

Le corps. Pensée contemporaine et catégories bibliques

Antoine Vergote

Citer ce document / Cite this document :

Vergote Antoine. Le corps. Pensée contemporaine et catégories bibliques. In: Revue théologique de Louvain, 10^e année, fasc. 2, 1979. pp. 159-175;

http://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_1979_num_10_2_1696

Document généré le 04/05/2016

Le Corps

Pensée contemporaine et catégories bibliques *

Le corps est par excellence l'objet d'étude et de réflexion sur lequel convergent différentes disciplines. Nombre de facultés universitaires, toutes peut-être, examinent le corps sous un certain aspect. C'est dire que le langage sur le corps est pluriel parce que le corps est le réel multiforme et inépuisable. Les sciences se sont diversifiées et il peut paraître que seules les sciences exactes s'occupent du corps. En réalité, la compréhension du corps humain requiert également les sciences que l'héritage philosophique faisait appeler sciences de l'esprit, et qu'aujourd'hui on appelle mieux sciences symboliques : la psychologie, la linguistique, la sociologie. L'un des faits les plus marquants de la culture contemporaine, en effet, est la progressive découverte de l'unité de l'homme, unité dont le corps est le lieu, l'objet et l'agent. Cette unité ne supprime pas l'autonomie des sciences et la diversité des langages sur le corps. Selon moi, on ne peut pas penser comme telle cette unité, pas même en philosophie; mais elle doit être présente comme point de fuite de notre pensée.

Une réflexion interdisciplinaire sur le statut du corps s'impose donc, et cela d'autant plus que le corps a une place centrale dans le christianisme. Rappelons le texte qui exprime l'essence de notre foi : le Verbe s'est fait chair. Et si nous sommes attentifs aux textes de saint Paul, nous remarquerons que les termes qui désignent le corps (σάρξ-chair et σῶμα-corps) constituent le pivot de sa pensée théologique. Les signes efficaces de la divinisation de l'homme concernent d'ailleurs le corps, ses gestes et son monde naturel : par le baptême, par l'eucharistie, l'homme se fait corps chrétien et il prépare la résurrection du corps. Aucune religion n'a aussi fortement placé au centre de l'intérêt la destinée religieuse du corps. Mais il reste à examiner quelle est la signification de ce terme dans le langage chrétien, qui d'ailleurs n'est pas univoque.

* Cet article reproduit, tel quel, un exposé présenté aux membres du «Groupe de Synthèses» qu'anime depuis de longues années le professeur L. Morren.

L'unité de l'être humain est une découverte qu'a faite une culture qui a d'abord connu la fragmentation de l'humain par les sciences diversifiées. La conception du corps est une idée historique qui se construit sur des siècles d'observations et de pensées. Aussi me semble-t-il nécessaire d'évoquer quelques grands tournants de cette conception. La remémoration de l'origine et de l'histoire de nos idées situe les concepts dont nous sommes les héritiers et qui sous-tendent notre pensée. Pour ouvrir nos concepts sédimentés et pour nous donner une distance critique envers nos préjugés, j'esquisserai rapidement comment l'homme occidental s'est rapporté au corps.

I. LE CORPS DANS LA COMPOSITION ÂME-CORPS

Une longue tradition de pensée, qui va de Platon jusqu'après Descartes, conçoit le corps essentiellement dans son rapport au principe spirituel qui spécifie l'homme parmi les êtres vivants. Ce principe c'est l'âme spirituelle. Depuis, le terme d'âme a presque disparu de la littérature philosophique. Le problème du rapport entre l'esprit et le corps n'est pas éliminé pour autant; même le matérialisme s'efforce de lui donner une solution en considérant l'esprit comme un épiphénomène ou comme une superstructure. Mais on ne pense plus dans le schéma d'une composition métaphysique parce qu'on répugne à toute entification de ce qui est spirituel en l'homme, de la même manière qu'on n'invoque pas la vie comme principe d'explication du vivant.

Platon élabore la première pensée systématique du corps dans son rapport à l'âme. Comme il l'énonce lui-même (*Phédon*, 70c), il reprend une antique tradition religieuse, dans laquelle on rangera l'orphisme et le pythagorisme, qui aboutissait à une mystique dualiste. Pour ces religions d'initiation mystérique, l'homme corporel porte en lui un principe divin, l'âme, qu'il doit libérer du corps en réduisant celui-ci par une purification ascétique et rituelle. Platon systématise cette conception dans une doctrine qui représente la première psychologie scientifique. Et parce qu'il était philosophe – celui qui veut penser les choses en des concepts – il donne au dualisme mystique une orientation intellectualiste et idéaliste qui influencera pour des siècles la pensée sur le corps. Un bref rappel de quelques idées essentielles de Platon nous permettra de voir comment la première philosophie du corps se forme. La vie intellectuelle s'impose comme caractéristique fondamentale et distinctive de l'homme. Elle ne s'explique

pas par la matière. Elle est le fait de l'âme qui doit être de la même nature que les Idées qu'elle connaît. L'âme doit donc être simple, immatérielle, divine et immortelle. Immortelle, l'âme a préexisté et l'homme est l'être dual chez lequel l'âme s'in-carne dans le corps. Il résulte de cette philosophie que «l'âme est dans le corps comme dans une prison» (*Phédon*, 33c) ou même que le corps (*sôma*) est une tombe (*sèma*) pour l'âme (*Gorgias*, 443a). L'union de l'âme avec le corps a pour conséquence que l'âme se divise en plusieurs «parties». Celles-ci constituent son activité partagée selon sa liaison avec les éléments du corps qui sont sa condition et dont elle est le principe de mouvement (c.-à-d. de l'activité). Ainsi la *République*, IV, structure l'âme en trois parties qui sont l'intellect, le désir et la passion. Seul l'intellect (*nous*), qui est la partie supérieure et qui est de la même famille que l'Idée divine, est immortelle.

Réfléchissons un moment sur cette philosophie. Elle présente la première pensée systématique sur l'être de l'homme et elle pose les catégories essentielles qui, durant des siècles, ont orienté la conception de l'homme et, par conséquent, du corps. Le christianisme s'est développé dans cette tradition de pensée; il lui a apporté ses éléments propres, mais il lui a surtout emprunté ses catégories de pensée systématique.

1) La philosophie platonicienne, tout d'abord, identifie «le corps» comme tel. Autrement dit : le corps devient un concept qui désigne une réalité qui a son identité propre. Le dualisme de Platon a permis de constituer le concept de corps et d'ouvrir ainsi un champ pour l'observation et la réflexion.

2) Dans la ligne de la tradition mystérique qu'elle reprend, cette philosophie pense la structure de l'être humain du point de vue de ce qu'il y a de divin en l'homme. Le corps, comme la condition actuelle et passagère dans laquelle se trouve l'élément divin qu'est l'âme, se présente comme l'élément limitatif, impur. Un beau texte du *Timée* (90a) énonce distinctement cette manière de pensée qui situe le corps dans la ligne descendante et qui motive le mouvement ascendant de la purification : «Au sujet de l'espèce d'âme qui est la principale en nous, il convient d'observer que c'est Dieu qui la donne à chacun comme un «daimôn»... Or, en vertu de son affinité avec le ciel, cette âme... nous tire loin de la terre, car nous sommes une plante non pas terrestre mais céleste. En effet, c'est du côté où... notre âme a pris naissance, que la divinité a suspendu notre tête, qui est ainsi la

racine de tout le corps». Le corps se comprend donc à partir de la tête, c'est-à-dire à partir de ce qui n'est pas corporel. Il se trouve pris dans une structure hiérarchisée dont la clef est l'âme incorporelle. Le renversement qu'opéreront les temps modernes consistera à poser le corps non pas comme la condition extérieure de l'esprit, mais comme le lieu de sa formation et comme sa permanente condition intrinsèque. Déjà Aristote amorcera ce retournement.

3) La reprise philosophique de la tradition religieuse a pour effet d'identifier l'âme supérieure avec la connaissance théorique et d'assimiler le divin au noétique. Ainsi est né le courant de pensée idéaliste qui aura son influence jusque sur l'interprétation intellectualiste que saint Thomas fait de la vie psychologique et même de la vision béatifique. La supériorité accordée à la vie théorique relègue le corps à la condition instrumentale au service du principe spirituel dont il reçoit la vie en même temps qu'il inhibe celle-ci. Cette psychologie intellectualiste qui déprécie le corps est solidaire d'une conception du divin dont l'activité consiste uniquement à attirer vers soi, comme objet de désir, le mouvement théorique ascensionnel. Ce divin qui n'a de consistance que théorique, ce Dieu qu'Aristote qualifiera comme pensée de la pensée, celui qui n'est vivant que comme possession réflexive de sa substance intellectuelle, n'est sûrement pas le Dieu vivant de la Bible. Ce Dieu, que j'appellerais la pensée pensante, Nietzsche le rejettera comme le chiffre de la mort, et, avec lui, il refusera le binôme âme-corps comme étant la théorétisation mortifère de la vie du corps.

Aristote a corrigé la philosophie de Platon en introduisant la célèbre doctrine de l'hylémorphisme, terme qui dit bien que l'unité de l'âme et du corps est comme celle de la forme ou de l'acte qui donne la vie à la matière. Ayant ainsi surmonté le dualisme, Aristote maintient cependant que la partie supérieure de l'âme, l'intellect (*nous*), survit à la mort parce qu'elle est divine (*Métaphysica*, XII 3, 1070a 24.26). En raison de cette parenté divine de l'âme intellectuelle, l'homme «doit, autant qu'il peut, vivre une vie divine» (*Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177b, 31), celle de la sagesse théorique. Notons encore que l'affirmation de l'unité de l'âme et du corps rend Aristote attentif à l'apport positif du corps; ainsi affirme-t-il que l'intellect reçoit son contenu des sens à mesure qu'ils sont perfectionnés.

Résumons l'apport positif de cette philosophie à la conception du corps. L'idée du corps prend forme précisément en vertu du binôme

matière-forme. Le corps, comme matière informée, est vu comme une totalité, en contraste, d'une part, avec les parties matérielles qui le composent (la chair et les os...) et, d'autre part, avec ses organes qui ont leurs fonctions particulières. Ainsi se prépare l'idée du corps comme structure ou comme *Gestalt*. Cette idée revient dans les temps récents comme l'idée directrice qui contrebalance la mécanisation scientifique du corps.

Deuxièmement, le concept de corps comme totalité animée représente le principe d'individuation. Le corps (*sôma*), différencié de la chair (σάρξ) marque les frontières entre le soi-même de l'homme et les autres êtres, humains ou choses. Car le corps est défini; il se présente comme une totalité circonscrite («horismos»).

Cependant, le corps n'est pas le noyau le plus intime de la personnalité, puisque la part supérieure de l'homme est incorporelle, divine et immortelle.

Le contraste est grand entre cette conception du corps et celle de la Bible. Je laisse aux spécialistes la tâche d'approfondir l'idée biblique et chrétienne du corps et je me limite à relever quelques éléments essentiels. D'abord, dans la Bible, il n'existe pas d'équivalent sémantique pour le terme grec de corps (*sôma*). On n'y conçoit pas le corps comme une totalité circonscrite, car les organes – le cœur, les reins, le ventre, les pieds – représentent métaphoriquement sous un aspect relationnel l'ensemble des rapports que l'homme entretient avec les autres, avec le monde et avec Dieu. On ne pense pas l'homme comme une entité individualisée dans son corps, mais comme un ensemble de relations diversement qualifiées. De cette manière l'homme n'a pas un corps; il est corporel. Ou encore, d'après l'expression de Wheeles Robinson : «il est un corps animé et non pas une âme incarnée»¹. Aussi la Bible ne conçoit-elle pas l'âme comme la composante immortelle de l'homme. A la mort, l'âme (*nephesh*) se retire de la chair mortelle et ne lui survit pas comme principe subsistant. L'annonce de la résurrection n'implique d'ailleurs pas la thèse d'une âme immortelle; par contre, elle comporte l'idée que le corps est l'homme entier, solidaire des êtres avec lesquels il est en relation. Corporellement solidaire avec le Christ, l'homme corporel sera transformé entièrement. Car à l'idée biblique de l'homme corporel correspond une idée de Dieu

¹ *Hebrew Psychology*, dans *The people and the Book*, éd. A.A. PEAKE, 1925, p. 362.

radicalement différente du divin grec qui fut pensé d'après le modèle de la connaissance théorique.

L'idée biblique et le concept grec du corps diffèrent donc profondément. Mais la pensée contemporaine du corps me semble retrouver l'essentiel de l'idée biblique, après un long cheminement qui a développé scientifiquement le concept grec.

II. LA DÉCOUVERTE MODERNE DU CORPS

La doctrine métaphysique de la composition de l'âme et du corps a préparé l'étude du corps, mais celle-ci n'a pris son essor que grâce à la coupure épistémologique opérée par le XVII^e siècle et qui fait poser l'énigme du corps comme l'union ou le croisement de la nature et de l'esprit. Nature et esprit, ce sont deux termes qui désignent maintenant deux domaines promus à leur autonomie par une double transformation de la pensée. De cette transformation Descartes est un agent et un témoin important. Et sa pensée du corps a si profondément marqué les temps modernes que, de nos jours, la psychologie et la philosophie populaires du corps sont encore celles de ce que Sartre appelle un cartésianisme balladeur.

Explicitons ces deux transformations de la pensée. Elles s'effectuent conjointement et par interaction. L'esprit critique, à la recherche de la certitude, se retourne sur lui-même, sur son propre acte de pensée et il s'affirme abruptement comme autonome par rapport à sa condition corporelle. On se souvient de la philosophie du *cogito* : le je qui pense et qui juge se donne immédiatement à lui-même, dans une transparence directe. Il a le pouvoir de se libérer de la gangue sensorielle. Le vrai moi est celui qui juge et qui, par ce retour sur soi-même, peut se désaliéner des sensations et des passions qui le trompent. Les volontés «sont absolument en notre pouvoir et ne peuvent qu'indirectement être changées par le corps» (*Les passions de l'âme*, art. 41). Le corps n'est donc pas immédiatement moi. Cette mise à distance objective du corps se trouve d'autre part renforcée par l'intérêt proprement scientifique pour l'exploration. L'on sait qu'à cette époque se développent les expérimentations sur les réflexes musculaires et les stimulations des nerfs. Sur l'appui de ces recherches Descartes énonce alors la thèse que le corps est une machine. Et le battement du cœur qui règle la circulation du sang, qu'on vient de découvrir, lui inspire une comparaison très significative : «Le corps de l'homme diffère

autant de celui d'un homme mort, que fait une montre lorsqu'elle est montée... et la même montre lorsqu'elle est rompue»². On se passionne également à cette époque pour la construction des petits automates, qui devraient présenter le modèle du corps mécanique, humain ou animal. Comment, dans ce contexte, penser l'âme comme un principe d'unité qui préside aux mouvements du corps ? Alors que pendant des siècles l'homme avait l'impression de commander à son corps, Descartes fait observer que de multiples mouvements peuvent s'accomplir sans que nous y soyons nous-mêmes impliqués (*Quatrième réponses des Méditations*). Le corps est une machine qui fonctionne sans le moi. L'âme doit donc se localiser dans cette partie du corps qui est le siège de la pensée et de la liberté. La coupure entre la pensée transparente à elle-même, incorporelle dès lors, et la machinerie automatique du corps, conduit à durcir l'ancienne identification de l'âme avec la composante spirituelle. D'autre part, la découverte de la régulation physique du corps fait éliminer l'âme comme principe pour l'intellection du corps.

L'on critiquera ce dualisme. Mais on ne reprendra plus pour autant le concept d'âme comme principe explicatif. En effet, l'idée de l'âme vient d'une autre problématique, proprement religieuse. Dorénavant, la question sera de concevoir l'unité de l'homme à partir du corps, et non plus, comme à l'origine, à partir d'une substance spirituelle. Dans cette nouvelle problématique, invoquer l'âme, ce serait fermer la question par un mot sans intelligibilité, un mot du même ordre que celui de vie dans le vitalisme. On dira certes encore que le corps vivant est animé. Ainsi Merleau-Ponty écrira-t-il : «Le XX^e siècle a restauré et approfondi la notion de la chair, c'est-à-dire du corps animé»³. Cette expression n'a cependant de valeur que descriptive ; elle n'implique pas l'appel à une âme unie au corps.

Dans les milieux bien pensants aujourd'hui – j'entends les phénoménologues et certains psychanalystes, pour ne pas évoquer quelques thomistes – on parle avec condescendance ou avec indignation du dualisme cartésien qui a découpé l'unité de l'homme et assimilé le corps à une machine. La machine n'est pourtant pas quelque chose de si méprisable, car elle représente un circuit systématique d'énergie. Son fonctionnement obéit à des lois mathématiques. Cela est d'autant

² *Les passions de l'âme : Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, 1952, p. 679.

³ *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 287.

plus manifeste si elle est une montre, une machine qui a affaire au temps objectif. On voit quelles perspectives de recherches ouvre cette conception. Le corps se propose dès ce moment à plusieurs disciplines proprement scientifiques. Si les hommes savent toujours de manière intuitive qu'ils sont plus ou moins leur corps, dans leur pensée ils s'interrogent maintenant sur le corps qu'ils ont. Et la médecine a radicalement changé depuis qu'elle a pu penser le corps comme une horloge qu'on peut démonter. De même la biologie n'est-elle devenue scientifique qu'à partir du moment où elle accepte de ne plus savoir ce qu'est la vie, mais qu'elle la démonte et étudie la structure de ce que l'expérience naturelle désigne comme l'être énigmatique qu'est le vivant, celui qu'on qualifie ainsi parce qu'il se maintient dans son unité individuelle et qu'il se reproduit. Avec l'avancement mathématique, le modèle machinique du corps va se perfectionner et devenir cybernétique. Le principe reste celui d'une autorégulation, enrichie par les mécanismes qui répondent adaptivement, par feed-back, aux besoins d'énergie et aux agressions du milieu.

En quel sens ce corps-objet, ce corps que nous avons, est-il humain ? Dorénavant cette question n'est plus purement philosophique, si par philosophie on entend seulement la réflexion sur le vécu, sur les expériences naturelles. Mais la tâche de la philosophie consistera aussi, d'après moi, à assumer et à interpréter les observations objectives que font les sciences.

Par elle-même, la réponse dualiste de Descartes ne donnait aucune possibilité d'éclaircir cette question. C'est cependant par l'objectivation même du corps que la pensée a progressé et ce sont les sciences du corps qui ont conduit vers une nouvelle pensée du corps subjectif, le corps comme intégré dans ce que, pour faire bref, j'appelle la vie de l'esprit.

Songeons par exemple à l'anthropologie comme science de l'originalité fonctionnelle du corps humain. Après que l'on ait inscrit l'homme dans la lignée évolutive des organismes naturels, l'étude de la descendance naturelle de l'homme appelait la question de la spécificité corporelle qui a rendu possible et qui a motivé même l'hominisation comme instauration de l'ordre culturel. Il fallait poser une nouvelle question, celle que le physiologiste L. Bolk formulait ainsi : «Quelle est l'essence de l'homme en tant qu'organisme ?»⁴. Laisant aux spé-

⁴ *La Genèse de l'homme*, dans *Arguments*, 1960, n° 18.

cialistes le soin de développer la contribution de l'anthropologie scientifique, je voudrais cependant signaler une des œuvres importantes, celle de A. Gehlen⁵. Ce qui caractérise l'homme, d'après Gehlen, c'est, négativement, le manque d'une adaptation naturelle à son environnement spécifique – les instincts spécifiques, les armes agressives naturelles, les moyens de protection – et corrélativement et positivement, la plus grande plasticité au sens d'une capacité d'être formé (*Formungsfähigkeit*). Ainsi, par son organisme même, l'homme se trouve forcé à conduire sa vie (à la *Lebensführung*). Peut-on invoquer la nécessité *vitale* dans laquelle se trouve un organisme naturellement inadapté comme explication suffisante de l'hominisation ? On pourrait en appeler à une secrète capacité d'invention mentale. Encore faut-il que le corps la rende possible. En effet, si l'on prend au sérieux la nature corporelle de l'homme, on ne peut pas introduire une entité spirituelle comme explication de l'hominisation de l'organisme. Ce que l'on observe cependant, c'est que l'homme fabrique des outils qui, selon Cl. Lévi-Strauss, présentent une si frappante régularité qu'il faut en conclure que le langage préside à leur façonnement. On peut alors essayer de fonder le langage sur les structures cérébrales, dire de lui ce qu'affirmait le psychologue W. Koeler de la fabrication des outils : « Il (l'Australanthrope) semble les avoir acquis non par une sorte d'éclair génial qui lui aurait fait un jour saisir un caillou coupant pour armer son poing (hypothèse puérile, mais favorite des ouvrages de vulgarisation), mais comme si son cerveau et son corps les exsudaient progressivement »⁶. N'empêche qu'avec l'avènement énigmatique du langage, une réalité transitionnelle advient qui, d'après le linguiste R. Jakobson, est à la fois naturelle, corporelle et culturelle. Elle opère à la fois l'unité du corps et de l'esprit et elle constitue une division interne dans l'homme.

Le même type d'intérêt pour le corps se retrouve dans l'éthologie comparée, qui étudie par exemple la territorialité ou la sexualité. Rien que l'importance de l'organisation humaine de l'espace propre, en une certaine mesure comparable à ce qu'on observe dans le règne animal, démontre l'inhérence de tout l'humain dans le corps en union avec son milieu naturel⁷. Ce n'est pas sans raison que le langage

⁵ *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1960.

⁶ *L'intelligence des signes supérieurs*, Paris, Alcan, 1932, p. 151.

⁷ Voir, par exemple, BAKKER, *No trespassing*, San Francisco, 1973.

biblique a fait de «la terre promise» la métaphore pour l'existence ressuscitée.

Les études anthropologiques, me semble-t-il, convergent vers une même conception. L'homme n'est pas, au dire de A. Leroi-Gourhan, le «couronnement majestueux de l'édifice biologique»⁸. Par son corps l'homme adhère entièrement à la nature biologique. D'autre part, «le corps humain est 'disponible', et cela en vertu d'une absence de déterminations qui l'inséreraient de façon rigide dans un environnement spécifique». «... par la même occasion, la fermeture du système qui unit en un même réseau circulaire équipement génétique et environnement spécifique se défait, de par la nécessité de médiations échappant aux régulations propres à l'ordre biologique... La dislocation des ajustements immédiats qui caractérisent la forme naturelle insérée dans son environnement naturel ouvre sur des modalités nouvelles dans la production de formes intégrant en les excédant les organisations biologiques»⁹. Comparé à celui de l'animal, le corps humain est lacunaire et il doit répondre à un défi biologique. En raison de ce caractère lacunaire, l'homme n'est pas comme un organisme arrêté, mais son corps est disponible pour relever le défi biologique en créant des moyens qui ne sont plus biologiques mais qui, reprenant l'organisation naturelle, constituent un ordre nouveau, culturel et symbolique, c.à.d., articulé d'après les lois du langage. Ces deux caractéristiques indissociables de l'organisme humain, d'être lacunaire et disponible, conditionnent mais n'expliquent pas l'instauration de l'ordre nouveau, si par explication on entend un enchaînement causal nécessitant. Le terme d'émergence ne me semble pas non plus avoir de valeur explicative, car il suggère une évolution progressive où la noosphère viendrait couronner un achèvement de perfection biologique.

Pour autant que l'humain intègre l'organisation biologique, nous parlons de l'unité de l'homme; pour autant qu'il l'excède, nous ré-introduisons une dualité. Avec Claudel je dirais que même la connaissance, tout le savoir cumulatif, est une co-naissance avec le milieu naturel; j'ajoute cependant que la connaissance est aussi en rupture avec le milieu vital, rupture à laquelle l'adaptation vitale lacunaire prédispose, rupture aussi que le système symbolique du langage vient

⁸ *Le geste et la parole*, Paris, A. Michel, 1965, t. I, p. 166.

⁹ Fr. TINLAND, *La différence anthropologique. Essai sur les rapports de la nature et de l'artifice*, Paris, Aubier, 1977, p. 122.

accentuer. L'unité fait que l'homme doit dire «je suis mon corps»; la différence interne fait qu'il doit autant affirmer «je ne suis pas mon corps, j'ai un corps». Pour reprendre la formulation de G. Marcel : «de ce corps je ne puis dire ni qu'il est moi ni qu'il n'est pas moi»¹⁰. Il est «la zone frontière entre l'être et l'avoir» (p. 119). Comme zone frontière il pénètre de part en part le je personnel, et cependant il ne coïncide pas avec lui, car, comme le démontre le linguiste Benveniste, il n'est de je personnel qu'en vertu du langage qui donne à l'homme de se poser comme je dans un acte de parole, et cela dans une structure de langage qui, dans toutes les langues, est celle de l'interlocution, c.à.d. du rapport à un autre d'emblée reconnu comme étant le «tu», ce qui revient à dire : lui aussi un je personnel.

Ce que les très belles et très justes analyses de G. Marcel ne pouvaient pas élucider plus avant, du point de vue phénoménologique qui était le sien, c'est que le corps comme frontière entre l'être et l'avoir, est une réalité fort complexe dont on peut étudier la logique. Il s'agit précisément du corps psychique, objet de la psychologie, que la psychanalyse surtout a découvert et exploré. Ainsi faut-il tenir trois langages sur le corps : le langage du corps objectif (de la machinerie corporelle), le langage psychologique (sur le corps vécu), et le langage ontologique (le corps comme «chair» au sens de la dernière philosophie de Merleau-Ponty). A ces trois langages sur le corps, il faut encore ajouter celui que tient le message chrétien. Car l'eucharistie comme assimilation du corps du Christ et l'annonce de la résurrection comportent l'idée tout à fait originale d'un corps transfiguré par la gloire divine. La tâche du théologien pourrait consister à voir en quel sens les divers langages humains sur le corps préparent une certaine intellection du langage chrétien. Et si j'utilise la formule prudente «une certaine intellection», ce n'est pas pour contraster la théologie comme langage obscur et mystérieux avec les trois autres langages. Plus on approfondit la réalité du corps, de la vie ou de la conscience, plus on se convainc de leur nature définitivement énigmatique et plus on trouve risible le rationalisme étroit qui croit savoir et qui estime absurde l'idée de la résurrection.

Etant invité à présenter plus spécifiquement la psychologie du corps, je développerai encore un peu cet aspect.

¹⁰ *Être et savoir*, Paris, Aubier, 1933, p. 12.

III. LE CORPS DANS LA PSYCHANALYSE

De même que le défi que représentent les maladies stimule pour une part essentielle la recherche fondamentale en biochimie, ainsi c'est la pathologie qui a le plus sollicité les observations et les formulations théoriques du corps en tant que réalité psychique. Il a fallu attendre le XX^e siècle pour qu'un Freud, héritier de tout un développement culturel et de toute une tradition scientifique, applique au corps malade l'esprit d'observation systématique et de construction théorique, découvre l'inhérence mutuelle du corps et du psychisme, et construise les concepts théoriques qui rendent compte du corps psychique. Mais cette découverte est si déroutante que sur elle beaucoup de nouvelles psychologies sont encore en retard d'un demi-siècle et que souvent elle paraît encore absurde à l'esprit médical divulgué dans notre culture.

Pour introduire la question, je prendrai également mon point de départ dans la pathologie. Réfléchissons sur un exemple cité par J. Lacan¹¹. Un homme souffre d'une crampe d'écrivain. Sa psychanalyse révèle le lien entre ce symptôme corporel et la loi islamique dans laquelle il fut élevé, et d'après laquelle le voleur doit avoir la main tranchée. Il n'avait jamais pu accepter cette loi, parce que son père avait été accusé d'être un voleur. Même sans voir les mécanismes psychologiques complexes par lesquels le refus de la loi en relation avec son rapport au père produit le symptôme corporel, on aperçoit néanmoins qu'ici la crampe d'écrivain est un retranchement inconsciemment symbolique de la main. Elle est un langage par le corps qui réalise somatiquement la pensée refoulée. Précisons : le corps effectue inconsciemment et par substitution au père la sanction de la loi refusée.

Bien d'autres exemples pourraient illustrer ce phénomène énigmatique du corps qui exprime et qui réalise des pensées fort complexes dont le sujet ne sait consciemment rien ; je pense à la stigmatisation ; j'en ai fait l'analyse dans un ouvrage qui vient de paraître au Seuil¹² ; au regard de la psychanalyse, son interprétation surnaturelle paraît drôle. Je ne prétends pas comprendre vraiment comment des messages d'ordre symbolique, ceux qui sont de l'ordre de la loi et du désir et qui circulent dans l'inconscient, se convertissent en de troubles phéno-

¹¹ *Séminaire II/1952-1955*, Paris, Seuil, 1978, p. 38.

¹² *Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris, Seuil, 1978.

mènes somatiques. Du moins ces observations nous imposent-elles l'évidence que le corps n'est pas réglé uniquement par des structures biologiques, mais qu'il est susceptible d'incarner, au sens fort du terme, l'ordre du langage. Qui plus est, même si nous ne comprendrons jamais exactement comment les deux ordres s'articulent l'un avec l'autre, nous pouvons cependant voir que, dans son lien avec la machine corporelle, le psychisme obéit lui aussi à des lois, et que le terme «mécanismes psychologiques» est dès lors une métaphore significative et proprement scientifique.

Du moment que l'on établit des lois du fonctionnement psychologique, on dépasse la pathologie et on dégage des structures universelles. C'est bien ce que fait la psychanalyse. Mais ces structures sont complexes; ce que la plupart des hommes cultivés n'aiment pas entendre, car cela leur donne le sentiment désagréable de ne pas être aussi maître dans leur propre maison qu'ils le pensaient.

La complexité du corps psychique tient précisément à l'imbrication entre deux ordres : celui de la vie et celui du langage, imbrication qui n'est pas une compénétration harmonieuse, comme en rêvent maints philosophes, tels Merleau-Ponty, mais qui est tensionnelle, voire conflictuelle; imbrication qui, cependant, ne permet pas de découper les pôles conflictuels entre, d'une part, le corps, et d'autre part, le sujet : le moi, la volonté ou de quelque nom qu'on appelle le pôle plus «spirituel». Car le corps humain est pulsionnel et non pas instinctuel. L'agressivité et la sexualité de l'homme ne sont pas des instincts, réglés par un scénario dont le code est génétiquement inscrit, même si ces deux pulsions reçoivent du corps biologique leurs incitations énergétiques et leurs modèles gestaltistes. La psychanalyse nous apprend que le rapport entre pulsion et instinct est le même que celui que l'anthropologie observe entre l'organisme animal bloqué dans son circuit avec le milieu vital et l'organisme humain, à la fois lacunaire et disponible. Aussi la sexualité et l'agressivité humaines sont-elles de part en part vitales et psychiques. Et les explications purement biologisantes de l'agressivité, telles que les présente l'éthologiste K. Lorenz, sont d'un simplisme ridicule pour qui a quelque peu observé l'agressivité humaine dans ses formes multiples et étonnamment surdéterminées. On peut s'en convaincre en lisant l'ouvrage que J. Van Rillaer a consacré à la matière ¹³.

¹³ J. VAN RILLAER, *L'agressivité humaine*, Bruxelles, Dessart, 1976.

Si nous parlons cependant de mécanismes psychologiques, c'est parce que le psychisme pulsionnel obéit lui aussi à une régulation automatique, qui reproduit l'adaptation gestaltiste de l'organisme vital lié à son milieu. Ainsi Freud peut-il énoncer comme une des lois fondamentales le fameux principe de plaisir. Cela n'a rien à voir avec l'hédonisme ! Il s'agit d'une régulation inconsciente, spontanée, du psychisme qui évite automatiquement le déplaisir et préfère s'automutiler pour diminuer la souffrance au sens le plus large du terme. On pourrait montrer par quels circuits celui qui retranche sa main par la crampe d'écrivain est inconsciemment sujet à cette auto-régulation. Ainsi la pathologie est-elle encore pour une part une réaction de santé psychique.

Cependant, le psychisme n'est pas simplement la reproduction dans le corps psychique d'une organisation similaire à la coaptation vitale au milieu. Le psychisme est également traversé par des messages symboliques qui viennent l'informer et le déséquilibrer et qui lui imposent un défi et un travail. Ainsi de nombreuses paroles que nous avons entendues et des modèles d'identification qui nous ont sollicités circulent-ils dans le psychisme, comme des bandes lumineuses, largement hors de notre conscience, et ils pénètrent dans notre vie pulsionnelle et affective. Celle-ci les répète dans l'exercice de notre corps vécu.

Il résulte de tout cela que le corps psychique est essentiellement relationnel et, inversement, que les relations à autrui sont de part en part corporelles tout en excédant leur organisation corporelle-psychique. Songeons à tout l'imaginaire qui fait le tissu des rapports amoureux. Ce que l'on appelle la vie affective, qu'est-ce sinon le corps relationnel ? En lui se conjoignent et se heurtent des perceptions qui sont de la nature de la Gestalt, chère aux éthologistes, et des représentations qui nous viennent d'un univers symbolique de désirs et d'interdits, collectifs et familiaux, et d'un langage que nous énonçons dans le clair-obscur d'une pensée consciente. Les styles différents des rapports entre l'homme et la femme, variables d'après les milieux culturels et familiaux, par exemple, sont commandés par des perceptions différentes de l'autre. Ces perceptions résultent de certaines structures innées que viennent informer et différencier tout un imaginaire culturel qui s'inscrit directement dans les relations que j'appellerais de corps à corps. En outre, ce qui est de l'ordre de la loi vient recroiser le corps à corps biopsychique et y introduit des tensions

qui demandent un travail psychique pour réaliser une certaine harmonie, laquelle, loin d'être pré-établie, demeure toujours un idéal asymptotique. La vue du sexe opposé n'est plus chez l'homme un simple signal qui déclenche un scénario codifié dans le but de préparer la reproduction; le signal s'y transforme en des emblèmes où des significations symboliques, langagières donc, se déposent dans les Gestalts, les assument, les transforment et les excèdent.

On peut encore illustrer de multiples manières la nature complexe du corps psychique relationnel. J'évoque seulement deux exemples. Il est avéré qu'un milieu qui est positif envers la sexualité et qui favorise les fréquentations affectives entre garçons et filles dès l'enfance, a pour effet que la maturation sexuelle physiologique est plus précoce que dans les milieux répressifs. L'environnement culturel influence donc le corps somatique par le corps psychique. Le corps pulsionnel et relationnel fait le pont et opère l'échange entre la culture et la biologie. Et voici un deuxième exemple, que certains trouveront peut-être plus discutable. Une analyse des styles fort différents de perception du monde et d'autrui pourrait également illustrer le fait que le corps est pénétré par les messages culturels. L'activité qui consiste à organiser le milieu par l'organe de l'œil, est autre chez les primitifs, autre chez l'homme d'avant et d'après l'introduction de la perspective géométrique, autre avant et après la peinture impressionniste, et elle est différente d'après les représentations inconscientes, comme le démontre le test de Rorschach. Ce que dit Claudel est bien vrai: l'œil écoute.

CONCLUSION

L'homme est à la jonction de deux ordres: celui du corps vivant et celui du langage. Il est la jointure même des deux ordres. Pour cette raison il n'est pas un composé de corps et d'esprit, mais un composé de corps organique, de corps psychique et d'esprit. Je n'utilise pas les termes de couches qui évoque la ligne évolutive des sédimentations successives. Je ne donne d'ailleurs pas au mot «esprit» la signification d'une supériorité hiérarchique et je ne voudrais nullement entifier l'esprit. Mais je ne vois pas comment appeler autrement cet ordre qui est celui du système symbolique que constitue le langage. Composé, l'homme trouve une certaine unité dans le corps psychique, celui précisément où se rejoignent et se compénètrent le corps orga-

nique et le système symbolique. On peut le plus directement éprouver cette unité de l'homme dans la «vie affective». Intuitivement nous savons que nous sommes le plus intimement nous-même dans notre vie affective. Là nous sommes auprès de nous-même, à la fois dans l'immanence de notre intériorité, à l'intérieur de notre corps rassemblé, et cependant toujours aussi en relation avec le monde et avec autrui. C'est d'ailleurs de la vie affective que le dualisme de Descartes ne savait pas trop que faire. En effet, elle n'est ni la pensée jugeante, ni le corps-machine. Aussi peut-on bien construire des machines qui font des opérations symboliques; déjà Pascal en a fabriqué une petite. Jamais on ne construit une machine affective. Même si on lui apprend à dire : «je», elle ne mettra pas dans ce je l'immanence de l'intériorité affective en relation avec un autre je.

Le corps intérieurement et relationnellement affectif, c'est ce que le terme hébraïque de chair (*bašar*) connote. Sans doute Merleau-Ponty reprend-il, délibérément ou non, ce terme lorsque, dans sa dernière philosophie, il développe le concept de chair comme une unité primordiale, d'avant l'opposition sujet-objet, moi-monde. On peut en effet inférer de la jonction entre le corps organique et le système symbolique qu'une réalité primordiale rend cette unité possible et que les réalités différenciées se forment donc à partir d'un être originaire. Il y aurait cependant un leurre à considérer préférentiellement l'unité de l'homme.

La vie affective, ou le corps comme chair, est précisément la jonction de deux ordres entre lesquels il n'y a pas d'harmonie pré-établie. C'est même pour cela qu'elle pose à l'homme ses problèmes spécifiques, et qui lui sont bien plus propres que la satisfaction de ses besoins ou la solution des énigmes intellectuelles. Dans l'affectivité confluent, d'une part, les schémas innés du corps qui orientent les énergies vitales, et, d'autre part, les messages oraculaires du langage. Pour cette raison, les rapports affectifs transforment le corps et peuvent même s'y inscrire en des symptômes mutilants; pour cette raison aussi les paroles libèrent l'affectivité en la conduisant vers des relations subjectivement assumées; du même coup, la parole vive restaure le corps et l'accomplit dans ses directions relationnelles.

L'unité de l'homme n'est donc pas, comme celui des organismes, un système des systèmes. L'évolution des organismes nous présente une histoire où des systèmes se différencient et produisent une intégration systématique de sous-systèmes emboîtés les uns dans les autres, comme des poupées russes. Dans l'homme, la rencontre des schèmes

organiques et énergétiques avec le système symbolique produit une unité tensionnelle. Elle a pour conséquence que l'homme individuel aussi bien que collectif, est l'agent d'une histoire et non pas le résultat d'un processus vital, caractérisé par la complexification systématique.

Il faut donc comprendre l'homme par un dédoublement de dualités :

- corps organique et corps psychique
- corps psychique et système symbolique.

Le corps est à la fois organique et psychique et comme psychique il est le lieu subjectif d'un travail qu'imposent les deux ordres systématiques : celui de l'organisme structuré et énergétique et celui du système symbolique avec ses créations de significations culturelles.

Suis-je mon corps ? Ai-je un corps ? Les deux. Sans le système symbolique du langage je ne pourrais pas dire «je». Mais sans le corps organique, je ne pourrais pas non plus dire «je». Non pas que le corps organique soit simplement l'instrument extrinsèque de ma position en première personne. C'est de l'intérieur du corps organique transformé en corps psychique par le système symbolique, que je dis «je». Dans Pascal nous lisons : «Je puis bien concevoir un homme sans mains, pieds ni tête, car ce n'est que l'expérience qui nous apprend que la tête est plus nécessaire que les pieds. Mais je ne puis concevoir l'homme sans pensée : ce serait une pierre ou une brute»¹⁴. Je répondrais à Pascal que sans corps psychique il n'y aurait pas d'homme mais un automate pensant, dans lequel l'énergie s'écoule d'après des combinatoires formelles. Un dieu calculateur pourrait le programmer pour qu'il dise : je t'aime, je crois, je me réjouis, je suis triste, et pour qu'il s'arrête de temps à autre. Mais il ne saurait ni aimer ni croire ni se réjouir et il ne serait jamais triste ; il ne saurait ni dormir ni rêver.

Les mains, les pieds, la tête, tout le corps, c'est aussi la chair. La chair est fragile comme la fleur des champs, dit Isaïe (40,6). Mais elle a sa vie propre, celle qui n'est ni réglée par les lois du système vital ni par les lois formelles du système symbolique. Au regard de ce corps humain, il paraît plus plausible que le Verbe s'est fait chair et qu'il a manifesté un Dieu qui, tout en étant vivant et tout en ayant des pensées, n'est ni une divinité diffuse dans les lois des systèmes ni une pensée de la pensée.

B - 3000 *Leuven*,
H. Hooverpluin, 5/bus 7.

A. VERGOTE,
Professeur à la K.U.L. et à l'U.C.L.

¹⁴ *Pensées*, éd. L. Brunschwig, section 6, n° 339.