Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 62 (2003)

Artikel: Entre l'être et l'avoir : le corps "dans" la philosophie, gêneur, symptôme, ou référent?

Autor: Milhaud-Cappe, Danielle

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882958

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

DANIELLE MILHAUD-CAPPE

Entre l'être et l'avoir. Le corps «dans» la philosophie, gêneur, symptôme, ou référent ?

The interest of contemporary philosophy in the theme of the body has resulted in a shift away from the traditional focus on intellectual narcissism. It is useful to recall the milestones of a temporal dialectic through which the body has passed – from the status of a bad object to candidacy for subjectivisation. This transformation is an invitation to meditate on the complex status of the body in itself and on its relationship with the soul. It also demands a critical approach towards contemporary practices (scientific or not) and the ideologies they draw upon. Is the body the ultimate human reality? Is it reasonable to expect a new wisdom from the body?

Introduction : le corps «dans» la philosophie

Le corps est-il ce poids qui interrompt brusquement pour Thalès, la contemplation de l'univers d'en haut (le ciel étoilé), en le précipitant dans un puits ; est-il, un beau jour, tombé *dans* la philosophie, tel un pavé dans la mare ; faudrait-il donc, pour le penser, «dans» la philosophie, inverser l'image de la chute de l'âme, perdant ses ailes, dans le corps matière, telle qu'on la trouve dans le *Phèdre* ? S'y trouve-il tel un corps dans un autre corps (le *Corpus* philosophique formé de l'immense univers textuel de la philosophie) ? Ou bien s'y infiltre-t-il en profondeur à la manière de ce nageur de Délos, que Socrate juge seul capable d'interpréter une des pensée les plus obscures qui soient : celle d'Héraclite ?[1]

1 Socrate, cité par Diogène Laërce, II, 5, en exergue de l'Héraclite de J.-M. JEANNIÈRE, Paris, Aubier Montaigne, 1977, p. 9.

À moins qu'il ne soit le corps acrobate, au prologue du *Zarathoustra*, qu'un bouffon grotesque rendra à sa pesanteur mortelle ? Aucune de ces images ne paraît à écarter.

Ce qui me semble en question dans ce colloque, c'est le rapport du corps à la réflexion philosophique, mais par là, le rapport du corps à l'âme ou esprit (je ne distinguerai pas) et plus largement, de la matérialité à la spiritualité. Or les figures de cette relation, présentes dans les images précédentes, nous indiquent à quel point les catégories du matériel et du spirituel sont réversibles :

Si le corps humain (dont je parlerai ici de préférence), tient de tous les corps inertes par sa pesanteur, son extension, son mouvement; s'il tient également du corps vivant par sa finitude qui le situe entre naissance et mort, il ne saurait pourtant être considéré comme pure et irréductible matière. Ses rapports à l'univers spirituel sont à la fois étroits et mystérieux; ce sont des rapports de compénétration. Douloureux, endommagé, le corps a le pouvoir d'interrompre la pensée. Aérien, il la symbolise et la préfigure. Il est capable aussi de s'adapter si totalement à l'élément fluide qu'il devient la représentation du mouvement de pensée lui-même, et de sa pénétration intuitive d'un univers spirituel. Cependant qu'il peut aussi figer la philosophie dans une lourdeur d'où l'on peut se demander s'il a ou s'il n'a pas lui-même, éventuellement, la possibilité de s'extraire; le corps est parfois plus spirituel que l'esprit... Peut-il aller jusqu'à mettre en danger la pensée elle-même ? Certainement.

Je développerai la thèse suivante :

Le rapport entre le corps et la philosophie est si essentiel qu'il peut y avoir quelque chose de dérisoire à le prendre pour thème de ce même discours. En fait, c'est à partir du corps que s'est construite, et que continue de se construire la philosophie; mais c'est aussi en grande partie contre lui qu'elle s'est édifiée et continue de s'édifier. Il faudrait donc comprendre ici «contre» au double sens de la proximité et de l'opposition.

Ce qui implique deux idées :

- Il y a une forme d'émergence nécessaire de la pensée par rapport à la corporéité. Notre position ne dédaignera pas, dès lors, un certain dualisme, si l'on entend par là, la reconnaissance d'une réalité autre que le corps (ou d'une expressivité autre que celle du corps), ainsi qu'un point de vue critique qui évite aussi bien le mépris du corps, que son idolâtrie.

- Si le corps apparaît aujourd'hui comme l'objet ultime de la réflexion philosophique, le produit le plus tardif de notre civilisation occidentale, comme l'affirme J.-L. Nancy[2], il y aurait pourtant à se demander si la philosophie a trouvé avec lui sa vocation définitive.

Je me propose, pour ma part, d'envisager le chassé-croisé du corps et de la philosophie, en trois temps :

a) l'inessentialité d'un corps mauvais objet ;

b) l'essentialité d'un corps sujet ;

c) la philosophie confrontée aux formes actuelles de civilisation.

Je conclurai en reprenant l'idée du corps « contre » la philosophie, en un double sens.

L'inessentialité du corps matière-objet et mauvais objet

Dans son développement historique, la philosophie a tout d'abord masqué, ou méconnu, consciemment ou inconsciemment, l'importance déterminante du corps. C'est en se sens qu'on peut prétendre que le corps a longtemps été le refoulé de la philosophie.

Certes, il n'est pas très difficile de repérer la préoccupation du corps dans les discours de ceux qui, dans l'Antiquité, se sont intitulés philosophes, parce qu'ils étaient en quête de la sagesse (*Sophia*). Épicure se préoccupe de la santé du corps, en même temps que de la tranquillité de l'âme. Bien plus, cette dernière prétend se conquérir à partir d'un élément premier, condition de l'existence de tout bien, qui peut difficilement être pensé sans le corps : le plaisir. Mais déjà le platonisme rejoignait, au terme de son évolution, l'idéal grec de la *Kalokagathia*, en réhabilitant le plaisir[3] et en liant étroitement exercice du corps et exercice de l'âme : « Il n'y a qu'un moyen de salut : ne pas exercer l'âme sans le corps ni le corps sans l'âme »[4].

Et pourtant. Le corps a longtemps connu, dans la philosophie, une forme de purgatoire. Il était, par définition, « l'Autre du principe fondateur »[5]. Le discours philosophique est, traditionnellement, un discours circulaire et narcissique, tel que la pensée, instrument du discours, aime

2 *Corpus*, 2000, p. 10.
3 Voir le *Philèbe*.
4 *Timée*, 88b.
5 P.-L. Assoun (1992), p. 38.

à se prendre elle-même pour objet du discours. Ce qu'exprime le *Gnauti Seauton* socratique. L'exercice proprement philosophique était tenu de se mener, non seulement à l'aide de l'esprit, mais à l'aide de facultés épurées de tout élément corporel et propices, dans cette mesure, à la connaissance la plus abstraite aussi, celle de l'esprit ou de l'âme. Pouvoir qu'inclut la notion même de Raison prise comme connaissance de l'abstrait (ce qu'indiquent plus clairement les termes de *ratio* et de *logos*). Descartes emploie dans le même sens le terme d'entendement, comme de la faculté qui permet seule de se familiariser avec l'âme et de philosopher, au sens vraiment propre du terme.

Cette épuration, cette désincarnation recherchée comme condition du philosopher avaient pour conséquence l'abstraction ou l'anonymat du sujet philosophique, lequel, coupé de son socle corporel, l'était aussi de son individualité propre, pour ne plus exister qu'à titre de sujet universel, de substance pensante, de « Je pense ». Une telle situation correspond également à la conception aristotélicienne de la métaphysique, alors même que le Stagirite établit, de la sensation à l'universel, une continuité que niait Platon.

Dès lors, le discours philosophique sécrétait implicitement deux univers en extériorité l'un par rapport à l'autre, et dont chacun ne pouvait s'affirmer qu'au prix d'une dévalorisation de l'autre. Celui qui avait connu le principe suprême du monde intelligible n'avait plus que pitié pour l'obscurité et l'obscurantisme dans lesquels croupissaient ses anciens compagnons de la Caverne, dont l'univers symbolise le monde des corps.

Le corps était donc essentiellement le *mauvais objet* de la philosophie : la recherche de la sagesse antique était en effet celle d'une plénitude d'*être* (savant et vertueux) qui se méfiait de tout *avoir*. Or le corps était cet avoir à l'origine de tous les avoirs, cet avoir avide de biens matériels.

Mais inversement, le monde concret, matériel, celui de nos existences corporelles, devenait, par le seul fait qu'il existait, une « satire » sur celui du déploiement de la pensée, comme l'écrit Sören Kierkegaard. Le fait de l'existence dénonçait et démystifiait le penseur, dans son abstraction. Il révélait le caractère fantasmatique d'une existence qui aurait voulu se réduire à la pure essence ou à la pure pensée. Cette satire, la « petite servante de Thrace » sait déjà la déployer à l'égard de

Thalès[6]. Elle en connaît en quelque sorte d'instinct, la force destructrice et subversive : une sagesse qui préfère, aux objets immédiats (ceux qui se trouvent à nos pieds) un monde lointain (celui des astres) commet une erreur de méthode telle qu'elle se disqualifie comme sagesse et mériterait plutôt le nom de folie : non seulement elle préfère, contre tout bon sens et, pourrait-on dire, contre ses principes mêmes, le moins accessible au plus accessible, mais elle méprise les conditions *sine qua non* de la pensée et de la connaissance en mettant en danger le corps du penseur.

La philosophie et les philosophes ont donc longtemps réussi à se présenter, comme des puissances essentiellement désincarnées. Se mettre à philosopher, c'était mourir au corps[7] ainsi qu'à soi-même, comme être particulier. *Soma sêma*, le précepte venu du pythagorisme mettait comme condition à l'épanouissement de l'esprit, le rétrécissement, voire l'extinction ataraxique de la vie corporelle.

Le corps essentiel, être et/ou bon objet

Mais voici pourtant que la philosophie, aujourd'hui, paraît non seulement orientée vers le corps, mais comme focalisée sur lui. Si nous tentons de chercher les causes de la situation actuelle, elles nous paraissent en fait, de deux ordres. Non seulement la philosophie cherche à se ressaisir de ses fondements matérialistes et corporels, mais on peut dire qu'à travers les coutumes et les pratiques sociales, le corps vient, en quelque sorte, au-devant de la réflexion philosophique, qu'il la sollicite et s'impose à elle de manière peu contournable.

La situation présente est, tout d'abord, le résultat de l'évolution interne de la philosophie, évolution que l'on peut concevoir comme l'apparition au grand jour d'un aspect jusque là à peine manifeste ; dans cette mesure, la démarche actuelle vers le corps n'est pas toujours exempte d'une sorte de repentance et d'un certain potentiel de culpabilité. Mais il paraît également difficile de ne pas confronter l'intérêt que la philosophie porte actuellement au corps à la place que ce dernier occupe dans nos formes de civilisation ainsi qu'aux questions nouvelles qu'il soulève à partir des progrès stupéfiants de la biotechnologie.

6 *Théétète* 173c – 174b.
7 *Phédon,* 82d – 84b, et *Théétète* 173e.

Pour que le corps intègre pleinement le discours philosophique, il a fallu une véritable torsion de la philosophie sur elle-même, torsion telle que le corps y conquiert, en droit tout d'abord, la même dignité que l'âme.

Ce changement remarquable ne s'est pas fait en un jour. Les grandes pensées dualistes telles que celles de Platon et de Descartes, en contiennent déjà le germe.

Dans la *Première Méditation*, ce chercheur de vérité qu'est le philosophe fait rapidement et aisément table rase des renseignements qui lui viennent des corps inertes, *via* les sensations, lesquelles ne lui fournissent que trop de raisons de douter. Mais il est alors taraudé par une présence inévacuable, celle d'un corps qui s'impose comme *sien*; présence étrange qui est un défi pour le bon sens, d'avoir encore à se méfier. «Comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ?», écrit Descartes[8]. On ne saurait désigner plus clairement, déjà, le corps propre et la relation problématique que nous entretenons avec lui, relation d'être et d'avoir à la fois, d'appartenance, plutôt que de possession[9]. Le corps propre est donc déjà, pour Descartes, une présence dont l'évidence s'impose, avec une clarté et une distinction qui paraît digne de rivaliser avec celles de l'équation mathématique.

Mais la véritable révolution, nous la devons à Spinoza, lequel fonde métaphysiquement une conception nouvelle des rapports entre corps et âme. Les propositions de l'*Éthique* rendent justice au corps, en lui conférant une valeur ontologique égale à celle de l'âme; en outre, elles annoncent un renversement de valeur des réalités spirituelles aux réalités corporelles. L'humain conquiert ainsi sa spécificité intrinsèque alors que son corps n'était jusque là distingué du corps animal que par la présence en lui d'une âme rationnelle.

L'affirmation de ce que l'on avait coutume d'appeler (peut-être à tort[10]) le «parallélisme» apparaît comme la condition de cette entrée magestueuse du corps dans le discours philosophique: Dieu ou la Nature, substance unique, peut être appréhendé par deux attributs, la pensée et l'étendue, dont chacun exprime pleinement l'essence divine:

8 «[...] *totumque hoc corpus meum esse* ?» (*Les méditations métaphysiques*, p. 27 & 4).

9 M. M. MARZANO-PARIZOLI (2002), p. 137.

10 Je fais allusion aux recherches en cours de Chantal Jaquet, Maître de conférences à Paris I-Sorbonne.

« L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses ».[11] Il y a donc, entre corps et âme une corrélation nécessaire, en même temps qu'une indépendance causale, puisque : « Ni le corps ne peut déterminer l'esprit à penser, ni l'esprit ne peut déterminer le corps au mouvement, ou au repos, ou à quelqu'autre chose (s'il en est) »[12]. On peut alors admettre que : « Nul mieux que Spinoza n'a saisi de concert l'unité et la spécificité fondamentales du corps et de l'esprit, à tel point qu'il sert encore aujourd'hui de modèle de référence pour aborder la questions des rapports entre le cérébral et le mental.[13] » C'est ainsi que Jean-Pierre Changeux et P. Ricœur, dans le dialogue qui fait la substance de leur livre commun, se placent l'un et l'autre sous l'égide de Spinoza. Avec P. Ricoeur, nous remarquerons que le monisme spinoziste n'exclut pas, en fait, un certain dualisme ; non pas un dualisme ontologique, mais un dualisme sémantique, celui de deux discours distincts : le discours qui se rapporte au corps, objet des sciences neurologiques, biologiques, et celui qui se rapporte au corps sujet (celui que la langue allemande nomme : *Leib*)[14].

Mais on peut aller plus loin, et dégager, déjà, dans les propositions de l'*Éthique*, un dépassement du parallélisme et une préfiguration d'une ontologie du corps. N'est-elle pas présente dans la proposition qui affirme : « L'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le corps, autrement dit, un certain mode de l'étendue existant en acte, et rien d'autre »[15] ?

Ce monisme mâtiné de dualisme sera radicalisé par la force corrosive du message nietzschéen. Ne serions-nous donc *que* corps ? L'esprit ne serait-il qu'une « qualité », du corps...[16] ? Dans ce cas, Nietzsche serait moins celui qui annonce la présence du corps *dans* la philosophie, que celui qui nous oblige à inverser fondamentalement le rapport d'inclusion corps-âme, spiritualité-matérialité, en replaçant la philosophie *dans* le corps et le philosophe dans la spécificité des états de son propre corps.

Mais n'est-ce pas alors la dimension abstraite, universaliste, anonyme, constitutive du discours philosophique, qui se trouve par là, vi-

11 *Éthique*, prop. VII, l. II.
12 *Ibid.*, prop. II, l. III.
13 Ch. JACQUET (2001), p. 162.
14 J.-P. CHANGEUX et P. RICOEUR (1998), p. 22-23.
15 *Éthique*, l. II, prop. XIII
16 *Ainsi parlait Zarathoustra*, L. I, « Des contempteurs du corps », p. 32.

sée, menacée et atteinte ? Faire œuvre de « philosophe-médecin de la civilisation », c'est retrouver derrière le discours, l'homme qui tient le discours. Que devient l'universalisme philosophique, lorsque le philosophe s'aperçoit que c'est la « maladie » qui l'inspire, que « l'objectivité, l'idée, la pure intellectualité... [ne sont que des] masques [qui travestissent] inconsciemment des besoins physiologiques » ? Faudra-t-il « tout compte fait », conclure que la philosophie, jusqu'alors, n'a été qu'une « exégèse du corps et *un malentendu à propos du corps* »[17] ?

Malentendu parce qu'elle n'entend pas que le corps est le texte dont son discours n'est que l'interprétation ; au moment même où elle se pense détachée de lui, elle ne fait qu'exprimer son état de maladie et de santé. Mais malentendu, aussi parce l'aspiration à un état final (paix, bonheur, idéal) si forte dans la philosophie classique, n'est que l'expression déguisée du désir de mort d'un malade, Ainsi le philosophe doit-il interroger ses intentions profondes, conscientes et inconscientes : sont-ce nos manques, qui nous poussent à philosopher, ou bien sont-ce « nos richesses et nos forces »[18] ?

Incontestablement Nietzsche nous oblige à envisager un changement radical dans la nature même de la philosophie, à partir de cette révélation du corps comme étant notre être même. Si la question fondamentale de la philosophie reste, comme l'affirmait Kant : « Qu'est-ce que l'homme ? », la reconnaissance de notre essence corporelle doit-elle développer la réflexion dans le sens d'une ontologie du corps, entendue comme assimilation totale de l'être de l'homme à son corps ; doit-elle orienter son éthique vers une « sagesse du corps » telle que nous puissions attendre de lui des maximes qui nous permettraient de vivre mieux ? Faudra-t-il concentrer la réflexion sur le corps, être à l'écoute du corps, voire le *laisser parler* ?

Les formules nietzschéennes, par leur facture radicale, ont provoqué un tournant décisif de la philosophie, en direction d'une « philosophie concrète du corps » ; malheureusement, certaines formes de civilisation empreintes d'un corporalisme ou d'un hédonisme douteux se réclament également de lui. J'examinerai ces points successivement.

Le message de Nietzsche a pris deux directions dominantes dans la réflexion sur l'homme :

17 NIETZSCHE, *Le gai savoir*, préface à la 2e éd., & 2, 3 et 4, p. 22-27.
18 *Ibid.*

a) la direction de l'interprétation des états du corps, avec la psychanalyse,

b) celle de la description du vécu du corps propre avec la phénoménologie.

Ayant parfois entretenus des relations de conflit, ces deux domaines majeurs de la pensée contemporaine semblent avoir actuellement compris qu'ils se complétaient; partis de positions symétriques, ils marchaient, de fait, à la rencontre l'un de l'autre: l'un part des fondements infra conscients du psychisme, présupposant le corps, et l'autre suit le cheminement de la conscience au-delà des états pleinement réflexifs, vers une intentionnalité de plus en plus mêlée à la vie corporelle. Leurs démarches présentent cependant des avantages et des inconvénients contrastés: un subjectivisme universalisant, d'un côté qui ne peut entièrement éviter les écueils de la philosophie classique; un causalisme scientiste, de l'autre, qui se voit forcé de démultiplier la notion de corps. Au sein du premier domaine, le corps n'est plus qu'un corps sujet. Au sein du second, corps objet et corps sujet se superposent en étages relativement distincts.

Freud a toujours refusé qu'on l'inscrivît dans le champ de la philosophie. On ne saurait donc trouver chez lui une métaphysique du corps. Mais on peut pourtant affirmer que la perspective psychanalytique ainsi que les concepts psychanalytiques constituent en eux-mêmes une remise en question de la philosophie classique fondée sur la pééminence de l'esprit.

Tout d'abord, Freud, à l'instar de Nietzsche (quoi que de manière plus scientifique et de ce fait, moins tapageuse) souligne la morbidité potentielle de l'attachement philosophique à l'introspection et à l'idéal.

«Pour introduire le Narcissisme», en 1914, insiste sur les dons spéculatifs des paranoïaques. L'investissement narcissique de l'idéal du moi conduit en effet à une auto-observation. Cette dernière engendre à la fois une conscience morale sévère, génératrice de paranoïa, et la capacité d'introspection, laquelle, «livre à la philosophie le matériel pour ses opérations de pensée»[19]. Sans affirmer que le philosophe est un paranoïaque, Freud suggère que l'activité de pensée philosophique n'est que l'alternative saine du délire paranoïaque, l'utilisation productive d'une tendance destructrice. On ne saurait nier qu'une telle indication

19 In *La vie sexuelle*, p. 100-102.

jette un éclairage précieux sur les raisons du malaise ancestral de la philosophie vis-à-vis du corps. Le «matériel» sur lequel travaille la philosophie serait constitué de représentations contenant *déjà* une condamnation de certaines pulsions naturelles. Platon avait fait de la philosophie la fille de l'étonnement; serait-elle aussi celle du refoulement ? Voilà qui doit nous interroger.

Cependant, si, à partir de la compréhension du symptôme, la psychanalyse réintègre le corps dans la pensée, on peut se demander si, par ailleurs, elle ne la maintient pas dans un schéma d'ensemble dualiste et cartésien. C'est ce que semble impliquer l'affirmation freudienne selon laquelle l'inconscient et la pulsion sont des réalités intermédiaires entre le corps et l'âme, entre le psychique et le somatique. Freud affirmera, il est vrai, que ces réalités mixtes mettent le philosophe au pied du mur et l'obligent à repenser les rapports corps-âme[20]: «L'exposé de l'activité psychique inconsciente doit obliger la philosophie à prendre parti et, dans le cas d'un assentiment, à modifier ses hypothèses sur le rapport du psychique et du somatique, jusqu'à ce qu'elles soient conformes à la nouvelle connaissance.» On peut, ici, se poser quelques questions sur le fond de sa pensée: suggèrerait-il que la nature mixte de l'inconscient inviterait à passer du dualisme au monisme ? Et pourtant, ses définitions de la pulsion et de l'inconscient, en 1915 et 1917, impliquent la reconnaissance de deux réalités bien distinctes: «Le concept de pulsion nous apparaît comme un concept limite entre le psychique et le somatique, comme le représentant psychique des excitations issues de l'intérieur du corps et parvenant au psychisme comme une mesure de l'exigence de travail qui est imposé au psychisme en conséquence de sa liaison au corporel»[21]. Et il écrit à Groddeck, le 5 juin 1917: «L'inconscient est certainement le véritable intermédiaire entre le somatique et le psychique, peut-être est-il le *missing link* tant recherché.»

Cependant le malaise ontologique de la psychanalyse se traduit par une démultiplication du corps ou par trois corps superposés plutôt que par un franc dualisme:

a) Un corps strictement biologique dont Freud n'oublie jamais de rappeler l'existence, mais dont il parle comme d'un «roc» sur lequel bute l'enquête psychologique.

20 C'est l'idée que nous trouvons dans l'article paru dans *Scientia*, en 1913: «L'intérêt de la psychanalyse», p. 187-213.

21 «Pulsions et destin des pulsions», p. 17-18.

b) Un corps intermédiaire formé des réalités pulsionnelles pré et inconscientes, qui s'exprime dans la vie imaginaire et dans les symptômes.

c) Un « corps psychique », enfin, en dépit du paradoxe que recèle une telle expression :

Dans *Le moi et le ça*, Freud écrit : « Le moi est avant tout un moi corporel. » Le moi est, en effet, selon lui, un principe d'unification qui se constituerait par la projection de la surface du corps. La seconde théorie freudienne des pulsions admettait déjà que le corps de l'enfant, tout d'abord, diffus, voire éclaté, dans la mosaïque de ses pulsions (le « corps morcelé », selon l'expression de Lacan), ne trouvait son unité qu'au stade du miroir, à travers l'image spectrale et sa perception narcissique, étayée par le regard de l'Autre.

Il y a là, une idée difficile : celle d'un va-et-vient entre le somatique et le psychique. Le premier puise son unité dans une représentation qui, à son tour, gagne en cohérence à partir du moment où dans le corps, la hiérarchisation des zones érogènes a installé une configuration stable.

Je parlerai plus rapidement de la phénoménologie, dont des spécialistes doivent vous entretenir.

Discours proprement philosophique sur le corps, la phénoménologie s'est érigée contre le naturalisme et le positivisme qui ne considéraient le corps que comme un objet soumis à la pensée et aux méthodes de la science. L'objectivisme, affirme-t-elle, « offusque la richesse de l'expérience vécue du corps et en trahit la vérité »[22]. La phénoménologie se veut certes moniste et matérialiste. Pourtant, elle maintient une distance de l'homme à la nature, suggérant que la liberté qui nous sépare du règne purement biologique, existe déjà au niveau du corps, de son rapport au monde, de ses comportements. Si ce dernier, en effet, signe notre *ad*hérence à la nature, il ne signifie pas pour autant que nous sommes *in*hérents à celle-ci. Lorsqu'il invente des médiations avec les autres et avec le monde tels que le langage et les outils, le corps manifeste son autonomie par rapport aux déterminismes naturels.

La notion fondamentale d'intentionnalité de la conscience permet de penser autrement notre rapport au corps : nous ne sommes pas *dans* notre corps, mais plutôt *avec* lui, puisque nos intentions le traversent et l'habitent. « Être une conscience ou plutôt être une expérience, c'est communiquer intérieurement avec le monde, le corps et les autres, être

22 J. LAVAUD (1992), p. 106.

avec eux au lieu d'être à côté d'eux »[23]. Il nous permet seul de constituer l'espace et les objets et, à travers la sensation, de nous ouvrir au monde et d'être en harmonie avec lui.

Cette nouvelle perspective nous fait passer du corps objet au corps sujet.

« Je ne suis pas devant mon corps, je suis dans mon corps, ou plutôt, je suis mon corps »[24]. Il s'agira, dès lors, de suivre et de décrire la conscience du sujet dans les expériences sensorielle et charnelles. La sensation que l'on dénigrait depuis l'Antiquité est alors pleinement réhabilitée. Elle n'est plus ce qui obstrue la connaissance par son imprécision, ce qui affole l'âme par la violence des passions qu'elle fomente ; le corps, parallèlement, n'est plus cette enveloppe charnelle qui isole l'esprit et conforte le Moi dans son individualisme ; tout au contraire, l'un et l'autre deviennent principe d'ouverture à l'immense matière du monde avec laquelle ils nous mettent en communion.

En développant les implications du corps sujet, le discours phénoménologique s'est engagé sur une voie dont on peut estimer qu'elle représente par excellence la prise en compte authentique de la réalité corporelle, en tant qu'elle relève d'un vécu proprement humain. La vérité du corps n'est-elle pas révélée principalement dans le rapport subjectif que j'entretiens avec lui et qui me permet parfois de dire qu'il est « Moi » puisque je « suis » lui ? Cette voie, cependant, est étroite et je voudrais simplement indiquer ce qui m'en paraît constituer la difficulté, en deux points.

Tout d'abord, elle s'aventure aux confins d'un monde où la discursivité rationalisante propre à la philosophie semble devoir rapidement être mise en échec et devoir céder la place à un autre mode d'expression, artistique, peut-être, comme le suggérait Merleau-Ponty lui-même. Il s'agit, en effet de suivre la subjectivité jusque dans une relation des plus complexes, sinon des plus confuses, puisqu'à travers la sensation, écrit le philosophe, non seulement le corps est joint à l'âme, mais il est conjoint au monde, la sensation « célébrant les noces du sentant et du senti ». D'autre part il me semble que par la force des choses, la phénoménologie tend, elle aussi, à un certain réductionnisme. Il consisterait, à l'inverse du réductionnisme scientiste, à ne plus considérer le corps *que* comme un sujet, jouant parfois d'une subjectivité

23 M. MERLEAU-PONTY (1945), p. 113.
24 *Ibid.*, p. 175.

élargie jusqu'aux confins de l'inconscience, et ignorant par là les aspects qui font que le corps reste, malgré tout, aussi un objet.

Concernant le premier point, Descartes nous avait déjà averti de la difficulté à penser l'union de l'âme et du corps, soit, ce que nous appelons aujourd'hui la « corporéité ». Il affirmait, en effet, à la princesse Élisabeth, que connaître l'union de l'âme et du corps n'était pas du ressort de la pensée philosophique. L'union, ni ne se connaît, ce qui reste le propre de l'esprit grâce à l'entendement, ni ne s'imagine, l'imagination servant à la considération des corps abstraits (tels les corps mathématiques) ; elle s'éprouve, « au relâche des sens et au repos de l'esprit ». C'est une sensation interne et individuelle : « que chacun éprouve en soi-même sans philosopher », qui ne s'obtient que lorsque l'attention (la tension) tombe ; et particulièrement « aux champs », loin des tracas inévitables des villes. On apprendra à concevoir l'union de l'âme et du corps, « en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires »[25].

Cette corporéité qui est effectivement notre vie dans ce qu'elle possède de plus à vif, de plus sensible, mais aussi de plus complexe, ne sera-t-elle pas plus aisément exprimée par les voies de l'imaginaire, de la métaphore, de la poésie ? La sensation peut-elle se dire, ou faut-il se contenter de la ressentir et de l'évoquer, par et dans l'art ? Les surréalistes, quant à eux, étaient intimement persuadés de la supériorité de l'art sur la philosophie lorsqu'il était question d'exprimer notre rapport au corps, estimant que les œuvres jaillies de l'amour du beau contenaient une philosophie plus vraie, dont on aurait pu dire, parodiant le mot de Pascal sur la morale, qu'elle se moquait de la philosophie : Paul Eluard évoque, en 1932, l'insolence des dessins de Max Ernst célébrant la grâce des corps, en défi à la lourdeur philosophique :

> L'oreille au fond des têtes sans humour calligraphie son bonheur
> La lettre enlaidit le mot
> La nudité de la femme est plus sage que l'enseignement du philosophe
> Elle ne demande pas qu'on la considère.

Mais si la poésie est parfois une méta-philosophie, il arrive aussi que la philosophie se fasse poésie : *Zarathoustra* est un poème, et Nietzsche, à travers la diversité de ses styles, manifeste la difficulté qu'il y a à transmettre une expérience incorporée. Le corps lui-même

25 DESCARTES, *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, lettre du 28 juin 1643, p. 73-76.

excède, en effet, tout ce que peut en exposer le discours. S'il est texte, il est, écrit Nietzsche, « un texte inconnu, peut-être inconnaissable et seulement pressenti »[26].

Corpus de Jean-Luc Nancy est un texte hors norme. L'auteur nous livre ainsi la loi de sa composition : le corps, selon lui, ne se peut écrire, « sans ruptures, voltes-faces, discontinuités (discrétion), ni même sans inconséquences, contradictions, écarts du discours en lui-même. [...] le mot corps, à lui seul, impose une dureté sèche, nerveuse, qui claque les phrases où on l'emploie »[27]. Selon lui, une écriture du corps sera discontinue, ou ne sera pas !

Par ailleurs, on peut se demander si la phénoménologie ne retombe pas à sa manière dans un universalisme abstrait, ainsi que dans un subjectivisme simplement agrandi, qui reviendrait à « absorber dans la conscience de soi, la conscience de l'être-au-monde incarné »[28]. Le corps, en effet, n'est pas seulement objet de science et d'étude ; bien que je sois mon corps, ce dernier n'en continue pas moins à être aussi pour moi, un avoir, une possession, un objet, bref, quelque chose qui échappe à ma subjectivité. La dialectique du corps objet et du corps sujet n'est pas seulement celle des sciences du vivant et de la philosophie. Elle se répercute au sein de la philosophie elle-même, parce qu'elle est constitutive de mon expérience du corps. Faudrait-il dire que le corps est un sujet-objet ?

La philosophie face à la civilisation du corps et aux progrès des sciences biomédicales.

Par ailleurs, la question est soulevée du rapport entre cette réhabilitation philosophique du corps et les tendances sociales qui, avec la préoccupation constante du corps, semblent aller, parfois, jusqu'à une sorte de fétichisation.

Nous vivons, en effet, dans une civilisation du corps. Son souci ne nous quitte guère ; le terme même en martèle nos existences. Le corps est parmi nous, dans une sorte d'omniprésence, de surpuissance. Alors que je préparais cette conférence, le mot de corps forçait mon attention.

26 Cité par André SIMHA (1992), p. 96-99.
27 J.-L. NANCY (2000), p. 21.
28 LAVAUD (1992), p. 108.

Aux kiosques de ce début de printemps, il m'assaille : *Elle* : « Massages et soin du corps ; Faites-vous plaisir ». *L'Officiel* : « Obsession Corps ». *Nova* : « Quand le corps parle ». Dans le métro, une affiche publicitaire où l'on voit le corps gracile d'une jeune femme en bikini, rencontrant un énorme poisson, avec cette légende énigmatique : « Tous les corps sont permis ». Cependant qu'au journal de vingt heures, une information culturelle m'apprend qu'une exposition de photos vient de s'ouvrir à Toulon, pour la saison : « Le corps, dans tous ses états ».

Après avoir pensé l'univers comme cosmos ordonné, puis comme *res extensa* infinie, la philosophie devrait-elle l'appréhender comme « *Mondus Corpus* » ? C'est ce que suggère J.-L. Nancy.

Parallèlement, les incroyables progrès de la biotechnologie médicale, renouvellent notre rapport à la nécessité de la finitude et de la mortalité corporelles. Non seulement elles découvrent une alternative à la défaillance d'un organe vital comme un cœur ou un rein, mais, grâce au don d'organe, elles offrent la possibilité au corps mort de se prolonger, au moins partiellement, au moins momentanément dans un corps vivant. De l'encore en vie de l'organe d'un mort, au presque déjà mort de celui d'un vivant, la solidarité humaine prend la forme d'une chaîne qui défie la mort elle-même. N'est-ce pas là, un premier pas en direction d'une conquête dont, contre toute raison, nous ne pouvons cesser de rêver : l'immortalité ? Dans ce domaine, on sait que les demandes excèdent l'offre et que la société se voit contrainte de militer en faveur du don d'organe.

En réalité, dans l'imaginaire collectif, la fonction du corps est particulièrement complexe, puisqu'il est à la fois et successivement matière indéfiniment transformable et valeur.

S'appuyant sur l'appel à toutes les techniques qui peuvent l'entretenir et l'améliorer, autant que sur une puissance technologique toute neuve qu'il a engendrée, au cours des siècles, comme un prolongement de lui-même, le corps ne se pose-t-il pas aujourd'hui, comme l'ultime valeur ? Cette nouvelle déité nous permettrait à la fois, de renouer un lien trop distancié avec la vie, d'asseoir plus authentiquement notre identité personnelle et de participer à l'immense solidarité qui, dans l'espèce humaine, va des morts aux vivants.

Corps transformable, que l'on pourrait toujours corriger, comme un « brouillon »[29]. Corps dont des parties essentielles (cœur, rein, foie, po-

29 David Le Breton (1999).

umons), la quintessence, en quelque sorte, auraient la possibilité de survivre dans le corps d'autrui, inaugurant une forme matérialiste de métempsycose. Corps qui nous promet ici-bas les plaisirs les plus divers, dans l'amour, le sport, la danse; plaisirs qu'avec un peu de vigilance et d'art, nous saurons intensifier et renouveler sans cesse. Mais dans ce dessein, il nous faut «prendre soin de notre corps», et toutes les techniques qui le modifient en profondeur ou en surface sont alors requises. Ainsi ce corps peut-il et doit-il aussi être objet constant de notre sollicitude, fin de notre agir. Le profit est alors double: nous jouissons de l'*être* et nous jouissons de l'*avoir*; il nous permet d'exister dans la plénitude des sensations et il nous permet d'exercer notre maîtrise en se laissant façonner à la taille de nos idéaux esthétiques. Nous le traitons à la fois comme ce que nous *sommes* sur le mode le plus aigu et le plus vivant, et comme une chose que sa docilité rend susceptible de modeler jusqu'à friser la perfection. Ainsi passons-nous constamment avec lui d'un régime à l'autre: d'une passivité inévitable (mais qui pourtant reste optimiste), à une activité où le volontarisme se récupère. Si mon *avoir* s'améliore, si je suis «en forme», mon *être* est promis lui aussi à des jours meilleurs (je serai «mieux dans ma peau», ce qui ne peut qu'augmenter mes capacités de jouissance, m'attirer amour, succès, richesses,...). Ce profit double, apparemment contradictoire, que la modernité s'est pourtant arrangée pour transformer en une dialectique qui rythme nos existences, ne signifie-t-il pas que le corps est qualifié pour nous donner *le plus* de satisfactions ? Ne serait-ce pas la mouture moderne implicite du Souverain bien ? Le monde d'aujourd'hui aurait enfin réalisé que le corps était par excellence, l'objet susceptible de satisfaire le plus complètement nos aspirations. D'actualiser ce bonheur que nous cherchions si loin de nous et qui se trouvait en somme, à nos pieds ?

Or, il y a de toute évidence un entrelacs des idéologies sociales et du discours philosophique sur le corps. Le dernier film de Pedro Almodovar, *Parle avec elle* (*Hâbla con Ella*), en est un bon exemple. Il exhibe ce nouveau culte et ses excès virtuels en une sorte de fable. Le désir circule entre un homme et une femme. Mais celle-ci n'est plus qu'un corps végétatif en situation de coma prolongé. Le corps inerte de cette belle jeune femme, l'opulence de ses seins, le grain de sa peau, tout, dans l'image, dégage une impressionnante puissance et comme une existence autosuffisante. Quant au lieu où l'on situe ordinairement l'âme et la pensée, le visage, dans son absence à soi, il n'est plus qu'un élément quasi négligeable de son être. Une vie purement végétative, soigneuse-

ment entretenue par la biotechnologie, se trouverait-elle être, aujourd'hui, la meilleure traduction de cette vérité nietzschéenne : « Je suis corps absolument et rien d'autre, et âme n'est qu'un mot pour désigner une qualité du corps »[30] ?

Prise entre le double feu d'un corps outrancièrement négligé, avec le dualisme passé et d'un corps outrancièrement exalté dans la civilisation présente, la philosophie actuelle pourrait-elle espérer construire à nouveaux frais, une sagesse du corps ?

Le corps tout contre, mais la philosophie à distance du corps

Il nous faut tout d'abord réaffirmer l'ancrage du discours philosophique dans le corps, avant de noter que la philosophie peut difficilement ne pas penser à l'en*contre* du corps, sans renier sa vocation fondamentalement éthique.

Si le corps est déjà, comme l'affirme Nietzsche, un *texte*, puisque la philosophie est discours, il existe, de l'un à l'autre, une continuité remarquable, voire une identité de nature. Ne s'agit-il pas là, de deux modes d'expression à la fois complémentaires et entremêlés, comme Spinoza l'admettait ?

Entre le système nerveux et la pensée, existe, en effet, un intermédiaire qui est encore matière, et déjà pensée : le langage.

Dès le début, écrit Marx dans *L'idéologie allemande*, une malédiction pèse sur l'esprit : il est « entaché d'une matière qui se présente ici sous formes de couches d'air agitées, de sons, en un mot, sous forme de langage »[31].

Mais au sein du langage, la dichotomie corps âme, matérialité spiritualité, se manifeste à nouveau sous la forme de la distinction entre le signifiant et le signifié, distinction qui n'est pas plus aisée à faire, puisque le signifiant est, en général, peu arbitraire et appelle tout au contraire le signifié par une ressemblance qui le qualifiait précisément pour cette fonction. Le langage n'est pas le simple support de la pensée ; il en est, justement le *corps*. Ce qui signifie que, lorsque je nomme les choses, je ne les fais pas seulement accéder à un ordre spirituel, celui de la

30 *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 32.
31 *L'idéologie allemande*, p. 97.

pensée ou de la connaissance; je leur donne aussi, par cette dénomination, l'existence.

Quant à la conceptualisation, ce n'est, au fond, qu'une technique de la pensée, en ce qu'elle crée des outils de compréhension du monde, tout comme l'instrumentation est un prolongement du corps. C'est dès lors *l'homo sapiens* qui doit être pensé à partir des actes concrets effectués par *l'homo faber*. Or cette conceptualisation s'alimente aux sources pulsionnelles et corporelles, *via* l'inconscient et l'imaginaire, comme Freud en fit l'expérience tout au long d'un parcours intellectuel particulièrement créatif en matière de concept: la «sorcière métapsychologie» sera invoquée lorsque le savant est en difficulté pour conceptualiser et pour théoriser[32]. N'en déplaise à Descartes, il faut reconnaître que l'imagination se trouve au cœur du discours philosophique: existe-il un seul terme abstrait qui ne soit pas une métaphore des expériences corporelles ? *Concevoir* nous renvoie à la reproduction sexuée; *comprendre* à l'embrassement; *connaître* (*co-naître)* au surgissement simultané de deux ou plusieurs vivants. C'est le mouvement de la pensée tout entier qui métaphorise la vie du corps et ses états, tout en reniant ces origines plébéiennes. Quant au beau terme de *texte*, il signifie tout d'abord tissu et encore plus originairement, enlacement...

André Leroi-Gourhan nous a appris que le corps humain, par la station verticale, qui libère la main et la bouche, crée les conditions du langage et de la pensée. Celle-ci reste étroitement tributaire de ce corps qui l'a engendrée comme un prolongement de lui-même.

Mais puisqu'un ordinateur supplée partiellement à la production d'un langage cohérent, il nous faut en venir à parler de l'intention profonde, de l'inspiration de la philosophie; c'est elle, en effet, qui nous renverra le plus sûrement à notre corps.

C'est du désir (*philo, philia*) que naît la philosophie. Pourrait-on concevoir un ordinateur philosophe ? Cela me paraît difficile. Diotime affirme, dans le *Banquet* que c'est du corps sexué et virtuellement amoureux qu'émergent les beaux discours, comme sublimation d'un désir qui tout d'abord se portait vers un beau corps, puis vers tous les beaux corps. Cette origine érotique de la philosophie ne doit pourtant pas nous faire oublier ce que Nietzsche et Freud ont éprouvé devant un idéalisme philosophique en pleine décadence: le mouvement de sublimation s'enracine *aussi* dans l'angoisse de la perte du corps. Il n'est pas

32 «Analyse avec fin et analyse sans fin», p. 140.

seulement jouissance transformée, mais douleur transmuée. N'est-ce pas la raison pour laquelle la philosophie est traditionnellement considérée comme une entreprise qui ne s'épanouit qu'à la maturité, pour ne pas dire, à la vieillesse ? *Thanatos*, autant sinon plus, qu'*Éros* préside à la naissance de la philosophie. Songeons à tout ce qu'elle doit à la souffrance et au malheur :

> Seule la grande douleur est l'ultime libératrice de l'esprit [...] Seule la grande douleur, cette longue et lente douleur qui prend son temps, et dans laquelle nous sommes pour ainsi dire consumés comme du bois vert, nous contraint, nous autres philosophes, à descendre dans notre dernier abîme, à nous dépouiller de toute confiance, de toute bienveillance, de toute occultation, de tout adoucissement, de toute solution moyenne où nous avions peut-être auparavant placé notre humanité. Je doute qu'une pareille douleur « améliore », mais je sais qu'elle nous approfondit.[33]

Du reste, *Éros*, fils de *Pénia* et de *Poros*, contient déjà, en lui, cette dualité pulsionnelle. Détourner le mouvement du désir vers une fin culturelle, ce n'est pas seulement remplacer un plaisir par un autre plaisir, un bien fugace, par un bien plus durable, c'est aussi fuir la douleur du manque. Incarné en Socrate, le philosophe est, tout d'abord, et par nature, laid et violent, comme le désir.

En fin de compte la philosophie n'a jamais eu d'autre thème que le corps dans la mesure où elle n'a pas d'autre thème que l'existence humaine avec son cortège de joies et de douleurs. Les premiers philosophes furent aussi médecins. Or, nul véritable médecin, quel que soit son organicisme, ne peut méconnaître que le corps souffrant, s'immobilisant dans son symptôme est l'ultime refuge, l'ultime expression de l'impuissance humaine. La maladie, dans laquelle la dialectique du corps sujet et du corps objet se déploie de manière particulièrement aiguë, renverse le rapport d'expression entre le corps et l'âme, en inscrivant, dans le corps, un message inexprimable, sous la forme du symptôme. Dans l'hystérie, ce n'est pas alors le corps qui parle, mais la représentation qui se convertit en innervation et retourne en quelque sorte à sa source.

Soma sêma ? La formule pythagoricienne peut être comprise en deux sens et celles-ci nous mènent apparemment, dans des directions radicalement opposées.

33 *Le gai savoir*, p. 25.

Corps-tombeau, ou corps-signe. Le corps conçu comme ce qui éteint l'âme, en la séduisant et en l'attirant vers des comportements dans lesquels elle se dévoie (*Le Phédon*) ; ou bien le corps grâce auquel l'âme s'exprime, et par là même se réalise dans sa pleine conscience, se conquiert dans sa pleine existence spirituelle. Et pourtant l'opposition entre ces sens n'est, si l'on y réfléchit bien, qu'apparente : car le tombeau se fait signe. Les Grecs concevaient déjà ce dernier comme une mémoire (*mnêma*) : ainsi, il n'enfouit pas l'âme ; il ne signifie pas l'extinction d'une vie psychique ; tout au contraire, en tant qu'il permet le souvenir, il active cette vie, pour ne pas dire qu'il la crée. Le corps n'est pas notre tombeau ; il est le signifié qui sous-tend toutes nos significations.

La philosophie, pourtant ne saurait échapper à sa vocation critique et réactive à l'égard d'un culte du corps qui a quelque chose du culte du Veau d'or. Ce dernier représente un rejet de la vie corporelle dans son authenticité, comme le développe le sociologue David Le Breton. En effet, dès que nous nous fermons aux sollicitations exaltantes des images publicitaires et à la dictature des esthéticiens, nous retrouvons une réalité tout autre. Des corps, au long des rues et des autoroutes, se déplacent, par leurs propres moyens ou par roulettes et mécaniques interposée, mais de manière généralement plus morne que triomphante. Il ne semble donc nullement évident qu'ils entretiennent, avec leurs propriétaires, des rapports plus pleins, plus authentiques, plus heureux, que ceux qu'entretenaient avec leur enveloppe charnelle ces «chapeaux et [ces] manteaux» que Descartes voyait passer, en se penchant à sa fenêtre...

Ce soi-disant hédonisme véhicule en fait, une véritable haine du corps. Les images innombrables de corps merveilleusement jeunes, minces, beaux offerts sur nos murs et nos écrans, sont en un sens les descendants de la statuaire antique. Mais ils ne nous apprennent plus ni la mesure, ni la liberté ; ils nous dévoient et nous censurent. L'homme sain, tout autant que le corps parfait, sont moins pour nous des idéaux, que des interdits. Ils nous frustrent d'une part de notre humanité, en refoulant, loin de la conscience ce que nous pourrions éprouver d'enrichissant, au travers d'expériences moins esthétiques, mais bien humaines, telles que la maladie, le vieillissement, la perspective de la mort. En outre, ils imposent des stéréotypes, alors que les corps, en tant que lieux de diversité, nous invitent à accueillir la différence.

L'idée de sagesse du corps peut dès lors apparaître comme un leurre dangereux qui contient un vitalisme dogmatique, une apologie du corps,

violente autant que mortifère. Pas plus qu'il ne « parle » en soi, à moins que des représentations ne s'y inscrivent, le corps en lui-même ne nous offre de principe de régulation. Et ici, les messages de Platon et de Freud se rejoignent : le mythe de Prométhée nous rappelait que le corps humain allait tout d'abord nu et désarmé ; la psychanalyse fait écho à cette situation de désarroi en nous montrant le corps de l'enfant dépourvu de la plus élémentaire unité ; dispersé dans la mosaïque de ses pulsions. Ainsi, notre corps partirait dans tous les sens, si l'âme n'y mettait bon ordre et si l'éthique ne veillait à ce que nous vivions un hédonisme de bon aloi et une vie véritablement humaine, laquelle préserve la possibilité d'un rapport authentique à soi-même et à l'autre.

La tâche réflexive de la philosophie, cependant, ne se limite plus, aujourd'hui, à la considération de notre durée de vie. Les avancées de la technologie biomédicales nous obligent à envisager l'éventualité d'un devenir de vie, *post mortem* : que se passerait-il en cas de mort cérébrale ? Il semble plus que jamais vrai, au vu d'affaires récentes qu' « une loi ne résout pas un problème moral »[34].

Les techniques de transplantation qui créent des relations sans précédent au corps propre, à la mort, à autrui, exigent une réflexion critique. Celle-ci met à jour les hypocrisies du droit et de la moralité officielle : sous les principes qui prétendent respecter un corps sujet et en condamner à ce titre toute commercialisation, elle découvre une tentative d'emprise étatique qui conduit à la notion d'une solidarité rendue obligatoire, subrepticement étendue du partage des biens (dans les impôts, les cotisations de la Sécurité sociale), au partage des organes. Il semblerait alors, paradoxalement, que la notion apparemment moins humaniste d'un corps objet dont le sujet garderait l'entière disposition, s'avère plus respectueuse de la liberté de l'individu, en jouant le rôle d'un contre-pouvoir[35].

Finalement, tant que la guerre existera, notre corps restera propriété d'État, et nous ne pourrons dire sans une part d'illusion : *hoc enim est meum corpus.*

34 M. CANTO-SPERBER, inédit, intervention du 15 mai 2002 au Collège de France : « Les conditions du débat public en bioéthique ».

35 A. FAGOT-LARGEAULT (1996).

Conclusion

Je laisse le dernier mot à Nietzsche : « Il ne nous appartient pas à nous autre philosophe de séparer l'âme du corps. [...] Il nous faut constamment enfanter nos pensées au fond de nos douleurs et les pourvoir maternellement de tout ce qu'il y a de sang de désir de passion, de tourment, de conscience, de destin, de fatalité »[36].

Bibliographie

ADAM, C.-CH., « Et le verbe s'est fait chair », in: Le Breton, *Le corps, analyses et réflexions,* p. 64-73

ASSOUN, P.-L., « Le corps du symptôme, inconscient et corporéité chez Freud », in: *Le corps, analyses et réflexions*, pp. 38-51

CHANGEUX, J.-P. ET RICOEUR, P., *Ce qui nous fait penser ; la nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, coll. Poches, 1998

DAGOGNET, F., *Corps réfléchis*, Paris, Odile Jacob, 1990

— *Le corps, multiple et un*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1992

DESCARTES, R., *Méditations métaphysiques,* Paris, PUF, 1979

— *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres,* Paris, GF-Flammarion, 1989

FAGOT-LARGEAULT, A., « Problèmes d'éthique médicale posés par de nouvelles techniques thérapeutiques », in: P. LIVET, *L'éthique à la croisée des savoirs*, Paris, Vrin, 1996

FENAUX, J.-P., « L'Art ou le corps révélé », in: *Le corps, analyses et réflexions,* p. 22-27.

FREUD, S., « L'intérêt de la psychanalyse », 1913, in: *Résultats, idées, problèmes, I,* Paris, PUF, 1991

— « Pour introduire le narcissisme », 1914, in: *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1989.

— « Pulsions et destin des pulsions », 1915, in: *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, Folio, 1968

— « Le moi et le ça », 1923, in: *Essais de psychanalyse,* Paris, Payot, 1981

— *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1991.

— « Analyse avec fin et sans fin », 1937, in: *Résultats, idées, problèmes*, II, Paris, PUF, 1987

Garivier, Pierre, « Le corps dans l'esprit grec », in: *Le corps, analyses et réflexion*, p. 14-17

GAUDIN, P., « Le corps entre mépris et idolâtrie », in: *Le corps, analyses et réflexions*, p. 128-135

36 *Le gai savoir*, p. 25.

GODARD (dir.), *Le corps, analyses et réflexions,* ouvrage collectif, Paris, Ellipses, 1992 (programmes classes préparatoire H.E.C., 92-93-94)

JAQUET, CH., *Le corps,* Paris, PUF, 2001

LAUPIES, F., « Du corps réel au corps fantasmé, Le corps dans la psychanalyse freudienne », in: *Le corps, analyses et réflexions,* p. 100-105

LAVAUD, J., « Phénoménologie du corps et philosophie de l'esprit », in: *Le corps, analyses et réflexions*, p. 106-110

LE BRETON, D., *L'adieu au corps*, Métailié, 1999

MARX, K. & ENGELS, F., *L'Idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, éd. bilingue, 1972

MARZANO-PARISOLI, M. M., *Penser le corps,* Paris, PUF, 2002

MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception,* Paris, Gallimard, 1945

NANCY, J.-L., *Corpus,* Métailié, 2000

NIETZSCHE, F., *Le gai savoir*, Paris, Gallimard, folio essais, 1982

— *Ainsi parlait Zarathoustra*, Le club français du livre, 1958

PLATON, *Phédon, Banquet, Phèdre, Théétète, Timée,* Paris, Gallimard, La Pléiade, 1950, t. I et II

SIMHA, A., « Le texte du corps chez Nietzsche » in: *Le corps, analyses et réflexions,* p. 96-99

SPINOZA, *Éthique,* Paris, Gallimard, La Pléiade, 1954