousser le paradoxe à ses limites, il n'y a pas besoin d'avoir un corps pour développer une connaissance des corps et même du corps humain. Cette analogie avec la machine permet de mettre en lumière qu'il y a bien deux expériences du corps : une expérience immédiate, celle de mon corps, de celui que j'éprouve et avec lequel je suis dans le monde, et une expérience médiante du corps dans son altérité irréductible et aussi son invisibilité qui me dévoile une vie qui est en moi, mais que je ne peux pas m'approprier. Descartes ne le disait pas en ces termes, mais il y a bien une étrangeté de son corps que toute la technique contemporaine permet de connaître sans abolir vraiment son étrangeté. Considérer son corps comme une machine, dans la santé ou dans la maladie, c'est en quelque sorte prendre une position de surplomb par rapport à lui, une position de spectateur, de le considérer comme extérieur, par exemple dans un travail de rééducation, même si je sais que cette épaule dont je tente de récupérer les possibilités est mon épaule. Comprendre comment mon épaule fonctionne, selon quelle mécanique, c'est comprendre qu'il y a un mouvement autonome dans le corps, une vie du corps qui ne dépend pas de mon âme, de ma volonté, et c'est ce que permet justement la comparaison de mon corps avec une montre. Il y a une dimension de mon corps qui ne fonctionne que selon la disposition des organes et non en fonction de ma pensée, et c'est ce que j'oublie dans une expérience non médiatisée par la machine de mon corps. Pour répondre à la question de nous nous étions posés, comprendre le corps depuis le modèle de la machine ce n'est peut-être pas le comprendre depuis autre chose, mais justement à partir de lui-même, véritablement uniquement en tant que corps, selon son mouvement propre, sans cette confusion de l'âme et du corps qui rend tout obscur parce qu'elle met de la conscience dans le corps en disant qu'il a des intentions, qu'il s'adapte, etc. Mon épaule a son principe de mouvement et mon âme doit se régler sur elle.

(Certains ont très bien cité *La Mettrie* pour développer une thèse matérialiste sur le corps ; il serait intéressant d'expliquer ce qui le distingue de Descartes notamment pour la réponse à la question posée)

On peut donc dire que le corps n'est pas une machine, mais que la machine est un schème nécessaire pour pouvoir penser le corps vivant dans son caractère propre, c'est-à-dire une image conceptuelle qui permet de rendre sensible ce qui fait l'essence d'un corps vivant, d'un organisme, ce qui n'était pas possible avec le maintien du terme d'âme. (Il est possible de citer François Jacob, *La logique du vivant*, qui dit lui aussi que l'être vivant peut être comparé à une machine, sans être une machine). C'est tout le paradoxe : pour penser la vie du corps il est nécessaire de la comparer à ce qui n'est justement jamais en vie, à savoir la machine, de manière à écarter tout ce qui dans la vie tient à la conscience humaine et notamment la finalité. Pour expliquer ce qu'est un œil il n'y a pas besoin de considérer qu'il est fait pour voir, même si on peut se demander ce qu'est un œil quand il n'est plus qu'une machinerie de miroirs. Bien sûr on peut se demander si la vie biologique est vraiment indépendante de la vie spirituelle ou si elle n'est pas toujours cette vie abstraction faite de l'esprit ? Finalement la comparaison avec la machine ne présuppose-t-elle pas que le corps vivant

soit toujours déjà compris dans sa spécificité ? Toute la question est alors de savoir quel est le concept le plus originaire de corps, celui dont est dérivé tous les autres concepts. Il semble difficile de dire que le robot, aussi sophistiqué soit-il, soit l'essence du corps. Confondre l'ordinateur et le cerveau n'est-ce pas manquer la nature du corps ? Hegel à propos de la phrénologie dans la *Phénoménologie de l'esprit* disait que l'esprit n'est pas un os, on peut ajouter qu'il n'est pas non plus des connexions informatiques, ni des connexions neuronales.

## II L'organisme n'est pas une machine

La difficulté qu'il y a à répondre à la question posée tient à la particularité du corps vivant, de l'organisme, qui n'est ni une réalité purement matérielle, ni une réalité purement spirituelle, mais qui est en quelque sorte une « fusion » des deux, sans que cela soit une explication. La question qui se pose alors à nous est « quel est l'objet de la biologie ? », qu'est-ce qu'une nature animée ou encore animale ? Husserl permet de mettre en lumière le paradoxe : « La nature de type spirituel, entendue comme nature animale, est un complexe composé d'une couche inférieure de nature matérielle qui a pour trait eidétique l'*extensio* et d'une couche supérieure qui en est inséparable et qui est d'une essence fondamentalement différente, excluant avant tout l'extension<sup>78</sup> ». Comment concevoir cette unité du corps vivant entre ce qui ne se pense que depuis l'extension et ce qui exclut l'extension ? Ainsi, la biologie n'est pas réductible à la physique, car elle a un type d'objet qui est très différent car il possède un type d'unité qui n'est pas celui de la chose matérielle. L'organisme maintient son unité non seulement à travers les modifications de ses éléments, mais également à travers la modification de sa composition même, c'est-à-dire la perte ou bien l'ajout de certaines parties. Un corps simplement matériel s'altère, mais un corps organique porte une identité dans le changement qui est une intégrité compossible avec une altération. Mon corps demeure un corps vivant même si je vieillis, même si on me pose des prothèses, et en cela la perte de ses dents ne remet pas en cause son unité, son intégrité, mais est un moment de son devenir, de son être en genèse. Ainsi, l'unité du corps vivant n'est plus ici comparable à celui d'une machine car il n'est pas simplement un assemblage bien fait de rouages, mais il porte en lui-même un principe d'unité, il n'est pas seulement un corps, il « fait » corps à travers ses différentes transformations. Un organisme n'est pas réductible à une machine justement parce que son unité est interne et dynamique. C'est pourquoi pour penser le corps vivant il n'est pas possible d'évacuer toute téléologie, puisque c'est la fin vers lequel l'organisme est orienté qui unifie son devenir morphologique dans l'unité d'un développement, d'une évolution, même si cette évolution n'est pas encore l'histoire qui caractérise le corps humain. Encore une fois, ce développement n'est pas nécessairement conscient, mais même quand il n'est pas conscient comme c'est le cas pour la plupart des êtres vivants, il est celui de cet organisme et en conséquence il y a une singularité de l'organisme que bien évidemment on ne pouvait pas trouver dans l'anonymat de la machine. Une

---

<sup>78</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie pure*, livre deux (*Ideen II*), *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. Paris, PUF, 1982, p. 57.

machine n'a pas « son » devenir, alors que sous une forme pourtant commune chaque organisme a le sien. Si les machines peuvent avoir leur particularité, si la Pacific 231 ne ressemble pas aux autres locomotives, si deux Pacific 231 peuvent être légèrement différentes, ce n'est pas une singularité interne, propre au devenir du corps vivant. Non seulement un organisme peut s'enrichir de lui-même et c'est pourquoi la nutrition ne ressemble pas au fait de charger en charbon une machine à vapeur, mais en outre la fin qui anime le corps vivant est présente à tous les stades du développement et surtout depuis le commencement. La fin est le principe effectif du devenir du corps vivant, comme le soulignait déjà Aristote dans *Les parties des animaux*. Cela permet de montrer que pour dire que le corps vivant n'est pas une machine il n'est pas besoin de considérer d'emblée la dimension psychique du corps humain ou du corps animal et que le premier sens du mot vie, la vie au sens biologique, permet déjà d'établir cette différence entre la machine et le corps vivants. Le corps vivant a déjà des dimensions irréductibles à la machine même en laissant pour le moment de côté le corps propre.

Est-ce à dire que la comparaison de l'organisme avec la machine soit absurde ? En réalité non, car cela correspond à une idéalisation qui est une étape décisive du développement de la science avec cette entrée de la physique dans la biologie qui a permis justement son développement. Mais il s'agit de ne pas oublier justement cet acte d'idéalisation et ne pas confondre la nature idéalisée avec la chose même en évitant un préjugé physicien sur la nature des corps vivants ou animés. Comme on l'a vu cette idéalisation permet de ne pas mettre du psychisme partout et donc de reconnaître le sens biologique du corps vivant sans l'écraser sous le sens psychologique. Le corps compris comme une machine demeure le résultat d'une abstraction et il ne faut pas oublier cet acte d'abstraction de la vie elle-même pour comprendre la vie.

C'est ce que Kant nous rappelle dans le § 64 de la *Critique de la faculté de juger* : le corps vivant est un organisme qui ne peut pas être expliqué mécaniquement, même si c'est l'explication mécanique qui permet de penser le corps vivant. En effet, que reste-t-il du corps vivant si on ne le pense pas dynamiquement comme étant le produit de sa propre organisation ? Un organisme est cause et fin de lui-même et cela permet de penser son auto-production qui rend possible la continuité de l'espèce. Il y a trois caractères fondamentaux du corps vivant : tout d'abord il se reproduit lui-même, il est aussi cause de lui-même comme individu et il est cause de l'espèce. Il est à la fois une fin individuelle et une fin commune. Deuxièmement l'arbre se produit lui-même comme individu et cela rend compte de la croissance de l'arbre qui n'est pas une simple accumulation d'éléments, ni un simple ensemble de rouages. Chaque élément du corps animé est intégré à l'ensemble qui forme une unité en soi et par soi. Troisièmement, chaque partie se produit elle-même. En effet, toute partie d'un organisme est elle-même organisée et cette organisation de chacune des parties est ordonnée à celle du tout. Cette idée du tout présente dans chaque élément du corps vivant marque une différence décisive avec l'unité de la machine. Dans une montre il y a bien une unité, mais les rouages de la montre ne portent pas en eux l'idée du tout, ils ne sont pas informés du but poursuivi par l'organisme tout entier. Telle est la différence essentielle entre la machine et le corps vivant : dans un organisme les parties ne sont possibles que dans leur relation au tout. Les aiguilles d'une montre n'existent pas pour le tout, alors que chaque organe du corps

animal existe pour le tout. De plus dans une machine un rouage n'est pas la cause efficiente de la production d'un autre rouage. Telle est la différence structurelle entre la machine et l'organisme : l'horloge est organisée de l'extérieur par un horloger qui agence les pièces en vue du but qu'il se propose lui, alors qu'un corps vivant est un être qui s'organise lui-même, qui est animé par une finalité interne. Pour présenter la distinction du corps vivant et de la machine d'une manière radicale, on peut dire que pour la machine le tout est le résultat de l'assemblage des éléments, alors que pour le corps animé le tout précède les parties. Certes, la machine possède bien une idée pour cause, l'intention humaine de faire rouler des trains, mais avec le corps vivant il y a une idée interne qui justement « anime » le corps. On ne retombe pas ici dans les difficultés dont a voulu nous faire sortir la comparaison du corps vivant avec la machine, dans la mesure où il ne s'agit pas de projeter de la conscience ou de la volonté partout dans l'organisme.

Mais on n'a sans doute pas pleinement répondu à la question tant que l'on n'a pas pris en considération le corps animal en tant qu'il ne relève plus de la seule biologie et le corps humain qui possède une unité propre dans la mesure où il est un mode d'existence. Autrement dit, pour montrer que le corps n'est pas seulement une machine n'est-il pas nécessaire de mettre en évidence que la vie a d'abord un sens spirituel avant d'avoir un sens biologique ? La machine n'est-ce pas le corps vivant dont on a retiré par abstraction tout ce qui fait son humanité, sauf bien entendu dans les fictions dans lesquelles on s'attache à mettre l'inhumanité et l'humanité dans les machines ?

### III La liberté du corps

Encore une fois il ne s'agit pas de refuser la comparaison du corps avec la machine, comme celle du cœur avec une pompe et son alternance de diastole-systole ; vocabulaire de la machine omniprésent dans la langue, par exemple quand on parle d'horloge biologique, et qui nous rappelle que le corps possède son altérité par rapport à notre conscience et a sa temporalité propre. On se retrouve à nouveau avec ces deux sens du mot vie qui sont présents dans la notion de corps animée et à cette tension entre la biologie et la psychologie. Or, il est assez étonnant que quand la machine n'est pas un schème mais justement une image sensible elle dit plutôt la dénaturation du vivant, sa mécanisation, son automatiser et dans ce cas le corps-machine s'oppose au corps libre et pensant, voire au corps-œuvre d'art. On dit parfois que les prédateurs sont des « machines à tuer », que l'homme lui-même peut devenir une machine à tuer. On peut penser à ce roman de Zola *La bête humaine* avec cette analogie permanente entre la machine à vapeur et l'homme. Dans un autre ordre, quand on dit qu'un parti est une « machine politique », c'est pour signifier que ce corps politique n'est qu'un instrument en vue de la prise du pouvoir mais qu'il ne pense pas par lui-même. (Ici je renvoie au corrigé sur « Le corps pense-t-il ? » dans lequel nous avons développé l'idée qu'un corps qui pense est l'exact opposé d'une machine, la machine servant cette fois d'image négative d'absence de pensée et d'absence de liberté).

Bien évidemment la question « Le corps est-il une machine ? » n'est pas purement théorique et elle est également pratique et éthique, dans la mesure où il n'y a pas d'action commune possible avec les machines, ni de devoirs envers les machines, alors que nous avons des devoirs envers tous

les hommes et même sans doute envers les animaux en tant qu'êtres sensibles. Toute la difficulté tient au fait que le corps animé n'est pas une simple superposition d'une couche biologique et d'une couche psychique et depuis cela il est possible de se demander si le « corps propre » n'est pas la vérité des corps permettant en retour de comprendre le corps-machine comme un corps impropre, un corps qui n'a pas vocation à être propre puisqu'il est fait abstraction de la vie psychique. En effet, n'est-ce pas depuis l'appréhension que je peux avoir de mon corps en tant que corps animé qu'il devient possible de parler du corps animal, de l'organisme et même de la chose matérielle. Naïvement on pense d'abord que le corps humain c'est une chose matérielle, plus une machine, plus un psychisme, mais l'expérience semble enseigner que le chemin est inverse : le corps animal c'est le corps humain sans la liberté de l'*ego*, l'organisme c'est le corps animal sans le sentir et la chose matérielle c'est l'organisme sans la vie. Ainsi, l'appréhension de mon corps comme corps animé, comme chair, qui vient traduire le terme allemand utilisé par Husserl de *Leib*, ne fait-elle pas que la chair est la mesure depuis laquelle il est possible de comprendre tout corps vivant ? Il semble en effet que dans toute pensée du corps animal et de l'organisme il y a implicitement une analogie avec mon corps en tant qu'il est animé par un *ego*. Le corps animé serait ainsi entre l'analogie avec la machine qui permet de le connaître et l'analogie avec la chair qui permet de le comprendre. La chair devient le premier corps depuis lequel on pense tous les corps. Bien sûr, l'expérience analogique par exemple de la plante ne va pas de soi et est bien plus complexe qu'avec l'animal, mais est-elle totalement absente ? On peut penser à l'expression de Bergson selon laquelle la plante est un animal endormi. En effet, il ne va pas de soi de distinguer le corps organique de la plante et le corps animé de l'animal alors que l'intérêt du schème de la machine était de permettre de les réunir. Le caractère double de la région du vivant se donne mieux à voir depuis la comparaison avec la chair. En un sens, toute la biologie subjective de Uexküll décrivant l'être au monde de l'animal montre justement que l'animal n'est pas une machine : « Celui qui ne démord pas de la conviction que les êtres vivants ne sont que des machines renonce à l'espoir de jamais apercevoir leurs milieu »<sup>79</sup>.

Comme le développe Husserl dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, le monde de la vie est toujours déjà présupposé par les idéalizations de la biologie depuis le modèle physicien de la machine. En effet, on ne peut parler du corps que depuis une donnée intuitive, celle de mon corps lié à un monde, exposé au monde comme monde humain. Finalement un monde sans chair serait aussi un monde sans corps, sans les corps. Cela ne veut pas dire que les corps n'existeraient pas, mais qu'ils ne seraient pas objectivables, pensables. Avant le corps réel donné dans la perception et avant le corps idéalisé qu'est la machine, il y a la chair qui est réelle et idéale, qui est remplie d'esprit. Les animaux sont eux aussi compris depuis l'humanité. Là encore il ne s'agit pas d'opposer brutalement une perspective cartésienne comparant l'animal à un automate et une perspective plus proche de Merleau-Ponty sur l'être-au-monde de l'animal, mais de montrer que les deux perspectives sont complémentaires. Pour connaître l'animal il est nécessaire de le déshumaniser, de cesser de lui prêter des traits humains pour le comprendre depuis

---

<sup>79</sup> Jakob von Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, Rivages, p. 25.

son fonctionnement propre ; mais je ne peux le comprendre que comme une modification de mon corps, sans que cela soit un simple effet de mon imagination. C'est ainsi que La Fontaine nomme le peuple des rats la « gent trotte-menu ». L'analogie est un mode de l'expérience intuitive de certains animaux et c'est pourquoi on peut y voir une « quasi » centration de la vie charnelle autour d'un moi. Cela signifie seulement que le corps de l'animal se donne comme une unité par soi, non fragmentable (*Idées 2*, § 14) et qu'il est avec nous dans une sorte d'intercorporalité, même si elle n'est pas comparable avec celle que nous avons avec autrui. Ce qui est une façon de dire qu'il n'y a pas d'expérience « directe » du corps animal, mais seulement médiatisée depuis l'expérience de notre corps. La vie a donc nécessairement un sens qui est d'abord humain et on peut penser le corps animal et le corps organique que par analogie depuis le corps humain. C'est ce que Husserl nomme dans la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* un « *a priori* biologique » : On possède naturellement d'avance, en le tirant de l'homme, un *a priori* biologique : nous avons ici l'*a priori* des instincts charnels, des pulsions originelles, dont le remplissement (manger, se reproduire, tec.) entraîne avec soi l'*a priori* de façon ultime » (p. 534 note 2.)

Cette compréhension du corps humain permet de penser le lien d'essence entre vie et liberté, et c'est pourquoi la négation de l'homme est aussi une négation de son corps comme être-là de son esprit. Dans l'esclavage le corps des hommes se trouve réduit à une machine qui produit des biens, des services et dans toutes les formes du travail aliéné on peut retrouver cette dimension. L'aliénation c'est justement le fait que l'homme a perdu sa propre essence, que le travail loin d'accomplir son essence le réduit au statut de simple instrument au profit des autres (je renvoie à ce que nous avons dit de Marx en introduction au cours). L'homme peut aussi parfois s'aliéner lui-même et transformer son corps en simple machine à courir quand cela devient une addiction, en machine à tuer, voire en machine à plaire, etc. L'image de la machine a ici un usage inverse que celui qu'il avait avec Descartes, car elle souligne cette fois la déshumanisation du corps humain qui ne manifeste plus la conscience, la liberté, la singularité de l'existence. Respecter autrui, c'est le respecter aussi en son corps, c'est ne jamais transformer son corps en simple moyen, c'est considérer en son corps une sensibilité, une histoire, un avenir et donc une dignité. C'est pourquoi l'une des dimensions du corps humain qui est irréductible à la machine c'est justement l'intercorporalité. Une machine est toujours isolée, alors que le corps humain est toujours dans un rapport aux autres corps et même sa solitude est encore un mode de l'être avec autrui. Cette dimension interpersonnelle du corps humain permet de souligner que la machine une fois produite est tout ce qu'elle est, alors qu'un corps devient corps. C'est déjà vrai de tout organisme, mais cela l'est dans un sens très différent pour le corps humain qui n'est pas une simple activité de nutrition et de reproduction. Le corps n'est corps qu'en devenant corps, que dans une tâche d'incorporation dans laquelle il rencontre le monde et tente de le comprendre. Le corps humain n'est pas comme la machine une capacité déterminée à l'avance, mais il est une possibilité, un avenir, une aventure. Exister, c'est vouloir faire corps avec le monde, c'est vouloir faire corps avec ses amis, c'est vouloir faire corps avec les autres dans un corps politique, et au sens élargi c'est vouloir faire corps avec l'humanité tout entière. Pris en lui-même le corps humain se pense hors de toute comparaison et c'est par rapport à lui que le reste se pense.

Dans cette activité de devenir corps, l'homme fatigue alors qu'une machine ne fatigue jamais, elle s'use. L'esprit se voit dans le corps de l'homme, même dans son corps fatigué, épuisé. La machine est un corps infatigable au sens où elle ne peut pas éprouver la fatigue alors que dans sa vie charnelle l'homme existe sa fatigue, il cherche à lui donner un sens. C'est peut-être cela qui demeure impensable avec l'image de la machine ou ce qui est toujours exclu quand on utilise la comparaison avec la machine. Le corps n'est jamais autant humain que quand il se donne, que quand il se donne gratuitement, par amour ; le corps est notre acte de dire oui au monde, oui à l'autre, oui à la vérité. Pouvoir donner sa vie, c'est pouvoir donner son corps dans un engagement pour le monde. Au contraire, la machine même si elle est bruyante est silencieuse, elle ne dit jamais « oui » ni « non », elle ne donne rien, elle n'aime rien. Bien sûr, le soin de l'homme est de préserver sa santé, de prendre soin de la machine du corps, mais ce n'est pas une fin en soi et c'est à la liberté de donner sens au corps-machine ; c'est une fin relative à une fin absolue qui est d'être un lieu d'échange entre le monde et lui-même, entre autrui et lui-même. Le corps comme possibilité fonde en l'homme le corps comme capacité ; c'est sur cet horizon de la liberté que le soin du corps machine prend sens. S'il faut préserver la machine, son corps au sens fort, c'est-à-dire pleinement vivant on l'offre, et dans cet ordre tout ce qui est préservé est perdu. La vie avant d'être mécanique ou biologique est ce qui se donne. La main n'est main que dans son offrande incessante. Même dans le cri de la souffrance, dans le cri de l'agonie, le corps parle et s'offre et cette parole est l'esprit de l'homme, son humanité, jusqu'au dernier souffle.

### Conclusion

On a pu montrer que le corps n'est pas une machine, mais en soulignant le paradoxe de l'image de la machine qui peut dire à la fois la vie et la négation de la vie, ce qui pose toute la difficulté de penser le corps animé. En effet il est clair que la machine est un schème indispensable pour connaître le corps vivant et que ce schème se retrouve d'une façon ou d'une autre dans les différents développements de la biologie et cela jusqu'au neurosciences. La machine est un modèle conceptuel qui permet de comprendre le corps vivant par une comparaison avec autre chose que lui, par ce qui lui semble même opposé. Ce qui a permis dans un deuxième temps de montrer que pour reconnaître un corps vivant il est cette fois nécessaire de le distinguer de la machine afin de mettre au jour tout ce qui dans le vivant est spécifique à son type propre d'unité. Le corps vivant s'est alors donné à voir comme l'unité d'une genèse continue. Enfin dans un troisième et dernier moment il a été possible de montrer en quoi la chair est la mesure du corps animal, de l'organisme et du corps matériel qui sont des corps obtenus par abstraction des possibilités propres du corps humain. Considérer alors le corps comme une machine, c'est manquer la vie, ou pire la nier. Ainsi le corps humain est le lieu dans lequel la question fait vraiment sens dans la mesure où l'homme est à la fois corps et chair. En tant que corps il est comparable à une machine et cela le rend intelligible, mais comme chair il est incomparable à la machine, car il se sent, se pose et surtout se donne. La machine produit, le corps humain donne et c'est là où il donne qu'il est véritablement le mien. C'est pourquoi l'humanité de l'homme est dans son corps jusqu'à la mort : la machine se



casse et seul l'homme meurt et la mort est pour lui une possibilité de son corps propre et c'est sur cet horizon de la mort qu'il peut saisir ce qu'il a à être. Le corps humain est celui qui peut mourir, mais aussi celui qui peut renaître à chaque instant dans le don. Ainsi le corps est un phénomène très complexe, peut-être le plus complexe, ce que manifeste au plus haut point le corps vivant pris entre deux analogies : l'analogie avec la machine qui met en lumière tout ce qui dans la vie du corps ne relève pas de l'âme, et l'analogie avec la chair qui souligne tout ce qui dans la vie de l'organisme fait signe vers la vie charnelle égologique. La vie du corps humain lui-même est prise entre les mécanismes qui ne relèvent pas de la conscience et la conscience qui donne sens à la machine en lui fixant une fin pratique proprement humaine qui est plus le don de soi que la conservation de son être.

## Reprise sur le sujet « Avoir un corps »

Rappel des quelques éléments d'analyse du sujet qui avaient été proposés :

La difficulté d'un tel sujet est d'articuler une réflexion sur le corps, avec toutes les dimensions envisagées en cours aussi bien sur la (les) nature du corps que sur le rapport au corps, mais du point de vue particulier de l'« avoir ». Cela signifie que toute l'interrogation sur le corps doit dans ce travail passer par le prisme de la question de l'avoir. Vous devez donc réfléchir sur le verbe « avoir ».

- Utilisez les dictionnaires et notamment en bibliothèque le Dictionnaire historique de la langue française ou encore le Littré très bon pour les étymologies.
- « Avoir » signifie « disposer de », mais déjà on voit que cela peut vouloir dire posséder un corps, ou bien cela désigne une manière d'être son corps. C'est une première équivoque sur laquelle il convient de travailler.
- Le sujet pose le problème de la nature de ce qui est possédé, à savoir un corps, mais également celui de la manière de le posséder. Il faut se demander si on a un corps comme on a une voiture. La réponse n'est peut-être pas la même pour le corps-objet et le corps-sujet, ou encore le corps biologique et le corps vécu. On n'a pas tel groupe sanguin comme on a telle expression du visage.
- « Avoir un corps » peut prendre un sens passif et un sens actif. Il y a le corps que l'on reçoit mais n'y a-t-il pas aussi le corps que l'on acquiert et qui conduit à une possession ?
- Il est possible de dire qu'on a les yeux bleus, mais est-ce alors un avoir au sens d'une caractéristique de notre être propre ? N'est-ce pas contingent ? La question est très difficile parce qu'il n'est pas si simple de faire la part dans notre corps de ce qui est séparable de soi et de ce qui est inséparable de soi. On ne choisit pas son visage, mais cela ne veut pas dire qu'on veut en changer.
- Avoir un corps n'est-ce pas alors s'identifier au corps que j'ai ? L'avoir n'est-il pas un acte d'identification ? Cela suppose une forme d'appropriation active qui n'est plus une simple réception passive. Même dans la maladie ?
- Quand prend-on conscience qu'on a un corps ? N'est-ce pas quand il dysfonctionne, ou encore dans la douleur, ou encore dans ce phénomène tout à fait premier qu'est la faim ? Quel lien établir entre avoir faim et avoir un corps ? On dit bien que ventre affamé n'a pas d'oreille.

- Est-ce moi qui ait un corps ou est-ce le corps qui m'a ? Le corps n'est-il pas ce qui m'enferme, ce qui me met en dépendance de lui ? N'est-il pas une prison ? Comment faire en sorte qu'avoir un corps ne soit pas une pure passivité ?
  - La distinction classique entre « être un corps » et « avoir un corps » est-elle pertinente ? Si oui comment articuler « avoir » et « être » dans notre relation au corps ?
  - Le corps c'est aussi un ensemble d'habitudes sédimentées, une histoire. Dans ce cas l'avoir n'est-il pas incorporé à l'être ? N'est-ce pas un acquis qui devient une seconde nature ?
  - Il y a également une dimension très activiste sur « avoir un corps ». On ne donne son corps, on est le créateur de son corps, on en fait une œuvre d'art. On peut sculpter son corps, jusqu'à l'idolâtrie.
  - On peut penser également à la dimension de l'intersubjectivité. N'est-ce pas le regard des autres sur mon corps qui me conduit à objectiver mon propre corps, à le regarder comme de l'extérieur et à ainsi passer de l'être à l'avoir ?
    - Sans oublier la dimension de liberté, certains diraient libertaire. Je suis propriétaire de mon corps. Je le revendique. J'en revendique la libre disposition. Là il s'agit d'articuler l'ontologique, l'éthique et le politique. Là il faudra envisager des situations historiques.
    - Bien sûr on ne peut pas parler de propriété de son corps sans envisager la reconnaissance juridique. Quelle est l'instance qui va garantir la propriété de mon corps, son intégrité ? Qui va refuser par exemple sa marchandisation ? Que mon corps soit à moi ne signifie pas nécessairement que j'en fais ce que je veux. Il est important de ne pas oublier la question de l'usage du corps politico-juridique. Le corps est aussi une réalité sociale et juridique.
    - Il est possible de penser un « avoir » autrement qu'en terme de possession. On peut penser à la notion de corps « propre ». Il faut alors expliquer ce que signifie « propre » quand c'est autre chose qu'un acte d'appropriation.
    - Il y a enfin la question de l'action. Avoir un corps n'est pas faire, agir dans le monde ? N'est-ce pas poser des actes, s'engager, voire se sacrifier ? ce serait là une dimension radicalement active. De même que l'homme est l'être qui a à être, j'ai à être mon corps qui n'est ni un simple objet dont j'use, à disposition, ni un simple objet devant moi, un objet de spectacle. Avoir des mains, c'est agir, donner, etc.

Il serait possible de continuer encore cette analyse du sujet qui n'a pour but que de vous aider à prendre conscience de la difficulté et de l'étendue du sujet. Bien évidemment vous choisissez les auteurs que vous souhaitez citer en appui. Faites-le simplement précisément, avec des références exactes.

Juste à titre purement indicatif : Sartre fait une distinction entre avoir-faire-être dans la quatrième partie de *L'être et le néant*. Cela peut donner des idées. Vous pouvez aussi regarder dans l'ouvrage d'Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale* 1, le chapitre 16, « Être » et « avoir » dans leurs fonctions linguistiques.

C'est donc à vous de construire le plan en vous laissant guider par l'équivoque même du verbe « avoir » comme fil conducteur pour étudier la nature du corps et des corps.

## Proposition de développement

### Avoir un corps

Je marche en forêt, j'éprouve le plaisir de cette marche, de mon corps qui répond à mes attentes, le plaisir de sa liberté voire de sa légèreté dans cette avancée à laquelle il participe pleinement, sans que je me dise vraiment « j'ai un corps », mais il suffit que ma cheville vrille légèrement, qu'une douleur apparaisse, pour que l'écart entre moi et mon corps me devienne plus sensible. Avoir un corps pour moi dans cet instant c'était pouvoir marcher librement et voilà que ce pouvoir peut être remise en cause. Mais que signifie exactement alors « avoir un corps », puisqu'il semble clair que mon corps n'est pas pour moi une simple chose extérieure comme une voiture, car je vis en lui et que je peux le plus souvent le ressentir de l'intérieur, mais qu'il n'est pas non plus « moi », car je suis bien plus qu'une cheville foulée et même si la douleur est forte je suis une capacité d'échappement. Bien évidemment, il y a mille manières d'avoir un corps, dans l'épanouissement ou dans la difficulté, dans la souplesse ou dans la raideur, la joie ou l'angoisse, la maîtrise ou l'abandon, mais également dans la liberté ou bien dans l'asservissement. Il y a également des formes historiques et sociales de cette existence corporelles par rapport auxquelles l'individu a peu de marges de liberté. Ce n'est pas la même chose d'avoir un corps usé par le travail et d'avoir un corps qui développe ses possibilités toujours plus loin et dans ce cas ce n'est même pas la même manière de « l'avoir », de le posséder. C'est le rapport à notre corps qui change.

Ainsi pour s'interroger sur ce qu'est le corps en tant que corps de l'homme, et en tant que corps qui a rapport aux autres corps, une réflexion sur ce que signifie « avoir » un corps est un moment nécessaire d'une philosophie du corps. Certes, on pourrait être tenté de dire que « je suis mon corps » pour marquer la proximité incomparable que l'on possède avec son corps, mais comme l'explique Emile Benveniste dans « "Être" et "avoir" dans leurs fonctions linguistiques<sup>80</sup> », le verbe « être » établit un rapport intrinsèque d'identité qui ne permet pas de penser cette distance entre moi et mon corps. L'auxiliaire avoir permet mieux de dire que quelle que soit ma proximité à mon corps, mon corps n'est pas moi et que penser l'existence charnelle, c'est élucider toutes les dimensions d'un rapport de possession et parfois de dépossession. Tout homme a un corps, mais c'est le « comment » de cette possession qui commande une interrogation théorique, éthique et politique. « Mon corps est à moi » définit une partie de la lutte féministe des années 1970 comme affirmation du droit à disposer librement de son corps et en particulier le droit à la contraception

<sup>80</sup> *Problèmes de linguistique générale*, 1, Paris, Gallimard, 1966.

et à l'IVG contre une société patriarcale qui prétendait réduire le corps des femmes à une fonction reproductive. Ce simple renvoi à cette lutte pour le droit d'avoir son corps, d'en user librement, permet déjà de faire la différence entre une possession passive et une possession active de son corps. Je n'use pas librement de mon corps comme j'ai les yeux bleus. Dans le second cas, c'est purement contingent, même si cela correspond à des principes génétiques, alors que dans le premier « avoir » est une identification, une appropriation et même une revendication. Le corps que l'on est est aussi le corps que l'on se donne par son travail, par l'éducation, par la culture, par ses engagements aussi.

Ces quelques indications montrent qu'une réflexion sur le verbe « avoir » et ses multiples significations est un fil conducteur privilégié pour penser toute la complexité de la vie charnelle qui peut être le lieu d'une liberté, mais également le lieu d'une dépendance, voire d'une aliénation. Dans l'extrême douleur ne suis-je pas mon corps, sans échappement possible ? Avoir vraiment un corps n'est-ce pas aussi faire preuve de modération, de tempérance, de maîtrise ? N'est-ce pas manifester une certaine sagesse ? N'est-ce pas aussi se demander quelle est la fin du corps, car on peut vouloir produire son corps dans une auto-idolâtrie indéfinie. Ce qui est alors en question c'est de savoir quand mon corps est vraiment un corps « propre », quand il est vraiment le mien, et, de ce point de vue, la réflexion sur « avoir un corps » est inséparable d'une réflexion sur l'ipséité. Quand mon corps est-il le plus le mien ? N'est-ce pas quand il agit et agit pour la justice ? N'est-ce pas dans certaines situations limites quand il se sacrifie ? Avoir un corps n'est-ce pas pour l'homme être ouvert à son propre pouvoir-être tout en étant ouvert au monde ? Par rapport à toutes ces images de corps soi-disant parfaits dont la vie sociale nous fait une injonction de l'avoir, on peut penser à ce qu'André Malraux disait en 1964 lors du transfert des cendres de Jean Moulin au Panthéon, à savoir que le visage déformé et tuméfié de Jean Moulin au moment de sa déportation était ce jour-là le visage de la France, ce qui signifie à la fois qu'il manifestait le chaos d'un pays mais aussi qu'il incarnait jusqu'au bout une Idée.

Afin de prendre en considération toute l'étendue de la question il sera nécessaire d'envisager d'abord « avoir » selon le mode extérieur de la propriété d'un corps-chose qui s'expérimente dans la liberté ou dans la limitation, voire dans la dépendance. Cela permettra d'envisager ensuite un rapport plus intime à mon corps en envisageant une dimension dynamique de « l'avoir » comme appropriation qui me donne mon corps « propre ». Enfin, en suivant l'idée selon laquelle le corps est peut être plus qu'une chose dont dépend ma vie, et même peut-être plus qu'une chair que je cherche à développer, mais est un acte, une manière de m'engager dans le monde, on pourra se demander si « avoir un corps », ce n'est pas l'offrir à l'autre dans les diverses situations concrètes de l'existence, de la maternité à l'engagement politique.

### I Avoir un corps dans sa signification passive

Rien donc de plus banal que l'idée que l'homme a un corps, puisqu'il n'est pas un pur esprit, il n'est pas un pur fantôme que l'on imagine dépourvu de toute matérialité et qui hanterait les châteaux. Dans la définition de la personne humaine il y a cette dimension corporelle sans laquelle l'homme ne serait pas un homme, même si l'homme ne peut pas se réduire à son corps. Plus encore,

la personne humaine ne dispose pas d'un corps en général, mais d'un corps qui possède également des caractères particuliers qui singularisent ce corps et parmi eux notamment son sexe. Que l'on parle du patrimoine génétique ou des caractéristiques physiques contingentes comme la couleur des cheveux, ou de la bonne ou moins bonne croissance de son corps, notre corps est d'abord ce que l'on reçoit et qui tout d'abord ne dépend pas de nous. En ce sens-là on « a » un corps, qui est soit doué pour la course, soit qui ne l'est pas du tout, qui est soit très résistant, soit facilement malade. On peut ici penser à tous les types corporels et sur ce point il y a des choses que l'on peut modifier facilement et d'autres qui demandent de très lourdes interventions, mais dont on ne peut pas minimiser le poids dans la vie sociale. Il y a là un élément de facticité et de contingence qui est irréductible qui fait que nous n'avons pas toujours le corps dont nous rêvons et que même parfois nous avons beaucoup de mal à accepter notre corps, voire notre sexe. Il y a là une sorte d'altérité de notre corps : nous avons tel corps et nous devons en quelques sorte apprendre à vivre avec. Ce corps n'est pas en outre simplement un avoir de naissance, puisqu'à tous les moments de sa vie il y a toute une dimension de son corps qu'on ne peut pas choisir. En un sens j'ai l'âge de mon corps et j'avais certaines possibilités jeunes que je n'ai plus ensuite. Ce rapport à son corps n'est pas simple car il suppose d'accepter ce qui peut parfois être très difficile comme une stérilité, un handicap, une maladie chronique. Dans ce cas « avoir » possède surtout une signification passive ; mon corps est parfois plus ce que je supporte que ce dont je dispose librement et dans ses mécanismes il m'échappe parfois totalement, sauf à devenir médecin. [Ici un renvoi à Descartes, au corps-machine serait possible] Il n'est pas totalement à ma disposition et c'est aussi lui qui me fixe certaines possibilités d'action en fixant également des impossibilités.

Néanmoins le corps que je reçois en héritage en quelques sorte n'est pas qu'un corps biologique, mais c'est également un corps pulsionnel animé par des désirs qui peuvent me déborder. Je découvre que j'ai un corps quand j'ai faim et là il devient parole impérative, mais le propre de l'homme c'est que la faim est bien plus large que la seule recherche de nourriture. En ce sens là, avoir un corps ne signifie pas d'abord une possession, mais parfois bien plus une dépossession. Saint Augustin décrit ce mode négatif de l'avoir avec la *concupiscentia carnis* dans les *Confessions*. La convoitise de la chair est une expérience, celle de notre corps débordé par ses désirs et qui se disperse dans la multitude des choses qui l'attirent. Avoir un corps, notamment pour l'adolescent que décrit saint Augustin dans le livre VI, c'est par exemple se découvrir insatiable sexuellement et il parle de véritables chaînes. Toute cette description, qui ne se limite pas à la sexualité, a pour but de donner une leçon d'humilité. Mon corps n'est pas tant ce que j'ai que ce qui me possède, notamment quand je suis incapable de résister à une tentation. (Ici je renvoie au cours sur la philosophie de saint Augustin). Avoir un corps, c'est donc une épreuve et c'est devenir une question pour moi-même. Comment puis-je maîtriser ce corps ? Comment puis-je être libre avec mon corps au lieu « d'être conduit par la chair », puisque la vie libre est l'horizon de la vie humaine corporelle ?

Sans se demander tout de suite comment introduire de l'activité dans cette passivité, on peut encore prolonger l'analyse de cette dimension passive d'avoir un corps avec cette fois non pas la tentation des plaisirs, mais l'expérience toute humaine de la douleur. Une douleur est ce qui s'impose à moi et quand elle devient trop forte on peut dire que « je suis » ma douleur plus que

« j'ai mal » tant je deviens incapable de prendre la moindre distance avec mon mal au pied ou ma rage de dent. La souffrance à un certain stade supprime toute liberté, voire toute capacité de réflexion, et transforme notre vie corporelle en une vie entièrement passive dans laquelle on est livré au mal subit. Dès lors, on ne peut plus dire que j'ai un corps, mais que c'est plutôt le corps qui me possède, car la possibilité même de dire « je » et de répondre de mes actes est comme suspendue par la souffrance. C'est bien de cette dépendance à notre corps dont se servent les brutes qui pratiquent la torture. La violence en se portant sur le corps veut atteindre l'âme. C'est vraiment philosopher contre l'expérience, pour reprendre une expression de Malebranche à propos des Stoïciens, que de prétendre qu'on peut rester indifférent à ce que l'on fait subir à son corps. On peut non seulement subir une injustice, un mal, mais on peut se voir retirer jusqu'à la possibilité d'avoir un corps, d'en disposer librement ; or ce corps est à moi et à moi seul et y porter atteinte, c'est porter atteinte à mon être. Dans la très grande douleur et dans la violence je n'ai pas un corps parce que je suis réduit justement à mon corps, soit par l'état de mon corps, soit par le violent, et que mon corps n'est plus alors mon corps, il n'est plus ce compagnon avec lequel je chemine, il n'est plus le nom de mon cheminement sur terre.

Au-delà des violences exceptionnelles il est également possible de penser aux violences ordinaires, c'est-à-dire celles qui n'apparaissent pas tout de suite comme des violences et qui tiennent au mode même de la vie sociale d'un pays. On a beaucoup parlé légitimement des violences faites aux femmes, on peut aussi penser aux violences faites aux enfants et adolescents dans certaines institutions. Il est difficile d'imaginer ce que signifiait survivre pour des enfants parfois placés par leurs parents dans le bain pour enfants de Belle-Ile-en-mer au début du siècle ou envoyés dans des fermes où ils étaient corvéables sans limite. Parce que la question de la violence est inséparable d'une réflexion sur le corps et sur ce que signifie « avoir un corps », on peut penser à ce que Simone de Beauvoir décrit dans *La vieillesse* (Paris, Gallimard, 1970), à savoir cette relégation des « vieux » et l'institutionnalisation de leur misère. Elle y montre que le corps n'est pas qu'un fait biologique, c'est aussi un fait culturel. Que les personnes âgées puissent avoir un corps et pas seulement être un corps, c'est aussi une responsabilité sociale.

## II Avoir selon une signification active

Mon corps n'est pas seulement ce que je reçois, mais il est aussi ce que je peux façonner, modeler, créer et on a sans doute là une tout autre signification de l'expression « avoir un corps ». Avoir un corps ce n'est pas seulement subir, mais c'est aussi faire. Autrement dit le corps comme corps humain n'est pas simplement une chose dont je dispose plus ou moins, mais il est aussi ce que je m'approprie en m'appropriant le monde. Si l'expression « avoir un corps » prend une signification tout à fait unique ici c'est que seul l'homme peut « avoir » un corps dans un travail d'appropriation. On ne naît pas avec son corps, on le devient. Cependant on peut penser que nous existons d'abord dans une compréhension impropre de notre corps dans la mesure où nous y voyons tout d'abord une chose extérieure que nous objectivons au lieu de le comprendre comme la forme même de notre existence. De ce point de vue, le corps n'est pas un objet, mais bien la forme même de notre engagement dans le monde, que ce soit selon le mode de la superficialité, de la

recherche d'une belle apparence en fonction des normes d'une époque ou que ce soit selon le mode de la conviction et de la sincérité. On a déjà souligné à quel point avoir un corps peut être difficile et en quoi notre rapport à notre corps est une expression de la difficulté du rapport à nous-même et au monde. On peut penser aux troubles du comportement alimentaire qui peuvent être très graves, mais aussi au simple malaise que l'on peut avoir devant son corps ou peut-être devant l'image que l'on a de son corps.

On peut alors envisager un mode impropre d'avoir un corps qui peut consister dans le souci permanent de contrôler son apparence, d'être totalement propriétaire de son image, d'être quasiment le créateur de son corps que ce soit dans la soumission aux soi-disant normes du moment ou dans leur contestation. La provocation, l'extravagance, peuvent être des manières de s'affirmer propriétaire de son corps, même si ce n'est qu'un contre-modèle demeurant dépendant de ce qu'il critique. C'est ainsi parfois que de manière impropre on veut « avoir » son corps comme on possède un bien extérieur, on veut faire de son corps un instrument permettant d'exister dans une place sociale. Il n'y a d'ailleurs là rien d'inquiétant et il faut reconnaître que les apparences et les conventions sociales ne sont jamais rien et que là encore notre corps est toujours aussi un fait culturel, historique et social. Bien sûr, on peut s'inquiéter de la recherche pour soi de ce qui est rare, étonnant, hors norme comme affirmation brutale de sa différence, comme on peut remettre en cause le conformisme le plus aveugle, mais en réalité la véritable question est ailleurs, ou, pourrait-on dire, la vraie vie du corps est ailleurs. Un corps ne devient un corps « propre » non seulement parce que j'y suis présent, non seulement parce qu'il est l'organe du « je peux » comme dit Husserl, que parce que je me l'approprie par mon histoire, par mon travail, par ma maîtrise. [Là il serait possible de mentionner les 4 caractères de la chair selon Husserl ou encore la sublimation des pulsions du corps selon Nietzsche] Mon corps n'est pas une simple chose, mais une possibilité, et c'est pourquoi le pianiste n'a son corps qu'à répéter sans cesse ses exercices. Mon corps n'est le mien qu'en tant qu'il est un pouvoir-être et ce que l'on dit du pianiste vaut bien évidemment de toutes les possibilités du corps. Tout le processus de culture est en quelque sorte un travail du corps et on peut penser à l'importance de l'éducation du corps dans l'Antiquité (Voir l'ouvrage classique d'H. I. Marrou *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*). C'est également en ce sens-là que « j'ai » un corps et non que « je suis » un corps, dans la mesure où je n'aurais jamais développé toutes les possibilités de mon corps. Pour un sportif, pour un chirurgien, pour un menuisier, comme pour un écrivain, mon corps devient mon corps propre par mes choix et mon travail et en cela il demeure un avenir, ce que j'aurais toujours à développer, même si la finitude fait que tout ne sera pas possible et que des limites s'imposeront à mes désirs.

Avoir un corps est donc un travail indéfini de développement de l'enfance à la vieillesse, mais il s'agit également d'un travail sans fin de maîtrise. La pensée grecque n'a cessé de penser la *σωφροσύνη* / *sophrosúnê*, la tempérance ou modération comme condition de notre existence charnelle, de notre être en vie avec notre corps. Il y a donc une dimension directement éthique de la proposition « avoir un corps » puisqu'il s'agit de savoir quelle est la relation que j'ai à mes désirs : est-ce que je les suis passivement ou bien est-ce que je suis capable de résister dans un rapport de l'intellect à la sensibilité. L'exemple privilégié de cette modération est l'attitude face au danger, face



à la mort sur le champ de bataille. La modération prise en ce sens porte sur ma capacité à résister au désir de fuir face au danger, face à la possibilité de la mort. Avoir un corps, c'est être sensible et on peut penser à l'importance de la question du toucher selon Aristote comme mode fondamental de l'être en vie. Comme il le montre à propos de la main l'homme est celui qui a la chair la plus fine, la plus sensible, la plus capable de distinction, mais c'est aussi pourquoi l'homme a besoin de modération, c'est-à-dire de mesure. Pour avoir un corps il faut que ce soit tout de même l'intellect qui commande, sinon l'homme court le risque de tomber dans la bestialité comme incapacité à se conformer à la mesure divine. [Sur cette modération constitutive de la vraie vie du corps vous pouvez citer bien des auteurs grecs ou latins]

Aucune doctrine, sauf peut-être le manichéisme, n'a défendu l'idée qu'avoir un corps soit toujours une chose mauvaise, et on a vu que le corps est le mode de notre être en vie, mais pour que la vie avec le corps ne soit pas purement passive, il faut, pour renvoyer encore à saint Augustin, qu'il reçoive du nombre, du poids et de la mesure, et c'est cela qui peut faire sa beauté. Dans le livre X des *Confessions* il analyse le plaisir du chant à l'église qui peut se détourner de son but en étant voulu pour lui-même ou qui peut participer très activement à la prière. Il dépend de moi de ne pas me laisser divertir. Encore une fois la chair est une épreuve et on apprend à avoir un corps dans cette épreuve même, on apprend à résister aux tentations. On apprend à transformer l'amour des biens matériels en un amour du bien véritable. Pour exposer le mode de l'avoir qui est une dépendance, saint Augustin utilise souvent le vocabulaire de la « glue », qu'il oppose bien évidemment à l'union libre du corps avec le bien éternel. Les métaphores sont ici très éclairantes. Le mal n'est pas dans le plaisir, bien au contraire, mais il tient au fait de se laisser engluer au lieu que le plaisir soit un lieu d'envol vers ce qui est vraiment. On a là les deux modes de l'avoir que saint Augustin cherche à opposer ; selon un autre langage c'est l'opposition de la pesanteur et de la légèreté. Même dans le plaisir sexuel il y a ces deux possibilités d'avoir un corps : soit le plaisir est juste pour moi, soit il est pour le prochain, il est aussi plaisir de son plaisir. La tristesse elle-même n'est pas mauvaise et elle nous avertit d'un mal, mais là encore elle a besoin de tempérance, de mesure. Cette mesure ne signifie pas du tout une simple limitation et il peut y avoir de très grandes tristesses qui sont légitimes, mais il s'agit de conserver à la tristesse sa rationalité en faisant en sorte qu'elle demeure une forme de la volonté. Selon une thèse qui sera reprise par bien des auteurs, ce qui fait la corporalité de l'homme, c'est son âme, et avoir un corps est une tâche d'unification de l'âme et du corps. [Ici il serait possible de citer les thèses de Malebranche sur la finalité morale de l'union de l'âme et du corps]

Ainsi le corps humain n'est pas un corps exactement comme les autres, il possède une complexion particulière, de telle sorte que c'est par l'âme qu'il devient véritablement propre en devenant de plus en plus sensible, de plus en plus apte à des actions, en portant en lui des habitus. De ce point de vue, avoir un corps, avoir des mains, c'est être ouvert aux possibles, mais dans la conscience de sa finitude. Pour expliquer cette véritable naissance à soi qui consiste à passer de l'avoir passif à l'avoir actif, on peut penser au film d'Arthur Penn intitulé *Miracle en Alabama*, dans lequel l'auteur met en scène le destin d'Hélène Keller devenue aveugle, sourde et muette dans les premiers mois de sa vie suite à une affection cérébrale. Son éducatrice parvient à la sortir de la

prison de son corps, notamment une prison sensorielle. Elle apprend à renaître au monde en apprenant à symboliser le toucher et peu à peu elle nomme les choses, elle apprend ainsi à les identifier et à les séparer de son corps, et en disant « eau » elle a son corps en nommant un corps qu'elle pose comme autre<sup>81</sup>.

On est donc parvenu à une signification véritablement active d'« avoir un corps » dans laquelle l'avoir est la manifestation même de notre humanité, le chemin de notre humanité, même si ce chemin est parfois ce qu'il y a de plus difficile. Le corps n'est pas ce qui est toujours déjà à nous, mais ce que nous ne cessons de nous approprier en le spiritualisant, en faisant en sorte qu'il soit plein d'âme, sans que l'écart entre nous et notre corps puisse se résorber. Mais cet écart que dit le verbe avoir est maintenant compris positivement comme tâche d'union de la sensibilité et de la raison, comme la tâche d'avoir sans cesse à renaître au monde et à soi.

### III Avoir un corps, c'est agir.

Il est possible de se demander si la maîtrise de son corps est la figure la plus haute de l'acte d'avoir un corps, car on peut douter du fait que la maîtrise soit un but en soi. Selon une image du psaume 58, 9 que commente saint Augustin, il faut maîtriser le « feu de la concupiscence » afin de pouvoir tourner son regard vers le « soleil de justice » et, de ce point de vue, on n'a vraiment un corps que quand il participe à cette justice. On peut ainsi envisager qu'avoir un corps ce n'est pas simplement être tourné vers soi, mais c'est également faire en sorte que mon corps soit une transcendance vers le monde, un projet de rencontre du monde et des autres. Que ce soit dans le travail, dans les relations sociales, dans une salle de spectacle, etc. avoir un corps ce n'est pas simplement occuper une place dans un espace réel ou symbolique, mais c'est faire preuve de présence. J'ai un corps quand j'écoute vraiment le concert qui est en train d'être donné et écouter c'est vraiment un acte fondamental du corps quand je ne demeure pas extérieur à ce qui est dit, et c'est pourquoi mon corps ne demeure pas indifférent à cette écoute mais s'y transforme. Avoir un corps, c'est écouter quand la parole entendue devient ma nourriture, que je tente de l'assimiler et qu'elle appelle ma réponse. Mon ami ne peut être vraiment le mien que là où je l'écoute et dans cette écoute j'ai vraiment mon corps. Si c'est l'amour qui écoute, l'amour est aussi un acte du corps. Il faut donc ajouter l'idée que si le corps est appropriation celle-ci suppose une certaine désappropriation dans laquelle je suis ouvert à autre chose que moi. Ainsi, le corps devient « le mien » dans l'action et pas uniquement par réflexivité. A travers lui nous nous exposons, nous nous engageons, nous manifestons, parfois jusqu'au péril de notre vie. Pour les femmes qui dans le monde défendent justement le droit d'avoir un corps, que leur corps soit à elle, manifester, c'est agir en regardant ce soleil de justice, au risque de leur vie, au risque du martyr qui consiste à donner son corps pour défendre le droit d'avoir un corps à soi. Mais même dans la vie quotidienne de toute personne, avoir un corps, c'est faire en sorte qu'il ne soit pas simplement là, mais qu'il soit là-bas

---

<sup>81</sup> Voir ce qu'en dit Denis Vasse, *Le temps du désir*, Paris, Seuil, 1967, p. 151. (Vous pouvez lire tout le chapitre « corps et parole »)

où je me préoccupe. Ainsi, avoir un corps, c'est pouvoir être plus et autre que ce que je suis, c'est avoir à être, et c'est même devoir être.

On dit parfois qu'il faut se retrouver, être à l'écoute de son corps, ce qui bien évidemment en son ordre possède son sens. Quand on a de la fièvre on se repose, on apprend à ne rien faire, ce que conseillait Descartes à la princesse Elisabeth. Cela dit, ce n'est qu'un moment et un moyen pour autre chose et on peut penser qu'on ne se retrouve vraiment soi-même qu'à faire quelque chose et que c'est aussi le monde qui nous redonne à nous-même. On peut certes chercher à se rassurer en se figeant dans une image de son corps (je ne sais faire que cela, je suis incapable de telle chose), mais pour tout homme l'altérité de son corps c'est également l'étrangeté de son pouvoir-être. L'engagement est une responsabilité qui repose alors « sur ses épaules » et parfois elle est si écrasante que j'en ai « plein le dos ». Il ne s'agit pas de psychologiser le rapport au corps, mais de souligner qu'avoir un corps ou être un corps, qu'il n'est pas toujours nécessaire de distinguer, est aussi la conscience de sa fragilité, de sa faillibilité et de sa mortalité. Ceux qui s'imaginent invulnérables n'ont qu'un corps impropre et n'ont pas conscience de ce que signifie exister son corps. Comme l'a montré Heidegger dans les § 46 à 53 d'*Être et temps*, la certitude de ma mortalité est la plus absolue, plus absolue que celle du *cogito*, et c'est pourquoi elle est le véritable principe d'individuation qui me permet d'échapper à l'anonymat du « on ». L'angoisse de la mort est vraiment l'auto-affection principale dans laquelle l'existant est reconduit à son être le plus propre. La mort est une possibilité d'être que le *Dasein* a à chaque fois à assumer. Il ne s'agit pas là de la peur ontique de la mort, mais d'une certitude existentielle qui est constitutive de mon rapport au corps et qui notamment me permet de faire la différence entre un mode impropre et un mode propre dans la façon de vivre mon corps. Autrement dit, la certitude de ma mortalité me met devant ce que j'ai à faire plus sûrement que toute réflexion. L'idée qu'être corporel, c'est être mortel, n'est pas nouvelle, mais Heidegger permet de montrer qu'elle est constitutive d'une véritable résolution. On ne peut vivre sa vie corporelle qu'en anticipant sa mort et en assumant son inachèvement.

Dès lors, « avoir un corps », c'est ne pas pouvoir s'enfermer dans la simple répétition de certaines possibilités pour avoir à se réinventer sans cesse en faisant face aux situations de l'existence. On peut penser à cette étonnante photographie de la philosophe Simone Weil pendant la guerre d'Espagne où elle cherche à incarner la cause d'un peuple. Sans pouvoir étudier toutes les situations concrètes de l'existence dans lesquelles la signification d'avoir un corps se trouve engagée, on peut tout de même penser que celle de la maternité peut avoir une dimension exemplaire pour penser qu'avoir un corps c'est faire et c'est surtout répondre d'autrui. C'est une situation dans laquelle j'ai un corps en donnant lieu à un autre corps que je ne possède pas et qui se déploie d'abord dans la vie intra-utérine, puis dans le monde où la mère suit son processus de différenciation et accompagne son humanisation. Donner à naître, n'est-ce pas l'acte suprême du corps ? C'est notamment en donnant un sens philosophique très élargi à la maternité, bien au-delà de sa réalité biologique et des images historiques existantes, que Levinas peut la comprendre comme le mode même de la substitution. La substitution décrite par Levinas est à l'opposé de la substitution décrite par Husserl : il ne s'agit pas du tout de faire appel au pouvoir réflexif de l'imagination pour me penser « comme si j'étais là-bas », même si cela ne signifie surtout pas pour

Husserl pouvoir effectivement me mettre à la place de l'autre, car pour Levinas la substitution est une pure passivité, antérieure à la synthèse passive de Husserl, dans laquelle je suis pris par autrui avant tout engagement ou fuite. La substitution a un engagement plus fort que tout choix libre : « Dans la maternité signifie la responsabilité pour les autres – allant jusqu'à la substitution aux autres et jusqu'au souffrir et de l'effet de la persécution et du persécuter même où s'abîme le persécuté. La maternité – le porter par excellence – porte encore la responsabilité pour le persécuter du persécuté<sup>82</sup> ». Dans ces formulations difficiles et que Levinas veut hyperboliques il s'agit avant tout de dire qu'avoir un corps, c'est être exposé à autrui et avoir à répondre de lui ; c'est être sensible, exposé à autrui, appelé par lui ; c'est recevoir une responsabilité. On découvre alors toute l'intensité dramatique de l'existence corporelle qui consiste à se savoir mortel, mais aussi à se reconnaître absolument responsable de l'autre homme et comme capable de lui donner l'essentiel en perçant la croute de son égoïsme. On peut toujours forger la fiction d'un homme dépourvu de corps, mais il serait aussi dépourvu de toute sensibilité, de toute compassion et de toute moralité. Avoir un corps, c'est pouvoir habiter le monde, accueillir l'autre en son être le plus propre, vouloir qu'il soit lui-même. Ainsi dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* Levinas semble rejoindre Sartre qui dans les *Cahiers pour une morale* (p. 328) écrivait « Avoir un corps c'est être en danger dans le monde pour le changer », mais pour Sartre il s'agit de souligner que le corps est l'acte d'échapper sans cesse à la passivité en interprétant le monde et en le transformant, en faisant des choix, alors que pour Levinas il s'agit de se laisser transformer par autrui.

On revient à l'idée que le sens véritable de la corporéité, c'est la transcendance et pas simplement l'immanence et qu'il ne suffit pas de se sentir pour avoir un corps. Avoir un corps qui soit justement « propre », ce n'est pas simplement centrer la vie charnelle autour du « je », mais c'est d'abord être au-delà de soi dans la maternité, la paternité, la sororité, etc., et avoir ainsi un avenir qui sera au-delà des mes attentes, qui sera toujours de l'ordre de la surprise. Selon cette perspective, perdre son corps, cela peut être autre chose que perdre l'usage d'un membre, puisque c'est se figer dans des possibilités passées, c'est ne plus comprendre mon corps comme une tâche. Mon corps n'est le mien que dans ma responsabilité et ainsi avoir un corps, c'est avoir toujours à l'être, c'est une tâche d'incorporation sans fin.

A l'opposé de la thèse de Sartre selon laquelle « donner, c'est asservir » (*L'être et le néant*, p. 656), on peut donc penser que donner son corps, c'est rendre autrui à lui-même en lui répondant en en répondant. Ainsi, et c'est une des thèses directrices de Jean Louis Chrétien, je n'ai un corps que quand mon corps devient parole et notamment parole de réponse à ce qui me sollicite. Le propre du corps humain est de ne pas répondre de lui seul et à lui seul et sa tâche et sa dignité est de parler et d'agir pour tous ceux qui ne peuvent ni parler ni agir. Bien sûr, il peut y avoir une laideur du corps et elle tient au fait que le corps est justement déserté par l'esprit, qu'il est sans pudeur et sans pouvoir de manifestation d'autre chose. L'idolâtrie actuelle du corps-spectacle qui se met lui-même en scène, qui s'exhibe pour susciter l'admiration du plus grand nombre réduit le corps à n'être qu'une machine accomplissant toujours mieux sa fonction, mais ce n'est plus un

<sup>82</sup> *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, le livre de poche, p. 123 et sv.

corps qui donne et qui se donne. S'il y a une vraie joie d'avoir un corps ainsi qu'une vraie beauté du corps, cela ne peut être lié qu'à un rayonnement de la bonté, au caractère inlassable de l'amour. Si avoir un corps c'est originairement aimer, c'est en un sens l'autre qui me permet d'avoir un corps en se laissant aimer. Ainsi celui qui prend soin jusqu'au bout et parfois jusqu'à l'épuisement de ceux qu'il aime n'est-il pas celui qui « a » vraiment un corps, non pas comme possession, mais comme existence ? Ce sens existentiel de l'avoir n'est-il pas finalement la vérité du corps ? Notre corps répondant devient le nôtre dans cette communauté charnelle parce que c'est en elle qu'il s'accomplit, qu'il éprouve cette joie d'être au fondement de notre existence. Dans cette attention à autrui, il ne s'agit pas de sécher les larmes, mais de les écouter (*Promesses furtives*, p. 86). La fragilité de notre corps, fondée sur sa liberté, est ce qui permet de l'offrir. « Mon » corps vient de l'autre et va vers l'autre.

### Conclusion

Cette analyse des significations proprement humaines d'avoir un corps a permis de mettre en évidence toute la force propre du verbe avoir par rapport au verbe être. Certes comme on l'a vu « avoir un corps » peut avoir une signification tout extérieure d'un corps qui est simplement reçu et subi et avec lequel il s'agit de faire avec ou encore la signification extérieure d'un corps que je produis comme un objet, comme une machine plus ou moins parfaite. Mais cette première dimension ne pouvait pas épuiser ce que veut dire « avoir un corps » pour l'homme car le corps demeurait finalement considéré comme un simple corps extérieur, à la différence près que je n'en suis pas séparable. Cela a conduit à mettre en valeur la dimension intérieure et proprement humaine de la possession de son corps. Posséder son corps, en user librement, c'est d'abord le former, le développer, l'éduquer, et dès lors c'est aussi apprendre à le modérer, à lui imposer une mesure, la tempérance étant ici la mesure de l'humain. Avoir un corps, c'est paradoxalement s'approprier ce que je possède déjà, c'est rendre vraiment mien ce qui est déjà à moi. Mais cette tâche de prise de conscience et de maîtrise c'est-à-dire finalement d'autodétermination véritable de l'usage de son corps ne parvenait pas à épuiser l'humanité de notre corps. Ultimement offrir son corps à l'autre dans l'écoute, la compassion, la maternité, etc. est apparu comme la plus haute mesure de l'humain. Dans cette idée de sacrifice, qui n'a rien à voir avec une quelconque indifférence à soi, on a peut-être pu trouver l'unique manière d'avoir un corps qui ne puisse pas dégénérer en un culte de soi. Très étrangement, on a pu montrer que notre corps est reçu trois fois : à la naissance, dans mon travail d'appropriation de mes possibles, et par autrui, mais que je n'« ai » vraiment ce corps qu'à la condition de l'offrir, et c'est pourquoi il est le chemin de l'existence. C'est la compréhension de mon corps en tant qu'idée pratique qui me permet de donner sens aux autres dimensions de mon corps (corps machine, corps biologique, corps vécu, corps social et historique). Dès lors, si on a un corps au lieu d'être un corps, c'est que notre corps est un événement continu dans l'acte de souffrir avec le monde et pour lui, ce qui est également la pure joie d'être soi en étant au-devant de soi. C'est là où mon corps se donne qu'il se trouve et il ne se trouve qu'à se donner toujours davantage.



## Table des matières

Le corps et les corps .....	2
Présentation du cours .....	2
Introduction .....	5
Âme et corps .....	5
Corps-chose et corps vivant.....	6
Le culte du corps .....	8
Le travail du corps .....	10
Corps à corps .....	11
Les politiques du corps .....	13
Corps animé et corps inanimé.....	15
Le corps commun.....	16
Corps et chair selon la philosophie médiévale.....	24
Corps et chair selon saint Paul .....	27
Saint Augustin .....	28
Thomas d'Aquin.....	40
Les corps et le corps selon la philosophie moderne.....	50
Descartes et l'altérité du corps machine .....	50
Malebranche : le corps comme épreuve .....	56
Nietzsche. Le fil conducteur du corps .....	73
Phénoménologie du corps.....	96
Exister son corps.....	96
1 Patočka. Le corps comme objet total et comme horizon .....	97
2 Husserl Le corps et la terre .....	99
3) Merleau-Ponty Le corps propre comme lieu. ....	114
4) Levinas et le corps comme événement. ....	128
Annexes.....	139
Le corps pense-t-il ?.....	139
Analyse du sujet.....	139
Introduction .....	140
I Le corps ne pense pas au sens où il ne se représente pas. Mais on peut dire qu'il pense au sens où il évalue et répond. ....	141
II Le corps pense parce qu'il est une expression de l'esprit.....	143

III Le corps en tant qu'acte de pensée.....	146
<b>Le corps est-il une machine ? .....</b>	<b>150</b>
I Analogie entre le corps et la machine.....	151
II L'organisme n'est pas une machine .....	154
III La liberté du corps.....	156
Conclusion .....	159
<b>Reprise sur le sujet « Avoir un corps ».....</b>	<b>161</b>
<b>Avoir un corps.....</b>	<b>163</b>
I Avoir un corps dans sa signification passive .....	164
II Avoir selon une signification active.....	166
III Avoir un corps, c'est agir. ....	169
Conclusion .....	172