

## **FRANÇOISE DASTUR**

### **LA PLACE DU CORPS DANS LA PHILOSOPHIE OCCIDENTALE**

#### **INTRODUCTION GENERALE**

Ce qui caractérise en propre la tradition occidentale de pensée par rapport à d'autres univers de pensée, comme par exemple la tradition chinoise, indienne ou africaine, c'est le statut particulier qu'elle attribue au corps et la séparation, voire même le dualisme qu'elle établit entre le corps et l'âme. Il y a ainsi une expérience proprement occidentale de la corporéité, c'est-à-dire une manière de se rapporter à son corps qui est le résultat de toute une histoire et qui détermine étroitement les comportements jusque dans la prétendue redécouverte du corps et de la corporéité qui est l'apanage de la période la plus récente de la modernité.

Dans les quatre exposés qui vont suivre, je me propose de reconstituer de manière schématique ce que l'on pourrait nommer une histoire du corps en Occident, de la pensée grecque à l'époque contemporaine, en passant par le christianisme et la période classique. J'insiste sur le caractère schématique de cette entreprise, car une telle investigation pourrait donner lieu à une recherche quasiment encyclopédique s'étendant sur plusieurs années. Il me semble qu'il est cependant possible, en un espace réduit de temps, de mettre en évidence les traits fondamentaux de la conception occidentale de la corporéité, traits fondamentaux qui ont été profondément intégrés dans la culture et dans l'éducation et qui déterminent de manière d'autant plus profonde qu'elle est le plus souvent inconsciente la relation que nous entretenons en Occident avec notre corps.

Comme nous le verrons, c'est seulement à l'époque classique et dans le sillage du cartésianisme que s'établit un véritable dualisme entre le corps et l'âme. Mais il a été préparé de longue date depuis les tout débuts de la pensée occidentale, d'abord en Grèce, puis dans l'Occident chrétien. Et l'on peut légitimement se demander si le renversement de ce dualisme, tel qu'il s'est accompli d'abord avec Nietzsche à la fin du XIXe siècle, puis avec la philosophie de l'existence au XXe siècle, est véritablement parvenu à changer la conception que se font nos contemporains de leur corporéité. Car en Occident, le corps continue à faire question : il a certes changé de statut, il n'est plus infériorisé, mais au contraire valorisé ; mais cela ne veut nullement dire, nous le verrons, que la condition corporelle soit considérée comme allant de soi.

Il nous faut donc commencer par nous demander si cette opposition qui nous paraît aujourd'hui encore si évidente entre le corps et l'âme, entre le côté « matériel » de notre être et son côté « spirituel » n'est pas elle-même le résultat de toute une histoire, une histoire qui nous a fait passer d'un monde mythologique où l'homme ne s'est pas encore distingué de manière nette à la fois des animaux et des dieux, au monde qui est le nôtre, celui où règne la pensée rationnelle et où l'homme s'est défini comme appartenant à la fois à l'animalité par son corps et à la raison par son esprit. Ce passage d'un univers mythique à un univers logique s'est effectué dans la Grèce antique, et c'est donc d'abord vers elle qu'il nous faut nous tourner si nous voulons tenter de reconstituer la première étape de cette histoire occidentale du corps.

## I. LA PENSÉE GRECQUE

### *1. Homère et la question de l'unité de l'homme : le corps comme faisceau de forces*

Il nous faut donc partir de la Grèce archaïque, de cette longue période qui précède l'invention de la philosophie, mot auquel Platon au IV<sup>e</sup> siècle donnera son sens d'amour du savoir et qu'il définira comme une recherche et un questionnement qui rompt de manière décisive avec l'univers mythique des siècles précédents. Dire univers mythique ne veut pas dire univers irrationnel : il s'agit simplement d'une autre logique que celle, binaire, qui régit la pensée conceptuelle et est régi par le principe d'identité et la stricte opposition entre le oui et le non, l'être et le non-être, le vrai et le faux, l'un et le multiple. D'où la difficulté pour nous d'accéder à ce mode de pensée qui est encore celui d'Homère, le grand poète épique du IX<sup>e</sup> siècle dont l'œuvre a constitué pour toute la Grèce antique le fondement même de sa conception de l'homme et du monde. Si nous nous interrogeons sur la manière dont Homère conçoit l'homme, il nous faut d'abord souligner le fait qu'il n'utilise pas le mot grec *soma*, qui veut dire corps, pour le désigner<sup>1</sup>. À cette époque en effet ce mot, qui nous sert aujourd'hui encore à désigner le corporel, comme par exemple dans les expressions somatique, somatiser, psychosomatique, désigne le cadavre, le corps mort, qui constitue aussi un des sens fondamentaux du latin *corpus*, qui a été repris en anglais, où *corpse* désigne le cadavre. Pour parler du corps vivant, Homère utilise d'autres termes, tel que *démas* qui veut dire silhouette ou stature, ou *melea* qui veut dire membres. Homère n'a donc pas de mot pour désigner le corps dans sa totalité. Ce qui est uniquement saisi du corps, c'est son mouvement. Le corps n'est donc compris à cette époque archaïque que comme un ensemble de membres. Or là où il n'y a pas de représentation du corps comme totalité, il ne peut pas non plus y avoir de représentation de l'âme comme opposée au corps. Certes le terme de *psychè*, qui désignera par la suite l'âme, peut être trouvé chez Homère, mais ce mot, qui vient du verbe *psychein*, souffler, expirer, désigne alors uniquement le souffle vital, qui s'échappe par la bouche au moment de la mort. Pour désigner l'esprit, Homère utilise d'autres termes, *thumos*, ce qui est à l'origine des mouvements et des émotions, et *nous*, ce qui est à l'origine des représentations mentales. Ces deux termes désigneront chez Platon (428-347) les parties supérieures de l'âme : le *thymos*, c'est le cœur, le siège des émotions nobles, le *nous*, c'est l'esprit, le siège de la perception et de la pensée. C'est seulement au Ve siècle que les deux termes de *soma* et de *psyché* en viendront à désigner le couple formé par le corps et l'âme. Héraclite (540-480) est le premier à exposer cette nouvelle conception de l'homme comme composé d'un corps et d'une âme. Pour Héraclite, l'âme possède une profondeur, elle contient en elle-même une force qui lui est propre, chose inconnue d'Homère, pour lequel toute force provient de la divinité. Lorsqu'un humain doit prendre une décision, c'est-à-dire inventer un nouveau mode de comportement, Homère fait toujours intervenir un dieu. Les hommes de l'époque homérique n'ont pas encore conscience qu'ils possèdent dans leur for intérieur un lieu qui serait à l'origine de leurs propres forces, ils considèrent celles-ci comme un don des dieux. Chez Homère, l'homme ne se sent pas encore responsable de ses décisions, il faudra attendre la période des grands tragiques pour voir émerger ce sentiment.

Pour Homère, l'action et les sentiments de l'homme sont déterminés par des puissances divines et l'homme est ainsi exposé à des forces extérieures qui influent sur lui et peuvent le pénétrer. Il n'y a pas plus pour lui d'unité du corps, qui est ainsi ouvert aux influences extérieures, qu'il n'y a d'unité de l'âme, conçue comme elle le sera chez Aristote (384-322), au IV<sup>e</sup> siècle,

<sup>1</sup> Voir pour tout ce qui suit, B. Snell, *La découverte de l'esprit, La genèse de la pensée européenne chez les Grecs*, L'éclat, Combas, 1994, p. 25 sq.

comme centre de l'organisme et origine de son mouvement. Pour Homère, le mot *psychè* désigne d'abord l'âme de ce mortel qu'est l'homme, ce qui subsiste donc après la mort de l'individu. On trouve donc bien l'idée d'un au-delà chez les Grecs, mais cet au-delà est pour eux le triste séjour des défunts qui nous est dépeint dans l'*Odyssée* où nous voyons Achille, le héros grec, expliquer à Ulysse qu'il préférerait, plutôt que de régner sur ces ombres, plutôt que d'être roi dans ce royaume des ombres et ce monde de l'oubli qu'est l'Hadès, mot qui veut dire invisible et qui est le nom de la mort et du dieu des morts en Grecs, se voir réduire ici-bas à la misérable condition de valet de charrue ou de pauvre laboureur<sup>2</sup>. Mais Pythagore, mathématicien et penseur du VI<sup>e</sup> siècle, introduit en Grèce la théorie d'origine indienne de la transmigration des âmes selon laquelle l'âme d'un défunt est incorruptible et se réincarne dans une succession de corps différents. On trouve d'ailleurs chez Platon lui-même des traces de cette croyance en la réincarnation. A la fin de son grand dialogue la *République*, Platon raconte une histoire qui a une résonance très orientale. C'est l'histoire d'Er le Pamphylien, un soldat arménien qui a été laissé pour mort sur le champ de bataille, mais qui revient miraculeusement à la vie et fait alors le récit de son expérience de la mort. Il raconte qu'au cours de cette expérience, il a découvert que les âmes transmigrent de corps en corps, changent donc ainsi de corps et que toute vie et toute mort font partie d'un cycle infini d'existences. Ce qui s'annonce ainsi c'est l'idée d'origine orphique qui sera reprise par Platon du corps comme prison de l'âme.

## 2. Platon : la conception du corps tombeau de l'âme

On connaît l'histoire d'Orphée, poète et musicien de la Grèce antique. Par son chant, il est le maître des créatures, charmant animaux, plantes et même minéraux. Ne pouvant supporter la mort de son épouse, Eurydice, il va la réclamer dans les Enfers à Hadès. Mais, sur le chemin du retour, avant d'être arrivé à la lumière, il se retourne, transgressant ainsi un interdit posé par le dieu. Eurydice lui est alors enlevée à jamais. Orphée aurait été foudroyé par Zeus ou, selon une autre tradition, mis en pièces par les Ménades, sa tête étant transportée par les flots jusqu'à Lesbos, où elle donnait des oracles. À sa personnalité se rattache un mouvement religieux qui, apparu dans la Grèce du VI<sup>e</sup> s. av. J.-C. et connu par des « poèmes orphiques », se caractérise par une contestation de l'ordre social et par une recherche mystique et ascétique du salut à travers des liturgies initiatiques nommées *orgia* (mot qui désigne les mystères). Le but essentiel de ces *orgia* était de purifier l'âme du croyant et de la rendre ainsi capable d'échapper à la « roue des naissances », idée d'origine indienne, celle du *samsara*, du cycle infini des naissances et renaissances régi par les lois du *Karma*, c'est-à-dire de la rétribution des actes. Le poète Orphée qui était lui-même descendu dans l'Hadès était considéré comme un guide sûr de l'âme errant dans l'au-delà et exposée à se réincarner dans un nouveau corps.

On voit que c'est donc sous l'influence probable de la pensée indienne que se prépare dans la Grèce présocratique cette distinction entre l'âme et le corps, qui nous paraît si évidente, distinction en l'homme de deux parts, l'une immortelle, l'âme, qui l'apparente au divin, l'autre mortelle, le corps, qui appartient à l'ordre du devenir, de ce qui naît et périt. De là découle en effet l'idée, commune à l'orphisme et à Platon, du *soma-sèma*, du corps-tombeu<sup>3</sup>, la part divine de l'homme étant emprisonnée dans sa part terrestre et devant en être délivrée par diverses pratiques. Platon rappelle en effet dans le *Cratyle*, un dialogue consacré à l'analyse étymologique des mots que le mot *soma*, qui veut dire corps, a été défini par les Orphiques comme le tombeau (*sèma*) de l'âme. C'est dans le *Phédon*, dialogue dans lequel Platon nous fait le récit de la mort de Socrate qu'est développée cette idée. Il est significatif que la philosophie, en tant que mode de pensée déterminée, soit liée de manière intime, et à sa naissance même, à l'événement d'une mort singulière, celle de Socrate. L'invention de la philosophie coïncide ainsi avec celle d'un autre

<sup>2</sup> *Odyssée*, Chant XI, passage cité par Platon dans *La République*, 516 d.

<sup>3</sup> Cf. Platon, *Phédon*, 82 e.

discours sur la mort que celui que propose la mythologie. Il y a en effet selon Platon une certaine identité entre la mort et la philosophie, puisque toutes deux ont pour effet de délier l'âme du corps. On trouve donc dans le *Phédon* l'idée que le penser et le philosopher sont une mort métaphorique puisqu'ils supposent la séparation d'avec la nature corruptible du corps et la sortie hors du temps vers l'intemporalité des idées. Être mort, voilà en quoi consiste précisément la tâche du philosophe et comme le dit explicitement Platon : « Ceux qui philosophent droitement s'exercent à mourir et il n'y a pas homme au monde qui ait moins qu'eux peur d'être mort » (*Phédon*, 67 e). Il s'agit, pour ceux-ci, de s'appliquer tout au long de leur vie à séparer leur âme de leur corps, c'est-à-dire à s'exercer proprement à mourir (81 a). Cette préparation à la mort est en elle-même déjà l'accès à l'immortalité. Ce que Platon nomme « le soin de l'âme » est donc le commencement de la philosophie, qui est *meletè thanatou*, soin de la mort. Le soin de l'âme est inséparable du soin de la mort qui devient soin authentique de la vie, de la vie éternelle qui est celle de l'esprit. Voici en effet ce que déclare Platon par la bouche de Socrate :

*« Les amis du savoir n'ignorent pas ceci : quand la philosophie a pris possession de leur âme, cette dernière était étroitement liée au corps et collée à lui ; elle était contrainte de voir les réalités pour ainsi dire à travers les barreaux d'une prison constituée par son corps au lieu de le faire par ses propres moyens et à travers elle-même, et elle se vautrait dans une ignorance absolue. La philosophie a bien saisi l'étonnant caractère de cette prison : elle est l'œuvre du désir, en sorte que celui-là même qui est attaché à toutes chances de contribuer de la manière la plus efficace à sa propre captivité ; quand la philosophie a pris possession de leur âme dans cet état, elle la conseille avec douceur, elle entreprend de la délier. Tout n'est qu'illusion, lui dit-elle, dans l'étude qui se fait par le moyen des yeux, des oreilles et des autres sens. Elle la persuade de s'en dégager dans la mesure où leur usage n'est pas nécessaire, elle l'exhorte à se recueillir, à se concentrer sur elle-même, à ne se fier qu'à elle-même... ».*

Il s'agit donc pour le philosophe de se libérer de la tyrannie de ses sens et de son attachement au sensible qui est à l'origine de sa peur de la mort. Celle-ci provient de la croyance en une destruction totale de leur être chez ceux qui n'ont d'yeux que pour le sensible, alors que celui qui fait l'expérience de la pensée en mourant à son corps découvre dans cet exercice même l'immortalité et l'indestructibilité de l'âme. Le philosophe est ainsi celui qui prend conscience du fait qu'il est captif de l'illusion sensible. C'est précisément ce que nous apprend l'allégorie de la caverne exposée par Platon dans *La République*. Ceux qui s'y trouvent immobilisés dans leurs chaînes de façon à ne pouvoir prendre en vue que les ombres qui se dessinent sur les parois de ce monde souterrain, ombres qu'ils prennent pour des réalités, n'ont aucune intelligence de leur véritable condition. Ce n'est que lorsqu'ils se voient mystérieusement délivrés de leurs liens et capables de regarder derrière eux, puis d'accéder, après une longue et difficile ascension, jusqu'à l'ouvert du monde où ils peuvent enfin apercevoir le soleil lui-même, qu'ils prennent alors conscience de leur ancienne captivité et de l'infinie distance qui continue à les séparer de la source de la lumière.

On ne trouve pourtant pas dans le *Phédon* de véritables *preuves* de l'immortalité de l'âme. C'est au contraire à un *calcul* de chances tout à fait semblable au pari pascalien que se résout le philosophe qui, en pariant sur l'immortalité de l'âme, gagne à tout coup, puisque, s'il a raison, il s'en trouvera bien, et s'il a tort, il s'en trouvera bien malgré tout, car il ne se répandra pas en lamentations en cette vie (91 b). Mais même si le *Phédon* n'affirme pas catégoriquement l'immortalité de l'âme, il n'en demeure cependant pas moins qu'il parie sur elle et que toute la stratégie philosophique consiste ici à transformer la peur de la mort en peur de la vie, puisque ce que craint véritablement le philosophe, ce n'est pas de mourir, mais de vivre dans un trop grand attachement au corps et au sensible.

Platon, le premier philosophe au sens strict, est donc le fondateur de ce qui se nommera plus tard « idéalisme » puisque ce qui a selon lui le plus d'être, ce sont les idées, les réalités intelligibles, et non pas les choses sensibles. Ce qui constitue l'homme de manière essentielle selon Platon, c'est ce qui est en lui incorruptible, son âme. On ne peut donc pas, au niveau

humain, en avoir une idée claire, c'est pourquoi pour la décrire Platon a recours à un mythe, qu'il expose dans un autre dialogue, le *Phèdre*, consacré à la question de la Beauté. L'âme y est comparée à un char attelé de deux chevaux, l'un blanc et docile, qui représente le cœur, le *thumos*, siège du courage, l'autre noir et rétif, qui représente les passions inférieures, « le ventre », l'*epithumia*, siège des désirs charnels. Ce char est dirigé par un cocher, qui représente le *nous*, la faculté rationnelle, l'intellect, qui conduit le char sur une route menant aux réalités suprêmes, aux « idées ».

Le plus illustre élève de Platon, Aristote, qui fut aussi le précepteur d'Alexandre le Grand, a toujours été considéré comme un philosophe « réaliste » et on a tendance à l'opposer de manière trop diamétrale à son maître Platon. Mais il est vrai qu'en tant que fils du médecin du roi de Macédoine, il est plus porté que Platon à l'observation de la nature et qu'il montre un grand intérêt à l'examen des êtres vivants. Son œuvre comprend en effet à côté d'une « métaphysique », c'est-à-dire une science des fondements et des causes de tout ce qui est, une « Physique », une philosophie de la nature qui a eu une grande importance jusqu'à la Renaissance. Or pour Aristote, l'homme fait partie de ce domaine de la *phusis* qu'est la vie, *zoè*, et il est avant tout un être vivant, un *zôon*, un animal. Mais il est cependant, et c'est ce qui le distingue des autres êtres vivants, un animal un peu particulier : Aristote nous dit en effet qu'il est l'animal le plus parfait, c'est-à-dire celui dans lequel la nature a le mieux atteint son but, il est le plus intelligent, car il a part au divin, c'est-à-dire à la pensée par son intellect, le *nous*. C'est la raison pour laquelle il se tient debout et est orienté vers le lieu du divin, vers le ciel. La participation au divin est liée à la station droite, comme l'expliquait déjà Platon (*Timée* 90 a sq.). Or cette station droite libère les membres antérieurs de leur fonction locomotrice et permet ainsi le développement de la main, organe humain par excellence, car instrument universel non spécialisé et donc susceptible de tous les usages. C'est cette station droite qui permet également à l'homme d'avoir un visage. Ce qui caractérise encore l'homme de manière particulière, c'est le fait qu'il est un animal inachevé, un prématuré en quelque sorte à la naissance, incapable avant de longues mois de se déplacer par lui-même et de mener une vie indépendante et que par rapport à autres animaux, il est dépourvu d'armes naturelles. Il est aussi l'animal le plus nu. Mais ces apparents désavantages sont compensés par le fait qu'il est un animal « politique » et qu'il vit toujours en société, ce qui permet la prise en charge de ces prématurés que sont les enfants humains, qu'il est pourvu de cette arme universelle qu'est la main et que sa nudité permet le développement de la faculté du toucher, qui est chez lui le sens le plus développé. C'est Aristote qui formule pour la première fois la définition traditionnelle de l'homme comme animal rationnel, ou *zôon logon ekhon*, animal qui possède le *logos*, c'est-à-dire à la fois la raison et le langage. L'homme possède en effet la voix, et pour qu'il y ait voix (*phonè*), il faut qu'il y ait souffle, *psychè*, et donc âme. Mais la *phonè* seule ne suffit pas, il faut encore qu'elle soit signifiante, qu'elle soit *phonè sémantikè* pour devenir langage. La possession du langage permet à l'homme de coexister avec ses semblables, d'être un animal politique. Mais l'inverse est aussi vrai : c'est parce que l'homme vit en société qu'il possède le langage, car faisant face aux autres par son visage, il peut s'adresser à eux et être interpellé par eux par des signes.

La théorie aristotélicienne de l'âme, de la *psychè*, c'est-à-dire du principe vital qui anime le corps, est elle aussi tripartite comme chez Platon, mais l'âme est ici définie à partir de l'observation et non à travers un mythe : il y a une âme végétative, possédée par tous les vivants, de la plante à l'homme, dont les fonctions sont la nutrition, la croissance et la reproduction ; une âme sensitive, possédée par les animaux et l'homme, dont les fonctions sont la locomotion et la sensation ; une âme intellectuelle, possédée par l'homme et par les astres divins, dont la fonction est la connaissance. Ce qui différencie ici Aristote de Platon, c'est l'idée que l'âme n'est que la forme du corps et donc non détachable de celui-ci. Il n'en demeure pas moins que pour Aristote comme pour Platon le but suprême de la vie humaine, c'est de penser, de donner la primauté à la partie intellectuelle de l'âme et non au corps. Entre les trois sortes de vie possibles pour les hommes, la vie de plaisir, la vie d'action (politique), la vie de contemplation (*theôria*), même s'il faut reconnaître

que le bonheur ne peut venir que de la réunion harmonieuse des trois, c'est cependant à la vie contemplative qu'il faut donner la primauté. L'homme doit donc vivre à la fois en dieu et en homme. Si le *bios theôretikos* constitue le bonheur principal, le *bios praktikos* n'en est pas moins le bonheur second. Il y a donc une primauté de la contemplation, mais aussi une inséparabilité de fait des deux vies. C'est ainsi que les disciples d'Aristote seront amenés à ériger en norme le *bios synthetos*, la vie mixte incluant la vie de jouissance et d'action, car le plaisir propre à l'homme vient de la contemplation et de l'action, et cette vie mixte est la plus proprement humaine.

### 3. Le matérialisme antique et la question du corps

On voit que la philosophie se constitue avec Platon et Aristote à travers une certaine conception de l'homme comme être vivant et mortel qui a cependant part par la partie la plus élevée de son âme au divin et à l'immortel. Mais à côté de ce développement de la philosophie idéaliste se développe tout un courant matérialiste, déjà présent à l'époque des Présocratiques avec Démocrite, pour lequel tout en l'homme est matériel y compris l'âme. À côté de l'école socratique, on trouve en effet l'école cynique, du nom du lieu où elle se réunit, le Cynosarge, le « chien agile », qui a fini par s'appliquer aux adeptes de l'école qui, par leur genre de vie, libre et dépravée, vivaient comme des chiens ou encore aboyaient comme des chiens face à l'hypocrisie de la société athénienne. Le plus célèbre des cyniques est Diogène de Sinope, contemporain de Platon et d'Aristote, qui comme son maître Antisthène, rejette la vie mondaine et tous les biens artificiels de la civilisation afin d'être en accord avec soi-même, condition du bonheur. Il s'agit certes pour les cyniques de vivre en accord avec la nature, ce qui veut dire assouvir sans retenue tous les besoins corporels, et il est vrai qu'ils ne reconnaissent aucun des interdits qui concernent la chair et se proposent de braver aussi bien l'inceste que le cannibalisme, ils se refusent même à la sépulture et à la cuisson des aliments. Mais cette volonté de laisser libre cours aux désirs corporels ne va cependant pas sans une ascèse, mot grec qui signifie exercice et qui n'a pris que par après le sens de privation et de répression des désirs. Car il s'agit pour le cynique de ne pas posséder afin de n'être pas possédé. D'où le dépouillement de Diogène qui méprise l'argent et les honneurs, se rit des puissants, vit dans un tonneau, ne possède qu'un manteau, une besace et un bâton, et qui, avec sa barbe et ses cheveux longs, ressemble en tout à un clochard. Le but du cynique demeure en effet la maîtrise de soi, seule voie conduisant au bonheur<sup>4</sup>.

Par son refus des conventions sociales, le cynisme antique rejoint le stoïcisme qui se développera au siècle suivant et dont l'idéal sera le cosmopolitisme. Le sage stoïcien est en effet comme le cynique « citoyen du monde », car il s'agit pour lui aussi de se conformer à la nature ; pour lui aussi tout est corporel, l'âme comme les dieux et le monde. Mais l'ascèse chez le stoïcien ressemble fort à celle que prône Platon, bien que son but soit différent ; il ne s'agit pas pour le stoïcien de s'élever au-dessus du monde sensible, mais bien plutôt de faire corps avec celui-ci, ce qui suppose une maîtrise absolue du corps. Le stoïcisme qui prône comme vertu cardinale l'ataraxie, l'absence de trouble, résultat de la maîtrise parfaite de soi, est donc l'exemple paradoxal d'un puritanisme matérialiste

L'épicurisme, autre philosophie matérialiste, contemporaine du stoïcisme, en diffère grandement. Ce à quoi vise l'épicurisme, c'est lui aussi à délivrer les hommes de leurs vains désirs, de leurs fausses croyances et de leurs terreurs illusives. Ce qu'il s'agit de rechercher, c'est un équilibre entre le corps et l'âme, la sensibilité et la raison, et donc aussi l'ataraxie, ce qui implique là aussi une certaine ascèse, mais beaucoup plus raisonnable que celle prônée par le stoïcisme. Car si le but de la vie est bien le plaisir pour Epicure (321-270), il faut cependant instaurer une hiérarchie entre les différents plaisirs, qui peuvent être naturels et nécessaires, comme la plupart des plaisirs corporels, naturels et non nécessaires, comme les plaisirs corporels

<sup>4</sup> Voir à ce propos, M. Onfray, *Cynismes, Portrait du philosophe en chien*, Paris, Grasset, 1990 (réédité dans Le Livre de Poche)

qui ne sont pas absolument utiles, et enfin ni naturels ni nécessaires, comme par exemple la gloire, l'ambition, les honneurs, etc. Ce sont surtout ces derniers qu'il s'agit d'éviter pour être heureux.

On le voit clairement, toutes ces éthiques matérialistes du plaisir et du bonheur, si elles font une large place au corps et à ses besoins, prônent en quelque sorte elles aussi, quoique de manière toute différente, le soin de l'âme, comme Platon. Mais l'âme est pour elle le principe, lui-même corporel, de la maîtrise du corps et non pas un élément d'origine intelligible qu'il s'agirait de privilégier au détriment de celui-ci. L'âme n'est en effet pour elles, et en particulier pour l'épicurisme, qu'un souffle qui se disperse au moment de la mort, elle n'a aucune existence indépendante du corps. S'il y a donc un privilège de l'homme sur l'animal, cela ne vient nullement de la nature divine de son âme, mais seulement de sa liberté et de sa volonté, qui le rend capable, comme l'explique bien Epicure, d'échapper au destin qui régit l'ensemble des vivants et d'acquérir la maîtrise de son existence.

## II. LE CHRISTIANISME

Le christianisme, qui a si fortement marqué l'Occident, et dont découle la conception que les Occidentaux se sont faits de leur existence corporelle et de l'ensemble de leur morale, s'est constitué comme doctrine religieuse dans les premiers siècles de notre ère, tout d'abord dans le cadre du judaïsme, qui a lui-même intégré des éléments importants de certaines religions orientales, tels le zoroastrisme, et qui au premier siècle était déjà fortement hellénisé. On sait que le christianisme s'est développé dans le cadre de l'Empire romain, où sa diffusion rencontra d'abord une grande hostilité, et où ses adeptes furent l'objet de persécutions nombreuses jusqu'à l'édit de Milan de 313 par lequel l'empereur Constantin permit au christianisme de devenir par la suite la religion fondamentale de l'empire. On sait que le contenu doctrinal du christianisme a été établi à partir des premiers siècles de notre ère au fur et à mesure que l'Eglise chrétienne s'est institutionnalisée et a opéré un certain nombre de choix dont le plus important sans doute fut l'élimination des évangiles<sup>5</sup> qu'on dit « apocryphes », mot qui vient du grec *apokruphos*, « tenu secret », mais qui a pris par la suite le sens de « non authentiques ».

Ce qui constitue l'originalité du christianisme par rapport à l'ensemble des croyances qui précèdent son apparition, c'est sa doctrine de l'incarnation du Dieu transcendant dans la personne du Christ, qui mit d'ailleurs un certain temps à s'imposer à l'intérieur même de l'Eglise chrétienne, car tout un courant du christianisme commençant mettait profondément en question l'humanité du Christ dans lequel il ne voulait voir qu'un être purement spirituel. Ce fut le fait des gnostiques, dont le nom vient du grec *gnosis* qui signifie connaissance, qui voulaient unir philosophie et christianisme, et considéraient que c'est par la connaissance seule qu'on peut trouver un accès au divin. Ces philosophes d'origine grecque, tels Valentin ou Marcion au II<sup>e</sup> siècle, propagent une conception dualiste de l'homme et de Dieu lui-même<sup>6</sup>, qui les empêchent de concevoir que le Christ puisse vraiment avoir une nature corporelle. C'est la conscience de la réalité du mal, qui ne peut en aucun cas pour eux découler du dieu de bonté, qui conduit à une vision dualiste du monde, laquelle va trouver sa forme la plus connue dans la conception du perse Mani, qui a vécu au III<sup>e</sup> siècle, et dont la doctrine, le manichéisme, va mêler des éléments persans, grecs et chrétiens, pour aboutir à l'idée de l'opposition de deux puissances créatrices en lutte. C'est tout ce courant gnostique et manichéen qui sera à l'origine de certaines hérésies, comme celle des Bogomiles<sup>7</sup> de Hongrie ou des Cathares<sup>8</sup> du Sud de la France à partir du Xe siècle, qui considèrent que c'est le Diable qui a ordonné le monde, fait le corps de l'homme et introduit par violence l'âme d'un ange en lui, âme qu'il s'agit donc de libérer de sa prison de chair par un certain nombre de pratiques, qui pouvaient aller chez les Parfaits, c'est-à-dire ceux parmi les Cathares qui avaient reçu le *consolamentum*, le sacrement leur intimant la recherche de la perfection, non seulement jusqu'au refus de la procréation mais même jusqu'à la mort volontaire par inanition. Cette hérésie relevant du néomanichéisme fut farouchement combattue par l'Inquisition qui mena pendant plusieurs années, de 1209 à 1244 une croisade contre les Albigeois, qui se termina par l'extermination des derniers Cathares à Montségur, plongeant ainsi ceux qui considéraient le monde matériel comme le règne des ténèbres dans un enfer terrestre. Ce dualisme extrême qui représente une voie possible à l'intérieur de la conception judéo-chrétienne du monde est foncièrement différent de la dualité qu'installait la philosophie platonicienne entre l'âme et le corps.

<sup>5</sup> Du grec *euaggelia*, bonne nouvelle ; voir *aggeliès*, ange.

<sup>6</sup> Il y a en effet pour Marcion le dieu révélé par le Christ, dieu de bonté, créateur du monde invisible, qui s'oppose au dieu cruel et belliqueux de l'Ancien Testament, créateur du monde visible.

<sup>7</sup> Du nom du prêtre Bogomil.

<sup>8</sup> Cathare, du grec *katharos*, pur.



Nous avons vu en effet que pour les fondateurs de la philosophie, Platon et Aristote, il s'agissait par la philosophie de rapprocher le plus possible l'homme du divin et de privilégier en lui sa part divine contre sa part corporelle et animale. Mais, comme dans les sociétés archaïques, l'homme est pour eux, pour l'idéaliste Platon tout autant que pour les matérialistes grecs, intégré au *cycle* de la nature, ce qui implique que la coupure entre les morts et les vivants n'est pas franche et que la mort se voit plutôt intégrée au cycle de la vie, comme l'atteste la croyance orientale en la réincarnation, dont on trouve encore la trace dans le mythe d'Er le Pamphylien qui clôt la *République* de Platon. Ce mythe apporte certes des révélations sur la vie après la mort, mais dans la mesure où il repose sur un schéma de pensée qui privilégie la symétrie de la naissance et de la mort et qui voit en cette dernière une régénérescence et le prélude à un nouveau cycle de vie, il s'oppose à d'autres représentations, provenant elles aussi de l'Orient babylonien et persan, qui comprennent l'existence terrestre individuelle sur le modèle d'un devenir *linéaire* orienté vers l'absolu d'un au-delà définitif. On passe donc ainsi de l'idée d'un temps cyclique où la vie de l'individu est subordonné à celle de l'espèce, à celle d'un temps linéaire dans lequel au contraire l'existence individuelle reçoit une importance nouvelle et où la mort a le sens d'une *césure radicale* entre ce monde-ci et l'au-delà. Car celui-ci n'est plus simplement, comme on l'a déjà vu, ce triste séjour des défunts dont Achille disait à Ulysse qu'il préférerait, plutôt que de régner sur ces ombres, se voir réduit ici-bas à la misérable condition de valet de charrue d'un pauvre laboureur, mais au contraire le royaume des ressuscités, de ceux qui, ayant été proprement recréés, jouissent de la vie éternelle qui a été promise aux justes. On voit apparaître ici l'idée d'une fin des temps, d'une véritable eschatologie — le mot vient du grec *eskhatos* qui signifie extrémité — qui va impliquer l'idée d'une résurrection des corps qui rompt décidément avec celle d'un retour éternel et d'une transmigration éternelle des âmes.

On trouve certes déjà chez Platon l'idée d'un *chorismos*, d'une séparation entre le monde sensible et le monde intelligible, qui va de pair avec une dévalorisation du sensible et du corporel en général, ce qui explique la remarque de Pascal « Platon pour préparer au christianisme »<sup>9</sup>, tout autant que celle de Nietzsche, qui voit dans le christianisme « un platonisme à l'usage du peuple ». Mais Nietzsche lui-même souligne dans *Le crépuscule des idoles*, dans un petit texte intitulé « L'histoire d'une erreur » dans lequel il retrace les principales étapes de l'histoire occidentale, que le monde vrai n'est pas encore pour les Grecs un idéal, mais qu'il demeure même chez Platon accessible au sage, alors qu'avec le christianisme la rupture avec le sensible advient et le monde vrai s'avère inaccessible ici-bas, mais simplement *promis* dans l'au-delà, à l'homme capable de faire pénitence, à l'homme qui se repend de ses péchés. On quitte donc avec les notions de *péché* et de *pénitence* la Grèce pour la Rome chrétienne.

### 1. Péché et condition corporelle de l'homme

La notion de péché est en effet propre à l'univers judéo-chrétien. Nous connaissons tous le récit de la *Genèse*, le premier livre de l'Ancien Testament, qui commence par l'énoncé d'un interdit frappant l'homme, auquel Dieu commande de ne pas manger du fruit de l'arbre de la connaissance du Bien et du Mal, car y goûter signifierait pour eux la mort. Un tel interdit, on le voit, vise à tracer une limite infranchissable entre l'humain et le divin. Et c'est Eve, figure du désir et de la sexualité, qui brave l'interdit et entraîne Adam à l'imiter, ce qui a pour conséquence la prise de conscience de leur nudité, autrement dit de leur corporéité, intrinsèquement liée à leur mortalité. Le texte de la *Genèse* précise alors « ils cousirent donc des feuilles de figuier et se firent des ceintures »<sup>10</sup>. C'est là le premier acte de la culture, le refus de la nudité, l'expérience de la honte et le recours nécessaire au vêtement. Le résultat en est la chute dans la condition mortelle : Adam et Eve sont chassés du jardin d'Eden, Adam est condamné à cultiver le sol et Eve à enfanter

<sup>9</sup> Pascal, *Pensées* (612).

<sup>10</sup> *Genèse*, III, 7.

dans la douleur, leur faute originelle devant se transmettre à la totalité de leurs descendants. On voit que l'acte de désobéissance à l'égard de leur créateur, acte de désobéissance qui consiste à vouloir se hisser à son niveau en accédant à la connaissance qu'il est seul à posséder, a pour conséquence la révélation de leur condition déchue de simple créature, ce qu'exprime le sentiment de honte qu'ils ressentent à l'égard de leur être de chair. Ce qui s'ouvre donc ainsi, c'est une sorte d'abîme entre le créateur et ses créatures, abîme qui s'exprime par l'incarnation, la nature corporelle de tout le créé.

De cela ne découle cependant pas dans le monde judaïque une condamnation de la chair, puisqu'il s'agit avant tout pour le juif de croître et de se multiplier, et que l'on trouve dans le *Cantique des cantiques*<sup>11</sup> un éloge inspiré de l'amour et des plaisirs. Certes, l'adultère y est fermement condamné et la femme y jugée impure, mais non la sexualité en général. Le christianisme va, comme on le sait, mettre encore plus l'accent sur l'amour et modère sa condamnation de l'adultère, comme on le voit dans l'épisode célèbre de la femme adultère dont Jésus empêche la lapidation en demandant que celui qui est sans péché lui jette la première pierre. Il semble même qu'il ne considère pas la femme comme impure par essence, puisqu'il les fréquente et leur parle tout comme aux hommes. On trouve cependant la conception virginale de Marie, qui implique une glorification de la chasteté, rapportée par les évangélistes Matthieu et Luc dans l'Évangile de St Matthieu et un passage vantant les « eunuques volontaires » qui sera à l'origine de l'obligation de célibat que l'Église imposera par la suite aux prêtres<sup>12</sup>. Le climat ainsi apporté par le christianisme, climat de pureté, est tout à fait nouveau, mais ne conduit cependant pas à l'ascétisme, qui connaîtra un développement plus tardif dans le christianisme.

C'est en réalité Saint Paul qui est le véritable constructeur du christianisme et c'est lui qui mettra l'accent sur l'opposition de la chair et de l'esprit et qui louera hautement l'abstinence sexuelle<sup>13</sup>. Le péché est en effet avant tout pour lui péché de la chair, qui détourne de l'esprit et ferme les portes du paradis. Le mariage est alors considéré comme ce qui permet de canaliser la pulsion amoureuse. Et Saint Paul innove en ce qui concerne le rapport homme/femme en affirmant qu'une stricte égalité entre les sexes doit régner sur l'acte d'amour : « *La femme n'a pas d'autorité sur son propre corps, mais c'est le mari ; et pareillement le mari n'a pas autorité sur son propre corps, mais c'est la femme* »<sup>14</sup>. Saint Paul n'est donc pas, comme on a tendance à la croire, l'ennemi invétéré de la femme, qui représente dans toute cette tradition de pensée la corporéité dans tout ce qu'elle a de plus concupiscent, c'est-à-dire, selon le sens de ce terme, le plus ardemment désirable. Il n'est d'ailleurs pas un ennemi de la chair, et l'on peut même dire que pour lui le rapport de l'homme à Dieu passe essentiellement par son corps ; en effet, il déclare *que* « *le corps n'est pas pour la prostitution mais pour le Seigneur et le Seigneur pour le corps* »<sup>15</sup>. En distinguant parmi les hommes ceux qui vivent selon la chair et ceux qui vivent selon l'esprit, Saint Paul veut différencier deux manières pour l'homme de vivre son corps<sup>16</sup>. Le corps peut être soumis à la chair ou à l'esprit, vivre pour soi ou vivre pour Dieu, être régi par le bien ou par le mal. Cela ouvre donc la possibilité, comme nous le verrons par la suite, d'un changement de condition du corps, la possibilité de ce que Saint Paul nomme « corps glorieux ».

Le christianisme, comme nous l'avons vu, continue à se développer dans le cadre de l'Empire romain, lequel se caractérise à la fois par le relâchement des mœurs d'une part et par la diffusion d'autre part de théories ascétiques d'origine grecque (stoïcienne et gnostique). C'est au

<sup>11</sup> Composé sans doute à la fin du IV<sup>e</sup> siècle avant J.C., il ne fut introduit qu'au premier siècle de notre ère dans le Canon des Écritures, à cause de son caractère profane.

<sup>12</sup> Matthieu XIX, 12 : « Il est des eunuques qui se sont eux-mêmes faits eunuques à cause du règne des cieux »

<sup>13</sup> Cor. I, 7, 1 : « Il est bon pour l'homme de ne pas s'attacher de femme. Mais par crainte de la prostitution, que chacun ait sa femme et chacune son mari ».

<sup>14</sup> Cor. I, 7, 3-5.

<sup>15</sup> Cor. I, 6, 13.

<sup>16</sup> Rom. 8, 5-7.

IVe siècle que l'Église va véritablement prendre position sur la question de la chair. Le rôle de St Augustin au début du Ve siècle est à cet égard déterminant. Converti à la religion chrétienne après une jeunesse passée à s'adonner au plaisir et à épouser les idées gnostiques et manichéennes, il va rejeter violemment cette première partie de sa vie et réaffirmer vigoureusement le lien entre péché originel et condition charnelle de l'homme. C'est lui qui va opérer la jonction du platonisme et du christianisme et sa pensée va devenir la doctrine officielle de l'Église. D'une part il affirme avec vigueur, contre les gnostiques, l'humanité du Christ, qui partage ainsi la condition corporelle de l'homme, mais d'autre part il condamne, avec plus de rigueur encore que Saint Paul, les plaisirs de la chair en mettant l'accent sur leurs liens avec le péché originel. La théorie augustinienne d'un acte sexuel uniquement légitimé par la procréation et accompli sans plaisir aura force de loi pratiquement jusqu'à la Renaissance.

Le lien entre péché originel et condition corporelle de l'homme se voit donc constamment réaffirmé et même accentué de Saint Paul à Augustin. Mais il faut aussi tenir compte d'un autre élément fondamental du christianisme, la doctrine de la résurrection des corps, pour prendre toute la mesure de l'ambiguïté de la conception chrétienne de l'incarnation.

## 2. Résurrection et corps « glorieux »

Ce qui caractérise en effet le christianisme, c'est, comme nous l'avons vu, l'invention d'une temporalité linéaire orientée vers le futur d'un jugement dernier où chacun devra rendre compte de ses actions passées. Or cette idée ne se trouve pas seulement dans le judaïsme, berceau du christianisme, mais elle apparaît déjà, comme on l'ignore trop souvent, dans la Perse zoroastrienne, à laquelle on doit l'idée même d'une doctrine du salut, d'une *sotériologie* (du grec *sôtêr*, « sauveur »). On trouve en effet dans le monothéisme mazdéen (de *Ahura Mazda*, le Seigneur Sage, dieu unique que reconnaît le zoroastrisme) non seulement la référence à la venue d'un *Saoshyant* (sauveur et bienfaiteur) qui annonce le *messiah* qu'invoquent les prophètes de l'*Ancien Testament* et le *christos* des *Évangiles*, termes qui ont en hébreu et en grec le même sens, celui d'« oint » (l'onction étant le sacre des rois), mais aussi l'idée d'une résurrection des corps « glorieux » qui sera reprise par saint Paul. L'idée de résurrection présuppose en effet que la mort d'un être n'est pas sa disparition totale et qu'une autre vie, la vie éternelle, fera suite à la vie corporelle. L'idée d'une « fin des temps » renvoie aux notions d'enfer et de paradis, conséquence nécessaire de cette rétribution des actes accomplis durant la vie qui aura lieu dans le cadre de ce « Jugement dernier » qu'évoque le mazdéisme et qui deviendra le thème principal du prophétisme apocalyptique qui se développe dans le judaïsme à la fin du VIe siècle, au moment de la fin de l'exil de Babylone, période pendant laquelle les juifs et les perses se sont côtoyés de près<sup>17</sup>. Le plus célèbre des mots persans repris dans l'*Ancien Testament* est en effet celui de « paradis » (le persan *pairi-daeza*, qui signifie enclos, jardin, ayant donné l'hébreu *pardes* et le grec *paradeisos*) qui désigne le séjour promis aux justes. On trouve donc déjà dans le mazdéisme l'idée qu'à la fin des temps, au moment de la résurrection générale, advient une transfiguration du monde qui coïncide avec la victoire remportée sur les forces du mal, transfiguration que le *Nouveau Testament* nomme lui aussi *apokatastasis pantôn*, le rétablissement de toutes choses<sup>18</sup>. Mais cette transfiguration ou spiritualisation de la chair qui ne connaîtra plus la mort se voit transposée dans le judaïsme en résurrection matérielle des corps, comme l'affirment les prophètes Ezéchiel et Daniel qui ont vécu au VIe siècle avant J.C.<sup>19</sup>. A l'époque beaucoup plus tardive où vécut Jésus,

<sup>17</sup> Le mot grec d'*apocalypsis* (« dévoilement ») désigne ce genre littéraire où la prédiction l'emporte sur la prédication et les visions sur la narration.

<sup>18</sup> *Actes des Apôtres*, III, 21. Ce livre est la suite de l'évangile de Saint Luc.

<sup>19</sup> Cf. Ezéchiel 32, 12 : « Voici que j'ouvre vos tombeaux et je vais vous faire remonter de vos tombeaux, mon peuple, et je vous reconduirai sur le sol d'Israël » ; Daniel, 12, 1/4 : « Un grand nombre de ceux qui

différents courants du judaïsme, tels celui des Pharisiens et de leurs rivaux, les Sadducéens, ont cru en une résurrection physique des morts. Jésus par contre affirme le caractère tout spirituel de la résurrection en répondant aux Sadducéens qui l'interrogent sur la résurrection : « A la résurrection, on ne se marie plus, mais on est comme des anges dans le ciel ; et quant à la résurrection, n'avez-vous pas lu cette parole de Dieu qui dit : Je suis le dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ? Ce n'est pas là un Dieu des morts, mais des vivants »<sup>20</sup>. Mais cela n'empêchera pourtant pas ses propres disciples d'attendre sa résurrection physique. Cette thèse qui sera soutenue par la tradition rabbinique est reprise par saint Augustin qui insiste sur l'identité du corps ressuscité et du corps terrestre, et par saint Thomas d'Aquin qui ira jusqu'à affirmer que le corps du ressuscité, bien que fait des mêmes entrailles, revêt néanmoins des capacités surnaturelles. Saint Paul est par contre le premier théologien chrétien qui ait affirmé, suivant en cela Jésus lui-même, le caractère tout spirituel de la survie qui est celle non du corps physique, mais du corps spirituel et incorruptible. Il affirme en effet que « *ni la chair ni le sang ne peuvent hériter du royaume de Dieu* » et il explique que : « *Semé corps animal, on se relève corps spirituel. S'il y a un corps animal, il y a aussi un corps spirituel [...] Le premier homme est terrestre et tiré du sol, le deuxième homme est du ciel [...] et comme nous avons porté l'image du terrestre, nous porterons aussi l'image du céleste* »<sup>21</sup>. Pour Saint Paul, le corps glorieux est la négation du corps de chair, la vie éternelle future la négation de la vie charnelle présente.

On voit à quel point l'idée de résurrection fait problème au sein même du christianisme qui semble ainsi hésiter entre une version matérialiste et une version idéaliste de la résurrection. Mais ce qui constitue ce que d'aucuns ont nommé le « génie » du christianisme<sup>22</sup>, c'est le fait que tout en affirmant la résurrection du Christ, il fait de la mort de Dieu le coeur de son rituel fondateur, comme le souligne bien saint Paul : « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne <sup>23</sup>. » C'est avec le christianisme qu'apparaît l'idée d'un Dieu triomphant de la mort, et c'est avec lui aussi qu'apparaît le tragique de la condition humaine, sous la forme de la mort sur la croix d'un Christ délaissé par un Dieu qui se tait. Ce paradoxe du crucifié, qui a tant inquiété Nietzsche, c'est celui d'un dieu qui devient en mourant maître de la mort, et qui en se faisant chair, parvient à arracher l'humanité au péché originel. Il n'en demeure cependant pas moins que ce qui va caractériser le christianisme dans son développement, c'est la place importante qu'il va faire à la tradition ascétique.

### 3. La tradition ascétique

On a vu en effet toute l'importance donnée à la mort par le christianisme en dépit des promesses d'immortalité et de vie éternelle qu'il contient aussi. Ce dont Jésus fait l'épreuve, dans le jardin de Gethsémani, c'est de cet esseulement et de cette angoisse qui est le lot de tout mourant<sup>24</sup>. Et ce sont bien les souffrances de l'agonie humaine qui sont représentées en d'innombrables exemplaires dans les crucifix et les *pietà* répandus partout dans le monde chrétien. Ce spectacle de la Passion du Christ, que le chrétien a constamment devant les yeux, lui enjoint de se souvenir sans cesse que la mort est ce qui constitue l'essence même de son être. Vivre en chrétien, c'est vivre dans l'imminence de la mort, qui viendra, comme le dit Saint Paul dans un

---

dorment au pays de la poussière s'éveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'horreur éternelle ».

<sup>20</sup> Matthieu XXII, 30sq.

<sup>21</sup> Cor, XV, 50, 44, 47, 49.

<sup>22</sup> C'est le cas de Nietzsche qui voit dans l'idée d'un Dieu s'offrant lui-même en sacrifice pour payer les dettes de l'homme « le coup de génie du christianisme » (*La généalogie de la morale*, Deuxième dissertation, § 21).

<sup>23</sup> Cor, II, 26.

<sup>24</sup> Cf. *Evangile selon Matthieu*, XXVI, 36-46 ; *Evangile selon Marc*, XIV, 32-40.

passage souvent cité de la première Epître aux Thessaloniens, « la nuit comme un voleur » sans qu'on sache à l'avance ni le jour ni l'heure<sup>25</sup>.

Tout chrétien est donc invité à méditer sur la mort, et c'est cette méditation qui va même constituer l'essentiel de la piété et de la dévotion au fur et à mesure que se développent les ordres monastiques et leur doctrine du « mépris du monde »<sup>26</sup>, comme en témoigne l'ouvrage majeur de la spiritualité chrétienne que fut pendant de longs siècles *l'Imitation de Jésus Christ*, qui date du XVe siècle et qui demeura jusqu'en 1960 le livre chrétien le plus lu dans le monde après la Bible<sup>27</sup>. Il y a donc, dans la perspective chrétienne, tout un art du bien mourir qu'il s'agit de développer chez le mourant en l'exhortant à prier pour le salut de son âme et à résister à la tentation du désespoir. L'accent y est mis sur le moment de la mort, qui est celui où l'on court le danger de se voir fermer les portes de la vie éternelle. La meilleure manière cependant de combattre l'effroi qui accompagne le dernier moment de la vie, c'est de s'habituer à l'avance à l'idée qu'on devra franchir cette ultime étape. Toute la littérature consacrée à la préparation de la mort qui se développe dans l'Europe catholique à partir du XVIIe siècle est centrée sur l'idée qu'il faut par la méditation s'accoutumer à la mort et chasser ainsi la crainte qu'elle fait naître dans les esprits. Il est intéressant à cet égard de voir Fénelon, dans son *Traité de l'éducation aux filles*, conseiller aux religieuses de parler de la mort aux enfants, de leur montrer non seulement les tombes, mais les morts eux-mêmes et les agonisants<sup>28</sup>, alors qu'aujourd'hui, par crainte d'une émotion trop forte, on leur cache le spectacle de la mort et on les tient à l'écart des cérémonies funéraires. L'évocation du cadavre, jusque dans les détails les plus effrayants, doit servir à persuader le croyant qu'il est en exil sur cette terre et que son corps n'est qu'une prison.

Mais l'ascèse chrétienne ne consiste pas seulement, comme c'est déjà le cas dans le platonisme, le cynisme, l'épicurisme et le stoïcisme, en un simple mépris du corps et de ses faiblesses, elle conduit aussi à des pratiques de pénitence, jeûne, abstinence, port du cilice et flagellations qui lui donne le sens d'une véritable violence faite à la chair. Elle conduit ainsi au monachisme, à l'institution monastique, sous le triple vœu de chasteté, pauvreté, et obéissance, un monachisme que ne connaissent ni le judaïsme, ni le zoroastrisme. Il y a là sans doute l'influence souterraine de courants spirituels orientaux qui ont déjà marqué le cynisme grec, et de la gnose, comme on l'a vu dans le cas des Bogomiles et des Cathares. Le soin exclusif apporté à la vie intérieure, à son principe spirituel, se retrouve en effet depuis des millénaires en Inde, où ont fleuri différentes institutions monastiques, telles celle des moines Jains, dont la doctrine est la fameuse *ahimsa*, la non violence, qui ne possèdent rien et errent nus à travers le pays, et celle plus connue encore des moines bouddhistes qui se sont répandus bien au-delà des frontières de l'Inde. Les ascèses les plus radicaux se trouvent en fait en Inde, pays qui a pourtant considéré que l'érotisme constituait une voie privilégiée d'accès au divin, mais où l'on peut aujourd'hui encore rencontrer une multitude de *sadhu*, c'est-à-dire de saints, qui s'adonnent à des pratiques ascétiques qu'on a peine à imaginer, telles que dormir debout ou tenir son bras levé des années durant, voire jusqu'à la fin de leur vie. Ce qui singularise cependant l'ascétisme chrétien, c'est qu'il ne s'agit pas seulement pour lui de mettre le corps sous le joug de l'esprit, mais de le rabaisser. On retrouve donc ici toute l'importance dévolue dans le monde judéo-chrétien à la notion de « péché », totalement absente des courants grecs, gnostiques et hindous.

<sup>25</sup> Cf. *Première Epître aux Thessaloniens*, IV, 1-6.

<sup>26</sup> C'est encore St Paul qui est à l'origine de cette doctrine, lui qui déclare dans la *première Epître aux Corinthiens* (III, 19) que la « sagesse du monde » est folie aux yeux de Dieu, le terme « monde » caractérisant l'être déchu de l'homme.

<sup>27</sup> Cf. J. Delumeau, « L'art de bien mourir. Les *Artes moriendi* de la Renaissance et les "Pensez-y bien" du XVIIe siècle », *La mort et l'immortalité*, op. cit., p. 211.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 220.

### III. LES TEMPS MODERNES

Nous allons faire un saut de quelques siècles et passer abruptement de la vision médiévale du monde, dominée en Occident par le christianisme aux temps modernes, c'est-à-dire à l'époque galiléenne et cartésienne, sans avoir le temps de nous arrêter à la Renaissance, époque qui, comme son nom l'indique bien, a vu non seulement le retour du néo-platonisme contre l'aristotélisme qui avait dominé la scolastique médiévale, mais aussi de l'épicurisme et du stoïcisme, dont on a vu l'importance du point de vue de la prise en compte de la part corporelle de l'homme.

Ce qui se produit à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle en Europe représente une véritable révolution de pensée dont nous sommes aujourd'hui encore les héritiers, révolution qui a profondément transformé non seulement nos modes de pensée, mais aussi nos modes de comportement.

C'est donc la figure de Galilée (1564-1642) qui se dresse au seuil de la modernité, plus encore que celle de Copernic (1473-1543), astronome allemand qui a fondé l'héliocentrisme et rendu caduc le géocentrisme de Ptolémée, car ce n'est pas avec lui que l'ancienne image du monde disparaît. Certes Galilée soutient le système de Copernic, dont il cherche les preuves expérimentales et l'on sait qu'il fut pour cela condamné par l'Inquisition en 1632 à abjurer son opinion devant le Saint-Office. Mais son idée fondamentale, celle qui va bouleverser la conception que l'on se faisait jusqu'alors de la nature, c'est celle d'une nature « écrite en langue mathématique », qui va donc le porter à considérer que n'existe véritablement et n'est réel que ce qui se mesure. Le concept grec de *phusis* avait un tout autre sens : les Grecs ont vu dans la *phusis* un principe de croissance, un processus en devenir constant, alors que pour Galilée la nature ne possède plus en elle-même aucun principe de développement autonome. Ce qui caractérise le moment galiléen, c'est la distinction radicale entre l'univers des corps, des choses matérielles, et celui des esprits, qui se trouve ainsi exclu du domaine possible de la connaissance. Avec Galilée se prépare donc une vision dualiste du monde, celle-là même que Descartes exposera dans sa philosophie.

#### 1. Le dualisme cartésien

C'est en effet chez Descartes (1596-1650) que l'entreprise de « déréalisation » du monde, et de « dévitalisation » de la nature trouve sa forme la plus achevée. On a souvent présenté Descartes comme celui qui rompt avec la vision médiévale du monde et avec la scolastique chrétienne. Mais cela ne signifie pas qu'il rompe avec le fondement même de la vision judéo-chrétienne qui est celle d'un Dieu transcendant créateur du monde. Une telle conception s'oppose en effet au panthéisme de Spinoza qui identifie Dieu et la nature, mais aussi à la scolastique qui conçoit le monde en continuité avec Dieu. Descartes est d'une certaine manière plus proche de la théologie négative : Dieu est absent du monde. Nous ne pouvons comprendre Dieu, écrit Descartes à Mersenne en mai 1630, car il est l'être infini. Il y a donc rupture entre deux plans : celui de l'être incompréhensible et celui de la connaissance.

On trouve ainsi chez Descartes l'idée d'une contingence de tout le créé, qui est donc l'effet de l'arbitraire divin, qui le pousse à affirmer que les vérités mathématiques elles-mêmes sont des créations arbitraires, au sens où Dieu aurait fort bien pu faire que  $2+2$  soit égal à 5 et non à 4. L'ensemble du créé a si peu d'autonomie, de consistance, que Descartes va jusqu'à émettre la thèse de la création continuée de l'univers, ce qui veut dire que selon lui Dieu ne peut pas créer le monde d'un seul coup, pour ensuite le livrer à un développement autonome, mais qu'il doit au contraire constamment continuer à soutenir l'ensemble de ses créatures pour éviter qu'elles ne retournent au néant. La théorie de la création continuée qui ôte à la nature toute efficace, la réduit à la matière que Dieu conserve à chaque instant. C'est cette affirmation de la contingence de tout le créé qui va le conduire à la conception d'un temps discontinu, fait d'instant sans rapport les uns avec les autres. Le monde ne se soutenant pas lui-même dans l'être, il lui faut être constamment

conservé par Dieu. On le voit bien, la conséquence d'une telle thèse métaphysique n'est autre que la déréalisation de la nature, dont Descartes ira jusqu'à dire qu'elle est une « fable », une histoire racontée, quelque chose de similaire à un rêve.

Ce divorce de la nature et de l'être, dont Descartes est le théoricien, mais qui constitue une conception partagée par l'ensemble de ses contemporains détermine une nouvelle représentation de l'homme et de l'univers. L'univers est en pièces, comme le dit un grand poète anglais, J. Donne, au début du 17<sup>e</sup> siècle, « *It's all in pieces, all coherence gone* » (*Anatomy of world*). Car le monde n'est plus un cosmos, mais un univers infini que seules les mathématiques peuvent approcher. De cette mutation, Pascal (1623-1662) est le témoin privilégié : l'univers est muet, ne parle plus au cœur, le lien ontologique est rompu entre l'homme et le monde. Désormais l'homme, pour se retrouver lui-même, va se tourner vers l'histoire et la culture, en même temps qu'il s'instaure, selon le mot de Descartes, comme « maître et possesseur » d'une nature déréalisée.

On voit donc bien par là l'origine métaphysique de la théorie cartésienne de la nature et du monde. Descartes est conduit par le désir de rendre la nature intelligible dans sa totalité et c'est la raison pour laquelle, en la purifiant des forces cachées et des pouvoirs occultes que décelait en elle la philosophie grecque et médiévale, il va la réduire à la pure étendue transparente et étalée sur un seul plan, dépourvue de toute profondeur et donc aussi peu réelle qu'un être mathématique.

On voit donc à quel point la perspective cartésienne diffère de celle des Grecs. On peut le voir en comparant la place qu'occupe l'animal par rapport à l'homme chez Aristote et Descartes. Rappelons en effet qu'Aristote ne différencie pas immédiatement l'homme du reste des animaux, car il fait partie pour lui des animaux vivants en société, comme les abeilles et les fourmis. Certes l'homme est le seul animal capable de délibération et de remémoration, car il est un vivant pourvu de raison. Mais entre l'homme et l'animal, il y a des analogies, qui proviennent de la présence d'une âme en chacun d'eux. La plante ne possède que le degré inférieur de l'âme, l'âme végétative, alors que l'âme humaine possède une partie spécifique de l'âme qui manque aux animaux, l'âme intellectuelle, en plus de l'âme sensitive. Tout dans la nature est donc plein d'âmes, et c'est insensiblement, de degré en degré que l'on s'élève vers ce qui constitue l'accomplissement de la nature, l'homme, dont Aristote nous dit que « seul parmi les êtres que nous connaissons ou du moins plus que tous les êtres, il a part au divin » (*Parties des animaux*, 656 a). Il est en effet le seul être dont les parties naturelles soient disposées dans l'ordre naturel, le haut dirigé vers le haut de l'univers, le ciel. L'homme seul se tient droit, les quadrupèdes ne peuvent supporter leur poids que grâce aux membres antérieurs, l'âme n'étant pas chez eux assez forte pour leur permettre de regarder le ciel ; quant aux végétaux, leur partie nutritive est, au contraire de celles des hommes, placée en bas.

On voit donc que du point de vue « biologique » les différences entre la plante, l'animal et l'homme ne sont que de degrés : tout dépend de la force de l'âme, et c'est pour Aristote, l'âme qui rend compte du corps : plus elle est forte, plus elle permet au corps de s'arracher à la terre et de s'élever vers le ciel. C'est parce que chez l'homme l'élément rationnel de l'âme est indépendant du corps, incorruptible et impassible, que celui-ci est capable de libre décision, et qu'il détient le privilège d'inaugurer un règne nouveau, le règne politique. L'animal en effet, pourvu d'une âme seulement sensitive, est guidé uniquement par le plaisir et ne cherche que le vivre, alors que l'homme, guidé par la raison, a pour fin le « bien vivre » et le bonheur, objet de l'éthique. Car ce n'est pas seulement pour obéir à des nécessités vitales que la cité se constitue, mais pour vivre bien. On voit donc qu'Aristote concilie à la fois le principe d'un continuisme « biologique » entre l'homme et l'animal et un principe d'une différence de nature entre le règne proprement vital et le règne humain ou politique. L'homme participe donc de la nature, il est d'abord un vivant, et c'est parce que la parenté qui le lie à l'animal n'est pas niée, même lorsque ce qui le différencie est mis en relief, que l'on peut trouver chez Aristote d'admirables descriptions d'animaux : renards, éléphants, dauphins etc..

Il en va tout autrement dans la conception que ce moderne par excellence qu'est Descartes se fait de l'animal. Descartes est en effet célèbre pour sa théorie des animaux-machines. Mais c'est en

réalité Clerselier, le préfacier de son traité du monde, qui fut publié après sa mort, qui a fait de l'explication mécaniste que Descartes y donnait des animaux, une doctrine métaphysique. Nous allons voir que les choses sont moins nettes dans les textes de Descartes lui-même. Il faut en effet d'abord rappeler que Descartes a construit dans ce traité du monde la fable d'un monde imaginaire fonctionnant d'après des lois mécanistes. Il faut aussi souligner que la découverte faite par Harvey de la circulation du sang (voir le *Discours de la méthode*) permettait l'adoption d'un modèle mécaniste du corps vivant et le rejet de tout vitalisme. Ainsi pouvait s'opérer la séparation de l'âme, substance toute spirituelle, et du corps, substance toute matérielle et la réfutation de l'âme végétative et de l'âme sensitive chères à Aristote. C'est à partir de cela que la théorie des animaux-machines peut être envisagée à titre du moins hypothétique. Car comme l'écrit Descartes à son correspondant Newcastle (lettre du 23 novembre 1646) : « *si les bêtes pensaient ainsi que nous, elles auraient une âme immortelle aussi bien que nous ; ce qui n'est pas vraisemblable, à cause qu'il n'y a point de raison pour le croire de quelques animaux sans le croire de tous et qu'il y en a plusieurs trop imparfaits pour croire cela d'eux, comme sont les huîtres, les éponges, etc.* » L'alternative posée par Descartes est nette : ou bien le corps, qu'il soit animal ou humain, relève d'une explication mécaniste, ou bien toute explication est impossible à ce niveau.

Ce que Descartes refuse donc avec force, c'est l'idée que les hommes puissent être d'intelligence avec les animaux. Car dans le premier cas il y a machine, dans l'autre esprit. Descartes ne reconnaît qu'une seule sorte d'âme, l'âme immortelle rationnelle, qu'il n'est pas question d'attribuer aux animaux qu'il faudrait d'ailleurs plutôt nommer des bêtes, car le nom d'animaux, tiré du latin *anima*, âme, ne semble plus leur convenir. Il prépare ainsi un mode dualiste de pensée qui va régner jusqu'au 18<sup>e</sup> siècle et qui va conduire à l'affirmation d'un matérialisme mécaniste contre lequel s'élèvera avec vigueur en France comme en Allemagne le romantisme et la renaissance d'une philosophie de la nature avec Goethe, Schelling, Baader. La vision mécaniste du monde s'intercale donc entre deux époques : la première, la Renaissance, marquée par le retour à un monde de pensée antique, et la seconde, le romantisme donne à nouveau une importance fondamentale au concept de vie, mais le vitalisme, c'est-à-dire le recours à un principe vital pour expliquer la nature, y apparaît comme un complément nécessaire à une conception de la nature décisivement marquée par le dualisme et le mécanisme. L'esprit de la Renaissance est tout autre, comme le montre l'exemple de Montaigne, qui ne se soucie guère d'affirmer en chrétien l'immortalité de l'âme humaine et qui, contrairement à Descartes, ne cherche pas à distinguer l'homme des autres créatures. Il représente ainsi l'état d'esprit précartésien pour lequel la nature n'a pas encore perdu son âme, et n'est pas encore devenue ce qu'elle sera pour ce postcartésien qu'est Hegel, qui verra, lui, dans la nature « le règne de la mort ».

C'est à partir d'une telle conception de la nature en effet que Descartes est amené à considérer que l'être humain est composé de deux substances distinctes, la substance étendue qui constitue son corps, et la substance pensante qui constitue son âme. Je puis en effet, argumente Descartes, avoir une idée claire et distincte de moi-même en tant qu'être pensant sans y faire entrer la notion de corps. Le corps de son côté peut être pensé en lui-même sans faire appel à aucune force ou principe vital car il est une substance purement matérielle se réduisant à l'étendue géométrique. Du point de vue de la connaissance, le dualisme cartésien est intégral, au point même que ce qui devient incompréhensible, c'est la liaison en l'homme, et en l'homme seul, des deux substances. C'est la raison pour laquelle, dans son *Traité des passions*, il va devoir situer dans le corps lui-même le siège de l'âme, dans la glande pinéale qui se trouve dans le cerveau et dont Descartes dit qu'elle est mue par l'âme. On le voit, Descartes est ici en quelque sorte en contradiction avec lui-même, puisqu'il doit situer dans l'étendue elle-même le point de contact entre la substance pensante et la substance étendue. C'est d'ailleurs l'obstacle majeur auquel se heurtera toujours le dualisme, qui doit bien supposer qu'un point de contact existe entre ce qu'il s'ingénie à radicalement séparer.

Il reste que l'union de l'âme et du corps en l'homme, si elle ne peut être pensée, est cependant éprouvée, ce que Descartes n'hésite nullement à reconnaître. Mais si on la vit, on ne



peut par contre rien en dire. Voici ce qu'il écrit en 1643 à ce sujet à la princesse Elisabeth, fille du roi de Bohême, qui se lia d'amitié avec le philosophe : « *C'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps* ». Il est intéressant de noter ici qu'il s'agit de se tenir à l'écart de l'imagination, faculté qui permet justement à l'être pensant de dépasser les bornes de sa situation de fait et de s'évader en esprit hors de son corps. Et il est vrai qu'il est possible à l'homme de faire l'expérience de n'être plus qu'un pur esprit, par exemple lorsqu'il fait des mathématiques, et bien qu'il ait toujours dans ce contexte besoin de mains pour écrire les symboles et d'yeux pour lire les équations. Une autre expérience de la dualité du corps et de l'esprit est celle de la maladie ou du handicap somatique, dans lesquels le corps passe abruptement du statut de moyen à celui d'obstacle. Une telle distance par rapport à sa propre corporéité est le fait de l'être humain, et de l'être humain seul. Mais qui dit dualité ne dit pas nécessairement dualisme substantiel. C'est donc pour avoir commencé à séparer radicalement la substance pensante de la substance étendue que Descartes juge incompréhensible et impensable leur union. Mais l'union de l'âme et du corps continue de faire problème chez cet idéaliste qu'est Descartes. Il n'en ira plus de même chez les matérialistes français du XVIIIe siècle.

## *2. Le matérialisme français et la question du corps*

C'est parmi le groupe de philosophes que l'on peut nommer les encyclopédistes, réunis autour du projet de l'Encyclopédie formé par Diderot et d'Alembert au milieu du XVIIIe siècle que l'on rencontre les plus célèbres représentants du matérialisme français, La Mettrie, D'Holbach et Helvétius qui sont à la fois les héritiers et les critiques du mécanisme cartésien. La Mettrie, médecin et auteur d'un livre célèbre, *L'homme-machine*, paru en 1748, se réfère certes à la théorie cartésienne des animaux-machines, mais il affirme en même temps qu'il y a dans l'organisme un principe moteur qui en est comme l'âme matérielle, il ira même jusqu'à parler d'âme mortelle dans son *Histoire naturelle de l'âme*, rompant ainsi avec l'idée cartésienne d'une âme exclusivement rationnelle. D'Holbach quant à lui critique l'idée cartésienne selon laquelle la matière est inerte et considère que le mouvement est au contraire inhérent à la matière. L'homme n'est par conséquent qu'un mélange de matière soumis à un principe interne d'organisation, ce qui implique que son esprit dépend étroitement de sa sensibilité physique et de son tempérament. C'est sur cette base qu'il veut, dans son *Système de la nature* (1770), édifier une nouvelle morale totalement indépendante de la religion. D'où son combat effréné contre la religion, et en particulier contre le caractère antinaturaliste du christianisme, religion qui prêche l'ascétisme et veut que l'homme ne désire pas ce qu'il est dans sa nature de désirer. Avant Nietzsche, il affirme que les notions de l'âme immortelle, de la vie future ou d'un Dieu qui récompense ou châtie ne sont que les inventions des prêtres qui veulent tenir les hommes en leur pouvoir. Le livre célèbre d'Helvétius, *De l'Esprit* (1758) est une application des idées de D'Holbach. Il s'agit pour Helvétius de rendre compte de la diversité des esprits parmi les humains alors qu'ils ont tous la même origine, une identique sensibilité physique. Ce qui les rend différents, explique-t-il, c'est le degré d'attention et de passion, qui dépendent elles aussi de la sensibilité physique, ce qui fait que l'esprit dans sa totalité est dépendant des conditions extérieures.

Bien que Nietzsche ne cite expressément ni D'Holbach ni Helvétius et qu'il se soit plutôt tourné vers Diderot et Voltaire, il eut connaissance de leurs idées à travers un livre paru en 1866, *L'histoire du matérialisme* de F.-A. Lange. Ce qu'il apprit des matérialistes français, c'est que le monde sensible est le produit de notre organisme et que la pensée demeure sous la dépendance étroite de la sensation, ce qui implique pour lui que le fil conducteur de toute philosophie doit être non pas le « je pense » cartésien, mais le corps.

### 3. La réhabilitation du corps chez Nietzsche

Le corps est en effet pour Nietzsche le seul point de départ véritablement radical de la philosophie : « *Le phénomène du corps est un phénomène plus riche, plus explicite, plus saisissable que celui de l'esprit : il faut le placer au premier rang, pour des raisons de méthode, sans rien préjuger de sa signification ultime* ». Il faut donc renverser la hiérarchie habituelle et considérer que tout le conscient est d'importance secondaire. Il faut aussi prêter l'oreille au langage du corps dont la voix est moins mensongère que celle de l'âme, car « il parle du sens de la terre » déclare le Zarathoustra de Nietzsche. Et surtout le corps est le véritable sujet, il pense, veut, créé des valeurs, « *tout l'organisme pense, toutes les formations organiques participent à la pensée* » déclare Nietzsche, ce qui implique que le vrai *cogito*, le vrai je pense à pour sujet le corps et non pas l'âme : « *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* ». C'est donc l'esprit qui est une machine entièrement déterminée par la vie corporelle, car « *dans les plus hautes fonctions de l'esprit* » on ne trouve « *que des fonctions organiques sublimées* »<sup>29</sup> et c'est au contraire « *la logique de notre pensée consciente* » qui n'est qu'« *une forme grossière et simplifiée de cette sorte de pensée qui est nécessaire à notre organisme et même à ses divers organes* »<sup>30</sup>. On aboutit ainsi à un renversement surprenant : c'est le corps qui est la raison de l'âme et non l'inverse. Voici ce qu'affirme Nietzsche dans un passage célèbre du premier livre de *Ainsi parlait Zarathoustra* intitulé « Des contempteurs du corps » : « *Je suis corps et âme, ainsi parle l'enfant (...) Mais celui qui est éveillé et conscient dit : Je suis corps tout entier et rien autre ; l'âme n'est qu'un mot pour une parcelle du corps. Le corps est une grande raison (...) cette petite raison que tu appelles ton esprit, ô mon frère, n'est qu'un instrument de ton corps, et un bien petit instrument, un jouet de ta grande raison. Tu dis « moi » et tu es fier de ce mot. Mais il y a quelque chose de plus grand, à quoi tu refuses de croire, c'est ton corps et sa grande raison* ».

Nietzsche fustige l'orgueil humain qui est cause de l'illusion métaphysique selon laquelle l'homme serait en rapport avec un monde suprasensible. Il retrouve ainsi le thème, pascalien, de la faiblesse de l'homme et de son caractère éphémère devant l'immensité du cosmos. Pour lui l'intellect de l'homme est moins un pouvoir qu'une exception lamentable dans la nature, et non pas l'aboutissement de celle-ci ou son produit final : l'intellect n'a pas d'autre mission que de favoriser la vie, il n'a donc pas pour Nietzsche de vertu métaphysique et ne nous fait pas connaître l'être. Il refuse ainsi l'anthropocentrisme dont l'expression la plus achevée est précisément l'*homo philosophicus* : le philosophe est l'homme le plus fier, celui qui se targue le plus de son humanité, qui la met au pinacle et qui s'oppose ainsi au reste des vivants. Nietzsche reprend au contraire ici l'argument de Protagoras : l'intellect est l'arme des faibles, des oubliés de la *moira*, du destin, il est une preuve d'imperfection et de non de perfection, l'intellect n'est qu'un moyen de conservation (c'est la thèse du pragmatisme) et c'est pour cette raison qu'il n'est pas facteur de vérité mais de déformation du réel. Car pour subsister il faut ruser, la ruse étant la force des faibles. Les instruments de l'intellect, les organes des sens et l'œil en particulier, ne sont qu'au service du vouloir-vivre, ils ne peuvent donc donner la mesure des choses. Or l'homme ne se connaît pas plus lui-même qu'il ne connaît les choses : il se croit conscience alors qu'il est aussi corps et que lui demeure caché le caractère effrayant de ses propres pulsions. On trouve chez Nietzsche l'idée, que reprendra Freud, que « *derrière la conscience, ce sont les instincts qui travaillent* », idée que la conscience n'est qu'une antichambre, et que ce qui se dissimule derrière elle, c'est toute la violence des pulsions humaines.

Dans toute cette réhabilitation du corps, Nietzsche se montre en grande partie le disciple de Schopenhauer, qu'il considérait dans sa jeunesse comme son véritable maître. Or Schopenhauer

<sup>29</sup> F. Nietzsche, *Volonté de puissance*, Paris, Gallimard, 1947, tome I, p. 262.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 279-280.

est le premier philosophe à distinguer deux manières de se référer à son corps : soit on le considère comme un objet du monde, et on en a ainsi une connaissance médiante, soit on le ressent de l'intérieur et on en a une connaissance intuitive immédiate. Or cette expérience immédiate du corps est celle que l'on fait dans la volonté. Vouloir se fait à travers le corps, on ne peut imaginer une volonté qui ne soit pas corporelle. On a donc affaire ici à une véritable identité, et non pas à un rapport de causalité dans lequel le corps serait l'effet et la volonté la cause, ce qui est pourtant la représentation habituelle que l'on se fait de l'acte volontaire, selon la thèse traditionnelle de la dualité du corps et de l'âme. Le corps n'est donc pas pour lui un premier soubassement matériel sur lequel s'édifie le psychisme, mais c'est au contraire la volonté qui exige la corporéité.

Ce que Nietzsche reproche cependant à Schopenhauer, c'est d'avoir réduit toutes les pulsions humaines à la seule volonté, qui n'est pour lui « qu'un mot vide ». Pour lui au contraire, l'homme est en lui-même essentiellement pluriel, car ce qui l'habite est une pluralité irréductible de pulsions, de forces : « *Si nous prenons le corps pour guide, nous reconnaissons dans l'homme une pluralité d'êtres vivants qui, luttent ou collaborent entre eux* ». Il y a donc en l'homme une pluralité de forces qui sont hiérarchisées entre elles, et c'est précisément le principe de leur hiérarchie qui définit l'individu singulier. Il y a ainsi des idiosyncrasies, c'est-à-dire des hiérarchisations particulières de pulsions qui affirment la vie et d'autres qui la nient. Ces dernières se caractérisent par un rejet du corporel et une survalorisation de l'esprit.

C'est à partir de là que Nietzsche est amené à soumettre à une critique virulente ce qu'il nomme « l'idéal ascétique » et qu'il considère comme l'idéal dominant la tradition occidentale et chrétienne. Un tel idéal, dont il dit qu'il est « un idéal fautive de mieux » n'est en réalité qu'un refus de la vie, une volonté de néant. C'est l'idéal du prêtre plus encore que celui du philosophe, qui a revêtu les habits du prêtre uniquement parce que cela favorisait l'exercice de la pensée. C'est ce philosophe qui se cache derrière le masque du prêtre qui promeut une philosophie de la dualité des mondes. Mais il y a selon Nietzsche une autre manière, plus affirmative, d'être philosophe. Pour que cette autre manière devienne possible, il faut s'attaquer au vêtement sacerdotal de la philosophie : à « l'instinct théologique ». La philosophie s'est donc formée à partir de la théologie : c'est ce qui fait le caractère hybride de la philosophie qui consiste en partie en la rationalisation de sentiments religieux. On comprend alors que pour Nietzsche le christianisme soit un platonisme pour le peuple. Car le platonisme est un dualisme de type religieux qui pose que la vérité est divine et c'est cette affirmation que le christianisme va « démocratiser ».

Nietzsche met en évidence la contradiction interne à l'idéal ascétique : il passe pour refus de la vie alors qu'il est attachement à elle, inaptitude à vivre sans calcul. L'ascète veut vivre, mais en même temps il ne veut pas reconnaître ce désir comme sien, il le diabolise. En réalité l'ascèse tient non à son idéal mais à sa vie, de même que les contempteurs du corps ne font semblant de le mépriser que parce qu'ils y sont profondément attachés. L'ascète se ment donc à lui-même et son idéal ne lui sert qu'à se maintenir en vie. La vie ne cesse de s'affirmer jusque dans sa négation, mais c'est une vie appauvrie, qui n'a plus la force de s'affirmer ouvertement elle-même. La violence de l'ascétisme qui affirme la vie en se retournant contre elle est destinée à demeurer un idéal tant que la vie n'est pas reconnue, voulue et affirmée telle qu'elle est : tant que le corps n'est pas reconnu comme le véritable soi de l'homme : « *Derrière tes sentiments et tes pensées, mon frère, se tient un être plus puissant, un sage inconnu —il s'appelle soi. Il habite ton corps, il est ton corps* ».

#### IV. EPOQUE CONTEMPORAINE

Nous arrivons au terme de ce parcours des différents jalons d'une histoire du corps dans la pensée occidentale à l'époque contemporaine, à ce XXe siècle qui a été essentiellement marqué par la volonté, propre à un grand nombre de philosophes, de Bergson à Lévinas en passant par Sartre et Merleau-Ponty, de prendre une distance critique par rapport à l'idéalisme et d'élaborer une philosophie véritablement concrète. C'est ce qui explique que le phénomène du corps ait pu constituer pour certains d'entre eux un point central de leurs réflexions.

Ce que la philosophie se propose dès le début du XXe siècle, c'est le dépassement de l'opposition d'origine platonicienne entre l'être et l'apparence. Il s'agit pour les philosophes de cesser de chercher ce qui est derrière les apparences, dans ce que Nietzsche nommait un arrière-monde et dont il montrait qu'il n'était qu'une construction provenant du ressentiment à l'égard de la vie qui est le fait des représentants de l'idéal ascétique. Il s'agit donc pour eux de chercher la vérité dans les phénomènes eux-mêmes, dans l'expérience sensible, dans ce que Husserl, le fondateur de ce courant majeur de la philosophie contemporaine qu'est la « phénoménologie », nomme le vécu.

Ce qui caractérise au plus profond cette nouvelle manière, phénoménologique, de philosopher, c'est la volonté de demeurer au niveau même du phénoménal, de le considérer de l'intérieur au lieu de prendre une distance objectivante par rapport à lui. Au lieu donc de replacer le corps humain dans l'ensemble de la nature, il s'agit au contraire, comme le montrait déjà Schopenhauer, de se situer à l'intérieur de l'expérience propre que nous en avons. C'est nous en effet qui posons la question de ce qu'est notre corps et non pas un esprit planant quelque part. Car plutôt que de considérer que nous, esprits, *avons* un corps, il s'agit au contraire, en demeurant au niveau de notre vécu le plus élémentaire, de prendre conscience que nous *sommes* de part en part corporels. On pourrait dire que la philosophie classique, au moins jusqu'à Schopenhauer, ne s'est intéressé au corps que dans la perspective de l'avoir, alors que tout un pan de la philosophie contemporaine s'est efforcé de se placer dans la perspective de l'être, de penser le corps vécu, le vivre incarné, du dedans. Le corps n'est en effet une partie de la nature que pour la science qui l'examine de l'extérieur et qui le considère en quelque sorte comme un instrument susceptible de remplir un certain nombre de fonctions. Mais ce corps opaque, objectif, qui est effectivement celui que la biologie investigate et que la médecine tente de « réparer », de remettre en état de marche, ne coïncide pas avec l'expérience qui est quotidiennement la mienne d'un corps insaisissable, qui est mien et que je suis le plus souvent sans même m'en apercevoir. Or c'est précisément cette expérience du corps propre que la phénoménologie a pris pour thème et qu'elle s'est efforcée de décrire.

##### 1. La question du corps propre chez Husserl et Merleau-Ponty

Cette nouvelle pensée du corps trouve sa première expression dans la philosophie de Husserl, philosophe allemand, mathématicien d'origine, et qui s'est dès le début préoccupé de montrer que toutes les performances théoriques de l'être humain, y compris les plus hautes et les plus abstraites, comme les mathématiques, qui semblent l'œuvre de purs esprits, présupposent en réalité le phénomène de l'incarnation. Il commence en effet par affirmer que « *un esprit réel, par essence, ne peut être que lié à la matérialité, en tant qu'esprit d'un corps* »<sup>31</sup>.

Ce que montre en effet Husserl, c'est que l'ensemble du monde de la culture est le résultat de toute une constitution qui s'opère dans l'expérience vécue, qui est toujours celle d'une

---

<sup>31</sup> Cf. E. Husserl, *La phénoménologie et les fondements des sciences (Ideen III)*, Paris, PUF, 1993, p. 139-140.

conscience incarnée. Comme Nietzsche, Husserl insiste sur le fait que nous avons « oublié » que nous avons constitué le monde dans lequel nous vivons. Car pour qu'il y ait une chose, un objet qui s'oppose à un sujet, il faut qu'elle se présente à un sujet incarné, à un corps capable par lui-même de sentir, sans que l'on soit obligé de localiser, comme le fait l'ensemble de la tradition ce sentir dans un principe psychique indépendant. Pour faire comprendre ce rapport de la sensation et du corps propre, Husserl évoque l'expérience fameuse de la double sensation, de la main droite touchant la main gauche, expérience par laquelle nous prenons conscience que notre corps est à la fois « objectif » et « subjectif », puisque le touché passant dans le touchant, se renversant en lui, le corps ainsi devient sujet, et « se » sent.

Le corps propre est ainsi à la fois sujet et objet, touchant et touché, et c'est pour cette même raison qu'il constitue, comme le souligne aussi Husserl, le degré zéro de l'orientation, un « ici » absolu par rapport auquel se distribuent tous les autres lieux de l'espace, en dépit du fait qu'il est pourtant lui-même une portion d'espace et qu'il prend place en celui-ci. Notre corps est ainsi un objet qui, à l'opposé des autres objets du monde, n'est jamais complètement constitué, car il ne s'offre pas à nous dans sa totalité, il possède des parties, comme le visage ou le dos, qui ne sont pas accessibles à la perception immédiate.

C'est Merleau-Ponty qui va par la suite développer cette analyse du corps propre dont on trouve les fondements chez Husserl. Il va s'appuyer pour cela sur une nouvelle définition de l'être de l'homme non plus considéré, à la manière cartésienne, comme une pure conscience de soi, mais comme un « être dans le monde », selon l'expression de ce discipline hérétique de Husserl que fut Heidegger, qui a refusé de voir dans l'homme, comme le fait la tradition, un composé de corps et d'esprit, et l'a défini de manière unitaire comme existence<sup>32</sup>, c'est-à-dire comme un être qui est essentiellement en rapport avec l'autre que soi. C'est donc l'existence en tant qu'elle est incarnée que Merleau-Ponty va s'attacher à analyser. Or ce sur quoi il met d'emblée l'accent, c'est sur le fait que la fusion de l'âme et du corps, du biologique et du conscientiel est par essence *précaire*, puisque notre existence est essentiellement temporelle et qu'elle se déroule la plupart du temps dans le double registre des stéréotypies organiques et des décisions volontaires : « *L'homme concrètement pris n'est pas un psychisme joint à un organisme, mais ce va-et-vient de l'existence qui tantôt se laisse être corporelle et tantôt se porte aux actes personnels* »<sup>33</sup>. Ainsi l'union de l'âme et du corps n'est-elle pas advenue une fois pour toutes, elle s'accomplit plutôt à chaque instant dans le mouvement de l'existence qu'il faut donc comprendre au sens fort comme mouvement continu d'incarnation. Il n'y a donc pas de possibilité de coïncider une fois pour toutes avec son corps, pas plus qu'il n'est possible de se transformer définitivement en pur esprit.

Merleau-Ponty reconnaît ainsi que l'expérience de la dualité du corps et de l'esprit a une certaine vérité. Mais cela ne veut nullement dire, comme c'est le cas chez Descartes, que le corps puisse constituer une substance à part entière. Pour Merleau-Ponty comme pour Husserl, le corps est cet objet incomplètement constitué objet incomplètement constitué par lequel il y a des objets<sup>34</sup> et qui loin de se situer dans le monde est au contraire ce qui m'ouvre à lui. Car, contrairement aux objets du monde, il ne se donne pas à l'observation intégrale : je ne vois pas mon visage, cette partie de mon corps toujours nue, que j'offre au regard des autres et dont je ne contrôle pas totalement la mimique et les expressions, je ne vois pas davantage ma nuque ni mon dos. C'est pourquoi au lieu de concevoir mon propre corps comme un assemblage d'organes juxtaposés dans l'espace objectif, il vaut mieux au contraire le replacer dans le temps et voir en un ensemble dynamique de postures possibles. La seule manière en effet de le comprendre « du dedans » consiste à le saisir dans son mouvement.

Se situant ainsi à égale distance de l'idéaliste et du réalisme, Merleau-Ponty s'appuie dans son analyse sur l'idée d'une « intentionnalité motrice » qui n'est ni purement corporelle, ni purement

<sup>32</sup> Mot qui vient du latin *exsistere*, qui veut dire sortir de, se montrer, se manifester.

<sup>33</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 104.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 108.

conscientielle. Il part en effet pour cela d'une définition de la conscience non comme pure faculté de se représenter les choses, comme un « je pense », mais comme puissance d'action, comme un « je peux ». Une telle intentionnalité motrice qui lie de manière essentielle l'existant au monde est ce qui est atteint dans la maladie, qu'elle soit physique ou mentale, de sorte qu'aussi localisée qu'elle puisse sembler être, elle concerne en réalité toutes les postures possibles d'une existence.

C'est donc parce que le corps humain est en quelque sorte « intelligent » qu'il ne peut pas être comparé à l'objet physique, mais bien plutôt à l'œuvre d'art, puisque ce qui caractérise cette dernière, c'est précisément le fait que le sens, l'idée ne peut s'y communiquer que par l'élément sensible de la couleur, du son ou du mot : « *Un roman, un poème, un tableau, un morceau de musique sont des individus, c'est-à-dire des êtres où 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 une œuvre d'art* »<sup>35</sup>.

C'est dans l'expérience du corps propre comme corps sexué qu'il est sans doute le plus aisé de découvrir cette implication réciproque du corps et de l'existence. C'est en effet à ce niveau, affectif et érotique d'une expérience qui n'a de sens et de réalité que pour l'être singulier qui la vit, que nous faisons l'expérience d'un mode de la conscience qui ne se réduit pas à la pure représentation, mais qui passe au contraire essentiellement par le corps. que celui de la pure représentation mentale. La sexualité ne constitue donc pas un cycle autonome, distinct de la connaissance et de l'action, qui ne renverrait qu'à des fonctions purement corporelles, et c'est d'ailleurs cette impossibilité d'expliquer l'homme par l'infrastructure sexuelle qui conduit la psychanalyse à adopter la méthode phénoménologique et à faire sa place à la description des motivations psychologiques : Freud lui-même n'a-t-il pas clairement distingué le sexuel du génital, la libido de l'instinct, et n'a-t-il pas compris cette dernière comme un « pouvoir général » d'acquiescer des conduites et comme ce « qui fait qu'un homme a une histoire » ?<sup>36</sup>. Mais cela ne veut nullement dire que la sexualité, parce qu'elle ne peut constituer une fonction séparée, se voit noyée dans le drame général de l'existence et identifiée à celle-ci. Ce qu'il s'agit d'éviter ici, ce sont à la fois les philosophies de la conscience, qui confondent l'existence avec la représentation manifeste que celle-ci a d'elle-même, et les psychologies de l'inconscient, qui doublent cette représentation manifeste d'une absurde représentation inconsciente. Car la sexualité n'est pas une strate de l'existence qui pourrait être transcendée ou qui en constituerait le véritable centre, il y a au contraire "osmose" entre la sexualité et l'existence, ce qui veut dire qu'il est par conséquent tout à fait impossible de faire, pour une décision ou un acte donné, la part de la motivation sexuelle et celle des autres motivations.

Freud a ainsi été capable de saisir ce qui fait la spécificité de la sexualité humaine et on ne peut que louer les efforts déployés par Merleau-Ponty pour voir en lui un authentique penseur de l'existence. Il n'en reste pas moins que l'on peut se demander si la psychanalyse, dont l'importance sur la pensée contemporaine a été considérable, est pourtant réellement parvenue à rendre compte dans sa totalité de la condition corporelle de l'homme.

## 2. Psychanalyse et condition corporelle

Freud (1856-1939) représente, au début du XXe siècle, la pointe la plus avancée de cette critique de l'image idéaliste de l'homme qui fut le résultat de toute la tradition philosophique de l'Occident. Freud explique en effet qu'il y a eu trois grandes blessures qui ont atteint au plus profond l'amour-propre de l'homme occidental : la découverte par Copernic que la terre n'est pas le centre de l'univers, celle faite par Darwin que l'homme descend du singe, et enfin celle de Freud lui-même, qui est celle de l'inconscient. Ce qu'apporte en effet de profondément perturbant la

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 177

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 185

psychanalyse, c'est l'idée que l'homme n'est pas maître chez lui, qu'il est gouverné à son insu par des pulsions qu'il ne domine pas et que ce dont il s'enorgueillit le plus, à savoir sa capacité pensante et son libre-arbitre, ne sont en réalité que des illusions. Freud n'est cependant, pas plus que Nietzsche, un nihiliste, et, comme ce dernier, il veut, en tant que thérapeute, guérir l'homme de ses illusions. La cure psychanalytique vise en effet à rendre à la conscience, au moi, son pouvoir sur les forces irrationnelles qui gouvernent les actions humaines.

Freud continue cependant de se situer dans la perspective scientifique dont nous avons vu qu'elle prend un point de vue extérieur sur le phénomène de la corporéité. C'est en effet à partir du biologique qu'il comprend le psychique, alors qu'il s'agirait, dans une perspective phénoménologique, de comprendre le corps humain de l'intérieur, à partir de l'existence entière d'un individu, et c'est d'ailleurs à ce niveau existentiel que devrait se dérouler la cure. Freud n'a pourtant pas ignoré ce niveau existentiel puisqu'il l'a mis au centre même de sa thérapeutique et qu'il en a fait le fondement même de sa théorie du transfert. Mais au lieu de demeurer à l'intérieur de la relation thérapeutique elle-même et de comprendre l'analyse à partir d'elle, Freud a ressenti le besoin de donner une fondation scientifique à sa pratique et de construire une psychodynamique dont le modèle est la mécanique des sciences de la nature. Il a ainsi été amené à placer sous les phénomènes perçus un ensemble de forces jugées plus réelles qu'eux parce qu'elles sont des grandeurs mesurables et utilisables. C'est cette superstructure secondaire qu'il a lui-même nommé « métapsychologie », terme qui apparaît en 1915, au moment où Freud indique qu'il avait eu l'intention de publier deux essais sur le rêve et le deuil sous le titre de « *préparation à une métapsychologie* », dont le but était « *de clarifier et d'approfondir les hypothèses théoriques sur lesquelles un système psychanalytique pourrait être fondé* »<sup>37</sup>.

Il y a donc une incapacité propre au freudisme à prendre en compte le phénomène du corps propre. C'est ce qui explique que la cure psychanalytique soit exclusivement centré sur le psychisme de l'individu, sur ses représentations et ses fantasmes, et qu'elle fasse paradoxalement si peu de place au vécu corporel comme tel. Tout le dispositif même de la cure psychanalytique : la position allongée, le fait que l'analyste tourne le dos à l'analysé et qu'il doit en quelque sorte se faire oublier, est aménagée de sorte que l'échange se fasse uniquement de psychisme à psychisme, dans l'oubli de l'aspect corporel qui est à la base de tout rapport interhumain.

Il apparaît donc que, paradoxalement, Freud n'est pas véritablement sorti du dualisme traditionnel, ni d'une philosophie de la conscience qui demeure le fondement souterrain de toute sa théorie de l'inconscient psychique. C'est sans doute ce qui explique que d'autres thérapies, davantage centrées sur le corps, aient vu le jour au XXe siècle et que ce soit toujours davantage vers des pratiques corporelles que nos contemporains se tournent afin de résoudre leurs problèmes existentiels. La vie corporelle semble ainsi être devenue le point focal de la modernité la plus récente, et sans doute le doit-on en grande partie à une libération des mœurs et de la sexualité à laquelle le freudisme a contribué de manière essentielle. C'est donc ce culte voué au corps par nos contemporains qu'il faut maintenant brièvement analyser, en se demandant s'il accomplit véritablement ce « *renversement du platonisme* » que prônait Nietzsche.

### *3. Culte et refus du corps dans la pensée et la société contemporaine*

C'est par le corps que la mort nous arrive. C'est lui que l'on voit, au fil du temps, se transformer et vieillir, et c'est à travers sa décrépitude qu'on sent décroître ses forces et son empire sur les choses. Le désir de conserver sa jeunesse, de la prolonger le plus longtemps possible, est sans doute aussi vieux que l'humanité. Mais il se trouve aujourd'hui conforté par la croyance en l'aide que peuvent apporter à cet égard les progrès de la science. C'est dans ses techniques que l'on cherche désormais les moyens de réaliser le phantasme d'une éternelle jeunesse. Toute cette attention portée au corps dans les sociétés contemporaines provient certes du

<sup>37</sup> Freud, *Métapsychologie*, Gallimard, 1968, p. 162 note 1.

déclin de la croyance en l'existence et en les pouvoirs de l'âme. Mais cela ne signifie nullement que la vision dualiste de l'homme qui a si profondément marqué l'Occident chrétien soit surmontée. Elle se voit bien au contraire par là renforcée.

Cette volonté de maîtriser, voire de transformer son corps, qui s'exprime si ouvertement aujourd'hui, manifeste en effet l'incapacité dans laquelle sont nos contemporains de considérer comme *allant de soi* le phénomène de l'incarnation. Il est vrai que dans la maladie et le vieillissement, on prend soudain conscience de l'écart qui s'instaure entre soi et son corps. Mais il y a loin de ces expériences ponctuelles de la dualité du corps et de l'esprit à cette volonté, qui à notre époque s'affiche partout, de ne regarder son corps qu'à travers les yeux d'autrui et de le modeler au gré de son désir. Alors que toute la philosophie contemporaine, depuis Nietzsche, a voulu persuader l'être humain qu'il *est* son corps, il semble que le seul rapport possible au corps soit devenu au contraire, depuis quelques décennies, celui de l'*avoir*, de la possession d'un objet modulable.

Il est vrai que, comme Merleau-Ponty l'a rappelé, que les humains, selon les sociétés, font un usage différent de leur corps, ce qui atteste bien que celui-ci n'est nulle part réduit à ses seules fonctions biologiques. La gestuelle et la mimique émotionnelle ne constituent en effet nullement des signes naturels, mais différent selon les populations. En réalité, c'est la totalité du corps humain, de son expressivité aux marques qu'on fait sur lui, tels que tatouage, peinture, mutilations rituelles, qui participe de l'ordre de la culture, de sorte qu'il ne s'agit nullement de vouloir revenir à une « nature » que l'homme a, dès sa première apparition, définitivement laissée derrière lui<sup>38</sup>. Il n'est donc pas de manière « naturelle » d'être pour le corps humain qui a été, dans toutes les cultures, l'objet de manipulations variées. Il n'en demeure pas moins que l'objectivation du corps a été portée à son comble dans nos sociétés hypertechnicisées.

C'est bien en effet pour donner « corps » à son existence et pour conjurer ce qu'il y a en elle de foncièrement transitoire et périssable, que l'on multiplie les signes corporels adressés à la seule transcendance qu'on reconnaît encore aujourd'hui, celle du milieu social auquel on appartient. Cela va du « look » vestimentaire aux remodelages du corps par le *body building* ou la chirurgie esthétique. Tout cela vise à une maîtrise du corps qui voudrait le dépouiller de tout ce qui relève en lui d'une passivité qui fait de l'incarnation un destin à assumer et non un choix éventuellement révoquant.

Il ne faut donc pas s'étonner de voir apparaître l'idée, dans les milieux de la cyberculture, d'un corps « surnuméraire »<sup>39</sup> qu'il ne s'agit même plus de transformer à sa guise, mais tout simplement d'éliminer, pour permettre une immersion totale dans une réalité virtuelle totalement libérée de toutes les entraves attachées à la corporéité. Tout ce discours sur la fin du corps<sup>40</sup>, qui est lié à une étrange mystique de l'intelligence artificielle, n'est rien autre que l'aboutissement de la conception dualiste de l'homme qui s'est imposée en Occident depuis le début des temps modernes. C'est bien parce que la conception du corps-machine a été dominante à partir du XVII<sup>e</sup> siècle qu'une médecine régénératrice et plastique se donne aujourd'hui pour tâche de le rendre plus beau et d'en prolonger aussi longtemps que possible le fonctionnement. Et c'est parce qu'elle s'avère en fin de compte impuissante à assurer au corps une véritable immortalité qu'on a pu voir apparaître, jusque dans l'esprit d'éminents physiciens, l'idée d'une dématérialisation de l'intelligence, voire de sa transplantation sur d'autres supports que la matière vivante<sup>41</sup>.

Le culte voué au corps par la modernité se retourne donc ainsi en son contraire, et engendre le mépris de cet instrument peu performant. Or c'est le même mépris pour l'être de chair que nous sommes que nous retrouvons dans toutes les conduites à risque, qui sont autant de manière de

<sup>38</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 220 sq.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 1001.

<sup>40</sup> Cf. D. Le Breton, *L'adieu au corps*, Paris, Métailié, 1999.

<sup>41</sup> C'est le cas de l'astrophysicien Trinh Xuan Thuan ou du physicien anglais Dyson, qui a le premier (en 1979) envisagé sérieusement cette idée.



flirter avec la mort. On est là aussi en face d'une sorte de paradoxe : au cours du XXe siècle, le souci sécuritaire n'a cessé de croître dans les sociétés occidentales pour devenir aujourd'hui une véritable obsession. Or c'est précisément dans ce contexte que les activités à risque se voient valorisées, comme le montre l'intérêt que suscite dans nos sociétés les sports extrêmes. Ceux qui choisissent de s'y livrer sont à la recherche de ces émotions fortes que l'organisation et la planification de la vie moderne, aussi bien dans le domaine professionnel que dans le domaine privé, ont totalement étouffées. Il s'agit pour eux, en mettant librement leur vie en jeu, de se donner le sentiment d'une plénitude d'être que leur existence surprotégée ne leur permet pas d'éprouver. Mais cette sorte de nouvelle forme de violence infligée au corps est paradoxalement encore un stratagème ourdi pour échapper à la condition corporelle, car il s'accompagne d'un sentiment de toute puissance qui est à l'opposé d'une véritable assomption de l'incarnation.

Ces jeux délibérés avec la mort que sont les activités à risque, alpinisme, parachutisme, navigation ou exploration solitaire, même si elles offrent la possibilité de redonner à la vie son sens et son intensité, ne diffèrent donc pas fondamentalement de ces conduites à risque que sont la toxicomanie, alcoolisme, l'excès de vitesse sur route, les troubles alimentaires, et toutes les autres formes de refus d'intégration sociale<sup>42</sup>. C'est en effet le même manque à être qui est éprouvé dans les deux cas, que l'on cherche à le compenser en mettant son corps à l'épreuve, ou que l'on tente d'y échapper par la perte du sentiment de ses limites physiques.

Or la dimension intersubjective n'est pas totalement absente de ces jeux avec la mort. S'exposer volontairement à la mort en s'adonnant à la pratique de sports extrêmes est une manière de montrer aux autres sa supériorité ; et nombre de conduites à risque sont des appels au secours, des demandes inavouées d'aide, des appels lancés aux proches. Ce qui s'exprime ainsi, c'est l'incapacité de nouer avec son corps des relations qui soient non pas d'avoir, mais bien d'être. C'est en effet lorsque le rapport à l'autre ne va plus de soi, lorsque l'être en commun avec les autres apparaît non plus comme une donnée de fait, mais comme un problème à résoudre ou une tâche à accomplir et qu'il faut s'offrir au regard d'autrui sous la forme d'un objet aussi désirable que possible., que le rapport à son propre corps devient une préoccupation majeure.

On voit par là que toute l'attention portée à la dimension corporelle dans nos sociétés n'aboutit nullement à une réconciliation apaisée avec l'existence incarnée, car ce corps auquel on voue tous ses soins, que l'on soumet à des épreuves extrêmes dans les activités à risque ou qu'on laisse sciemment se détériorer dans les conduites à risque, demeure un objet offert au regard de l'autre, objet avec lequel on entretient une relation d'extériorité au lieu d'en faire une dimension fondamentale de l'exister.

Si donc nous jetons un regard en arrière sur tout le chemin parcouru depuis les débuts de la tradition occidentale, on voit que l'on est ainsi passé du « soin de l'âme » prôné par Platon au culte contemporain du corps, d'un extrême à l'autre donc, sans que pourtant ce renversement de hiérarchie entre l'âme et le corps soit parvenu à effectuer un véritablement dépassement de cette dualité qui a si fortement marquée l'Occident.

À cette persistance sous une forme nouvelle du dualisme corps/esprit, on peut certes trouver diverses causes : la plus profonde tient sans doute à l'ambiguïté constitutive de la condition humaine, pour laquelle la dualité du corps et de l'âme demeure une expérience fondamentale ; mais nous avons vu que ce sont en grande partie des causes culturelles, à savoir une certaine manière de concevoir le rapport au corps, qui a, en Occident, amené cette expérience de la dualité à se transformer en un dualisme substantiel. La place faite au corps en Occident a donc de plus en plus fait problème, d'abord par défaut, puis par excès. On a pu définir la santé comme le « silence des organes », le corps se faisant alors oublier. Peut-être faudrait-il alors souhaiter à la civilisation occidentale de parvenir à cet oubli du corps par lequel on parviendrait enfin tout simplement à l'habiter...

---

<sup>42</sup> Cf. D. Le Breton, *Conduites à risque. Des jeux de mort au jeu de vivre*, Paris, PUF, 2002.