



David Le Breton

Anthropologie
du corps
et modernité

puf



Anthropologie du corps
et modernité

David Le Breton

Anthropologie du corps et modernité

DU MÊME AUTEUR

- Corps et sociétés. Essai d'anthropologie et de sociologie du corps*, Paris, Méridiens-Klimcksiek, 1985 (épuisé).
- Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 1990 (2005, coll. « Quadrige »).
- Passions du risque*, Paris, Métailié, 1991 (2002, suite Métailié).
- Dex visages. Essai d'anthropologie*, Paris, Métailié, 1992 (2003, suite Métailié).
- La sociologie du corps*, Paris, PUF, « Que sais je ? », 1992 (2004).
- La chair à vif. Usages médicaux et mondains du corps humain*, Paris, Métailié, 1993 (2007).
- La sociologie du risque*, Paris, PUF, « Que sais je ? », 1995 (épuisé).
- Anthropologie de la douleur*, Paris, Métailié, 1995 (2005, suite Métailié).
- Du silence*, Paris, Métailié, 1997.
- Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Paris, Armand Colin, 1998 (« Petite Bibliothèque Payot », 2004).
- L'adieu au corps*, Paris, Métailié, 1999.
- Eloge de la marche*, Paris, Métailié, 2000.
- Combates à risque. Des jeux de mort au jeu de vivre*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2002.
- Signes d'identité. Tatouages, piercings et autres marques corporelles*, Paris, Métailié, 2002.
- La peau et la trace. Sur les blessures de soi*, Paris, Métailié, 2003.
- Le théâtre du monde. Lecture de Jean Duvignaud*, Québec, Presses Universitaires de l'Université de Laval (Québec), 2004.
- L'interactionnisme symbolique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2004.
- Dérivations du corps* (Entretiens avec Joseph Lévy), Québec, Liber, 2004.
- Un corps pour soi* (avec C. Bromberger, P. Duret, J.-C. Kaufmann, G. Vigarello), Paris, PUF, 2005.
- La savenur du monde. Une anthropologie des sens*, Paris, Métailié, 2006.
- En souffrance. Adolescence et entrée dans la vie*, Paris, Métailié, 2007.

SOUS LA DIRECTION DE L'AUTEUR

- L'inventaire. La passion des détoours*, Paris, Autrement, 1995.
- L'adolescence à risque. Le corps à corps avec le monde*, Paris, Autrement, 2002 (Pluriel, 2003).
- Jeunesse à risque. Rite et passage* (avec D. Jeffrey et J. Lévy), Québec, Presses Universitaires de l'Université Laval, 2005.



QUADRIGE / PUF

ISBN 978-2-13-058544-2

ISSN 0291-0489

Dépot légal — 1^{re} édition : 1990

6^e édition mise à jour « Quadrige » : 2011, février

© Presses Universitaires de France, 1990

Sociologie d'aujourd'hui

6, avenue Reille, 75014 Paris

Sommaire

machine, 97 – Une « anatomie politique », 99 – Machine ou organisme, 101.	
CHAPITRE 4 — Médecine et médecines dites parallèles : d'une conception du corps à des conceptions de l'homme	107
<i>Pluralité des corps, pluralité des médecins, 107 – Une anthropologie résiduelle, 109 – La spécificité de la médecine générale, 114 – Une médecine de l'homme ?, 115 – La mosaïque des représentations du corps, 117 – Médecines populaires, 118 – De la psychosomatique à la physiosémiotique, 125 – De l'efficacité symbolique à l'effet placebo, 134 – Autres médecines, autres anthropologies, 139 – Le guérisseur et la modernité, 143 – Une communauté perdue ?, 146.</i>	
CHAPITRE 5 — Une esthésie de la vie quotidienne	149
<i>Quotidien et connaissance, 149 – Le corps en situation extrême : un détour vers le quotidien, 153 – La respiration sensorielle du quotidien, 158 – La dominance du regard, 162 – Bruits, 167 – Odeurs, 170 – Le goût de vivre, 177 – Toucher, 178.</i>	
CHAPITRE 6 — Effacement ritualisé ou intégration du corps	181
<i>L'effacement ritualisé du corps, 181 – Le corps numérique, 184 – La clé des champs, 189 – Le corps alter ego, 192 – De l'insaisissable du monde moderne au saisissable du corps, 194 – Ambivalence face au corps handicapé, 197 – Le corps « en folie », 206.</i>	
CHAPITRE 7 — Le vieillissement intolérable : le corps défailt	209
<i>Le corps indésirable, 209 – Le vieillissement, 212 – Images du corps, 215 – Le regard de l'autre, 217 – Le visage du vieillir, 219.</i>	
INTRODUCTION	9
CHAPITRE 1 — L'insaisissable du corps	17
<i>Le corps comme question, 17 – « Vous nous avez apporté le corps », 20 – Polysémie du corps, 26.</i>	
CHAPITRE 2 — Aux sources d'une représentation moderne du corps : l'homme anatomisé	39
<i>Naissance de l'individu, 39 – La montée de l'individualisme, 41 – Invention du visage, 43 – Le corps, facteur d'individuation, 46 – Le corps populaire, 47 – Une anthropologie cosmique, 51 – Les reliques, 57 – L'homme anatomisé, 60 – Léonard de Vinci et Vésale, 65 – La Fabbrica de Vésale, 68 – Le corps comme reste, 78.</i>	
CHAPITRE 3 — Aux sources d'une représentation moderne du corps : le corps machine	81
<i>La révolution galiléenne, 81 – Le corps dans la philosophie cartésienne, 86 – Le corps surnuméraire, 91 – L'animal-machine, 95 – Le corps sur le modèle de la</i>	

CHAPITRE 8 — Les tyrannies de l'apparence : le corps alter ego 225

Les tyrannies de l'apparence, 225 – *L'obsolescence du corps féminin*, 230 – *Le design du corps des hommes*, 234.

CHAPITRE 9 — Les hiéroglyphes de lumière : de l'imagerie médicale à l'imaginaire du corps 245

Le corps mis en regard, 245 – *Un imaginaire de la transparence*, 260 – *L'imaginaire du dehors*, 264 – *L'imagerie mentale : le regard de l'imaginaire*, 268.

CHAPITRE 10 — La voie du soupçon : le corps surnuméraire de la technoscience 271

La voie du soupçon, 271 – *La fragmentation de soi : prélèvements et transplantations d'organes*, 273 – *La greffe de la face : la reconstruction d'un visage ?*, 286 – *La mort suspendue et réversible*, 290 – *La procréation sans sexualité*, 294 – *L'utérus occasionnel*, 303 – *Le fœtus contre sa mère*, 309 – *La fétilisation de l'ADN : l'homme comme pure information*, 311 – *Le clone ou les bégaiements du même*, 316 – *La cyborgisation de l'homme*, 322 – *L'adieu au corps*, 327.

Introduction

Cet ouvrage, paru pour la première fois en 1990, a été entièrement réécrit. Il a connu bien des rééditions et plusieurs traductions avec des modifications mineures alors que le monde changeait. J'ai conservé les hypothèses initiales sur les innombrables représentations de la personne qui engagent autant de représentations du corps, l'invention du corps moderne, sur le corps partnaire, c'est-à-dire le corps comme accessoire de soi à remanier en permanence sous la prégnance de normes d'autant plus prégnantes qu'elles sont implicites et nourrissent la peur de ne pas être dans le coup, le corps surnuméraire du contemporain, etc., mais en réactualisant mon propos. Pendant des années ce livre a été pour moi une boîte à outils. La plupart des chapitres ont fait l'objet d'une recherche plus systématique aboutissant à d'autres ouvrages. J'ai réactualisé les développements devenus caduques, étoffé d'autres, repris les chapitres autour des transformations techniques du corps notamment dans la médecine contemporaine qui ne se satisfait plus de soigner mais cède au vertige de reconstruire l'homme. Les analyses esquissées dans la première édition sous l'expression de « corps surnuméraire » sont ici renouvelées en prenant en compte des tentations différentes de celles des années 1990. Cette fois nous en arrivons même

au rêve d'un adieu au corps¹ avec l'essor de la cyberculture et le fantasme du *downloading* de l'« esprit » dans le disque dur de l'ordinateur ou le Net.

Cette étude est une mise en perspective anthropologique et sociologique du monde contemporain en prenant le corps comme fil conducteur. Modernité est ici seulement entendu à ce titre. Ce sont là, dans le miroir d'une société donnée, la nôtre, quelques chapitres possibles d'une anthropologie du corps. Il s'agit d'une anthropologie du présent qui emprunte le « détour »² de l'ethnologie et de l'histoire pour apprécier sous un angle insolite, et d'autant plus fertile, un certain nombre de pratiques, de discours, de représentations et d'imaginaires mettant en jeu le corps.

Le corps est un thème particulièrement propice pour l'analyse anthropologique puisqu'il appartient de plein droit à la souche identitaire de l'homme. Sans le corps qui lui donne un visage, l'homme ne serait pas. Vivre, c'est réduire continuellement le monde à son corps à travers la symbolique qu'il incarne³. L'existence de l'homme est corporelle. Et le traitement social et culturel dont celui-ci est l'objet, les images qui en disent l'épaisseur cachée, les valeurs qui le distinguent nous parlent de la personne et des variations que sa définition et ses modes d'existence connaissent d'une société à une autre. Parce qu'il est au cœur de l'action individuelle et collective, au cœur du symbolisme social, le corps est un analyseur d'une grande portée pour une meilleure saisie du présent.

Rien n'est plus mystérieux sans doute aux yeux de l'homme que l'épaisseur de son propre corps. Et chaque société s'est efforcée avec son style propre de donner une réponse particulière à cette énigme première où l'homme

1. Cf. D. Le Breton, *L'Adieu au corps*, Paris, Métailié, 1999.
 21. Cf. G. Balandier, *Le détour. Pouvoir et modernité*, Paris, Fayard, 1987.
 3. Cf. D. Le Breton, *La sociologie du corps*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1992 (2004).

s'enracine. Le corps semble aller de soi. Mais l'évidence est souvent le plus court chemin du mystère. Selon la belle formule d'Edmond Jabès, l'anthropologue sait qu'« au cœur de l'évidence, il y a le vide », c'est-à-dire le creuset du sens que chaque société forge à sa manière, avec des évidences qui ne sont telles que pour le regard familier qu'elle suscite. L'évidence de l'un est l'étonnement de l'autre, sinon son incompréhension. Chaque société, à l'intérieur de sa vision du monde, dessine un savoir singulier sur le corps : ses constituants, ses performances, ses correspondances, etc. Elle lui donne sens et valeur. Les conceptions du corps sont tributaires des conceptions de la personne. De nombreuses sociétés ne séparent pas l'homme de son corps sur le mode dualiste si familier aux Occidentaux. Parfois l'homme dispose de plusieurs corps, plus souvent de plusieurs « âmes ». Dans les sociétés traditionnelles le corps ne se distingue pas de la personne. Les matières premières qui composent l'épaisseur de l'homme donnent leur consistance au cosmos, à la nature. Entre l'homme, le monde et les autres, une même étoffe symbolique règne avec des motifs et des couleurs différents qui ne modifient en rien la trame commune (chap. 1).

Le corps moderne est d'un autre ordre. Il implique la coupure du sujet avec les autres (une structure sociale de type individualiste), avec le cosmos (les matières premières qui composent le corps n'ont aucune correspondance ailleurs), avec lui-même (avoir un corps plus qu'être son corps). Le corps occidental est le lieu de la césure, l'enceinte objective de la souveraineté de l'*ego*. Il est la part insécable du sujet, le « facteur d'individuation » (É. Durkheim) dans des collectifs où la division sociale est de mise. Nos conceptions du corps sont liées à la montée de l'individualisme en tant que structure sociale, à l'émergence d'une pensée rationnelle positive et laïque sur la nature, au recul progressif des traditions populaires locales, liées aussi à l'histoire de la médecine qui incarne dans nos sociétés un savoir en quelque sorte

officiel sur le corps. Ce sont des conditions sociales et culturelles particulières qui lui ont donné naissance. Nous avons esquissé une histoire du présent en posant les jalons qui nous semblent les plus significatifs dans la mise en place de la conception et du statut actuel du corps. Une sorte de généalogie du corps moderne avec les temps forts de Vésale et de la philosophie mécaniste (chap. 2 et 3). Cette représentation dont nous sommes les héritiers est née de l'émergence et du développement de l'individualisme au sein des sociétés occidentales à partir de la Renaissance. Les questions que nous allons aborder dans cet ouvrage impliquent cette structure individualiste qui fait du corps l'enceinte du sujet, le lieu de sa limite et de sa liberté, l'objet privilégié d'un façonnement et d'une volonté de maîtrise, mais aussi le lieu d'une solitude. Dans nos sociétés en effet l'initiative revient davantage aux acteurs qu'à la culture qui tend à devenir un simple cadre formel.

Pourtant, même dans nos sociétés occidentales contemporaines, l'unanimité ne règne pas sur ce qu'est le corps. Des conceptions plus diffuses, plus ou moins familières ou cohérentes continuent à influencer les acteurs, à nourrir les médecines traditionnelles (magnétisme, panseurs de secrets, etc.) ou d'autres médecines : acupuncture, auriculo-médecine, ostéopathie, homéopathie, etc. D'autres médecines traditionnelles ou « nouvelles » s'efforcent à l'inverse d'aller au-delà du dualisme pour considérer l'homme dans son indissoluble unité (chap. 4).

Le corps de la vie quotidienne met aussi en jeu une sensibilité. Au début de ce siècle, G. Simmel a esquissé une sociologie des sens dont nous reprenons ici le principe à la hauteur des conditions sociales et culturelles qui sont les nôtres. Quelle esthétique caractérise aujourd'hui la vie quotidienne de l'homme moderne (chap. 5) ?

Dans nos sociétés occidentales, le corps est donc le signe de l'individu, le lieu de sa différence, de sa distinction, en même temps paradoxalement, il est souvent dis-

socié de lui, du fait de l'héritage dualiste qui pèse toujours sur sa caractérisation occidentale. On parle ainsi, à la manière d'un cliché, de « la libération du corps », formulation typiquement dualiste qui oublie que la condition humaine est corporelle. L'homme est indiscernable du corps qui lui donne épaisseur et sensibilité de son être au monde. « La libération du corps », si on accepte provisoirement la formulation, est très relative. On peut aisément montrer que les sociétés occidentales demeurent fondées sur un effacement du corps qui se traduit par de nombreuses ritualités dispensées au fil des situations de la vie quotidienne. Le statut des personnes handicapées physiques dans notre société, l'angoisse diffuse qu'ils engendrent, la situation marginale du « fou » ou des vieillards par exemple (chap. 7) permettent de situer les limites de la « libération du corps ». S'il existe un « corps libéré », c'est un corps jeune, beau, physiquement irréprochable (chap. 6). Il n'y aura, en ce sens, de « libération du corps » que lorsque le souci du corps aura disparu. Nous en sommes loin.

Un nouvel imaginaire du corps a pris son essor dans les années 1960. L'homme occidental se découvre un corps et la nouvelle va son chemin, drainant des discours et des pratiques revêtus de l'aura des *médias*. Le dualisme contemporain oppose l'homme à son corps. Les aventures modernes de l'homme et de son double ont fait du corps une sorte d'*alter ego*. Lieu privilégié du bien-être (la forme), du bien-être (les formes, *body-building*, cosmétiques, diététiques, etc.), passion de l'effort (marathon, jogging, planche à voile) ou du risque (escalade, l'« aventure », etc.). Le souci moderne du corps, au sein de notre « humanité assise », est un inducteur inlassable d'imaginaire et de pratiques. « Facteur d'individuation » déjà, le corps redouble les signes de la distinction, s'affiche à la façon d'un faire-valoir (chap. 8). Il se mue en accessoire de la personne, en objet privilégié d'un rapport au regard des autres. L'image donnée à voir à la surface vaut pour l'intériorité.

Les nouvelles procédures d'imagerie médicale traquent dans le réel un secret du corps qui n'appartient qu'à la symbolique sociale des communautés humaines, mais elles déclenchent la riposte inépuisable de l'imagineur des acteurs (chap. 9).

La médecine classique fait du corps un *alter ego* de l'individu. Elle écarte de ses soins l'homme souffrant, son histoire personnelle, sa relation à l'inconscient, pour ne considérer que les processus organiques qui se jouent en lui. Elle demeure fidèle à l'héritage vésalien, elle s'intéresse au corps, à la maladie, non au malade. Là est la source de nombreux débats éthiques contemporains liés à la prise d'importance de la médecine dans le champ social et à la particularité de sa conception de l'homme. La médecine repose sur une anthropologie résiduelle, elle a fait le pari du corps, estimant possible de soigner la maladie (perçue comme étrangère) et non un malade en tant que tel. Le morcellement de l'homme qui présidait en sourdine à la pratique médicale depuis des siècles devient aujourd'hui une donnée sociale qui trouble les sensibilités. Parce que la médecine a fait le pari du corps, elle se heurte aujourd'hui, à travers les débats publics qu'elle suscite, au retour brutal de son refoulé : l'homme (euthanasie, accompagnement des malades et des mourants, patients en état végétatif chronique, patients appareillés dont on ne sait plus que faire, thérapies mutilantes, etc.). Des données anthropologiques sont troublées dont le fil rouge consiste dans la disjonction de l'homme et de son corps. Nombre de questions éthiques de notre temps, parmi les plus cruciales, sont liées au statut donné au corps dans la définition sociale de la personne (éclatement de la parentalité et de la filiation à travers la procréation médicalement assistée, prélèvement et transplantation d'organes, clonage, manipulations génétiques, progression des techniques de réanimation et autres appareils d'assistance, etc.).

De ce qu'elle exclut l'homme de sa démarche, la médecine s'expose au choc en retour de le retrouver sous

forme d'une mise en question de ce qui la fonde. La médecine est celle du corps, ce n'est pas une médecine de l'homme, comme dans les traditions orientales par exemple. On se souvient de cette phrase de Marguerite Yourcenar dans *L'œuvre au noir*¹, lorsque Zénon, le médecin, infiniment proche de Vésale, se penche avec son compagnon, médecin lui aussi, sur le cadavre d'un jeune homme qui est le fils du précédent : « Dans la chambre imprégnée de vinaigre où nous disséquions ce mort qui n'était plus le fils ni l'ami, mais seulement un bel exemplaire de la machine humaine... » Phrase programmatique, la médecine traite la « machine humaine », c'est-à-dire le corps, et non pas le fils ou l'ami, c'est-à-dire l'homme dans sa singularité (chap. 10).

L'aura du corps n'a plus cours au moins depuis Vésale et l'élaboration du savoir anatomique. La science et la technique, fidèles à leur projet de maîtrise sur le monde, tentent dans le même mouvement paradoxal à la fois d'éliminer le corps et de l'imiter. D'une part, dépasser ses limites, le reconstruire, interférer sur ses processus. Comme si la condition humaine s'assimilait dans une perspective gnostique à une chute dans le corps, ce dernier devenant un membre surnuméraire de l'homme dont il convient au plus tôt de le délivrer. Lieu de la précarité, de la mort, du vieillissement ; ce qu'il faut combattre en premier lieu pour conjurer la perte. Sans y parvenir sans doute, mais dans la relance permanente de l'espoir. Le corps, lieu de l'insaisissable dont il faut s'assurer la maîtrise.

Si un livre est une entreprise solitaire, il est aussi nourri des regards et des voix qui ont accompagné de près son cheminement. Pour la première version de l'ouvrage en 1990, je souhaite remercier particulièrement Mary-José Lambert dont l'amitié m'a permis de mieux

¹ M. Yourcenar, *L'œuvre au noir*, Paris, Livre de poche, 1968, p. 118.

saisir et d'observer l'efficacité du guérissage traditionnel. Son propre étonnement à guérir ou à soulager n'a cessé de nourrir ma propre curiosité sur le corps et la relation thérapeutique. Philippe Bagros, médecin chef d'un service hospitalier à Tours qui m'a montré la voie d'une médecine de l'homme pendant une année d'observation à ses côtés. La collaboration que nous avons nouée ensemble en vue d'introduire les sciences humaines dans l'enseignement de la Faculté de médecine, est particulièrement riche et stimulante. Martine Pasquer, Philippe Grosbois pour de nombreuses discussions, des interventions communes lors de sessions de formation permanente ou de cours, pour le partage d'une même sensibilité et d'un questionnement proche.

Je voudrais aussi pour mes années strasbourgeoises remercier Christian Michel qui concilie admirablement sa pratique de la médecine générale et sa formation en anthropologie par une formidable attention à ses patients. Dire aussi ma reconnaissance et mon affection à Hnina Tuil qui a connu toutes les péripéties, les repentirs et les ferveurs d'une entreprise qu'elle n'a cessé de stimuler par sa présence.

Ma nomination à l'Institut universitaire de France m'a donné le temps et la disponibilité intérieure pour reprendre intégralement cet ouvrage.

CHAPITRE I

*L'insaisissable du corps**Le corps comme question*

Les représentations sociales assignent au corps une position déterminée au sein du symbolisme général de la société. Elles nomment les différentes parties qui le composent et les fonctions qu'elles remplissent, elles explicitent les relations, elles pénètrent l'intérieur invisible du corps pour y déposer des images précises, elles situent sa place au sein du cosmos ou de l'écologie de la communauté humaine. Ce savoir appliqué au corps est d'emblée culturel. Même s'il est ressaisi sur un mode rudimentaire par le sujet, il donne sens à l'épaisseur de sa chair, lui indique de quoi il est fait, rattache ses maux ou ses souffrances à des causes précises et conformes à la vision du monde de sa société, il reconnaît ainsi sa position face à la nature et aux autres hommes à travers un système de valeur et de correspondances. D'où la myriade de représentations qui cherchent à lui donner un sens, et leur caractère hétéroclite, insolite, contradictoire, d'une société à une autre. Le corps semble aller de soi mais rien finalement n'est plus insaisissable. Il n'est jamais une donnée indiscutable, mais l'effet d'une construction sociale et culturelle.

Le corps est la souche identitaire de l'homme, le lieu et le temps où le monde prend chair à travers un visage

singulier. Il est l'axe de sa relation au monde. À travers lui, l'homme s'approprie la substance de sa vie et la traduit à l'adresse des autres par l'intermédiaire des systèmes symboliques qu'il partage avec les membres de sa communauté. Le corps est le lieu où l'acteur étirent le monde et se l'approprient en faisant un univers familier et compréhensible, chargé de sens et de valeurs, partageable en tant qu'expérience par tout acteur inséré comme lui dans le même système de références culturelles. Exister, signifie d'abord se mouvoir de manière intelligible pour soi et pour les autres dans un espace et une durée, transformer son environnement grâce à une somme de gestes efficaces, trier et attribuer une signification et une valeur aux *stimuli* innombrables de l'environnement grâce aux activités perceptives, livrer à l'adresse des autres une parole, mais aussi un répertoire de gestes et de mimiques, un ensemble de ritualités corporelles répondant avec un style propre aux attentes communes. C'est aussi traduire une affectivité à travers une manière d'être, des usages particuliers du visage et du corps. À travers sa corporéité, l'homme fait du monde la mesure de son expérience. Il le transforme en un tissu familier et cohérent, disponible à son action et perméable à sa compréhension. Émetteur ou récepteur, le corps produit continuellement du sens, il insère ainsi l'homme à l'intérieur d'un espace social et culturel donné.

Toute société s'articule sur un système de sens et de valeurs, parfois sensiblement différencié s'il s'agit d'une collectivité divisée en groupes ou en classes sociales bien spécifiques. Les acteurs échangent en permanence des significations sur la base de ces conventions communes, soumises bien entendu aux aléas de la création collective. L'homme fait le monde en même temps que le monde fait l'homme dans une relation changeante d'un lieu à l'autre de la condition humaine à l'intérieur de certaines contraintes. La nature et ce que les hommes en attendent n'existe que traduite en termes sociaux et culturels. A chaque fois cette équation dessine un univers

spécifique. La perception sensorielle de l'environnement est elle-même œuvre de culture. Et le corps n'échappe pas à la règle qui fait de toute chose un effet d'un tissu social et culturel à l'intérieur de limites anthropologiques infiniment variables. Il n'existe pas plus de nature humaine que de nature du corps, mais une condition de l'homme impliquant une condition corporelle changeante d'un lieu et d'un temps à l'autre des sociétés humaines. On marche sur le feu au cours de cérémonies religieuses, on soigne les brûlures d'un homme ou d'un animal, dans nos régions par exemple, en soufflant sur les plaies ou en récitant une oraison consacrée par la tradition et l'expérience du guérisseur ; on soigne des maladies en régulant les énergies perturbées à travers un contact physique déterminé de la main ou le recours à des aiguilles ; on négocie avec les dieux ou on les affronte par l'intermédiaire de la transe ou de la possession ; on libère d'un envoûtement un homme qui s'acheminait vers la mort à travers un rite de désorcellement ; de longues séances où l'on se prête à la restitution actuelle de son existence passée produisent des effets physiques libérateurs ou pénibles chez un analysant ; on soigne un enfant au bord de la mort en lui greffant le cœur d'un autre enfant mort quelques heures auparavant dans un accident de la route ; par l'action d'une molécule on calme un homme agité, on dynamise sa vitalité ou on efface son angoisse. L'énumération pourrait longuement se poursuivre. Au fil de l'histoire ou de l'espace ce sont des multitudes de modèles d'interprétations de la maladie ou du corps, ou plutôt des relations entre le monde et l'homme qui se succèdent sous les yeux du chercheur attentif et curieux. Il y a quelque chose d'infini dans l'invention humaine de soigner et d'interpréter le corps. Les sociétés humaines construisent le sens et la forme de l'univers où elles se meuvent. Et les limites de l'action de l'homme sur son environnement sont d'abord des limites de sens avant d'être des limites de faits.

De quel corps parlons-nous en anthropologie ? Le corps est une réalité changeante d'une société à une autre : les images qui le définissent, les systèmes de connaissance qui cherchent à en élucider la nature, les performances qu'il accomplit sont étonnamment variées, contradictoires même pour notre logique aristotélicienne du tiers exclu. Les représentations sociales assignent au corps une position déterminée au sein du symbolisme général de la société, elles sont tributaires d'un état social, d'une vision du monde, et à l'intérieur de cette dernière d'une définition de la personne. Le corps est une construction symbolique. Il semble aller de soi, mais rien n'est plus insaisissable. La conception la plus couramment admise dans nos sociétés trouve sa formulation dans la représentation anatomo-physiologique, c'est-à-dire le savoir bio-médical. Elle repose sur une conception particulière de la personne, celle qui fait dire au sujet « Mon corps » sur le modèle de la possession. Cette représentation s'est construite au fil de l'histoire occidentale accompagnant l'émergence de l'individualisme. Le corps est perçu pour nos sociétés comme une enceinte du sujet, le lieu de sa limite, de sa différence, de sa liberté. Historiquement il est un reste, ce qui demeure après le retrait en l'homme du cosmos, des autres et de la division qui fait de l'homme l'autre de son corps. Mais que le corps soit l'objet d'une construction sociale et culturelle parfois dans son identification même (puisque certaines sociétés ignorent l'existence d'un corps comme support du sujet) une anecdote de Maurice Leenhardt l'atteste avec force¹.

« Vous nous avez apporté le corps »

Chez les Canaques la chair de l'homme emprunte au règne végétal. Parce que non détachée de l'univers qui le

¹ M. Leenhardt, *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1971, p. 54 sq.

baigne, elle entrelace son existence aux arbres, aux fruits, aux plantes, immergée dans un tissu de correspondances où la chair de l'homme et la chair du monde échangent leurs composantes. La partie dure de l'homme, son ossature est nommée du même terme que le cœur du bois, le même mot désigne les débris de coraux rejetés sur les plages. Les coquilles terrestres ou marines identifient les os enveloppant tels que le crâne. La pulpe ou le noyau des fruits nomme la chair et les muscles. Les reins et les autres viscères portent le nom d'un fruit qui leur ressemble. Les poumons dont la forme rappelle celle de l'arbre totemique des Canaques sont identifiés sous ce nom. Les intestins renvoient aux entrelacs de lianes qui densifient la forêt. Le corps apparaît comme une autre forme du végétal ou le végétal comme une forme extérieure de la chair. Pas de frontières décelables entre ces deux univers.

Leenhardt insiste sur le fait que la liaison avec le végétal n'est pas une métaphore, mais bien une identité de substance. Il cite à ce propos de nombreux traits de la vie quotidienne. D'un enfant rachitique on dit qu'il « pousse jaune », pareil en cela à une racine dont la sève manque et qui dépérit. Un vieillard s'insurge contre le gendarme qui réquisitionne son enfant pour les travaux des Blancs : « Vois ces bras, c'est de l'eau. » L'enfant est semblable à une « pousse d'arbre, d'abord aqueuse, puis avec le temps ligneuse et dure ». D'autres exemples se succèdent. Les mêmes matières travaillent le monde et alimentent la chair. En outre dans la cosmogonie canaque tout homme sait à quel arbre de la forêt est lié chacun de ses ancêtres. L'arbre symbolise l'appartenance au groupe en enracinant l'homme à sa terre et en lui attribuant une place singulière au sein de la nature. À la naissance de l'enfant, là où se trouve enterré le cordon ombilical, on plante une pousse qui s'affirme au fur et à mesure que l'enfant grandit. Le mot *karo* qui désigne notamment le corps de l'homme, entre dans la composition des expressions qui nomment

le corps de la nuit, le corps de la hache, le corps de l'eau, etc.

Dans la société mélanésienne que décrit Leenhardt la notion de personne structurée au tour du « moi, personnellement je » de nos sociétés occidentales est sans consistance. Si le corps est en liaison avec l'univers végétal, entre les vivants et les morts il n'existe pas davantage de frontière. La mort n'est pas conçue par les Canaques sous la forme de l'anéantissement, elle marque l'accès à une autre forme d'existence où le défunt peut prendre la place d'un animal, d'un arbre, d'un esprit, ou même revenir dans le village ou la ville et se mêler aux vivants sous l'aspect du *baou* (p. 67 sq.). D'autre part, de son vivant, chaque homme n'existe que dans ses relations aux autres. L'homme n'est qu'un reflet. Il tient son épaisseur, sa consistance, de la somme de ses liens avec ses partenaires. L'existence canaque est celle d'un foyer d'échange au sein d'une communauté où nul ne peut être caractérisé comme individu. L'homme y existe dans sa relation aux autres, il ne tire pas sa légitimité de sa seule personne érigée en totem¹. La notion de personne au sens occidental n'est donc pas repérable dans la socialité et la cosmogonie traditionnelle canaque. *A fortiori*, le corps n'existe pas. Du moins pas au sens où nous l'entendons dans nos sociétés. Le « corps » est confondu au monde, il n'est pas le support ou la preuve d'une individualité car celle-ci n'est pas fixée et la personne repose sur des fondements qui la rendent perméable aux effluves de l'environnement. Le « corps » n'est pas frontière, atome, mais élément indiscernable d'un ensemble symbolique. Nulle aspérité entre la chair de l'homme et la chair du monde. « Le corps humain, dit Leenhardt, est fait de cette substance qui verdoie dans le jade, forme les frondaisons, gonfle de sève tout ce qui vit, éclate dans les rejets et dans les jeunesse toujours renouvelées » (p. 68).

1. Selon la formule de C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 285.

M. Leenhardt, soucieux de cerner l'apport éventuel de la société française sur les mentalités traditionnelles canaques interroge un vieillard et celui-ci lui répond, à la grande stupeur de l'ethnologue, mais en ouvrant un champ inépuisable à l'anthropologie du corps : « Ce que vous nous avez apporté, c'est le corps » (p. 263). Le Mélanésien conquis même de façon rudimentaire à ces valeurs nouvelles alliées à leur évangélisation¹, ou déstabilisé dans ses manières traditionnelles se détache en partie du tissu de sens qui baignait son existence, il découvre son corps comme conséquence de son individualisation qui reproduit sous une forme atténuée celle des sociétés occidentales. Conquis, même de façon rudimentaire à ces valeurs nouvelles, il se libère du tissu de sens traditionnel qui intégrait sa présence au monde au sein d'un *continuum*, il devient en germe *individuum in se*. Les frontières délimitées par son corps le distinguent désormais en partie de ses compagnons. La dimension communautaire, sans être détruite, se relâche. Un certain nombre de Mélanésiens se sentent davantage individus que membres d'une communauté même si le passage ne s'établit pas de manière radicale. Le rétrécissement vers le Moi qui résulte de cette transformation sociale et culturelle amène à une conception nouvelle de soi. Cette transformation sociale et culturelle vérifie une forte intuition de Durkheim selon laquelle pour distinguer un sujet d'un autre « il faut un facteur d'individuation, c'est le corps qui joue ce rôle »². La notion moderne du corps est un effet de la structure individualiste du champ social, une conséquence de la rupture de solidarité qui

1. Sur l'importance du fait d'individuation dans le christianisme voir M. Mauss, « La notion de personne », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950 ; L. Dumont, *Essai sur l'individualisme*, Paris, Le Seuil, 1983.

2. E. Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968, p. 386 sq., Durkheim retrouve d'ailleurs là le principe d'individuation par la matière qui, dans la tradition chrétienne, renvoie à saint Thomas d'Aquin.

mêle la personne à un collectif et au cosmos à travers un tissu de correspondances où tout se tient.

Mais cette notion de personne cristallisée autour du moi (*I'ego cogito* cartésien), c'est-à-dire l'individu, est d'une apparition récente au sein de l'histoire du monde occidental. Elle est à l'origine de nos conceptions dominantes du corps. Une nouvelle de V. S. Naipaul¹ illustre en un raccourci saisissant les propos du vieux Canaque interrogé par Maurice Leenhardt. En quelques mois de séjour aux États-Unis, un domestique Indien va vivre le processus de son « individuation » et se découvrir possesseur d'un visage, puis d'un corps. À Bombay, cet homme vit à l'ombre de son maître, un fonctionnaire du gouvernement. Le soir, il retrouve ses amis, les autres domestiques de la rue. Sa femme et ses enfants sont loin, il les voit rarement. Son maître est soudain nommé à un poste à Washington, il obtient du gouvernement que son domestique le suive. Le voyage en avion confronte ce dernier à une première expérience interculturelle. Ses mauvais vêtements attirent l'attention sur lui. Relégué au fond de l'avion, il se prépare un mélange de bétel, mais se voit obligé de l'avalier pour ne pas cracher sur la moquette ou les sièges. Il se sert des toilettes en montant sur le siège et souille la cabine, etc. Il vivait à Bombay dans un placard de la maison de son maître, à Washington, il se voit affecter le même espace.

Dans un premier temps, rien ne change de la relation de soumission nourrie envers son maître. La ville le riffe d'abord. Mais il y fait craintivement ses premiers pas et finit par s'enhardir. Avec le tabac ramené de Bombay qu'il vend aux hippies, il s'achète un costume. Et pour la première fois cache quelque chose à son maître. Il découvre un jour avec stupeur son visage dans le miroir : « J'allais maintenant me regarder dans le miroir de la salle de bains, simplement pour étudier mon visage dans

la glace. À présent, je peux à peine y croire, mais à Bombay, une semaine ou même un mois pouvait s'écouler sans que je me regarde dans la glace. Et quand je me regardais, ce n'était pas pour voir à quoi je ressemblais mais pour m'assurer que le coiffeur ne m'avait pas coupé les cheveux trop courts ou surveiller un bouton sur le point de percer. Ici, peu à peu, j'ai fait une découverte : j'avais un visage agréable, je ne m'étais jamais vu comme ça, je m'étais vu plutôt ordinaire, avec des traits qui ne servaient qu'à m'identifier » (p. 42). Simultanément à la découverte de soi comme individu, l'homme découvre son visage, signe de sa singularité, et son corps, objet d'une possession. La naissance de l'individualisme occidental a coïncidé avec la promotion du visage¹.

De fil en aiguille, il comprend les « ficelles » de la société américaine. Un jour, signe de son affranchissement grandissant de ses anciennes représentations du monde, il a une relation sexuelle avec une femme de ménage de l'immeuble où il vit. Honteux de son acte, encore sur la ligne de passage, il passe des heures à se purifier et à prier. Bientôt, il quitte son maître sans le prévenir et travaille dans un restaurant. Des mois s'écoulent au cours desquels il paracheve le processus d'individuation qu'il parcourt malgré lui. Il épouse la femme de ménage et devient un citoyen américain de plus en plus intégré à un mode de vie qui lui a paru si insolite dans les premiers temps de son séjour. Significatives sont les dernières lignes du texte, celles qui referment l'histoire de cet homme, la découverte de la possession d'un corps et l'enfermement en lui qui tranche avec le sentiment éprouvé avant son départ aux États-Unis d'être confondu au monde, formé des mêmes matières. « Dans le passé, écrit l'homme, j'étais mêlé à l'eau du grand fleuve, je n'étais jamais séparé, avec une vie à moi, mais je me suis contemplé dans une glace et j'ai décidé d'être libre. Le

1. Voir à ce propos, D. Le Breton, *Des visages. Essai d'anthropologie*, Paris, Métailié, 2005 (1993).

seul avantage de cette liberté a été de me faire découvrir que j'avais un corps, que je devais pendant un certain nombre d'années, nourrir et habiller ce corps. Et puis tout sera terminé » (p. 68). Si l'existence se réduit à posséder un corps à la manière d'un attribut, alors en effet la mort elle-même n'a plus de sens ; elle n'est que la disparition d'un avoir, c'est-à-dire peu de chose.

La question est celle du lien entre l'identité et le corps, jusqu'à quel point et comment la chair participe-t-elle à la définition de la personne ? De quelle personne ? et quelle chair ?

Polysémie du corps

D'une société à une autre, les images se succèdent et tentent de réduire culturellement le mystère du corps. Une myriade d'images insolites dessinent la présence en pointillés d'un objet fugace, insaisissable et pourtant en apparence incontestable. La formulation du mot corps comme fragment en quelque sorte autonome de l'homme dont il porte le visage présume une distinction étrangère à nombre de communautés humaines. Dans les sociétés traditionnelles, à composante holiste, communautaire, où l'individu est indiscernable, le corps n'est pas l'objet d'une scission, et l'homme est mêlé au cosmos, à la nature, à la communauté. Dans ces sociétés, les représentations du corps sont en fait des représentations de l'homme, de la personne. L'image du corps est une image de soi, nourrie des matières premières qui composent la nature, le cosmos dans une sorte d'indistinction. Ces conceptions imposent le sentiment d'une parenté, d'une participation active de l'homme à la totalité du vivant et nous trouvons d'ailleurs encore des traces actives de ces représentations dans les traditions populaires du guérissage (chap. 4).

Don Talayesva, évoquant son enfance à Leo Simons, retrace les circonstances ayant entouré sa nais-

sance, et par là même, la représentation que les Indiens Hopi, au sud-ouest des États-Unis, se font du corps. Il raconte comment un guérisseur avait prêté à sa mère qu'elle mettrait au monde des jumeaux, ce qu'elle ne désirait pas. Le guérisseur réalisa alors une opération rituelle destinée à assembler les deux jumeaux en un seul enfant : « Il prit de la farine de maïs devant la porte et la répandit au soleil ; il fila de la laine noire, il fila de la laine blanche, et des deux fils mêlés il entoura le poignet gauche de ma mère : c'est un puissant moyen pour assembler les enfants. De même, nous jumeaux, nous avons commencé à ne faire qu'un. »¹ Les fils symboliques noués entre l'enfant et le végétal traduisent son immersion dans le tissu du monde. C'est ainsi que l'enfant naquit seul, mais constitué d'un mélange de deux jumeaux. Pour faire mûrir l'enfant le couple faisait souffler l'amour, pour « me faire pousser comme on irrigue une récolte ». Une multitude de précautions entourait la grossesse : « Elle refusait de tenir l'enfant d'une autre femme sur ses genoux et elle prenait soin de ne pas souffler au visage des petits enfants, car cela pouvait les faire déperir. Elle ne se mêlait ni du tannage, ni de la teinture, de peur de faire du gâchis et de me faire mal. » Elle prenait soin « de s'asseoir de telle manière que les gens ne passent pas devant elle : ils auraient pu rendre ma naissance difficile ». Son père, de son côté ne devait blesser aucun animal car toute souffrance ainsi infligée aurait retenti sur lui.

Parfois une langue continue à receler des racines précises unissant le microcosme du corps aux éléments de la nature alors que les traditions populaires encore vivantes ne retiennent plus dans leurs croyances qu'une partie de ces correspondances. L'*Euskara*, la langue basque, l'une des plus anciennes des langues indo-européennes, âgée sans doute de cinq mille ans, en témoigne. Cinq catégo-

1. Don C. Talayesva, *Soleil Hopi*, Paris, Plon, 1982, p. 17 (trad. franç.).

ries qui correspondent aux éléments naturels des anciens Basques, cinq divinités également attestées par l'anthropologie et l'histoire du peuple basque ordonnent les composantes de la personne humaine : la terre, l'eau, l'air, le bois, le feu. Ces cinq principes de la cosmogonie donnent cinq racines lexicales qui engendrent un vocabulaire anatomique qui insère dans les veines de la langue la correspondance entre le corps humain et le cosmos¹.

Le corps comme élément isolable de l'homme auquel il prête son visage n'est pensable que dans les structures sociales de type individualiste où les hommes sont séparés les uns des autres, relativement autonomes dans leurs initiatives, leurs valeurs. Le corps fonctionne à la façon d'une borne frontière pour délimiter en face des autres la présence du sujet. Il est facteur d'individuation, l'homme est coupé du cosmos, coupé des autres et coupé de lui-même. Le corps contemporain, celui qui résulte du recul des traditions populaires et de l'avènement de l'individualisme occidental, marque la frontière d'un individu à un autre, la clôture du sujet sur lui-même.

La spécificité du vocabulaire anatomique et physiologique qui ne trouve nulle référence, nulle racine hors de sa sphère, à l'inverse des exemples cités précédemment, traduit également la rupture ontologique entre le cosmos et le corps humain. L'un et l'autre sont posés dans une extériorité radicale. Les écueils épistémologiques soulevés par le corps face aux tentatives d'élucidation des sciences sociales sont multiples, celles-ci présupposent souvent un objet qui n'existe que dans

1. Sur ce point, D. Peillen, « Symbolique de la dénomination des parties du corps humain en langue basque », in *Le corps humain, nature, culture et surnaturel*, 110^e Congrès national des Sociétés savantes, Montpellier, 1985. D'autres exemples dans M. Godelier, M. Panoff (éd.), *La production du corps*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 1998. M. Therrien, *Le corps fruit (Québec Arctique)* Paris, SELAF/PUB, 1987 ; voir également les traditions bouddhiques, hindouistes, etc.

l'imaginaire du chercheur¹. Héritage d'un dualisme qui dissocie l'homme de son corps. L'ambiguïté autour de la notion de corps est une conséquence de l'ambiguïté qui entoure l'incarnation de l'homme : le fait d'être et d'avoir un corps. Dans les sociétés de type communautaire, où le sens de l'existence marque une allégeance au groupe, au cosmos, à la nature, le corps n'existe pas comme élément d'individuation puisque l'individu lui-même ne se distingue pas des autres, tout au plus est-il une singularité dans l'harmonie différentielle du groupe.

L'anthropologie biblique ignore aussi la notion d'un corps isolé de l'homme. Très éloignée de la pensée platonicienne ou orphique, elle n'envisage pas la condition humaine sous la forme d'une chute dans le corps, d'une ensomatose. Le dualisme typique de l'*épistémè* occidentale ne s'y laisse pas repérer... « L'hébreu, dit Claude Tresmontant, est une langue concrète qui ne nomme que ce qui existe. Aussi, n'a-t-il pas de mot pour signifier la "matière", pas plus que pour le "corps", puisque ces concepts ne visent pas des réalités empiriques contrairement à ce que nos vieilles habitudes dualistes et cartésiennes nous portent à croire. Personne n'a jamais vu de la "matière", ni un "corps", au sens où le comprend le dualisme substantiel. »² Dans l'univers biblique l'homme est un corps et son corps n'est pas autre chose que lui-même. L'acte même de connaître n'est pas le fait d'une intelligence coupée de la chair. Pour cette anthropologie, l'homme est une créature de Dieu, au même titre que l'ensemble du monde ; la coupure entre l'homme et son corps, telle qu'elle existe dans la tradition platonicienne ou orphique³, est pour elle un non-

1. D. Le Breton, *La sociologie du corps*, op. cit.

2. C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Le Cerf, 1953, p. 53.

3. De la même façon chez les Canaques, le connaître est une modalité physique d'appropriation et non un acte purement intellectuel. Ainsi M. Leenhardt observe-t-il que l'usage mélanésien pour consulter quelqu'un passe par la question « Quel est ton ventre ? »

sens. Le monde a été créé par la parole, « par la bouche de *Yhwh*, les deux ont été faits, et par le souffle de sa bouche, toute son armée... car il a dit, et tout a été fait ; il a ordonné et tout a existé » (p. 33). La matière est une émanation de la parole, elle n'est pas figée, morte, morcelée, non solidaire des autres formes de vie. Elle n'est pas indigne comme dans le dualisme. L'incarnation est le fait de l'homme non sans artefact. « Je ne perçois pas un "corps", lequel contiendrait une "âme" ; je perçois immédiatement une âme vivante, avec toute la richesse de son intelligibilité que je déchiffre dans le sensible qui m'est donné. Cette âme est pour moi visible et sensible parce qu'elle est au monde, qu'elle a assimilé des éléments dont elle s'est nourrie, qu'elle a intégrés et qui font qu'elle est chair. L'essence de cette chair qui est l'homme, c'est l'âme. Si on enlève l'âme il ne reste rien, il ne reste pas un "corps". Il ne reste rien sinon de la poussière du monde. Aussi l'hébreu emploie-t-il indifféremment pour désigner l'homme vivant les termes « âme » ou « chair », qui visent une seule et même réalité, l'homme vivant dans le monde » (p. 95-96).

Ailleurs, le mot corps peut exister, ainsi dans de nombreuses sociétés ouest-africaines, mais recouvrir d'un lieu à un autre des notions différentes. Dans les sociétés rurales africaines, la personne n'est pas limitée par les contours de son corps, enfermée en soi. Sa peau et l'épaisseur de sa chair ne dessinent pas la frontière de son individualité. Ce que nous entendons par personne est conçu dans les sociétés africaines sous une forme complexe, plurale. Au sein de la structure holiste de ces sociétés l'homme n'est pas un individu (c'est-à-dire indi-

visible et distinct), mais un nœud de relations. L'homme est fondu dans une communauté destinale où son relief personnel n'est pas l'indice d'une individualité mais une différence favorable aux complémentarités nécessaires à la vie collective, un motif singulier dans l'harmonie dif-férentielle du groupe. L'identité personnelle ne s'arrête pas à son corps, celui-ci ne le sépare pas du groupe, mais l'y inclut au contraire. « Non que les ethnologies nient la diversité des individus en les noyant tous dans une communauté qui serait première, qui serait la seule réalité véritable, note Roger Bastide, il reconnaît qu'il y a des gens timides et des gens audacieux, des gens cruels et des personnes aimables, mais ces caractères s'organisent dans un même univers, constituent l'unité dernière des choses, qui est l'unité d'un ordre. Un ordre dans lequel la personne s'efface derrière le personnage puis-qu'il est celui qui s'établit entre des "statuts" différen-tiels et non celui de la complémentarité contingente de tempéraments multiples. » L'homme africain tradition-nel est immergé au sein du cosmos, de sa communauté, il participe de la lignée de ses ancêtres, de son univers écologique et cela dans les fondements mêmes de son être. Il demeure une sorte d'intensité, connectée à différents niveaux de relations. C'est de ce tissu d'échanges qu'il tire le principe de son existence.

Dans les sociétés occidentales de type individualiste, le corps fonctionne comme interrupteur de l'énergie sociale ; dans les sociétés traditionnelles il est au con-traire le relieur de l'énergie communautaire. Par son corps, l'être humain est en communication avec les diffé-rents champs symboliques qui donnent sens à l'existence collective. Mais le « corps » n'est pas la personne, d'au-

1. R. Bastide, « Le principe d'individuation », in *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, CNRS, 1973, p. 36.

2. Voir, par exemple, L.-V. Thomas, « Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique noire traditionnelle », in *La notion de personne en Afrique noire*, op. cit., p. 387.

tres principes concourent à la fondation de cette dernière. Pour nombre de sociétés les composantes du corps relient aux ancêtres, il ne se réduit pas seulement à la chair mais il est associé aux ancêtres, il participe d'une chaîne généalogique. L'enfant vient d'un autre monde et les ancêtres ont joué un rôle essentiel dans la procréation. À sa naissance, il hérite du principe vital d'un ancêtre, un échange permanent se noue entre les vivants et les morts. Pour les Dogon, afin de rejoindre le monde des ancêtres, « l'âme du défunt doit avoir parmi ses descendants un répondant, souvent un enfant, qui sera choisi pour l'abreuver le temps de son voyage dans l'au-delà. Le même terme désigne l'ancêtre défunt et son répondant, lequel est identifié très tôt, parfois avant sa conception. Le répondant d'un mort détient une part de son énergie vitale et doit s'acquitter de certaines obligations, telles que lui offrir des libations sur l'autel des ancêtres. Le défunt lègue aussi à son répondant certaines particularités physiques¹. En outre, l'enfant et le placenta demeurent solidaires au fil de l'existence. Le moindre incident advenu à la poterie contenant le placenta a des incidences sur le corps de celui à qui il est lié. Chez les Dogon² la personne est constituée de l'articulation de différents plans, incluant de façon très singulière ce que l'Occidental a coutume de nommer le corps. Elle conjugue :

a / Un corps : la partie matérielle de l'homme et « le pôle d'attraction de ses principes spirituels », un « grain d'univers », sa substance mêle les quatre éléments comme toute chose qui existe : l'eau (le sang et les liquides du corps), la terre (le squelette), l'air (le souffle vital)

1. *Qui est-ce qui a un corps ?* (sous la dir. de S. Breton), Paris, Éd. du Quai Branly, 2006, p. 28.

2. Nous nous appuyons ici sur le livre classique de G. Calamé-Griaule, *Ethnologie et langue, la parole chez les Dogon*, Paris, Gallimard, 1965, p. 32 sq. ; G. Diéterlen, « L'image du corps et les composantes de la personne chez les Dogon », in *La notion de personne en Afrique noire, op. cit.*, p. 205 sq.

et le feu (la chaleur animale). Le corps et le cosmos sont indistinctement mêlés, constitués des mêmes matériaux, selon différentes échelles de grandeur. Le corps ne trouve donc pas son principe en lui-même comme dans l'anatomie et la physiologie occidentale. Les éléments qui lui donnent un sens sont à chercher ailleurs, dans la participation de l'homme au jeu du monde et de sa communauté. L'homme existe d'être parcelle du cosmos, non par soi-même, comme dans la tradition thomiste ou occidentale, où l'immanence du corps, en tant qu'il est matière, fonde l'existence du sujet. L'anatomie et la physiologie dogons articulent l'homme au cosmos par tout un tissu de correspondances.

b / « Huit graines symboliques sont localisées dans les clavicules. Ces graines symboliques, principales céréales de la région, constituent la base de la nourriture des Dogon, qui sont essentiellement agriculteurs ; ce symbole exprime la "consubstantialité" de l'homme et de la graine sans laquelle il ne pourrait vivre » (Germaine Calamé-Griaule, p. 34). Les enfants reçoivent à leur naissance les mêmes graines que leurs parents. La bisexualité inhérente à l'être humain est ici marquée par le fait que généralement le Dogon reçoit dans sa clavicule droite quatre graines « masculines » de son père et de ses ascendants ignatiques et, dans sa clavicule gauche, quatre graines « féminines » de sa mère et de ses ascendants utérins. Par ces graines, la personne est marquée dans la filiation du groupe et s'enracine au principe écologique qui fonde la vie des Dogon. Les graines composent une sorte de balancier vital, l'existence de l'homme est liée à leur germination.

c / La force vitale (*niama*) dont le principe réside dans le sang. Marcel Griaule la définit comme « une énergie en instance, impersonnelle, inconsciente, répartie dans tous les animaux, végétaux, dans les êtres surnaturels, dans les choses de la nature, et qui tend à faire périr, dans son être, support auquel elle est affectée temporairement (être mortel), éternellement (être

immortel) »¹. Le *nāma* résulte de la somme des *nāmas* donnés par son père, sa mère et l'ancêtre qui renaît en lui.

d // Les huit *kikinu*, principes spirituels de la personne, divisés en deux groupes de quatre (ils sont mâles ou femelles, intelligents ou bêtes), jumeaux deux à deux. Ils contribuent selon leur détermination à dessiner la psychologie de la personne, son humeur. Ils sont localisés dans divers organes du corps, ou se tiennent en réserve dans différents lieux (une mare, un autel, un animal...) selon les moments psychologiques vécus par ceux qui les portent.

D'autres représentations de la personne en terre africaine peuvent être évoquées. Mais déjà on pressent le nombre de perceptions du « corps » que l'on peut rencontrer. La définition du corps est toujours donnée en creux par celle de la personne. Ce n'est nullement une réalité évidente, une matière incontestable : le « corps » n'existe que construit culturellement, c'est une matière de sens. Non un fait. C'est un regard porté sur la personne par les sociétés humaines qui en balisent les contours sans le distinguer la plupart du temps de l'homme qu'il incarne. D'où le paradoxe de sociétés pour qui le « corps » n'existe pas. Ou de sociétés pour qui le « corps » est une réalité infiniment complexe. Le corps ne prend sens qu'avec le regard culturel de l'homme. Le monde ne se donne pas comme une réalité objective plus ou moins bien décodée par les sociétés. Le mot corps est toujours au pluriel, il n'y a en effet jamais de corps sans autre, il n'y a pas de corps au singulier. En outre, le principe matériel du corps est aussi travaillé par la notion non moins insaisissable d'« âme » ou d'« esprit ». Ainsi, par exemple, « les Melpa de l'intérieur de la Nouvelle-Guinée distinguent le *nomam*, qui est le siège de la pensée, de la volonté, de l'action, des

1. M. Griaule, *Masques dogons*, Paris, Institut d'ethnologie, 1938, p. 160.

désirs et des émotions, mais qui est aussi le souffle, et le *min*, qui est un esprit ancestral qui vient s'implanter dans le fœtus et fournit au corps, sa vie durant, l'énergie qui le fait vivre et se mouvoir. Le *nomam* est invisible mais situé quelque part dans la cage thoracique, près de la trachée ». Le *nomam* meurt avec l'homme qu'il habitait. En revanche le *min* « survit à la mort et se transforme en un esprit qui peut de nouveau pénétrer dans le corps d'un vivant ou réapparaître sous la forme d'un fantôme ». Il est courant dans les sociétés humaines d'avoir ainsi plusieurs âmes et parfois de revêtir plusieurs corps selon les circonstances¹.

Dans les sociétés de type communautaire, à composition holiste, où la signification de l'existence humaine marque une subordination relative au groupe, au cosmos, le corps en principe n'existe pas comme frontière rigoureuse. Le corps comme élément isolable de la personne n'est pensable que dans des structures sociales de type individualiste où chacun est séparé de l'autre et relativement autonome dans ses initiatives et ses valeurs. Le corps fonctionne à la manière d'une borne frontière pour distinguer chaque individu. Et le visage est alors le marqueur privilégié de la différence intime. L'isolement du corps au sein des sociétés occidentales témoigne d'une trame sociale où l'homme est coupé du cosmos, coupé des autres et coupé de lui-même. La distinction du corps et de la présence humaine est l'héritage historique du retrait conjugué dans la conception de la personne de la communauté (les autres) et du cosmos et l'effet de la coupure opérée au sein même de l'homme. Facteur d'individuation au plan social, au plan des représentations, le corps est dissocié du sujet et perçu comme l'un de ses attributs. Le corps devient un avoir, un double.

1. M. Godelier, M. Panoff, Introduction à *La production du corps*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 1998, p. XIV et XV.

Dans nos sociétés occidentales le déploiement du vocabulaire anatomique qui accompagne la progression des dissections anatomiques est révélateur d'une vision du monde où la personne est refermée sur elle-même, il ne trouve nulle référence hors de lui-même, nulle racine hors de sa sphère, sinon parfois justement pour nommer tel anatomiste ayant mis en évidence telle structure organique. Il traduit également la rupture ontologique entre le cosmos et le corps. Le corps de la modernité, celui qui résulte du recul des traditions populaires et savantes médiévales et de l'avènement de l'individualisme occidental marque la clôture du sujet sur lui-même, son affirmation d'existence aux yeux des autres. Le corps occidental qui identifie l'individu est un interrupteur, il autorise l'énonciation de la différence individuelle. À l'inverse dans les sociétés holistes le corps est relieur, il unit l'homme au groupe et au cosmos à travers un tissu de correspondances. Les conceptions culturelles qui disent le contenu physique de la personne font la même matière de la chair de l'homme et de la chair du monde. Il y a une porosité de la personne au monde qui l'entoure, contrairement à l'individu occidental clos dans son sentiment d'identité, bien délimité dans son corps.

On peut ici rejoindre les analyses de E. de Martino. Il existe peu d'ouvrages rigoureux dans le champ des sciences sociales relevant le défi de la pluralité des mondes en même temps que leur relative unité sous l'égide de la dimension symbolique. En 1948, en publiant *Il mondo magico*¹, E. de Martino soulève la redoutable question des limites physiques de la conditions humaine et avance avec un rare sens de l'orientation sur le chemin sinueux de ce que la raison occidentale a nommé « magie ». Terme vague, regroupant des pratiques et des représentations diversifiées, sans rapport les unes avec les autres, et évoquant le « jalon d'ignorance » dont par-

1. E. de Martino, *Le monde magique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003 (trad. franç.).

lait Mauss pour attiser précisément la curiosité des chercheurs dans ces domaines vagues, négligés, et polémiques. La « magie » nomme sous la plume de Martino des efficacités qui échappent à l'entendement rationnel occidental, c'est-à-dire à une certaine conception de la relation de l'homme au monde. Mais le terme fonctionne souvent aussi dans le sens commun comme un refus de comprendre, comme une esquisse ironique de questions redoutables. Jeanne Favret-Saada a montré que les travaux sur la sorcellerie ont systématiquement éludé la question de l'efficacité des sorts et du désensorcellement¹. Dans *Il mondo magico* Martino s'attaque avec force au positivisme qui récusé par principe tout ce qui échappe à sa grille, et il repousse avec non moins de détermination les illusions dont se nourrissent la parapsychologie ou l'irrationalisme posés à leur tour comme principe d'analyse. De Martino essaie de penser en anthropologue, à travers l'examen minutieux d'une vaste documentation ethnologiques, et sa propre expérience de terrain dans le sud italien, un certain nombre de faits considérés comme impossibles ou impensables pour une rationalité occidentale héritée des Lumières, mais contestés par des générations d'ethnologues en maints points du monde. Des faits qui soulèvent justement la question des limites physiques de la condition humaine : divinations, voyances, envoûtements, désenvoûtements, marche sur le feu, barreur de feu, résistance à la douleur, etc.

En substance de Martino montre que les sociétés où fonctionnent ces pratiques reposent sur des conceptions de la personne bien différentes de celles posées par l'individualisme occidental. Dans ces sociétés le groupe l'emporte sur l'individu qui n'est pas valorisé comme tel, même s'il est identifié à une place précise dans son groupe. Leenhardt écrivait en ce sens à propos des

1. J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977.

Canaques que « la personne est diffuse dans le groupe »¹. Nos sociétés posent en revanche une conception de la personne comme individu c'est-à-dire comme une personne maîtresse de ses choix et de ses valeurs, partiellement détachée du monde et des autres. L'individu occidental est un homme garanti, donné, posé avec fermeté devant un monde lui-même garanti, exploré par la science et régi par des règles prévisibles. À l'inverse l'homme des sociétés holistes connaît une certaine labilité dans un ordre du monde où tout est mutuellement relié, un monde jamais donné une fois pour toute. La personne n'est donc pas formée des mêmes constituants, elle n'est pas délimitée de la même façon dans son rapport au monde. Anthropologiquement cette observation rend pensables des types d'efficacité difficilement concevables pour nos sociétés. De Martino parle du paradoxe d'une « nature culturellement conditionnée », une nature dont les virtualités, jusqu'à un certain point, sont sous la dépendance de l'action collective et non données de façon immuable, indépendamment du regard et de l'entreprise de l'homme. La culture ouvre, dans une nature insaisissable en tant que telle, une latitude d'action différenciant d'une société à une autre. Bien entendu le débat exigerait de plus longs développements, il soulève la question des limites du relativisme.

1. M. Leenhardt, « La propriété et la personne dans les sociétés archaïques », *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1952, p. 289.

CHAPITRE 2

*Aux sources d'une représentation moderne
du corps : l'homme anatomisé**Naissance de l'individu*

La montée de l'individualisme occidental aboutit peu à peu au discernement sur un mode dualiste de l'homme et de son corps, non dans une perspective directement religieuse, mais sur un plan profane. C'est cela qu'il faut maintenant interroger : le lien social entre individu et corps, afin de dégager les sources de la représentation moderne du corps.

Les prémices de l'apparition de l'individu sur une échelle sociale significative sont repérables dans la mosaïque italienne du *trecento* et du *quattrocento* où le commerce et les banques jouent un rôle économique et social d'une grande importance. Le marchand est le prototype de l'individu moderne, l'homme dont les ambitions débordent les cadres établis, l'homme cosmopolite par excellence, faisant de son intérêt personnel le mobile de ses actions, fût-ce au détriment du « bien général ». L'Église ne s'y trompe pas, qui essaie de s'opposer à son influence croissante avant de céder du terrain au fur et à mesure que la nécessité sociale du commerce se fait plus saillante. J. Burckhardt montre l'avènement de cette notion nouvelle d'individu qui manifeste pour certaines couches sociales privilégiées au plan économique et poli-

tique l'amorce d'une distension du *continuum* des valeurs et des liens entre les acteurs. Au sein de ces groupes, l'individu tend à devenir le foyer autonome de ses choix et de ses valeurs. Il n'est plus porté par le souci de la communauté et le respect des traditions. Certes, cette prise de conscience qui accorde une marge d'action élargie à l'homme ne touche qu'une fraction de la collectivité. Essentiellement des hommes de la ville, des marchands, des banquiers. La précarité du pouvoir politique dans ces États italiens amène également le prince à développer un esprit de calcul, d'insensibilité, d'ambition, de volontarisme bien propre à mettre en avant son individualité. Louis Dumont souligne à juste titre que la pensée de Machiavel, expression politique de cet individualisme naissant, marque une « émancipation du réseau holiste des fins humaines »¹.

L'image moderne de la solitude où se morfond l'homme de pouvoir manifeste alors sa version la plus saillante, dans la crainte et la méfiance nourries à tout instant par le prince contre les visées personnelles de ses proches². À l'ombre du souverain, sous sa protection, jaillit une autre figure de l'individualisme naissant, celle de l'artiste. Le sentiment d'appartenir au monde et non plus à sa seule communauté d'origine est intensifié par la situation d'exil où se trouvent plongés des milliers d'hommes du fait des vicissitudes politiques ou économiques des différents États. D'imposantes colonies d'exilés se créent dans les villes italiennes, celle des Florentins à Ferrare, par exemple. Loin de s'abandonner à la tristesse, ces hommes écartés de leurs villes natales, de leurs familles, développent le sentiment neuf de leur appartenance à un monde plus large. L'espace communautaire est devenu trop étroit à leurs yeux pour prétendre enfermer leurs ambitions à l'intérieur de ses seules limites.

1. L. Dumont, *Essai sur l'individualisme*, op. cit., p. 79.

2. J. Burckhardt, *La civilisation de la Renaissance en Italie*, t. I, Paris, Denoël, p. 9 (trad. franç.).

L'unique frontière admise par ces hommes est celle du monde. Ce sont déjà des individus, même s'ils continuent à maints égards à appartenir à une société où les liens communautaires demeurent puissants. Ils ont acquis au regard des liens antérieurs un degré de liberté auparavant impensable.

La Divine Comédie (1300-1318) de Dante annonce ce relâchement encore imperceptible du champ social qui accorde de façon mesurée à des milliers d'hommes le sentiment d'être citoyen du monde plutôt que d'une ville ou d'une région. L'aventure de Virgile en enfer est celle d'un individu, elle postule déjà la mise en valeur du poète, de l'artiste. Ce grand œuvre est écrit en langue vulgaire comme pour redoubler l'exil intérieur de Dante contraint de vivre hors de Florence. Mais malgré son dépit, celui-ci peut dire avec exaltation : « Ma patrie est le monde en général. » Le Dieu de la révélation, la communauté, les traditions locales deviennent des références formelles, elles n'ordonnent plus de façon décisive les valeurs et les actions d'un homme affranchi de plus en plus de la régence de la *communitas*. *L'uomo universale* commence à puiser dans ses convictions personnelles l'orientation toute relative de ses actions sur le monde. Il pressent son importance sociale : ce ne sont plus les votes obscures de la providence qui décident de sa vie propre ou de celle de sa société, désormais lui-même fabrique sa destinée et décide de sa forme et de son sens. L'affranchissement du religieux amène à la conscience de la responsabilité personnelle, bientôt elle conduira à l'affranchissement du politique dans la naissance de la démocratie.

La montée de l'individualisme

Corollaire à ce développement de l'individualisme en Europe occidentale, la gloire s'attache à des hommes de plus en plus nombreux : les poètes jouissent de leur

vivant d'une renommée considérable. Dante ou Pétrarque en sont l'illustration. Autre trait révélateur, l'apparition de la signature sur les œuvres des peintres. Les créateurs du Moyen Âge demeurent dans l'anonymat, fondus dans la communauté des hommes, tels les constructeurs de cathédrales. En revanche, les artistes de la Renaissance impriment leurs œuvres de leur sceau personnel. Dans son ouvrage sur *Le grand atelier d'Italie*, André Chastel note que « dans la seconde moitié du XV^e siècle, l'auteur de tableaux tend à se présenter lui-même avec moins de discrétion qu'autrefois. C'est le moment où la signature commence à être proprement affichée sous la forme du *cartellino* (feuille ou tablette présentant le nom de l'artiste ou d'autres indications sur l'exécution de l'œuvre). On trouve aussi l'insertion fréquente du portrait de l'auteur dans l'angle droit de la composition, comme le fit Botticelli dans *L'Adoration des Mages*, des Médicis (1476, environ). Ces traits nouveaux qui abondent après 1460 révèlent apparemment une conscience plus nette de la personnalité ». Vasari se fait le chantre de ces hommes promus à la reconnaissance sociale. L'artiste n'est plus la vague de surface portée par la spiritualité des foules, l'artisan anonyme des grands desseins collectifs, il devient un créateur autonome. La notion d'artiste se charge d'une valence sociale qui la distingue des autres corporations.

Les villes italiennes de la Renaissance s'honorent d'avoir abrité des hommes célèbres entre leurs murs : des saints, mais aussi des politiques, des poètes, des savants, des philosophes, des peintres, etc. Correctif à une gloire et à des ambitions que plus rien ne borne, la raillerie dont les formes se développent de plus en plus à partir du *quattrocento*¹. Forme de compensation mais aussi de résistance du groupe face à une autonomisation des individus

1. André Chastel, *Le grand atelier d'Italie (1500-1640)*, Paris, Gallimard, 1965, p. 177 sq.

2. J. Burekhardt, *op. cit.*, p. 118 sq.

qui s'effectue à son dérivement. Mais la raillerie est sans commune mesure avec le rire de la culture populaire, d'essence communautaire. Elle est en quelque sorte une idéologie du visage, elle marque un souci de la mesure, elle suppose la distance individuelle. À l'inverse, le rire populaire recueille l'essence carnavalesque d'un corps défilant sous les risées, indistinct de l'homme, un corps excessif, débordant vers la nature, le cosmos, la foule.

Le mouvement d'autonomisation relative des acteurs de certains groupes sociaux ne cesse de s'accroître au fur et à mesure que les cadres sociaux de l'économie médiévale volent en éclats dans la prolifération des intérêts privés. L'économie médiévale s'oppose en effet structurellement à l'enrichissement de l'un au détriment des autres. Elle se fonde sur la mesure, le souci de contrôler au plus juste les sommes allouées en échange d'un service. Ce *justum pretium* traduit la notion « d'un sacrifice raisonnable demandé au consommateur » (Henri Hauser) suffisant pour faire vivre la maisonnée du producteur. Les règles canoniques en vigueur interdisent le prêt avec intérêt. C'est Calvin en 1545 qui distingue les lois célestes et les lois humaines afin de justifier le crédit et donner une légitimité décisive à l'entreprise commerciale ou bancaire. Parallèlement, en s'opposant aux institutions ecclésiastiques, en refusant le magistère du prêtre, les réformés font de la religion un problème de conscience personnel mettant chaque homme devant Dieu sans autre intermédiaire. Moment important de l'avancée individualiste, et de l'invention du corps. C'est dans ce contexte que le capitalisme prend son essor à la fin du XV^e et au XVI^e siècle et donne à l'individualisme une extension grandissante au fil des siècles.

Invention du visage

La géographie du visage se transforme. La bouche cesse d'être béante, gourmande, lieu de l'appétit insatiable ou des cris de la place publique, elle devient main-

tenant tributaire de significations psychologiques, expressive à l'image des autres parties du visage. Vérité unique d'un homme unique, épiphanie du sujet, de l'*ego cogito*. Le corps de la modernité cesse de privilégier la bouche, organe de l'avidité, du contact avec les autres par la parole, le cri ou le chant qui la traverse, la boisson ou la nourriture qu'elle ingère. L'incandescence sociale du carnaval et des fêtes populaires se fait plus rare. L'axiologie corporelle se modifie. Les yeux sont les organes bénéficiaires de l'influence croissante de la « culture savante ». Tout l'intérêt du visage se concentre en eux. Le regard est appelé à une fortune grandissante au cours des siècles à venir.

Au XV^e siècle le portrait individuel devient de façon significative une des premières sources d'inspiration de la peinture, renversant en quelques décennies la tendance établie de ne pas représenter la personne humaine sans le recours à une figuration religieuse. A l'essor du christianisme correspondait en effet un rejet du portrait¹ lié à la crainte que la saisie de l'image de l'homme ne fut celle de l'homme même. Le portrait n'était pas perçu comme un signe, un regard, mais comme une réalité donnant prise sur la personne. Dans le haut Moyen Âge, seuls les hauts dignitaires de l'Église ou du Royaume laissaient des portraits de leurs personnes, mais protégés des malélices par la consonance religieuse des scènes où ils figuraient, entourés de personnages célestes. L'exemple du pape amène de riches donateurs à souhaiter l'insertion de leur image dans les œuvres religieuses (fresques, manuscrits, ensuite retables) dont ils contribuent généreusement à la réalisation. La donation sous le couvert d'un saint patronage autorise le donateur à assurer sa propre pérennité en mêlant sa présence à celle de hauts personnages de l'histoire chrétienne.

1. Mais ceux-ci étaient alors stylisés, sans marque réelle d'individualisation.

Au XIV^e siècle d'autres supports accueillent les portraits : les retables, les devant d'hôtel et les premières peintures de chevalet. Sur ces retables, le donateur est le plus souvent représenté dans la compagnie des saints, mais parfois, et notamment sur les volets extérieurs, il lui arrive d'être figuré isolément. C'est surtout avec Jan Van Eyck que l'affiliation nécessairement religieuse de la présence du donateur s'estompe. *La Vierge du chancelier Rolin* (1435 environ) met face à face, à la manière d'une discussion courtoise entre époux, la Vierge et le donateur. La topographie de la toile ne distingue pas la Vierge de l'homme profane : l'espace partagé est égal pour les deux interlocuteurs. *Le portrait des Arnolfini* (1434) célèbre sans consonance directement religieuse l'intimité domestique de deux époux. A leurs pieds, un chien étendu renforce la dimension personnelle de la scène. De la célébration religieuse un glissement se réalise vers la célébration du profane.

Au XV^e siècle, le portrait individuel, détaché de toute référence religieuse, prend son essor dans la peinture aussi bien à Florence ou à Venise qu'en Flandre ou en Allemagne. Le portrait devient un tableau à lui seul, support d'une mémoire, d'une célébration personnelle sans autre justification. Le sculpteur qui exécute le gisant d'un personnage encore vivant se soucie de la fidélité de son portrait, il n'est plus dans l'idéalisation. L'épithape donne elle-même un signe biographique spécifique. Le souci du portrait, et donc essentiellement du visage, prend une importance grandissante au fil des siècles (la photographie relayant la peinture : ainsi le nombre de papiers d'identité, chacun agrémenté d'une photo, dont nous disposons aujourd'hui). L'individualisation par le corps s'affinant ici par l'individualisation par le visage.

Le visage est en effet la partie du corps la plus individualisée, la plus singularisée. D'où son usage social dans une société où l'individu commence lentement à s'affirmer. La promotion historique de l'individu signe paral-

lément celle du corps et surtout celle du visage. L'individu n'est plus le *membre* indétachable de la communauté, du grand corps social, il devient un *corps* à lui tout seul. Le souci nouveau de l'importance de l'individu amène le développement d'un art centré directement sur la personne et suscite un affinement de la représentation des traits, un souci de la singularité du sujet ignoré des siècles précédents. L'individualisme signe l'apparition de l'homme enfermé dans son corps, marque de sa différence, et cela surtout dans l'épiphanie du visage.

Le corps, facteur d'individuation

Avec le sentiment nouveau d'être un individu, d'être soi-même, avant d'être le membre d'une communauté, le corps devient la frontière précise qui marque la différence d'un homme à un autre. « Facteur d'individuation », il devient la cible d'intervention spécifique : la plus saillante est la recherche anatomique à travers la dissection opérée sur le corps humain. Le tissu communautaire qui réunissait depuis des siècles malgré les disparités sociales, les différents ordres de la société sous l'égide de la théologie chrétienne et des traditions populaires commence donc à se distendre. La structuration individualiste chemine lentement au sein de l'univers des pratiques et des mentalités de la Renaissance. Limité d'abord et pour plusieurs siècles à certaines couches sociales privilégiées, à certaines zones géographiques, essentiellement aux villes..., l'individu se distingue de ses semblables. Simultanément, le recul, puis l'abandon de la vision théologique de la nature l'amène à considérer le monde qui l'entoure comme une forme ontologiquement vide que seule la main de l'homme a désormais l'autorité

1. Sur l'invention du visage, cf. D. Le Breton. *Des visages...* *op. cit.*

de façonner. Ce changement d'affectation de la place de l'homme au sein du cosmos singularise les couches bourgeoises. L'individuation de l'homme va de pair avec la désacralisation de la nature. Dans ce monde de la coupe, le corps devient frontière d'un homme à un autre. En perdant son enracinement à la communauté des hommes, en se coupant du cosmos, l'homme des couches cultivées de la Renaissance considère le fait de son incarnation sous un angle contingent. Il se découvre encombré d'un corps déprécié, accidentel, obstacle à la connaissance du monde environnant (*infra*). Car nous le verrons : le corps est un reste. Il n'est plus le signe de la présence humaine, indiscernable de l'homme, il est sa forme accessoire. La définition moderne du corps implique que l'homme soit coupé du cosmos, coupé des autres, coupé de lui-même. Le corps est le résidu de ces trois retraits.

Le corps populaire

La compréhension des relations entre le corps et la modernité impose une sorte d'« histoire du présent » (M. Foucault), un retour sur la construction de la notion de corps dans nos sociétés occidentales. Une réflexion aussi sur la notion de personne, sans laquelle il ne serait pas possible de saisir les enjeux de cette relation. Nous verrons peu à peu, au fil du temps, se mettre en place une conception paradoxale du corps. D'une part, le corps comme support de l'individu, frontière de son rapport au monde ; et, à un autre niveau, le corps dissocié de l'homme à qui il confère sa présence, et cela à travers le modèle privilégié de la machine. Nous verrons les liens étroits noués entre individualisme et corps moderne.

La civilisation médiévale, et même renaissante, est un mélange confus de traditions populaires locales et de références chrétiennes. C'est un « christianisme folklo-

risé », selon l'heureuse formule de Jean Delumeau, qui nourrit les relations de l'homme à son milieu social et naturel. Une anthropologie cosmique structure les cadres sociaux et culturels. L'homme n'est pas distingué de la trame communautaire et cosmique où il est inséré, il est mêlé à la foule de ses semblables, sans que sa singularité fasse de lui un individu au sens moderne du terme. Il prend conscience de son identité et de son enracinement physique à l'intérieur d'un étroit réseau de correspondances. Pour que « l'individualisation par la matière » (Durkheim), c'est-à-dire par le corps, soit de mise, sur le plan social, il faut attendre la séparation et donc le développement de l'individualisme. Alors effectivement le corps sera un attribut de l'homme et non plus son essence.

Pour dégager quelles représentations de l'homme (et de son corps) précèdent celles qui nous caractérisent aujourd'hui, un retour vers la fête populaire médiévale s'impose. Celle-ci est alors au cœur de la socialité, notamment au xv^e siècle. Mais saisir le sens de la fête médiévale exige l'abandon de nos références contemporaines et l'évocation des réjouissances du carnaval et des fêtes apparentées : celles des fous, de l'âne, des Innocents, etc., les mystères, les soties, les farces, le « rire pascal », les charivaris...

Dans les réjouissances du Carnaval, par exemple, les corps se mêlent, participent d'un même état de la communauté porté à son incandescence. Rien n'est plus étranger à ces festivités que l'idée de spectacle, de mise à distance et d'appropriation par le seul regard. Dans la ferveur de la rue et de la place publique, il est impossible de se tenir à l'écart, chaque homme participe à l'effusion collective, à la mêlée confuse qui se moque des usages et des choses de la religion. Les principes les plus sacrés sont tournés en dérision par les bouffons, les fous, les rois du Carnaval ; les parodies, les rires fusent de toutes parts. Le temps du Carnaval suspend provisoirement les usages coutumiers et favorise leur renaissance et leur

renovation grâce à ce passage au paradoxal. C'est la quête d'un second souffle après que le grand rire de la place publique a purifié l'espace et les hommes. Le Carnaval institue la règle de la transgression, amène les hommes à une libération des pulsions habituellement refoulées. *Intervallum mundi*, ouverture d'un autre temps dans le temps des hommes et des sociétés. Le sérieux de la vie vole en éclats devant le rire irrépressible de la collectivité unie dans le même sacrifice rituel des conventions. Fête typiquement communautaire où l'ensemble des hommes tend provisoirement à la communion, au-delà des tensions de toute vie sociale. Il faut de tout pour faire un monde : le Carnaval porte cette conscience à son maximum d'intensité. Les plaisirs du Carnaval célèbrent le fait d'exister, de vivre ensemble, différents, voire inégaux, à la fois fragiles et forts, heureux et tristes, émus et frivoles, mortels et immortels.

En revanche, les fêtes officielles instituées par les couches dirigeantes ne se démarquent pas des conventions habituelles, elles n'offrent pas d'échappées vers un monde fusionnel, au contraire. Elles sont fondées sur la séparation, hiérarchisent les acteurs, consacrent les valeurs religieuses, sociales et affirment ainsi le germe d'une individualisation des hommes. Le Carnaval délie et confond, là où la fête officielle fixe et distingue. Les renversements opérés par ses festivités, temps d'excès et de dépense, illustrent la fin et la renaissance du monde, le nouveau printemps de la vie.

Le corps grotesque des réjouissances carnavalesques s'oppose de façon radicale au corps moderne. C'est un relais, le relieur des hommes entre eux, le signe de l'alliance. Ce n'est pas un corps séparé, ainsi la notion de « corps grotesque » doit-elle éviter les équivoques. Le corps dans la société médiévale, et *a fortiori*, dans les traditions du Carnaval, n'est pas distingué de l'homme, comme le sera au contraire le corps de la modernité, envisagé comme facteur d'individuation. La culture populaire du Moyen Âge, et de la Renaissance refuse le

principe de l'individuation, la séparation avec le cosmos, les autres et la coupure de l'homme et de son corps. Le recul progressif du rire et des traditions de la place publique marque l'avènement du corps moderne comme instance séparée, marque de distinction d'un homme à un autre.

Le corps grotesque est formé de saillies, de protubérances, il déborde de vitalité, mêlé à la foule, indiscernable, ouvert, en contact avec le cosmos, insatisfait de limites qu'il n'a de cesse de transgresser. C'est une sorte de « grand corps populaire de l'espèce » (Bakhtine), un corps éternellement renaissant : gros d'une vie à naître ou d'une vie à perdre, pour renaître encore. « Le corps du monde, n'est pas fermé, achevé, ni tout prêt, mais il se dépasse lui-même, franchit ses propres limites. L'accent est mis sur les parties du corps où celui-ci est, soit ouvert au monde extérieur, soit lui-même dans le monde, c'est-à-dire aux orifices, aux protubérances, à toutes les ramifications et excroissances : bouches bées, organes génitaux, seins, phallus, gros ventres, nez. »¹ C'est-à-dire tous les organes qui supporteront la honte dans la culture bourgeoise.

Les activités où se complait l'homme carnavalesque sont justement celles où les limites sont transgressées, celles où le corps déborde, vit dans la plénitude son expansion vers le dehors : l'accouplement, la grossesse, la mort, le manger, le boire, la satisfaction des besoins naturels. Et cela avec une soif d'autant plus grande que l'existence populaire est précaire, les périodes de disette fréquentes, et le vieillissement précoce. C'est une sorte de corps provisoire, toujours en instance de transfiguration, sans repos. Un corps béant, dans le foisonnement, l'excès qu'il appelle sans se lasser. D'innombrables illus-

1. M. Bakhtine, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970, p. 35 (trad. franç.).

trations parcourent l'œuvre de Rabelais ou celles, mais à un niveau différent, de Cervantès ou de Boccace. L'accent est mis sur les activités d'un homme indiscernable de son corps, de sa communauté et du cosmos.

Déjà au XVI^e siècle, dans les couches savantes s'amorce le corps qui préfigure nos représentations actuelles, celui qui marque la frontière d'un individu à un autre, la clôture du sujet. C'est un corps lisse, moral, sans aspérités, rituellement démarqué des autres, limité, réticent à toute transformation éventuelle. Un corps isolé, séparé des autres en position d'extériorité avec le monde, fermé sur lui-même. Les organes et les fonctions carnavalesques seront peu à peu dépréciés, objets de pudeur, privatisés. Les fêtes seront plus ordonnées, fondées davantage sur la séparation que sur la confusion¹.

Une anthropologie cosmique

Le Carnaval est le révélateur d'un régime du corps qui ne se cantonne pas au seul sujet mais le déborde pour puiser ses constituants et son énergie dans le monde avoisinant. Indiscernable de son enracinement physique, l'homme est perçu dans son inclusion au sein des forces qui régissent l'univers. La séparation reste limitée aux nouvelles couches dirigeantes au plan économique et idéologique, elle n'a pas encore fait son œuvre dans les couches populaires où demeure vivant un savoir traditionnel. La bourgeoisie et les réformés sont les propagateurs les plus ardents de la vision du monde naissante qui pose en son centre l'individu et regarde la nature avec des yeux emplis d'une rationalité naissante.

1. Sur la répression des festivités populaires à partir du remaniement culturel qui s'amorce alors et commence à donner des résultats à partir du XVII^e siècle et vise, sous le contrôle de l'Église et de l'État, à stigmatiser le savoir populaire, lire R. Muchembled, *Culture populaire et culture des élites*, Paris, Flammarion, « Champs », 1991.

Dans les couches populaires, la *persona* reste subordonnée à une totalité sociale et cosmique qui la dépasse. Les frontières de la chair ne dépassent pas les limites de la monade individuelle. Un tissu de correspondances mêle sous une destinée commune les animaux, les plantes, l'homme et le monde invisible. Tout est relié, tout résonne ensemble, rien n'est indifférent, tout événement fait signe. Lévy-Bruhl parlait autrefois, pour les sociétés traditionnelles, d'une mentalité « primitive » gouvernée par les lois de la participation, reliée sympathiquement à toutes les formes animées ou inertes qui se pressent dans le milieu où vit l'homme. Même Vésale, s'il commence à briser à son insu la résonance en l'homme du cosmos écrit : « Vous serez charmé aussi par l'étude de l'organisme de la plus parfaite parmi les créatures et vous prendrez plaisir à l'examen attentif de ce qui est l'asile à la fois et l'instrument de notre âme immortelle, et que les Anciens, pour ses correspondances à plus d'un égard remarquables avec l'Univers, ont justement qualifié de microcosme. »¹ L'homme est rattaché aux astres. D'où l'allusion courante des premiers traités d'anatomie à l'homme zodiacal. Même si la fragmentation méthodique du corps annonce la voie du mécanisme, la transition est longue, et les sympathies entre le *minor mundus* et le cosmos ne sont pas encore rompues.

À travers cette représentation, infiniment diversifiée dans ses formes culturelles, il n'y a aucune rupture qualitative entre la chair de l'homme et la chair du monde. Le principe de la physiologie humaine est contenu dans la cosmologie. Le corps humain est dans les traditions populaires le vecteur d'une inclusion, non le motif d'une exclusion (au sens où le corps va définir l'indi-

1. A. Vésale, *La fabrique du corps humain*, Actes Sud - INSERM, 1987, p. 49. Ce petit ouvrage bilingue (latin-français) ne reprend malheureusement que la préface de Vésale à son ouvrage. Préface au demeurant passionnante pour une histoire de l'anatomie et donc aussi sur la pensée du corps dans le monde occidental.

vidu et le séparer des autres, mais aussi du monde) ; il est le relieur de l'homme aux énergies visibles et invisibles qui parcourent le monde. Le corps n'est pas un univers indépendant, replié sur lui-même à l'image du modèle anatomique, des codés de savoir-vivre ou du modèle mécaniste. L'homme, bien en chair (au sens symbolique), est un champ de force en puissance d'action sur le monde et toujours en instance d'être influencé par lui.

Au moment où s'amorce l'histoire de l'anatomie, la médecine considère l'homme en correspondance avec l'univers à travers un enchevêtrement subtil d'humeurs qui commandent sa santé. Pour la théorie humorale, dans sa version galénique, le corps se décline à travers le mouvement des quatre humeurs : le sang, le phlegme (la pituite), la bile jaune et la bile noire. Des échanges noués entre les quatre humeurs dépendent la santé ou la maladie. Les fluides vitaux doivent demeurer à leur étiage sans déborder ni se tarir, ils alimentent alors l'harmonie de la relation de l'homme au monde. Mais la maladie apparaît si l'une des humeurs est en excès ou en défaut. Chacune induit des maladies particulières et la tâche du médecin consiste à restaurer la position heurteuse de l'homme dans le cosmos en accompagnant le travail de la nature, la *vix medicatrix naturae*. Les mouvements astraux exercent une influence décisive sur leur constitution, de même le cycle des saisons, l'alimentation. Les soins médicaux comme la saignée, les régimes ou quelques interventions chirurgicales tentent de rétablir l'harmonie humorale. La médecine des signatures participe de cette représentation qui immerge l'homme dans le cosmos à travers un tissu de correspondances. La lune, par exemple, influence les saignées, les menstruations des femmes, la croissance des plantes, le moment de la naissance ou de la mort, etc. Par analogie, un élément de la nature un objet, une couleur, une odeur, une forme, nous l'avons vu, agit sur un organe, une blessure, un désordre, etc. Une multitude d'autres

crovances mêle l'homme à la nature et dessine une trame d'influence pour le soigner¹.

C'est cela que montre aussi les croyances populaires : une inscription de l'homme dans un tissu holiste où tout est en interrelation, où un geste donne prise sur le cosmos et déclenche des forces délibérément (sorcellerie) ou par inadvertance. Les frontières du sujet débordent les limites de son propre corps, pour englober sa famille, ses biens, à la manière d'un enchevêtrement typique de la structure communautaire où l'homme n'est pas un (*indivis*) mais un-homme-en-relation ou plutôt un tissu de relations. Les auteurs du *Marteau des sorcières* racontent les exactions d'une sorcière de Constance indignée de ne pas avoir été invitée à une nocce. Pour se venger, elle demande au diable de l'aider à susciter une tempête afin de disperser les danseurs. « Le diable y consentit, la souleva de terre et à travers les airs la transporta sur une colline près du village, sous les yeux de quelques bergers. Là, comme elle devait le dire ensuite, il lui manquait de l'eau pour la verser dans le trou – on verra que c'est la méthode qu'elles utilisent pour faire se lever les tempêtes ; alors dans le trou qu'elle avait creusé, au lieu d'eau elle versa de l'urine ; puis avec son doigt selon son habitude en présence du démon elle la remua ; aussitôt le démon lançant ce liquide en l'air déclencha une tempête violente de grêle qui tomba seulement sur les danseurs et sur le pays. »² L'ouvrage des inquisiteurs abonde en témoignages de cet ordre. On y apprend comment les sorcières volent dans l'espace en se rendant invisibles ou non, le danger d'être touché par elle, le risque d'un regard envieux susceptible de provoquer la maladie ou la mort, etc.

1. Par exemple R. Porter, G. Vigarello, « Corps, santé et maladie », in A. Corbin, J.-J. Courtié, G. Vigarello, *Histoire du corps*, t. 1 : *De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 336 sq.

2. H. Institoris, J. Sprenger, *Le marteau des sorcières* (présentation et traduction Armand Danet), Paris, Plon, 1973, p. 333-334.

Les évangiles des quenouilles, un aperçu des savoirs traditionnels des femmes publié en 1480 à Bruges, déclinant un répertoire organisé de croyances sur la maladie, la vie quotidienne, l'éducation des enfants, les remèdes, le corps humain, etc., qui illustre cette puissance envahissante qui régit le monde. Grâce à un ensemble de connaissances traditionnelles, il est possible de se la concilier, de l'utiliser à son avantage, ou de la déchaîner sur quelqu'un à qui l'on veut nuire. Donnons-en quelques exemples : « Si l'on pisse entre deux maisons ou contre le soleil, on gagne le mal des yeux qu'on appelle le leurieul. »¹ « Pour éviter de devenir paralysé de la tête ou des reins, il faut s'abstenir de manger de la tête ou de la chair d'un chat ou d'un ours » (p. 75). « Quand les chiens hurlent, on doit se boucher les oreilles, car ils apportent de mauvaises nouvelles. Par contre, on doit ouïr le cheval quand il crie ou hennit » (p. 76). « Celui qui boit de l'eau bénite le dimanche à la grand-messe éloignera le diable mauvais qui ne pourra l'approcher à plus de sept pieds de toute la semaine » (p. 78). « Quand un enfant est nouveau-né, si c'est un fils, il faut le porter au père et lui mettre les pieds contre sa poitrine, alors jamais l'enfant n'aura de mauvaise mort » (p. 106). Chaque propos tenu dans *Les évangiles des quenouilles* évoque la correspondance symbolique qui subordonne étroitement les composantes animales, végétales, minérales, climatiques ou humaines, à des veines subtiles d'énergie, à des causalités singulières.

À travers de belles pages, L. Febvre a évoqué en ce sens « la fluidité d'un monde où rien n'est strictement délimité, où les êtres eux-mêmes, perdant leurs frontières, changent en un clin d'œil, sans provoquer autrement d'objection, de forme, d'aspect, de dimension, voire de règne », comme nous dirions : « Et voici tant d'histoires

1. *Les évangiles des quenouilles*, traduits et présentés par Jacques Lacaerrière, Paris, Imago, 1987.

de pierres qui s'animent, prennent vie, se meuvent et progressent : voici les arbres devenus vivants ; voici les bêtes enfin se comportant en hommes et les hommes se muant à leur gré en bêtes. Cas typiques, celui du loup-garou, de l'être humain qui peut se trouver à la fois dans deux endroits distincts sans que personne s'en montre surpris : dans l'un il est homme, dans l'autre, il est bête. »¹

Envisagé sur le mode de la séparation, la catégorie du corps est un non-sens. On ne peut alors envisager l'homme isolément de son corps. Même après que la mort a frappé. Ainsi on pense que la dépouille de la victime saigne lorsqu'elle est mise en présence de l'assassin. Si un meurtrier échappe de son vivant à la justice, on déterre son cadavre et on lui fait subir le châtement qu'il méritait. Lucien Febvre pour étayer sa proposition que le sens de l'impossible n'est pas une catégorie de la mentalité renaissante, parle de ce décapité qui prend sa tête entre ses mains et se met à marcher dans la rue. Tout le monde le voit : nul ne sait douter. Là aussi on perçoit combien le corps demeure solidaire de la personne. D'où la profusion des métaphores organiques pour désigner alors le champ social ou certaines de ses instances : le corps social est unitaire comme l'est l'homme. De l'un à l'autre, un *continuum* s'étend englobant la condition humaine et le monde naturel sous les auspices de la Révélation.

Il arrive cependant que des criminels soient démembrés. Mais il s'agit là d'hommes ayant rompu délibérément avec les lois de la communauté. Le criminel est un homme en désérence, il impose son individualité à l'encontre de la volonté et des valeurs du groupe. *La colonie pénitentiaire* de F. Kafka, dessine ici une parabole du destin qui l'attend en réparation de son crime. Dans cette nouvelle, un voyageur assiste avec horreur au sup-

1. L. Febvre, *François Rabelais et le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1968, p. 404-405.

plice d'un condamné. L'officier chargé de la justice parle de la clémence dont bénéficieraient les accusés : « On grave simplement à l'aide de la herse, le paragraphe violé sur la peau du coupable. »¹ Tel est alors le destin du criminel : sa dissidence réalise en miniature un démembrement du corps social, c'est pourquoi il est puni sur un mode métaphorique par le démembrement de son propre corps. Par les délits dont il s'est rendu coupable, il a fait la preuve de son détachement de la communauté humaine. La torture vise en lui ce manquement aux règles fondatrices du pacte social. Il n'est pas anodin que les premières dépouilles offertes au bonheur des anatomistes soient précisément celles de condamnés à mort. Mais malgré tout, démembré par le bourreau ou le scalpel de l'anatomiste après son exécution, l'homme demeure ontologiquement entier. Et l'Église, même si elle autorise la dissection de façon très jalouse, veille à ce que l'homme « anatomisé », ait droit à une messe (à laquelle assiste aussi l'anatomiste et son assistant) avant d'être chrétiennement enseveli. Malgré ses crimes, le condamné ne cesse pas d'appartenir au corps mystique de l'Église. Anéanti socialement, il demeure un homme sous le regard de Dieu. Ce n'est pas à un amas de chair disloquée que s'adresse le rituel religieux mais à un membre de l'*universitas*².

Les reliques

Les dépouilles des saints sont elles aussi démembrées, dépecées et leurs reliques dispersées à travers la chrétienté. Mais dans le fragment du corps sanctifié c'est une

1. F. Kafka, *La colonie pénitentiaire*, Paris, Gallimard, « Folio », p. 16 (trad. franç.).

2. Sur la notion d'*universitas*, cf. P. Michaud-Quantin, *Universitas, expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin*, Paris, Vrin, 1970, notamment p. 11 à 57.

métonymie de la Gloire de Dieu qui est célébrée. Les écrits patristiques posent dès le 1^{er} siècle que l'état du cadavre, même mutilé ou abîmé par le temps, n'hypothèque en rien sa résurrection. Dans la relation au cadavre, et notamment pour les milieux populaires, la crainte n'en demeure pas moins qu'une altération du corps ne nuise à son sort dans l'au-delà. Beaucoup continuent à craindre que seuls ressuscitent ceux qui ont une sépulture convenable¹. Mais dans les deux cas le corps reste solidaire de la personne qu'il incarnait. Les reliques recèlent des pouvoirs favorables : guérir les maladies, favoriser les récoltes, prémunir des épidémies, protéger les hommes dans leurs entreprises, etc., mais cette puissance d'intervention sur le cours des choses est l'indice de la présence en elles de Dieu. L'organe prélevé sur le corps du saint ou de la sainte est le plus court chemin terrestre vers le Royaume.

Dans la relique le corps mystique de l'Église se donne à pressentir sous une forme tangible et simple qui répond au vœu du plus grand nombre. Ces *memoriae* favorisent une proximité tangible de la communauté avec celui qu'elle considère comme son créateur. Elles ne sont pas adorées pour elles-mêmes, pas plus que ne le sont les saints, dont le dominicain Jacques de Voragine évoque les cruelles destinées dans *La légende dorée*. L'individualité du Saint n'est qu'une voix consonante dans le concert de louanges adressées à Dieu. Il n'est pas un homme vivant pour soi, son existence est de part en part traversée par la communauté. Il n'est que par elle et pour elle. Il peut ainsi sans douleur faire le sacrifice de sa vie. Les saints et les reliques soustraites à leurs dépouilles mortelles sont des figures d'intercession, de rappel, des formules d'allégeance à Dieu autour desquelles la communion la collectivité. Une trace d'individuation

1. Cf. P. Ariès, *L'homme devant la mort. Le temps des gisants*, Paris, Le Seuil, 1977, p. 39-40.

dans ces faits, sans doute, mais profondément nuancée par l'usage fait de la relique¹.

Parfois ce n'est plus sous la forme de la métaphore que le corps démembré du saint dévoile son essence métaphysique de temple du Saint-Esprit. Ainsi Piero Camporesi évoque, non sans humour, le dépeçage méticuleux dont bénéficie en 1308 la sœur Chiara de Montefalco, morte en odeur de sainteté au couvent des Augustins. Les différents viscères sont soigneusement rangés dans une cruche en terre, tandis que le cœur est mis à part. Les sœurs, qui procèdent elles-mêmes à cette singulière mise en ordre pour ne pas laisser un homme toucher une chair demeurée vierge, admirent le cœur si plein de l'amour du Seigneur. Certaines sœurs se souviennent avoir entendu leur compagne dire qu'elle avait « Jésus-Christ crucifié dans le cœur ». Cédant à une intuition, elles plongent une lame dans le viscère de la bienheureuse et découvrent la forme de la Croix dessinée par plusieurs nerfs. Une fouille plus minutieuse révèle un autre nerf figurant le fouet avec lequel le Christ fut battu. Le miracle ne s'arrête pas là. Devant une assemblée de théologiens, de juges, de médecins et de religieux convoqués pour l'occasion, le cœur inépuisable de sœur Chiara dévoile, devant les yeux ébahis des témoins, les objets de la Passion comme « la colonne, la couronne d'épines, les trois clous, la lance et la perche avec l'éponge, représentés de façon si vivante que Bérangerio en touchant la pointe de la lance et des trois clous se piqua, comme s'ils avaient été réellement de feu »².

1. Sur les reliques, voir N. Hermann-Mascard, *Les reliques des saints : la formation coutumière d'un droit*, Paris, Klincksieck, 1975. Rappelons ici symboliquement saint Paul : « Car de même que le corps est un et a plusieurs membres, et que tous ces membres du corps, malgré tout leur nombre, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ. Tous, en effet, nous avons été baptisés dans un seul esprit pour former un seul corps » (I, Cor. XII, 12).

2. Cf. P. Camporesi, *La chair impassible*, Paris, Flammarion, 1986, p. 7 sq. (trad. franç.).

La relique incarne à sa manière le « corps mystique de l'Église » où tous sont confondus, malgré leurs différences. En ce sens, le dépècement de la dépouille du saint ne traduit pas sa réduction à un corps. L'organe soustrait à la dépouille signifie la personne du saint, témoin de ses actions passées et il ouvre à la transcendance. Nous sommes aux antipodes des dissections opérées par les premiers anatomistes afin de connaître l'intérieur invisible du corps humain (cette fois, détaché du sujet qu'il incarnait et se résorbant dans le seul savoir anatomique), pour qui l'identité du sujet importe peu.

L'homme anatomisé

Dans un monde placé sous le signe de la transcendance chrétienne et où les traditions populaires maintiennent encore leur enracinement social, l'homme (indiscernable de son corps) est un chiffre du cosmos, et faire couler le sang serait-ce pour soigner, revient à déchirer l'alliance, à transgresser un tabou. Dans son article sur les métiers licites et illicites du Moyen Âge, Jacques Le Goff souligne l'opprobre qui associe le chirurgien, le barbier, le boucher et le bourreau¹. Équivoque compagnonnage qui atteste que longtemps ceux qui soignent en enfreignant les limites du corps ne jouissent pas d'une bien grande estime. Comme tout homme que son statut social met en présence régulière d'un tabou, les chirurgiens sont des personnages troubles, inquiétants, aux yeux de leurs contemporains.

Au XII^e siècle², la profession médicale se clive en différentes catégories : celle des médecins universitaires, clercs plus habiles en spéculations qu'en efficacité théra-

peutique. Ils interviennent pour les maladies « extérieures », sans toucher au corps du malade. Celle des chirurgiens qui commencent à s'organiser à la fin du XIII^e siècle et agissent au niveau de l'intérieur du corps, allant outre le tabou du sang et rompant surtout la frontière de la peau. Ce sont souvent des laïcs, méprisés par les médecins, à cause de leur ignorance du savoir scolastique. Ambroise Paré, maître chirurgien qui découvre la ligature des artères pour éviter les hémorragies et saive ainsi d'innombrables vies, est raillé par la caste des médecins clercs pour ne pas connaître le latin. À la fin de sa vie, seulement ses méthodes commencent à être appliquées mais la Faculté de médecine s'oppose encore à la réimpression de son ouvrage. Il importe moins au médecin de soigner et de guérir que de connaître le latin. Et enfin celle des barbiers, rivaux des chirurgiens, qui devaient connaître l'usage du peigne et du rasoir, mais aussi les différents points de saignée. Le médecin occupe la position privilégiée de celui supposé savoir, mais qui ne se contamine pas à l'impureté du sang et dédaigne les basses besognes. Le statut des trois professions se met en place au XIII^e siècle. Subtile hiérarchie qui fait de la plus grande distance au malade et au corps, la marque de la position sociale la plus enviable. C'est en effet l'éloignement du corps qui mesure le statut respectif de ces différents regards sur l'homme malade. Le mouvement épistémologique et ontologique qui aboutit à l'invention du corps est en marche.

Indice de ce changement de mentalité qui autonomise l'individu et projette une lumière particulière sur le corps humain : l'inauguration du savoir anatomique dans l'Italie du *quattrocento*, dans les universités de Padoue, de Venise, de Florence essentiellement, marque une mutation anthropologique saisissante. Avec les premières dissections officielles, au début du XV^e siècle, puis leur banalisation aux XVI^e-XVII^e siècles, se joue l'un des moments clés de l'individualisme occidental. Dans l'ordre de la connaissance, la distinction faite entre le

1. Cf. J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1977, p. 93 ; M.-C. Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'appogée du Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 1983, p. 119 sq.

2. Cf. par exemple D. Jacquard, *Le milieu médical du XII^e au XIV^e siècle*, Genève, Droz, 1981.

corps et la personne humaine traduit simultanément une mutation ontologique décisive. C'est à l'invention du corps, dans l'*épistémè* occidental qu'aboutissent ces différentes procédures¹.

Auparavant le corps n'est pas singularisé du sujet auquel il prête un visage. L'homme est indissociable de son corps, il n'est pas encore soumis à ce singulier paradoxe d'*avoir* un corps. Si des dissections sont attestées au Moyen Âge elles demeurent rares. Mondino de Luzzi, professeur d'anatomie à Bologne rédige en 1316 un traité de dissection à l'usage de ses élèves où il fait état de ses observations sur deux cadavres. Guy de Chauliac et d'autres anatomistes procèdent également à des dissections, mais celles-ci se font non sans réticence. Non par opposition de l'Église ou à cause du dogme de la résurrection, mais par la persistance chez les anatomistes d'une représentation du corps toujours associée à la personne. L'effraction de l'outil dans le corps reste une violation de l'être humain, fruit de la création divine. Dans l'univers des valeurs médiévales et renais-santes, l'homme est en prise sur l'univers, il condense le cosmos. Le corps n'est pas isolable de l'homme ou du monde. Avec les anatomistes, et surtout à partir du *De corporis humani fabrica* (1543) de Vésale, une distinction implicite naît dans l'*épistémè* occidentale entre l'homme et son corps. Là prend sa source le dualisme contemporain qui envisage le corps isolément dans une sorte d'indifférence à l'homme auquel il prête son visage. Mais les ambiguïtés qui parsèment l'œuvre de Vésale sont la saisissante illustration de la difficulté de ce passage.

1. Sur l'histoire de la dissection, cf. D. Arasse, « La chair, la grâce, le sublime », in A. Corbin, J.-J. Courtine, G. Vigarello, *Histoire du corps. De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Le Seuil, 2005 ; R. Mandressi, *Le regard de l'anatomiste. Dissections et invention du corps en Occident*, Paris, Le Seuil, 2003 ; J. Sawday, *The Body Enblazoned. Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*, London, Routledge, 1995 ; D. Le Breton, *La chair à vif : usages médicaux et mondains du corps humain*, Paris, Métailié, 2007 (1993).

Les premières dissections pratiquées par les anatomistes à des fins de formation et de connaissance témoignent d'un changement considérable dans l'histoire des mentalités occidentales. Avec les anatomistes, le corps cesse de s'épuiser tout entier dans la signification de la présence humaine. Mis en apesanteur, dissocié de l'homme, le corps est étudié pour lui-même, comme réalité autonome. Il cesse d'être le signe irréductible de l'immanence de l'homme et de l'ubiquité du cosmos. Si nous définissons le corps moderne comme l'indice d'une coupure pure de l'homme avec lui-même, d'une coupure entre l'homme et les autres, et d'une coupure entre l'homme et le cosmos, nous trouvons pour la première fois ces différents moments dans l'entreprise iconoclaste des premiers anatomistes et singulièrement à partir de Vésale. Cependant, cette distinction opérée entre la présence humaine et le corps, accordant à ce dernier le privilège d'être scientifiquement interrogé de façon spécifique, indépendamment de toute autre référence (à l'homme, à la nature, à la société...) n'en est qu'à sa période naissante, encore hanté pour longtemps par les représentations antérieures. Les planches du grand œuvre de Vésale ou celles de nombre de traités d'anatomie des XVI^e-XVII^e siècles l'illustrent de façon étrange. « En principe, écrit R. Caillois à ce propos, il ne devrait pas exister d'images plus assujetties à être strictement documentaires puisées, en ce domaine, toute fantaisie est coupable et dangereuse. »¹ Les anatomistes ne sont pas tout à fait sûrs de desseller seulement un corps. À l'objectivité voulue de la figure anatomique longtemps s'ajoutent les suppléments d'un imaginaire inquiet, voire torturé.

La dissection appliquée à l'homme n'est pas une entreprise tout à fait inconnue avant la Renaissance, elle est avérée notamment trente-trois ans avant notre ère, sous les Ptolémée au cœur de la civilisation héliénis-

1. R. Caillois, « Au cœur du fantastique », in *Cohérences aventurées*, Paris, Gallimard, 1973, p. 166.

tique sous les figures de Hérophile et de Érasistrate. Ensuite rarement sans doute, mais certains anciens la pratiquaient quand la fortune mettait un cadavre entre leurs mains ou lorsqu'ils arpentaient les ossuaires des cimetières. Peut-être Galien a-t-il ouvert quelques cadavres. Cependant Vésale, ironique, souligne que les rectifications amenées à ses ouvrages par une pratique plus régulière de l'anatomie humaine « nous démontrent clairement qu'il n'a jamais procédé lui-même à la dissection d'un cadavre humain encore frais. Induit en erreur par ses dissections de singes (admettons qu'il les ait pris pour des cadavres humains desséchés et préparés pour un examen des os). Il lui arriva fréquemment de taxer indûment d'erreur les anciens médecins qui avaient pratiqué des dissections d'êtres humains. Bien plus, on pourrait trouver chez lui de très nombreuses conclusions erronées en ce qui concerne les singes mêmes »¹. Jusqu'au XVI^e siècle, la connaissance de l'intérieur invisible du corps est fournie par les commentaires faits autour de l'œuvre de Galien. Même Vésale, malgré les coups de griffes qu'il ne lui ménage guère, demeure sur certains points influencé par son illustre devancier.

En fait, les traités antérieurs au XVI^e siècle s'appuient surtout sur l'anatomie porcine, considérée alors comme peu éloignée de celle de l'homme. Si le corps humain est intouchable, c'est que l'homme, fragment de la communauté et de l'univers, est intouchable. En 1299 encore, « au nom du respect due à l'homme », le pape Boniface VIII s'insurge contre les croisés qui font bouillir la chair des hauts personnages morts en terre étrangère pour transporter plus commodément leur squelette à leur terre natale pour leur inhumation. Les chairs étaient enterrées sur place, et les os transportés pour bénéficier d'une sépulture en terre consacrée. Le cadavre ne peut

1. A. Vésale, *op. cit.*, p. 37.

être démembré, abîmé, divisé sans outrager l'homme qu'il incarne toujours.

Mais sous l'égide d'un enchevêtrement de facteurs sociaux, économiques, politiques, démographiques, etc., dont le détail des circonstances dépasse le cadre de cette étude, la trame culturelle se transforme, les traditions populaires sont combattues par les couches dirigeantes, l'emprise de la théologie sur les esprits se dénoue peu à peu, ouvrant la voie à une sécularisation du regard sur le monde et à une quête de rationalité qui se poursuit aujourd'hui. À partir de Galilée, les logiques intellectuelles mises en branle dans une constellation de domaines par les couches savantes des XVI^e-XVII^e siècles ne cessent d'élargir leur progression. À l'encontre des traditions populaires et des positions chrétiennes, la rationalité va son chemin. Et l'ouverture des corps joue un rôle dans la dynamique de la civilisation. L'une des sources de notre actuelle représentation du corps (et donc de l'homme) se cristallise là. Avec Vésale, une anthropologie d'un autre ordre s'annonce, qui amorce une césure (non encore tout à fait consommée) avec celle antérieure faisant de l'homme (et donc de son corps) une parcelle du cosmos. L'anatomie vésalienne est quelque peu éloignée de celle qui caractérise aujourd'hui les sciences biomédicales, mais ce n'est pas là, pour nous, l'essentiel. La rupture épistémologique de Vésale rend possible la pensée moderne du corps, même s'il n'en est que l'annonciateur.

Léonard de Vinci et Vésale

« Ô toi qui te livres à des spéculations sur cette machine qui est la nôtre, ne t'attriste pas de la connaître par la mort d'autrui, mais réjouis-toi que notre créateur ait pourvu l'intellect d'une telle excellence d'instrument. » Tels sont les propos significatifs tenus par Léonard dans ses *Quaderni*. Et, en effet les voies de l'ana-

tomie moderne sont frayées par deux hommes bien dissemblables. Même si l'histoire accorde sa bonne fortune à Vésale (1514-1564), Léonard (1452-1519) le précède dans cette aventure en disséquant une trentaine de cadavres et en réalisant d'innombrables notes et dossiers sur l'anatomie humaine. Mais les manuscrits de Léonard ont une influence réduite en leur époque. Léonard de Vinci n'a jamais imprimé ses idées ou ses dessins. Comme le souligne G. Sarton, Léonard a dédaigné deux inventions majeures de son époque : la typographie et la gravure¹ qui auraient pérennisé son œuvre dans le siècle au lieu de la laisser dispersée. Les traités projetés par Léonard sur la peinture ou l'anatomie ne voient pas plus le jour que nombre de ses inventions recueillies seulement dans ses *Quaderni*. Vésale n'a jamais eu connaissance de ces dessins et de leurs commentaires et il eut le privilège de faire entrer le savoir anatomique dans le corpus de la science moderne.

Les premières dissections officielles ont lieu dans les universités italiennes au début du XIV^e siècle, prenant pour objet le cadavre de condamnés. Elles se succèdent ensuite à intervalles réguliers, sous le contrôle de l'Église qui mesure avec rigueur les autorisations accordées. D'où la solennité de ces premières dissections : lentes cérémonies étalées sur plusieurs jours, réalisées à des fins pédagogiques à l'adresse d'un public de chirurgiens, de barbiers, de médecins et d'étudiants. Elles se généralisent au XVI^e siècle et débordent leur visée origininaire pour s'élargir à la manière d'un spectacle à la curiosité d'un auditoire composite. Les théâtres anatomiques sont mentionnés dans les récits de voyage de l'époque. M. Veillon² cite un

1. G. Sarton, « Léonard de Vinci ingénieur et savant », in *Léonard de Vinci et l'expérience scientifique du XVI^e siècle*, Paris, PUF, 1953 ; voir aussi dans ce même volume, E. Bell, « Les dissections anatomiques de Léonard de Vinci ».

2. M. Veillon, « La naissance de la curiosité anatomique en France (milieu du XIV^e-XVII^e siècle) », in *Éthique médicale et droits de l'homme*, Actes Sud - INSERM, 1988, p. 233-250.

texte de 1690 qui fait état de la présence régulière de 400 à 500 spectateurs lors de séances publiques d'anatomie dans les jardins du roi. On se souvient d'ailleurs, dans *Le malade imaginaire*, de la proposition de Diafoirus à Angélique : « Avec la permission aussi de Monsieur, je vous convie à venir voir l'un de ces jours, pour vous divertir, la dissection d'une femme, sur quoi je dois raisonner » (acte II, scène V). Les mentalités de ce siècle sont devenues hospitalières à des faits qui auraient rempli d'horreur les hommes des époques antérieures, y compris les hommes, disciples de Galien, exerçant la profession de soigner. Le corps ne parle plus pour l'homme dont il portait le visage : l'un et l'autre sont dissociés. Les anatomistes partent à la conquête du secret de la chair, indifférents aux traditions, aux interdits, relativement libres à l'égard de la religion, ils pénètrent le microcosme avec la même indépendance d'esprit que Galilée révoquant d'un trait mathématique l'espace millénaire de la Révélation. M.-C. Pouchelle a raison de suggérer qu'en ouvrant le corps humain, les anatomistes « frayaient peut-être la voie à d'autres découvreurs, en fissurant avec les frontières du corps, celles du monde terrestre et du macrocosme »¹.

Les premières leçons d'anatomie effectuées à partir d'un cadavre s'organisent à la façon d'un commentaire de Galien et la distance au corps disséqué traduit une subtile hiérarchie sociale. Une miniature du traité de Guy de Chauliac (1363) saisit admirablement cette topographie symbolique articulée autour de la relation au corps. La scène se passe à l'Université de Montpellier où la dissection se pratique à titre exceptionnel depuis 1315. Un peu à l'écart de la table où repose la dépouille, *le magister*, un ouvrage de Galien à la main, lit à haute voix le texte consacré. De son autre main, à distance, il désigne les organes dont il parle. Ceux qui descendent le corps appartiennent à deux catégories différentes de barbiers. Celui qui découpe la chair est illettré, le second

1. M.-C. Pouchelle, *op. cit.*, p. 137.

qui dégage les organes pour étayer les propos du maître est plus instruit. Sur cette miniature, plusieurs ecclésiastiques sont présents. L'Église commande les autorisations de procéder à l'acte anatomique. Une religieuse, les mains jointes dans l'attitude de la prière et un prêtre sont là pour veiller au salut de la femme exposée à la curiosité publique. On note la gravité des visages, la solennité des postures.

Une autre planche, tirée de l'*Anatomie de Mondo de Luzzi* (1532), de Latrian et Janot, illustre mieux encore le souci de distance du *magister*. En haut de la chaire ce dernier lit un ouvrage de Galien en désignant vaguement de la main les organes qu'un barbier découvre sous les ordres d'un clerc qui répète les paroles du maître. Sur cette planche, les religieux ont disparu. Entre les deux traités s'est amorcé un changement de mentalité. Quelques années plus tard Vésale s'insurge et regrette que l'« arme primordiale » de la médecine, l'« intervention chirurgicale au cours du traitement » soit abandonnée « à des mains serviles, nullement initiées aux disciplines relevant de l'art médical (...). Le temps aidant, le système thérapeutique fut misérablement écartelé : les médecins se parant du grand nom de physicien, se bornèrent à s'attribuer la prescription des médicaments et du régime pour les affections internes, abandonnant à ceux qu'ils appellent chirurgiens, et qui leur tiennent lieu de domestiques, la branche la plus importante et la plus ancienne de la médecine, celle qui (et je doute qu'il y en ait d'autre), au premier chef, s'appuie sur l'observation de la nature »¹.

La Fabrica de Vésale

Vésale naît à Bruxelles en 1514 et il meurt en octobre 1564 dans l'île de Zante au retour d'un pèlerinage en Terre sainte. La maison de ses parents n'est

1. A. Vésale, *op. cit.*, p. 21 et 23.

guère éloignée des lieux où se déroulent les exécutions capitales. Historiquement, une part de la science anatomique naissante se profile à l'ombre des gibets (ou dans la solitude nocturne des cimetières). Les cadavres demeurent installés là jusqu'à leur d'écharnement. Les premières observations de Vésale sur l'anatomie humaine trouvent leurs sources dans ce regard détaché qui oublie méthodologiquement l'homme pour ne considérer que le corps. Vésale fait ses études à Louvain puis à Paris où, selon la légende, il fréquente les cimetières et les gibets pour se procurer les cadavres dont il a besoin pour ses dissections clandestines¹. Il part ensuite pour l'Italie du Nord, alors propice aux expériences iconoclastes. En 1537, il devient docteur en médecine de l'Université de Padoue.

« Enfin, à Padoue dans l'école la plus célèbre de l'univers... j'ai consacré mes soins diligents aux recherches sur la structure de l'homme et, rejetant les méthodes ridicules en usage dans les autres Universités, je me suis occupé de l'anatomie et je l'ai enseignée de façon à ce que rien de ce que nous ont transmis les anciens ne restât dans l'ombre. »² En 1543, paraît à Bâle le *De humani corporis fabrica* de Vésale. Un énorme traité de 700 pages, contenant 300 planches gravées sans doute par Jean de Calcar, un élève du Titien. D'emblée, Vésale affirme son indépendance d'esprit à l'égard de la tradition galénique. Le frontispice de l'ouvrage (réalisé

1. Nombre d'anatomistes ou d'artistes, Vésale, Michel-Ange, Léonard de Vinci par exemple, procèdent à la contrebande des cadavres, fouillant les cimetières ou les gibets pour se procurer les corps. Longtemps les populations privilégiées comme matériaux anatomiques seront des individus dépourvus de moyens de défense et socialement sans valeur : hôpitaux, morgues, cimetières, prisons en sont les lieux propices, les migrants, les malades, les vagabonds, les condamnés, les minorités sociales, etc., en sont la cible. Cf. D. Le Breton, *La chair à vif...*, *op. cit.*, chap. 3.

2. A. Vésale, *op. cit.*, p. 35. Sur la vie et l'œuvre de Vésale, cf. C. D. O'Malley, *Andrew Vesalius of Brussels, 1514-1564*, Berkeley, University of California Press, 1964.

peut-être par le Titien) montre symboliquement Vésale procédant lui-même à l'intervention sur le cadavre. La gravure suivante le montre à nouveau, invitant le lecteur à prendre la leçon de son ouvrage. Il tient le bras, mis à nu, d'un écorché, disposant à ses côtés d'une plume et d'un papier pour noter le détail de son observation. Avec Vésale l'anatomie se délivre de son allégeance à Galien. La parution de la *Fabrica*, la même année que le *De Revolutionibus* de Copernic, situe une date importante de ce processus qui aboutit à l'invention du corps dans la pensée occidentale. Et pourtant, la *Fabrica* en dit long sur les obstacles mentaux encore à lever pour que le corps soit envisagé de façon définitive comme virtuellement distinct de l'homme.

Les planches de la *Fabrica* dessinent une mutation épistémologique lourde de conséquences, mais elles paient un tribut significatif aux représentations antérieures de l'homme et du cosmos. L'anatomiste et l'artiste ne décalquent pas sur les planches une observation objective de l'intérieur rendu visible du corps humain. La transposition de l'épaisseur du corps sur l'espace à deux dimensions de la page rend toute duplication impossible. L'artiste en traçant les figures anatomiques, sous le regard exigeant et complice de Vésale, s'inscrit à l'intérieur d'une convention, d'un style. Il opère une transposition symbolique où le souci d'exactitude, de fidélité à l'objet s'enchevêtre au jeu confus du désir, de la mort, de l'angoisse. La peinture des écorchés est loin d'être affectivement neutre. L'inconscient de l'artiste et celui de l'anatomiste, qui veille à la fidélité du détail, intervient dans le tracé des figures, le choix de leurs postures, du fond qui les accueille. Les figures dessinées composent avec les interdits encore enracinés dans les esprits au regard de l'acte anatomique. L'angoisse, la culpabilité entourent les dissections et suscitent nombre d'objections à l'endroit de cette violation de l'intégrité humaine et de ce voyeurisme morbide de l'intérieur du corps. Longtemps, jusqu'au XVIII^e siècle et même au-delà, chaque traité est une résolu-

tion particulière de ce débat intérieur qui oppose la soif de connaissances de l'anatomiste à son propre inconscient et aux résonances affectives des valeurs implicites de l'époque ancrées en lui.

Les planches de la *Fabrica* et celles de nombreux autres traités jusqu'au XVIII^e siècle présentent des corps suppliciés, où alternent des images chargées d'angoisse ou d'horreur tranquille¹. Elles offrent au fil des pages les situations insolites d'un musée imaginaire de la torture, un catalogue onirique de l'insoutenable. La besogne de l'anatomiste n'est pas indemne de culpabilité et cela ne manque pas de transparaître à travers les figures. Le corps entamé, fragmenté, porte ainsi symboliquement témoignage de l'homme qu'il figurait et rappelle son inviolabilité passée. « Dans ces documents dont la précision fait tout le prix, affleure plus de véritable mystère que dans les plus déirantes inventions de Jérôme Bosch », note Roger Caillois². Vésale représente ses écorchés ou ses squelettes sous une forme humanisée, en attitude, et non inerte, dénuée des signes de la vie. Le corps s'efface devant la présence humaine qui transparaît dans

1. R. Caillois cherchant une définition du fantastique hors des sentiers battus, hors de la recherche intentionnelle des écrivains ou des artistes, consacre de belles pages à ces traités d'anatomie : R. Caillois, *Au cœur du fantastique*, *op. cit.*, p. 165 sq. Évoquant ces images chargées d'angoisse, nous pensons à certaines planches de Vésale, de T. Bertholin (le frontispice de son *Anatomia Reformatia* (1651) est un modèle du genre), de G. Bilos, d'Albinus (ainsi ses squelettes méditant, soudain confrontés à des hippopotames dans ses *Tabulae sceleri et musculorum corporis humani*). Quant à l'horreur tranquille, les exemples sont nombreux : Gauthier d'Agauty, par exemple, avec son fameux « ange de l'anatomie » prisé par les surréalistes ; d'autres planches encore où il « ouvre grand le dos ou la poitrine de souriantes jeunes femmes, admirablement coiffées et fardées, pour mettre à jour l'économie des tissus de leurs corps » (R. Caillois, *op. cit.*, p. 172) ; Juan Valverde (1563), Charles Estienne (1546), etc. Pour un aperçu sur les traités d'anatomie, cf. J.-L. Binet et P. Deschamps, *Dessin et traités d'anatomie*, Paris, Chêne, 1980 ; L. Chouhant, *History and Bibliography of Anatomical Illustration*, New York, Metropolitan Museum Pub., 1984.

2. R. Caillois, *op. cit.*, p. 173.

la stylisation des gestes du cadavre. Chez Vésale et bien d'autres plus tard, le corps épistémologiquement dissocié de l'homme est contredit par le corps figuré, écorché, mais homme avant toute chose. Le sentiment de la transgression transparait comme un aveu. En ces premiers temps de son histoire, l'anatomiste reste marqué par des états d'âme envers le statut du cadavre. Son souci d'exactitude est débordé par le refoulé culturel de sa recherche. Certaines planches en disent infiniment plus que n'en croyait leur auteur. Le corps proteste contre le geste qui l'isole de la présence humaine et dit l'horreur de son état. Par son insistance à être, il témoigne qu'il est toujours un homme. Le corps disséqué par l'anatomiste prend sa revanche symbolique à travers le corps figuré qui affirme sa condition d'homme.

Contrairement aux apparences, Vésale ne descend pas un cadavre, mais ce qui demeure un homme indissociable de son corps, un homme qui hurle sous l'effraction du scalpel, médite sur sa propre mort et dévoile dans ses gestuelles de supplicé le refus (voué à l'échec puisque la dissection a eu lieu) de ce glissement ontologique qui fait du corps un pur artifice de la personne et voue cette dernière à un destin solitaire, coupé du monde, coupé des autres, et orpheline à elle-même, affligée qu'elle est de cet appendice de chair qui modèle son visage. « L'homme de Vésale, constate G. Canguilhem, reste un sujet responsable de ses attitudes. L'initiative de la posture selon laquelle il s'offre à l'examen lui appartient et non au spectateur. »¹ Mieux encore, les écorchés de Vésale prennent les poses des acteurs conventionnels de la *Commedia dell'arte*².

1. G. Canguilhem, « L'homme de Vésale dans le monde de Copernic », 1543, in *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1983.

2. Selon la remarque de C. Gandelman (« L'art comme *Mortificatio carnis* », in *Le regard dans le texte*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1986, p. 54-56).

Le doute sur le statut du corps persiste longtemps dans les sensibilités européennes, puis au-delà lorsque la pratique anatomique pénètre le continent nord-américain. Le cadavre n'est-il plus qu'un corps indifférent, déserté de l'homme qu'il incarnait, ou bien demeure-t-il le même sous une autre apparence. Les anatomistes n'échappent pas à l'inquiétude. Au-delà de cette question redoutable se pose celle de la résurrection de l'homme disséqué, même si le discours officiel de l'Église affirme la puissance de Dieu à reconstituer le corps abîmé. Une autre objection populaire à l'époque interroge la souffrance de l'homme disséqué. Si le cadavre demeure l'homme, la dissection n'est-elle pas une intolérable agression, une souffrance infligée à un être incapable de se défendre. Présente surtout en Europe du Nord cette croyance diffuse n'épargne pas l'Europe de l'Ouest¹.

L'ancienne insertion de l'homme comme figure de l'univers n'apparaît plus qu'en négatif dans les figures de Vésale. Réduit à la condition d'écorché et de squelette, l'homme commence à donner symboliquement congé au cosmos. La signification du corps ne renvoie à rien d'autre. Le microcosme est devenu pour Vésale une hypothèse inutile : le corps n'est pas autre chose que le corps. Et pourtant, comme précédemment, une transition s'impose à l'inconscient personnel et culturel de l'anatomiste. Détaché du corps humain, le cosmos est rejeté négligemment en arrière-fond, il se dégrade en paysage destiné à adoucir l'exposition trop crue des écorchés : alors apparaissent ces champs labourés, ces clochers, ces villages minuscules, ces collines. Un univers socialisé entoure les figures et tempère leur solitude, mais la présence des autres hommes, comme celle du cosmos, se réduit à ces seuls signes. À partir de Vésale, l'homme cosmologique de l'époque antérieure n'est plus

1. K. Park, « The life of the corpse : Division and dissection in late medieval Europe », *The Journal of the History of Medicine and Allied Science*, n° 50, 1995.

que la caricature de lui-même : un cosmos en lambeaux s'offre en arrière-monde de l'homme anatomisé, il est devenu pur décor (dé-corps). Même s'il faut encore un long moment avant qu'il ne s'en détache tout à fait, peu à peu l'anatomie arrache l'homme au cosmos.

Vésale rend possible le chemin mais il demeure au seuil. Il témoigne pour une période de la pratique et de la figuration anatomique au cours de laquelle celui qui ose la dissection n'est pas entièrement libéré des anciennes représentations, enracinées non seulement dans la conscience où elles peuvent être combattues, mais aussi et surtout dans l'inconscient culturel du chercheur où elles poursuivent leur influence¹.

Objectivement scindé de lui-même, réduit à l'état de corps, l'écorché de Vésale ne cesse de manifester par l'humanité de ses postures le refus de cet état de fait. Objectivement distingué des autres hommes, devenu individu, la stylisation de ses attitudes montre pourtant un ancrage social intact : il demeure un homme sous le regard. Et enfin, objectivement coupé du cosmos, il baigne dans un paysage naturel, caricature du microcosme, mais preuve que Vésale ne peut encore le faire disparaître totalement².

1. Richard Selzer, chirurgien américain, évoque un portrait de Vésale qui orne le foyer d'une célèbre Faculté de médecine. Il note combien « son visage est empreint d'une expression de culpabilité, de mélancolie et de crainte. Il sait qu'il s'apprête au mal, à la transgression, mais il ne peut s'en empêcher car c'est un fanatique... je te comprends Vésale. Aujourd'hui encore, après tant de voyages vers le dedans, j'éprouve un même sentiment de transgression d'un interdit quand je contemple l'intérieur du corps, la même crainte irrationnelle de commettre une mauvaise action pour laquelle je serai châtié. Qu'on y pense, la vue de nos organes nous est refusée. A combien d'entre nous est-il donné de contempler leur propre rate, leur cœur et de survivre. La géographie secrète de notre corps est une fête de méduse qui aveugle l'œil assez présomptueux pour la regarder en face » (R. Selzer, *La chair et le contour. Confessions d'un chirurgien*, Paris, Le Seuil, 1987, p. 17 [trad. franç.]).

2. G. Canguilhem (p. 29) remarque que l'homme de Vésale inscrit sa destinée dans un monde à bien des égards précopernicien. « Sur la terre qu'il peut encore croire immobile, l'homme de Vésale

L'homme de Vésale annonce la naissance d'un concept moderne : celui de corps, mais il demeure à certains égards sous la dépendance de la conception antérieure de l'homme comme microcosme. En entamant sa chair, en isolant le corps, en le distinguant de l'homme, il prend aussi ses distances avec la tradition. Mais il se tient encore à l'orée de l'individualisme et dans un univers précopernicien. Malgré tout, le jalou posé par Vésale est essentiel pour que l'homme apprenne à faire le deuil du cosmos et de sa communauté et qu'il se découvre bientôt subsumé par le *cogito*. Le *cogito* qui fonde précisément la légitimité de l'individu, de l'homme qui s'autorise d'abord de lui-même. De Vésale à Descartes, de la *Fabrica* au *Discours de la méthode*, le deuil s'est fait dans la pensée occidentale : à un certain niveau, le corps est purifié de toute référence à la nature et à l'homme qu'il incarnait.

Chez Descartes le corps est soumis à une métaphore mécanique, fait révélateur du glissement opéré. À l'inverse, la métaphore organique se fait plus rare pour désigner le champ social. L'individualisme a gagné un terrain considérable. Le corps, « modèle par excellence de tout système fini », selon la remarque de Mary Douglas¹, n'est plus approprié pour figurer une collectivité humaine dont la dimension holiste commence à se distendre. Entre le XVI^e et le XVIII^e siècle naît l'homme de la modernité : un homme coupé de lui-même (ici sous les auspices du langage ontologique entre le corps et l'homme), coupé des autres (le *cogito* n'est pas le *cogitamus*) et coupé du cosmos (dorénavant le corps ne plaide plus que pour lui-même, déraciné du reste de l'univers, il trouve sa fin en lui-même, il n'est plus l'écho d'un cosmos humanisé).

conserve la posture aristotélicienne : il est debout, tête haute vers le haut du monde, en correspondance avec la hiérarchie des éléments, analogue et miroir à la hiérarchie des êtres. »

1. M. Douglas, *De la souillure*, Paris, La Découverte, 2005, p. 131 (trad. franç.).

Liée à l'individualisme, c'est-à-dire au relâchement du lien social et à l'aspect plus volontaire des contacts, avec la valorisation croissante de la vie privée opposée à la vie publique, contemporaine de la légitimation des dissection à des fins de recherche médicale ou d'enseignement, émerge au XVI^e siècle un sentiment nouveau : la curiosité¹. Des particuliers installent en leur domicile des cabinets anatomiques où ils réunissent les curiosités recelées par le corps humain ou même des dépouilles momifiées avec une prédilection pour toute « monstruosité ». Sans la moindre rupture axiologique des cadavres voisinent avec d'autres objets. On repère à nouveau le glissement du corps hors de la personne et sa caractérisation comme fin en soi, susceptible de nourrir des investigations particulières : objet anatomique pour discerner sa structure interne, objet d'études esthétiques pour définir les proportions idéales, le corps fait aussi l'objet d'exhibition².

On collectionne les dépouilles ou les fragments anatomiques à cause de leur particularité ou pour s'imprégner, à l'image d'Ambroise Paré, d'une connaissance directe et plus méthodique du corps afin de mieux nourrir la pratique médicale. Coupé de l'homme qu'il incarne et dont il n'est plus que le signe dénué de valeur, vestige indifférent de quelqu'un qui n'est plus, il devient licite, à travers cette représentation, de rechercher et de garder pour son édification personnelle les tumeurs, les pierres, les fœtus, les membres malformés, ou de conser-

1. Cf. K. Pomian, *Collectionneurs, amateurs et curieux*, Paris, *Venise : XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1987.

2. Il faut aussi souligner les trafics de momies entre l'Égypte et la France (en fait le plus souvent confectonnées peu de temps avant la vente avec les cadavres de misérables, de malades) qui caractérisent le XVI^e et le XVIII^e siècle. Certains médecins, contre lesquels s'insurge A. Paré, recommandent en effet de prendre de la « momie » pour se défendre contre d'innombrables maux, et pour le prolongement de la vie, cf. David Le Breton, *La chair à vif... op. cit.*, p. 118 sq.

ver des cadavres momifiés. En 1582, Ambroise Paré fait ainsi état de la possession d'une dépouille humaine dont il se sert pour réviser son anatomie : « Je puis dire avoir un corps en ma maison, lequel me fut donné par le Lieutenant criminel nommé Segurier, seigneur de La Verrière, après avoir été exécuté par justice, il y a vingt-sept ans passés, que j'anatomisai : et levay presque tous les muscles du corps de la partie dextre... la partie senestre laissée en son entier : pour lequel mieux conserver, je le piquat d'un poinçon en plusieurs endroits, à fin que la liqueur pénétrast au profond des muscles et autres parties : et voit-on encore à présent les poumons entiers, cœur, diaphragme, médiastin estomach, râtelte, reins, semblablement le poil de la barbe, et d'autres parties, voire les ongles, lesquels j'ay apperceu évidemment recroistre, après les avoir par diverses fois coupées. »¹

L'invention du corps comme concept autonome implique une mutation du statut de l'homme. L'anatomologie annoncée par certains courants de la Renaissance et qui se réalise dans les siècles suivants n'est plus incluse à l'intérieur d'une cosmologie, elle pose la singularité de l'homme, sa solitude, et parallèlement elle met à jour un reste qui s'appelle le corps. Le savoir anatomique consacre l'autonomie du corps et l'espèce de mise en apesanteur de l'homme qu'il incarne². Dans *L'œuvre au noir*, Marguerite Yourcenar raconte l'histoire de Zénon, personnage fictif mais plausible, à la fois médecin, alchimiste, philosophe, né en 1510. Au cours de ses

1. Cité par M. Veillon, *La naissance de la curiosité... op. cit.*, p. 237.

2. L'hyperspécialisation de la médecine actuelle autour de certaines fonctions ou certains organes poursuit aujourd'hui la même logique. Telle est la contradiction majeure d'une médecine qui n'est pas celle de la personne : est-ce l'homme qui est malade ou tel de ses organes, telle de ses fonctions ? Est-ce le malade ou la maladie qu'il faut soigner ? En considérant souvent l'homme comme un épiphénomène d'une alitération qui ne touche que son corps, une part de la médecine contemporaine proclame sa fidélité à ce clivage dont Vésale est l'annonciateur.

pérégrinations, il se livre à des dissections clandestines, notamment avec un confrère dont le fils vient de mourir. Zénon se souvient : « Dans la chambre imprégnée de vinaigre où nous disséquions, ce mort n'était plus le fils ou l'ami, mais seulement un bel exemple de la machine humaine... »¹ La médecine moderne naît dans cette casure ontologique et l'image qu'elle se fait du corps humain tire sa source de ces représentations anatomiques issues de ces corps sans vie où l'homme n'est plus que par défaut.

Une image saisissante de ce détachement, de ce dépouillement ontologique : en 1560, l'Espagnol Juan Valverde publie son *Anatomia del Corpo humano* dans l'inspiration des travaux de Vésale. L'une des gravures du traité montre un écorché brandissant à bout de bras sa peau pareille à un chiffon, où se devinent les orifices du visage. Sa main gauche tient encore avec fermeté le couteau de son propre supplice. Mais déjà un artiste a frayé la voie. Sur le mur du *Jugement dernier*, de la chapelle Sixtine (1536-1541), Michel-Ange se figure lui-même en écorché. Il peint son propre visage sur la peau arrachée à saint Barthélémy.

Le corps comme reste

Entre le XVI^e et le XVII^e siècle, notamment avec l'entreprise anatomiste, la voie est ouverte qui déprécie les savoirs populaires et légitime en revanche le savoir biomédical naissant. Le savoir du corps devient l'apanage plus ou moins officiel d'un groupe de spécialistes. La culture savante qui se met en place autour du XVII^e siècle touche une minorité active de la population européenne. Elle transforme peu à peu les cadres sociaux et culturels. Les traditions populaires du guérissage maintiennent leur influence contre vents et marées et préservent des

1. M. Yourcenar, *L'œuvre au noir*, op. cit., p. 118.

savoirs sur l'homme et le corps puisant à d'autres sources, aux antipodes du savoir anatomique et physiologique.

Le divorce avec le corps au sein du monde occidental renvoie historiquement à la scission entre la culture savante et la poussière des cultures populaires, de type communautaire¹. L'effacement ritualisé du corps, si typique de la modernité, trouve là ses sources. Dévalorisé au niveau des couches sociales privilégiées des XVI^e et XVII^e siècles, le corps demeure à sa place centrale, pivot de l'enracinement de l'homme dans le tissu du monde pour les couches populaires. Deux visions du corps se polarisent alors, l'une qui le déprécie, le met à distance, et aboutit à sa caractérisation en tant qu'il est de quelque manière différent de l'homme qu'il incarne ; il s'agit alors d'avoir un corps ; l'autre qui maintient l'identité de substance entre l'homme et son corps : il s'agit d'être son corps.

Le savoir anatomique met le corps à plat et le prend à la lettre des matières mises à jour sous le scalpel. La correspondance est rompue entre la chair de l'homme et la chair du monde. Le corps ne renvoie plus qu'à lui-même. L'homme est ontologiquement séparé de son propre corps qui semble mener, certes rivié à l'homme, son aventure singulière. Il n'est pas indifférent que le

1. R. Muchembled a bien analysé le processus de stigmatisation des savoirs populaires par les élites au sein de la « culture savante », « Les couches dirigeantes ont sans doute de moins en moins conscience au cours des décennies de s'attaquer à un tout culturel. De leur point de vue, n'existe qu'une seule civilisation : la leur. En face régnent l'ignorance, les superstitions et les abus, c'est-à-dire les écarts par rapport à la norme, des écarts qu'il faut corriger pour imposer à tous la même adhésion aux mêmes valeurs pour assurer la stabilité et la pérennité de l'ordre social » (R. Muchembled, op. cit., p. 227).

2. Les travaux de Norbert Elias montrent à quel point le « savoir-vivre », les étiquettes corporelles mises en place par les couches sociales privilégiées à partir du XIV^e siècle, témoignent du souci de se distinguer du vulgaire, du paysan dont les mœurs sont un repoussoir ; cf. N. Elias, *La civilisation des mœurs*, Paris, Pluriel, 1973.

philosophe du *cogito* avoue sa fascination pour l'anatomie. A un visiteur qui l'interroge sur ses lectures, Descartes répond en désignant sur une table un veau écorché : « Voilà ma bibliothèque ». Rappelons cette phrase étonnante des *Méditations* : « Je me considérai premièrement comme ayant un visage, des mains, des bras, et toute cette machine composée d'os et de chair, telle qu'elle paraît en un cadavre laquelle je désignai du nom de corps. » L'image du cadavre vient naturellement sous la plume de Descartes, dénotant ainsi la réification, l'absence de valeur dont le corps est l'objet. Descartes poursuit sa description : « Je considérai outre cela, que je me nourrissais, que je marchais, que je sentais et que je pensais, et je rapportai toutes ces actions à l'âme. »

L'axiologie cartésienne élève la pensée en même temps qu'elle dénigre le corps. En ce sens, sa philosophie est bien un écho de l'acte anatomique, elle distingue en l'homme le corps de l'âme, accordant à cette dernière le seul privilège d'une valeur. L'affirmation du *cogito* comme prise de conscience de l'individu repose en parallèle sur la dépréciation du corps, elle dénote l'autonomie croissante des acteurs de certains groupes sociaux à l'égard des valeurs traditionnelles qui les liaient solidement au cosmos et aux autres hommes. En théorisant le *cogito* plutôt que le *cogitamus*, Descartes se pose en individu. Le clivage qu'il ordonne entre soi et son corps est typique d'un régime de socialité où l'individu prime sur le groupe. Typique aussi l'absence de valeur qui affecte le corps, devenu borne frontière d'un homme à un autre. Après tout, le corps n'est qu'un reste.

CHAPITRE 3

*Aux sources d'une représentation moderne
du corps : le corps machine**La révolution galiléenne*

Avec les différentes étapes épistémologiques marquées par les travaux de Copernic, Bruno, Kepler et surtout Galilée, la société « savante » occidentale, infiniment minoritaire, mais agissante, passe du monde clos de la scolastique à l'univers infini de la philosophie mécaniste. Elle se déplace, selon l'expression de Koyré, du « monde de l'à-peu-près, à l'univers de la précision »¹. Passage plutôt d'un mode d'intelligibilité à un autre, plus précis au regard de critères culturels qui introduisent avec force les notions nouvelles de mesure, d'exactitude, de rigueur, etc. Les hommes de la Renaissance « vivent à l'aise dans un monde singulier où les

1. A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1973. Il est bien entendu hors de question de développer ici le cheminement de cette métamorphose radicale de la vision du monde occidentale, qui s'amorce ainsi au XVII^e siècle et se prolonge de nos jours avec une efficacité grandissante, du moins sur le plan de la maîtrise de la nature et de l'homme qui est son projet essentiel. Nous renvoyons aux ouvrages de R. Lenoble, G. Gusdorf, A. Koyré... Seuls nous intéressent ici les incidences de ce changement sur les représentations modernes du corps. Rappelons que cette mutation de l'image du monde est le fait des « couches savantes », les traditions populaires n'en sont que lentement affectées.

phénomènes ne sont pas exactement répétés, où le temps ne met pas, entre les événements et les existences, un ordre rigoureux de succession, où ce qui a cessé d'être peut encore exister, où la mort n'empêche pas un être d'exister encore et de se retirer en d'autres êtres, pourvu qu'il présente avec lui certaines similitudes (...) eux qui n'ont pas toujours et partout notre certitude instinctive qu'il existe des lois ». Avec le XVII^e siècle et l'avènement de la philosophie mécaniste, l'Europe occidentale perd son assise religieuse. La réflexion sur la nature menée par les philosophes ou les savants s'affranchit de l'autorité de l'Église et des causes transcendantes, elle se situe à un autre niveau : à hauteur d'homme.

Mais si le monde se donne à hauteur d'homme, c'est à condition de le faire entrer dans une représentation rationnelle et utilitariste. L'astronomie et la physique de Galilée s'écrivent en formules mathématiques. Elles sont abstraites, réfutant les données sensorielles et le sentiment de l'orientation de l'homme dans l'espace. Elles sont aussi radicalement étrangères à ses convictions religieuses, car elles réduisent l'espace de la Révélation à un point infime, noyé dans un univers sans fin. Elles relativisent la place du Dieu créateur. Le couvercle du monde qui enferme la scène de la Révélation et de la Passion s'ouvre sur les espaces infinis qui effraient tant Pascal. Les nouvelles formes de connaissance, l'individualisme naissant, la montée du capitalisme libèrent certains hommes de leur fidélité aux traditions culturelles et religieuses. Pascal, en qui se partage l'esprit de géométrie du Nouveau Monde et l'esprit de finesse du philosophe sensible à ce qui fonde l'existence de l'homme, vit dans l'angoisse ce partage d'une époque à une autre... Il donne dans les *Provinciales* une formule lumineuse pour caractériser ces trois modalités de la connaissance appelées désormais à une radicale dissociation. « Les trois prin-

1. L. Febvre, *Rabelais et le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, op. cit., p. 409.

cipes de nos connaissances : les sens, la raison et la foi, ont chacun leurs objets séparés et leurs certitudes dans cette étendue. » Mais il mesure déjà le danger que fait courir à l'homme l'esprit de géométrie : que sert à l'homme de gagner l'univers s'il vient à perdre son âme.

Avec la cassure épistémologique introduite avec une force définitive par Galilée, la formule du monde est donnée par les mathématiques. Et les ingénieurs deviennent les nouveaux maîtres d'œuvre. En 1632, décrivant dans ses *Dialoghi* une rencontre d'ingénieurs dissertant sur les systèmes du monde dans l'arsenal de Venise, Galilée donne l'acte de fondation symbolique d'une manière proprement humaine sur une nature privée de transcendance. Avec Copernic, et surtout Galilée, la structure de l'univers bascule de son axe millénaire, et projette la terre dans l'anonymat d'un espace infini où il devient impossible de situer le lieu de la Révélation. Que l'astronomie de Galilée soit réfutée par des dignitaires de l'Église ignorant tout de l'astronomie et que celui-ci soit contraint, pour sauver sa vie, d'abjurer ses découvertes n'est qu'une péripétie de l'histoire, le dernier sursaut de l'Église romaine pour retenir un monde qui lui échappe. Le succès provisoire qu'elle remporte sur l'homme n'arrête pas la diffusion de ses idées à travers l'Europe. Une nouvelle étape du savoir en germe dans les époques précédentes (notamment avec Vésale ou Léonard) entame sa progression. C'est le passage de la *scientia contemplativa* à la *scientia activa*.

Il s'agit dorénavant non plus de s'émerveiller de l'ingéniosité des œuvres du créateur mais de déployer une énergie humaine pour transformer la nature ou connaître l'intérieur invisible du corps. Sous l'égide des mathématiques, il convient d'établir les causes qui précèdent à la récurrence des phénomènes. La connaissance rationnelle de leurs lois doit donner à l'homme la capacité de les susciter à sa guise ou de les contraindre selon l'intérêt qu'il y trouve. Vidée de ses mystères, la nature devient un « jouet mécanique » (Robert Lenoble) entre

les mains des hommes qui participent à cette mutation épistémologique et technique. Il importe maintenant de se rendre « maîtres et possesseurs de la nature », selon la formule de Descartes. La continuité entre l'homme et son environnement est dénoncée au profit de la subordination sans appel de la seconde au premier. Avec l'avènement de la pensée mécaniste qui amène à la création d'un rapport de maîtrise sur l'ensemble des caractères du monde, les hymnes à la nature disparaissent, associés pourtant à la majorité des penseurs des époques antérieures, de Platon aux philosophes de la Renaissance¹. La consécration du modèle mathématique pour la compréhension des données de la nature ruine pour longtemps le sentiment poétique lié à cette dernière. L'alliance est rompue au nom de la maîtrise. La connaissance doit être utile, rationnelle, dénuée de sentiment et produire de l'efficace social². L'homme n'est plus l'écho du monde, ni le monde l'écho de l'homme. Entre le sujet de la connaissance et son objet, les seules correspondances possibles relèvent des mathématiques. La nature n'est plus le signe propice où les impénétrables desseins de Dieu laissent place au miracle et où rien jamais n'était impossible.

Les causalités miraculeuses cèdent devant les causalités physiques, dans un monde où tout est conçu sur le modèle du mécanisme. La perspective théologique s'efface. La machine donne la formule de ce nouveau système : « L'univers est une machine où il n'y a rien du tout à considérer que les figures et les mouvements de ses parties », écrit Descartes, donnant le principe et le

1. R. Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel, 1969, p. 326. Ce sera peu à peu la fin du paradigme de l'*anima mundi*, le passage d'une conception métaphysique du monde à une conception légale et mécaniste.

2. Par exemple, R. Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Garnier-Flammarion, p. 53. Descartes met l'accent sur des connaissances « qui soient fort utiles à la vie ». Il rejette « cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles ». Le vecteur de cette connaissance sans scorie, productive, est l'ingénieur.

programme du mécanisme. La nature est identifiée à un ensemble systématique de lois au caractère impersonnel, anaxiologique. Le monde n'est plus un univers de valeurs, mais de faits (pensés tels). Et de faits subordonnés à une saisie rationnelle, soumise à l'exigence du possible, car dorénavant le *non posse* ne peut engendrer que le *non esse*¹. Nul mystère dont la raison ne puisse venir à bout.

L'horloge par laquelle se réalise la réduction du temps en déplacement dans l'espace, exorcisme de l'insaisissable en tangible, est la métaphore privilégiée, le modèle épuré du mécanisme ; le recours qui légitime l'assimilation de tous les aspects de la nature en un ensemble de rouages invariants dont les déplacements, causés par un choc initial et extérieur sont prévisibles car ils dépendent de lois immuables. Mais la réussite du mécanisme implique que tous les contenus en apparence irréductibles soient soumis à ce modèle. Et la conquête du temps par horloge, la spatialisation de la durée offrent une image triomphale de ce que rien finalement n'échappe au mécanisme. Et surtout pas l'homme, ou plutôt cette partie isolée de lui-même qu'est devenu son corps.

Avec le XVII^e siècle arrive le temps du rationnel pour une fraction du champ social qui bouleverse les systèmes symboliques antérieurs. Mais l'immense majorité des hommes demeure dans un cadre précopernicien, même si dans leur existence commencent à retentir les effets de cette emprise nouvelle sur la nature, notamment par les conditions de travail qui sont les leurs dans les manufactures. La cassure épistémologique galiléenne commence à bouleverser l'ordre du monde mais les mentalités populaires n'en sont encore guère affectées.

Rien n'échappe à cette volonté de maîtrise. Ainsi lorsque Descartes cherche à identifier la nature des passions, il constate qu'elles ne sont qu'un effet de la

1. L. Febvre, *op. cit.*, p. 407.

machinerie du corps : une conséquence du déplacement des esprits animaux. Mais il pense que l'homme peut apprendre à les contrôler : « Je ne suis point d'opinion... qu'on doive s'exempter d'avoir des passions, il suffit de les rendre sujettes à la raison » (lettre à Elisabeth, du 1^{er} septembre 1645). Robert Lenoble a analysé avec finesse les présupposés d'une telle attitude : « Aux questions anxieuses du moraliste, inquiet des causes du péché (Descartes) substitue la tranquillité objective du technicien aux prises avec un problème d'équilibre des forces. »¹ On retrouve chez Machiavel ou Hobbes des positions assez proches mais appliquées aux passions politiques. Le mouvement de la pensée qui cherche à réduire l'ensemble des mouvements du monde ou les turbulences de la condition humaine à un ensemble de lois objectives, à des récurrences prévisibles, prend son essor au XVIII^e siècle et n'a plus cessé d'exercer par la suite son influence.

I Le corps dans la philosophie cartésienne

Homme du *cogito* et non du *cogitare* ou du *cogitamus*, homme du « Pour moi, je... », Descartes se pose clairement comme un individu. Le doute méthodique qu'il institue dans le *Discours* en est l'illustration la plus flagrante. Descartes appartient à une époque où l'individu commence à devenir une structure significative du lien social, non dans son ensemble bien sûr, mais dans ses franges les plus actives. De surcroît, c'est un homme de l'errance à travers l'Europe, un homme qui choisit en permanence l'exil, sinon l'exil intérieur, par la discipline du doute méthodique, et à qui son propre corps ne peut pas ne pas apparaître comme une réalité ambiguë. Cette attention circospecte portée au corps est une attitude de voyageur confronté où qu'il soit à l'irréductible d'un

1. R. Lenoble. *op. cit.*, p. 335.

corps qui se fatigue, modifie sans cesse ses habitudes de confort, ses manières d'être, etc. Ce sentiment de dualité, toujours provisoire si l'on se situe au niveau de la vie quotidienne, Descartes l'éternise sous la forme du dualisme. Mais entre la dualité et le dualisme s'étend un abîme, puisque si la première demeure rivée à la présence humaine, labile, sans conséquence, la seconde autonomise le corps, privilégie le pôle spirituel sous une forme absolue. Certes, il y a plus que ce sentiment de voyageur ou d'exilé volontaire ; les logiques sociales et culturelles qui amènent la dissociation du sujet et éclairent le corps en négatif sont antérieures à Descartes. La philosophie cartésienne est révélatrice de la sensibilité d'une époque, elle n'est pas une pure fondation. Elle n'est pas le fait d'un seul homme, mais la cristallisation à partir de la parole d'un homme d'une représentation diffuse dans l'époque.

Il appartient à Descartes, qui aura vécu avec insistance sa propre individualité et son indépendance, de prononcer de façon en quelque sorte officielle les formules qui distinguent l'homme de son corps, en faisant de ce dernier une réalité à part, et de surcroît dépréciée, purement accessoire. Non que le dualisme cartésien soit le premier à opérer une coupure entre l'esprit (ou l'âme) et le corps, mais ce dualisme est d'une autre sorte, il n'est plus fondé sur un sol religieux, il nomme un aspect social manifeste, l'invention du corps moderne. Dans une société où le caractère individualiste exerce ses premiers effets significatifs, la clôture du sujet sur lui-même fait du corps une réalité ambiguë, la marque même de l'individualité.

Fruit déjà d'une partition sociale, l'individu se trouve divisé ontologiquement en deux parties hétérogènes : le corps et l'esprit, que soude la glande pinéale. La dimension corporelle de la personne recueille toute la charge de déception, en revanche comme s'il fallait conserver à l'homme une parcelle de divinité, malgré le désenchantement du monde qui s'amorce, l'esprit demeure sous la

tutelle de Dieu. L'homme est encombré d'un corps qui a le désavantage, même s'il est considéré comme une machine, de ne pas être assez fiable et rigoureux dans sa perception des données de l'environnement. Le rationnel n'est pas une catégorie du corps, mais c'est l'une des catégories possibles de l'esprit. Pour les philosophes mécanistes, c'est d'ailleurs là sa qualité la plus éminente. N'étant pas un instrument de la raison, le corps distingué de la présence humaine est voué à l'insignifiance. La pensée pour Descartes est tout à fait indépendante du corps, elle se fonde sur Dieu ; son immanence à l'âme repose sur la double exclusion, impensable encore quelques décennies auparavant, de l'enfant et du fou : « De ce que la faculté de penser est assoupie dans les enfants et que dans les fous elle est non pas à la vérité, éteinte, mais troublée, il ne faut pas penser qu'elle soit tellement attachée aux organes corporels, qu'elle ne puisse être sans eux. Car de ce que nous voyons souvent qu'elle est empêchée par ces organes, il ne s'ensuit aucunement qu'elle soit produite par eux. »¹

I

Le dualisme cartésien prolonge le dualisme vésalien. Dans l'un et l'autre se manifeste un souci du corps décentré du sujet auquel il prête sa consistance et son visage. Le corps est un accessoire de la personne. L'unité de la personne est rompue et cette fracture désigne le corps comme une réalité accidentelle, indigne de la pensée. L'homme de Descartes est un collage où se côtoient un esprit qui ne tire son sens que de penser et un corps, ou plutôt une machine corporelle, réductible à sa seule étendue².

En dépit des difficultés innombrables qui sont les siennes pour justifier cet éclatement de l'homme, Descar-

1. R. Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 1966, p. 206.

2. Sur un autre plan le « dualisme » entre l'homme et son corps se retrouve dans les premières manufactures où le « travail en mètres », monotone, épuisant, sous-payé, ne sollicite chez l'ouvrier que sa force physique, son « corps » et non son identité d'homme...

tes écrit dans la *Méditation sixième* : « Et partant de cela même que je connais avec certitude que j'existe, et que cependant je ne remarque point qu'il appartienne nécessairement aucune chose à ma nature ou à mon essence, sinon que je suis une chose qui pense, je conclus fort bien que mon essence consiste en cela seul, que je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser. Et quoique peut-être (ou plutôt certainement, comme je dirai tantôt) j'aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint ; néanmoins, pour ce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'aie une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui. »¹

Dans le *Discours*, la formulation de la certitude de sa propre existence par le *cogito* sous-entend la toute-puissance de la pensée et soulève la difficulté d'associer malgré tout un corps à cette pensée. La nature de l'homme n'est pas angélique et Descartes lutte contre un obstacle indépassable, l'impossibilité d'envisager l'homme hors de son enracinement corporel. Il constate que l'union substantielle du corps et de l'esprit est une permanence de la vie. « Je ne nie pas néanmoins, écrit-il avec regret dans ses *Méditations*, que cette étroite liaison de l'esprit et du corps que nous expérimentons tous les jours ne soit cause que nous ne découvrons pas aisément et sans une profonde méditation la distinction réelle qui est entre l'un et l'autre. »²

Il développe ailleurs l'idée que si l'on prend un membre du corps, la main par exemple, celle-ci n'est une

1. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, PUF, 1970, p. 118-119.

2. *Ibid.*, p. 206.

substance incomplète que si elle est rapportée au corps, mais elle est en revanche considérée en elle-même comme une substance complète. « Et pareillement, conclut-il ce singulier raisonnement, l'esprit et le corps sont des substances incomplètes, lorsqu'ils sont rapportés à l'homme qu'ils composent, mais étant considérés séparément, ils sont des substances complètes. »¹

Le corps est rendu axiologiquement étranger à l'homme, désacralisé et objet d'investigations qui en font une réalité à part. La naissance à une échelle collective d'une sociabilité où l'individu prime sur le groupe correspond à l'avènement moderne du corps même si le processus historique s'étale dans le temps et touche encore inégalement les populations. Le rétrécissement de la notion de personne porte sur le corps un éclairage ambigu qui le désigne, nous l'avons dit, comme « facteur d'individuation », frontière du sujet. Mais force est de constater que le corps est affecté d'un indice dépréciatif. Descartes pousse même le paradoxe jusqu'à refuser de se reconnaître en lui : « Je ne suis point, dit-il, cet assemblage de membres que l'on appelle le corps humain. » Nous avons déjà évoqué le passage des *Méditations* où Descartes assimile sans citer son corps à un cadavre. Le corps apparaît dans la pensée du XVII^e siècle comme la part la moins humaine

1. R. Descartes, *ibid.*, p. 202.

2. Voir sur un autre plan les travaux de N. Elias déjà cités. Les fractions de la bourgeoisie qui élaborent des étiquettes corporelles rigoureuses commencent à mettre le corps à distance, à tenir pour méprisable ce qui éclaire trop crûment l'existence corporelle de l'homme : le roi, le pape, le crachat, les fonctions d'élimination, etc. Elles régulent de façon très serrée la part du corps dans le champ social. Elles inventent cette « phobie du contact » (E. Canetti) qui caractérise encore la civilisation occidentale contemporaine. La sexualité même commence à poser quelques problèmes. Montaigne déjà s'insurge : « qui a fait l'œuvre de chair... ». On voit combien la question du corps préoccupe les couches privilégiées de la société de la Renaissance et au-delà qui accèdent à une large autonomie de leurs actions, s'individualisent, mais accrochent sur le corps et règlent minutieusement les rites d'interaction sociale.

de l'homme, le cadavre en suris où l'homme ne saurait se reconnaître.

Cette mise en apesanteur du corps au regard de la personne apparaît comme l'une des données les plus significatives de la modernité. Rappelons combien cette distinction ontologique entre le corps et l'esprit n'est clairement accessible qu'aux hommes des couches privilégiées et savantes de la bourgeoisie. Les couches populaires s'inscrivent dans des traditions fort éloignées et n'isolent pas le corps de la personne. L'épistémologie du XVIII^e siècle (suivant le chemin ouvert notamment par Vésale, s'agissant de la question du corps) dont les développements ultérieurs fécondent les valeurs et les pratiques scientifiques et techniques de la modernité est indissolublement liée à ce divorce d'avec le corps. Divorce aussi, et le fait est significatif, avec l'imagination considérée de même comme puissance d'illusion, source constante d'erreurs. De surcroît, l'imagination est en apparence une activité inutile, improductive, irrationnelle, péchés majeurs pour la jeune pensée bourgeoise. En un mot, l'imagination est surnuméraire autant que le corps.

Le corps surnuméraire

L'intelligibilité mécaniste fait des mathématiques la clé unique de compréhension de la nature. Le corps est frappé de suspicion. L'univers vécu, senti, tel qu'il apparaît grâce aux activités perceptives tombe en disgrâce au profit d'un monde intelligible, purement conceptuel. Au même titre que l'imagination, les sens sont trompeurs, on ne saurait fonder sur eux la moindre certitude rationnelle. Les vérités de la nature ne sont plus d'emblée accessibles à l'évidence sensorielle, elles sont l'objet d'une mise à distance, d'une purification, d'un calcul rationnel. Il faut en ôter les scories corporelles. Et Descartes en donne une mémorable illustration au cours de la *Méditation seconde* avec la parabole du morceau de

cire. Ce dernier, recueilli dans la mèche, manifeste à l'évidence un certain nombre de qualités sensibles en apparence irréductibles : forme, odeur, volume, consistance, etc. Mais au contact de la flamme, le morceau de cire perd sa consistance première, il se répand en liquide, devient brûlant, son odeur disparaît, etc. Finalement, les qualités qui se donnent par l'entremise des sens s'avèrent illusoirs : ni la couleur, ni l'odeur, ni la consistance ne demeurent les mêmes et pourtant le morceau de cire est là. Descartes destitue l'imagination de toutes prérogatives à cet égard. La réalité du morceau de cire n'est pas davantage accessible à l'imagination qu'à l'entremise des sens. Seule importe « la seule puissance de juger qui préside en mon esprit ».

Il convient d'isoler le moment d'appropriation de l'intelligence sur le monde par la mise à l'écart « du témoignage variable des sens ou des jugements trompeurs de l'imagination ». À travers la confusion entretenue par la sensorialité et l'imagination de l'homme, la raison se fraie un chemin, dissipe les équivoques, impose sa vérité abstraite à l'encontre des évidences sensibles. Accéder à la vérité consiste à dépouiller les significations de leurs traces corporelles ou imaginatives. La philosophie mécaniste rebâtit le monde à partir de sa catégorie de pensée, elle dissocie le monde habité par l'homme, accessible au témoignage des sens, du monde réel, accessible à la seule intelligence.

Descartes est lucide malgré tout sur les conséquences d'un tel divorce, il y revient dans ses *Réponses aux cinquantes objections*. De même que Pascal établit trois ordres de vérités : selon les sens, la raison ou la foi, Descartes oppose une saisie de la réalité des choses sous l'angle de la vie quotidienne et une autre sous l'angle de la raison : « Mais cependant, il faut prendre garde à la différence qui est entre les actions de la vie et la recherche de la vérité, laquelle j'ai tant de fois inculquée ; car, quand il est question de la conduite de la vie, ce serait une chose tout à fait ridicule de ne s'en pas

rappporter aux sens, d'où vient qu'on s'est toujours moqué de ces sceptiques qui négligeaient jusqu'à tel point toutes les choses du monde, que pour empêcher qu'ils ne se jetassent eux-mêmes dans les précipices, ils devaient être gardés par leurs amis. »¹ De la même façon Descartes écrit à Elisabeth que « c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier les choses qui exercent l'imagination qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps » (28 janvier 1643).

Mais la philosophie ne s'entend que radicalement dissociée du corps et Descartes donne au seuil de la *Méditation troisième* cette formule fulgurante : « Je ferai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses. » Cette phrase résonne comme un manifeste de l'épistémologie mécaniste. Elle légitime la distinction opérée entre l'homme et son corps. Malgré la résistance des romantiques, puis de la psychanalyse et de la phénoménologie, la coupure entre les sens et la réalité apparaît comme une structure fondatrice de l'épistémologie occidentale. Le perfectionnement technique creusant davantage l'écart. Spinoza donne une formule lumineuse de la nouvelle *épistémé*. Selon lui ce n'est pas avec les yeux du corps qu'il faut déchiffrer les mystères de la nature, mais « avec l'œil de l'âme »². Le corps est devenu surnuméraire.

1. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, op. cit., p. 227.

2. Descartes, dans les *Méditations* (p. 60), oppose le soleil sensible, appréhendé par les yeux de l'homme, et le soleil astronomique. Les yeux percevant petit ce que l'astronome évalue « plusieurs fois plus grand que toute la terre ». Même image chez Spinoza, appliquée à la distance, les yeux de l'homme conçoivent le soleil proche, « à environ deux cents pieds » quand le soleil savant nous apprend qu'il se tient à une distance « de plus de six cents fois le diamètre terrestre », cf. Spinoza, *Éthique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 109.

Pour les philosophes mécanistes, la nature n'est plus la forme vivante de la Renaissance, elle est composée d'une multitude d'objets en interrelation, mutuellement subordonnés à des lois intangibles. Elle s'étend sur un espace géométrique, absolument étranger aux catégories corporelles, un espace accessible seulement à un entendement très averti. Une série de découvertes, le télescope ou le microscope par exemple, l'imprimerie, l'amorce du machinisme, contribue à dissocier l'activité des sens de celle de l'intelligence. Avec ces différentes médiations techniques élargissant la maîtrise par l'homme du monde qui l'entoure, un autre usage des sens apparaît, mais dissociés à l'appréciation du seul regard, il perçoit l'infiniment lointain et l'infiniment petit. Et ces découvertes sont comme la confirmation expérimentale pour les mécanistes des insuffisances de la sensorialité humaine.

« L'univers est une machine où il n'y a rien du tout à considérer que les figures et les mouvements de ses parties » est la formule, donnée par Descartes, où se condense le mécanisme. Pour ces hommes radicalement éloignés des sources et de l'esprit de la Renaissance, la nature est une forme vide, régie par un Dieu mécanicien ou calculateur. L'univers se compose de rouages invariants, mais inertes en eux-mêmes, sans dynamisme propre. Le mouvement leur vient de l'extérieur (d'où l'idée de la fameuse chiquenaude donnée par Dieu au moment de la création).

Le mécanisme repose en effet sur un dualisme entre le mouvement et la matière. Le temps, la durée n'appar-

1. C. Tresmontant observe que parmi les différents mouvements possibles, Descartes et après lui Malebranche et Hume, n'étudient que le mouvement de déplacement, c'est-à-dire le plus éloigné de l'organisme. « L'univers cartésien est un univers de "choses", c'est-à-dire d'objets fabriqués. Il est caractérisé par une méconnaissance totale de ce qu'est l'organique. Descartes confond organique et mécanique, c'est-à-dire création et fabrication », cf. C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, op. cit., p. 32.

raissent dans ce système que de façon spatialisée (l'horloge). L'homme est l'objet de la même scission entre l'âme, vecteur de mouvements, et le corps, matière, machine, où se répercutent les mouvements de l'âme.

L'avènement du modèle mécaniste comme principe d'intelligibilité du monde est associé à la diffusion des mécanismes de toutes sortes dès le XVI^e siècle, l'imprimerie, l'horloge par exemple, qui donnent à l'homme un sentiment de puissance sur le monde inconnu auparavant. De la même façon l'assimilation du corps et de ses fonctions à un schéma mécaniste suppose l'antériorité de la construction d'automates ingénieux, semblant se suffire à eux-mêmes dans leurs mouvements¹. La mathématisation des phénomènes naturels n'épargne pas la sphère du biologique. Le vivant est subordonné au modèle de la machine et s'y épuise tout entier.

Ce modèle sous-entend aussi de nouvelles pratiques sociales inaugurées par la bourgeoisie, le capitalisme naissant et sa soif de conquête. Une volonté de maîtrise sur le monde qui n'est alors pensable qu'à la condition de généraliser le modèle mécaniste. Si le monde est une machine, il est à la mesure du défi de l'ingénieur et de l'entrepreneur. Quant au corps, devenu raisonnable, euclidien, il est aux antipodes de l'*ubris*, désormais séquentiel, manipulable par les disciplines naissantes, déprécié en tant que tel, ce qui justifie le travail segmentaire et répétitif des manufactures où l'homme se greffe à la machine sans réellement s'en distinguer. Corps dépouillé de l'homme, pour être pensé sans réticence sur le modèle de la machine.

L'animal-machine

Le dualisme entre la pensée et le corps, la précellence de la première à travers le *cogito* amène à la conclusion

1. Cf. G. Canguilhem, « Machine et organisme », in *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965, p. 104 sq.

de la nature purement corporelle de l'animal, ce dernier étant posé comme dépourvu de langage et de pensée. Les comportements de l'animal se rangent sous le paradigme de la machine. L'animal est une figure de l'automate. Dans la cinquième partie du *Discours*, Descartes fonde la théorie de l'animal-machine¹. Si les animaux ne parlent pas c'est moins par défaut des organes adéquats que par absence de pensée. L'automatisme de leurs actions est conclu de leur manque de latitude, celle-ci découlant de la disposition de leurs organes et de leur absence de raison. En outre, leur attribuer une pensée reviendrait à leur conférer une âme, hypothèse que rejette Descartes. La théorie de l'animal-machine manifeste la sensibilité d'une époque (ou plus précisément de certaines franges sociales d'une époque), elle fonctionne même à la manière d'un lieu commun. Mersenne l'énonce aussi dans son *Harmonie universelle* où il s'émerveille de la composition et des mouvements d'un mouchoir « de sorte que si l'on pouvait acheter la vue de tous les ressorts qui sont dans ce petit animal, ou bien apprendre l'art de faire des automates ou des machines qui eussent autant de mouvements, tout ce que le monde a jamais produit en fruits, or et argent ne suffirait pas pour le juste prix de la simple vue desdits ressorts »². Telles sont les formidables prouesses du Dieu mécanicien.

Déniant toute sensibilité à l'animal, Descartes s'adresse des innombrables dissections et vivisections qu'il réalise sa vie entière sur les animaux afin de mieux comprendre « la machine du corps » (il amende aussi l'homme d'en faire un usage servile et les hommes de

1. Hypothèse promise à une respectable fortune historique jusqu'à Pavlov et aux behavioristes, cette notion a cheminé et concouru encore à notre vision de l'animal, cf. J. Baudrillard, *Simulacres et simulations*, Paris, Galilée, 1981 ; voir aussi les pages éclairantes de G. Gusdorf, *La révolution galiléenne*, t. II, Paris, Payot, 1969, p. 148 sq.

2. Cité in R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, Vrin, 1943, p. 74-75.

science, d'expérimenter sur eux : comment un mécanisme connaîtrait-il la souffrance ?). Dans une lettre à Morus, du 21 février 1649, Descartes laisse entendre que son « opinion n'est pas si cruelle à l'égard des bêtes qu'elle n'est pieuse à l'égard des hommes, affranchis des substitutions des Pythagoriciens, car elle les absout du soupçon de faute chaque fois qu'ils mangent ou qu'ils tuent des animaux ». Les animaux et d'une certaine façon les hommes rejoignent ainsi la nature sous le même paradigme du mécanisme ; les uns et les autres sont purifiés de tous rejets vitalistes ou hylozoïstes. La désacralisation gagne tous les domaines accessibles à la condition humaine, y compris les autres vivants. Les mentalités éclairées s'accordent à rendre pensables et possibles une action de transformation radicale de la nature et une expérimentation sur le corps de l'homme ou de l'animal qui ne soulève aucune indignation morale.

Le corps sur le modèle de la machine

Le dualisme, malgré ses tortueux raisonnements pour prouver l'union de l'âme et du corps, n'épargne pas à l'homme ce glissement vers le mécanisme. Pour Descartes, le corps sinon l'homme tout entier est une machine. Dans le sillage du *cogito*, l'homme apparaît à la façon d'un automate mû par une âme. « Comme une horloge composée de roues et de contrepois... je considère le corps de l'homme » (*Méditation sixième*). Toute puissante analogie horlogère qui fonctionne comme un paradigme pour expliquer aussi bien les mouvements des étoiles, ceux de la nature ou ceux du corps humain. « Le corps vivant diffère autant de celui d'un homme mort, que fait une montre, ou un autre automate, lorsqu'elle est montée, et la même montre ou autre machine, lorsqu'elle est rompue et que le principe de son mouvement cesse d'agir » (*Traité de l'homme*).

Certes la physiologie et l'anatomie de Descartes sont lacunaires et approximatives, mais l'intérêt de cette remarque est secondaire. L'élément significatif réside davantage dans la mise à plat du corps réalisée déjà par les anatomistes, et que prolonge sa réduction mécaniste et la différence désormais posée avec l'homme à qui il donne sa consistance. Le corps humain est une mécanique discernable des autres par la seule singularité de ses rouages. Simple chapitre de la mécanique générale du monde. Le fait d'incarner la présence humaine ne le doté d'aucun privilège. Dans le *Traité de l'homme*, Descartes pousse loin la métaphore mécaniste « et véritablement l'on peut bien comparer les nerfs de la machine que je vous décris aux tuyaux des machines de ces fontaines ; ses muscles et ses tendons aux divers engins et ressorts qui servent à les mouvoir ; ses esprits animaux à l'eau qui les remue, dont le cœur est la source et les concavités du cerveau sont les regards. De plus la respiration et autres telles actions qui lui sont naturelles et ordinaires, et qui dépendent du cours des esprits, sont comme les mouvements d'une horloge ou d'un moulin que le cours ordinaire de l'eau peut rendre continu ». L'organisme est non seulement coupé de l'homme mais il est de surcroît privé de son originalité, de la richesse de ses réponses possibles. Le corps n'est plus ici qu'une constellation d'outils en interaction, une structure de rouages bien agencés et sans surprise. Que l'organisme humain ne soit pas aussi spécialisé qu'un outil ou un mécanisme n'est pas perçu. Et l'unité de la présence humaine et du corps ne soulève aucune objection.

Illustrant par ailleurs le sentiment de toute-puissance qui envahit les philosophes mécanistes, l'automate issu des mains de l'artisan se donne comme une figure de la création. L'homme apparaît moins créature que rival du Dieu mécanicien. Tout juste Descartes accorde-t-il à Dieu le privilège mesuré d'être artisan plus habile que les autres : « ... tout corps est une machine et les machines fabriquées par le divin artisan sont les mieux agencées,

sans cesser pour autant d'être des machines. Il n'y a, à ne considérer que le corps, aucune différence de principe entre les machines fabriquées par des hommes et les corps vivants engendrés par Dieu. Il n'y a qu'une différence de perfectionnement et de complexité » (*Discours de la méthode*, p. 102).

Un siècle plus tard, La Mettrie sécularise définitivement le corps sur le modèle du mécanisme : « L'homme n'est qu'un animal, ou un assemblage de ressorts, qui tous se montent les uns par les autres, sans qu'on puisse dire par quel point du cercle humain la nature a commencé (...) ». Dans cet ensemble l'âme est un rouage : toutes ses facultés « dépendent tellement de la propre organisation du cerveau et de tout le corps qu'elles ne sont visiblement que cette organisation même »¹.

Une « anatomie politique »

Une « technologie politique du corps », bien analysée par Michel Foucault, prolonge la métaphore mécanique dans les mouvements mêmes du corps dans l'espace et rationalise la force de travail de l'individu, elle coordonne dans les institutions (usines, écoles, casernes, hôpitaux, prisons, etc.) la juxtaposition des corps selon un calcul qui aboutit à la docilité des sujets et à l'efficacité de l'action entreprise. Objet parmi d'autres, caractérisé seulement peut-être par une rétivité plus grande du fait qu'il est humain et donc tributaire d'une inaliénable subjectivité, le corps est soumis au principe d'une mise en ordre analytique qui s'efforce de n'omettre aucun détail.

Les disciplines s'imposent au XVII^e et au XVIII^e siècle comme des « formules générales de domination » (Michel Foucault) appelées à un avenir prospère. « Le

¹ J. O. de La Mettrie, *L'homme-machine*, Paris, Denoël-Gonthier, 1981, p. 189.

grand livre de l'Homme-machine a été écrit simultanément sur deux registres, dit M. Foucault, celui anatomométraphysique, dont Descartes avait écrit les premières pages et que les médecins, les philosophes ont continué ; celui technico-politique, qui fut constitué par tout un ensemble de règlements militaires, scolaires, hospitaliers, et par des procédés empiriques et réfléchis pour contrôler ou corriger les opérations du corps... *L'Homme-machine* de La Mettrie est à la fois une réduction matérialiste de l'âme et une théorie générale du dressage, au centre desquelles règne la notion de "docilité" qui joint au corps analysable le corps manipulable. »¹ Une rationalisation vétilleuse du corps et de ses attitudes se met en place dans l'organisation du travail, qui inscrit la relation naturelle de l'homme à son corps dans une dualité dont Marx rendra compte avec force avec l'image empruntée à Agrippa de l'homme réduit à un seul de ses organes.

Descartes donne une garantie philosophique à l'utilisation instrumentale du corps dans divers secteurs de la vie sociale. La métaphysique, qu'il entame sérieusement, trouve en ce qui concerne le monde industriel son exécuteur privilégié en Taylor (et Ford) qui accomplit *de facto* le jugement prononcé implicitement par Descartes. *L'anatagon* de la machine qu'est le corps est aligné sur les autres machines de la production, sans bénéficier d'une indulgence particulière. Le corps est « appendice vivant de la machine » avec ce résidu nécessaire et gênant qu'est l'homme qu'il incarne. Mais effectivement c'est moins l'homme qui travaille que tel segment de lui-même astreint à la répétition inlassable des mêmes gestes. Chaplin dans *Les Temps modernes* fait une admirable critique de cette instrumentalisation de l'homme. Canguilhem, évoquant les travaux de Georges Friedmann, constate que le fait que « les mouvements tech-

1. M. Foucault, *Surveiller punir, Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 138.

niques superflus sont des mouvements biologiques nécessaires a été le premier écueil rencontré par cette assimilation uniquement techniciste de l'animal humain à la machine »¹. Malgré ses limites étroites et les critiques dont elle a pu être l'objet, la métaphore mécaniste du corps a connu une grande fortune historique. Nous la retrouverons souvent sur notre route au cours de ce chemin sinueux au sein du monde contemporain.

Machine ou organisme

La chair de l'homme prête à l'embarras, comme s'il fallait déchoir d'une si peu glorieuse réalité. La métaphore mécaniste appliquée au corps résonne comme une réparation pour conférer au corps une dignité qu'il ne saurait avoir en restant simplement un organisme. Depuis le XVII^e siècle une rupture avec le corps s'est amorcée dans les sociétés occidentales. Sa position au titre d'objet parmi d'autres, sans dignité particulière, le recours banalisé dès cette époque à la métaphore mécaniste pour en rendre compte, les disciplines, les prothèses correctrices qui se multiplient². Autant d'indices parmi d'autres qui laissent entrevoir le soupçon qui pèse sur le corps et les volontés éparées de le corriger à défaut de le soumettre totalement au mécanisme. Un fantasme implicite, informulable bien sûr, est sous-jacent, celui d'abolir le corps, de l'effacer purement et simplement ; nostalgie

1. G. Canguilhem, *op. cit.*, p. 126.

2. « C'est au XVII^e siècle que la chirurgie multiplie de façon décisive les exemples d'appareillages correcteurs. La nouvelle pensée mécaniste déploie sa fécondité sur un corps devenu lui-même machine. L'arsenal thérapeutique grossit brusquement en engins, qui malgré leurs rouages frustes et primitifs visent à redresser. Il fallait pour se banaliser l'espace corporel et que se généralise le mécanisme pour que naissent de telles propositions », G. Vigarello, « Panoplies redresseuses : jalons pour une histoire », *Traverses*, 14-15 (Panoplies du corps), 1979, p. 121 ; du même auteur, *Le corps redressé*, Paris, Armand Colin, 2004.

d'une condition humaine qui ne devrait plus rien au corps, lieu de la chute.

La technique et la science contemporaines s'inscrivent dans le droit fil de cette quête qui ne s'est depuis lors jamais démentie : comment faire de ce brouillon qu'est le corps un objet fiable, digne des procédures techniques et scientifiques. La science est dans une relation ambivalente avec le corps : il est son anti-modèle, elle le contourne, elle cherche à s'en débarrasser, en même temps elle tente sans cesse de le dupliquer avec ses moyens propres et de façon maladroite. Peut-être toute l'histoire de la science n'est-elle que l'histoire des corrections opérées sur les insuffisances (à ses yeux) du corps, innombrables biffures pour échapper à sa précarité, à ses limites. Tentation démiurgique aussi de l'imiter, d'agir techniquement sur lui. Aujourd'hui une autre facette se dévoile : la lutte contre le corps dévoile sa structure cachée, le refoulé qui la soutenait : la peur de la mort. Corriger le corps, en faire une mécanique, l'associer à l'idée de la machine, c'est échapper à cette échéance, c'est gommer « l'insoutenable légèreté de l'être » (M. Kundera). Le corps, lieu de la mort en l'homme. N'est-ce pas ce qui échappe à Descartes à la manière d'un lapsus quand dans ces *Méditations* l'image du cadavre s'impose spontanément à son raisonnement pour nommer sa condition corporelle : « Je me considèrai premièrement comme ayant un visage, des mains, des bras, et toute cette machine composée d'os et de chair, telle qu'elle paraît en un cadavre, laquelle je désignai du nom de corps. » Image d'autant plus troublante qu'elle est moins nécessaire et même insolite.

L'assimilation du corps au mécanisme bute contre le résidu qu'elle est contrainte de négliger sous peine de s'invalider : l'homme. La complexité infinie de la condition humaine liée à la dimension symbolique est une limite à laquelle elle se heurte. Le corps confronté à ces procédures de maîtrise fait figure d'animal logé au cœur de l'être, insaisissable, sinon de façon provisoire et par-

cellaire. Le corps, vestige multimillénaire de l'origine non technique de l'homme. Faut-il des origines que nombre de procédures s'efforcent de corriger¹.

Un dictionnaire de lieux communs pourrait afficher au terme « corps » : une « merveilleuse machine ». Innombrables sont les titres d'articles ou de livres qui n'hésitent pas à recourir à cette image. On ne compare pas la machine au corps, on compare le corps à la machine. La comparaison ne va que dans ce sens, le mécanisme donne paradoxalement au corps ses lettres de noblesse, signe incontestable de l'origine de la valeur pour la modernité. Ce qui revient à subordonner le corps à la machine. De la merveilleuse machine, le discours passe vite à la fragilité qui la caractérise. À machine, machine et demie. Le corps s'il est une « merveilleuse » machine, n'en mérite pas le titre à part entière. Il s'use, sa précarité l'expose à des dommages irréversibles, et surtout il n'a pas la permanence de la machine, la mort est le prix payé de la perfection, le symbolique celui payé par sa nécessaire relation au monde. Le plaisir et la douleur sont les attributs de la chair, ils impliquent le risque assumé de la mort et du symbolisme social. La machine est égale, étale, elle ne sent rien car elle échappe à la mort et à la symbolique.

La prothèse corrige les modalités du vivant, améliore ses performances, renforce sa résistance, réduit sa précarité, elle corrige dans ses détails, l'avancée inéluctable de la mort dans l'organisme (on se souvient que pour Bichat, l'homme meurt en détail). Le corps humain devient un laboratoire où se réalisent nombre d'interventions destinées à coupler l'organique et le mécanique. Pour en accroître les performances, on cherche à greffer des microprocesseurs dans le cerveau afin de donner immédiatement au sujet accès à des banques de données. L'un des clichés récents fait d'ailleurs du cerveau l'« ordinateur » de l'homme (on oublie là aussi une

1. Sur cette notion d'un corps fossile, brouillon et perçu comme anachronique, cf. D. Le Breton, *L'adulte au corps*, Paris, Métailié, 1999.

donnée élémentaire : ce n'est pas le cerveau qui pense, c'est l'homme). De plus en plus la technique relie l'organique, accroît les performances du corps et donne partiellement raison à la philosophie mécaniste illustrée par Descartes ou la médecine iatromécanique de son temps. Pour contenir les défaillances dues à la maladie, à l'accident, à la vieillesse, les chirurgiens disposent aujourd'hui d'un étonnant répertoire de prothèses (appareil artificiel qui remplace un organe ou une fonction organique) et d'orthèses (qui viennent renforcer un organe ou une fonction lésée). Des biochimistes et des immunologistes travaillent ensemble à la création de substances biocompatibles. La fabrication du corps humain entre dans l'ère de sa reproductibilité industrielle.

Le morcellement du corps n'est plus seulement l'un des symptômes de la schizophrénie, il devient la routine de services de médecine devant choisir entre la prothèse ou la greffe pour sauver leur malade. Le corps est mué en puzzle, en éléments disponibles et permutable pour la plupart avec les matériaux techniques. Prothèses de genoux, d'épaules, de doigts, de hanches, de nombreux autres os ou articulations, prothèses sensorielles (notamment auditives et visuelles) ; la miniaturisation et l'informatique de plus en plus utilisées permettent, avec des résultats inégaux, selon les déficits, des individus porteurs de handicap sensoriel ou physique, de recourir à des prothèses dirigées par des microprocesseurs répondant aux sollicitations du système nerveux central. Appareil d'assistance destiné à relayer une physiologie défaillante : valves cardiaques, pacemakers, hémodialyse, dialyse péritonéale, cathéters, cœurs ou poumons artificiels, etc. Biomatériaux : sang, peau artificielle, etc.

Les résultats sont inégaux, souvent remarquables tout en suscitant des limitations plus ou moins tolérées par le sujet : rein artificiel, par exemple. Ils sont parfois sans dommage et permettent au sujet de retrouver au terme de l'intervention un usage heureux de sa vie. D'autres suscitent une dépendance de tout instant à la

machine. L'assimilation mécanique du corps ne protège pas en effet l'homme appareillé de l'angoisse née de son hybridation avec un corps étranger. L'homme appareillé est une sorte d'otage de la machine et de ceux qui en connaissent le fonctionnement. Il doit intégrer à l'image de son corps une matière paradoxale, née de l'impossible deuil d'un organe ou d'une fonction. De même que la greffe d'organe, l'intégration de la prothèse nécessite un remaniement des investissements sur le corps et notamment de l'image que le sujet s'en forge. À défaut de ce changement de régime, si le deuil ne se fait pas de l'organe perdu et si le corps étranger n'est pas assimilé le goût de vivre du malade est altéré. La prothèse peut devenir le rappel insistant et terrible d'une extranéité qui veut faire corps sans y parvenir. De même que les greffes d'organes, l'appareillage du vivant soulève chez celui qui en accepte l'augure une capacité morale d'accueillir en lui un corps étranger dont il faudra régulièrement vérifier le bon état de marche. Les crises d'identité sont l'une des conséquences possibles du trouble de l'intégrité corporelle ou des modifications plastiques sur le corps. La phénoménologie hier (Merleau-Ponty), l'anthropologie aujourd'hui nous montrent que le corps est la condition de l'homme, le lieu de son identité, ce qu'on lui retranche ou ce qu'on lui ajoute modifie son rapport au monde de façon plus ou moins prévisible.

Nous l'avons dit, si le corps était réellement une machine, il échapperait au vieillissement, à la précarité à la mort. Toutes les « pièces » qui le composeraient alors pourraient être modifiées, rectifiées, remplacées en cas d'usure, changées par d'autres plus performantes. Comme l'horloge, le corps marquerait le temps, il n'en serait pas affecté. Il en serait un témoin, bien protégé dans sa neutralité et non plus la victime. Tel est le fantasme sous-jacent à nombre de recherches et de pratiques qui s'étendent d'autant plus que le déni de la mort et l'obsession de sécurité s'accroissent et se renforcent mutuellement.

CHAPITRE 4

*Médecine et médecines dites parallèles :
d'une conception du corps
à des conceptions de l'homme*

Pluralité des corps, pluralité des médecines

La pluralité des médecines répond à la pluralité sociale et culturelle d'un monde dont chaque société, chaque groupe, propose sa version. Les thérapeutes et les usagers bricolent avec ces propositions, s'en accommodent ou les modifient selon leurs représentations et leurs trajectoires propres. Le corps, la souffrance, la maladie, les soins sont autant d'interrogations dont la réponse n'est pas moins infinie que la question. Les systèmes thérapeutiques sont nombreux et témoignent de modalités différentes d'efficacité et d'universalité. Ils offrent des modèles variés, contradictoires, insolites, qu'il convient de comprendre dans leur singularité sociale et culturelle et leurs aspects anthropologiques. Les sociétés humaines construisent la signification et la forme de l'univers où elles se meuvent. Les limites de l'action de l'homme sur son environnement sont d'abord des limites de sens, avant d'être des limites objectives. Tout système symbolique commande un système d'action sur l'environnement ou sur l'homme lui-même, et nourrit des efficacités collectivement attendues, notamment dans la prise en charge de l'homme malade. La

nature est toujours transformée en donnée culturelle, en terrain d'alliance et d'action pour une société ou un groupe donné, dans une époque elle-même délimitée. Dans les systèmes thérapeutiques, des représentations particulières du corps et du mal sont mises en œuvre pour étayer des pratiques visant à soulager ou à guérir. Selon son écosystème et son organisation propre chaque société élabore des dispositifs à l'usage de ses membres, dont la mise en œuvre échoit à un thérapeute accrédité par le groupe. Les efficacités thérapeutiques sont plus ou moins agissantes selon leurs visions du monde et leurs modalités d'emploi, les troubles recensés, selon les circonstances de la rencontre entre celui qui souffre et celui qui prétend le guérir, et selon la disposition du groupe à l'égard de ce système.

Le barreur de feu des campagnes européennes guérit les brûlures en murmurant une prière et en effectuant quelques gestes sur la zone brûlée. La douleur s'estompe et la blessure disparaît les heures suivantes sans laisser le même façon sur un animal brûlé. L'observation étoume celui qui voudrait obstinément maintenir un cadre de pensée biomédical car alors jugée impossible l'action du barreur est en conséquence impensable. En fait le savoir biomédical et le savoir-faire du barreur ne se réfutent pas mutuellement, ils sont d'un ordre différent. L'un et l'autre ne visent pas le même « corps ». Et des collaborations existent parfois entre l'un et l'autre, le médecin recourant parfois (même des hospitaliers) au barreur. Le pansement de secret ou le désenvoûtement coexistent au sein de la même société avec la médecine de pointe car ce sont des pratiques culturelles intéressant des réalités distinctes, mobilisant des usagers dont les demandes, mais aussi les références sociales et culturelles diffèrent. Entre eux il n'y a pas progrès, mais différence de vision du monde, différence d'application. Pas plus que les diverses médecines occidentales ne s'annulent entre elles. L'homéopathie ou la médecine allopathique, l'ostéo-

pathie ou la chiropractique, ou encore l'acupuncture, pour prendre ces seuls exemples, témoignent chacune d'une interprétation propre du corps et de la maladie, elles mettent en œuvre des thérapeutiques spécifiques, mais toutes participent d'une certaine vérité du corps ou de la maladie. Simplement leurs applications et leur universalité diffèrent, de même les conditions de leur mise en œuvre, leur efficacité, les pathologies traitées. Les savoirs populaires encore observables aujourd'hui : panseurs de secret, magnétiseurs, radiesthésistes, phytothérapeutes, barreaux, rebouteux ou autres, rappellent la dimension symbolique du corps humain. Le symbolique étant toujours la forme d'apparition du réel pour la condition humaine. Aucune médecine n'est la restriction de l'autre, mais seulement une voie possible d'accès au corps et à la souffrance par l'intermédiaire de la relation thérapeutique.

Une anthropologie résiduelle

Nous l'avons vu, à partir de la *Fabrica* de Vésale, l'invention du corps dans la pensée occidentale répond à un triple retranchement : l'homme est coupé de lui-même (distinction entre homme et corps, âme-corps, esprit-corps, etc.), coupé des autres (passage d'une structure sociale de type communautaire à une structure de type individualiste), coupé de l'univers (les savoirs de la chair ne relèvent plus d'une cosmologie, ils deviennent singuliers, propres seulement à la définition intrinsèque du corps). À partir des premiers anatomistes, et surtout après Vésale, la représentation du corps n'est plus solidaire d'une vision holiste de la personne ; elle ne déborde plus le corps pour chercher dans un cosmos humanisé le principe de sa vision du monde. Les anatomistes distinguent l'homme de son corps, ils descendent les cadavres et se penchent sur « un bel exemple de la machine humaine » (Marguerite Yourcenar) dont l'identité est

indifférente. Le socle épistémologique de la médecine repose sur l'étude rigoureuse du corps, mais d'un corps mis en apesanteur, coupé de l'homme, et perçu comme réceptacle de la maladie. Avec Vésale, un dualisme méthodologique se met en place qui nourrit encore de nos jours les pratiques et les recherches de l'institution médicale en poursuivant aujourd'hui son affinement vers la biologie moléculaire. Le savoir anatomique et physiologique sur lequel repose la médecine consacre l'autonomie du corps et l'indifférence du sujet qu'il incarne. Il fait de l'homme le propriétaire plus ou moins heureux d'un corps qui suit ses biologiques propres.

Pour mieux la comprendre, le médecin dépersonnalise la maladie. Celle-ci n'est pas perçue comme l'héritage de l'aventure individuelle d'un homme situé et daté, mais comme la faille anonyme d'une fonction ou d'un organe. L'homme est atteint par ricochet d'une altération qui ne concerne que son organisme. La maladie est une intrusion d'une série de causalités mécaniques. Dans l'élaboration graduelle de son savoir et de son savoir-faire, la médecine a négligé le sujet et son histoire, son milieu social, son rapport au désir, à l'angoisse, à la mort, le sens de la maladie, pour considérer un « mécanisme corporel » qui s'est décliné ensuite sous diverses formes, la génétique étant la dernière en date. La consultation est censée restaurer la subjectivité et faire le lien entre le corps et le patient. Mais l'écart n'est pas toujours résorbé par les médecins trop techniciens ou pressés. Si une médecine humaniste trouve là son domaine de prédilection, ou souvent la médecine générale, l'avancée des procédures techniques de prise en charge des patients en réduit la marge et accentue la dépersonnalisation¹.

1. Bien sûr, la médecine n'est pas une. Il est difficile d'écrire à son sujet à cause de la diversité des pratiques qu'elle nourrit. La part du médecin y est essentielle. À l'hôpital d'un service à l'autre la qualité de présence auprès des malades n'est pas la même. Des services sont réputés pour leur qualité d'accueil, le climat de confiance, le souci d'articuler les compétences, d'autres fonctionnent de façon

La médecine fait le pari du corps, elle repose sur une anthropologie résiduelle. Ce n'est pas un savoir sur l'homme, mais un savoir anatomique et physiologique, poussé à son extrême degré de raffinement par l'hyperméthodologie autour de certaines fonctions ou de certains organes, l'usage des nouvelles technologies d'imagerie dans l'élaboration du diagnostic, le recours à des moyens toujours plus technicisés, notamment les systèmes experts informatisés pour l'aide au diagnostic, ce sont là des logiques médicales, parmi d'autres, qui arrivent à un point d'aboutissement. Le corps était distingué déjà de l'homme, il se voit morcelé à l'extrême. Le patient est conçu *in abstracto* comme le fantôme régnant sur un archipel d'organes, isolés méthodologiquement les uns des autres.

La médecine assimile les mouvements physiologiques et leur enracinement anatomique et fonctionnel à une machine biologique sophistiquée ; il suffit dès lors de connaître le processus nosologique et les réactions du corps à son égard pour circonvier la maladie, perçue comme étrangère. Cette représentation est nuancée de façon sensible par le style propre du médecin et le recours qui a longtemps prévalu au médecin de famille (aujourd'hui au généraliste) qui connaissait bien la famille et l'histoire de son patient et faisait intervenir intuitivement d'autres données dans l'appréciation de sa maladie et des moyens de l'en guérir. Dans cette relation personnalisée, le médecin est autre chose qu'un technicien du corps humain. S'il en a la compétence et la sensibilité, il atteint le malade au-delà de l'écran du symptôme.

Dans la recherche de son efficacité propre la médecine a construit une représentation du corps malade qui écarte

autoritaire, négligeant les compétences au détriment des soins donnés au patient. Les services hospitaliers sont traversés par les tensions propres à tous les groupes. L'attitude du chef de service et de la surveillante conditionne un climat institutionnel nocif ou favorable. L'efficacité thérapeutique est nécessairement affectée.

la singularité de l'homme souffrant. Le malade n'est alors que l'épiphénomène d'un événement physiologique (la maladie) advenant dans son corps. Le langage des malades (« c'est le cœur qui s'use », « c'est mon cholestérol », etc.) ou celui parfois de la routine de certains services à l'hôpital (« le poumon du 12 », « l'escarre du 34 »...) enregistrent ce dualisme qui distingue l'homme de son corps, et sur lequel la médecine a établi ses procédures et sa recherche d'efficacité, en même temps que ses limites favorisent une vision instrumentale du corps. L'homme, dans son identité propre, occupe une place anonyme dans cet édifice de connaissance et d'action.

Cette vision de la maladie conduit le malade à se déposer passivement entre les mains du médecin et à attendre que le traitement reçu fasse son effet. La maladie est autre chose que lui et son effort pour guérir, sa collaboration active ne sont pas considérés comme essentiels. Le patient est peu encouragé à s'interroger sur le sens intime de son mal, ni à se prendre en charge. On lui demande justement d'être patient de suivre les recommandations du médecin, la médication et d'en attendre les effets.

Tel est l'accueil d'une médecine qui n'est pas celle du sujet : le recours à un savoir du corps qui délaisse l'homme souffrant. Les raisons de son efficacité sont aussi celles de ses failles. C'est le choix d'un regard, d'une morale, qui éclaire de son faisceau un certain nombre de faits, laissant les autres dans l'ombre. La médecine considère les efficacités qu'elle suscite supérieures à ce qu'elle manque. Mais elle donne prise ainsi à un débat public. Elle soigne une maladie, non un malade, c'est-à-dire un homme inscrit dans une trajectoire sociale et individuelle. Les problèmes éthiques soulevés par les recherches en biotechnologies ou l'euthanasie sont des illustrations saillantes de ce pari médical fait sur le corps humain dans l'oubli relatif du sujet.

Dans ces conditions, pour de nombreux médecins, l'aspect relationnel n'est pas tenu pour essentiel (et para-

doxalement souvent même en psychiatrie dominée par les neurosciences pour lesquelles le paradigme mécaniste est poussé à l'extrême), la consultation ou la visite au chevet du malade est réduite au seul recueil des informations nécessaires au diagnostic. En médecine libérale souvent à cause d'un souci de rentabilité fort peu thérapeutique pour le patient. En médecine hospitalière, l'aspect relationnel est délégué aux infirmières et aux aides soignantes. Le médecin valorise plutôt l'aspect technique de son métier. Un exemple révélateur : la mobilisation en faveur des services de soins palliatifs et de l'accompagnement des mourants (parfois simplement l'accompagnement des malades) prend acte de la solitude des personnes en fin de vie, l'abandon dont elles sont souvent victimes dans les hôpitaux au nom du fameux « échec » du médecin (on dit plus élégamment « échec de la médecine »). Non pas solitude ou abandon technique, certes, mais humain. Le mourant fait le vide autour de lui à moins d'une volonté forte du médecin pour « humaniser » son service ou la mobilisation d'une famille ou de proches.

Dans le sillage ouvert par les travaux de M. Balint, qui a justement travaillé à l'éclaircissement des carences de la relation thérapeutique, de nombreux médecins retrouvent l'importance du dialogue avec le malade, la nécessité du contact. Ils savent que le malade est un homme souffrant dans sa vie avant de souffrir dans sa chair. Cela, les médecines « parallèles » l'ont bien saisi. De façon réciproque les patients récusent une position passive pour devenir acteurs de leurs soins. Les associations de malade jouent un rôle décisif en forçant un élargissement des recours et en exerçant une pression sur la recherche. De même les sites Internet sont régulièrement consultés par les patients ou leur famille pour s'informer de l'état des derniers traitements ou recueillir le témoignage d'autres malades. Ce qui s'échangeait autrefois à voix basse dans les salles d'attente s'effectue aujourd'hui dans l'espace infini du réseau. Et le médecin est alors contraint de composer avec la réflexivité du patient sur son traitement.

La spécificité de la médecine générale

Le médecin généraliste est, en principe, en position favorable pour rencontrer l'homme derrière sa plainte, et agir ainsi plus en profondeur en ne méconnaissant pas la singularité de son patient ni celle de son entourage. Il sait le retentissement existentiel, familial, professionnel des soins ou de l'hospitalisation sur son patient. Il est à même de percevoir où s'alimente le goût de vivre d'un homme maintenant malade et ce que peut détruire dans son rapport au monde une médication ou une opération chirurgicale mal adaptée, rigide prescrite sans considération des données personnelles. Bénéficiant de la confiance du patient, il est en mesure de dialoguer avec lui, de dire la gravité ou la banalité d'une affection, de peser les conséquences des soins au regard des habitudes de vie, de faire admettre la part du feu exigée par le retour à une meilleure santé, conseiller la famille, de prévenir des risques sanitaires induits par certaines habitudes de vie. Toute maladie produit une onde de choc qui ne perturbe pas seulement la vie du patient mais bouleverse également selon les circonstances la trame des relations familiales, amicales, professionnelles, voire la scolarité, l'affectivité des enfants, etc. Le généraliste assure souvent à cet égard un rôle d'accompagnement par les conseils qu'il prodigue du fait d'une expérience qui manque encore au malade et à sa famille. Il est à la fois un familier pour le patient qu'il suit régulièrement et un professionnel dont la parole à une autorité et un poids de vie. La médecine est une relation thérapeutique où le praticien lui-même se prescrit dans la mesure où sa présence est déjà thérapeutique indépendamment des soins qu'il prodigue¹.

L'écrivain portugais Miguel Torga, médecin, traduit bien ce fait dans son journal. « Des consultations,

1. Cf. M. Balint, *Le médecin, son malade et la maladie*, Paris, Payot, 1966 (trad. franç.).

encore des consultations. Ces pauvres gens semblent mettre leurs misères de côté, l'année durant, pour me les raconter quand j'arrive. J'ausculte, je palpe, je donne des médicaments, je promets la guérison, mais je finis par me sentir le vrai bénéficiaire de ces largesses cliniques. Je retrouve à cette occasion le goût de mon métier que la ville a tué progressivement. » Torga dit son attachement à l'anamnèse, au récit par le patient de la souffrance qu'il endure. « Voilà le grand moment humain de l'acte médical, poursuit-il. L'instant où les abîmes s'ouvrent ou ne s'ouvrent pas, où la vérité vient à la surface ou ne vient, où se réalise ou non la rencontre entre la détresse et la pitié. »¹ Le contact du généraliste apaise l'angoisse et favorise un moment de reconnaissance dont le malade, ébranlé par ses maux, est avide. Et cela non seulement pour des raisons morales, mais aussi opératoires, car il n'y a pas de médecine efficace sans une prise en compte par le praticien des significations et des valeurs de son patient. On ne soigne pas un homme contre son gré, en lui imposant des soins qui heurtent sa conscience, bouleversent ses traditions ou détruisent l'idée qu'il se fait de lui-même². On ne soigne pas un malade comme un moteur en panne.

Une médecine de l'homme ?

La demande de signification adressée au médecin porte anthropologiquement au-delà de la souffrance ou de l'anxiété immédiates, elle engage plus en profondeur la signification de l'existence quand l'irruption du mal la met en porte à faux. Comprendre le sens de sa peine est une autre manière de comprendre le sens de sa vie.

1. M. Torga, *En franchise intérieure. Pages de journal 1933-1977*, Paris, Aubier-Montaigne, 1982, p. 297 (trad. franç.).

2. Cf. A. Kleinman, *The Illness Narratives. Suffering, Healing, and the Human Condition*, New York, Basic Books, 1988.

Échouer à saisir la raison de sa souffrance, c'est éprouver combien l'existence échappe. Le sentiment que le médecin possède une réponse rassure le patient, cette supposition de savoir le réinsère dans la trame d'une vie qui s'est un instant dérobée à toute prise. En médecine plus qu'ailleurs, parce que la souffrance et la mort en sont l'enjeu, l'engagement du médecin puise dans une éthique de responsabilité. Mais la tentation est grande de céder à une éthique de conviction alimentant chez le praticien le sentiment de mieux savoir que son patient ce qui est bon pour lui. Position hautaine et autoritaire qui a profondément nuit à la médecine. Un récit de L. Tolstoï est exemplaire à cet égard. Ivan Illitch se plaint depuis quelques jours d'une sourde douleur, le médecin l'a examiné et s'apprête à sortir. Anxieux, Ivan attend le diagnostic qui tarde à venir. Timidement, il interroge : « Nous autres malades, nous nous posons souvent probablement des questions déplacées... Cependant, cette maladie est-elle dangereuse ou non ? » Le docteur lui jeta un regard sévère à travers ses lunettes, comme s'il disait : « Accusé, si vous ne restez pas dans les limites des questions qu'on vous pose, je serai obligé de vous faire sortir de la salle des séances. » – « Je vous ai déjà dit ce que je considérais nécessaire et convenable de vous dire, fit le médecin. L'analyse complètera mon examen. »¹ Toute question sans réponse suscite l'angoisse, le désarroi, l'imagination du pire. Elle attise le sentiment d'abandon, de culpabilité². Une éthique de responsabilité implique la prise en compte en l'homme de sa singularité souffrante, la médecine passe d'une science du corps à une science de l'homme.

Dans tout exercice professionnel impliquant la mise en jeu de l'Autre, trois données s'enchevêtrent : le

1. L. Tolstoï, *La mort d'Ivan Illitch*, Paris, Le Livre de poche, p. 204.

2. Situation particulièrement difficile dans les cas de douleurs chroniques, cf. D. Le Breton, *Anthropologie de la douleur*, Paris, Métailié, 2004.

savoir, le savoir-faire et le savoir-être. Dans la pratique médicale le savoir est valorisé par la Faculté, le savoir-faire par la clinique, et le savoir-être par le malade. Sous peine de perdre un vecteur thérapeutique essentiel le médecin ne peut se couper de l'une ou l'autre de ces dimensions. A cette condition il soigne non plus l'organe malade, mais l'homme souffrant, sachant que celui-ci est immergé dans une culture qui lui est propre (représentations, valeurs, etc.), une condition sociale (mode de vie, etc.) et relationnel (couple, famille, etc.). Sans omettre une singularité qui ne saurait se réduire à l'une ou l'autre de ces composantes car leur conjugaison n'épuise pas ce qu'il est en tant qu'individu tributaire d'une histoire et d'une psychologie propres. Le médecin n'échappe d'ailleurs pas davantage à ces caractères, il est aussi un homme immergé au sein d'une culture (sa culture médicale, mais aussi celle propre à son éducation), une condition sociale, une trame relationnelle, une psychologie et une histoire propres. Contre la tentation d'imposer sa vision du monde à son patient, fidèle en cela au zèle apostolique que dénonce Balint, il importe qu'il soigne son patient dans le sentiment partagé d'une égale dignité et d'une reconnaissance mutuelle. Dès lors les conditions d'une médecine de l'homme sont réunies.

La mosaïque des représentations du corps

Parler du corps dans les sociétés occidentales, c'est susciter l'évocation du savoir anatomo-physiologique sur lequel s'appuie la médecine moderne. Et c'est supposer un consensus autour de lui, en oubliant, comme le rappelle Georges Balandier, que « les sociétés ne sont jamais ce qu'elles paraissent être ou ce qu'elles prétendent être, elles s'expriment à deux niveaux au moins ; l'un, superficiel, présente les structures "officielles"... l'autre, profond, ouvre l'accès aux rapports réels les plus fondamentaux et aux pratiques révélatrices de la dyna-

mique du système social »¹. Le savoir biomédical est la représentation officielle en quelque sorte du corps humain aujourd'hui. On l'enseigne dans les universités, sur lui reposent les laboratoires de recherche et les procédures expérimentales, il fonde la médecine moderne... Mais ce savoir ésotérique est mal partagé.

Dans les sociétés occidentales, chacun vit avec une connaissance floue de son corps. Chacun a reçu un semblant de savoir anatomique et physiologique sur les bancs de l'école ou du lycée, en regardant le squelette des salles de classe, les planches du dictionnaire ou en assimilant les connaissances vulgarisées qui s'échangent quotidiennement entre voisins et amis, autour de l'expérience de l'institution médicale, l'influence des médias, etc. Rares sont ceux qui connaissent réellement l'emplacement des organes et comprennent les principes physiologiques structurant les diverses fonctions corporelles. Ces connaissances sont rudimentaires pour la plupart. Dans sa conscience de ce qui fonde l'intérieur secret de son corps, l'individu recourt parallèlement à bien d'autres références. La médecine ne recouvre pas tout les soucis d'un patient pour qui son affection n'est pas seulement un événement biologique, mais d'abord une interrogation sur soi appelant une quête de signification. D'où le recours à d'autres médecines.

Médecines populaires

Le recours à des pratiques toujours plus ou moins objets de polémiques, entachés du soupçon de superstition, etc., témoigne du flottement des références et de leur disponibilité même pour des acteurs appartenant par leur formation et leur catégorie sociale à un monde radicalement étranger à ces savoirs. Mais l'homme de la ville qui prend le chemin de la campagne (ou qui ren-

contre un guérisseur traditionnel dans sa cité même) n'est pas seulement en quête d'une guérison que la médecine a échoué à lui donner, il trouve aussi au contact du guérisseur la révélation d'une image de son corps plus digne d'intérêt que celle fournie par le savoir biomédical. Dans le dialogue avec le guérisseur, il découvre une dimension symbolique qui suscite son étonnement. Il enrichit son existence d'une once de symbole. Si la médecine répond à la question des causes de la maladie, elle laisse dans l'ombre celle de son sens.

Les savoirs en matière de santé des traditions populaires sont multiples. Ils reposent sur des savoir-faire ou des savoir-être qui dessinent en creux une certaine image du corps. Mais ce sont d'abord des savoirs sur l'homme qui n'isolent pas le corps du cosmos et s'articulent sur un tissu de correspondance. Les mêmes « matières premières » entrent dans la composition de l'homme et du monde.

Yvonne Verdier, dans une étude sur les traditions d'un petit village de Bourgogne, Minot, décrit la physiologie symbolique de la femme, notamment lors de ses règles. Pendant ces quelques jours, la femme ne descend jamais dans la cave où sont entreposées les réserves familiales : viandes salées, cornichons, barriques de vin, de « goutte », etc., sous peine de gâter les aliments qu'elle touche. Pour les mêmes motifs, le cochon n'est jamais tué à ces moments d'indisposition.

L'influence délétère du sang qui s'épand d'elle s'étend aux tâches les plus familières : « Les gâteaux, les crêmes, c'est pas possible ! Une femme n'ira pas non plus faire une mayonnaise ou monter des blancs en neige comme ça. Ça ne prend pas », déclare une femme¹. Des liens symboliques étroits se tissent entre la femme et son environnement, et influent sur les processus naturels ou sur ses actions coutumières, comme si le corps, trans-

1. Y. Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, Paris, Gallimard, 1979, p. 20.

formé par l'écoulement du sang débordait ses frontières pour modifier l'ordonnance des choses. « Pendant leurs règles, note Y. Verdier, elles-mêmes n'étant pas fertiles, les femmes entraveraient tout processus de transformation rappelant une fécondation : pensons aux œufs en neige, aux crèmes, aux émulsions, aux sauces, au lard, à tout ce qui doit "prendre". Leur présence ferait avorter ces lentes gestations que figurent le lard dans le saloir, le vin dans la cuve, le miel dans la ruche » (p. 37). Le corps est similaire à un champ de force en résonance avec ce qui l'approche. Dans les traditions populaires, le corps est en prise sur le monde, c'est une parcelle non détachée de l'univers. Et ce savoir, même s'il est aujourd'hui fragmentaire, n'a pas complètement disparu des campagnes européennes.

Quelles étaient ces médecines cheillées aux populations et à leur vision du monde, animées par des thérapeutes d'occasion qui étaient d'abord fermiers, hongreurs, bergers ou vigneron, c'est-à-dire des hommes socialement et culturellement semblables à ceux qu'ils soignent¹?

Le *rebouteux* sent à travers la peau la structure mécanique du corps humain et élargit parfois son savoir grâce à des planches anatomiques ou à des ouvrages de vulgarisation. Il réduit les luxations et les fractures, il réinsère le corps dans son ordre habituel. Ce savoir empirique porte sur l'homme et l'animal. Ces guérisseurs sont issus de métiers où la relation à l'animal est quotidienne : bergers, hongreurs, maréchaux-ferrants, etc. À travers un sens aigu du toucher et du palper, le rebouteux identifie le trouble et le soigne par des procédés mécaniques tels que tirer, « remettre en place », etc. Une

1. Pour une description plus approfondie des savoirs traditionnels du corps, nous renvoyons à F. Loux, *Le corps dans la société traditionnelle*, Paris, Berger-Levrault, 1979 ; sous la dir. de F. Loux, *Penseurs de secret et de douleur*, Paris, Autrement, 1992 ; F. Laplanche, *Anthropologie de la maladie*, Paris, Payot, 1993.

unité relative des corps imprègne la série animale qui mène à l'homme. Dans le monde rural où les animaux sont voisins des hommes, souvent individuellement nommés à travers un répertoire traditionnel, cette proximité favorise la reconnaissance de structures organiques proches dont le bénéfice thérapeutique s'applique à l'un ou à l'autre. Il fait des pansements, propose des onguents, ou recourt à des prières consacrées par la tradition pour redoubler l'efficacité de son action.

Cette dernière démarche est le domaine du *penseur de secret*. Nombre de pouvoirs guérisseurs se distribuent dans la communauté rurale. Des conjureurs disposent de la capacité de barrer les brûlures en en supprimant le « feu » et, en favorisant la régénération des tissus, empêchent la formation sur la peau d'une cicatrice trop visible. L'action des « barreaux de feu » s'adresse autant à l'homme qu'à l'animal. D'autres penseurs exercent leur don sur les verrues, les dartres, les engelures, les maladies nerveuses, les affections de la peau, les hémorroïdes, les saignements de nez, les morsures de serpent, les piqûres de guêpes, etc. Autant de désagrèments coutumiers aux sociétés rurales. Ces praticiens ont souvent hérité d'un don transmis oralement au moment de mourir par celui qui en disposait auparavant. Choisi dans la famille ou le voisinage, celui à qui il échoit est une personne digne de confiance et capable à son tour d'exercer son action en faveur de la société locale. Souvent le récipiendaire se voit remettre un cahier présentant le répertoire des efficacités et des modes d'emploi à l'encontre des différents maux que le penseur a coutume de traiter. À chaque affection est associée une prière récitée intérieurement ou chuchotée en effectuant le geste de barrer le mal. Mais l'acquisition du don peut être aussi liée à la naissance (anniversaire présumé de tel saint, etc.), la position dans la fratrie (cinquième ou le sixième enfant du même sexe, etc.), la présentation à l'accouchement (par le siège). L'intronisation sociale du penseur et les modalités précises de son action varient selon les traditions locales.

Les *guérisseurs empiriques* possèdent une expérience des affections les plus courantes et ils leur opposent une série de remèdes liés à une bonne connaissance des vertus des plantes. Ces dernières sont souvent cueillies lors de conjonctions particulières (à la pleine lune, en un jour précis de l'année, à une heure donnée, etc.) sous peine de perdre une part de leur efficacité. Les empiriques utilisent aussi des excréments animaux (fiente, urine), des substances ménagères, voire des éléments minéraux. Ils soignent par infusions, décoctions, lavements, suppositoires, bains, onguents, etc. Leur pratique est souvent inspirée par un principe d'analogie héritier de la médecine des signatures : on soigne les hémorroïdes avec des marrons d'Inde, les poumons avec des pulmonaires, les affections hépatiques avec la gentiane jaune, etc. Des pharmacopées du même ordre sont utilisées par les familles, ces « remèdes de grand-mère » que les femmes âgées n'ont cessé d'employer pour soulager les maux familiers des campagnes.

Dans la vie quotidienne des procédures symboliques sont censées s'opposer au « mauvais œil » comme au mauvais sort, mais il faut savoir en prévenir les dangers : réciter intérieurement une prière de conjuration, effectuer une figure précise avec les doigts de la main droite pour « barrer » le chemin au « mal », etc. Quand le malheur frappe à répétition une famille, cette instance est mise sur le compte d'un envieux qui a jeté un sort néfaste à la maisonnée. Aucune action thérapeutique habituelle n'a d'effet. D'origine maléfique le mal doit être levé que par l'exorciste qui, à travers une intervention rituelle à base de prière, détruit le sort ou le retourne contre le sorcier présumé. Utilisant une « magie sympathique », le jeteur de sort utilise, pour assurer son emprise, une rognure d'ongle, des excréments, des cheveux, appartenant à sa victime. La présence du sujet est tout entière concentrée dans les menus fragments de son corps. Un lien définitif subsiste entre des éléments ayant été un jour en contact, notamment des matières déta-

chés du corps. Il recourt aussi à une « magie par imitation » (action sur une poupée ressemblant à la victime, etc.) où le semblable agit sur le semblable. À travers ces deux logiques la chair se fait perméable aux sortilèges qui l'agressent. Dans la sorcellerie populaire la personne n'est pas encerclée dans les seules limites de la peau, elle s'étend à tout ce qui fait son identité sociale : ses biens, ses proches, son bétail, ses champs, etc. Il n'est pas davantage coupé du sujet, il incarne sa condition et il demeure solidaire des matières qui se détachent de lui au cours de sa vie. Le fragment du corps assure symboliquement une emprise sur l'existence de la victime. La sorcellerie est une représentation sociale en amont de l'individualisme. La victime n'est pas réductible à son corps, elle englobe en elle ce qui fait son identité sociale, sa famille, ses biens, par exemple¹.

Dans nos sociétés, le recours aux *saints guérisseurs* est banal encore au début de ce siècle, mais il décline peu à peu au fur et à mesure que l'exode rural touche les campagnes. Le saint est réputé jouir d'un pouvoir d'action favorable à l'encontre d'un trouble. Par la prière, le vœu, le pèlerinage ou le cierge allumé sous son effigie, il s'attire ses bonnes grâces. Son rôle d'intercesseur est souvent oublié et on lui prête un pouvoir personnel. Le saint dispose en principe d'une influence propice sur une seule affection, rarement davantage. On l'exhorte en un lieu précis, une chapelle ou une église qui possède par exemple une statue le représentant. Ce qui exige le déplacement de la personne malade ou de l'un de ses proches. Chaque région dispose de son répertoire de saints et le malade doit savoir auquel il lui faut se vouer pour guérir. Le « tireur de saints » lui indiquait autrefois, grâce à un procédé divinatoire, le nom du saint et le lieu le plus approprié au traitement de son cas. Le saint est aussi sollicité de manière collective à travers les

1. Cf. par exemple J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, *op. cit.*

processions lors des épidémies, ou simplement pour faire venir la pluie en période de sécheresse. Le clergé encourage ces démarches favorisant la piété populaire.

Des objets réputés guérir passent de mains en mains, propriétés de famille ou de communauté religieuse. Ou bien ce sont des dolmens ou des menhirs, des pierres dressées guérissant la stérilité, des fontaines soulageant des maux précis, et objets de pèlerinages ou de dévotions personnelles. La nature dispense ses remèdes que les traditions orales transmettent de génération en génération. Le sachet d'accouchement qu'il est interdit d'ouvrir, porté au cou de la parturiente favorise la délivrance, et se prête entre femme de la famille ou du voisinage.

Les femmes en couches sont aidées de sages-femmes, rapidement formées, et surtout de *matrones*, c'est-à-dire de femmes du village ayant l'habitude d'assister les parturientes, ayant leur confiance, tributaires d'un savoir et d'une expérience qui manquait souvent au médecin. C'est la « femme qui aide » dont parle longuement Yvonne Verdier, la gardienne du seuil en quelque sorte qui accueille, accompagne la parturiente, aide l'enfant à naître, mais veille aussi aux mourants et aux derniers soins notamment la toilette funéraire. Mais elle est âgée et personne ne va reprendre ses activités.

La radiesthésie, c'est-à-dire l'usage du pendule, repose également sur la notion d'homme-microcosme. L'homme est immergé dans l'énergie de l'univers et sa relation au monde implique une harmonie des vibrations émanant de son corps et de son environnement. Un organe malade crée une disharmonie à corriger en chantant le traitement adapté. La détection du mal se fait en promenant le pendule, en légère oscillation, autour du malade. Selon le code du *radiesthésiste*, ces mouvements indiquent les zones à soigner. Ensuite, le guérisseur cherche dans sa pharmacopée les remèdes favorables.

Le magnétisme, de même que la radiesthésie, est d'apparition plus tardive dans les campagnes, il dérive

de Mesmer et de sa théorie du magnétisme animal. Pour le *magnétiseur* également le corps vibre dans le champ de résonance de l'univers. La maladie traduit une rupture d'alliance, un déséquilibre entre l'énergie défaillante d'un organe ou d'une fonction et celle que dégage la terre, les planètes, l'environnement baignant l'homme. Le magnétiseur en revanche dispose d'un surcroît d'énergie qu'il transmet à son patient. En passant ses mains à quelques centimètres du corps, il repère les lieux malades. Il soigne en diffusant l'énergie grâce à des passes ou des contacts physiques sur les points malades.

Dans les campagnes européennes, ces savoirs traditionnels sur l'homme malade n'ont pas tout à fait disparu en dépit de l'opposition médicale. Ils ont poursuivi jusqu'à nos jours leur cheminement souterrain faisant de la coutume ou du bouche-à-oreille leur seule légitimité. Cantonnés séculairement dans les couches rurales, leur influence gagne d'autres couches sociales.

De la psychosomatique à la physiosémantique

Il y a une pluralité des corps comme il y a une pluralité des cultures. Pourtant des structures anthropologiques communes se laissent deviner sous le visage changeant des choses. Le corps est une construction sociale et culturelle dont la « réalité ultime » n'est jamais donnée. Il enchevêtre ses performances et ses constituants à la symbolique sociale, et il n'est saisi que relativement à une représentation jamais confondue au réel, mais sans laquelle le réel serait inexistant. Le symbolisme social humanise le monde, le nourrit de sens et de valeurs et le rend accessible à l'action collective. Il est de la nature du corps d'être métaphore, fiction opérante. Freud avec ses *Études sur l'hystérie* (1895), écrites en collaboration avec J. Breuer, a donné une première ébauche de ce modèle. Le corps exploré par la psychanalyse révèle une « anatomie fantastique », invisible au

regard, qui déborde les représentations médicales, montre leurs lacunes sur le plan anthropologique. La chair est transparente aux figures de l'inconscient. Les veines d'Eros irriguent les organes ou les fonctions de l'organisme. À la représentation médicale du corps, impersonnelle et hors du temps, Freud oppose un abord biographique, vivant et singulier. Il laisse parler « le poème du corps », dit Pierre Férida qui ajoute que « les parties du corps, les organes, de même que les positions et les attitudes sont primitivement engagés dans la scène imaginaire des fantasmes les plus archaïques. Tel que le psychologue en désigne la synthèse dans l'image (entendue comme image du corps), le corps n'est-il pas l'effet d'une élaboration secondaire ? Auquel cas, la psychanalyse peut-elle s'en soucier sans le traiter comme le contenu manifeste d'un rêve »¹.

Rêve d'un individu singularisé par son itinéraire personnel, mais aussi et d'abord rêve d'une communauté humaine à un moment donné de son histoire. Si la psychanalyse ouvre une première brèche dans le modèle médical, l'anthropologie en ouvre une seconde. Comme tout ce qui est sens, le corps est une fiction bien réelle qui recueille le crédit d'une société donnée, l'extension au-delà du groupe pose des difficultés. Il ne peut y avoir de connaissance radicale et définitive du corps quand ses définitions et ses performances obéissent à des modèles contradictoires d'une aire sociale et culturelle à l'autre. Et ces représentations ne sont pas des fantasmagories, des suppléments sans incidences sur la nature des choses, c'est à partir d'elles que les hommes agissent sur le monde et que le monde agit sur l'homme.

M. Mauss a étudié autrefois la force de ces représentations à partir « d'idée de mort suggérée par la collecti-

¹ P. Férida, *Corps du vide, espace de séance*, Paris, Delarge, 1977, p. 28.

tivité »¹ à l'encontre d'un individu retranché pour quelque raison (infraction d'un tabou, magie, etc.) du tissu religieux qui le soutenait dans sa relation au monde. À la suite de la négligence ou de l'offense commise, le sujet se vit comme délié de toute protection sociale et religieuse, il intériorise l'idée que la mort est sur lui et il décède quelques jours plus tard. Tel est l'effet d'une parole collective qui illustre à merveille la porosité du corps à l'action du symbole. Les constituants de la personne ne sont pas étrangers à la parole collective qui présage de sa mort ou l'incite à la vie.

Dans un article mémorable, C. Lévi-Strauss, en 1949, donne une réflexion sur l'efficacité symbolique en évoquant le déroulement d'une cure chamanique reposant sur une représentation du corps propre à retenir notre attention. D'autant que par sa mise en œuvre comme levier thérapeutique, elle produit l'efficacité qui libère la patiente de ses maux. Les faits recueillis se situent au Panama, chez les Indiens Cunas. Dans cette société, lorsqu'un accouchement difficile s'annonce, il est d'usage de requérir l'aide du *chaman*. Les difficultés rencontrées par la femme en couches s'expliquent par le fait que Muu, la puissance responsable de la formation du fœtus, s'est écartée de sa tâche habituelle et s'est emparée du *purba* (l'« âme ») de la parturiente. L'intervention du chaman consiste dans la recherche du *purba*.

Ce qui implique une lutte farouche contre Muu, passant par diverses péripéties, notamment l'affrontement à des animaux dangereux. Une fois Muu vaincue, le chaman restitue le *purba* à la parturiente. L'accouchement s'accomplit alors sans plus d'obstacle. Muu s'éloigne, non sans demander au chaman quand elle aura l'occasion de le rencontrer à nouveau. Muu est la puissance tutélaire de la procréation et de la croissance du fœtus, il

¹ M. Mauss, « Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande) », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

convient donc de ne pas la froisser, mais de la rappeler seulement à ses devoirs envers les hommes.

Le combat mené par le chaman et les esprits protecteurs s'inscrit dans les séquences d'un chant qu'il entonne dès son arrivée près de la parturiente. Par l'intermédiaire du récit consacré les souffrances de la femme en couches sont transposées sur le versant du mythe. Les deux protagonistes s'inscrivent à l'intérieur d'une histoire déjà écrite, dont les épisodes sont tous tracés et qui leur offrent une ligne de conduite. Le mythe raconte le combat mené par le chaman au sein même de la chair de la femme. Il énumère les obstacles à franchir, les menaces à déjouer, les monstres à neutraliser et qui incarnent les douleurs éprouvées par la femme : « Oncle Alligator, qui se meut çà et là, avec ses yeux protubérants, son corps sinueux et tacheté, en s'accroupissant et agitant la queue ; Oncle Alligator Tiikwalele, au corps luisant, qui remue ses luisantes nageoires, dont les nageoires envahissent la place, repoussent tout, entraînent tout ; Nele ki(k)kirpananele, la Pieuvre, dont les tentacules gluantes sortent et rentrent alternativement ; et bien d'autres encore : Celui dont le chapeau-est-mou, Celui-dont-le-chapeau-est-rouge, Celui-dont-le-chapeau-est-multicolore, etc. et les animaux gardiens : le Tigre noir, l'Ani-mal-rouge, etc. » Tel est le bestiaire terrifiant qui se meut au sein de la femme. À travers la narration du mythe qui décrit les embûches surmontées par les deux protagonistes, renouant à cette occasion avec les aventures vécues *in illo tempore* par les dieux, le chaman offre à la femme un système de sens grâce auquel celle-ci ordonne enfin le désordre de sa douleur, de sa fatigue et de son angoisse. « Les esprits protecteurs et les esprits maléfaisants, écrit C. Lévi-Strauss, les monstres surnaturels et les animaux magiques font partie d'un système cohérent qui fonde la conception indigène de l'univers. La malade les accepte, ou, plus exactement, elle ne les a jamais mis en doute. Ce qu'elle n'accepte pas, ce sont des douleurs incohérentes et arbitraires, qui, elles, cons-

tituent un élément étranger à son système, mais que, par l'appel au mythe, le chaman va replacer dans un ensemble où tout se tient. »¹

Le récit de cette cure met en évidence les axes anthropologiques de l'image du corps. Pour être vivables les processus vécus par le sujet dans sa chair doivent être affectés, dans le sentiment qu'il s'en fait, d'une *forme* et d'un *sens* : là où ils sont défaits par l'irruption de l'insolite, de la souffrance, de l'intolérable, il importe de leur frayer un chemin. Le *chaman* assigne une forme et un sens là où se déployait auparavant un chaos de sensations brutes et absurdes. La mise en ordre qu'il opère, en attribuant à cette turbulence une signification admise par la communauté et la parturiente, restitue cette dernière à l'ordre humanisé de la nature. Un moment captive d'un univers sauvage qui ne lui accordait aucune prise et la broyait, elle est libérée de l'emprise de Muu, elle reprend sa situation en main en l'affectant d'une signification qui implique l'action en sa faveur du *chaman*. Elle peut dès lors mettre son enfant au monde. À travers la symbolisation qu'il opère, le *chaman* débloque une situation qui paraissait figée. Le mythe évoqué ici est un partage commun, ce n'est pas un récit arbitraire ou aléatoire. La créativité du *chaman*, si elle existe ici, brode sur un thème connu.

Or, nous l'avons dit, la réalité du corps est d'ordre symbolique. Devant l'énigme intolérable du non-sens d'un accouchement entravé, face à l'épaisseur inconnue d'une chair qui se rebelle, le rôle du chaman consiste à réintroduire du sens, à expliquer à la femme, à travers le consensus nécessaire du groupe, le contenu des sensations insolites et douloureuses qui la traverse. La situation qui semblait un instant échapper à l'ordre humanisé du monde y revient. Grâce à l'interprétation du guérisseur et à l'action qu'elle suppose à travers la narration

1. C. Lévi-Strauss, « L'efficacité symbolique » (I), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 218.

du mythe dans un contexte rituel fortement investi, la femme reprend le contrôle de l'accouchement qui dès lors se poursuit normalement.

L'efficacité symbolique analysée par C. Lévi-Strauss ne pourvoit pas seulement ce surcroît d'énergie dont se nourrit la guérison, dans certaines conditions elle ouvre la voie à la mort ou au malheur. La sorcellerie fonctionne sur une logique sociale de cet ordre. La parole ou le rite dénouent un symptôme ou suscitent la mort, car ils trouvent d'emblée une résonance dans la chair. Ils puisent à la même source. Leur matière première est commune : le tissu symbolique. Seuls diffèrent les points d'imputation. Si le sens (le rite, la prière, le mot, le geste...) moyennant certaines conditions agit avec efficacité sur son objet (le corps, le malheur, etc.), c'est qu'il pénètre comme l'eau se mêle à l'eau dans l'épaisseur d'un corps ou d'une vie qui sont eux-mêmes imprégnés de symbolique. Aucune contradiction entre les termes de l'intervention que médiatise l'opérateur (chaman, leveur de sorts, médecin, psychanalyste...). Ce dernier répare une déchirure dans le tissu du sens (la souffrance, la maladie, l'infortune), il combat la stase du sens par d'autres formes symboliques. Ses actes contribuent à une humanisation, à une socialisation du trouble. Ils restituent l'acteur au symbolisme général de son groupe d'appartenance. Celui-ci doit participer, même de façon minime (même totalement imaginaire), à la représentation du corps à laquelle adhère le thérapeute qu'il consulte. Adhésion qu'il ne faut en aucun cas confondre avec la croyance, car elle n'est pas du registre du *cogito*, c'est-à-dire de la pensée réflexive, des processus inconscients y entrant pour une large part.

Cette analyse évite l'hypothèse dualiste qui traverse les textes de C. Lévi-Strauss sur l'efficacité symbolique. Ainsi celui-ci fait-il de la cure chamanique une action essentiellement psychologique, d'autant que le chaman ne touche pas le corps de la parturiente. Il manipulerait au plan mental des images qui ricocheraient au plan

physique grâce à l'homologie symbolique entre ces différents niveaux de réalité : d'une part, le désordre physiologique et d'autre part, la série des images. La richesse de l'analyse de C. Lévi-Strauss bute ici sur un impensé : le modèle dualiste de la métaphysique occidentale qui distingue le corps et l'âme, l'organique et le psychologique et débouche sur ce partage du travail qui donne dans nos sociétés le corps à l'analyse des médecins et l'esprit à la sagacité des psychologues ou des psychanalystes. Mais dans l'imaginaire social de nombre de communautés humaines, nous l'avons vu, le corps n'est pas nécessairement distingué de l'homme. Et d'ailleurs C. Lévi-Strauss lui-même note que « la route de Muu » et le séjour de Muu ne sont pas, pour la pensée indigène, un itinéraire et un séjour mythique, mais représentent littéralement le vagin et l'utérus de la femme enceinte qu'explorent le chaman et les *nuchtu* et au plus profond duquel ils livrent leur victorieux combat » (p. 207). Entre l'action du chaman et cette représentation de la chair de la femme, il n'y a pas l'épaisseur d'un souffle, et parler d'action psychologique réduit la structure anthropologique ici présente en posant comme un fait acquis ce qui est une question infinie : une validité du psychosomatique, dans le sens le plus étroit du terme, c'est-à-dire l'homme comme addition d'un soma et d'une psyché avec des effets de résonance mutuelle. Mais cette approche est trop dépendante de l'héritage dualiste auquel elle cherche justement à poser une alternative. La perspective que nous proposons ici permet justement de passer d'une psychosomatique à une physio-sémantique qui ouvre une voie moins ambiguë et plus fertile.

Dans le récit du chaman le mythe fonctionne provisoirement comme une théorie de la chair (et non du corps) et du trouble qui autorise l'action thérapeutique à travers l'adhésion de la communauté. La mise de sens du chaman restitue la femme à sa condition à la fois humaine et sociale, elle la libère des tensions qui retenait son enfant. Comme l'écrit C. Lévi-Strauss : « Le chaman

fournit à sa malade un langage dans lequel peuvent s'exprimer immédiatement des états informulés et autrement informulables » (p. 218). Mais ce langage est une prise symbolique sur une matière dont l'élaboration relève elle-même d'une symbolisation du groupe, à savoir la chair. Les mêmes matériaux sont présents dans le chant du mythe et la chair de la femme. Ce n'est donc pas une expression seulement verbale qui « provoque le déblocage physiologique », car le physiologique ici, sur un plan anthropologique, n'est pas autre chose que du symbolique. Ce qui échappait en lui, le chaman en a repris le contrôle grâce à une symbolisation active à laquelle la femme adhérerait. C. Lévi-Strauss réintroduit ici une notion biomédicale (l'organique) dont il n'a pas besoin, d'autant qu'elle implique une approche dualiste (la nécessité d'évoquer l'action « psychologique »), pour faire fonctionner l'efficacité symbolique.

On se souvient de l'analogie effectuée par C. Lévi-Strauss entre le chamanisme et la psychanalyse, proches mais en inversant leurs termes : « Toutes deux visent à provoquer une expérience ; et toutes deux y parviennent en reconstituant un mythe que le malade doit vivre ou revivre. Mais dans un cas, c'est un mythe individuel que le malade construit à l'aide d'éléments tirés de son passé ; dans l'autre, c'est un mythe social, que le malade reçoit de l'extérieur, et qui ne correspond pas à un état personnel ancien » (p. 220).

Le mythe agit ici comme formule de compréhension d'une situation douloureuse pour une femme immergée dans une société « holiste », communautaire, traditionnelle, ou le « nous autres » prime sur le « moi, je », en d'autres termes une société où la chair qui incarne la personne la relie à son collectif et aux différents systèmes symboliques qui donnent forme et sens à un ordre du monde. Dans ces sociétés la personne est fondue dans le collectif et sa singularité s'inscrit dans la consistance d'une même trame communautaire. À l'inverse de nos sociétés occidentales où le mythe individuel fournit

par la psychanalyse (ou le médecin sur un autre registre) exige le lent cheminement du patient et non la promptitude d'action du chaman. Alors que dans le premier cas le sujet puise directement au sein du collectif qui le porte les matériaux dont il a besoin pour penser et agir au regard de ses troubles, dans le second cas l'individu effectue sa quête individuelle, avec l'accompagnement thérapeutique du psychanalyste. Son collectif d'appartenance n'est pour lui qu'un cadre formel, un entourage *à minima*. En tant qu'individu il est le maître de ses choix et de son existence, moyennant l'allégeance relative à un ensemble formel de lois et de données nécessaires à la commodité de la vie sociale, et il est face à un immense bric-à-brac de repères, de valeurs, de systèmes de pensée plus ou moins investis les uns et les autres, au sein duquel il puise à sa guise. Le psychanalyste veille de surcroît au maintien de la distance avec son patient, le transfert est pour ce dernier la manière d'occuper ce retrait, de combler l'écart avec un fort investissement imaginaire qui l'amène à construire peu à peu son mythe individuel.

À partir de ces éléments de réflexion on peut faire une tentative d'approche des efficacités symboliques réalisées par les médecines « populaires » des sociétés occidentales. Et, sans doute, est-il plus juste à cet égard de parler de « guérisseurs » que de théories générales : de magnétiseurs plutôt que de magnétisme, de radiesthésistes plutôt que de radiesthésie. Ou même de médecins plutôt que de médecine. Car si l'efficacité symbolique repose sur la passion d'une technique et d'une vision du monde qui l'englobe, comme l'atteste l'histoire du chaman Quesalid, elle est d'abord une question de personne, comme l'illustre à un autre niveau ce même Quesalid¹. Et l'efficacité symbolique est une énergie de restauration (ou dans, d'autres circonstances, de destruction) qui se trame au cœur d'une

1. C. Lévi-Strauss, « Le sorcier et sa magie » (I), *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 183-203.

relation sociale. Magnétiseurs, radiesthésistes, barreaux de feu, penseurs de secret, etc. ce sont là des techniques qui reposent sur une représentation du monde où l'homme est un microcosme, une chair non coupée de l'univers qui la nourrit et lui donne ses rythmes. Le corps est toujours relieur. Dans nos sociétés l'acteur qui recourt à ses approches plus ou moins de contrebande, y adhère de quelque façon, si nous élargissons cette notion bien au-delà du *cogito* cartésien. Il faut concevoir une notion de croyance où l'inconscient ait son mot à dire. De surcroît ce sont des thérapeutes dont le nom circule, en principe, de bouche à oreilles, étayés de réussites évoquées avec élan par l'annonciateur. La rencontre avec le thérapeute est précédée de celle de sa réputation flatteuse. Ou bien elle est enrobée du mystère qui entoure les thérapeutes clandestins, mais dont on soupçonne qu'ils possèdent des connaissances favorables. Les « guérisseurs » construisent un dispositif social et culturel proche de celui mis en place par le chaman. On peut penser que leur qualité de présence fait l'économie de la communauté qui n'existe plus dans nos sociétés. L'intensité de la rencontre se présente comme un élément potentialisant l'énergie de restauration. Les techniques utilisées sont les opérateurs de la cure. Mais souvenons-nous que, par exemple, le barreur de feu, soigne également l'animal. L'une des tâches de l'anthropologie peut être d'identifier ces logiques et d'en analyser les conditions de possibilité, de cerner avec la précision la plus fine le fonctionnement des systèmes symboliques. L'une de ses ambitions peut être de contribuer à fonder une physiosémantique, dans le dépassement de la psychosomatique et de son dualisme. Toute somatisation n'est-elle pas en puissance une sémantisation ?

De l'efficacité symbolique à l'effet placebo

La médecine en quête de la meilleure objectivation pose une séparation entre le sujet et l'objet de sa connaissance, elle se coupe du malade pour fonder la

maladie en savoir. Démarche différente pour les médecines dites « douces » qui, en principe, ne négligent pas ce qui se passe entre le malade et le thérapeute et s'efforcent de relier le mal au sujet. Démarche poussée encore plus loin dans les médecines populaires, surtout chez les magnétiseurs, où le savoir sur la maladie n'est pas le fait d'un apprentissage séparé, mais d'abord une expérience vécue et surmontée de la maladie que prolonge ensuite une initiation auprès du guérisseur qui s'est fait l'annonciateur de la « force » qu'il possédait sans le savoir. C'est ce que montre le recueil des histoires de vie des guérisseurs. Les médecines populaires sont fondées sur une connaissance (au sens de co-naître : naître avec l'autre) plutôt que sur un savoir (universitaire), elles reposent sur une démarche existentielle plutôt que scientifique. La science marque la répétition d'un savoir éprouvé mais séparé de l'objet qu'il vise. Le médecin est accrédité à soigner non pour avoir été malade, mais par la possession de connaissances approfondies sanctionnées par un diplôme. C'est pour avoir été malade lui-même que le guérisseur¹ entre dans un apprentissage auprès d'un autre qui a reconnu ses qualités.

Sur le plan anthropologique, le médecin et le guérisseur fonctionnent comme des sujets supposés savoir et supposés guérir. La légitimité de l'un est assurée par un long séjour sur les bancs de l'université et la sanction d'un diplôme, celle de l'autre par son enracinement au sein d'une communauté humaine donnée et le réseau de bouche à oreille susceptible de nourrir un consensus sur la présomption de son efficacité. Opposition traditionnelle entre la culture savante et les cultures populaires qui ne procèdent pas des mêmes logiques sociales.

1. Sur l'expérience de la maladie comme voie d'entrée dans les procédures pour soigner les autres. Cf. M. Eliade, *Le chamanisme et l'expérience archaïque de l'extase*, Paris, Payot, 1968 (trad. franç.); M. Bouleiller, *Médecine populaire d'hier à aujourd'hui*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1966; B. Hell, *Possession et chamanisme. Les multiples du désordre*, Paris, Flammarion, 1999.

Aujourd'hui cependant ce schéma est débordé par l'émergence de praticiens dont la légitimité se situe à mi-chemin entre ces deux modes de reconnaissance sociale. Issus de classes moyennes urbaines pour la plupart, ils bénéficient à la fois du bouche à oreille (très actif dans le recrutement de la clientèle des médecines « parallèles ») et de la possession d'un diplôme universitaire (acupuncture, homéopathie...) ou extra-universitaire (ostéopathie, chiropractique, sophrologie, massages...). Les médecines parallèles réunissent les conditions d'un large consensus social et d'un fort investissement personnel chez ceux qui les sollicitent (coût plus élevé non considéré par la Sécurité sociale ou incomplètement remboursé, implication du malade dans le processus de recherche de guérison...). Elles mobilisent davantage « la volonté de guérir » du malade par l'effort plus grand qu'elles exigent de lui.

Si l'efficacité symbolique est un processus anthropologique qui se situe entre le thérapeute et le malade, la conception médicale distinguant les deux termes part ici avec un handicap que son savoir d'un autre ordre ne comble pas toujours. La médecine se coupe d'une ressource, celle du symbolique, apte pourtant à potentialiser ses effets. Non que la dimension symbolique soit absente de la relation médecin-malade, elle est toujours plus ou moins là, surtout si le médecin est investi de la confiance de son patient, mais la mise au jour de cette efficacité est amoindrie du fait de la position sociale et culturelle du médecin et du caractère le plus souvent technique des soins donnés. Dans la relation médecin-malade (et *a fortiori* dans le champ psychiatrique), on ne retrouve que de façon résiduelle les éléments qui dynamisent l'efficacité du symbole : l'appartenance à un même tissu de sens, la dimension communautaire et le consensus social qui l'entoure, et surtout l'engagement auprès du patient.

Les conditions d'efficacité de la médecine sont souvent aussi les raisons de ses échecs ou de ses difficultés.

Son pari sur la technique l'empêche d'associer à celle-ci une efficacité d'un autre ordre. De nombreuses recherches sur le *placebo* élaborées dans le champ médical ont pourtant montré l'importance de la manière dont sont administrés au malade les médicaments ou les soins. On a pu mesurer la force de l'imaginaire, c'est-à-dire les significations associées par le malade aux moyens curatifs utilisés à son égard, à travers des procédures expérimentales communes. La notion d'« effet *placebo* » est la reformulation médicale du vecteur symbolique lié à la démarche de soins, elle implique que la manière de donner compte autant que le produit et l'acte effectué en faveur du patient. Le thérapeute, quel qu'il soit, soigne avec ce qu'il est et ce qu'il fait. Le savoir-être se révèle parfois plus opérant que le savoir-faire au point d'inverser les données pharmacologiques. Là aussi le corps montre sa nature symbolique et le caractère relatif du modèle physiologique. L'« effet *placebo* » pointe les projections du malade, le travail de l'imaginaire qui ajoute à l'acte médical un supplément décisif. Il souligne les limites de la relation thérapeutique envisagée de façon trop « technique ».

Mais le discours médical impute généralement ce succès d'efficacité à la crédulité du patient et le défi à l'entêtement est désamorcé par une attitude plus ou moins moqueuse envers lui. Traduction de l'anthropologie résiduelle qui se dessine en creux dans le savoir médical. En conclusion de recherches expérimentales sur le *placebo*, on parle éventuellement, non sans réticence, des « besoins psychologiques » du malade, autre manière de réduire la complexité des choses et de maintenir intact le dualisme homme-corps. Le remède, le soin ou l'opération chirurgicale, par exemple, sont présumés agir sur le corps par l'objectivité de leur caractère propre. Le supplément repérable dans l'effet *placebo* ne concerne pas la médecine, il est même parfois dénié.

L'attitude cohérente ici est celle du médecin qui avec compréhension pèse ces données dans l'administration

des remèdes et dans la qualité de sa présence auprès du malade. Ainsi ce praticien plein de patience et de tact devant un malade africain qui refuse de prendre simultanément plusieurs remèdes. Il demande à l'homme si son père, lorsqu'il partait dans la brousse à la chasse au grand fauve, emmenait une seule flèche. Sur la réponse négative du malade, le médecin ajoute que lui-même ne pouvait « tuer » la maladie sans recourir à plusieurs remèdes à la fois, comme son père ne pouvait venir à bout du fauve sans plusieurs flèches. En retrouvant le « contact » et le sens, l'un n'allant pas sans l'autre, le médecin suscite l'adhésion du malade à la démarche thérapeutique. Ce dernier attribue alors un sens plein à la médication. Le jeu de l'estime et de la confiance s'instaure et nourrit la relation thérapeutique (si le médecin est « présent » dans sa parole, bien entendu. Il ne s'agit pas là d'une formule, d'une recette, mais d'un engagement dans le soin à travers la reconnaissance du malade).

À l'efficacité pharmacologique, le médecin ajoute l'efficacité symbolique. Et l'efficacité de la première ne donne son plein rendement qu'en association à la seconde. L'action symbolique potentialise les effets physiologiques induits par l'acte médical. D'autres études montrent d'ailleurs que les plantes ou les drogues ont une action pharmacologique plus ou moins commune sur l'ensemble des hommes, mais que leurs effets sont modifiés selon les contextes culturels¹. Il n'y a pas une stricte objectivité de l'action des principes actifs, la culture (ou la croyance personnelle du sujet, ou celle du groupe) qui entoure le malade nuance les effets chimiques. À l'inverse, l'ironie sur le *placebo*, la superstition

1. Cf. P. Furst, *La chair des dieux*, Paris, Le Seuil, 1974 (trad. franc.); H. Becker, « Les fumeurs de marijuana », *Outsider. Études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, 1985 (trad. franc.). Sur le soulagement de la douleur, cf. D. Le Breton, *Anthropologie de la douleur*, Paris, Métailié, 2004.

ou l'ignorance du malade sont autant de jugements de valeur qui méconnaissent et stigmatisent des différences de vision du monde, mais surtout elles coupent le contact avec le malade qui ne se sent ni respecté, ni reconnu. Le médecin trop rationaliste altère alors la circulation du sens et se prive d'une ressource essentielle.

Autres médecines, autres anthropologies

Le recours contemporain aux médecines dites « parallèles »¹ traduit l'émergence de valeurs ascendantes qui organisent de plus en plus les formes de la socialité : souci de soi, du naturel, du « bio », de la forme, volonté de s'entretenir, méfiance devant les traitements perçus comme lourds et agressifs de la médecine (d'où ce qualificatif de « douceur » affublé à ces médecines alternatives) ; valeurs privilégiées de ces médecines. Cet engouement suppose un décalage entre les demandes sociales en matière de soins et de santé et les réponses de l'institution médicale. Souvent l'échec du traitement médical incite le patient à se tourner vers des praticiens d'un autre ordre dans un souci d'expérimentation. Ou encore le souci de pondérer les effets des traitements médicaux ou de les accompagner en multipliant les chances de guérison. Le moindre étayage institutionnel de ces médecines ou de ces pratiques favorise leur recours simultané ou successif.

L'institution médicale est débordée de l'intérieur par les exigences nouvelles de nombreux médecins qui se reconnaissent mal dans le cadre classique et optent pour de « nouvelles » médecines (homéopathie, acupuncture,

1. Il faudrait écrire une mythologie à la manière de R. Barthes sur les qualificatifs de ces médecines : parallèles, autres, alternatives, globales, douces, naturelles, différentes, empiriques, etc. Ces médecines sont disparates, hétérogènes dans leur visée, elles font aussi l'objet de clivages internes, nous n'en faisons pas ici la sociologie.

auriculothérapie, chiropraxie, ostéopathie, etc.) ou prennent davantage en compte la personnalité de leur malade dans le contexte familial, retrouvant là, en tant que généraliste ou spécialiste, ce qui faisait autrefois la force du « médecin de famille » dont la tradition s'est perdue. Elle est débordée de l'extérieur par des thérapeutes qualifiés, mais non médecins (psychologues, ostéopathes, chiropracteurs, sophrologues, etc.) qui s'insurgent contre le monopole du droit à soigner des médecins et cherchent à leur tour à s'imposer sur le marché des soins ; débordée enfin par la persistance des médecines populaires (magnétisme, voyance, pansements de secret, radiesthésie, etc.) dont les procédures sont reprises hors du contexte rural et traditionnel par des acteurs venus de classes moyennes et vivant dans les villes.

Le mode de recrutement par petites annonces traduit d'ailleurs la dérive des médecines populaires. Il expose à un discrédit ceux qui y recourent puisque le guérissage traditionnel repose sur le bouche à oreille qui est une sorte de garantie. Le client qui répond à une annonce anonyme ignore le degré d'honnêteté et de compétence de la personne sollicitée. Dans cette analyse nous laissons de côté les « guérisseurs » qui ne s'autorisent que d'eux-mêmes, ne disposant, le plus souvent, d'aucune qualité thérapeutique particulière, sinon celle que leur confère l'éventuelle confiance de leurs patients. Dans les villes notamment, il y a une question sociologique posée par la présence de nombreux « guérisseurs » dont il est malaisé d'évaluer le sérieux puisqu'ils fonctionnent hors des cadres traditionnels, sur le modèle des professions libérales. Quant à leur efficacité thérapeutique, elle est plus difficile encore à apprécier car elle n'est pas une « nature », mais d'abord une modalité d'action qui se construit à l'intérieur d'une relation et qui n'est pas forcément reproductible à chaque fois.

Il n'y a pas d'étanchéité dans les recours. Les usagers sollicitent souvent de façon simultanée le médecin et le

guérisseur¹, la médication homéopathique et la médecine classique, etc. Nous connaissons des guérisseurs (magnétiseurs) qui orientent des patients chez un médecin ou un praticien de médecines douces ; des médecins qui d'eux-mêmes dirigent certains de leurs patients vers des guérisseurs ; ou encore des guérisseurs qui interviennent, souvent clandestinement, quelquefois en toute transparence, dans les services hospitaliers pour soulager des malades. Non seulement des « barreaux » ou des panseurs de secret pour des brûlures, des zonas, etc., mais aussi des magnétiseurs qui interviennent sur des pathologies plus complexes.

Chaque société dispose d'un pluralisme médical qui autorise les acteurs à bricoler d'un système à l'autre ou à les conjuguer sous une forme de métissage. Les itinéraires thérapeutiques d'un malade obéissent à de multiples logiques propres à sa culture personnelle, ses soucis de santé, ses représentations de sa maladie, l'image qu'il se fait de son corps, l'éventail du choix dont il dispose dans sa société, ses possibilités de se déplacer, ses moyens économiques, etc. Ils sont liés au degré d'inquiétude d'un patient enclin par exemple à un recours envisagé initialement avec méfiance, mais entrepris cependant à cause de la persistance du trouble malgré les moyens d'abord privilégiés. Le patient ne reste pas démuné devant ses difficultés, il cherche ses propres solutions à travers la communication avec d'autres malades, son entourage, ses lectures, sa fréquentation des sites Internet, etc.

Sans un échange compréhensif, l'établissement d'une connivence, le médecin s'expose à une part d'inefficacité du traitement prescrit. La médecine relève autant de l'art que de la science, son champ de connaissance et d'action, s'il n'est pas transmué en sensibilité, et s'il fonctionne comme répertoire de recettes indifférentes, se

1. Sur le pluralisme médical, cf. J. Benoist (éd.), *Soigner au pluriel. Essai sur le pluralisme médical*, Paris, Karthala, 1996 ou encore I. Rossi, *Corps et chamanisme*, Paris, Armand Colin, 1997.

coupe des données anthropologiques, il devient « trop-plein de savoir » faisant écran à la pulsation intime des situations. Le vecteur symbolique ne fonctionne que sur un mode résiduel (investissement sur la personne du médecin ou sur la technique). La demande bien connue de médicaments de la part du patient n'est-elle pas liée à une carence relationnelle ? Le médicament prend la place d'une écoute ou d'un contact qui ne se donne pas le temps de satisfaire le malade, de reconnaître ses inquiétudes. La dimension symbolique est ici restaurée en contrebande au risque d'une médicalisation excessive, voire d'une iatrogénie.

Le citadin qui reprend le chemin de la campagne, et peut-être de ses racines, est à la recherche d'une guérison possible de troubles que la médecine a échoué à guérir, mais il y trouve de surcroît une image inédite de son corps plus digne d'intérêt à ses yeux que celle de l'anatomie ou de la physiologie. Au-delà d'une éventuelle guérison, il regagne une dimension symbolique qui enrichit sa vie d'un supplément d'âme, c'est-à-dire d'un supplément de sens. De même les origines orientales de l'acupuncture, la démarche insolite de l'homéopathie, l'appel à l'« énergie », les références à la « douceur », à la « différence », aux « alternatives »... sont des signifiants qui mobilisent les ressources de l'imaginaire.

La rêverie s'enchevêtre à l'entendement et donne au malade une réserve de sens dans laquelle il puise pour maintenir le mal à distance et désamorcer l'anxiété. Le recours toujours possible à l'imaginaire le préserve du sentiment d'être incompris du praticien et démuné devant la complexité de ses troubles. Prise de distance que le discours médical autorise moins. On pourrait à cet égard opposer l'imaginaire cosmique et « optimiste » des médecines parallèles ou populaires aux restrictions d'imaginaire de l'institution médicale et à la connotation plus « pessimiste » de ses prises en charge, à laquelle réplique d'ailleurs sur un mode direct le qualificatif de « douceur » de la plupart des autres médecines.

Le guérisseur et la modernité

Sans avoir nécessairement élucidé les conditions de mises en jeu d'une efficacité symbolique, les médecines parallèles reposent chacune sur un savoir et un savoir-faire particuliers, mais elles ne se sont pas coupées de l'intuition de leur importance dans la guérison du patient. Elles font du « contact » leur premier impératif, là où l'institution médicale, privilégiant d'autres outils, a tendance à entretenir la distance sociale et culturelle. Les consultations dans le cabinet de ces praticiens (ou au domicile du guérisseur) sont plus longues, plus personnalisées, elles questionnent l'existence du sujet. Elles prennent en charge, sans s'y arrêter, à la manière d'une psychothérapie, les pathologies croissantes de la modernité (stress, solitude, peur de l'avenir, perte du sentiment d'identité propre, etc.), ce qui rassure le patient, lève ses défenses. Ce sont des praticiens également attentifs (en principe) à la dimension relationnelle de la consultation, aux inquiétudes spécifiques. Elles ne sont donc pas des fantasmes, mais des recours dont le patient mesure les efficacités dispensées. Elles répondent également à une demande de sens que néglige une médecine plus centrée sur les « causes » organiques. Dans leur diagnostic, elles inscrivent la pathologie au sein d'une histoire de vie, mettant en lien divers événements, établissant des cohérences personnelles. Leurs procédures d'action sont généralement sans conséquences néfastes et souvent elles atténuent les effets secondaires de la médication classique. Elles sont à faible coût et leurs bénéfices surpassent leurs risques aux yeux des usagers. En ce sens, elles donnent le sentiment de mieux contrôler la maladie, de redevenir enfin acteur de ses soins.

L'accompagnement « psychologique » du guérisseur ou du praticien des médecines douces (ou du médecin généraliste qui connaît bien son patient et sa famille) est dilué dans des attitudes professionnelles. Les difficultés

personnelles sont dites « comme en passant », sans s'y attarder, mais elles sont dites. Et le praticien apporte ses réponses professionnelles au-delà de l'attention compréhensive prêtée à son patient. La supposition de compétence du guérisseur ou du praticien de médecines « douces » est probablement plus large que celle dont le public investit le médecin. Elles offrent des réponses qui ne s'arrêtent pas à l'organe ou à la fonction malade, mais s'attachent à restaurer des équilibres organiques et existentiels rompus. Ce sont surtout des « médecines de la personne ». Elles se donnent le temps de la parole ou de l'écoute, le temps du geste, et du silence, et exigent de ces praticiens une solide capacité de résistance à l'an-goisse du patient. Mais elles restituent au sujet sa pleine responsabilité dans la prise en charge de ses troubles. La force des médecines parallèles tient à cette capacité de mobiliser une efficacité symbolique souvent négligée par l'institution médicale¹.

Au Brésil, par exemple, les *terreiros* de Candomblé ou d'Umbanda drainent vers la culture populaire noire, des Blancs de différentes couches sociales urbaines dans la recherche nocturne d'un autre mode d'efficacité thérapeutique. On retrouve instituée sur des données différentes la nécessité anthropologique du supplément de sens et de valeur. Le dialogue avec les *Orishas* de la nuit donne à l'homme des grandes villes la part de sens qui manque à sa vie quotidienne et qui constitue en elle-même une médecine. Si les cérémonies célèbrent d'abord les esprits qui descendent sur leurs adeptes, elles proposent ensuite de longues consultations au cours desquelles chacun expose ses peurs ou ses symptômes aux divinités. Certaines maladies relèvent spécifiquement du « spirituel », d'autres sont du ressort de la médecine, mais le

1. Il est clair que cette force est aussi celle de médecins hospitaliers ou libéraux qui savent conjuguer soins et savoir-être, qui s'engagent auprès de leurs patients. La médecine de la douleur en est aujourd'hui un bel exemple.

consultant reçoit toujours une aide et une réponse personnalisée à ses inquiétudes.

Des paysans du Sénégal offrent une illustration de ce recours presque à la manière d'une parabole. Par une activité de détournement du rôle social et professionnel du médecin qui aboutit à le mettre dans la position traditionnelle du guérisseur, ils restaurent la symbolique au cœur même de la relation thérapeutique. À l'inverse des sociétés occidentales où le recours aux guérisseurs vient après les échecs de la médecine, dans les autres sociétés, c'est plutôt l'insuccès rencontré auprès des guérisseurs qui mène au cabinet du médecin. Mais la démarche ne se fait pas sans un travestissement singulier de son rôle. À Saint-Louis le Dr Diène a longtemps attendu ses premiers clients. Il a fallu qu'un réseau de bouche à oreille témoigne de son efficacité dans la région. Première anomalie qui subordonne la légitimité de son exercice professionnel aux succès avérés par la collectivité et non à la possession d'un diplôme. Autre anomalie, les patients ne se contentent pas de payer la consultation sur le mode officiel imposé par l'État, ils ajoutent un supplément (le supplément de sens et de valeur) en nature (volailles, plats cuisinés, etc.), parfois en argent, qui en double souvent le prix. Le don personnalise la relation au médecin et réduit ainsi son étrangeté. La culture savante est conjurée et absorbée sur un autre mode par le détournement populaire. Grâce au bouche à oreille et au don qui familiarise le recours à ses services le médecin est considéré à l'image du guérisseur comme celui qui possède un « secret », et l'insolite de son savoir n'est qu'une version parmi d'autres de leurs manières de faire¹.

1. Nous empruntons cet exemple à C. N'Diaye, *Gens de sable*, Paris, POL, 1984, p. 72 sq.

Une communauté perdue ?

Les savoirs scientifiques ont mis le corps à plat sur le modèle du mécanisme. Il y a là une faille anthropologique dont profitent d'autres savoirs auxquels recourent des acteurs à la recherche plus ou moins consciente d'un supplément d'âme qui n'est en fait qu'un supplément de sens. L'univers rationalisé est « inhabitable » là où manque la dimension symbolique. Le monde désenchanté aspire à des spiritualités nouvelles. L'imaginaire prend sa revanche. L'homme du commun projette sur son corps un savoir composite à la manière d'un manteau d'Arlequin, un savoir fait de zones d'ombre, d'imprécisions, de confusions, de connaissances plus ou moins assimilées auquel il prête un certain relief. Souvent, la version vulgarisée du modèle anatomo-physiologique est modifiée par les croyances banalisées aux ondes, à l'énergie, aux astres, aux vies antérieures, au corps « astral », etc. On assiste dans les sociétés occidentales à une multiplication des images du corps, plus ou moins organisées, en rivalité les unes avec les autres.

Chacun « bricole » sa vision personnelle du corps en l'agencant à sa façon, sans souci des contradictions, de l'hétérogénéité des emprunts. Rarement, en effet, cette représentation apparaît cohérente si l'on compare les éléments qui la composent. A l'heure actuelle un malade s'adresse en priorité à un médecin généraliste ou au spécialiste de l'organe ou de la fonction qui le fait souffrir. Il accredité ainsi le modèle anatomo-physiologique du corps. Mais il sollicite également l'homéopathe ou l'acupuncteur, l'ostéopathe ou le chiropracteur. Et cela, sans se soucier de passer ainsi d'une vision du corps à une autre en toute discontinuité. Il tâtonne pour multiplier ses chances dans un souci d'expérimentation et une quête de soulagement. Le même s'adonne sans doute au yoga ou à la méditation zen, aux arts martiaux ou aux massages chinois ou japonais prodigués par le foyer d'animation culturelle du quartier, tout en faisant depuis

des années une psychanalyse s'il pense que le corps cristallise les jeux subtils et inconscients du désir et du refoulement.

Versé dans le « développement personnel », il hésite entre la bio-énergie, la gestalt-thérapie, le cri primal, le re-birth, le qi kong, le tai chi... autant de thérapies ou de démarches corporelles fondées sur des modèles théoriques différents. Ces multiples procédés qui investissent aujourd'hui le marché des soins ou des biens symboliques sont pourtant radicalement étrangers, voire antagonistes. Mais ils sont vécus sans contradiction par un acteur à la recherche de la seule efficacité thérapeutique. Qu'il trouve la guérison ou un soulagement de ses troubles grâce à telle ou telle conception du corps ne le conduit nullement à y adhérer une fois pour toutes.

Les significations attachées à l'homme et à son corps flottent, s'apparient entre elles, se greffent mutuellement. Ce mouvement n'épargne pas les grandes philosophies orientales. Le yoga, le chamanisme, le zen, l'acupuncture, les massages de diverses traditions, les arts martiaux, sont réduits à quelques idées simples, une poignée de formules exemplaires, de gestes élémentaires et se muent en technologies corporelles. Elles engagent une poignée d'heures dans la semaine, et non une philosophie d'existence.

Le modèle du corps consacré par les références biomédicales ne fait pas l'unanimité. Aujourd'hui les savoirs du corps qu'ils viennent d'Orient, de Californie, d'une époque révolue ou conduisent aux technologies de pointe de certains hôpitaux, sont simultanément admis ; vêtements commodés endossés au hasard des activités personnelles ou d'un itinéraire diagnostique et thérapeutique. Plusieurs couches de savoirs relatifs au corps se superposent, et l'acteur à la recherche du soin efficace n'est nullement gêné de passer d'un type de guérisseur ou de médecin à un autre selon les caractères de son trouble.

L'acteur des métropoles occidentales forge le savoir qu'il a de son corps, celui avec lequel il vit quotidienne-

ment, à partir d'un bric-à-brac de modèles hétéroclites, plus ou moins assimilés, sans se soucier de la compatibilité des emprunts. Il a rarement une image cohérente de son corps, il transforme celui-ci en un tissu bariolé de références diverses. Aucune théorie du corps ne fait l'objet d'une unanimité sans faille. L'individu ayant le choix entre une poussière de savoirs possibles oscille de l'un à l'autre sans jamais trouver celui qui lui convient tout à fait. Sa liberté d'individu, sa créativité se nourrissent de ces incertitudes, de la permanente recherche d'un *corps perdu*, qui est en fait celle d'une *communauté perdue* (cf. chap. 1 et 2).

CHAPITRE 5

*Une esthétique de la vie quotidienne**Quotidien et connaissance*

Le fait social n'est jamais figé, éternisé, objectivable, sinon de façon provisoire. Il est vivant, tissé à l'intérieur d'un réseau de relations jamais réellement stables, toujours à la recherche d'un nouveau rapport. Le foisonnement des faits et gestes de la vie quotidienne lance à cet égard un défi malaisé à soutenir. Et Georges Balandier a bien perçu, non sans une touche d'ironie, que la sociologie du quotidien « se donne à voir en négatif... elle est davantage précisée par ce qu'elle évite de considérer que par ce qu'elle considère ». L'infini du quotidien (son infini aussi) n'est pas une notion théologique mais le banal constat de la fuite du temps, de l'accumulation d'un jour sur l'autre de différences infimes mais dont l'action contribue lentement ou brutalement selon les circonstances à transformer la vie quotidienne. Le constat aussi de la complexité de l'objet, de son inlassable polyémie.

La vie quotidienne est le refuge assuré, le lieu des repères sécurisants. Là où l'acteur se sent protégé au sein d'une trame solide d'habitudes, de routines qu'il s'est

I. G. Balandier, « Essai d'identification du quotidien », in *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXIV, 1983, p. 5.

créées avec le temps, de parcours bien connus, entourés de visages familiers. C'est là que se construit la vie affective, familiale, amicale, professionnelle, là que l'existence se rêve. Là aussi que s'amortissent les effets du politique, du social, du culturel qui affectent l'intimité, là qu'ils sont discutés et adaptés aux sensibilités individuelles. Les intentions des acteurs y sont reines, chacun se sent maître à bord, à l'inverse du champ social qui impose des conduites, des règles qui n'ont pas toujours l'adhésion de tous. Le quotidien dresse une passerelle entre le monde contrôlé et tranquille du chez-soi et les aléas du lien social.

Dans le sentiment de sécurité qui naît du caractère intelligible et familier du quotidien, les mises en jeu ordonnées du corps jouent un rôle essentiel. Le feuillage des rituels au long du jour doit son efficience à une architecture de gestes, de perceptions qui font corps à l'acteur et le soulagent d'un trop grand effort de vigilance dans le déroulement des diverses séquences de sa vie. Au fondement de tous les rituels, il y a une ordonnance précise du corps. Une ordonnance à la fois toujours identique et toujours un peu autre. L'homme est affectivement au monde, ses conduites ne sont pas seulement un reflet de sa position symbolique dans la trame des classes ou des groupes sociaux. L'humeur colore les gestes et la sensorialité, elle modifie l'attention aux choses, elle indispose ou rend disponible, elle filtre les événements. La journée d'aujourd'hui n'est pas la reproduction de la journée d'hier. Les sensations, les propos, les émotions ou les gestes de la veille ne se décalquent pas sur la journée présente. Des poussières de différences s'amoncellent essentielles pour l'existence, et non moins fécondes pour le chercheur que la trame rémanente qui trace son fil rouge à travers le temps. Dans cette écume des jours l'homme tisse son aventure personnelle, vieillit, aime ou se sépare, ressent plaisir ou douleur, indifférence ou colère.

L'étude du quotidien appelle chez le chercheur une certaine qualité d'attention à un univers flottant de

significations. Il s'agit de mettre à jour des significations dont la familiarité a dissous toute épaisseur. La parabole d'Edgar Poe sur la lettre volée est un chapitre clé de son manifeste épistémologique. Les récurrences qui tissent ininterminablement la trame du quotidien en dissolvent le relief. Accoutumé à leur présence, le regard glisse sur les choses, les sensations ou les actes sans plus y trouver prise. La sociologie de la vie quotidienne aborde la banalité des jours à la façon d'un exotisme oublié. Elle envisage avec un « regard éloigné » le gisement familier du sens, la matière première à partir de laquelle se construit la vie sociale en son entier. Elle construit le dépaysement au cœur de l'évidence.

Les modalités du corps n'échappent pas à cet effet de transparence. La socialisation amène à ce monisme de la vie quotidienne, à ce sentiment d'habiter naturellement un corps dont il est impossible de se dissocier. À travers les actions journalières de l'homme, le corps se fait invincible, rituellement gommé par la répétition inlassable des mêmes situations et la familiarité des perceptions sensorielles. Dans ces conditions, la conscience de l'enracinement corporel est donnée surtout par les phases de tension que rencontre l'individu. Naît alors le sentiment provisoire d'une dualité (sentiment banal, qu'il convient de dissocier absolument du dualisme). Une douleur tenace, la fatigue, la maladie, un membre cassé par exemple, restreignent le champ d'action de l'homme et introduisent le sentiment pénible d'une dualité qui rompt l'unité de la présence : l'individu se sent captif d'un corps qui l'abandonne. Le même sentiment apparaîtrait dans la volonté d'accomplir une action ou une performance physique impossible à réaliser à défaut d'adresse ou d'entraînement. La séparation avec la personne aimée, avec l'expérience de la solitude qu'elle entraîne, est d'abord une épreuve du corps. Mais cette dualité ressentie par le sujet n'est pas seulement associée à ces crises personnelles, d'autres situations la connaissent, par exemple l'écoulement du sang des règles, ou

l'expérience de la gestation chez la femme ; elle est encore liée au plaisir à travers la sexualité, la tendresse quotidienne, les conduites de séduction, la pratique d'une activité physique ou sportive, etc.

Mais dans l'économie corporelle du quotidien, il faut constater que ces formes de dualité ne sont pas vécues sur le même mode. L'expérience du plaisir se vit de façon familière, naturelle, elle englobe la présence. À l'inverse, l'expérience de la douleur, de la fatigue, est toujours vécue sur un mode d'étrangeté absolue, d'irréductibilité à soi. La dualité de la douleur écartèle la présence, celle du plaisir l'enrichit d'une nouvelle dimension. De surcroît, l'expérience de la douleur ou de la maladie, à cause de son altérité, entraîne l'angoisse, l'incertitude. Toutes les manifestations dont le caractère insolite bouleverse le monisme du quotidien (la fusion entre les actes du sujet et son corps) reçoivent des qualifications précises. Des spécialistes (médecins, guérisseurs, psychologues, etc.) ont pour tâche de réintroduire sens et cohérence là où ils font défaut. La charge d'angoisse inhérente aux manifestations inhabituelles est supprimée ou atténuée par la symbolisation opérée à l'aide du thérapeute.

L'une des incidences les plus significatives de la socialisation du corps consiste dans la réduction de ces dualités susceptibles d'affecter le sentiment de la présence. C'est pourquoi la symbolisation des modalités du corps débouche sur un monisme tant que le sujet n'est pas dissocié de son enracinement habituel. Et pour protéger durablement celui-ci, nombre de spécialistes veillent à sa santé. Santé dont la définition implique cette coïncidence harmonieuse avec soi-même. Dans les conditions habituelles de la vie, le corps est transparent à l'acteur qui l'habite. Il glisse avec fluidité d'une tâche à une autre, adopte les gestuelles socialement de mise, se fait perméable aux données de l'environnement à travers un tissu continu de sensations. Condition même de l'homme, le corps ne cesse de produire et d'enregistrer

du sens, à travers une sorte d'automatisme, *coincidentia oppositorum* la plus étonnante de la vie quotidienne : l'évidence oubliée, le présent-absent dont l'existence s'impose en pointillé à travers l'écoulement du jour.

Le corps en situation extrême : un détour vers le quotidien

À la manière d'une sociologie apophatique, les récits de prisonniers ou de déportés nous disent avec force ce que n'est pas le corps de la vie quotidienne¹. Dans ces expériences limites de privation de liberté, surtout lorsque s'y ajoute la promiscuité, la nécessité de vivre à plusieurs dans un confinement auquel l'homme occidental n'est pas habitué, le corps se donne à sentir avec une insistance, une exigence, qui tranche sur l'expérience antérieure enracinée dans le quotidien, à la fois discrète et diluée dans l'évidence des jours. Ces situations limites prennent le caractère d'un révélateur. Dans ces conditions, le corps s'instaure dans une sorte d'existence duelle. La dualité de l'expérience corporelle au quotidien, presque toujours provisoire et sans conséquence, à moins d'une maladie, ou d'un accident altérant l'image du corps, s'élève ici à une puissance sans appel et tous jours négative. La lutte chaque jour renouvelée pour la survie implique d'abord une lutte contre les exigences de son propre corps. L'effort incessant de toujours repousser plus loin les limites de sa tolérance personnelle, de faire taire la faim, le froid, le résultat des mauvais traitements, le manque de sommeil. Plus que la dualité, expérience comme toute familière, c'est à un véritable dua-

1. Ou plutôt, elles nous décrivent un autre type de vie quotidienne. Ainsi par exemple la journée d'Ivan Demissovitch. Une journée parmi les autres, fondue dans les 3 653 de sa détention, mais une « bonne journée », malgré tout car le détenu y conserve sa dignité personnelle. Cf. A. Soljénitsyne, *Une journée d'Ivan Demissovitch*, Paris, Julliard, 1963 (trad. franç.).

lisme qu'aboutit parfois la conscience de l'homme en situation carcérale ou concentrationnaire. Le corps est ici soumis à une sorte d'autonomie, lieu géométrique de toutes les servitudes et de toutes les souffrances. La conscience est mise en apesanteur et vit dans le déchaînement le fait de son incarnation.

L'existence du déporté s'identifie selon la perspective platonicienne ou gnostique à une chute dans le corps, elle réalise en permanence l'*ensomatose*. La victime oppose à son corps une volonté farouche liée à la force de son caractère et son désir de survivre. Mais l'épuisement, la faim, les rivalités, les brimades l'amènent sur un fil fragile où la mort tient parfois à peu de choses. Le paradoxe pervers de cette situation implique pourtant que le concentrationnaire ne puisse se laisser distinguer des autres, sous peine de provoquer une réaction brutale des gardiens : l'effacement ritualisé du corps est ici poussé à son point extrême. Celui qui démarque son corps ou son visage de la grisaille des autres corps ou des autres visages court le risque de l'effacement réel de sa présence dans la mort¹. Robert Antelme se souvient que « personne n'avait, par le visage, à exprimer rien au SS, qui aurait pu être le commencement d'un dialogue et qui aurait pu susciter sur le visage du SS quelque chose d'autre que cette négation permanente, et le même pour tous. Ainsi, comme il était non seulement inutile, mais plutôt dangereux malgré lui, dans nos rapports avec les SS, on en était venu à faire soi-même un effort de négation de son propre visage, parfaitement accordé à celui du SS »². Ou ailleurs, cette phrase terrible elle aussi, portant sur le visage, le lieu le plus humain de l'homme : « L'humidité de l'œil, la faculté de juger, c'est ça qui donne envie de tuer. Il faut être lisse, terme, déjà

1. Une analyse approfondie à cet égard dans D. Le Breton, *Des visages*, op. cit., chap. 8.
2. R. Antelme, *L'espèce humaine*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1957, p. 57.

inerte, chacun porte ses yeux comme un danger » (p. 241). La logique meurtrière des camps convertit chaque déporté à la seule réalité de son corps, en supprimant de façon délibérée les autres traits de sa singularité. La réduction des corps en savon ou en fumée n'est que le point d'aboutissement de ce mécanisme sans faille.

Les incessantes pulsations du corps dissoutes dans l'expérience librement consentie et tranquille du quotidien deviennent dans le contexte du camp un événement vital, impossible à passer sous silence. La première phrase du témoignage de Robert Antelme est significative : « Je suis allé pisser » (p. 15). Et Georges Hyvernaud, soumis à une longue captivité dans un stalag, écrit, comme en écho : « Des hommes ensemble. Des hommes qui mangent, qui digèrent, qui rotent, qui grognent ensemble, qui vont ensemble aux cabinets. »¹ La promiscuité met en évidence des traits de la vie du corps dont les récits de vie traditionnels, les biographies ou les romans ne font pas en principe mention, dans la crainte de commettre une faute de goût². On retrouve les mêmes souffrances dans l'expérience carcérale dans le fait de partager son intimité avec d'autres détenus. Il faut en effet un regard étranger pour que la vie personnelle du corps soit affectée d'un indice dépréciatif. Pourtant, la vie entière est sous le signe de ces manifestations corporelles banalisées, sans lesquelles l'individu

1. G. Hyvernaud, *La peau et les os*, Paris, Ramsay, 1985, p. 63.
2. Autre indice de cet effacement ritualisé du corps dans la vie sociale : à travers un implicite pacte d'alliance avec le lecteur, on néglige souvent en sciences sociales d'évoquer certaines données affectées au corps (hygiène, miction, excrétion, etc.). De certaines choses on ne saurait parler sans rompre la convention tacite mais bien établie du savoir-vivre. On peut parler de tout sauf des règles, du pei, du roi, de la digestion... Dans la littérature ou le cinéma règne aussi cette règle tacite que de certains moments de la vie du corps, il n'est pas digne de parler. À l'inverse, la littérature des prisons, des camps, est faite de tout ce refoulé qui dans le contexte global de la captivité et de la promiscuité prend un aspect essentiel.

ne serait qu'un automate, un simulacre parfaitement hygiénique.

Mais l'homme occidental est aujourd'hui animé du sentiment que son corps est de quelque façon autre que lui, qu'il le possède à la façon d'un objet très particulier, certes plus intime que les autres. L'identité de substance entre l'homme et son enracinement corporel se trouve abstraitement rompue par ce rapport singulier de propriété : avoir un corps. La formule moderne du corps fait de celui-ci un reste : lorsque l'homme est coupé du cosmos, coupé des autres et coupé de lui-même (*infra*). Et cet ancrage de la présence tend à être rituellement gommé. La place du corps dans les rituels de la vie quotidienne est celle du clair-obscur, de la présence-absence. Comme l'homme ne saurait être distingué du corps qui lui donne forme et visage, ce dernier est infiniment présent, à la source de toutes les actions humaines, mais comme les rituels tendent à escamoter le sentiment de sa présence, tel un bloc magique où il se donne à voir en même temps qu'il disparaît, le corps est infiniment absent. Nous avons analysé sous le nom d'effacement ritualisé du corps, ce mouvement social qui règle la question de l'ambivalence du corps dans les sociétés occidentales. À moins qu'un caractère insolite marque pour soi-même ou pour le regard des autres une forme d'insistance à son propos à travers une particularité physique ou un handicap visible, ou une manière singulière de se donner à voir.

Georges Hyvernaud, dans le stalag où il a passé plusieurs années de sa vie, est frappé par l'irruption des manifestations du corps dans la vie collective et, pour la caractériser, il retrouve le langage du dualisme : « Quand même, les cabinets, cela résume mieux notre condition. Mieux que les punaises. C'est plus complet, plus significatif... et on s'imaginait qu'on avait une âme, ou quelque chose d'approchant. On en était fier. Ça nous permettait de regarder de haut les singes et les laïques. On n'a pas d'âme, on n'a que des tripes. On s'em-

plit tant bien que mal, et puis on va se vider. C'est toute notre existence. On parlait de sa dignité. On se figurait qu'on était à part, qu'on était soi. »¹ Plus explicitement, il observe « qu'il n'y a plus pour nous que ces combats dérisoires avec notre corps. La vie du corps envahit toute la vie. C'est ainsi. Toute la vie ou presque. À peine s'il reste encore quelques vieux souvenirs effilochés. Et ils finissent bien par s'user tout à fait, eux aussi, et il ne restera rien que le corps, ses dérangeaisons, ses coliques, ses constipations, ses hémorroïdes, ses poux et ses punaises, ce qu'il met dedans, ce qu'il en sort, ce qui l'attaque, ce qui le ronge, ce qui le détruit » (p. 79). Le prisonnier vit sous la menace une expérience gnostique sans le recours à la transcendance, sa condition d'homme s'identifie à une seule *ensomatose*.

Sous l'éclairage de la vie quotidienne, le relief du corps est adouci et le sujet se vit dans une relation de transparence relative à lui-même. Son corps ne lui pose de difficultés que provisoires et même les soucis rencontrés n'amènent pas à ce sentiment d'être rivé à un corps dont la vie secrète est sournoisement tournée contre soi. Bien que parfois des maladies graves, fortement connotées sur le plan imaginaire : le cancer ou le sida par exemple, puissent amener ce genre de représentation. L'évidence familière du corps (celui des autres ou le sien) le plonge généralement dans une discrétion dont il ne sort que par instants. D'où l'étonnement de la jeune héroïne d'un roman de Carlo Cassola. Alors qu'elle se rend avec son père et deux compagnons au procès qui risque de condamner son fiancé à un long emprisonnement, elle a soudain la révélation que malgré toute sa douleur, la vie continue, et d'abord les activités du corps. « Sans s'en douter, elle s'était éloignée d'une centaine de pas. En se retournant, elle aperçut les deux hommes qui urinaient au bord de la route, avant de remonter dans la voiture. Même dans les moments les

1. G. Hyvernaud, *op. cit.*, p. 53.

plus tragiques de la vie, les besoins élémentaires devaient être satisfaits : ces deux-là urinaient, son père dormait, et quant à elle, sa faim était si grande, qu'elle n'en pouvait plus d'attendre le moment d'arriver pour prendre le petit déjeuner. »¹ Silencieusement, à travers l'interminable flux sensoriel et gestuel, les modalités du corps accompagnent la présence humaine, se fondent en elle organiquement.

La respiration sensorielle du quotidien

Dans les conditions ordinaires de la vie, un courant sensoriel ininterrompu donne sa consistance et son orientation aux activités de l'homme. Certes, le sujet est loin d'avoir une conscience exhaustive des *stimuli* qui le traversent. La vie en serait impossible. Dans le déroulement de la vie quotidienne, seule une écume sensorielle est filtrée par l'attention. Un fond sonore et visuel accompagne ses déplacements, la peau enregistre les fluctuations de la température, ce qui la touche en permanence. Si l'odorat ou le goût semblent des activités moins saillantes, elles n'en sont pas moins présentes dans le rapport au monde du sujet.

Entre la chair de l'homme et la chair du monde s'étend une continuité sensorielle de chaque instant. L'individu ne prend conscience de soi qu'à travers le sentir, il éprouve son existence par les résonances sensorielles et perceptives qui ne cesse de le traverser. Il est inclus dans le mouvement des choses et se mêle à elles de tous ses sens. Pourtant, la perception n'est pas coïncidence avec les choses, mais interprétation. Tout homme chemine dans un univers sensoriel lié à ce que son histoire personnelle a fait de son éducation. Le monde est l'émanation d'un corps qui le traduit en termes de per-

1. C. Cassola, *La ragazza*, Paris, Le Livre de poche, p. 276 (trad. franç.).

ceptions et de sens, l'un n'allant pas sans l'autre. Le corps est un filtre sémantique. Nos perceptions sensorielles, enchevêtrées à des significations, dessinent les limites fluctuantes de l'environnement où nous vivons. La sensation de soi est immédiatement une sensation des choses. La chair est toujours une pensée du monde, une manière pour l'acteur de se situer et d'agir à l'intérieur d'un environnement intérieur et extérieur qui fait plus ou moins sens pour lui, et autorise en outre la communication avec ceux qui partagent plus ou moins sa conception du monde.

Une culture détermine un champ de possibilité du visible et de l'invisible, du tactile et de l'intouchable, de l'olfactif et de l'inodore, de la saveur et de la fadeur, du pur et du souillé, etc. Elle dessine un univers sensoriel particularisé par les appartenances de classe, de groupe, de génération, de sexe, et surtout l'histoire personnelle de chaque individu. Les mondes sensibles ne se recoupent pas car ils sont aussi des mondes de significations et de valeurs. Venir au monde c'est acquérir un style de vision, de toucher, d'entendre, de goûter, de sentir propre à sa communauté d'appartenance. Les hommes habitent des univers sensoriels différents. « Ainsi, écrit M. Merleau-Ponty, ce que nous découvrons en dépassant le préjugé du monde objectif, ce n'est pas un monde intérieur ténébreux. »¹ Ce n'est pas davantage une réalité physique objective, mais un immense test projectif qui dit l'histoire personnelle et la culture de l'individu. C'est un monde de significations et de valeurs, un monde de connivence et de communication entre les hommes en présence et leur milieu. Le reste échappe à la perception.

Les effets psychologiques suscités par sa mise hors circuit montre combien l'univers sensoriel est une permanence de la relation de l'homme au monde, indépendamment de la conscience qu'il en a. Les recherches psy-

1. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1945, p. 71.

chologiques menées sur les cosmonautes dans le cadre des vols dans l'espace attestent de la « faim sensorielle » qui résulte de l'insuffisance des *stimuli* perçus. Lorsque les données sensorielles sont neutralisées pour une raison ou pour une autre, des hallucinations apparaissent peu à peu pour combler ce manque, mais elles soumettent le psychisme à rude épreuve et ne peuvent se poursuivre indéfiniment. La privation sensorielle est devenue une technique de « torture propre » visant à l'ébranlement psychique à partir de la dénégation méthodique des fonctions sensibles du corps.

Georg Simmel le premier a su donner de la place éminente du corps dans la vie quotidienne une description précieuse. Dans son « Essai sur la sociologie des sens », il observe que les perceptions sensorielles, avec les caractéristiques qui colorent chacune d'elles, forment le soubassement de la socialité. En outre, une qualité affective marque l'appréhension sensorielle du monde, elle renseigne à sa façon sur l'intimité réelle ou supposée des interlocuteurs éventuels. Un halo émotionnel traverse les échanges en s'appuyant sur les intonations de voix, la qualité de la présence, les manières d'être, la mise en scène de l'apparence, l'odeur, etc.

Les échanges de regards sont significatifs et cela d'autant plus que la vue est le sens privilégié de la modernité. Le regard témoigne de cette façon de prendre part émotionnellement à l'échange par le seul repérage de signes plus ou moins explicites, dégagés par l'interlocuteur : la sympathie ou l'antipathie, la méfiance ou la confiance s'y donnent apparemment à lire. « En baissant les yeux, dit Simmel, j'enlève à celui qui me regarde un peu de la pos-

1. G. Simmel, « Essai sur la sociologie des sens », in *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF, 1981 (trad. franc.). Cf. également D. Howes (ed.), *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, Berg Publishers Ltd, 2005 ; ou *Sensual Relations. Engaging the Senses in Culture and Social Theory*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003. Ou encore D. Le Breton, *La saveur du monde. Une anthropologie des sens*, Paris, Métailié, 2006.

sibilité de me découvrir » (p. 228). Le regard en effet s'empare du visage de l'autre et force à conclure à la fois sur son intimité et sur le plaisir pris à l'échange. Il y a aussi le regard errant à travers la foule ou les salles de café, et l'émotion secrète chantée autrefois par Baudelaire ou Nerval lorsqu'un visage suscite chez le flâneur une résonance mystérieuse, une intimité immédiate, que rien ne laissait présager. Nombreux sont les guetteurs d'émotion. La saisie par le regard fait du visage de l'autre l'essentiel de son identité, l'enracinement le plus significatif de sa présence. C'est toujours par l'évaluation du visage que commence la rencontre entre les acteurs. Le premier temps est celui où se croisent les regards et où s'apprécie respectivement la qualité des présences. De ce contact dépendent souvent la tonalité de l'échange et son issue. Contact, car le regard s'apparente ici au toucher, à une sorte de palpation visuelle réciproque, aussi brève parfois qu'elle est efficace dans le façonnement d'une opinion. La voix condense aussi à sa façon la qualité de présence du sujet sur un mode plus allusif. Simmel note que « l'œil nous donne en plus la durée de son être, le sédiment de son passé sous la forme substantielle de ses traits, de sorte que nous voyons pour ainsi dire la succession des actes de sa vie surgie devant nous en même temps ». Certes, Simmel s'avance quelque peu, oubliant que souvent l'apparence est le plus subtil des masques, mais il est possible de repérer ici un imaginaire de la rencontre sous-tendue par les indices visuels ou auditifs et même olfactifs recueillis chez l'interlocuteur.

Au-delà de l'échange formel entre les acteurs, un autre échange plus prégnant se déroule dans une sorte de rêve éveillé, de rêverie, où le corps de l'autre, son esthésis, est le support d'une nappe d'images. L'essentiel de toute rencontre puise dans ce gisement d'imaginaire. Les modulations du visage ou de la voix, les gestuelles, les rythmes personnels enracinent la rencontre et l'orientent avec une ligne de force plus efficace que n'en commande le strict contenu informatif de la conversation.

Simmel observe combien le cadre social influe sur les orientations sensorielles. Les structures urbaines favorisent une constante mise en jeu du regard. La vue du citadin est en permanence sollicitée par le spectacle différencié de la ville (les vitrines, l'enchevêtrement de la circulation routière et piétonnière, le kaléidoscope des trottoirs, etc.). Confrontée aux bruits des voitures ou des travaux, l'ouïe n'est guère un sens heureux dans le contexte de la ville, de même le toucher ou l'odorat, plus souvent gênés qu'épanouis. La socialité urbaine induit une excroissance du regard et une suspension ou un usage résiduel des autres sens, dont l'homme ne retrouve à la limite un plein usage que dans l'enceinte de sa maison.

La dominance du regard

Le regard est aujourd'hui la figure hégémonique de la socialité urbaine. Simmel l'avait pressenti au début de ce siècle en notant que les « rapports des hommes dans les grandes villes, si on les compare à ceux des petites villes, sont caractérisés par une prépondérance marquée de l'activité de la vue sur celle de l'ouïe. Et cela non seulement parce que, dans les petites villes, les rencontres faites dans la rue sont la plupart du temps des connaissances avec lesquelles on échange un mot et dont l'aspect nous reproduit toute la personnalité – non pas uniquement la personnalité apparente – mais avant tout à cause des moyens de communication publics... »¹.

1. G. Simmel, *op. cit.*, p. 230. Simmel continue : « Avant le développement qu'ont pris les omnibus, les chemins de fer, les tramways, au XIX^e, les gens n'avaient pas l'occasion de pouvoir ou de devoir se regarder réciproquement pendant des minutes ou des heures de suite sans se parler. Les moyens de communications modernes offrent au seul sens de la vue, de beaucoup la plus grande partie de toutes les relations sensorielles d'homme à homme, et cela en proportion toujours croissante ce qui doit changer du tout au tout la base des senti-

Cum grano salis, ce constat se révèle toujours plus pertinent. Il est dans l'essence de la ville de mettre les passants en position de regard les uns aux autres (avec des proxémies différentes selon les lieux). Mais la socialité occidentale pousse aujourd'hui cette logique assez loin à travers des impératifs architecturaux qui privèlent la visibilité : longs couloirs en perspective, étages décalés plongeant sur une esplanade, halls nus, cloisons opaques remplacées par du verre, etc., et au-delà satellites capables de focaliser sur des conversations privées en pleine rue. Les hautes tours qui s'érigent au-dessus des villes ou des banlieues sont les vigies anachroniques d'un monde qui, de toute façon, semble n'avoir plus guère à cacher. Elles sont les dernières touches d'une surexposition de l'espace social. Le regard est devenu le sens hégémonique de la modernité. La prolifération des caméras vidéo dans les magasins, les gares, les aéroports, les banques, le métro, les usines, les bureaux, certaines rues ou carrefours, etc., dérive même la mise en regard vers une fonction de surveillance à laquelle nul n'échappe.

La circulation piétonnière ou routière privilégie également la vue, non seulement pour des raisons de commodités et de fluidité de la circulation, mais aussi pour des raisons de vie ou de mort. Les indications écrites ou iconiques se multiplient, prolifèrent jusqu'à la confusion. La vigilance devient nécessaire pour ne pas mettre son existence en danger parmi ce labyrinthe de signes.

Nous voyons de plus en plus le monde à travers des écrans, non seulement ceux des dispositifs audiovisuels connus (télévision, vidéo, écrans d'ordinateurs, etc.). Mais de la même façon le pare-brise de la voiture ou du

ments sociologiques généraux. Le fait qu'un homme qui se présente exclusivement à la vue revêt un caractère énigmatique plus marqué que celui d'un homme dont la présence se révèle par l'ouïe a assurément sa part dans cet état d'incertitude inquiète, dans ce sentiment de désorientation par rapport à l'ensemble des vies, ce sentiment d'isolement, ce sentiment que, de toutes parts, on se heurte à des portes closes. »

train montre un défilement d'images déréalisées, proches des précédentes, les bâtiments élevés, les grands ensembles, les tours, etc., offrent une vue vers l'extérieur non moins subordonnée au regard scénique. « La tour de 420 étages qui sert de proue à Manhattan, écrit Michel de Certeau, continue à construire la fiction qui crée des lecteurs, qui mue en lisibilité la complexité de la ville et fige en texte transparent son opaque mobilité. L'imense texturologie que l'on a sous les yeux est-elle autre chose qu'une représentation ? »¹ Dès lors que le regard s'éloigne suffisamment du sol et dépasse le toit des maisons pour surplomber l'espace, l'individu ressent l'étrangeté de sa position, et perçoit sa présence au monde dans une sorte de simulacre². Dans certains quartiers, ce sentiment est accru par le vide qui entoure les bâtiments posés à la manière de cubes sur un espace aseptisé. À l'extrême, des quartiers, des villes, rationnellement conçues, où tout est fonctionnel, semblent repousser l'homme et son expérience sensorielle. La maquette de Brasilia est belle à regarder avec sa forme d'aigle et ses blocs réguliers, géométriques. Vue d'avion, elle est fascinante. Mais pour l'homme de la rue, elle est un hymne au regard abstrait (géométrique), hostile aux autres sens et à la déambulation des passants. C'est une ville où l'on va *faire* quelque chose, mais qu'on ne *parcourt* peu. Tel est sans doute son charme de tourner si ostensiblement le dos au sensible. On connaît à cet égard la boutade d'un cosmonaute soviétique en visite à Brasilia qui déclara à ses hôtes qu'il n'avait pas pensé arriver si vite sur Mars.

Le regard, sens de la distance, de la représentation, voire de la surveillance, est le vecteur essentiel d'appro-

1. M. de Certeau, « Pratiques d'espaces », in *Traverses*, n° 9, « Villes paniques », p. 5.

2. P. K. Dick a produit un roman saisissant autour du thème de la surexposition de l'espace, cf. P. K. Dick, *Substance-mort*, Paris, Denoël, 1978 (trad. franç.).

priation par l'homme de son milieu ambiant. On pourrait sans doute analyser comme une riposte à la fonctionnalisation du regard dans les villes modernes certaines pratiques apparues aux États-Unis dans les années 1960 : les graffiti et l'art mural surtout. Une tentative de restituer du sens, de retrouver une fraîcheur du regard dans le bariolage des couleurs et le style du graphisme. Les premiers graffiti ont vu le jour en 1961 dans les quartiers les plus déshérités de New York. D'abord destinés à indiquer les coordonnées des pourvoyeurs de drogues, cette pratique dérive peu à peu, se transforme en une affirmation collective d'identité. Le métro connaît ainsi une métamorphose saisissante. Des signes multicolores dévorent les murs, se répondent d'un immeuble à l'autre. De même, l'art mural introduit des motifs et des couleurs dans l'espace trop fonctionnel des villes. Le regard est encore sollicité mais son régime n'est plus le même. Un détournement ludique le rapproche d'une sensorialité plus heureuse que repousse justement le tissu urbain. Le geste collectif ou individuel qui s'approprie des franges d'espace pour y apposer une empreinte marque une forme de résistance contre la structure de la ville et les conditions de vie que son organisation impose à travers notamment l'imposition des placards publicitaires qui tapissent les rues. Désir de restituer au regard un lieu d'exploration, de découverte, de surprise. Un instant, le regard est soustrait à la fascination, il s'immerge dans le jeu des sens. Un sursis est accordé au corps. Une certaine épaisseur du monde est à nouveau présente à l'usager de la ville.

La soumission de la ville à la circulation automobile n'est guère propice à l'expérience corporelle de l'homme¹. « Le tracé organique des vieux quartiers »

1. Cf. T. Paquot, *Des corps urbains. Sensibilités entre béton et bitume*, Paris, Autrement, 2006 ; D. le Breton, *Eloge de la marche*, Paris, Métailié, chap. 4.

(C. Petonnet) qui favorisait la flânerie, stimulait la sensorialité, la convivialité, multipliait les espaces de rencontres, les surprises, s'effaçait de plus en plus. Les voies piétonnes sont une tentative de restituer au citadin une plus large latitude sensorielle et véhiculaire, essai de restaurer au sein des centres-villes une dynamique corporelle que l'afflux des voitures et l'exiguïté fréquente des trottoirs autorisent de moins en moins. Mais la restitution d'un espace de flânerie est un marché de dupe sous l'égide de la marchandise. Tous les centres-villes occidentaux sont des clones à partir des mêmes types de magasin, des mêmes marques commerciales, des mêmes signes publicitaires, parmi lesquels sont négligemment jetés à la manière d'un décor quelques restes encore inentamés (pour combien de temps) : les monuments, les gares, les fleuves, les rivières, les lacs, le littoral, etc.

La ville est moins un espace de flânerie qu'une trame de trajets à accomplir dans un impératif de circulation. L'une des premières choses que remarque l'immigré (ou le voyageur qui revient d'Afrique ou d'Asie, par exemple), c'est la rapidité de circulation des piétons dans les villes. Un jeune migrant venu du Sénégal se souvient ainsi de son premier voyage en métro : « Hé, doucement, on se précipite comme des fous. » Le copain m'a expliqué : « C'est comme ça, ici. Tout le monde se précipite. » C'était tard, vers 5-6 heures du soir. C'était l'heure où tout le monde revenait du travail. J'ai dit : « Mais il y a des gens qui me bousculent. Ils me tapent là. » Il m'a répondu que non, que c'était la bousculade parce que chacun veut se presser... J'ai demandé : « C'est quoi, ça ?, c'est la guerre ? » Le copain m'a dit : « Non, ce n'est pas la guerre, c'est tout le monde qui se presse pour rentrer chez soi. » Pour l'homme en déplacement seul importe le regard, son propre corps est ce qui fait obstacle à son avancée.

I. O. Dia, R. Colin-Nogues, *Yâkâré, l'autobiographie d'Oumar*, Paris, Maspéro, 1982, p. 118-119.

Les sociétés occidentales ont remplacé la rareté des biens de consommation par la rareté du temps. C'est le monde de l'homme pressé.

Bruits

La vie quotidienne est aussi parsemée de sons : voix et mouvements des proches, appareils domestiques, radio, télévision, disques, craquements du bois, robinets, échos de la rue ou du voisinage, sonnerie du téléphone, etc. Un canevan ininterrompu de sons ne cesse d'imprégner le cours de l'existence et lui donne son aspect familier. Mais c'est sous la forme d'un désagrément, le bruit, que le son apparaît le plus souvent à la conscience des contemporains. Le bruit gêne au long du quotidien, c'est le son élevé au rang de *stress*. Une majorité des plaintes enregistrées pour cause de nuisance concernent le bruit : aboiements intempestifs des chiens (même en ville), télévision, radio, chaîne hi-fi poussées à plein régime. Plus difficiles à contrer sont les voitures et leur circulation ininterrompue, le passage des camions, les travaux, les systèmes d'alarme qui se déclenchent sans raison, les sirènes d'ambulances ou de la police, le bruit des tondeuses à la campagne, etc. Un son supérieur aux fréquences de la voix humaine et inattendu fait sursauter, il mobilise aussitôt une vigilance, un état d'alerte chargé de désagrément s'il vient à se prolonger.

Déjà Rilke, au début du siècle à Paris témoigne de l'effervescence sonore que même la nuit n'interrompt pas. « Dire que je ne peux pas m'empêcher de dormir la fenêtre ouverte. Les tramways roulent en sonnant à travers ma chambre. Des automobiles passent sur moi. Une porte claque quelque part, une vitre tombe en éclatant. J'entends le rire des grands éclats, le gloussissement léger des paillettes. Puis soudain, un bruit sourd, étouffé... quelque un monte l'escalier. Approche, approche sans arrêt, est là, est longtemps là, passe. Et de

nouveau la rue. Une femme crie : « Ah, tais-toi, je ne veux plus. » Le tramway électrique accourt, tout agité, passe par-dessus, par-delà tout. Quelqu'un appelle, des gens accourent, se rattrapent, un chien aboie. Quel soulagement un chien ! Vers le matin il y a même un coq qui chante, et un délire infini. Puis tout à coup, je m'endors. »¹ La vie sociale révèle un fond sonore qui ne cesse jamais. La concentration urbaine, alliée à l'omniprésence des moyens techniques (automobiles, bus, motos, mobylettes, métro, etc.) transforme cette trame en bruit. On ne supporte bien les informations acoustiques que si elles émanent de nous ou que nous avons la possibilité d'agir sur elles. De même que nos propres odeurs corporelles ne nous gênent guère, les bruits que nous produisons ne sont pas perçus comme incommodes. Seuls les autres font du bruit.

Le silence est aujourd'hui une sensation rare, ou même simplement le confort acoustique². À l'exception des parcs, des cimetières ou des églises, les lieux de la ville sont bruyants. La maison ou l'appartement appaissent en principe, sous cet angle, comme une zone privilégiée d'amortissement des bruits de l'extérieur et d'accueil des sons familiers contribuant à donner à l'homme le sentiment de sa sécurité personnelle. Mais souvent elles échappent mal aux infiltrations sonores du dehors. Parfois, les animations commerciales de rues ou de quartiers diffusent leurs jeux ou leurs musiques sur haut-parleurs. Le bruit est la plus insidieuse des pollutions engendrées par la modernité, celle dont il est le plus difficile de se défendre.

Souvent, l'habitude du bruit en désamorce l'acuité et la gêne. Ainsi dans certains ateliers dont les ouvriers finissent par s'accommoder malgré la cacophonie des

1. R. M. Rilke, *Les cahiers de Malte Laurids Brigge*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 12 (trad. franç.).

2. Pour une approche anthropologique du silence nous renvoyons à D. Le Breton, *Du silence*, Paris, Métailié, 1997.

machines. On s'accoutume à une forte intensité sonore, on finit par travailler, dormir, écrire, lire, manger, vivre dans un lieu bruyant. Mais des enfants exposés au bruit apprennent plus difficilement à lire. La constance d'un haut niveau sonore à leur entour les empêche de décoder les signes et de les associer à un sens précis. Elle empêche leur concentration. De même une télévision en permanence en marche autour d'eux. Ce qui ressemble à une défense efficace devient alors un handicap pour une meilleure intégration sociale. Une existence démunie devant le bruit est soumise à un *stress* constant, à un état d'excitation dont elle n'a pas toujours conscience. En ce sens, le bruit est aussi intolérable que le silence absolu de la déprivation sensorielle.

Même si une surcharge sonore affecte peu à peu l'organisme, le bruit est affaire d'appréciation personnelle, ce n'est pas une donnée objective. Le jugement individuel accentue ou atténue les effets possibles du *stress* sonore. Les adeptes du *walkman* écoutent ainsi une musique sans filtrage aérien et à une haute fréquence. Ils se construisent une muraille sonore avec leur instrument et avancent dans une sorte de bulle acoustique pleine à craquer. Le bruit de l'un est l'accompagnement sonore familier de l'autre. La notion de bruit est un jugement de valeur porté sur un *stimulus*. Bachelard raconte qu'il se défend de l'agression des marteaux piqueurs en action dans sa rue, un jour de travaux, en s'imaginant qu'il s'agit en fait des piverts de sa campagne. Désamorcé par la signification et la valeur qui lui est attribuée, le bruit est accepté, intégré sans dommage au quotidien.

Une proxémie symbolique entre aussi en jeu dans la perception des sons venus du dehors. À peine filtré par une cloison trop mince, une télévision dont le son n'est pourtant pas poussé trop fort peut être vécu comme une agression pour le voisin fatigué qui cherche à s'endormir, tandis que le bruit des voitures de sa rue, d'une fréquence considérablement plus élevée ne l'incommode plus depuis longtemps. Le bruit traduit la présence indé-

sirable de l'autre au cœur de son dispositif personnel, il signe une invasion sonore qui empêche de se sentir chez soi protégé dans sa sphère personnelle. Des cris d'enfants, le passage d'une mobylette, l'aspirateur du voisin ou sa radio sont perçus comme autant d'agressions insupportables, nourrissant des conséquences graves (altercation, insultes, etc.). La victime du bruit perçoit sa sphère intime comme poreuse, violée par l'autre. Il ne peut plus s'y abandonner.

Depuis plusieurs années, les entreprises et les agences publicitaires perçoivent la valorisation nécessaire du silence dans une vie quotidienne harcelée. On met aujourd'hui l'accent sur le silence du moteur des voitures, des appareils ménagers, des tondeuses. L'argument du silence est un recours commercial efficace. On insonorise sa maison, son bureau, les ateliers ; on atténue le bruit des machines dans certaines entreprises. Les ouvriers astreints aux travaux bruyants sont désormais protégés par des casques. Le confort acoustique devient une zone critique de la sensibilité collective, une valeur unanime. Chaque acteur s'efforce d'atténuer sa production sonore et l'on souhaite les mêmes précautions chez ses voisins. C'est moins le silence qui est recherché qu'une intégration plus harmonieuse du bruit dans le quotidien, un amortissement de l'impact sonore d'instruments dont il est difficile de se passer.

Odeurs

Les odeurs de la vie quotidienne signalent d'abord l'intimité. Odeurs du corps propre, de celui des autres, des vêtements, des pièces de la maison, de la cuisine, de la chambre, du jardin, de la rue, etc. Variations saisonnières des odeurs venues du dehors : celles des arbres, des fleurs, des fruits ; celles qui montent de la terre battue par la pluie ou asséchée par le soleil. Dans la sphère privée, de nombreuses odeurs règnent même si

l'attention qu'on leur porte n'est pas valorisée et même souvent occultée sur le plan social et culturel. Elles sont difficiles à évoquer à un tiers, sinon à se dévoiler. En témoigne l'expérience vécue par deux sociologues menant sur une population de hasard une enquête sur les odeurs de l'habitat. Dialoguant sans directives avec leurs interlocuteurs, laissant la conversation se nourrir d'elle-même, au fil des associations olfactives, ils deviennent contre leur gré l'objet de confidences de plus en plus intimes, à telle enseigne qu'un quart seulement de leurs entretiens se révèle utilisable pour leur étude. Interrogé librement sur son expérience olfactive, chacun découvre une foule de notations à révéler, touchant des détails intimes de la vie quotidienne dont le souvenir affleure si on laisse la parole associer au gré de sa fantaisie, sans essayer de la canaliser. Dans l'évocation sans contrainte, les odeurs sont une composante de choix de l'écume des jours. En revanche, faisant les mêmes rencontres, deux semaines plus tard, munis cette fois d'un questionnaire plus rigide, les deux chercheurs n'obtiennent plus que des réponses attendues, celles qui pointent seulement les « mauvaises odeurs »¹.

Souvent disqualifié socialement, l'odorat est le moins diversifié de nos sens, le moins qualifiable, même s'il est infiniment présent et agit en profondeur sur nos comportements. Le vocabulaire olfactif est peu étendu et souvent dépréciatif. Il est plus facile de dire ce qui sent mauvais que de préciser, par exemple, la nature de senteurs agréables. C'est le sens dont l'évocation suscite le plus de résistance, à cause de la difficulté à le cerner et de la réticence dont témoigne la collectivité à s'en soucier. Mais dès lors que la limite du refoulement est franchie, le fait d'en parler ouvre sur l'intime.

Un décousu d'odeurs jalonne le quotidien, mais de façon infime et secrète. Un foisonnement olfactif tapisse

1. Entretien avec P. Dard et A. Blanchet, *Autrement*, « Odeurs, l'essence d'un sens », n° 92, septembre 1987.

notre univers sensoriel, sans que nous en ayons conscience. L'effet des odeurs s'atténue rapidement, il s'érousse plus vite que les autres *stimuli* sensoriels. Pour sentir les odeurs qui forment la trame olfactive de l'existence et sa dimension probablement la plus intime et la moins transmissible, il faut une attention, le contraste. Quelques minutes suffisent pour que l'homme s'adapte vite à une ambiance olfactive et ne la sente plus.

Par-devers lui, tout homme émet une odeur, indifféremment de la façon dont il se lave ou se parfume, une odeur unique dégagée par sa peau et qui interfère sans doute avec les échanges nourris avec autrui. De même que les lignes qui sillonnent sa main, ses effluves n'appartiennent qu'à lui. Des travaux effectués sur des enfants montrent l'aisance avec laquelle ceux-ci identifient l'odeur de leur mère¹. Des enfants de 27 à 36 mois placés dans la situation de choisir entre deux tricots de même couleur et de même forme dont l'un a été porté par leur propre mère reconnaissent ce dernier sept fois sur dix. Expérience proche dans une crèche où l'on fait sentir sans commentaire le tricot de leur mère à des enfants âgés de 20 à 36 mois. L'enfant s'il se tenait à l'écart de ses camarades s'en isole davantage encore. S'il était agressif envers les autres ou s'il pleurait, il se calme et adopte alors des comportements caractéristiques : il s'allonge sur le tricot, le sent, le porte à sa bouche, le serre contre lui, etc. Objet transitionnel, au sens de Winnicott, émanant de sa mère et imprégné de ses caractères intimes. Son odeur fonctionne comme un tenant-lieu symbolique de sa présence. Et l'enfant dit spontanément à la puéricultrice qui lui présente le tricot : « Ça sent bon », « Ça sent maman », etc. L'enveloppe olfactive de chaque homme est une signature de sa présence au

1. Voir par exemple les travaux de B. Schaal ou encore D. Malmberg, « D'amour et d'odeurs. La relation olfactive mère-enfant », in P. Lardellier, *A fleur de peau. Corps, odeurs et parfums*, Paris, Belin, 2003.

monde. Une trace légère que les familiers savent reconnaître entre toutes.

L'odeur corporelle liée au métabolisme propre à chaque individu n'est sans doute pas la même selon le moment de la journée et selon les modulations de sa santé. L'homme malade, soumis à des données biologiques que ne lui sont pas habituelles, voit se modifier quelque peu son odeur coutumière, aussi bien pour des affections banales que pour des maladies plus graves qui altèrent sensiblement son métabolisme. Quand on se « sent » pas bien, on est malade¹. L'aura olfactive de l'homme n'est nullement une donnée stable, elle varie selon son état physique au long du jour, et même peut-être au long de sa vie. Cependant, sa formule de base demeure à peu près la même. Elle ressemble à un visage, ses différences ne sont que des variations sur le même thème.

L'appréciation des odeurs est un fait d'éducation et de sensibilité personnelle. Pour l'enfant, il n'y a pas de mauvaises odeurs, il n'y a que des odeurs, même s'il s'agit d'effluves venus du corps. Lentement, sous la pression de l'éducation, c'est-à-dire d'un système de valeurs particulier, transmis par ses parents, l'enfant associe les odeurs du corps au dégoût et s'en défend toujours davantage, surtout en présence des autres. Mais auparavant, il n'éprouve aucune répugnance pour les émanations corporelles, il aime jouer avec ses excréments, ses urines, il aime les sentir. Rien ne le gêne olfactivement dans son espace de vie. Il y a une jubilation de l'enfant à manier les mots proscrits du vocabulaire (à proportion du tabou qui pèse sur eux) comme s'ils sentaient eux-

1. Un certain nombre de maladies manifestent des odeurs bien connues. Comme la médecine européenne de la Renaissance, certaines médecines traditionnelles fondent le diagnostic sur l'odorat, R. Selzer, *op. cit.*, p. 24 sq., raconte la visite au chevet d'un malade d'un médecin au Tibet, qui ne s'intéresse qu'aux différents pouls et à l'odeur de la patiente avant de formuler un diagnostic imparable.

mêmes mauvais et voyaient ainsi leur valeur rehaussée. Le folklore enfantin du pet est à cet égard particulièrement riche. Le ludisme obscène des enfants, étudiés par Claude Gaignebet¹, montre d'innombrables références à ces odeurs scatologiques qui remplissent d'ailleurs l'individu de dégoût lorsqu'il est en public (pet, excréments, urine, etc.), mais dont il s'accommode fort bien seul ou s'il s'agit de ses propres déjections. C'est socialement que l'odeur est proscrire ; au niveau individuel, elle est intégrée à l'existence, peut-être avec discrétion, mais son influence participe au plaisir du quotidien. L'enfant le rappelle sans détour, n'ayant pas encore acquis les modèles de conduite de mise plus tard, dans ses relations avec les autres. Mais il résiste longtemps avant d'intérioriser ce sens social de l'odorat qui consiste essentiellement dans le refoulement.

Dans les imaginaires sociaux, l'odeur est une révélation d'intériorité, une morale de la présence. Elle juge indépendamment de l'apparence. Il y a une odeur d'altérité, bien partagée par les sociétés humaines. L'autre qu'on ne peut sentir n'est jamais en odeur de sainteté. Il pue, c'est un fumier, un pourri ou bien il dégage une odeur pénible et reconnaissable. On sait combien le discours raciste implique invariablement la référence à la mauvaise odeur de la population méprisée. La même racine latine rend solidaire *odor* et *odium*. Nul n'échappe à la dépréciation olfactive s'il en vient à occuper cette posture inconfortable. D'où la dimension réversible de la « mauvaise » odeur si Soi devient soudain l'Autre.

Malgré la réputation d'insensibilité olfactive de l'homme occidental, une réflexion sur l'intimité montre que certaines odeurs ne cessent d'accompagner son existence au fil du quotidien. Elles ne sont pas valorisées par le discours, mais elles n'en sont pas moins là, secrètement influentes. L'anosmie (incapacité de sentir les

odeurs) est une maladie pénible, qui ôte à l'existence une part de son agrément. Contrairement à des sociétés ayant poussé loin l'art des parfums, les sociétés occidentales mettent peu les odeurs en position esthétique, leur place est davantage celle d'une esthésie. Elles agissent hors de la sphère consciente de l'homme, mais elles n'en orientent pas moins ses comportements comme le marketing l'a bien compris. Le discours social les stigmatise ou les ignore : « Odeurs : toujours mauvaises ». Telle serait la définition d'un moderne dictionnaire des idées reçues. Ruth Winter évoque une expérience faite par des chercheurs californiens sur les relations entre odeurs et proximité¹. Des participants plus ou moins parfumés parcourent un jardin public en observant les réactions suscitées à leur passage. Ils s'assoient sur des bancs, sollicitent des renseignements, etc. Ceux qui sont parfumés éloignent les passants de leur voisinage, malgré leur odeur agréable. Le parfum n'est un agrément dans le jeu de la séduction qu'à la condition d'être utilisé à la limite de l'effacement. Trop de parfum incommode. De la femme « trop » parfumée on dira qu'elle est une « cocotte ». L'homme parfumé prête à l'inconfort de l'échange, car il contrevient à une norme implicite qui associe la masculinité à l'absence de signe d'effémination. Un tel homme fait injure à sa virilité, il prête au soupçon.

L'individu enfermé dans sa bulle olfactive (que lui-même ne sent pas) ne tolère guère l'intrusion d'une odeur corporelle autre que la sienne dans son espace intime, à moins que celle-ci ne soit déjà familière. Les effluves désagréables sont ceux de l'autre, non les siens. La publicité d'ailleurs nous alerte sur ce point : seuls les

1. R. Winter, *Le livre des odeurs*, Paris, Le Seuil, 1978, p. 10 (trad. franç.) ; A. Le Gueret, *Les pouvoirs de l'odeur*, Paris, Odile Jacob, 2002 ; C. Classen, D. Howes, A. Synnott, *Aroma. The Cultural History of Smell*, New York, Routledge, 1994 ; P. Lardellier, *A fleur de peau*, op. cit.

autres perçoivent les odeurs qui se dégagent de vous. Vous ne les sentez pas vous-même. Elle met l'accent négativement sur l'odeur intime dont elle invite à se débarrasser grâce à nombre de produits déodorants (« à vue de nez, il est 5 heures », etc.). Les femmes surtout sont visées par ce thème culpabilisateur qui fait du corps un lieu naturellement malodorant. Mais le corps n'est-il pas le lieu en soi de l'autre pour la pensée occidentale qui distingue l'homme de son corps pour en faire, au mieux, un *alter ego* ?

En dépit de sa place dans la vie personnelle, l'odorat est socialement frappé de suspicion et soumis au refoulement. Il est ce dont on ne parle pas, sinon pour établir une connivence autour d'une mauvaise odeur. S'il convient de ne pas seulement se contenter de combattre ses odeurs personnelles (haleine, sueur, etc.) mais aussi de dégager (pour une femme) des effluves agréables, c'est avec discrétion. Le charme du parfum tient à la subtilité de son usage. Un façonnement olfactif, mélange de lutte contre les odeurs corporelles et d'affirmation personnelle, à travers parfum, dentifrice, eaux de toilettes, savons, etc., double le façonnement de l'apparence physique ou vestimentaire. Même dans l'impalpable des odeurs, ce qui vient spontanément du corps prête au soupçon et à la biffure, afin de modifier le texte originel.

L'odeur c'est la mauvaise part, de l'autre mauvaise part en l'homme qu'est sa chair. Une dénégation méthodique s'attache socialement à ôter aux odeurs leurs prérogatives dans le champ social. L'homme est un animal qui ne sent pas (qui ne veut pas sentir), en cela il se distingue des autres espèces. Dans le même esprit, Freud, dans *Malaise dans la civilisation*, associe le recul de l'odorat au développement de la civilisation. En se vertécalisant, l'homme se défait de son allégeance à l'olfaction, il se distingue du règne animal et ce changement de régime vital l'amène à privilégier la vue. Analyse significative d'un temps et d'une société qui inscrivent l'odorat et la vue aux extrêmes de la hiérarchie sensorielle.

Le goût de vivre

La gustation est une autre donnée sensorielle qui scande le quotidien à travers les nourritures ingérées. Elle implique l'incorporation d'une part du monde, son intégration en soi. Le goût est une appropriation propice ou malheureuse de l'extérieur. La relation à l'alimentation est toujours marquée d'affectivité. Le goût de manger est une mesure du goût de vivre. Celui qui n'a plus d'appétit à mener son existence n'a pas d'appétit pour manger. Le goût est la mise en œuvre d'une valeur dans le sens culinaire ou s'élargit à l'appréciation des données du monde (avoir du goût). L'homme se nourrit de sens avant d'ingérer des aliments. Le sens du goût est un qualificatif du goût de vivre. On goûte l'existence ou un plaisir physique, on les savoure ou à l'inverse on trouve la vie fade, sans saveur, insipide. On gâte une sauce comme une situation prometteuse. On risque alors de se faire assaisonner. On déguste la beauté d'un paysage comme la saveur d'un met. On pimente une action comme un plat qu'il convient de rehausser. On met du sel à un événement pour en accroître la saveur. Une histoire peut être piquante, salée, pimentée, épicée, un peu crue, sale, etc. Un plaisir âcre, une peine amère, une plaisanterie d'un goût douteux, des propos aigres ou onctueux, une situation douce-amère, on s'aigrit avec le temps, une affaire peut tourner au vinaigre, une beauté être acide, un caractère acerbe. La « cuisine » des politiques ne présage rien de « bon » quant à « la sauce » avec laquelle on « va être mangé ». L'ambiguïté de propos ou de caractère appelle une métaphore culinaire : on reste mi-figue, mi-raisin face à une situation où on ne reconnaît ni chair ni poisson, ni lard ni cochon. Une chose est certaine, le sel de la vie la rend plus douce à savourer.

Le goût de vivre commande le goût alimentaire. On peut manger à en mourir. Ou jetner de même. Perdre tout appétit après une épreuve personnelle. Dévorer la nourriture ou la grignoter du bout des lèvres. Les jours

de déprime toute nourriture est fade et sans attrait. Les jours de liesse, à l'inverse, toutes s'offrent à la délectation. Le choix de la nourriture, la disponibilité à l'appréhension reflète l'humeur et les circonstances. La qualité gustative d'un repas signe la fête, une volonté de s'octroyer une gourmandise pour rehausser le ton du jour. La qualité de la nourriture, toujours subjective, est un baromètre de l'humeur. Les fortunes et les infortunes de l'appétit sont celles de la vie même de chaque individu.

Toucher

Le toucher est un autre fil rouge de la sensorialité quotidienne. La main ne sent pas seulement une empreinte de l'objet, elle perçoit aussi sa chaleur, son volume, son poids, sa texture, et dans le contact elle éprouve le plaisir ou la douleur, le chaud ou le froid, le dur ou le mou. Allant au-devant de l'objet, la main émancipe le toucher du reste de la peau. D'innombrables contacts, à commencer par la nécessité de garder les pieds sur terre, alimentent le rapport aux autres ou aux objets. Même si le toucher, comme l'olfaction, est un sens dénigré par nos sociétés, on ne saurait pourtant vivre sans lui. On peut être aveugle, sourd, anosmique et continuer à vivre, mais la disparition des sensations tactiles signe la perte de l'autonomie personnelle, la paralysie de la volonté et sa délégation à d'autres personnes. L'homme est impuissant à se mouvoir s'il n'éprouve la solidité de ses mouvements et la tangibilité de son environnement. La disparition du toucher prive de la jouissance du monde et induit l'encombrement dans un corps devenu pesant et inutile. L'anesthésie cutanée bouleverse le geste, rend les membres de marbre et provoque la maladresse. Sans point d'appui, sans limite autour de soi pour ressaisir le sens de la présence, l'homme se dissout dans l'espace il glisse en apesanteur. Seul sens indispen-

sable à la vie, le toucher est la souche fondatrice du rapport de l'homme au monde.

Le toucher est souvent associé au sens du réel. Si l'on ne touche pas les choses, elles demeurent encore un peu fictives. Le rêveur cherche à se pincer pour se convaincre de son état. Le contact avec l'objet est un rappel d'extériorité des choses ou des autres, une frontière sans cesse déplacée qui procure au sujet le sentiment de son existence propre, d'une différence qui le met à la fois face au monde et immergé en lui¹.

1. Ces paragraphes consacrés aux différents aspects sensoriels du quotidien sont des esquisses, pour un prolongement, cf. D. Le Breton, *La saveur du monde*, op. cit.

CHAPITRE 6

*Effacement ritualisé
ou intégration du corps**L'effacement ritualisé du corps*

Un large réseau d'attentes corporelles réciproques conditionne les échanges entre les partenaires sociaux. Dans une même trame sociale, les sensations, l'expression des émotions, les gestuelles, les mimiques, les postures, les étiquettes qui régissent les interactions, les représentations, etc., toutes les figures corporelles sont partagées par les acteurs à travers une étroite marge de variations. Leurs expériences somatiques se renvoient en miroir les unes aux autres, elles fondent le *sensorium commune*. Si des différences interviennent, liées au style de l'acteur, à son sexe, à sa catégorie sociale, par exemple, elles ne sont guère sensibles tant qu'on ne franchit pas le seuil d'une autre structuration sociale.

La proximité de l'expérience corporelle et des signes qui la manifestent aux autres, le partage commun des rites qui aménagent la sociabilité sont les conditions qui rendent possibles la communication, la constante transmission du sens à l'intérieur d'une société donnée¹. Mais

1. Cf. D. Le Breton, *Les passions ordinaires. Une anthropologie des émotions*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2003.

paradoxalement à travers la connivence ainsi établie avec le corps en miroir d'autrui, la familiarité du sujet avec la symbolisation de ses propres mises en jeu corporelles au long de sa vie quotidienne, il semble que le corps s'efface, qu'il disparaisse du champ de la conscience, dilué dans le quasi-automatisme des ritualités journalières.

Dans l'écoulement de la vie courante, le corps s'évanouit. Infiniment présent puisqu'il est le support inévitable, la chair de l'homme, il est aussi infiniment absent à sa conscience. Il atteint là son statut idéal dans nos sociétés occidentales où sa place au sein du lien social est plutôt celle de la discrétion, de l'effacement ritualisé, même si une touche d'originalité est jouable, mais justement à un certain point seulement. Georges Canguilhem définit ainsi sans sourcilier l'état de santé comme l'« inconscience où le sujet est de son corps ». Et René Leriche dire qu'elle est « la vie dans le silence des organes ». Formules qui illustrent, à la façon du lapsus, combien est socialement nécessaire l'effacement du corps dans la vie de chaque jour, combien la « santé » repose sur un refoulement du sentiment de l'incarnation sans laquelle pourtant l'homme ne serait pas. Comme si la conscience du corps était le lieu unique de la maladie, seule son absence définissant la santé. Le corps est pourtant le support matériel, l'opérateur de toutes les pratiques sociales et de tous les échanges entre les acteurs. Faire de l'occultation du corps le signe de la santé traduit en toute évidence l'impératif de discrétion qui pèse sur les manifestations tendant à rappeler à l'homme sa condition de chair.

L'existence du corps semble renvoyer à une pesanteur redoutable que la ritualité sociale doit conjurer. Toutes les modalités de l'interaction sociale s'instaurent à partir d'une définition mutuellement acceptée. La situation est implicitement bornée par une marge de postures corporelles, de gestuelles, de mimiques ; une distance précise sépare les interlocuteurs qui savent

intuitivement (une intuition qui est le fruit d'une éducation faisant corps) comment se comporter physiquement avec les autres et quels propos tenir sur leurs manifestations corporelles sans craindre de s'incommoder mutuellement.

Une étiquette corporelle est de mise qui varie selon le sexe de l'interlocuteur, son statut, son âge, le degré de parenté, ou de familiarité, le contexte de l'échange, etc. Toute conduite échappant à sa définition sociale est guetée par l'inconvenance. Elle suscite la honte de celui qui prend conscience d'avoir rompu un cadre établi et la gêne de celui qui est confronté à cet écart : une mauvaise odeur, une haleine trop forte, une attitude débraillée, un bruit incontrôlé, un fou rire, etc., portant brutalement l'attention sur un corps qui doit demeurer discret, toujours présent mais dans le sentiment de son absence. L'embarras qui fait irruption et parasite l'échange peut être cependant rituellement gommé par une feinte indifférence, ou mieux encore par l'humour, toujours disponible pour symboliser les situations scabreuses et dissiper la honte ou la réticence.

Le corps ne doit témoigner d'aucune asperité susceptible de le mettre en valeur. Sartre a subtilement décrit le garçon de café qui se dissout dans les postures, les gestes, les mimiques associées à l'exercice de son métier. Fidèle à l'étiquette qui répond à la définition sociale de son travail, il efface rituellement la présence de son corps, tout en accomplissant sa tâche avec délicatesse, grâce au recours à une somme de techniques corporelles particulièrement maîtrisées : « Il a le geste vif et appuyé, un peu trop précis, il vient alors vers les consommateurs, d'un pas un peu trop vif, il s'incline avec un peu trop d'empressement, sa voix, ses yeux expriment un intérêt un peu trop plein de sollicitude pour la commande du client, enfin le voilà qui revient en essayant d'imiter dans sa démarche la rigueur inflexible d'on ne sait quel automate portant son plateau avec une sorte de témérité de funambule... il joue

à être un garçon de café. »¹ Avec brio le corps du garçon de café ne cesse de se plier aux gestes professionnels qu'il a appris. Conforme, son corps reste dans la discrétion. Dans la vie courante, nous sommes ainsi guidés par un réseau de ritualités qui gomme l'évidence du corps tout en l'inscrivant avec souplesse dans la situation vécue.

Dans ces conditions de contact avec l'autre que les ritualités ne prennent plus en charge de manière directe, le corps perd soudain sa fluidité antérieure, il se fait pesant, encombrant. Des expressions courantes sont là pour dire le malaise qui naît de ce changement de régime du corps : « Je ne savais plus où me mettre, etc. » La symbolique corporelle perd provisoirement son pouvoir de conjuration puisque les données de la situation annulent en partie ses effets. Le corps redevient mystère, on ne sait plus comment l'aborder. Les attentes des acteurs ne se répondent plus ou laissent entrevoir des ajours inquiétants. Les corps cessent de s'écouler dans le miroir fidèle de l'autre, dans cette espèce de bloc magique où les interlocuteurs s'effacent dans la familiarité des signes en même temps qu'ils se mettent adéquatement en scène. Un malaise profond jaillit de la rupture de sens, qui met malencontreusement le corps en évidence.

Le corps surnuméraire

Depuis le Néolithique, l'homme a le même corps, les mêmes potentialités physiques, la même force de résistance aux données fluctuantes du milieu. Pendant des millénaires, et encore aujourd'hui, dans une grande partie du monde, les hommes ont marché pour se rendre d'un lieu à un autre, ils ont couru, nagé, ils se sont

1. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1943, p. 95.

dépensés dans la production quotidienne des biens nécessaires à la survie de leur communauté. Jamais sans doute comme aujourd'hui dans les sociétés occidentales, on a aussi peu utilisé la motilité, la mobilité, la résistance physique de l'homme. La dépense nerveuse (stress) a pris historiquement la place de la dépense physique. L'énergie proprement humaine (c'est-à-dire reposant sur les ressources du corps) est rendue passive, inutilisée. La force musculaire est relayée par l'énergie inépuisable fournie par les dispositifs technologiques. Les techniques du corps, même les plus élémentaires (marcher, courir, nager, etc.), reculent et ne sont que partiellement sollicitées au cours de la vie quotidienne, le rapport au travail, les déplacements, etc. On ne se baigne pratiquement plus dans les rivières ou les lacs sinon aux rares endroits autorisés et « surveillés » et lors de courtes périodes de l'année. Malgré les encombrements urbains, on n'utilise plus, ou rarement, sa bicyclette (et non sans danger) ou ses jambes, pour se rendre à son travail ou se déplacer. En ce sens, le corps de l'homme des années 1960 était infiniment plus présent à sa conscience, ses ressources musculaires plus au cœur de la vie quotidienne. La marche, la bicyclette, la baignade, les activités physiques liées au travail ou à la vie domestique ou personnelle favorisaient l'ancrage corporel de l'existence. A l'époque, la notion d'un « retour » au corps aurait paru incongrue, difficile à saisir. Entre-temps l'engagement physique de l'homme dans son existence n'a cessé de décliner. La dimension sensible et physique de l'existence humaine tend à rester en jachère au fur et à mesure que s'étend le milieu technique.

Les activités possibles du corps, celles par lesquelles le sujet construit la vivacité de sa relation au monde, prend conscience de la qualité de ce qui l'entoure et structure son identité personnelle, tendent à s'atrophier, notamment à cause du recours incessant à l'automobile. Le corps contemporain ressemble à un vestige. Membre surnuméraire de l'homme, que les prothèses techniques

(automobiles, télévision, escalators, trottoirs roulants, ascenseurs, appareils de toutes sortes...) n'ont pu supprimer intégralement. Reste irréductible, le corps se fait d'autant plus pénible à assumer que se restreint la part de ses activités propres sur l'environnement. Mais la réduction des activités physiques et sensorielles n'est pas sans incidence sur l'existence du sujet. Elle entame sa vision du monde, limite son champ d'action sur le réel, diminue le sentiment de consistance du moi, affaiblit sa connaissance directe des choses. À moins de freiner cette érosion par des activités de compensation, spécialement destinées à favoriser une reconquête cinétique, sensorielle, ou physique de l'homme, mais en marge de la vie quotidienne.

Dans la vie sociale, le corps est plus souvent vécu sur le mode de l'encombrement, de l'obstacle, source de nervosité ou de fatigue, que sur le mode de la jubilation. Les activités courantes consomment davantage d'énergie nerveuse que d'énergie corporelle. D'où l'idée commune aujourd'hui de « bonne » (liée aux activités physiques) ou de « mauvaise » fatigue (liée à la dépense nerveuse). Les structures urbaines se plient aux impératifs de la circulation automobile où elles sont colonisées par la marchandise comme dans les rues piétonnières dont chacune est le clone de l'autre avec les mêmes boutiques et les mêmes publicités. Concentration des activités dans les centres-villes saturés qui prive le passant de son rythme déambulatoire personnel pour le soumettre à l'impératif anonyme d'une circulation piétonnière rapide à travers une sensorialité plus stéréotypée.

Avec une intuition remarquable, P. Virilio dans les années 1970 avait perçu cet affaiblissement des activités proprement physiques de l'homme, en soulignant notamment combien « l'humanité urbanisée devient une humanité assise ». Hormis les quelques pas qu'ils font pour se rendre à leur voiture ou en sortir, une majorité d'acteurs demeurent assis à longueur de journée. Virilio soulève le dilemme qui naît de la sous-évaluation des fonctions cor-

porelles dans l'existence de l'homme, notamment au plan de l'élaboration d'une identité personnelle. « Avant d'habiter le quartier, le logement, l'individu habite son propre corps, établit avec lui des rapports de masse, de poids, d'encombrement, d'envergure, etc. C'est la mobilité et la motilité du corps qui permettent l'enrichissement des perceptions indispensables à la structuration du moi. Ralentir, voire abolir cette dynamique véhiculaire, fixer au maximum les attitudes et les comportements, c'est perturber gravement la personne et léser ses facultés d'intervention dans le réel. »¹

Le monde contemporain réduit le continent corps. En n'étant plus le centre rayonnant du sujet il perd sa puissance d'action sur le monde et en contrepoint les pratiques ou les discours à son propos prennent une ampleur grandissante. Absent du mouvement ordinaire de la vie, il devient l'objet d'un souci constant sur lequel se greffent des enjeux symboliques et un marché considérable. Les pratiques corporelles se situent à un carrefour où se croisent la nécessité anthropologique de la lutte contre le morcellement ressenti en soi et le jeu des signes (les formes, la forme, la jeunesse, la santé, etc.) qui ajoute au choix d'une activité physique un supplément social décisif. Si l'acteur se « libère » dans ces pratiques, ce n'est pas à sa seule initiative, l'ambiance d'un moment l'incite à le faire selon certaines modalités, mais il s'y donne avec d'autant plus d'engagement personnel qu'il éprouve lui-même la nécessité de lutter contre le manque à être que procure la sous-utilisation de son énergie corporelle. Il s'agit d'atteindre l'usage de soi le plus entier, d'unifier les différents niveaux de son existence. Un adepte des courses de fond, coureur du dimanche en exprime le sentiment à sa façon : « On retrouve des comportements d'enfance, de même... c'est le calme, la détente. » La mise en jeu physique de soi aboutit à une jubilation. Elle a la limite et

¹ P. Virilio, *Essai sur l'insécurité du territoire*, Paris, Stock, 1976, p. 269.

la force d'un « supplément d'âme », d'une once supplémentaire de sens par où se construit momentanément un plaisir plus grand d'exister.

La préoccupation croissante pour la santé et la prévention amène au développement de multiples pratiques physiques (joggings, parcours du cœur, marche, randonnée, etc.). Elle conduit également les acteurs à prêter une conscience plus attentive à leur corps, à leur nourriture, à leur rythme de vie. Elle induit la recherche d'une activité physique régulière. Là aussi se dégage un usage de soi qui vise à restaurer un équilibre rompu, ou délicat à maintenir entre le rythme de la modernité et les rythmes personnels. Une représentation de la maladie moins fatale se met en place, on considère qu'elle trouve un terrain favorable dans les manières de vivre, les habitudes alimentaires, l'hygiène de vie, etc.

C'est contre le recouvrement de l'espace sensoriel possible que s'insurgent nombre de pratiques corporelles contemporaines. La recherche d'un mieux-être à travers le meilleur usage physique de soi, dans l'engagement énergétique avec le monde répond à la nécessité de restaurer un enracinement anthropologique rendu précaire par les conditions sociales d'existence. On connaît la croissance des troubles psychologiques liés aux carences du narcissisme, l'impression de ne rien sentir, le vide intérieur, la sidération des sens et de l'intelligence, la blancheur de l'existence. L'exploration sensorielle que favorisent la sophrologie, les massages, le yoga, la relaxation, le taï chi, les arts martiaux, etc., entre autres pratiques se proposent un usage inédit du corps, traduisent cette nécessité anthropologique d'une alliance nouvelle avec une corporalité sous-utilisée. Significative est à cet égard la réflexion de Kenji Tokitsu, parlant de la découverte qui allait l'inciter à une pratique intensive des arts martiaux : « Un jour, en allant au lycée, dans la lumière du printemps, je marchais avec la tache noire de mon ombre sur le chemin de terre qui surplombe les champs de riz, j'ai essayé de marcher réellement, d'être présent

dans chaque pas, mais en vain. Cette sensation de ne pas être, cette tentative inaccomplie d'exister véritablement m'ont orienté vers une recherche de l'existence de soi par les arts martiaux. »¹ Prise de conscience emblématique, la quête inhérente aux arts martiaux traduit en effet un souci d'intégration du mouvement et du ressenti dans le jeu de la vie, vise une unification du sujet.

La clé des champs

Marcher dans le contexte du monde contemporain pourrait évoquer une forme de nostalgie ou de résistance. Pourtant, il n'y a pas de racines à nos pieds, ceux-ci sont faits pour se mouvoir et non se figer dans une immobilité les rendant inutiles en ce siècle de vitesse et de transports routier ou aérien, d'escalators ou de trottoirs roulants qui transforment la majorité de leurs usagers en infirmes encombrés d'un corps superflu. Les marcheurs sont des individus singuliers qui acceptent des heures ou des jours de sortir de leur voiture pour s'aventurer corporellement dans la nudité du monde. De manière autonome ou organisée, la marche devient aujourd'hui l'une des activités de loisir les plus saillantes du monde contemporain. Si elle n'est plus au cœur des modes de déplacement de la quasi-totalité de nos contemporains (dans nos sociétés occidentales), même pour les trajets les plus élémentaires, elle triomphe en revanche comme activité de loisir, d'affirmation de soi, de quête de tranquillité, de silence, d'intériorité, de contact avec la nature. Des agences de voyage la proposent en charge sur des lieux ou des parcours déterminés (randonnées, trekkings, etc.). Des municipalités, des associations, en quête de manifestations inédites et susceptibles de rallier le plus grand nombre, proposent des marches thématiques, de célébration ou de découverte.

1. K. Tokitsu, *La voie du karaté*, Paris, Le Seuil, 1979, p. 7.

Faut-il en conclure que la marche se folklorise à son tour à l'image des usages culturels qui disparaissent et doivent être conservés dans les musées ou simulés délibérément pour en maintenir quelques traces ? Les sociétés de marche connaissent un succès considérable, veillent au balisage des sentiers, proposent des rencontres et des sorties collectives. Les chemins de Compostelle voient une fréquentation considérable, bien éloignée des références religieuses.

Souvent les marcheurs s'élancent seuls, une carte à la main sur les chemins de randonnée. Les uns marchent quelques heures en fin de semaine ou dans leurs moments de loisirs, les autres, ils sont plusieurs millions en France, effectuent des randonnées de plusieurs jours avec des hébergements dans des gîtes d'étapes ou un refuge. Le dénigrement massif de la marche dans ses usages quotidiens et sa valorisation comme instrument de loisir est révélateur du statut du corps dans nos sociétés contemporaines. La flânerie, que nos sociétés ne tolèrent pas plus que le silence, s'oppose alors aux puissantes contraintes de rendement, d'urgence, de disponibilité absolue au travail ou aux autres (que l'usage du téléphone portable a rendu caricaturale). Prendre son temps paraît un anachronisme dans le monde où règne l'homme pressé. Souvenons-nous du slogan de Taylor régissant l'organisation rigide et rationalisée du travail : « Guerre à la flânerie ». Aujourd'hui la disponibilité doit être absolue, l'individu tenu en laisse par un portable de façon à être joint à tout moment même sur la plage ou dans sa chambre, dans sa voiture ou dans le train. Pour nombre d'individus la flânerie est impensable.

La marche ouvre à la sensation du monde, elle en est une expérience pleine laissant à l'homme l'initiative. Elle ne privilégie pas le seul regard à la différence du train ou de la voiture qui instruisent la passivité du corps et l'éloignement du monde. On marche pour rien, pour le plaisir de goûter le temps qui passe, faire un détour d'existence pour mieux se retrouver au bout du chemin,

découvrir des lieux et des visages inconnus, partager un moment avec les autres, élargir sa connaissance par corps d'un monde inépuisable de sens et de sensorialités ou parce que la route est là. La marche est une méthode tranquille de réenchantement de la durée et de l'espace. Elle implique un état d'esprit, une indifférence à la technique et aux moyens modernes de déplacement ou, du moins, un sens de la relativité des choses. Elle est une expérience de la liberté, une source inépuisable d'observations et de rêveries, une jouissance heureuse des chemins propices aux rencontres inattendues, aux surprises. Elle ravive une intériorité mise à mal par une société bruyante et ne jurant que par l'extériorité.

Nu devant le monde, contrairement à l'automobiliste ou aux usagers des transports en commun, le marcheur se sent responsable de ses actes, il est à hauteur d'homme et oublie difficilement son humanité la plus élémentaire. S'il choisit ce mode de déplacement au détriment des autres, il marque sa souveraineté face au calendrier, son indépendance devant les rythmes sociaux, son souci de pouvoir poser sa besace pour savourer une bonne sieste ou se repaître de la beauté d'un arbre ou d'un paysage qui le touche soudain, ou encore s'intéresser à une coutume locale que sa bonne fortune lui permet de surprendre. Pour lui seul compte le chemin, la destination n'est souvent qu'un prétexte. Le plus souvent le marcheur est un homme disponible n'ayant de compte à rendre à personne, il est par excellence l'homme de l'occasion le flâneur des circonstances qui fait sa provision de trouvailles au fil du chemin. Le marcheur est dans un temps ralenti à la mesure du corps et du désir. Livré aux seules ressourcées de sa résistance physique et de sa sagacité à emprunter le chemin le plus propice à sa progression géographique et intérieure, il participe de toute sa chair aux pulsations du monde. La marche est une expérience sensorielle totale ne négligeant aucun sens¹.

1. Cf. D. Le Breton, *Éloge de la marche*, *op. cit.*

Le corps alter ego

Nombre de pratiques corporelles plus ou moins proches du New Age ou du développement personnel s'engrènent dans ce souci de retrouver la dimension physique et sensorielle de l'existence. Par l'entremise du marché et de ses offres, le corps tend à devenir une entreprise à gérer au mieux. Sa valeur intrinsèque tient au travail exercé à son propos. Il faut mériter sa forme, et la plier à sa volonté. Dans un monde où règne la désorientation du sens, nombre d'acteurs trouvent prise sur leur existence à travers une discipline du corps. À défaut de contrôler sa vie, on contrôle au moins son corps. Au lieu d'être le signe de la chute, le corps devient une sorte de planche de salut. La sensibilité narcissique de l'individualisme contemporain modifie les termes de la relation dualiste de l'homme à son corps. À l'âge de la crise du couple, de la famille, de la « foule solitaire », le corps devient un miroir, un autre soi-même, avec qui cohabiter en toute fraternité, en toute jouissance et de façon durable. Au moment où l'atomisation des acteurs témoigne de l'explosion nucléaire qui touche le lien social, l'individu est invité à découvrir son corps et ses sensations comme un univers en extension permanente, une forme disponible à la transcendance personnelle. La perte de la chair du monde pousse à se soucier de son corps pour donner chair à son existence. Changer son corps pour changer sa vie. Les ambitions politiques sont plus modestes aujourd'hui que dans les années 1970.

L'unité est analytiquement décomposée afin de faire l'usage le plus rationnel de toutes ses parties et de ne rien laisser en friches. On parcourt son corps comme un objet à choyer, comme un accessoire ou un partenaire dont il faut se concilier les faveurs, un moteur dont il convient pour la bonne marche de l'ensemble de ne négliger aucune pièce. Étant perçu comme un sujet intérieur, un *alter ego*, on lui parle, on le cajole, on le caresse, on le masse, on l'explore comme un territoire à

conquérir, ou comme une personne à séduire. Propriété de premier ordre, objet (ou plutôt sujet) de toutes les attentions, de tous les soins, de tous les investissements (là aussi, il faut préparer l'avenir), il convient de bien entretenir son « capital » santé, faire « prospérer » son « potentiel » corporel sous la forme symbolique de la séduction. On doit mériter sa jeunesse, sa forme, son *look*, lutter contre le temps qui laisse ses traces sur la peau, la fatigue, les « kilos en trop », s'« entretenir », ne pas se « laisser aller ». L'esthétisation de la vie sociale repose sur une mise en scène raffinée du corps, sur une élégance physique affirmée (mise en signe) grâce à laquelle se conjure l'angoisse du temps qui passe. Il faut apprivoiser ce partenaire réticent, pour en faire un compagnon de route agréable. La diététique est une autre facette de cette intervention plastique sur soi qui connaît aujourd'hui un succès croissant à travers la multiplication des régimes proposés et des magasins qui en diffusent les produits : orientation de la nourriture selon les impératifs de la « forme », de l'énergie, et de la gestion de soi.

La passion du corps, propre à ses activités de simulation, modifie le contenu du dualisme sans en changer la forme. Elle tend à le psychologiser, mais elle en change l'affectivité en le rendant plus habitable, en y ajoutant une sorte de supplément d'âme (supplément de symbole). Il favorise la mise en place, à l'échelle de l'individu, d'un tenant-lieu de relation à l'autre, un amour de soi. La symbolique sociale tend, là où elle manque, à être remplacée par la psychologie. Les carences de sens ne sont plus imputées au social, mais résolues individuellement dans un discours ou des pratiques psychologiques, et le corps est un « significatif flottant » propice à ces remaniements. Une sorte d'ostentation régie par la consommation se conjugue à l'effacement ritualisé du corps, qui continue à organiser le champ social. Mais il importe désormais de prendre son corps en main, d'en faire un objet personnalisé, avoir un corps à soi, un

corps pour soi. Individualisation du corps comme il y a une individualisation du sens.

Parce que le corps est le lieu de la coupure, on lui prête le privilège de la réconciliation. C'est là qu'il faut appliquer le baume. L'action sur le corps traduit la volonté de combler la distance entre la chair et la conscience, d'effacer l'altérité inhérente à la condition humaine : celle, banale, des insatisfactions du quotidien, comme celles, fondatrices, de l'inconscient. L'imaginaire social fait alors du corps le lieu possible de la transparence, de la positivité. À travers son corps, l'acteur cherche à dissiper une angoisse flottante. Fétiche qui abolit la division du sujet, le corps serait le texte rendu visible des tensions intérieures. Toute crispation musculaire est promue sans crier gare-crispation de l'inconscient à dénouer grâce à des massages appropriés ou en donnant « la parole » au corps à travers une thérapie corporelle. Le corps devient le lieu où se dénie l'inconscient, là où l'identité se forge sur une nouvelle affirmation du *cogito*. Le travail sur le ressenti, la respiration, le mouvement, apprivoiserait l'inconscient et le pulsionnel. On retrouve ici le thème de la bonne nature du corps dévoyé par le social et qu'il faut reconquérir¹ à grand renfort d'ingénierie physique, moral, ou technique, mais toujours sur le mode dualiste qui oppose radicalement l'individu à son corps.

De l'insaisissable du monde moderne au saisissable du corps

La clinique des migrants ou des accidents du travail a mis en évidence une pathologie qui emprunte le même recours au corps, mais qui, à l'inverse de produire du

1. « Le corps ne ment pas », etc. Thème récurrent du mouvement du potentiel humain, mais dont l'idée est aujourd'hui banalisée.

plaisir, engendre une souffrance, la sinistrose. Après une lésion, une blessure, une maladie, un traumatisme, la sinistrose marque chez le sujet transplanté hors de son milieu d'origine (aussi bien le malade français loin de la région à laquelle il est attaché ou même s'il est simplement désocialisé), la perdurance d'une plainte, d'une souffrance au-delà de la restauration « organique ». Guéri, le sujet continue à ressentir une douleur vague, pénible, à ne pouvoir se servir de l'organe autrefois lésé. Les examens médicaux les plus approfondis, quand ils se cantonnent à une pure technicité, ne révèlent aucune atteinte organique. Pourtant la souffrance est là. Une écoute autre que technique montre que le sujet souffre dans sa vie et qu'il utilise à son insu sa douleur comme le seul médiateur susceptible pour faire reconnaître son existence aux autres et maintenir pour lui-même une identité qui, sinon, n'aurait plus de sens. On décèle là un mécanisme anthropologique, mais inversé lorsqu'il s'agit du « culte » moderne du corps. La sinistrose marque le négatif de ce « retour » ludique au corps, chez un acteur réduit à lui-même, atomisé par les conditions sociales et recherchant le contact par une mise en avant de son corps. L'investissement sur le corps propre traduit souvent l'absence des autres.

Quand l'identité personnelle est en question à travers les remaniements incessants de sens et de valeurs qui marquent le monde contemporain quand les autres se font moins présents, que la reconnaissance de soi fait problème, il reste en effet le corps pour faire entendre une revendication d'existence. Quand tout devient incontrôlable, même la relation à l'autre dans le couple et la famille, quand la sécurité existentielle se relâche, il reste comme unique certitude la chair dans laquelle l'homme est pris, le lieu de sa différence et de sa coupure avec les autres. Il s'agit de faire de soi une écriture, par l'intermédiaire des signes de la consommation ou, au pire, par la somatisation. La sinistrose est en ce sens solidaire (sur l'autre versant) de la passion contempo-

raîne du corps. Dans la souffrance, le migrant donne son symptôme à la médecine dans l'espoir d'être reconnu comme sujet, là où ses autres tentatives ont échoué. Dans le jeu, l'homme contemporain qui s'accoutume à vivre dans le précaire, « immigré du temps » (Margaret Mead), fait de son corps une sorte de signal de reconnaissance. Dans l'insaisissable du monde, seul son corps lui donne une prise sur son existence.

Le corps est surtout un enjeu symbolique pour des catégories sociales relativement précises. Les couches rurales ou ouvrières ne sont guère affectées par cet engouement à l'endroit des choses du corps. Elles valorisent plutôt la force ou l'endurance, que la forme, la jeunesse ou le bien-être. Elles exercent en outre une activité physique : la dépense musculaire et la mise en jeu de techniques du corps particulières forment l'essentiel de leur travail. La fatigue accumulée au long du jour ne laisse guère le goût d'un loisir qui engage à nouveau les ressources énergétiques du corps. L'éloignement de ces pratiques ou de ces produits de leur système de référence, leur coût, le temps qu'il faut leur consacrer les leur rendent moins familières. À l'inverse la dépense physique est recherchée sur un mode ludique par les couches moyennes et privilégiées, les professions libérales, enclines à privilégier la « forme » et le bien-être, soucieuses de se dépenser pour retrouver une vitalité émoussée par l'immobilité de leur exercice professionnel. Ce sont en outre des catégories attentives à leur santé, à la prévention, soucieuses aussi de transformer la « fatigue nerveuse » accumulée au cours de leur travail en une « fatigue saine » c'est-à-dire une fatigue musculaire et non plus diffuse dans le corps.

Ce sont aussi des professions marquées par une responsabilité tangible envers les autres (enseignants, sociologues, psychologues, travailleurs sociaux, cadres, professions libérales, petits entrepreneurs), propices à des remises en question, à une interiorisation du conflit, qui amène à ne pas se « sentir bien dans sa peau », à avoir

envie de s'« éclater » ou de se « retrouver ». Temps de respiration et de réconciliation pour des catégories sociales placées en permanence au centre de tensions relationnelles et qui « prennent sur elles ». Recherche à travers des signes corporels tangibles d'une voie pour échapper à l'incertitude des pratiques professionnelles. Dans un cadre neutre, sans conséquences sur la vie personnelle, il y a une recherche de convivialité, de chaleur, de confiance, de dépense. Une décharge de tensions à travers une série d'exercices

Ambivalence face au corps handicapé

Une ruse de la modernité fait passer pour libération des corps ce qui n'est qu'éloge du corps jeune, sain, élané, travaillé, hygiénique. La forme, les formes, la santé s'imposent comme souci et induisent un autre type de relation à soi, l'allégeance à une autorité diffuse mais efficace. Les valeurs cardinales de la modernité, celles que met en avant la publicité, sont celles de la santé, de la jeunesse, de la séduction, de la souplesse, de l'hygiène. Ce sont les pierres d'angle du récit moderne sur le sujet et sa relation obligée au corps. Mais l'homme n'a pas toujours le corps lisse et pur des magazines ou des films publicitaires, on peut même dire qu'il répond rarement à ce modèle.

Que le thème de la libération du corps soit un cliché ambigu, équivoque, qui affecte peu la vie courante, le statut des personnes âgées, des handicapés, des « fous », des malades graves (sida, cancer, etc.) ou des mourants continue à le démontrer. Le corps doit passer inaperçu dans l'échange, même si la situation implique pourtant sa mise en évidence. Il doit se résorber dans les codes en vigueur et chacun doit retrouver chez ses interlocuteurs, comme dans un miroir, ses propres attitudes corporelles et une image qui ne le surprenne pas. Celui qui ne joue pas le jeu, délibérément ou à son insu, provoque une

gène profonde. Si les aspérités du corps empêchent le mécanisme social de l'effacement de se mettre en place, le malaise s'installe. Le corps étrange se mue en corps étranger, opaque dans sa différence. *A priori*, bien sûr, nul n'est hostile aux handicapés ou aux « fous », nul n'est indifférent au sort des vieillards ou des malades, et pourtant la mise à l'écart dont ils sont l'objet les uns et les autres témoigne du malaise diffus qu'ils suscitent. Rien n'est plus saisissant à cet égard que d'observer les comportements des passants lorsqu'un groupe d'enfants ou d'adultes handicapés mentaux se promènent dans une rue ou qu'ils entrent dans une piscine. L'hostilité est rarement manifeste, mais les regards ne cessent de se poser sur eux, de commenter. Ainsi le drame quotidien des couples voulant garder à leurs côtés un enfant trisomique et attirant à chaque sortie le regard de tous les passants. Violence silencieuse d'autant plus insidieuse qu'elle s'ignore telle.

Le corps doit être gommé, dilué dans la familiarité des signes échangés dans le rite. Mais cette régulation fluide de la communication, la personne handicapée ou le « fou » la perturbent involontairement, la privent de son poids d'évidence. Le corps surgit à la conscience avec l'ampleur d'un retour du refoulé. En ce sens, il devient légitime de se demander si les étiquettes corporelles qui sont de mises dans les différents moments de la socialité ne sont pas des rituels d'évitement.

Dans son essai consacré aux aveugles Pierre Henri met en évidence le malaise ou l'équivoque qui naissent d'un décalage entre des attentes corporelles différentes. Alors même que les intentions respectives des acteurs mis en présence sont claires et dénuées d'ambiguïté : « Qu'un aveugle, écrit-il, propose de changer de position à une conductrice occasionnelle et lui demande la permission de passer son bras sous le sien, il n'en faut pas plus pour qu'il puisse y avoir malentendu, surtout si la femme a les bras nus ou si elle porte une robe légère. L'aveugle préfère renoncer à ce qui lui serait commode,

par respect des convenances ou par crainte de l'équivoque. »¹ En présence de personnes inconnues dont il doit ménager les susceptibilités. Il se soumet à un code corporel inadapté multipliant ses difficultés. « L'aveugle bien adapté à sa cécité devrait être "touche-à-tout". Mais cette manière d'agir n'est pas sociale. Par la force des choses, s'il veut être accepté, l'aveugle doit se conformer aux modèles de comportements considérés comme normaux par la société » (*ibid.*, p. 375).

Robert Murphy, anthropologue américain frappé d'une maladie évolutive qui l'amène peu à peu à la tétraplégie, observe avec peine les effets que sa présence suscite auprès de ses collègues : « Pendant le semestre qui suivit mon retour à l'université, je participais à quelques déjeuners au club de la faculté et constatais que l'atmosphère était tendue. Les personnes que je connaissais évitaient de me regarder ; celles avec lesquelles mes relations se bornaient en général à un simple bonjour ne me saluaient pas et, elles aussi, regardaient avec insistance dans une autre direction. D'autres passaient au large de mon fauteuil roulant, comme s'il avait été nimbé d'un halo qui risquait de les contaminer. Bref, l'ambiance n'était pas des plus agréables. »²

Une forte ambivalence caractérise les relations que nouent les sociétés occidentales avec l'homme souffrant d'un handicap. Ambivalence que ce dernier vit au quotidien puisque le discours social lui affirme qu'il est un homme normal, membre à part entière de la communauté, que sa dignité et sa valeur personnelles ne sont en rien entamées par sa conformation physique ou ses positions sensorielles, mais en même temps, il est objectivement marginalisé, tenu plus ou moins hors du monde du travail, assisté par les aides sociales, mis à l'écart de la vie collective du fait de ses difficultés de

1. P. Henri, *Les aveugles et la société*, Paris, PUF, 1958, p. 179.

2. R. Murphy, *Vivre à corps perdu*, Paris, Plon, p. 131 (trad. franç.).

déplacement et d'infrastructures urbaines souvent mal adaptées, de comportements imprévisibles qu'on lui prête, des fantasmes dont il est l'objet. Et surtout toute sortie quand il l'ose est accompagnée d'une myriade de regards, souvent insistants, regards de curiosité, de gêne, d'angoisse, de compassion, de réprobation. Les réflexions éventuelles de certains passants. Et l'inévitable leçon des mères contraintes de répondre ou d'éluder avec discrétion les questions inopportunes des enfants. Comme si l'acteur ayant un handicap devait susciter à son passage le commentaire de chaque passant. Ce même homme n'ignore pas la peur, l'anxiété qu'il suscite dans les relations sociales même les plus courantes. Leurs familles, leurs proches, ne sont pas épargnés par ces formes de violences symboliques diluées dans l'ordinaire des relations aux autres.

Dans nos sociétés occidentales, l'individu souffrant d'un handicap est perçu à travers le prisme déformant de la compassion ou de la mise à distance. Un écran de psychologie s'interpose. On ne parle pas du handicap, mais du handicapé, comme s'il était de son essence de sujet d'être un handicapé, plutôt que d'avoir un handicap. L'homme est réduit ici au seul état de son corps posé comme un absolu, son statut social en est déductible. L'homme handicapé n'est plus envisagé en tant que sujet, c'est-à-dire en tant qu'il recèle quelque chose de plus, « ce quelque chose et ce presque rien » qui donne sens et contour à son existence, mais en tant qu'il possède quelque chose de moins. Si l'anatomie n'est pas un destin, puisque sociétés et acteurs la symbolisent à leur manière, elle le devient en effet lorsque l'homme se voit privé de figurer autre chose que ses attributs corporels.

Le « handicap »¹ se mue socialement en stigmate, c'est-à-dire en motif subtil d'évaluation négative de la

1. Sur l'histoire du handicap, cf. H.-J. Sticker, *Corps infirmes et sociétés*, Paris, Aubier, 1982.

personne. « On demande à l'individu stigmatisé, dit E. Goffman, de nier le poids de son fardeau et de ne jamais laisser croire qu'à le porter, il ait pu devenir différent de nous ; en même temps, on exige qu'il se tienne à une distance telle que nous puissions entretenir sans peine l'image que nous nous faisons de lui. En d'autres termes, on lui conseille de s'accepter et de nous accepter, en remerciement naturel d'une tolérance première que nous ne lui avons jamais tout à fait accordée. Ainsi, une acceptation fantôme est à la base d'une normalité fantôme. »¹ Contradiction malaisée à surmonter. Le secret de Polichinelle qui préside à toute rencontre entre un homme ayant un handicap et un homme « valide » tient dans le fait de s'accorder mutuellement à faire semblant que l'altération organique ou sensorielle ne crée aucune différence, aucun obstacle, alors que l'interaction est secrètement obsédée par ce point.

Dans les conditions ordinaires de la vie sociale, des étiquettes de mise en jeu du corps régissent les interactions. Elles circonscrivent les menaces susceptibles de venir de ce que l'on ne connaît pas, elles jalonnent de repères rassurants le déroulement de l'échange. Le corps ainsi dilué dans le rituel doit passer inaperçu, se résorber dans les codes, et chaque acteur doit pouvoir retrouver chez l'autre, comme dans un miroir, ses propres attitudes et une image qui ne le surprenne pas, ni ne l'effraie. L'effacement ritualisé du corps est socialement de mise. Celui qui, de manière délibérée ou à son corps défendant, déroge aux rites qui ponctuent l'interaction suscite la gêne ou l'angoisse. Les aspérités du corps ou de la parole grippent alors l'avancée de l'échange. Le corps est pour l'homme une souche identitaire, son altération

1. E. Goffman, *Stigmate*, Paris, Éd. de Minuit, 1975, p. 145 (trad. franç.) ; B. Ingstad, S. R. Whyte (eds), *Disability and Culture*, Berkeley, University of California Press, 1995 ; A. Blanc, *Le handicap ou le désordre des apparences*, Paris, Armand Colin, 2006. Voir aussi sur un autre plan P. Ancelet, *Phénoménologie du corps monstrueux*, Paris, PUF, 2006.

rend justement l'identité étrangère à soi, du moins pour l'autre à qui il ne fait plus miroir.

La régulation fluide de la communication est rompue par l'homme tributaire d'un handicap qui saute trop facilement aux yeux, ou dont un geste, une remarque, introduisent l'insolite, c'est-à-dire une rupture des attentes. La part d'inconnu devient difficile à ritualiser, comment aborder cet autre assis dans un fauteuil roulant ou au visage défiguré ? Comment réagira à l'aide éventuelle l'aveugle que l'on souhaite aider à traverser ou le tétraplégique qui peine à descendre un trottoir avec un fauteuil, ou ce jeune homme au visage singulier dont le regard étoune et aux gestes mal synchronisés, ou cet autre, manifestement trisomique, qui hésite devant la porte du bus ? Face à ces acteurs, le système d'attente est rompu, le corps se donne soudain avec une évidence incontestable, il se fait embarrassant, il n'est plus gommé par la bonne marche du rituel et il devient difficile de négocier une définition mutuelle de l'interaction hors des repères coutumiers. Un « jeu » subtil s'impose dans la rencontre, engendrant l'angoisse ou le malaise.

Et l'incertitude concernant la définition de la situation n'épargne pas davantage l'homme affecté d'un handicap. Et toute rencontre est pour lui une nouvelle épreuve, un doute sur la manière dont il sera accueilli en tant que tel et respecté par l'autre dans sa dignité. Pierre Henri après une longue enquête sur ce thème note que « la plupart des aveugles se plaignent du caractère inadéquat, de la maladresse et de l'inefficacité de l'assistance qu'on veut leur apporter. Chaque voyant a ses idées à lui, non seulement sur la manière de s'y prendre avec un aveugle, mais encore sur la technique que ce dernier doit suivre dans les diverses circonstances de la vie pratique » (p. 329). L'incertitude qui pèse sur la rencontre contribue à accuser la difficulté de sa négociation mutuelle. L'aisance, avec laquelle chacun entre dans le rite, n'est plus de mise. Le corps n'est plus effacé par le rituel, il devient lourdement présent, embarrassant. Il résiste à la

symbolisation car celle-ci n'est plus donnée d'emblée, il faut aller à sa recherche, en s'exposant au malentendu. L'acteur disposant de son intégrité physique a alors tendance à éviter de s'infliger un malaise désagréable. Fût-ce au prix d'un autre malaise, comme l'atteste la situation décrite ci-dessus par Robert Murphy.

L'impossibilité qu'on puisse s'identifier physiquement à lui est à l'origine de tous les préjudices que renvoie un acteur social sur son chemin : parce qu'il est vieux ou mourant, infirme, défiguré, d'une appartenance culturelle ou religieuse différente, etc. L'altération est socialement transformée en stigmata, la différence engendre le diffèrent. Le miroir de l'autre n'est plus susceptible d'éclairer le sien propre. À l'inverse, son apparence intolérable met en question un instant l'identité propre en rappelant la fragilité de la condition humaine, la précarité inhérente à toute vie. Par-devers lui, l'homme handicapé rappelle avec une force qui tient à sa seule présence la précarité infinie de l'existence et il réveille l'angoisse du corps démantelé qui fait la matière première de nombre de cauchemars : la mutilation, la cécité, la paralysie, la lenteur des mouvements sont les figures archétypales du cauchemar. Il crée une turbulence dans la sécurité ontologique que garantit l'ordre symbolique. Les réactions à son égard tissent une subtile hiérarchie de l'effroi. Elles se classent selon l'indice de dérogation aux normes d'apparence physique. Le handicap physique, mental ou sensoriel se redouble souvent en handicap d'apparence¹.

L'homme porteur d'un handicap n'établit pourtant pas nécessairement de rupture avec la symbolique corporelle. Il peut même continuer à se sentir « normal » et souffrir des regards qui pèsent sur lui. « L'individu stigmatisé, écrit E. Goffman, tend à avoir les mêmes idées

1. Nous avons traité de la défiguration, notamment en avançant la notion de handicap d'apparence, cf. D. Le Breton, *Des visages*, op. cit., chap. 9.

que nous sur l'identité... Ce qu'il éprouve au plus profond de lui-même ce peut être le sentiment d'être une personne "normale", un homme semblable à tous les autres, une personne, donc, qui mérite sa chance et un peu de répit. »¹ « Il faut avoir le goût du music-hall pour supporter d'être mis en scène par son propre handicap et d'être livré au spectacle pour une représentation permanente. Combien de fois ai-je vu des gens qui en se retournant vers moi loupaient une marche de trottoir ou se cognait contre un lampadaire... Je ne compte plus le nombre d'accidents dont je suis responsable », écrit Bertrand Besse-Saige², un témoin parmi de nombreux autres. Plus le handicap est visible et surprenant aux yeux du « normal », plus il suscite socialement une attention indiscrète allant de l'horreur à l'étonnement et plus la mise à distance est nette dans les relations sociales.

La visibilité du handicap dans la conformation du corps, la gestualité ou les mimiques est un formidable attracteur de regards et de commentaires, un opérateur de discours et d'émotions. Dans ces circonstances la tranquillité dont jouit n'importe quel acteur dans ses déplacements et le déroulement de sa vie quotidienne apparaît comme un brevet de bonne citoyenneté. La création est le privilège du banal. L'homme souffrant d'un handicap visible quant à lui ne quitte plus sa maison sans attirer la curiosité, il doit s'habituer à vivre et se déplacer en mobilisant en permanence l'attention des autres. Cette inlassable curiosité est une violence d'autant plus subtile, qu'elle s'ignore telle et se renouvelle à chaque passant croisé. L'homme handicapé est un homme au statut intermédiaire, un homme de l'entre-deux. Le malaise qu'il engendre tient également à ce

1. E. Goffman, *Stigmate*, op. cit., p. 17 (trad. franç.). Voir aussi R. Murphy, *Vivre à corps perdu*, Paris, Plon, 1990 (trad. franç.) ; B. Ingstad, S. Reynolds Whyte (eds), *Disability and Culture*, Berkeley, University of California Press, 1995.
2. B. Besse-Saige, *Le guerrier immobile*, Paris, L'Épi, 1993, p. 29.

manque de clarté qui entoure sa définition sociale. Il n'est ni malade, ni en bonne santé, ni mort, ni pleinement vivant, ni en dehors de la société, ni à l'intérieur, etc.¹ Son humanité ne fait pas de doute et pourtant il déroge à l'idée habituelle de l'humain. L'ambivalence à son égard est une réplique à l'ambiguïté de la situation, à son caractère durable et insaisissable. Situation que les acteurs « valides » échouent à ritualiser et qu'enveloppe alors un halo de gêne.

Alors que dans les relations sociales tout acteur peut revendiquer en sa faveur un crédit de confiance, l'homme atteint d'un handicap physique, mental ou sensoriel est taxé d'une charge négative qui rend difficile son approche. Et cela d'une manière non dite, discrète, mais efficace : subtilité du vide créé à son entour, trame massive de regards qui l'enveloppent, difficulté à jouer des relations ordinaires de la vie celles mêmes qui n'ont qu'une valeur minimale à force de banalité ou d'évidence pour les autres mais qu'il doit conquérir de haute lutte en sentant la gêne suscitée envers ceux qui ne sont pas encore habitués à sa présence. Cette altération, même si elle ne modifie en rien les compétences actives ou affectives que le collectif requiert de lui, nourrit la difficulté permanente de son intégration sociale, à cause de la valeur symbolique attribuée à l'intégrité corporelle. La défiguration, par exemple, n'est en rien un handicap physique, mais le traitement dont l'acteur fait l'objet manifeste en toute évidence son statut social qui l'assimile à un handicap d'apparence.

Le stigmate n'est pas une nature imposant son infirmité à l'acteur, il est un ajout social au cœur d'une relation, une signification et une valeur posées du dehors sur un caractère physique. L'indignité de sa condition peut lui être renvoyée précocement. Ainsi de la virulence avec laquelle les enfants abordent souvent une infirmité de l'un d'entre eux. Même si plus tard, dans les relations

1. R. Murphy, *op. cit.*, p. 184.

sociales la mise à l'écart se fait avec davantage de formes. La définition du handicap renvoie à une relation sociale, au fait que pour la collectivité il existe des individus affligés de cet attribut. La personne « handicapée » entre ainsi dans une classification qui lui confère à son corps défendant un statut social particulier. De sa conformation physique ou sensorielle se déduit sa place dans la société. Celle-ci diffère d'une société à une autre. Elle n'affecte en rien son existence sociale, comme, ailleurs, elle le met au ban de la société, voire suscite son élimination. Nos sociétés voient un culte au corps jeune séduisant, sain, tout-puissant, et font du déni de la mort ou de la fragilité de la condition humaine une pierre d'angle du lien social, n'accordant aux individus affectés d'un « handicap » qu'une place seconde. Ils incarnent le retour du refoulé, une vulnérabilité les mettant en porte à faux avec les rites d'effacement du corps.

Dans les cultures occidentales le corps humain établit la frontière de l'identité personnelle. Si l'homme n'existe qu'à travers ses formes corporelles, toute modification de sa forme engage une autre définition de son humanité. Les limites du corps dessinent à leur échelle l'ordre moral et signifiant du monde. Si penser le corps est une autre manière de penser le monde et le lien social, alors un trouble dans la configuration du corps est un trouble dans la cohérence du monde. Et la personne touchée par un handicap le paie du malaise qu'elle engendre, et par un statut social souvent déprécié, et conquis de haute lutte. Son intégration au sein du monde du travail ou de la vie sociale implique de solides ressources intimes et un effort sur soi de son public, un combat toujours renouvelé contre des représentations et des fantasmes.

Le corps « en folie »

Le « fou » est le fauteur de trouble, il perturbe les rituels d'interaction, il insuffle le « jeu » là où règne la gravité de l'échange social. Les puissances recelées par

son corps ne sont plus conjurées dans une ritualisation commune : il parle haut de choses intimes qu'il est d'usage de taire, il se masturbe de façon ostentatoire, se dénudé, crie, agresse les autres, se blesse volontairement, grimace, rit sans raison, provoque, crache ou rote, etc. Il est insaisissable dans ses gestes ou ses comportements. L'absence de prévisibilité, et donc la difficulté d'harmoniser avec lui les attentes corporelles dans l'interaction, touche son point culminant. La sidération chimique dans laquelle on l'enferme, et les murs qui ajoutent à la mise à distance montrent la gravité de ses manquements à l'ordre moral de la société. Le « fou » retrouve l'étymologie de l'ironie : il interroge en profondeur les acteurs sur la façon dont ils assument les interdits et les exigences sociales de leurs modalités corporelles. On ne lui pardonne pas de donner au corps une telle publicité, quand celui-ci devrait se dissoudre discrètement dans la relation sociale. Il fait resurgir le refoulé, non seulement le sien propre, mais au-delà, celui qui fonde l'échange social, il rappelle que la vie courante repose sur des rites d'effacement du corps, que ce dernier ne doit pas disparaître comme « matérialité » sous peine de susciter la réprobation.

L'imaginaire du corps est touché en profondeur par cet engouement à son endroit sans que soit modifié le paradigme dualiste. Il ne saurait d'ailleurs y avoir une libération du corps, mais une libération de soi, c'est-à-dire, pour le sujet, le sentiment d'avoir gagné un épanouissement. Et cela à travers un usage différent de ses activités physiques, ou une gestion neuve de son apparence. Écarter le corps du sujet pour affirmer ensuite la libération du premier est une figure de style d'un imaginaire dualiste.

Les données physiques de la condition humaine sont-elles aujourd'hui dans nos sociétés l'objet d'une évaluation moins normative et, de ce fait, engendrent-elles chez les acteurs un sentiment général de bien-être quelles que soient leurs relations au corps ? Le changement actuel de

statut du corps, au niveau du discours social, engendrent-il le plaisir d'être soi sans qu'interfèrent dans le jugement porté sur soi les modèles esthétiques en vigueur, l'âge, la séduction, les handicaps éventuels, etc.? Les indicateurs sociaux les plus significatifs d'une « libération » mesurée à l'aune du corps seraient l'intégration comme partenaires à part entière dans le champ de la communication de la personne âgée, malade, obèse, déficitaire, ou ayant un handicap. A un niveau banal, cela pourrait être aussi l'utilisation plus assidue des potentialités sensorielles, musculaires, cinétiques, ou ludiques de l'homme.

Le corps est « libéré » de façon morcelée et coupée du quotidien. Le discours de la libération et les pratiques qu'il suscite sont le fait de classes sociales moyennes ou privilégiées. Cette « libération » se fait moins sous l'égide du plaisir (même si indéniablement celui-ci est souvent présent) que sur le mode du travail sur soi, du calcul personnalisé dont la matière est déjà donnée sur le marché du corps à un moment donné. Cet engouement durcit les normes d'apparence corporelle (être mince, belle, bronzée, en forme, jeune, etc., pour la femme ; être fort, bronzé, dynamique, etc., pour l'homme) et entretient de façon plus ou moins nette une mésestime de soi chez ceux qui ne produisent pas les signes du « corps libéré ». Il participe aussi à la dépréciation du vieillissement qui accompagne l'existence. Elle alimente pour certaines catégories de population (personnes âgées, handicapés, etc.) le sentiment d'être tenu à l'écart à cause de leurs attributs physiques. La « libération du corps » ne sera effective que lorsque le souci du corps aura disparu.

CHAPITRE 7

*Le vieillissement intolérable :
le corps défait**Le corps indésirable*

Le vieillissement et les représentations sociales de la personne âgée sont de précieux révélateurs du statut moderne du corps qui permettent d'affiner les analyses précédentes.

La définition que donne Erving Goffman du stigmatisé pourrait s'appliquer à la personne âgée : « Un individu qui aurait pu aisément se faire admettre dans le cercle des rapports sociaux ordinaires possède une caractéristique telle qu'elle peut s'imposer à l'attention de ceux d'entre nous qui le rencontrent et nous détourner de lui, détruisant ainsi les droits qu'il a vis-à-vis de nous du fait de ses autres attributs. »¹ Dans la relégation sociale plus ou moins feutrée qui distingue la vieillesse et la met à l'égard de la sociabilité ordinaire, on discerne en effet le travail social d'une marque. La personne âgée porte parfois son corps à la manière d'un stigmate dont la résonance est plus ou moins vive selon la classe sociale à laquelle elle appartient et selon la qualité d'accueil de l'entourage familial. Il y a une virtualité forte de stigmate dans le vieillissement.

1. E. Goffman, *Stigmate*, *op. cit.*

La vieillesse est ce « Continent gris »¹ cernant une population incertaine, un peu lunaire, égarée dans l'époque. Le temps n'est plus à la mémoire ou à l'expérience. Il n'est pas davantage au corps abîmé. Le monde contemporain est voué au présent. L'histoire tend à devenir pour les jeunes générations leur histoire. La vieillesse glisse lentement hors du champ symbolique, elle déroge aux valeurs centrales de la modernité : la jeunesse, la séduction, la vitalité, le travail, la performance, la vitesse. Elle est à son corps défendant une incarnation du refoulé, comme le sont le « handicap », la maladie, l'approche de la mort ou la mort elle-même. Elle rappelle la précarité et la fragilité de la condition humaine. Rares sont aujourd'hui les hommes ou les femmes qui acceptent de se dire âgés et vivent leur vieillesse comme une phase plénière de leur existence. Une comédienne américaine formule tout haut le chuchotement intime qui taraude nos contemporains : « J'accepte d'être vieille, mais je ne supporte pas d'avoir l'air vieille. » Il faut aujourd'hui, sinon ne pas mourir, disparaître très vieux avec un visage d'éternelle jeunesse, même au prix de pénibles chirurgies esthétiques. Donner le change en arborant les signes de sa jeunesse intacte malgré les ans pour ne pas perdre symboliquement sa place dans le champ social². Image intolérable d'un vieillissement qui se saisit de toute chose dans une société qui a le culte de la jeunesse et ne sait plus symboliser le fait de vieillir ou de mourir.

Le travail du vieillissement est évocateur d'une mort faisant son chemin sans qu'il soit possible de l'endiguer.

1. *Communications*, n° 37, 1983, « Le Continent gris ».

2. Certes, dans nos sociétés, la vieillesse peut être heureuse et témoigner d'un rapport paisible à son visage et à son corps, mais nous avons cependant montré sur un corpus littéraire significatif que la dominante, même pour ceux qui assument leur vieillissement, est celle d'un sentiment de perte de son visage, une forme subtile de deuil qui aboutit à ne plus se sentir tout à fait soi, cf. D. Le Breton, *Des visages*, op. cit., p. 167 sq.

La personne âgée incarne les deux incommensurables de la modernité : le vieillissement et la mort. Ni la vieillesse ni la mort ne sont en effet des tabous, comme on le dit si souvent. Un tabou fait sens dans le tissu social, il renvoie à une frontière autour de laquelle se structure une identité commune. Ni la vieillesse ni la mort ne remplissent ce rôle, elles sont des anomalies et perturbent le tissu symbolique donnant sens et valeurs aux actions sociales : elles incarnent l'irréductible du corps.

Le vieillard est dans la perception commune, réduit à son seul corps, surtout dans les institutions. « Corps relégués, cachés, puis oubliés, les "petits vieux" de l'hospice étaient des corps vieux devenus inutiles qui avaient servi et qui ne pouvaient plus servir, des corps dont on ne savait que faire et qu'on mettait là en attendant qu'ils vieillissent bien mourir. » Telles sont les premières phrases d'un article de R. Sebag-Lanoë, décrivant le choc ressenti à son entrée dans un service de long et moyen séjour. Dans la plupart des institutions l'épaisseur humaine, la singularité individuelle sont gommées sous le cliché du corps abîmé, du corps à alimenter, du corps à laver. Le vieillard n'est plus son histoire, il n'est plus sujet, il est un corps défilant dont il faut entretenir l'hygiène et la survie. De même que le porteur d'un handicap, le vieillard est objet de son corps, et non plus sujet à part entière. Simone de Beauvoir fait dire au personnage central de *La femme rompue*, « je me suis résignée à mon corps ». Le vieillissement, en terme occidental, marque la réduction progressive au corps, une sorte d'asservissement à une dualité qui oppose le sujet à son corps et le rend sous la dépendance de ce dernier. La maladie, la douleur sont d'autres exemples, mais provisoires, de la dualité inhérente à la condition de l'homme, mais le vieillissement est ici associé à une dualité définitive. Dans la perception sociale, le vieillard se réduira toujours plus à son corps, qui le lâchera peu à peu, au point que Bichat a pu écrire : « Voyez l'homme qui s'éteint à la fin d'une longue vieillesse : il meurt en

détail, toutes ses fonctions extérieures finissent les unes après les autres, tous ses sens se ferment successivement : les causes ordinaires des sensations passent sur eux sans les affecter. »¹ La vieillesse traduit un moment où le refoulement du corps n'est plus possible, là où il s'expose au regard sous un jour défavorable.

Le vieillissement

Si autrefois les hommes vieillissaient avec le sentiment de suivre une marche naturelle qui les amenait à une reconnaissance sociale accrue, l'homme contemporain combat en permanence les traces de son âge et il appréhende de vieillir dans la crainte de perdre sa place dans le champ de communication et du travail². Simone de Beauvoir se rappelle le scandale suscité par-devers elle en écrivant à la fin de *L'ordre des choses* qu'elle arrivait au seuil de la vieillesse. L'affirmer pour elle-même revenait à briser un pacte de silence obligeant d'innombrables autres femmes à se situer. Elle nommait l'innommable.

Si l'existence est une histoire de peau³, la vieillesse l'est davantage encore en ce qu'elle dérobe peu à peu l'individu à ses anciennes apparences. Vieillir pour la plupart des Occidentaux c'est se livrer à un lent travail de deuil pour se dépouiller de l'essentiel de ce qui fut sa vie, désinvestir les actions autrefois appréciées, et admettre peu à peu comme légitime le fait de ne plus

1. X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris, Brosson, Gabon & Cie, 1802, p. 153.

2. L.-V. Thomas explique à l'inverse que les Africains aiment à se vieillir lorsqu'on leur demande leur âge. Pour une image différente de la vieillesse, ailleurs, voir L.-V. Thomas, « La vieillesse en Afrique noire » ; G. Condominas, « Aînés, anciens et ancêtres en Asie du Sud-Est » ; M. Finley, « Les personnes âgées dans l'Antiquité classique », in *Communications*, *op. cit.*

3. Cf. D. Le Breton, *La peau et la trace. Sur les blessures de soi*, Paris, Métailié, 2003.

posséder qu'un contrôle restreint sur son existence. Dépouillement qui pousse certaines personnes âgées en institution à collectionner des pierres ou des chiffons, à garder un réveil ou une photo, ayant seul survécu au naufrage, signes uniques d'une existence passée. Désinvestissement de soi aboutissant au rétrécissement du territoire, jusqu'à ce qu'il ne reste plus qu'un corps immobile et quasi inutile qui exige l'aide du soignant pour la satisfaction des besoins les plus élémentaires. Retrait progressif de sa présence au monde et repliement sur une sorte de territoire animal où le symbolique est résiduel, à moins qu'un soignant attentif s'attarde au chevet du vieillard et restitue un sens à son existence par une qualité de présence où la parole, le geste et l'écoute se mêlent.

Nombre de personnes meurent dans les premières semaines de leur entrée en institution, c'est-à-dire quand le dépouillement a atteint son comble et que le sujet est désormais réduit à son seul corps. Désinvestissement de soi et des activités inhérentes à la vie quotidienne considérée maintenant comme sans perspective. Si elles ne meurent pas elles intériorisent parfois une sorte de mort symbolique à travers une dépendance grandissante envers le personnel soignant, le repliement sur un soi toujours plus restreint et dévalorisé allant jusqu'à la grabatation quand les activités du corps sont toutes déléguées au personnel soignant. Lorsqu'on a tout perdu, il reste la butée du corps, ou encore la démenace : autre façon de ne plus être là¹.

Le dénigrement diffus qui marque le rapport à soi, et notamment au visage, lorsque la personne vieillit, traduit une perte de sacralité. À nos yeux rien ne change de notre visage, de notre corps, ou de la tonalité de notre relation au monde. Notre peau continue à nous coller à la peau d'un sentiment d'identité qui ne semble guère

1. Cf. J. Maisondieu, *Le crépuscule de la raison*, Paris, Bayard, 1989.

changer. Le temps s'écoule sans aspérité, sans contraste. Le vieillissement est un processus insensible, infiniment lent qui échappe à la conscience parce qu'en lui aucun contraste ne se fait jour. Nous allons vers la mort avec le sentiment que la jeunesse s'est prolongée en nous, et que les vieillards sont d'une autre planète. Le vieillissement est une abstraction. Aucune rupture ne s'y fait jour. Avec une lenteur infinie, la durée s'aggrave sur le visage et les gestes, elle altère la peau, limite l'action, mais sans cassure, sans traumatisme. Comme la jeunesse, la vieillesse est d'abord un sentiment. Cheminement à pas d'homme, elle ne pèse jamais. Seule la dernière goutte fait déborder le vase. Longtemps dans l'existence les personnes âgées ce sont les autres. « La vieillesse, dit Simone de Beauvoir, est partiellement difficile à assumer parce que nous l'avions toujours considérée comme une espèce étrangère : moi, je suis devenue une autre, alors que je demeure moi-même. »¹

Le corps expose au travail de la durée et de la mort, mais l'image du corps se remodèle au fil de son avancée dans la vie, selon les circonstances traversées par l'individu. Elle se modifie doucement au fil du temps et remplit sa fonction anthropologique de balancier de l'identité personnelle. L'image du corps est une donnée imaginaire, une valeur qui résulte essentiellement de l'influence de l'environnement social et de l'histoire personnelle. C'est du regard de l'autre que naît la conscience de vieillir ou d'être devenue une personne âgée. Le sentiment de la vieillesse est le mélange indiscernable d'une appréciation sociale et culturelle et d'une conscience de soi. Il est nécessairement le fruit d'une relation à l'autre.

Nous nous étonnons de regarder des photographies qui datent de quelques années. Parce que l'écoulement du temps n'est jamais physiquement perceptible, il suggère un sentiment d'immobilité. Il faut un intervalle et un examen conscient pour repérer que le corps a changé.

1. S. de Beauvoir, *La vieillesse*, Paris, Gallimard, 1970, p. 301.

Le prince Salina du *Guépard*, à l'aube de sa mort, se souvient d'avoir toujours connu l'écoulement hors de lui du « fluide vital ». Il le compare à la fuite de « grains de sable serrés qui glissent un à un, sans hâte et sans relâche, par l'étroit orifice d'un sablier. Dans certains moments d'intense activité, de grande attention, ce sentiment de continu abandon disparaissait, pour se représenter impassible à la moindre occasion, au moindre silence, à la moindre tentative d'introspection (...). C'était comme le battement d'une pendule qui s'impose quant tout ce tait ». Longtemps, Salina a éprouvé le flux de l'énergie vitale sans malaise. Ce n'était pas une hémorragie du temps, tout au plus la mince saignée d'un vaisseau sans importance. Mais il arrive un moment où un grain de sable enrave la transparence des choses.

Image du corps

L'image du corps traduit la représentation que le sujet se fait de son corps. La façon dont il lui apparaît plus ou moins consciemment à travers un contexte social et culturel particularisé par son histoire personnelle. Gisela Pankow à travers sa réflexion de clinicienne de la psychose distingue, deux axes dont l'entrelacs structure existentiellement l'image du corps. Cette dernière s'organise autour d'une *forme* : le sentiment de l'unité des différentes parties du corps, de leur saisie comme un tout, de leurs limites précises dans l'espace. Et d'un *contenu* : c'est-à-dire l'image de son corps comme un univers cohérent et familier où s'inscrivent des sensations prévisibles et reconnaissables¹. Mais il semble nécessaire d'ajouter à ce concept deux autres axes intimement liés : celui du *savoir*, c'est-à-dire l'idée, fût-elle rudimentaire, que l'acteur se fait de l'épaisseur invisible de son corps : de quoi il est constitué, comment s'agencent les organes

1. Cf. G. Pankow, *L'homme et sa psychose*, Paris, Aubier, 1969.

et les fonctions ? Ces trois axes accompagnent l'homme au long de son existence et se remodelent au fur et à mesure des événements. Ce sont des repères nécessaires qui donnent à l'homme le sentiment de son harmonie personnelle, de son unité. L'image du corps est une jauge à laquelle sont évaluées les actions accomplies ou à accomplir, une mesure familière de sa relation au monde. À ce niveau il n'y a en principe pas de conflit entre la réalité quotidienne et l'image que l'acteur se forme de son corps.

Il y a enfin, et en ce qui concerne la personne vieillissante (mais aussi le handicapé, le malade, etc.), cette composante est essentielle, la *valeur*, c'est-à-dire l'intériorisation du jugement social qui entoure ses attributs (beau/laid, jeune/vieux, grand/petit, maigre/gros, etc.). Selon son histoire personnelle et sa classe sociale, l'acteur fait sien un jugement qui marque alors de son empreinte l'image qu'il se fait de son corps et l'estime qu'il a de soi.

Ces quatre composantes sont sous la dépendance d'un contexte social, culturel, relationnel et personnel, sans lequel l'image du corps serait impensable, comme le serait l'identité du sujet. Cependant c'est le registre de la valeur qui représente ici le point de vue de l'Autre, et force le sujet à se voir sous un angle plus ou moins favorable. Or, la vieillesse est affectée d'un signe plutôt négatif. L'individu intériorise peu à peu le sentiment d'une dépréciation personnelle. À l'inverse, dans certaines sociétés humaines la dépendance à laquelle oblige la perte des fonctions corporelles est vécue comme le couronnement d'une vie accomplie. Les paroles prophétiques dites au chevet de l'enfant baptisé en pays Sara au Sénégal le disent explicitement : « Qu'il vive longtemps, ait de l'intelligence, ait père et mère, ait plus de jours que les plus âgés du village, qu'il soit vieux au point que sa tête soit toute fleurie, au point qu'il ne puisse plus marcher » (cité par Louis-Vincent Thomas). Mais elle peut être vécue comme une déchéance selon la trajec-

toire personnelle de l'acteur, ses valeurs, la qualité de présence de l'entourage. Selon ces facteurs de modulation, la même situation de dépendance débouche sur des attitudes opposées.

Soulignons à cet égard le jugement social qui amène à l'impact plus nuancé du vieillissement chez l'homme que chez la femme. La femme âgée perd socialement une séduction qu'elle devait essentiellement à sa fraîcheur, à sa vitalité, à sa jeunesse. L'homme peut gagner avec le temps une force de séduction grandissante car on valorise chez lui l'énergie, l'expérience, la maturité. On parle de « séducteur aux tempes grises », de « beau vieillard », jamais ces qualificatifs ne sont associés à une femme. Une femme qui cherche à séduire un homme plus jeune s'attire un jugement sans complaisance. L'inverse est tout à fait admis, et témoigne de la « verdeur » de l'homme. Indépendamment de l'âge, une image sociale opposée de l'homme et de la femme fait du premier un sujet actif dont l'appréciation sociale repose moins sur une apparence que sur une certaine tonalité de son rapport au monde, et de la seconde un objet à ravir qui se dégrade au fil du temps, au contraire de l'homme, éternel séducteur en puissance

Le regard de l'autre

Le corps expose au travail de la durée et de la mort. Mais son image se modèle selon son avancée dans la vie, elle dispense d'une appréciation trop brutale du vieillissement. C'est l'autre surtout qui renvoie en miroir sous une forme dépréciée l'inscription de la sénescence. L'image du corps n'est pas une donnée objective, c'est une valeur qui résulte essentiellement de l'influence de l'environnement et de l'histoire personnelle du sujet. Il n'y a jamais d'appréciation brute des sensations issues du corps, mais déchiffrement sélection des stimuli et attribution d'un sens. L'identification d'un ressenti, la

tonalité positive ou négative qui lui est attribuée, traduisent une équation complexe entre les influences sociales et culturelles, l'expérience du sujet à la façon dont, enfant, il a été élevé, notamment dans ses relations avec sa mère. Ainsi le sentiment de la vieillesse est-il un mélange indiscernable de conscience de soi (à travers la conscience aiguë d'un corps qui change) et d'une appropriation sociale et culturelle. Le sentiment d'une ensomatoïse (chute dans le corps) n'est pas une donnée brute, c'est l'intériorisation d'un jugement qui déprécie la vieillesse, avant d'être un jugement personnel. Les choses du corps et celles du désir révèlent la marque du temps. La conscience du vieillissement se pressent lorsque le regard de l'autre cesse de se porter sur soi avec la suspension infime du désir.

C'est du regard de l'autre que naît le sentiment absent de vieillir. Des événements le reformulent à la conscience : des anniversaires, une séparation, la croissance des enfants, leur départ, l'arrivée des petits-enfants, la retraite, la disparition soudain plus fréquente de ses amis, etc. Le sens attribué à ces événements renvoie à une axiologie sociale et à une façon personnelle de s'en accommoder. Le sentiment de vieillir vient d'ailleurs, il est la marque en soi de l'intériorisation du regard de l'autre. Retrouver d'anciennes photos renvoyant à un visage qui n'est déjà plus tout à fait le sien, voir le visage transformé des autres après une longue absence, c'est connaître une confrontation intime du temps métabolisé. La vieillesse met longtemps à s'imposer à la conscience, sentiment venu du dehors et parfois précocement ou, à l'inverse, tardant infiniment, car elle est une mesure du goût de vivre. Elle ne commence pas à un âge précis, seul l'individu en est comptable. « C'est parce que l'âge n'est pas vécu sur le mode du pour-soi, parce que nous n'avons pas une expérience transparente comme celle du cogito, qu'il est possible de se déclarer vieux de bonne heure ou de se croire jeune jusqu'à la fin », écrit encore Simone de Beauvoir (p. 311). La vieillesse est un sentiment.

Le visage du vieillir

« La culture, dit Malraux, c'est l'ensemble des réponses que peut se donner un homme quand, dans son miroir, il aperçoit son visage de mort. » La déstructuration des systèmes symboliques et leur émettement personnalisé, laisse aujourd'hui l'homme devant la nudité d'un visage qui l'effraie. Devant le vieillissement ou la mort il ne sait que répondre et son silence est hanté par la peur. Autrefois l'homme vieillissait et mourait parce que ces événements étaient dans l'ordre des choses, l'homme contemporain ne veut plus ni vieillir, ni mourir. Alors, comme le baron de Munchausen, il se tire par les cheveux pour sortir de son enlèvement. Dans nos sociétés où l'apparence jouit de la plus grande profondeur, le vieillissement est vécu à la manière d'un enlèvement et d'une dépossession. Ses conséquences évoquent une forme à peine euphémisée de défiguration. Si tout homme porte en lui un visage de référence, le visage de la jeunesse et de la reconnaissance de soi par les autres, celui qui a connu et donné l'amour dans la jubilation, alors la vieillesse est le temps de la désagrégation de ce visage.

Chaque homme porte en lui un visage de référence à l'aune duquel il mesure son visage d'aujourd'hui. Un visage intérieur en décalage avec la réalité actuelle des traits. Le visage de référence appartient à la jeunesse. Et il poursuit une existence fantomatique dans la mémoire. Il marque l'impossible coïncidence à soi. La différence que mesure la nostalgie ressentie est celle laissée par le vieillissement comme si le visage d'aujourd'hui ne valait que dans le miroir de celui d'hier. Le vieillissement ressemble à un mal qui ronge le visage de référence (l'être tout entier aussi), le seul vrai, originel en quelque sorte, celui de la jeune maturité, celui qui a connu l'amour, l'éveil au monde, la facilité des contacts avec les autres.

1. D. Le Breton, *Des visages, op. cit.*, p. 174 sq.

Peu à peu les traits s'altèrent, les rides apparaissent et se creusent, les cheveux blanchissent ou tombent, le regard des autres glisse, toute séduction effacée ou présumée telle. Vieillir, c'est se retirer lentement de son visage. Et perdre peu à peu le bénéfice de l'attention des autres. Pour la première fois l'individu ne se reconnaît plus dans le miroir, il est devenu autre. Le prince Salina, vieilli, désabusé, abandonné déjà à l'attraction de la mort, se regarde dans un miroir avec une mélancolie née du manque de compassion de l'existence à l'égard de l'homme : « Pourquoi Dieu nous refuse-t-il de mourir avec notre véritable visage ? C'est la mesure commune, on meurt avec un masque. »¹ La vieillesse serait cette maladie lente qui emporte le visage de référence indissolublement lié au sentiment d'identité de l'individu. Il est frappant dans les cimetières de voir le décalage courant entre la photo qui orne la tombe, et l'âge du décès. La photo date souvent des années de maturité.

Mountolive a vécu une intense relation amoureuse avec Leila, alors mariée. Les circonstances les ont longtemps séparés. Après la mort de son mari, alors qu'elle le rejoint à Londres, Leila est atteinte d'une maladie qui abîme son visage. Elle remet son voyage. Les années passent. Après une vingtaine d'années sans s'être revus, les deux amants se retrouvent. Leila est dissimulée dans l'ombre de la calèche qui l'a amenée sur les lieux du rendez-vous. Déjà Mountolive ne reconnaît ni sa voix, ni ses mains. Les indicateurs les plus intimes de la singularité d'une personne sont en échec. « Il la reconnut très vaguement. Il vit une Égyptienne d'âge incertain, grasse, le visage tout grêlé des marques laissées par la petite vérole, les yeux grotesquement agrandis par des traits de crayon bleu (...). Et sa peau sombre, si cruellement couverte et boursoufflée par la petite vérole, semblait aussi rêche qu'une peau d'éléphant. Il ne la reconnaissait pas

1. G. Tomasi de Lampedusa, *Le Guépard*, Paris, Le Livre de poche, p. 336 (trad. franç.).

du tout. »¹ Il découvre avec stupeur le vieillissement de Leila, et par un choc en retour il est contraint à un examen sans complaisance de ce qu'il est lui-même devenu. « Et si j'avais changé autant qu'elle, moi aussi ? (...) Il avait maintenant rejoint les rangs de ceux qui ont, de bonnes grâces, accepté les compromis avec la vie. Son manque d'efficacité, de virilité, devait certainement affaiblir sur son visage aux traits mous, comiquement affables ? Il la contemplait mélancoliquement, en se demandant sincèrement, pitoyablement, si elle l'avait reconnu » (p. 451-452). Ce ne sont plus les mêmes personnes qui se rencontrent, mais leurs fantômes. Devant ce visage effacé de la jeunesse et de l'amour, il ne reste que la pitié.

Quelque chose de sacré et d'intime se défait au fil du temps, et les efforts de la chirurgie esthétique ou la résistance intérieure, peinent à endiguer le processus qui rend l'homme étranger à lui-même. Dans l'imaginaire social de nos sociétés le visage est la jeunesse. Rares sont les hommes et les femmes qui se regardent les yeux grands ouverts devant le miroir ou les photographies et se reconnaissent sans regret, acceptant leur âge et l'inscription nette de la durée sur leurs traits. La relation intime au visage devient une forme subtile de *memento mori*. Dans certaines institutions accueillant les retraités ou les personnes en long séjour, la démission de l'identité propre se traduit par la négligence apportée à la toilette, à la présentation de soi. L'indifférence à son visage, à sa coiffure, est une étape symboliquement décisive de renoncement à soi et aux autres. Tout devient égal. L'ancienne sacralité du visage ne fait plus sens, elle est défaite, le visage est vidé, nul ne se tourne vers lui avec affection.

L'absence de reconnaissance sociale dans ces établissements conduit à l'occultation du signe de l'apparte-

1. L. Durrell, *Mountolive*, Paris, Le Livre de poche, 1959, p. 449-450 (trad. franç.).

nance au groupe. Le visage se donne en creux, comme un lapsus. En miroir il retourne son indifférence au monde par son degré zéro de séduction et d'expressivité. Mais s'il s'arrête devant ce visage et le reconnaît dans sa pleine humanité le soignant renoue son appartenance au lien social. Il restitue la valeur intrinsèque de la personne, sa dimension sacrée. Pour déplier un visage renfermé, muet, un autre visage suffit.

Le personnel qui prend en charge la personne âgée dans un service de long ou moyen séjour accrédité le stigmatise ou, à l'inverse, le désamorçait par son attitude chaleureuse. Il a le pouvoir de contribuer à une restauration du sens. Maintes actions sont possibles exigeant une inventivité du personnel¹ : restituer à la personne âgée son identité en la nommant, en cherchant à reconstruire le fil de sa vie ; favoriser le maintien des relations familiales ; aménager l'espace de l'institution sur un mode plus personnalisé en créant des lieux propices à l'échange ; promouvoir une politique du mouvement pour limiter l'aliétement et la démission du corps ; prendre soin des vêtements et de la coiffure pour restaurer le narcissisme ; réintroduire le sentiment du plaisir dans la vie quotidienne ; favoriser le contact soignant-soigné dans les deux sens ; promouvoir des rencontres avec de jeunes scolaires en lien avec les programmes d'histoire ou de géographie ; entretenir une mémoire des relations sociales ; favoriser l'animation interne des lieux par l'invitation de musiciens, de comédiens, de clowns, etc.². D'où l'importance également dans les institutions des ateliers d'esthétique qui permettent aux personnes âgées de soigner leur visage, leur coiffure, leur apparence. Ou la valeur de ces mêmes gestes accomplis

1. Cf. R. Sebag-Lanoë, *Vivre, vieillir et le dire*, Paris, Desclee de Brouwer, 2001.

2. Je pense par exemple au merveilleux travail entrepris en ce sens auprès des personnes âgées ou des malades à Strasbourg et au-delà par le CFMT animé par Victor Flusser.

par une soignante, ou un membre de la famille, quand la personne est devenue trop dépendante. En agissant positivement sur le sentiment du visage, on favorise chez la personne âgée le retour à un narcissisme élémentaire dont elle s'était peu à peu détachée. On restaure la valeur de la relation à soi, on arrache la personne à l'indifférence où elle s'engloutait.

CHAPITRE 8

*Les tyrannies de l'apparence :
le corps alter ego**Les tyrannies de l'apparence*

Phénoménologiquement l'homme est indiscernable de sa chair. Celle-ci n'est pas une possession circonstancielle, elle incarne son être-au-monde, ce sans quoi il ne serait pas. L'homme est ce je-ne-sais-quoi et ce presque-rien qui déborde son enracinement physique, mais ne saurait en être dissocié. La condition humaine est corporelle. Des moments de dualité sur un versant désagréable (maladie, précarité, handicap, fatigue, douleur, etc.) ou sur un versant agréable (plaisir, tendresse, sensualité, etc.) lui donnent le sentiment que son corps lui échappe, excède ce qu'il est. Le dualisme est autre chose, c'est une représentation qui fragmente l'unité de la personne, souvent implicitement et aboutit à un discours faisant de ces épisodes de dualité un destin. Aujourd'hui, le dualisme n'écartèle pas l'âme (ou l'esprit) et le corps, il est plus insolite. Lieu de jubilation ou de mépris, le corps est, dans cette vision du monde, perçu comme autre que le sujet qu'il incarne.

Sur les deux plateaux de la balance, celui du corps, méprisé et destitué de la techno-science ou celui du corps choyé de la société de consommation. L'acteur social est en position de regard devant son propre corps, de la

même façon que l'écorché de Valverde contemple pensivement, sans douleur ni nostalgie, sa peau tenue à bout de bras comme un vêtement ancien dont il s'apprête à charger son tailleur de le remettre à neuf. L'esthétisme de sa posture, son allure volontaire, n'est d'ailleurs pas sans entretenir quelque connivence anticipée avec le monde contemporain. Cet imaginaire du corps suit (socio)logiquement le procès d'individualisation qui marque les sociétés occidentales de façon accélérée depuis les années 1980 : investissement de la sphère privée, souci du moi, atomisation des acteurs, obsolescence rapide des références et des valeurs, indétermination. À défaut de se sentir pleinement à l'aise au sein du social, l'acteur essaie au moins d'être bien dans sa peau, de se sentir « en accord » avec soi et de personnaliser son corps.

Le monde contemporain témoigne du déracinement des anciennes matrices de sens : fin des grands récits (marxisme, socialisme, etc.), éparpillement des références de la vie quotidienne, fragmentation des valeurs. Dans ce contexte de désorientation, l'individu trace lui-même ses limites pour le meilleur ou pour le pire, il érige de manière mouvante et délibérée ses propres frontières d'identité, la trame de sens qui oriente son chemin. Certes, la décision personnelle est bornée par les pesanteurs sociologiques, l'ambiance du temps, la condition sociale, l'histoire propre, mais l'individu a l'impression, lui, de son autonomie. L'expérimentation prend la place des anciennes identités fondées sur l'habitus. Le sentiment de soi est inlassablement travaillé par un acteur dont le corps est la matière première de l'affirmation propre selon l'ambiance du moment. Nous sommes désormais les artisans de nos existences avec une marge de manœuvre plus ou moins étendue. Sur ce fond d'éloignement des autres, de relâchement du lien social, de précarité de toute relation, le corps devient un formidable objet d'attachement. Le souci de soi prend les allures d'un souci du corps. À défaut de pouvoir se situer dans

un monde insaisissable, le corps est la seule permanence qui demeure sous la main et où l'on puisse se reconnaître. La transformation de son statut accompagne le mouvement de marchandisation du monde. L'obsolescence de la marchandise est devenue aussi celle du corps.

Dans la société du spectacle, il faut être vu, et surtout ne pas être visuellement en porte-à-faux dans le regard des autres. La dissolution des repères collectifs n'affranchit pas du regard des autres. Et l'individu ne cesse de se questionner sur sa normalité, et il ne la mesure que dans les réactions à son propos. Le corps est remanié, virtuel. Il n'est plus le lieu de l'authenticité, comme dans les années 1970 où l'on postulait volontiers que « le corps a toujours raison », il est maintenant le lieu toujours insuffisant d'un bricolage identitaire, d'une mise en scène provisoire de la présence. Objet particulièrement investi comme tenant lieu de soi, proposition à affiner, il a désormais le statut d'un brouillon. Il est à reprendre en main, à achever, à signer, à se « rapprocher » comme disent les jeunes générations comme si auparavant il était différent de soi, propriété des autres, ou indigne d'intérêt. L'anatomie n'est plus le destin évoqué autrefois par Freud, elle est désormais un accessoire de la présence, une instance remaniable, toujours révoquée. Anatomie furtive, modulable, simple décor, ou plutôt dé-corps, à décliner selon les ambiances sociales. L'ancienne sacralité du corps est caduque, il n'est plus la souche identitaire inflexible d'une histoire personnelle, mais une forme à remettre au goût du jour.

Le corps est aujourd'hui le refuge et la valeur ultime, ce qui reste quand les autres se font évanescents et que toute relation sociale se fait précaire. Seul objet susceptible de river à une certitude encore provisoire, certes, mais par laquelle l'acteur se rattache à une sensibilité commune, rencontre les autres, participe au flux des signes et se sent en prise au sein du lien social. Les sociétés occidentales, confrontées à la profusion des

repères et des valeurs, engendrent des formes inédites de socialisation qui privilégient le corps, mais le corps ganté de signes éphémères, objet d'un investissement croissant.

La société, avec l'enchevêtrement de rites plus ou moins formels qui la régissent et organisent les relations sociales et les relations de l'homme à son milieu, devient un cadre commode mais désinvesti, partiellement vidé de sens. On parle d'autant plus de communication, de contact, de chaleur, de bien-être, d'amour, de solidarité, d'authenticité, que ces valeurs désertent le champ social. Prolifèrent alors sur ce vide de sens les spécialistes de la communication, du contact, de la chaleur, du bien-être, de l'amour, de la solidarité. Des lieux et des temps prévus à cet effet, des produits et des services étaient de façon morcelée ces impératifs sociaux qui poussent le sujet à chercher dans sa sphère privée ce qu'il ne peut plus atteindre de la socialité ordinaire. Plus le sujet se centre sur lui-même, plus son corps prend de l'importance au point d'envahir le champ de ses préoccupations. La mise en apesanteur du sujet au regard de son propre enracinement corporel, l'ex-stase du corps touche alors son point d'incandescence. Le corps devient un double, un clone parfait, un alter ego.

Nous sommes désormais les artisans de nos existences avec une marge de manœuvre plus ou moins étendue. Le corps, lieu de souveraineté du sujet, est la matière première de son rapport au monde. S'il incarnait autrefois le destin de la personne, son identité intangible, il est aujourd'hui une proposition à reprendre et à affiner avec les moyens du marché qui ne cesse de se renouveler. Entre l'homme et son corps un jeu se dessine au sens d'un écart entre soi et soi, et d'une jubilation à se transformer en bricoleur inventif et inlassable de son apparence. Se soucier de son corps devient pour certains une occupation à part entière. La société du spectacle impose un culte de l'apparence. Le corps est soumis à un design parfois radical au même titre que les autres objets

de consommation¹ (*bodybuilding*, régimes alimentaires, vitamines, cosmétiques, prise de produits comme le DHEA, gymnastiques de toutes sortes, remise en forme, thalasso, marques corporelles, chirurgie esthétique, transsexualisme, *body art*, etc.). Les techniques médicales glissent inmanquablement vers la cosmétique. Posé comme représentant de soi, le corps devient affirmation personnelle, mise en évidence d'une esthétique et d'une morale de la présence. Il n'est plus question de se contenter du corps que l'on a, mais d'en modifier les assises pour le compléter ou le rendre conforme à l'idée que l'on s'en fait. L'individualisation du corps propre répond à l'individualisation du sens. Il faut se construire un « corps pour soi »².

Une exigence imitoyable de séduction et de cisèlement de soi s'impose. Le corps est aujourd'hui un alter ego, un autre soi-même décevant de prime abord, mais disponible à toutes les modifications. Sans le supplément de signes introduit par l'individu dans son style de vie ou ses actions délibérées de métamorphoses physiques, son corps est insuffisant à accueillir ses aspirations. Il faut ajouter sa marque propre pour en prendre possession et assurer une trace significative de soi. Pour prendre enfin chair dans son existence, il importe de multiplier les signes corporels de manière visible, se mettre hors de soi pour devenir soi. L'intériorité se résout en un effort d'extériorité. L'intimité s'efface devant l'extimité³.

Le corps devient dès lors un partenaire à concilier pour mieux être soi. Multiplication des mises en scènes de soi pour sursignifier sa présence au monde, exigence

1. Sur tous ces points cf. D. Le Breton, *L'adieu au corps*, Paris, Métailié, 1999.

2. C. Bromberger et al., *Un corps pour soi, op. cit.*, D. Le Breton, *Signes d'identité, op. cit.* Cf. également A. Meidani, *Les fabriques du corps*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2007.

3. S. Tisseron, *L'intimité surexposée*, Paris, Pluriel, 2001.

de remettre sans arrêt le corps sur le métier dans une course sans fin pour adhérer à soi, à une identité éphémère mais essentielle à un moment donné. Ces tyrannies de l'apparence exigent un travail sans relâche sur soi. Les disciplines analysées autrefois par Michel Foucault passent désormais par l'assentiment de l'acteur et elles sont régies par la société de consommation. Toute organicité est bannie comme souillure : rides, boutons, rougeur, cicatrices, sueur, odeur, excréation, graisse, etc. Le corps doit être lisse et beau, jeune, conforme au modèle implicite de n'attirer l'attention sur lui que par sa séduction. La fabrique personnelle du corps n'est pas seulement satisfaction à des normes diffusées d'apparence, mais aussi une quête de bien-être, « se sentir bien dans sa peau », se « sentir soi ». L'individu, transformé en propriétaire responsable de son corps, vit dans un souci de soi qui n'en finit plus et alimente éventuellement une anxiété de manquer un produit ou un service efficace. Paradoxalement, il vit le contrôle comme une émancipation alors qu'il ne cesse de voler au devant des normes diffusées du marché. L'entretien et le façonnement du corps deviennent une activité à plein temps.

L'obsolescence du corps féminin

Aujourd'hui une honte diffuse d'être soi est savamment distillée par le marketing. Le souci de soi se magnifie sous l'égide de la consommation générant toute une industrie du façonnement et de l'embellissement de soi. En une dizaine d'années, la marchandisation du corps a pris un essor considérable, multipliant les produits, les techniques, les salons de beauté, les offres diététiques, les propositions de chirurgie esthétique, etc. Les femmes, surtout, se vivent comme indignes et en décalage au regard de ces techniques de transformation qui les incitent à changer leur corps d'une manière ou d'une

autre. Elles restent fidèles à un impératif de séduction et de forme qui pose leur valeur sociale sur le registre de l'apparence et d'un modèle restrictif de la séduction. Elles recourent sans état d'âme à la chirurgie esthétique, ou plutôt cosmétique, dont elles composent l'écrasante majorité de la clientèle, pour remodeler la forme de leur visage, leurs seins, leurs fesses, se débarrasser des graisses « superflues », remanier, ou lutter contre les traces du vieillissement. En France, le premier lifting s'effectue désormais autour de 40 ans. Chaque femme trouve à son niveau économique les produits ou les usages pour participer à l'esthétisation de soi.

Les concours de beauté de certains pays, en Amérique du Sud ou aux États-Unis notamment, mettent en rivalité des concurrentes dont le corps est entièrement remanié par la chirurgie esthétique. Cisèlement méticuleux de leur apparence comme des sculptures vivantes intégralement retouchées. Sur le continent américain les interventions de chirurgie esthétique sont banalisées et des millions de femmes revendiquent un design régulier pour rester dans la course. Elles remodelent leur sein, leur silhouette, leur cuisse selon les circonstances. Mais la banalisation de ce recours touche l'ensemble des pays occidentalisés. En hiver par exemple, il est courant de voir en titre d'articles de magazine féminin : « Les opérations que vous ferez cet hiver pour être magnifique cet été sur la plage. » Suit une liste d'interventions dont le journaliste décrit l'innocuité et la pertinence en donnant le prix de la prestation et la durée de cicatrisation. De plus en plus d'adolescentes reçoivent aujourd'hui comme cadeau d'anniversaire une intervention de chirurgie esthétique. Par ailleurs, si certains hommes sont hantés par la taille ou le volume de leur pénis, l'ambiance hétéro-niste de nos sociétés amène nombre de femmes à modifier non seulement leur sein ou leur cuisse, mais aussi leurs petites ou leurs grandes lèvres pour mieux satisfaire leurs partenaires et correspondre ainsi au code érotique des magazines spécialisés ou des films pornographiques.

Le botox est un produit d'usage banalisé qui lisse les rides en paralysant provisoirement l'activité musculaire. Manière plus commode de contrôler son apparence que de recourir à la chirurgie en se soumettant néanmoins aux normes de l'esthétique d'un moment. Les régimes alimentaires ou la diététique touchent les femmes de plein fouet, surtout à l'approche de l'été où il convient d'être à la hauteur du regard des hommes sur les plages. La littérature des régimes amaigrissants remplit les colonnes des journaux, des magazines, ou les étagères des librairies. L'industrie des cosmétiques ne cesse de se renouveler et de proposer de nouveaux produits. De nombreuses adolescentes restreignent leur alimentation dans un souci de minceur. Elles sont hantées par leur poids et leur conformation physique. Par exemple pour l'enquête suisse Smash 2002 : 40 % des filles et 18 % des garçons se déclarent insatisfaits de leur aspect et de leur corps. 70 % des filles expriment le souhait de maigrir. Critiques sur différentes parties de leur corps elles ne se trouvent pas conformes à leur désir. Elles ont peur de ne pas plaire. Certaines se perdent entre leur mal de vivre et leur dérégulation alimentaire et connaissent des troubles comme l'anorexie ou la boulimie qui témoignent d'un goût de vivre défaillant¹. Les magazines ou les émissions câblées abreuvent leurs lectrices ou leurs spectatrices de femmes largement dévêtues, mais inlassablement minces. L'obésité est ainsi un repoussoir absolu, le degré zéro de la valeur. L'obèse est rejeté dans le hors-sexe, le hors-humanité, par manque de volonté et dérogation aux normes implicites de séduction et de santé. Corps non seulement laissé en friches, non travaillé, mais témoignant d'un abandon moral insupportable.

Une femme bien en chair est perçue sous un angle moral comme manquant de volonté, se laissant aller. Elle ne déroge pas seulement aux normes d'apparence

1. Par exemple D. le Breton, *En souffrance. Adolescence et entrée dans la vie*, Paris, Métailié, 2007.

relatives à la féminité, mais aussi à une morale instaurant le sujet comme responsable de ce qu'il est. La femme est jugée impitoyablement sur son apparence, sa séduction, sa jeunesse et ne rencontre guère de salut au-delà. Elle vaut ce que vaut son corps dans le commerce de la séduction. À la manière d'un cadeau empoisonné, il n'y a qu'un « beau sexe », mais il est limité dans le temps, et le prix est lourd à payer de ce modeste privilège. L'industrie des cosmétiques insiste sur l'efficacité des molécules ou des soins dans le contrôle du vieillissement des tissus. Teintures, implants, crèmes anti-âge, produits vitaminés, hormones, sérums, etc., encombrant les armoires ou les esprits avant de pénétrer les corps.

Les femmes de 50 ans ou plus revendiquent une séduction intacte simplement transformée par le temps et se soumettent à maintes disciplines pour ne pas paraître leur âge, mais elles sont traquées par une publicité insistant de manière obsessionnelle sur la dimension « anti-âge » de produits censés bloquer ou ralentir l'avancée du temps dans les tissus. Il importe de figer la peau pour figer le temps. Les magazines féminins sont impitoyables rappelant en permanence la « mort symbolique » qu'est l'effacement de la séduction, c'est-à-dire une femme âgée. La traque trouve les moyens les plus efficaces pour l'alerter sur le risque du temps qui passe. L'Oréal a mis au point un logiciel de morphing afin de visualiser le processus du vieillissement sur une femme qui passe ainsi de 18 à 60 en quelques secondes. Accenture a mis au point un « miroir persuasif » qui anticipe les effets de l'alimentation ou de la sédentarité : « Le système peut-être configuré pour enregistrer toute prise de nourriture ou déceler la pratique d'exercices physiques. Les données sont alors analysées pour évaluer l'impact de ses écarts sur l'évolution de son apparence physique ». La femme est cernée par une infinité de miroir qui la juge, à commencer par son propre regard qui intériorise l'évaluation sans indulgence des autres.

Sur les plages où les femmes dévoilent leurs seins nus, Jean-Claude Kaufmann montre le dénigrement ou l'ironie qui touchent celles dont le corps n'est pas jugé digne de séduction. Les seins qui ne respectent pas certaines normes de forme ou de jeunesse sont stigmatisés. Les « gros seins » sont « affreux », « horribles », d'autres sont au contraire « flasques » et « pendent ». Après 35-40 ans s'exposer les seins nus sur une plage implique certains regards peu indulgents de la part des hommes. Les femmes entre elles ne sont pas moins virulentes. Une jeune femme déclare même, assurée de sa jeunesse éternelle : « Les vieilles personnes, ça me choque, les vieilles dames, après 40 ans. » Un homme, 58 ans par ailleurs, mais l'esprit tranquille : « On en voit pas mal, des vieilles, dans les 30-40 ans, qui feraient mieux de se rhabiller, parce que c'est pas beau, ça tombe, c'est pas beau. » « Les femmes moches n'ont qu'à rester chez elle », dit une femme prête à les exclure de la plage, et convaincue qu'elle-même y aura toujours droit¹.

Le design du corps des hommes

Si les femmes restent de manière privilégiée une cible de la cosmétique ou de ces ateliers de métamorphose du corps, l'homme est de plus en plus concerné à travers la levée des anciennes préventions faisant du corps masculin un détail au regard d'une séduction qui se situe ailleurs, dans ce qu'il fait, ses attitudes envers le monde, etc. Si la femme a un corps qui la définit pour le meilleur ou pour le pire, l'homme est plutôt son corps, et ce dernier ne soulève guère de problème. Jugé sur ses œuvres, l'homme est affranchi de ce souci, son vieillissement ne porte pas ombrage à son charme. D'où la for-

1. Cf. J.-C. Kaufmann, *Corps de femmes, regards d'hommes*, Paris, Nathan, 1995.

mule brutale, mais juste, de Simone Signoret disant : « D'une femme qui vieillit, on dit c'est une vieille peau, d'un homme du même âge on dit "il a de la gueule". » La femme ne vaut que ce que vaut son corps dans le commerce de la séduction. L'homme est affranchi de ce souci, son vieillissement ne porte pas ombrage à son charme. Si Théo Sarapo, 30 ans, épouse Édith Piaf, 40 ans à l'époque, on le suspecte de duplicité. Que Montand ou Mitterrand rencontrent des femmes ayant trente ou quarante de moins ne soulève aucune objection. Les relations amoureuses des femmes âgées sont une figure de l'horreur, non celles des hommes.

Les impératifs d'apparence touchent pourtant un nombre grandissant d'hommes soucieux d'une mise en scène de leur séduction, du maintien de leur jeunesse sous des formes qui mêlent le goût de l'esthétique corporelle à un cisèlement subtil de leur virilité. Les revues masculines connaissent un succès qui ne se dément pas, associé par ailleurs à une hausse considérable ces dernières années de la cosmétique masculine. Certains hommes ne craignent plus de franchir les portes des cabinets d'esthétique pour se prêter à des soins visant à améliorer leur apparence. L'épilation commence à devenir un souci masculin. Les uns restent sur un registre soft et visent à améliorer leur image à travers des soins capillaires, des réimplants pour lutter contre leur calvitie, font des retouches à leur visage pour effacer quelques rides, suivent des régimes pour demeurer sveltes, passent de longs moments sous les UV et hantent les salles de fitness ou les piscines pour maintenir leur forme (entendue dans les deux sens du terme). Souci d'une silhouette effilée, dynamique, toujours jeune. La minceur n'est plus seulement une aspiration féminine, elle touche bon nombre d'hommes qui ne se reconnaissent pas dans l'idée d'un corps solide et musclé. De même d'ailleurs que des femmes aspirent à un corps effilé, sans doute, mais musclé. « L'homme pense à lui ("ça, ce n'est pas nouveau"), il pense aussi à sa peau ("ça, il ne voulait pas que ça se sache"). Les temps ont

changé : il était temps. L'homme tel... une suffragette, découvre, clame, revendique son identité face au miroir de sa salle de bains. Il ose enfin afficher tout haut ce qu'il faisait tout bas, lorsqu'il lui arrivait de subtiliser la crème de sa compagne, son masque, voire son produit de gommage. La virilité désormais ne craint plus rien, elle a changé de critères et ses héros de "look". Il est de bon ton aujourd'hui d'être "clean", net de la tête au pied. Réussir c'est avant tout être bien dans sa peau » (publicité pour « Clinique Formule Homme »). D'autres hommes ne craignent plus de recourir à une chirurgie esthétique qui élargit également sa palette d'intervention et cible une part de son discours sur une clientèle masculine.

Des lieux du corps masculin auparavant soumis à la nécessité de la discrétion par pudeur ou crainte du ridicule s'imposent aujourd'hui sans difficulté, « sans complexe », deviennent les signes mêmes de la vitalité, ou de la jeunesse. Les shorts se sont banalisés pendant l'été, non seulement dans les stations balnéaires, mais aussi dans les villes. Les jambes de l'homme ont cessé de prêter au sourire, mais elles sont le plus souvent épilées. L'homme cool n'a plus peur de les montrer en public. De même les joggers quand ils courent sur les trottoirs des villes. Le corps de l'homme, son torse lisse notamment, devient une valeur érotique qui envahit la publicité ou les affiches de cinéma.

Certains hommes renchérissement sur des normes de virilités aujourd'hui en crise. Le *body builder*, le bâtisseur de corps (le corps haltère ego) construit ses limites physiques, il les affronte journalièrement par une ascèse fondée sur des exercices répétés. Dans un monde d'incertitude, il construit pied à pied une sorte d'abri pour rester maître de soi ou du moins produire la conviction d'être enfin soi. Il ne veut rien devoir à personne. Il baigne dans le fantasme de l'auto-engendrement. Il endosse son corps comme une deuxième peau, un sur-corps, une carrosserie protectrice où il se sent enfin à

l'aise. Sa force ne lui sert souvent à rien, il est même parfois fragile sur le plan musculaire ou physiologique, mais seule importe une esthétique de la présence et le sentiment d'être conforme à l'image intérieure de soi. Les rues américaines débordent de ces hommes qui déploient leur corps plus qu'ils ne l'habitent. Les concours de culturisme sont monnaie courante aux États-Unis, et les émissions à leur propos largement diffusées sur les chaînes câblées.

Les anciennes stars des années 1970, 1980 qui ne brillaient guère par leur aspect musculéux se sont reconverties et offrent vingt ou trente ans après un physique de bûcherons : Harvey Keitel, Nicolas Cage, Bruce Willis par exemple. La plupart des stars contemporaines offrent des corps revus et corrigés par le culturisme, et probablement les anabolisants. Ils incarnent des héros agressifs, sûrs d'eux-mêmes, adeptes du *bodybuilding*, bardés d'armes performantes, et cela, curieusement, à travers un triomphalisme du corps qui n'est pas perçu comme contradictoire : Rambo, Rocky, Braddock, etc., hybrides de muscles et d'acier, machines de guerre, déjà cyborgs. Le paradigme de la machine du corps est réactualisé *in concreto* dans les rôles qu'affectionne Arnold Schwarzenegger. Ce dernier a ouvert le chemin en crédibilisant le culturisme naguère voué à la dérision pour le plus grand nombre. Seules quelques stars affichent un physique mince et doux sans compromettre leur carrière en visant un autre registre de séduction.

Les femmes revendiquent le droit à la force et entrent à leur tour dans les salles de musculation et les gymnases. En même temps que le corps de l'homme se sexualise, le corps de la femme se muscle. Les signes traditionnels du masculin et du féminin s'échangent et nourrissent un thème androgyné. Le corps n'est plus un destin auquel on s'abandonne, il est un objet que l'on façonne à sa guise. L'imaginaire contemporain le subordonne à la volonté, il en fait un objet privilégié de son environnement.

Les hommes photographiés aujourd'hui dans *Glamour* ou *Cosmopolitan* n'ont rien à voir avec ceux des années passées. Body-buildés, l'air farouche dans leur string, affichant fièrement leurs tatouages obligés, remaniés par la diététique, clonés sur le même modèle. Trois millions d'Américains prennent des stéroïdes anabolisants pour accroître leur masse musculaire, un autre million souffre de « dysmorphie musculaire », ils craignent que leur sexe soit trop petit, leur poitrine trop maigre, leur musculature dérisoire ou que leur calvitie précocé ne les rendent ridicules. Ils adhèrent encore avec passion aux vieilles antennes de la virilité. Ce malaise lié au contraste entre l'image sociale du corps véhiculée par Hollywood ou la publicité et le corps vécu comme insuffisant, provoque ce complexe d'Adonis, ce sentiment pour l'homme de ne pas être à la hauteur¹. Nombre de spams qui hantent les écrans de nos ordinateurs proposent d'ailleurs des produits visant à fortifier la corpulence en quelques semaines. Ces hommes hantés par leur virilité perçue comme défaillante à cause d'un trait particulier de leur physique poursuivent avec persévérance une discipline de vie les amenant à une sévère diététique et à maints exercices physiques pour se forger un corps de rêve toujours devant eux, inaccessible mais qui occupe leur temps, leur souci et une bonne part de leur argent. Mais dans la société du spectacle, il faut en permanence en imposer aux autres par son apparence, tirer son épingle du jeu.

D'autres sont focalisés sur la forme de leur pénis. Tout usager du Net sait combien aujourd'hui le courrier électronique est bombardé de manière aléatoire de messages proposant des comprimés de viagra ou des techniques pour allonger ou épaissir son sexe. Nombre d'hommes souffrent en effet du sentiment que leur sexe est

1. H. Pope, K. Phillips, R. Olivardia, *The Adonis Complex. Crisis of Male Body Obsession*, London, Simon & Schuster, 2000.

trop petit pour leur ego. Ils souhaitent posséder une verge plus longue et plus épaisse pour accéder à une meilleure estime de soi. L'opération est banalisée dans le domaine de la chirurgie esthétique, elle consiste à couper en partie les ligaments qui relient la verge au pubis pour qu'elle pendre davantage. Les poils pubiens dissimulent ensuite la cicatrice. En outre, pour épaissir la verge, il est possible le même jour de prélever de la graisse dans la cuisse de l'homme pour l'injecter sous la paroi de la verge. L'homme gagne ainsi entre 1 et 4 cm de longueur et entre 2 et 4 cm d'épaisseur. Mais il lui est nécessaire de se rendre plusieurs fois chez le chirurgien car l'implantation des greffes de graisse prend rarement la première fois. Paradoxalement (?) l'homme n'améliore nullement son érection. À l'inverse, il court le risque d'altérer ses sensations si le nerf pénien est touché, il perd également en verticalité si la section des ligaments est trop importante. Comme pour d'autres opérations de chirurgie esthétique, il s'agit de transformer une image dépréciée de soi en satisfaisant au fantasme qu'on est davantage un homme avec un sexe plus long et plus gros. L'opération est le prix à payer pour satisfaire à une certaine image de la virilité fondée plus sur l'apparence aux yeux des autres (hommes) que sur la relation à la femme. Les hommes interrogés par un journaliste au terme de cette opération déclaraient avoir une sexualité sans problème, mais voulaient améliorer leur image quand ils sont sous la douche avec leurs amis, à la piscine ou sur les plages ou face aux urinoirs publics. Les femmes ne sont pas en reste sur ce registre et se soumettent à des opérations de « rajeunissement vulvaire », de resserrement du diamètre du vagin, etc.

Le corps du transsexuel est un artefact technologique, une construction chirurgicale et hormonale, un façonnement plastique appuyé sur une volonté ferme. Joueur de son existence, le transsexuel entend revêtir une apparence sexuelle conforme à son sentiment personnel. Son sexe d'élection est le fait de sa décision propre et

non d'un destin anatomique, il vit à travers une volonté délibérée de provocation ou de jeu. Il supprime les aspects trop significatifs de son ancienne corporéité pour arborer les signes sans équivoque de sa nouvelle apparence. Il se façonne au quotidien un corps toujours inachevé, remaniable. Féminité et masculinité, loin d'être une évidence du rapport au monde, sont l'objet d'une production permanente par un usage approprié des signes, d'une redéfinition de soi, conformément au design corporel. Le genre devient un vaste champ d'expérimentation. Volonté de conjurer la séparation, de ne plus faire du sexe (du latin *secare* : couper) ni un corps ni un destin, mais de s'en affranchir pour s'inventer et se mettre soi-même au monde. Le transsexuel est un symbole presque caricatural du sentiment que le corps est une forme à transformer et que l'intention a toujours le dernier mot. Nomadisme du corps, nomadisme de l'identité.

La culture queer est une volonté de se démarquer de tous les critères d'apparence régis par les normes sociales, volonté de dissidence à travers l'arbitraire personnel de la forme corporelle et des manières de se mettre en scène. Le terme queer, autrefois synonyme d'insulte et de mépris est aujourd'hui brandit comme une bannière identitaire. Si l'être humain naît homme ou femme, il n'est pas tenu de le rester, il peut s'instaurer son propre genre, les multiplier en refusant toute contrainte d'identité et en devenant transgenre. La revendication queer entend libérer l'individu de tout ancrage biologique et en faire un nomade de son corps, un individu sans frontières de genre ni de forme, faisant imposer les pratiques sexuelles. Le texte de Thomas Laqueur¹ (1992) est sollicité comme argument en la matière. Il montre en effet que la différence des

sexes n'est pas une loi de la nature, mais bien d'avant-garde une construction sociale et culturelle. L'hybridation du sexe et du genre, la disponibilité d'innombrables technologies de modification de soi déconstruisent l'un et l'autre et autorisent une marge de manœuvre de la construction de soi. Les *drag queens* introduisent une ironie entre sexe et genre, et en annulent toute prétention de naturalité. Entre le sexe anatomique et le genre une subversion personnelle s'opère qui inscrit l'identité dans la seule performance de soi².

La modification profonde du statut du tatouage ou du piercing dans les années 1990 marque simultanément la promotion du corps comme instance première de la consommation et souci de s'individualiser même en parcourant les mêmes allées marchandes. La culture traditionnelle du tatouage, celle qui demeure dominante jusque dans les années 1970-1980, relevait surtout d'une culture populaire masculine et hétérosexuelle visant à affirmer la virilité, la force de caractère, l'agressivité, etc. Elle se donnait en opposition à la culture bourgeoise. Elle se voulait rebelle ou excentrique. Dans le courant des années 1980 s'amorce une culture des modifications corporelles débordant le tatouage pour investir les piercings, les implants, les *brandings*, *burnings*, *cuttings*, etc., et touchant de manière privilégiée les communautés gay, lesbienne, SM, fétichiste, etc. Puis, dans les années 1990, le recrutement ne cesse de s'élargir à une population tout-venant. L'ampleur culturelle des modifications corporelles dit également cette volonté de signer son corps, de se l'« approprier » pour devenir enfin soi³. Le supplément introduit par l'individu à la surface de sa peau rend une dignité à un corps insuffisant sinon à accueillir ses aspirations. En quelques années l'engouement pour

1. Cf. J. Butler, *Gender Trouble*, New York, Routledge, 1990.
2. Cf. D. Le Breton, *Signes d'identité*, op. cit. ; V. Pitts, *In the Flesh. The Cultural Politics of Body Modification*, New York, Palgrave Macmillan, 2003.

les modifications corporelles a inversé les anciennes valeurs négatives qui lui étaient associées.

Désormais ce sont des démarches qui investissent le corps comme univers de plaisir, mais dont il faut affirmer qu'il est à soi en le sursignifiant, en le signant. Simultanément, le signe cutané est une prise de marque avec un monde qui échappe en grande part. Il s'agit de remplacer des limites de sens qui se dérobent par une limite sur soi, une butée identitaire pour se reconnaître et de se revendiquer comme soi. La marque corporelle complète un corps inachevé et imparfait par une initiative personnelle. La volonté d'être au goût du jour, de participer d'une ambiance commune et valorisée, de se perdre dans une culture de classe d'âge est particulièrement forte chez les adolescents qui trouvent leur modèle dans les chaînes câblées comme MTV, les émissions de télé-réalité, la publicité ou les innombrables magazines qui font du piercing ou du tatouage des ingrédients indispensables à l'estime de soi et à la reconnaissance des autres. On n'est plus différent pour être soi, mais par le fait de porter un piercing ou un tatouage, paradoxalement pourtant revêtu par des millions d'autres adolescents. La modification corporelle (le terme est déjà révélateur) devient un badge identitaire, une signature de soi. Nombre de nos contemporains trouvent leur identité grâce à elle. Sans elles ils disent qu'ils ne seraient plus rien et ne pourraient avec autant de force se distinguer des autres. Ils ne seraient plus « eux-mêmes ». Ce n'est plus une existence construite qui prime ici. Le bricolage corporel en fait l'économie et devient une manière significative de se mettre en évidence pour échapper à l'indifférence. Le corps est un brouillon impropre à incarner le soi s'il n'est transformé.

Le corps n'accède à une valeur significative qu'après avoir été travaillé en profondeur et en surface. Il y a quelques années Richard Sennett parlait à ce propos d'une éthique protestante des Temps Modernes pour

qualifier cette passion de façonner un corps « présente » en suivant une discipline rigoureuse¹. Le corps devient en effet une voie de salut. Mais il engendre parallèlement la terreur de vieillir et le rejet des personnes handicapées ou malades.

1. R. Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Le Seuil, 1979, p. 269 (trad. franç.).

CHAPITRE 9

*Les hiéroglyphes de lumière :
de l'imagerie médicale
à l'imaginaire du corps**Le corps mis en regard*

Une jeune femme danse devant un prince oriental. Elle se dévêt lentement, et bientôt elle est nue, dans l'attente du désir de celui qu'elle croit avoir ému. « Encore », lui dit le prince surpris qu'elle s'arrête en chemin¹. Au-delà des vêtements, il y a la peau. Et au-delà de la peau ? Quel secret dissimule la nuit épaisse du corps, comment faire rendre gorge au désir enfoui dans le voir et qui ne s'arrache à l'autre qu'au prix de sa mort ? La médecine occidentale a fondé son efficacité thérapeutique sur l'ouverture systématique du corps humain ; sur l'exploration soucieuse du moindre fragment tissulaire ou humoral. Elle a pris le fantasme à la lettre et elle s'est attachée à voir, ôtant la peau, mettant à jour ce fouillis cohérent de viscères et de tissus devenant dès lors l'intimité absolue de l'homme, pour découvrir finalement qu'il n'y a rien à découvrir. Nulle vérité ultime, sinon un amas de sang et d'os, de la chair et des organes, des plaques d'humeur sur le marbre ou le bois

1. En 1993, une publicité pour un matelas sollicitait une jeune femme à peine vêtue marchant avec affliction vers le matelas. Au moment où elle dévoile sa nudité en s'allongeant, le squelette de son hémicorps apparaît. Sa main lâche le moelleux du matelas, mais ce sont des os sur lesquels flotte un bracelet qui exécute le mouvement.

de la table, des seaux à demi remplis de matières : ce qui reste d'un homme après l'investigation anatomique. La mélancolie règne seule face à ce démantèlement qui rappelle que sans son visage l'homme n'est rien. Même un cadavre demeure pétri d'humanité si son intégrité est préservée, mais les membres découpés d'un homme ou d'une femme ne diffèrent pas de ceux qui s'exposent sur l'étal d'un boucher. La préention à tout voir, à tout dire du désir amène aux parages de la mort.

De l'iconographie des traités d'anatomie aux clichés des radiographies, de la scintigraphie à la scanographie ou à l'échographie, un imaginaire de la transparence offre le corps humain à nombre de visibilités dans la traque de la maladie. La surenchère d'un surprenant effeuillage dévoile les tissus, les cellules, éclaire l'opacité du corps sans rien laisser en friches. Le fouillis organique se transpose en pure surface, en schéma ou en signes à interpréter, livrés à la familiarité des décodedeurs. Les images consolent de l'impossibilité de se saisir d'un monde infiniment mouvant et plural, elles assurent une prise sur lui, qu'il s'agisse d'un univers social ou organique. Elles font le récit d'un monde enfin compréhensible car réduit à une poignée d'indices et figé dans l'instant. Dans la recherche anatomique ou diagnostique la tâche est de retourner la peau comme un gant sans rien laisser d'inaccessible au regard, ni ajouter au réel un supplément ne devant qu'aux projections imaginaires de l'artiste (pour les traités) ou du médecin (pour l'imagerie ou les traités plus récents). De l'homme anatomisé de Vésale à la radiographie ou aux plus modernes techniques d'imagerie médicale le traitement figuratif suit la voie d'une réduction de l'imaginaire, s'épure de toute « arrière-image »¹ (Bachelard). A travers ce souci d'un pur décalque matériel du corps, la mort cesse, en principe, d'être l'ombre

1. « Le concept scientifique fonctionne d'autant mieux qu'il est sevré de toute arrière-image » (G. Bachelard, *Poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1960, p. 46).

insistante des connaissances inventoriées. Le sentiment doit disparaître, n'ayant plus prétexte à intervenir sur des images neutres, sans références immédiates à l'humain. Le passage à la radiographie ferme en apparence l'écluse où passait ce surcroît de sens qui hante les pages des traités antérieurs aux XVIII^e-XIX^e siècles. La projection inconsciente sur la figure était facilitée jusqu'au XIX^e siècle par la nécessité d'une reproduction artistique des schémas dans les traités d'anatomie ou de clinique. Même si inélectablement le point de vue demeure, la possibilité du cliché photographique limite l'écluse où passait ce surcroît de sens. En 1868 paraît en France l'*Atlas clinique photographique des maladies de la peau* par A. Hardy et A. Montmeja, premier ouvrage à se passer du travail de l'artiste dans le rendu des images.

Les nouvelles imageries tiennent leur impulsion originare d'une démarche néoplatonicienne, elles se donnent comme les voies privilégiées d'accès au réel. Certes, elles vont apparemment à l'encontre des réticences de Platon en faisant de l'image le vecteur de leur inventaire des données du monde. Mais l'image que connaissait Platon, ou même celle du temps de Descartes, celle qui attisait leur méfiance respective, est aujourd'hui bien lointaine. Nos sociétés en ont inventé bien d'autres, de régimes dissemblables. Le rejet de l'image pour des raisons épistémologiques ne tient plus aujourd'hui. Les actuelles imageries du corps traquent l'imperfection du monde pour y installer la transparence et la cohérence que l'œil du praticien affine ensuite en savoir et en opération concrète. Paradoxe d'un regard sans distance, donc sans perte des informations visées et sans invasion de fantaisies étrangères à la quête. Image qui serait comme une lamelle découpée du monde, une transparence plus juste que le réel dont elle est la copie. Réel purifié, extrait de la gangue qui l'obscurcissait¹.

1. Un rapprochement ironique s'impose ici. Rappelons la définition que C. Lévi-Strauss donne du mythe (« Le mode du discours ou la valeur de la formule *Traduttore traditore* tend pratiquement vers zéro », in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 232).

Mais il serait naïf de penser que le cliché ou l'écran coupent à tout fantasma. Si l'imaginaire du dedans de l'image est maintenant éloigné, qui introduisait son supplément ironique dans les traités anatomiques ou cliniques, l'imaginaire du dehors continue à alimenter la perception des images. Le travail de la fantaisie ou de l'inconscient emporte le contenu de l'image au-delà de son souci puritain de signifier une donnée pour un diagnostic. L'image n'est jamais une copie de la réalité, mais un regard sur elle, la conséquence d'une technique qui éclaire des données en laissant les autres dans l'ombre. Il n'y a pas d'image (ni même de réalité) sans interprétation, sans une projection de sens. Certes, la procédure scientifique vise à l'éradication soigneuse de l'imaginaire du dedans, elle cherche l'objectivité ou la transposition pure du réel, elle aspire à donner un résultat qui soit déjà un prêt à penser ou un prêt à l'usage. Au service du diagnostic ou de la recherche, elle se revendique comme préalable de l'action. La conversion du corps en image se veut sans supplément, sans distance, sans scories. Les images médicales prétendent introduire à un monde purifié de ses impuretés, réduit à une seule série d'informations sous les auspices d'une vérité enfin mise à jour. Toute image, même la plus aseptisée, la plus rigoureusement asservie au signe, suscite en l'homme un appel d'imaginaire. Comme si le dénuement du signe entraînait la riposte de la rêverie, de la même façon que les murs des villes fonctionnelles appellent les graffiti. Même coupée de toute « arrière-image », dépouillée de son épaisseur, réduite à la pure information, l'image favorise la dérive, incite au détournement. S'agissant du corps et de ses images, un symbole éclatant apparaît dans le squelette, figure aseptisée de l'anatomie, support à des cours éducatifs sur la constitution de l'homme, en même temps qu'archétype des cauchemars ou de la terreur. Même chose pour l'écorché, les clichés des rayons X, l'échographie ou les images contemporaines de la thermographie ou de l'artériographie par exemple.

Les images de synthèse ou virtuelles font l'économie du monde en le simulant avec leurs paramètres propres, évitant ainsi toute souillure avec l'imperfection et la complexité du monde. Mais il reste l'appropriation de l'image, l'interprétation qu'en fait le médecin ou le patient. La suppression de l'écran de la peau qui donne accès au cœur impensable de soi est propice à alimenter l'imagination. Si, au fil de l'histoire, les médecins trouvent peu à peu la tempérance dans leur relation à la radiographie, il n'en va pas de même pour le profane pour qui l'image de ses propres entrailles à quelque chose d'horrible et de fascinant.

Le 8 novembre 1895, Röntgen a enveloppé de papier noir son tube de Crookes afin d'éviter la propagation de lumière visible, mais à deux mètres un feuillet enduit de platinoeyanure de baryum brille. Sa curiosité est attisée. Quelques jours plus tard, il réalise une première radiographie des moultures de la porte de son laboratoire traversée par les rayons X. Le tube de Crookes produit une source lumineuse invisible dans son cheminement qui pénètre les objets, le bois, et surtout la chair comme Röntgen le découvre avec émerveillement en fixant la structure osseuse de sa propre main sur une plaque photographique. Le 22 novembre 1895 il radiographie la main de sa femme : autour du squelette ainsi isolé flotte une alliance, image troublante du vif saisissant la mort. « Je n'avais parlé de mon travail à personne ; je disais à ma femme que je faisais quelque chose dont les gens, lorsqu'ils l'apprendraient, dirait : "Röntgen est devenu fou." Le 1^{er} janvier (1896), j'ai envoyé les tirés à part et le diable fût lâché. »¹ Quelques mois plus tard, après une expérience avec ses collègues Oudin et Barthélemy, Bécère, l'un des pionniers de la radiologie française, décrit ainsi son impression : « Cette voie me parut le

1. E. R. N. Grigg, *The Trail of the Invisible Light*, Springfield, Charles C. Thomas, 1965, p. 83.

chemin de la terre promise.»¹ La « terre promise » et le « diable » allaient donner une formidable combinaison alchimique longtemps hantée par un imaginaire de la mort et du dévoilement.

Le 7 janvier 1896, le *Standard* de Londres fait état de la découverte, observant que le rayon mis en évidence par Röntgen traverse sans encombre le bois ou les substances organiques, tandis que les os ou le métal lui demeurent opaques. « Il est ainsi permis de photographier... n'importe quel os ou métal qui serait contenu dans un revêtement de bois ou de draps. Plus encore, comme la chair humaine est une matière organique qui se comporte de la même manière que de tels revêtements quand elle est confrontée aux rayons issus du tube de Crookes, il est possible de photographier les os, par exemple une main humaine sans la chair entourant les os. »² L'un des premiers usages efficaces de la radiographie consiste d'ailleurs en la recherche de balles enfouies dans le corps de l'homme et malaisément identifiables sans la transparence provoquée des tissus.

Les rayons X dissolvent l'écran des apparences humaines, ôtent les tissus superflus du corps comme autant de vêtements inutiles et donnent à voir ses organes ou son squelette en occultant la mort. La transparence de la chair fait l'économie de la dissection ou de l'autopsie. Du vivant même de l'homme elle se joue des tissus plus sûrement que le couteau et les expose à l'appréhension du médecin sans rompre l'intégrité du corps. Elle est une anatomie aux mains propres, sans épanchement d'humeurs ou de sang. L'homme contemple son propre squelette sans avoir pour autant rendu l'âme et sans que sa chair lui fasse défaut. Il endosse tranquillement son squelette le temps de la pause derrière la machine et il reprend sans dommage ses oripeaux char-

nels une fois l'examen fini. Le vif saisit le mort en toute innocence, sans craindre le pire. Le cadavre n'est plus nécessaire pour faire effraction dans les entrailles et les examiner une à une. La mise en échec de la mort et le retournement du corps humain grâce à l'appareil radiographique déclenche cependant un imaginaire morbide ou ironique qui durera des années. La peur et l'humour, les deux facettes de la relation de l'homme à la finitude de sa condition, se donnent libre cours.

Le P. Czermak, de Graz, consent à une radiographie de son crâne, mais horrifié par le résultat il en perd le sommeil. Dévoré d'angoisse, il décide que l'image serait conservée à l'abri des yeux des profanes pour leur épargner ce cauchemar. Le physicien Dolbear considère que « c'est une entreprise satanique que vouloir photographier le squelette d'un être vivant comme s'il était disséqué et mu par des ficelles. Et puis ce procédé comporte des conséquences menaçantes : si on peut photographier à travers des murs de bois ou de pierre, et même dans l'obscurité, toute intimité cesse car partout il fera jour, sauf pour nos yeux qui seront bientôt remplacés par un ersatz approprié »¹. Le fantasma règne que toute intimité va disparaître. La transparence du corps aboutit à un surplus de nudité et ne saurait manquer d'entraîner la dissolution des mœurs. On vend des vêtements à l'épreuve des rayons X pour sauvegarder la pudeur des femmes menacées par la plus technologique des formes de voyeurisme. Un théâtre voulant protéger les comédiennes interdit « l'usage des rayons X dans les lunettes d'opéra » (Grigg, p. 33). Le *Pall Mall Gazette* de mars 1896 s'indigne de l'écho trouvé par les rayons de Röntgen et d'une découverte d'Edison qui lui paraît dépasser les bornes de la morale. « La conséquence de tout cela fait que vous pouvez voir à l'œil nu les os des gens, et cela même derrière huit inches de bois solide. »

1. A. Bécère, *Bécère Antoine... Fondateur de la radiologie médicale*, Paris, Baillière, 1973, p. 297.

2. E. R. N. Grigg, *op. cit.*, p. 9.

1. H. S. Glasscheib, *À la recherche du grand secret*, Paris, La Table Ronde, 1963, p. 302 (trad. franç.).

L'éditorial attire l'attention sur l'indécence d'une telle pratique et insiste auprès du gouvernement pour que de sévères restrictions d'usage entourent la substance mise à jour par Edison. De nombreuses démonstrations réunissent les médecins et une personne obligeante (toujours des femmes sur les photographies ou les gravures de l'époque : seule la femme a un corps, et, bien entendu, une anatomie digne du regard) acceptant de livrer une partie de son corps à l'investigation des rayons X. Images étonnantes réunissant quatre ou cinq spectateurs fascinés, contemplant les os du thorax d'une jeune femme à l'air ennuyé alors qu'une lourde robe protège sa pudeur de toute autre indiscretion. De grands magasins drainent des clients en proposant des démonstrations aux volontaires qui placent leur main derrière un écran pour en découvrir le squelette et partent éventuellement avec l'image moyennant finance. Il faudra des années avant que la nocivité des rayons X sur les tissus soient mise en évidence. Un démonstrateur qui réalise journalièrement des expériences en public pendant des heures voit ses ongles tomber, sa main droite devenir douloureuse, puis sa main gauche, ses cheveux tombent...

Nombre d'événements de cette sorte attirent l'attention : on ne compte plus les mains brûlées des médecins, les dermatites des malades sur certaines parties du corps trop longuement exposées. Les premières années nombre de radiologues approchent le tube de Crookes à quelques centimètres de la peau de leur patient, à la limite de la décharge électrique. Les pauses durent des heures. Bientôt des gants protègent les utilisateurs, le temps d'exposition diminue, mais longtemps les radiations auront de graves conséquences sur les manipulateurs ou les patients. La mort revenait en contrebande au cœur du dispositif.

La radiographie se donne comme arcane lumineuse du destin pressenti du malade, outil de diagnostic et de pronostic, mais ces ombres fuyantes des organes ou du squelette dévoilent une architectonique de formes qui

éveillent la jouissance esthétique, la jubilation de jouer avec l'interdit, d'exercer une toute-puissance sur l'in-nommable. L'inquiétante étrangeté imprègne ces clichés. Le familier et le secret se dévoilent sans équivoque, mais ils sont d'ordinaire invisibles, dilués dans l'épaisse nuit du corps. On entend son cœur, on sent l'air entrer dans ses poumons, on touche ses côtes, mais on ne les voit pas. Les entrailles sont le visage de Méduse enfoui dans l'intimité de tout homme, s'il les voit la mort est là ou ne saurait tarder. Mais l'image radiographique jette un voile sur Méduse et autorise l'homme à regarder ses visères les yeux ouverts. Leur nouveauté, bien entendu, mais surtout leur gravité malgré le sourire du sujet, l'étonnement face à cette chair retournée et propre, élèvent pour des années la radiographie au rang d'œuvres d'art proposées à la contemplation des amateurs.

Nombre de médecins constituent leur galerie personnelle, celle-ci prenant la place des musées anatomiques de leurs prédécesseurs pressés alors à collectionner les tumeurs, fœtus, morceaux de squelettes, etc., que la bonne fortune des autopsies leur mettait entre les mains. Ici l'image économise le cadavre ou ses matières mais alimente une passion du même ordre : avoir la mort fixée en indices sous les yeux, pacifiée, réduite à une poignée d'ombres et de lumières, piégée comme un fauve dans sa cage. L'homme est là malgré tout, le ventre ouvert au regard mais dans l'ellipse de sa présence, l'avantage de la taille réduite des clichés, l'épuration du morbide. L'anatomie atteint son stade hygiénique où le sang et les humeurs ne souillent plus la tâche délicate du médecin. Le Dr Behrens, médecin chef du sanatorium de Davor-Platz où sont soignés les pensionnaires de *La montagne magique*, possède sa « galerie privée » où s'alignent les plaques radiographiques de poumons, de jambes, de bras, de crânes, etc., de ses nombreux malades. L'aura des clichés, si elle naît de leur qualité et de leur unicité comme pour une œuvre d'art (W. Benjamin), s'alimente plutôt ici de l'imagination de tenir dans cette

géographie confuse de contours esquissés le chiffre absolu de l'homme. Quelle intimité au-delà l'homme pourrait-il offrir ? L'anatomiste est comblé. « La photographie qui offre tant d'utilisations narcissiques est également un puissant outil de dépersonnalisation de notre relation avec le monde, et ces deux utilisations sont complémentaires », écrit avec finesse Susan Sontag. La radiographie est encore plus troublante à cet égard.

La première rencontre de Hans Castorp avec la radiographie évoque l'expérience religieuse. Il a accompagné son cousin Joachim pour son examen mensuel. Le silence se fait, la nuit : les conditions d'un climat propice. Hans « se recueille un peu, comme pour une prière silencieuse ». Et l'émotion le saisit de voir son compagnon transformé en squelette enveloppé d'une vague forme charnelle. L'examen se transforme en visite guidée dans l'histoire intime de Joachim sous les auspices du médecin : « Voyez-vous ces voussures ici à gauche, ces bosses ? Cela c'est la pleurésie qu'il a eue à l'âge de 15 ans. » Les cicatrices tissulaires racontent une histoire qui n'a pas de secret pour Behrens, plus savant sur Joachim que l'intéressé lui-même. L'attention de Hans Castorp est captée par « une masse sombre, ayant quelque chose de bestial et d'informe, qui apparaissait derrière la colonne centrale... qui se dilatait régulièrement, et se contractait de nouveau, un peu à la façon d'une méduse qui nage... Grand Dieu, c'était le cœur si fier de Joachim que Hans Castorp avait sous les yeux. "Je vois ton cœur", dit-il d'une voix étranglée². L'émotion est non moins vive, confrontant également au Tout Autre lorsque les entrailles de Hans Castorp sont à leur tour fouillées par les rayons X. Il « vit ce qu'il avait dû s'attendre à voir, mais ce qui, en somme, n'est pas fait pour

1. S. Sontag, *Sur la photographie*, Paris, UGE, « 10-18 », 1983, p. 196 (trad. franç.).

2. T. Mann, *La montagne magique*, Paris, Fayard, 1961, p. 242 (trad. franç.).

être vu par l'homme, et ce qu'il n'avait jamais pensé qu'il fût appelé à voir ; il regarda dans sa propre tombe » (p. 243).

Hans Castorp, amoureux de Clawdia Chauchat, ressent un pincement de cœur en songeant à cette intimité fouillée sans pudeur aucune. Il la sait en examen, mise à nue par la lumière inquisitoriale des rayons X. « Le Dr Behrens la peignait ; il reproduisait son apparence extérieure sur une toile, au moyen d'huile et de couleurs. Mais à présent, dans la pénombre, il dirigeait sur elle des rayons lumineux qui lui découvraient l'intérieur du corps. Et en pensant à cela, Hans Castorp détournait la tête avec une mine pudiquement assombrie et avec une expression de discrétion et de réserve qu'il lui semblait convenable, à cette pensée, d'adopter devant lui-même » (p. 237). Le médecin, à son insu, attise encore la jalousie de Hans en lui rappelant combien il possède de la jeune femme « une connaissance plutôt intérieure, sous-cutanée » (p. 284). Sa profession de médecin, d'anatomiste, ou de radiologue lui confère une « discrète connaissance des dessous », confie-t-il à Hans. L'imaginaire du patient répond à celui du médecin. Si les peintres du *quattrocento* entendent saisir l'âme dans les portraits qu'ils réalisent, pour les hommes du Berghof le visage n'est plus le lieu privilégié du sacré, le « portrait intérieur » devient le symbole absolu de l'intime. Les pensionnaires de Davor-Platz échangent leur plaque radiographique avec la même désinvolture que l'on échange aujourd'hui des photographies. Castorp demande à Clawdia son « portrait transparent » tracé par l'anatomie lumineuse. « J'ai vu ton portrait extérieur. J'aimerais beaucoup mieux ton portrait intérieur » (p. 372). Elle accède volontiers à sa demande. En l'absence de la jeune femme retournée provisoirement dans le monde de ceux « d'en bas », la plaque de verre qu'il lève souvent vers la lumière pour en discerner l'image

1. Cf. D. Le Breton, *Des visages*, op. cit.

devenit sans difficulté un fétiche érotique. Il contemple ce « portrait intérieur de Clawdia qui était sans visage, mais qui révélait l'ossature délicate de son torse enveloppé avec une transparence spectrale des formes de sa chair, ainsi que les organes du creux de sa poitrine » (p. 381). La plaque trône au chevet de son lit et accompagne son sommeil. Un jour, l'oncle de Hans Castorp en visite au *Bergthof* manipule un instant ce « portrait sans tête », ce « squelette d'un torse humain dans une enveloppe de chair » (p. 473), il le repose vite sur la commode, troublé par cette singulière découverte.

L'angoisse devant la révélation de ses propres entrailles ou l'esthétisation des portraits de lumière n'a pas résisté à la banalisation progressive de la radiographie. Le temps a peu à peu émoussé les émotions et dissout l'imaginaire de mort. Aucun amant, même le plus passionné, n'oserait réclamer la faveur obtenue par Hans Castorp pour se perdre dans la contemplation émue d'un cœur anatomique, même admirablement cadré et mis en valeur. Miguel Torga dit même son dégoût devant « l'image souffreteuse et agitée de (s)es pauvres entrailles, impudiquement exposées à la lumière du jour. Des discussions et interprétations au sujet de leur moindre repli. Et personne ne peut comprendre la douleur, le désespoir et la honte qui me saisissent, en me voyant ainsi réduit à une feuille de celluloid¹ ». Et pourtant M. Torga est médecin et accoutumé à cet exercice pour ses propres patients. Cependant si le cliché ne dispose pas des couleurs qui animent les procédés actuels d'imagerie médicale, ni du mouvement octroyé par l'échographie, le dégradé de noir et blanc, sachant qu'il se rapporte à l'intimité viscérale de l'homme, suscite la fascination ou l'horreur qui naît de tout dévoilement.

Certains malades contemplent ainsi, non sans complaisance, leurs organes mis à jour, comparent les mérites de leurs clichés respectifs, imposant leurs entrailles à

1. M. Torga, *En franchise intérieure*, op. cit., p. 89 (trad. franç.).

leur famille ou leurs voisins. Manière enfin licite de plonger dans le mystère des origines, de porter son regard au cœur de son anatomie sans avoir à craindre la mort. L'imaginaire de certains patients s'est approprié les clichés comme « preuves ». Le « il n'y a rien » du médecin rencontre alors facilement la répartition du malade voyant bien « de ses propres yeux » l'ombre dessinée entre les deux côtes ou quelque chose de bizarre dans le poumon gauche. L'imaginaire du patient vient à la rescousse de ses maux entériner sur le cliché la matérialité de son mal. La fameuse « tâche » que ne manque jamais de percevoir le malade chronique incarne l'aveu enfin d'une douleur qui le tarabuste mais que le médecin nie en lui affirmant sa normalité physiologique. Des codes de lecture s'affrontent. Le médecin voit dans la conformité du cliché le signe de la bonne santé de son patient ou d'une plainte qu'il considère comme excessive au regard des signes cliniques. Il méconnaît la douleur ou ne la prend pas au sérieux. Le malade qui n'en souffre pas moins, emporte son paquet de radios et frappe à d'autres portes jusqu'à ce qu'on entende sa demande. Divergence d'imaginaire étayée sur deux codes de lectures, mais qui traduit une faille de la relation médecin-malade.

Ne se satisfaisant pas de la jouissance d'une poignée de privilégiés, la radiographie connaît parfois des usages plus démocratiques. À Ceylan, où Nicolas Bouvier fait une halte de plusieurs mois, elle relaie avantageusement le cinéma, et fait connaître à des malades de modestes conditions des bonheurs esthétiques qui ne sont pas moins dignes d'intérêt que ceux éprouvés par les amateurs de peinture visitant une galerie privée recelant des joyaux. Chaque soir dans cet hôpital de fortune les radios prises dans la journée sont projetées sur un drap pour tromper l'ennui des pensionnaires. « Nous étions tous là, écrit Nicolas Bouvier, à jouir du spectacle, à voir défiler fressures et anatomies ravagées avec des "oh", des "ah", des "chut !", excités et rigolards comme

au cinéma... Quand sont apparues mes vraies pompes à air de riche, à peine ombrées et entamées, ça a presque été l'ovation. Comme si j'avais marqué un but en solitaire. Tous ces souffreteux se réjouissaient en somme de me voir si bien équipé pour leur survie. »¹ Le théâtre d'ombre prend la maladie comme fête, et la mort suspendue en ombres menaçantes donne lieu à des conjectures passionnées.

Les images dénuées d'imaginaire à l'intérieur suscitent chez ceux qui les perçoivent les mouvements fantasmatiques les plus surprenants. L'imaginaire qui a fui le dedans de l'image resurgit en force au-dehors par l'usage qu'en fait le regardeur. L'échographie est un riche observatoire de rêve suscité par une image signifiant pourtant le sensible de très loin et de façon abstraite à travers un appareillage électronique et la nécessaire médiation de l'échographiste pour en clarifier le contenu.

Une femme échographiée découvre avec émotion son bébé. Elle le sent avec sa conesthésie, mais cette connaissance intime et corporelle reste sans effet. Il lui faut le choc de l'image, la recomposition pourtant abstraite du fœtus sur l'écran de télévision, il faut le clignotement du cœur de l'enfant transcodé (donc non pas le cœur vivant de son enfant mais son signe électronique), pour que l'émotion jaillisse en elle et que pour la première fois elle se sente mère. L'image mentale vient après l'échographie comme si elle en attendait l'autorisation. Le caractère de signe pur de l'image est nourri de significations par l'imaginaire de la femme (notamment avec l'usage du mot « cœur » pour désigner le point cliquant de l'écran). La charge symbolique du mot irradie alors de son affectivité l'image abstraite dessinée sur l'écran. Une double métamorphose s'opère : au moment du contact, l'image change la femme en même temps que la femme change l'image. Le dénuement ima-

1. N. Bouvier, *Le poisson-scorpion*, Paris, Payot, 1991, p. 43.

ginaire qui se tenait de part et d'autre s'efface alors dans le plein-vent de la rêverie.

L'ébranlement de l'imaginaire est si grand qu'une femme éclate en sanglot et dit que « maintenant elle n'est plus à elle ». Ce n'est pas une intuition corporelle, étayée sur une rêverie intime qui l'assure de la présence en elle de son enfant, mais la médiation de l'écran. L'image mentale n'a pas agi d'elle-même, il fallait à cette femme une preuve tangible que seule la technique pouvait lui offrir et non son propre corps comme si la visualisation était la prothèse d'un imaginaire et d'une sensorialité défaillants. Pour nombre de femmes, une grossesse sans échographie n'est plus pensable. Didier Sicard raconte qu'une jeune femme ne voulait plus poursuivre sa grossesse lors d'une grève des échographistes en décembre 2000, car elle n'était plus assurée que celle-ci serait normale. L'échographie devient la preuve de la grossesse et la seule légitimité de son suivi.

L'image est potentialisée par les significations qui lui sont associées. À l'inverse, la même échographie, sur le même fœtus, mais appliquée cette fois à une femme désireuse d'avorter, aboutit à une définition radicalement autre. Là où la femme en attente d'un enfant désiré est orientée vers un imaginaire propice qui transforme l'image en enfant à naître, en « bébé », la femme en attente d'avortement entend parler à l'inverse de « sac », de « visualiser ce qui va sortir », des « produits de l'expulsion », etc., le fœtus est déshumanisé et perçu comme un objet indifférent, transformé en un « ça »². L'image n'existe pas sans la légende, justement, qui oriente le regard et la définit.

La métaphore de l'image est écrasée par le souci de scientificité qui exige le plus grand dépouillement, mais

1. D. Sicard, *La médecine sans le corps*, Paris, Plon, 2002, p. 30.
2. L. Boltanski, *La condition fatale. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*, Paris, Gallimard, 2004, p. 177.

le contact avec la conscience de l'acteur libère celle-ci de cette contrainte. Le sens reprend son ascendant sur le signe mais seulement dans cet univers impalpable et intime de la conscience. Là se rejouent la distance, le secret, l'indicible. De cela, nulle collecte envisageable. Dans le regard naif de l'acteur, l'image scientifique-ment la plus contrôlée fuit de toute part de son hémorragie de sens. Ce supplément apporté par l'imaginaire, ce déplacement qui transfère sur un écran télévisé grâce à l'ordinateur la réalité de l'enfant à naître, cette confusion entre l'objet et son simulacre, est spectaculairement désigné dans le fait que la plupart des couples qui viennent à l'examen échographique retournent chez eux avec un tirage de cette image inaugurale. La première à entrer dans leur album de photos consacré à l'enfant.

Un imaginaire de la transparence

De la première imagerie médicale établie sur les planches gravées des traités d'anatomie à celles que nous connaissons aujourd'hui, on perçoit le même foyer de sens. Pour mieux soigner le malade, on déshumanise la maladie (non pas au sens moral, mais au sens d'une méthode). Le savoir anatomique consacre l'autonomie du corps et la mise en apesanteur de l'homme qu'il ne cesse pourtant d'incarner. Cette distinction épistémologique transforme l'homme en une sorte de propriétaire de son corps. Elle fait de la maladie non pas l'héritage de l'histoire singulière d'un homme situé et daté, mais la faille impersonnelle d'une fonction ou d'un organe indéfini à l'homme sinon dans ses retentissements.

Aujourd'hui les imageries médicales procèdent à un fastueux morcellement du corps en isolant les organes, les fonctions et même les cellules ou les molécules. Certaines techniques d'imagerie médicale permettent par exemple de visualiser l'activité du cerveau d'un homme

confronté à différentes situations¹. Une caméra à positions cartographie les zones de l'encéphale de couleurs différentes selon qu'elles sont actives ou inactives. Un univers se révèle au sein de l'homme, mais par là se trouve accentué jusqu'au vertige le dualisme constitutif de la médecine moderne. Le sujet disparaît sous les paramètres biologiques qui se substituent à lui. Sa maladie lui est étrangère, même s'il est bien obligé de « suivre » son corps à la consultation médicale et de l'accompagner lors des traitements que celui-ci subit. En tant qu'homme, il n'est là, à la limite, que par hasard. On l'a souvent dit, la médecine d'aujourd'hui soigne moins des malades que des maladies.

En ce sens, les nouvelles imageries fixent à la fois la force et la faiblesse de la médecine. La logistique contribue à accrédiiter la notion d'un homme qui ne serait rien d'autre que son corps, d'une maladie confondue à sa localisation anatomique et fonctionnelle, prélude à une médecine soignant uniquement un organe ou une fonction lésée, identifiant la maladie à la seule dysfonction dans un mécanisme corporel. C'est cela que défend par exemple F. Dagognet, qui pousse caricaturalement la logique d'exclusion de l'homme hors de sa maladie à son terme en écartant même la personne du médecin dont il dénonce le peu de poids au niveau du diagnostic, à l'inverse de l'appréciation, à ses yeux objective, de la technique. « Le médecin, dit-il, avec ses yeux attentifs, sa main et son esprit, ne va pas aussi loin que les capteurs de l'usine hospitalière ; il tend à ne pouvoir jouer que le rôle de sentinelle et parfois même capable de sonner l'alarme à tort ou de ne pas prévenir d'un mal sournois qui avance. Seule la "cité médicale" – en équipes et équipements lourds – peut assurer et assumer la bataille

1. I. Asimov dans *Le voyage fantastique*, porte à son terme cette passion de voir l'intérieur du corps en imaginant une expédition médicale réalisée au sein même de l'organisme d'un homme par une équipe dont les membres sont réduits à une échelle microscopique.

pour la guérison. »¹ L'homme apparaît comme une sorte d'appendice impalpable de son propre corps. Réalité plus spectrale encore que les images dessinées sur l'écran. Confrontation étonnante à l'inquiétante étrangeté (*Unheimliche*) : on montre au malade les clichés de son mal, et il voit une part de lui-même dans le miroir déformant de l'imagerie : il devrait s'y reconnaître, et il est prêt à le faire, mais il se sait autre chose que cet entrelacs de chair et d'os, ou cet enchevêtrement de cellules qu'on lui présente pourtant comme lui appartenant. Vertige de l'insolite et du familier ; du familier inconnaisable et de l'insolite imparablement présent.

D'autres techniques sont venues augmenter ces ajours et soumettre au visuel des processus biologiques dilués dans l'épaisseur du corps. Depuis les années 1960, la panoplie des imageries médicales a multiplié ses incidences et perfectionné ses outils grâce à l'appui de la physique et de l'informatique. On a pu réaliser des images électromagnétiques susceptibles d'être numérisées et enregistrées dans des calculateurs. L'abaïssement rapide du coût de fabrication de ces instruments et une surenchère d'efficacité généralisent l'usage de ces techniques dans l'institution médicale. Le corps est virtuellement saturé de regards appareillés et analytiques. De transparence en transparence le corps se mue en théâtre biologique, en spectacle permanent éclairé par maints projecteurs. Tout processus organique est susceptible d'une saisie oculaire analogique ou numérique. L'espace intérieur de l'homme est autant surexposé que son espace social.

Un imaginaire de la transparence préside à la surenchère inlassable des techniques de visualisation. Des faisceaux de lumière traversent le corps, les organes, les tissus ou les cellules ; des ordinateurs les transposent de la chair à l'écran en les transformant en diagrammes ou en valeurs ; la physiologie se métamorphose en chiffres ; le

1. F. Dagognet, *La philosophie de l'image*, Paris, Vrin, 1986, p. 135.

diagnostic du médecin repose davantage sur des critères quantitatifs que sur une appréciation personnelle. Le versant technique de la médecine classique est porté à son comble. Après avoir éliminé l'homme de son diagnostic, la médecine technologique en arrive à supprimer même le corps comme le dénonce Didier Sicard.

À partir de la rupture épistémologique née de la *Fabrica*. La figure s'épure toujours davantage ramenée au concret et toujours plus pénétrante dans sa saisie du corps. On passe de l'évocation à la démonstration, de l'allusif à l'impératif, à travers le souci d'un contrôle rigoureux de la transposition de l'objet auquel ne doit s'ajouter aucun supplément de sens étranger à sa nature intrinsèque. Toute image, disait Bachelard, doit être en instance de réduction. « Les images, comme les langues cuisinées par Ésope, sont tour à tour bonnes et mauvaises, indispensables et nuisibles, il faut savoir en user avec mesure, tandis qu'elles sont bonnes et s'en débarrasser aussitôt qu'elles deviennent inutiles. »¹ La science va son chemin qui n'est pas celui de la vie courante, les images auxquelles aspire la seconde sont sévèrement contrôlées par la première à travers une sorte de « psychanalyse objective ». En quelques siècles, les images sont peu à peu épurées². La reproduction technique amenuisant toujours davantage la marge infime où la fantaisie du chercheur pouvait se déployer. Dans son rendu, l'imagerie médicale est largement indépendante du technicien qui la contrôle. Les signes utilisés sont

1. G. Bachelard, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, UGE, « 10-18 », 1951, p. 94.

2. M. Foucault a étudié en détail la mutation du regard médical « au début du XIX^e siècle, les médecins ont décrit ce qui pendant des siècles était resté au seuil du visible et de l'inconçuable ; mais ce n'est pas qu'ils se soient remis à percevoir après avoir trop longtemps spéculé, ou à écouter la raison mieux que l'imagination, c'est que le rapport du visible à l'invisible, nécessaire à tout savoir concret, a changé de structure et fait apparaître sous le regard et dans le langage ce qui était en deçà et au-delà de leur domaine » (M. Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963, p. VIII).

universels. L'imaginaire du dedans de l'image est évincé. La rigueur du savoir scientifique tient justement à cette exigence. Mais dans la lecture des informations qui la composent, les choses sont bien sûr différentes.

L'imaginaire du dehors

L'imaginaire de la transparence qui convoque le fantôme de l'âme dans l'image spectrale du corps ne désarme pas ; on le retrouve sous la plume d'un épistémologue comme François Dagognet. Ce dernier rêve d'un savoir quasi absolu susceptible de déduire de l'observation des processus métaboliques (et sans autre détour) le cheminement de la pensée d'un patient. Voici l'imagination du futur aux yeux du médecin et du philosophe : « Pourquoi pas, demain, la radiographie des âmes et de leurs troubles ? On sait diagnostiquer le mensonge ou la ruse ou l'inauthenticité. En effet, pour tromper, il faut actionner une énergie ou un dispositif qui refoule le vrai ou le contrôle, le surveille assez pour qu'il ne traverse pas le barrage et donc ne se révèle pas. Mais cette complication psychocérébrale qui bipolarise l'activité centrale entraîne une dépense énergétique quasi colossale. On saura le comprendre. De même que le scanographe montre le cerveau qui travaille ou celui qui sommeille, de même on saura bientôt distinguer celui qui répond par automatisme ou celui qui réfléchit ou complexifie ses conduites idéatives. »¹ Le scientifique de l'affût des « arrière-images » traque les petits gibiers et ne voit pas les grosses pièces défiler devant ses yeux.

Il y a un mythe fondateur dans l'usage rigoureux de l'imagerie médicale. Un mythe dans le sens sortélien du

1. F. Dagognet, « L'image au regard de l'épistémologue », *Prospective et santé*, op. cit., p. 9. Pour une critique de ce fantasme de toute-puissance sur les émotions de l'autre, cf. D. Le Breton, *Les passions ordinaires...*, op. cit.

terme, c'est-à-dire une image force qui cristallise une énergie épistémologique et technique. Il y a une identification entre le savoir et le voir, comme si la vérité ultime du corps n'était atteinte qu'avec la dernière molécule traquée par la caméra. Idée qu'une médecine absolue se profile derrière la performativité des appareils de visualisation favorisant un savoir extrême sur les processus organiques et un diagnostic sans faille. Mais la surenchère des techniques n'entraîne pas forcément un surcroît d'efficacité dans le traitement des malades. De nombreux praticiens craignent que cette « course à l'arriéré » ne se fasse au préjudice des malades et le public n'y reconnait pas toujours son expérience et se retrouve étranger à sa démarche.

Paradoxalement, la médecine hyperspécialisée est contestée au nom de son aspect iatrogène, de sa nature « agressive », de la passivité dans laquelle elle plonge ses patients, des questions éthiques qu'elle soulève en mettant la société devant le fait accompli, de l'ésotérisme qu'elle cultive et des résultats souvent éloignés des espérances qu'elle fait naître. Le recours massif aux médicaments dites « douces » est une critique en acte venue d'usagers en quête d'une relation plus personnalisée avec le médecin, et soupçonneux à l'encontre d'une technique et d'une médication anonymes.

Le savoir médical tend à occulter le sujet, son histoire personnelle, sa relation intime au désir, à l'angoisse ou à la mort, il néglige la trame relationnelle où il s'insère pour ne considérer que le « mécanisme corporel » sous ces différentes déclinaisons par exemple la génétique. Ce n'est pas un savoir sur l'homme. En considérant le malade comme le détail d'une altération qui touche essentiellement l'organisme, et non l'être de l'homme, la médecine moderne reste fidèle au dualisme vésalien, même si elle l'actualise profondément. Et la médecine hypertéchnicisée avec ses appareils d'imagerie porte la dissociation à son plus haut niveau d'éloignement. L'écran retrouve ici parfois son autre sens d'obstacle.

Un positiviste comme François Dagognet annonce avec satisfaction la fin d'une médecine relationnelle (celle que réclament justement les usagers). Il affirme que « grâce aux nouvelles technologies médicales, le médecin devra renoncer à ses rôles archaïques de confident, de prêteur-consolateur, ou même de simple observateur attentif. Les appareils à image prennent le dessus » (*ibid.*, p. 9). S'il se contente de ces seules informations et tient les propos de son patient comme négligeables et imprécis au regard de l'imagerie, s'il se cantonne à un rôle de décrypteur hyperspécialisé des outils de diagnostic utilisés, le médecin objective la maladie en la déconnectant de l'aventure singulière et des paramètres propres au patient. Le traitement des informations remplace le traitement de l'homme souffrant, au lieu d'en être une étape : médecine d'organes et de diagrammes.

On reprochait à la médecine d'être une mécanicienne du corps (Auguste Comte disait de façon proche que le médecin était le vétérinaire du corps humain) plus que la thérapeutique d'un sujet. Cette fois, à l'heure où les mécaniciens procèdent à des diagnostics électroniques sur les moteurs des automobiles, le médecin rivé à ses terminaux, fasciné par la numérisation d'un organe ou d'une fonction, risque de rendre la métaphore encore plus juste.

Là encore on peut évoquer François Dagognet à l'appui de cette tentative technicienne de la médecine moderne : « On connaît la thèse que nous défendons, si largement partagée et répandue : la médecine comme le fruit de techniques picturales, destinée à circonscrire et à visualiser le trouble. Justement, puisqu'elle travaille à éclairer, elle vit non plus d'ombres, ni de paroles, mais d'images. »¹ Bel exemple d'une fétichisation de l'image. La maladie, dans cette position extrême, n'est finalement pas plus l'affaire du malade que celle du médecin. A

1. F. Dagognet, *La philosophie de l'image, op. cit.*, p. 114.

l'heure où nombre de médecins s'interrogent sur leur métier et s'aperçoivent de la nécessité de prendre en compte des données sociologiques et psychologiques de la relation thérapeutique et s'efforcent à une approche moins morcelante de leur patient, la tentation technicienne se fait encore plus vive à l'autre pôle. La profession médicale est aujourd'hui dans une phase de synthèse, d'interrogation. C'est autour de la question du sens et du corps, c'est-à-dire du statut de la maladie que se déterminent ses enjeux.

Le tout est plus que la somme de ses parties, le corps qui donne visage à l'homme et enracine sa présence n'est pas une collection d'organes. De même l'homme est quelque chose de plus que son corps. Les nouvelles imageries, même si elles sont utiles (notre critique ne vise ici que leur transformation en fétiche), accroissent parfois l'écart entre la médecine et les usagers, en donnant au soignant (on hésite alors à l'appeler ainsi) les moyens techniques d'un extrême morcellement de l'organisme. Le recours aux techniques de pointe accentue la distance entre le médecin possesseur d'un savoir ésotérique qu'il peine à partager (et toujours plus abstrait au profane) et un usager dépossédé de tout savoir sur lui-même, par définition étranger aux significations qui le traversent, et qu'il est destiné à ne pas comprendre.

L'image médicale se voudrait toute surface, c'est-à-dire profondeur enfin révélée de ce qui se donne à voir en vérité. Elle occulte l'épaisseur d'une chair qu'elle taille au scalpel dans la démarche anatomique ou l'autopsie ou éclaire sélectivement pour l'examen dans les procédures d'imagerie. Elle induit la transparence du corps dans l'indifférence de la singularité, c'est-à-dire du visage humain particulier. Elle élague l'intériorité confuse de la nuit du corps ou de la sinuosité d'une histoire propre, pour ne laisser apparaître qu'une formule exemplaire. Réduire enfin le continent à la carte, tel est le rêve que la médecine poursuit à l'égard de la corporeité humaine depuis que pour la première fois un ana-

tomiste s'est penché sur son semblable pour déchirer sa peau, fasciné par l'amas d'entraîlles qu'il allait y trouver, comme si l'envers du décor était plus parlant que la scène elle-même.

L'imagerie mentale : le regard de l'imaginaire

La médecine a dépouillé l'image de tout au-delà, de toute subjectivité. Elle a fait de son exercice un usage rationnel misant sur l'efficacité des techniques et des savoirs où toute fantaisie est nocive. Pourtant à travers le recours méthodique à l'imagerie mentale, des malades retrouvent la puissance de leur imaginaire et utilisent ses ressources pour retrouver le chemin de la guérison. Ce sont souvent des malades gravement atteints, parfois en phase terminale d'un cancer. À l'aide d'un thérapeute (ou seul), le malade visualise à sa manière ses troubles organiques et élabore à travers un scénario de son invention son avancée vers la guérison. Parfois il brode une trame imaginative à partir des techniques mises en jeu pour sa guérison. Il détourne de leur usage rationnel les clichés du médecin ou les images de synthèse vues sur l'écran et qui objectivent sa maladie en les prenant comme source de sa propre imagerie. Les images techniques cessent alors d'être des vues morcelées pour devenir des images vivantes (vivifiées) où le malade est présent en tant que sujet.

Le corps ainsi rêvé retrouve sa pleine dimension symbolique. Il n'est plus pris à la lettre de sa matière mais dans le mouvement à la fois social et intime du sens. En puisant à cette énergie, dont le gisement tient au plus insaisissable de l'imaginaire, le patient mobilise en lui les forces de la guérison. Le plus souvent, l'imagerie mentale est envisagée comme une méthode adjuvante potentialisant les techniques médicales employées en parallèle (radiothérapies, chimiothérapies, etc.). Kostoglotov, l'un

des malades du *Pavillon des cancéreux* de Soljenitsyne, recourt intensément à ce procédé : « Effectivement il allait mieux, il s'allongeait de bonne grâce sous les rayons, et qui plus est, il s'appliquait mentalement à convaincre ses cellules malades qu'on était en train de les anéantir et qu'elles étaient pour ainsi dire kaputt. »¹

La mise en jeu des images mentales, organisées ou non, prend acte de la nécessité pour le malade de participer activement au processus de sa guérison et de s'inscrire dans une attitude d'espoir inventif et non dans l'attente passive d'une guérison venue tout droit de l'extérieur. Animé d'une « volonté de chance » (G. Bataille), le patient (le terme est révélateur de la vision médicale classique) disparaît, devenu acteur il fait l'apprentissage de l'autonomie, retrouve une créativité intérieure, souvent abandonnée après l'enfance. Les techniques de visualisation médicale cadrent dans leur objectif la matière du corps et obviennent les veines de sens qui lui donnent la vie, la douleur, la joie ou la mort. À l'inverse, l'imagerie mentale inscrit le sujet au cœur de sa maladie à la manière d'un défi relevé. Et elle impulse le plein-vent des figures de l'imaginaire. En rêvant sa convalescence, les yeux ouverts sur les images, en se battant pied à pied, contre une maladie transférée non sur un terminal mais dans l'espace sans lieu ni temps de son imaginaire, le malade reprend goût à la vie. Il entraine l'espoir de la guérison proche dans une pratique quotidienne d'imagerie (alliée par ailleurs à la relaxation, à la sophrologie ou à maintes autres techniques du corps). Et l'homme vit moins la nature objective des faits que la signification qu'il leur donne. Au-delà du corps anatomo-physiologique, le malade renoue avec la voie du sens par où se construit toute efficacité lorsqu'il s'agit de guérir. Il retrouve son unité d'homme.

¹ A. Soljenitsyne, *Le pavillon des cancéreux*, Paris, Julliard, 1968, p. 106 (trad. franç.).

Quadrillé par un faisceau de techniques, malgré les mille yeux qui parcourent le labyrinthe qu'il offre au regard, le corps ne livre pas son secret, pas plus qu'il ne se dévoile finalement aux innombrables théories médicales ou psychologiques qui cherchent à le cerner. Trop proches de lui sans doute, les yeux du dedans de l'ingéniosité technique n'éclairaient encore que des apparences, il faut aller plus loin, explorer d'autres tissus. Mais le fil d'Ariane qui mène au centre du labyrinthe et en dévoile le centre n'est-il pas ailleurs ?

CHAPITRE 10

*La voie du soupçon :
le corps surnuméraire de la technoscience**La voie du soupçon*

Deux voies en apparence divergentes traduisent les visées du monde contemporain sur le corps humain. D'une part, la voie du soupçon et de l'élimination à cause de son faible rendement informatif, de sa fragilité, de sa pesanteur, de son manque d'endurance. Vision moderne et laïcisée de l'*ensomatose*, le corps est alors, dans une perspective quasi gnostique, la part maudite de la condition humaine, part que la technique et la science s'entendent à heureusement remodeler, refaçonner, « immatérialiser », pour, en quelque sorte, délivrer l'homme de son encombrant enracinement de chair.

D'autre part, à l'inverse, comme une manière de résistance, le salut par le corps à travers l'exaltation de son ressenti, le façonnement de son apparence, la recherche de la meilleure séduction, l'obsession de la forme, du bien-être, le souci de rester jeune. Nous l'avons vu un florissant marché faisant du corps son objet privilégié s'est développé ces dernières années autour des cosmétiques, des marques corporelles, des soins esthétiques, des salles de gymnastique, de culturisme, des cures d'amaigrissement, du maintien de la forme, de la recherche du bien-être ou du développement des thérapies corporelles, ou encore sur un autre registre le formidable essor de la marche.

Dans les deux cas, le corps est dissocié de l'homme qu'il incarne et envisagé comme un en-soi. Il cesse d'être la souche identitaire indissociable de l'homme auquel il donne vie. Une sorte de clivage ontologique oppose l'individu à son corps perçu comme différent de lui. De surcroît, les images de la publicité qui soulignent l'imperatif de la forme, du souci de soi, etc., fragmentent souvent dans leur démonstration l'unité du corps. Morcellement qui répond en miroir au morcellement du sujet aujourd'hui. Qu'il s'agisse du corps comme part maudite ou comme voie de salut se substituant à l'âme dans une société laïcisée, la même distinction opère qui met l'homme en position d'extériorité en face de son propre corps. La version moderne du dualisme oppose l'homme à son corps, et non plus, comme autrefois, l'âme ou l'esprit à un corps.

La culture savante, depuis la fin de la Renaissance, est animée du fantasme de se délivrer de cette donnée ambivalente, insaisissable, précaire qu'est le corps. Fantôme qui se heurte à l'évidence que sa disparition réaliste aussi celle de l'homme. Mais le recours au mécanisme pour penser le corps est à cet égard une sorte d'exorcisme. Si le corps était réellement une machine, il échapperait au vieillissement, à la fragilité et à la mort. Devant la machine, le corps humain n'est que faiblesse. En se développant la technoscience n'a cessé de repousser la sphère proprement corporelle de la condition humaine. Mais comment supprimer le corps ou le rendre plus efficace par la substitution de certains de ses éléments sans altérer en même temps la présence humaine ? Jusqu'où est-il possible de pousser la disjonction entre l'homme et son corps ? Le corps est-il un membre surméraire de l'homme¹ ?

L'histoire du corps à l'intérieur du monde occidental s'écrit depuis la Renaissance avec une emprise toujours croissante dans le miroir technoscientifique qui le dis-

1. Cf. D. Le Breton, *L'adieu au corps*, Paris, Métailié, 1999.

tingue de l'homme et le réduit à une version insolite du mécanisme. Lorsque la dimension symbolique se retire du corps, il ne reste de lui qu'un ensemble de rouages, un agencement technique de fonctions substituables. Ce qui structure alors l'existence du corps, ce n'est plus l'irréductibilité du sens, mais l'échangeabilité des éléments et des fonctions qui en assurent l'ordonnance.

Écarté abstraitement de l'homme à la façon d'un objet, vidé de son caractère symbolique, le corps l'est aussi de sa dimension axiologique. Dépouillé de son halo imaginaire, il est l'enveloppe accessoire d'une présence, enveloppe dont l'ensemble des caractères tombe sous l'égide de la « commensurabilité des éléments et de la déterminabilité du tout », chiffre de la condition post-moderne selon J.-F. Lyotard. Les progrès techniques et scientifiques ont fait du corps humain une marchandise ou une chose comme une autre. Les formulations mécanistes des philosophes du XVII^e et du XVIII^e siècle prennent, longtemps après, une singulière réalité. Celles-ci ont anticipé une objectivation du corps qui n'a cessé de s'étendre. Ils ont les premiers rendu pensables les procédures de technicisation du corps qui prennent aujourd'hui leur essor. Ayant de toute façon perdu son aura depuis Vésale, le corps humain, objet à peine différent des autres au plan des valeurs sociales, arrive maintenant, à l'ère de sa reproductibilité technique ».

La fragmentation de soi : prélèvements et transplantations d'organes

La recherche anatomique a suscité une première rupture anthropologique en revendiquant à l'encontre des résistances des populations le droit de faire de la dépouille humaine un pur objet pouvant produire une connaissance grâce à son démantèlement méthodique. En transformant le cadavre en « bel exemple de la machine humaine ». Elle se démettait des valeurs popu-

laire considérant le cadavre comme un être humain ayant seulement changé d'apparence mais toujours sacré dans sa personne. À la question de la dignité des cadavres, elle privilégiait la connaissance. Avec les prélèvements et les transplantations d'organes, pour la seconde fois dans l'histoire de la médecine, le statut du corps humain fait l'objet d'un débat intense et de pratiques qui divisent en partie le discours social, contraignant chacun à une difficile prise de position et suscitant des législations différentes (et changeantes) d'un État à un autre. Entre le médecin et le patient en attente de greffe s'intercale en effet avec ambivalence un autre homme, encore vivant et en bonne santé au moment de la proposition de greffe, mais dont la mort est attendue pour rendre possible la transplantation. L'opération soulève ensuite la question de l'accord de la personne sur laquelle s'opèrent les prélèvements. Le questionnement sur les transplantations ne cesse d'être hanté par la provenance humaine du greffon.

Le statut donné au corps est la pierre de touche du statut du sujet. Toute altération de la part corporelle de l'homme est une altération de soi. L'homme n'a pas un corps, il est de chair. Les greffes d'organe introduisent une rupture anthropologique pour nos sociétés contemporaines instrumentalisant les corps dans le souci de venir en aide à des malades par la permutableté potentielle de certains organes. Mais l'individu n'est pas la somme de ses organes, le corps est matière d'identité. La greffe d'organes n'est pas une expérience aisée pour le malade, un ébranlement identitaire l'accompagne de façon plus ou moins aiguë et durable.

Un individu mort il y a quelques années ne le serait plus aujourd'hui. Inversement un individu pensé autrefois comme vivant serait peut-être déclaré mort. Dans la mesure où la mort est devenue un concept médical, elle flotte au gré des soucis techniques ou juridiques de sa pratique. La notion de mort cérébrale a ainsi été avancée pour rendre licite les prélèvements d'organes.

C'est une frontière « biopolitique » qui ordonne le rapport au patient plongé dans l'indicible du coma¹.

Les organes sont prélevés sur des individus cérébralement morts à la suite d'un accident, d'un suicide, de la rupture d'un anévrisme. Le maintien en réanimation autorise le prélèvement d'une série d'organes, mais il exige de rompre la chair et d'un homme offrant encore toutes les apparences de la vie, et qui, de surcroît, disposait encore de son existence quelques heures auparavant. La notion de mort cérébrale identifiant la destruction du cerveau à la mort de l'homme se fonde sur le dualisme entre le corps et l'âme et le privilège accordé à cette dernière. Dans nos sociétés occidentales l'humanité est assimilée à l'âme ou à l'esprit. Une vision plus séculière les associe au cerveau. La notion de mort cérébrale renvoie à une vision purement biologique de l'homme. Dans cette logique la mort du cerveau est celle de l'âme, et donc celle de l'individu puisqu'il ne reste qu'un « corps » de « vivant », mais dans une impensable apesanteur. L'identification de l'homme aux seules fonctions supérieures de la conscience à la seule pensée soulève des questions irrésolues. Car ce n'est pas le cerveau qui pense, vit, ou suscite l'affection, mais la personne. Dans l'amour ou la tendresse ce n'est pas le cerveau de l'autre que nous caressons, mais son corps, sa chair, ce sont ses yeux qui nous émeuvent. Le mystère de son visage. À moins d'être déjà une chimère issue d'un laboratoire, le corps est l'unique lieu d'apparition de l'homme, et non son seul cerveau. Pour bien des contemporains la contradiction est insoluble entre le corps caressé de la personne aimée et l'idée de ce corps comme réservoir d'organes, assemblage de fonctions biologiques.

1. Cf. M. Lock, *Twice Dead. Organ Transplants and the Reinvention of Death*, Berkeley, University of California Press, 2002 ; Giorgio Agamben, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Le Seuil, 1998 (trad. franç.).

La famille sollicitée pour un prélèvement assume simultanément la brutalité du deuil et prend sur soi la responsabilité d'une décision qui ne laisse pas indemne. Une fois l'accord donné, les proches sont parfois bouleversés quand ils voient une dernière fois la personne aimée. Celle-ci est vivante à leurs yeux, ils sentent sous leur main une peau chaude, comme elle l'était les heures précédentes ; le visage semble prêt à sourire ; la poitrine se soulève régulièrement ; et surtout le cœur continue à battre. La mort cérébrale est une notion propre à la culture médicale, elle contredit de plein fouet une sensibilité extérieure à ce savoir. Le médecin explique avec ses critères l'inévitabilité du décès, mais les familles continuent à voir leur proche vivant, elles ne comprennent pas toujours et éprouvent parfois une forte culpabilité à avoir donné leur accord.

Une enquête hollandaise menée sur des individus ayant donné ou refusé leur accord aux prélèvements sur des proches, montre le regret de quelques-uns de ne pas avoir accepté, mais aussi le remords de quelques autres d'avoir ainsi disposé du corps de la personne aimée. Les entretiens se déroulaient entre un et deux ans après les faits. Une femme, bouleversée par cette évocation, quitte en larmes la pièce où se déroulait l'échange après avoir déclaré à l'enquêteur, à propos de son fils de 20 ans qu'elle « ne peut supporter l'idée qu'ils aient pu découvrir son corps, lui qui en était si fier »¹. Une part des populations occidentales considère que la mort cérébrale n'est pas la mort « vraie ».

La notion de mort cérébrale est partielle, elle est aussi partielle et abstraite pour qui ne participe pas d'une culture médicale rationnelle. La notion ambiguë de « cadavre vivant » heurte les sensibilités. Au Japon, la notion de mort cérébrale n'est pas acceptée comme cri-

1. T. Tynstra et autres, « Experience of bereaved relatives who granted or refused permission for organ donation », *Family Practice*, vol. 9, n° 2, 1992, p. 141.

tère de mort de l'individu¹. Pour ce motif, pour des raisons religieuses liées au statut de l'homme après la mort, et enfin parce que la tradition japonaise conçoit mal qu'un individu puisse recevoir un don aussi marqué d'une personne inconnue, les prélèvements d'organes sur cadavres sont peu courants. Ainsi, l'immense majorité des transplantations de reins au Japon, contrairement aux États-Unis ou à l'Europe, s'effectue-t-elle avec des donneurs vivants apparentés et consentants. Cette forte opposition des sensibilités japonaises aux prélèvements sur les cadavres amène ce pays à développer davantage la technologie des prothèses.

Une nouvelle de H. Kureishi² fait du corps « un équipement » dont certains individus privilégiés peuvent se défaire à leur guise à travers une greffe de leur cerveau à l'intérieur du corps d'une personne décédée précieusement conservé dans une chambre frigorifique avec toutes les techniques de préservation. Des entrepôts d'un genre particulier offrent aux amateurs un choix toujours renouvelé. Interchangeabilité des corps pour ne plus mourir et pouvoir sans dommage recommencer son existence, sans souci de limites physiques ou temporelles. La greffe n'est pas seulement la nécessité de l'amputation d'une partie de son propre corps pour recevoir l'organe d'un autre homme, mort. Elle implique bien entendu un sévère traitement immunodépresseur qui accompagne désormais le transplanté pendant l'intégralité de son existence afin de prévenir toute éventualité de rejet. Régulièrement il convient de veiller à l'adéquation du traitement avec les fragilités induites. La santé devient plus vacillante, elle mène à une existence médicalement

1. M. Lock, *Twice Dead*, op. cit., chap. 5 ; E. Ohnaki-Tierney, « Brain death and organ transplantation : Cultural basis of medical technologies », *Current Anthropology*, vol. 35, n° 5, 1994 ; E. McCarthy, « Une philosophie non dualiste : le corps dans la philosophie japonaise contemporaine », in I. Lasvergnas (dir.), *Corps et science. Enjeux culturels et philosophiques*, Montréal, Liber, 1999.

2. H. Kureishi, *Le corps*, Paris, Christian Bourgois, 2003.

assistée sous une forme ou sous une autre. La jubilation de retrouver son souffle, son énergie, sa liberté de mouvement compose avec les contraintes médicales, et exige une transformation intérieure de soi pour accepter cette nouvelle condition.

Pourtant, le transplanté vit parfois l'organe reçu comme un cadeau empoisonné. Contrairement à une vision mécanique du corps humain, soustraire au corps d'un homme mort pour donner son organe à un autre afin de le guérir de ses maux n'est pas sans incidence sur le sentiment d'identité du receveur. D'abord en ce qu'elle le rend débiteur de celui sur qui reposait le pari du prélèvement. Levons une ambiguïté, la notion de « don » dans la législation française est inappropriée pour de nombreux « donneurs » dont les organes sont plutôt « saisis », car ils ne se sont pas inscrits sur le registre des refus ou n'ont jamais souhaité réfléchir à cette éventualité. La notion de « don » implique une volonté positive (qui est le fait en effet de nombreux donneurs), non un consentement présumé. En revanche, dans tous les cas, le receveur vit l'organe reçu comme un don (il en va d'ailleurs de sa tranquillité d'esprit). Dans les sociétés humaines le don appelle une réciprocité qui garantit l'équale dignité des partenaires de l'échange. Recevoir implique de restituer sous une forme ou sous une autre, serait-ce celle de la reconnaissance ou de l'amour. Celui qui reçoit et se garde de rendre la pareille jouit d'une mauvaise réputation. Le don « oblige » celui qui l'accepte naïvement. L'acceptation du présent est périlleuse en ce qu'elle met symboliquement en dette. L'impossibilité matérielle de restituer, même pour une raison indépendante de la volonté liée à la mort du donneur, provoque la culpabilité de ne pouvoir satisfaire à la morale du don, elle engendre le sentiment d'une dette infinie qui retentit sur la vie entière à la manière d'un blâme ou d'un trop-plein (de gratitude, par exemple) à épancher. Dans les anciennes langues germaniques, rappelle Mauss, *gift* signifie simultanément « cadeau » et

« poison ». L'étymologie grecque renvoie à la même ambivalence. L'inconscient de la langue rappelle que le cadeau accepté lie à la manière d'un charme le donateur et le récipiendaire, à moins que ce dernier ne parvienne à annuler l'effet par un contre-don d'une égale valeur symbolique¹.

Dans les greffes, la restitution symbolique est interdite par la mort qui a rendu possible le prélèvement. Une mort d'autant plus malaisée à oublier pour le greffé qu'elle est à l'origine de son propre rétablissement. Il doit la vie à la mort d'un autre homme dont l'un des organes habite désormais son propre corps. La dette est infinie en ce qu'elle ne peut symboliquement être amortie à cause de cette disparition. Le greffé peine parfois à en conjurer le charme. Des projets ou des résolutions personnelles : (« J'aiderai les autres à mon tour », « moi aussi, je ferai don de mes organes à ma mort »), l'engagement militant pour la promotion du don d'organes, le soutien psychologique aux autres greffés, sont des formes de résistance à cette exigence, une manière efficace d'alléger son poids. L'angélisme de l'entraide, au cœur du discours médical et des associations de donneurs, dissimule parfois mal la tyrannie de la dette.

Le malade est certes ambivalent devant l'organe qui le lâche, mais il n'est pas pour autant en position d'accueil de l'organe d'un homme ou d'une femme autre que lui. « L'étrangeté ne devait venir du dehors que pour avoir d'abord surgi du dedans. »² Le sentiment que l'organe greffé est chargé encore de l'individualité du « donneur » nourrit une folle interrogation sur l'identité de ce

1. M. Mauss, « L'essai sur le don », *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 159 ; A. Caillé, *Anthropologie du don*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000. Cf. également C. Mazzoni, « Le don, c'est le drame. Le don anonyme et le don despotique », *RTD civ.*, octobre et décembre 2004, p. 701 sq. ; D. Le Breton, *La chair à vif*, op. cit.

2. J.-L. Nancy, *L'intrus*, Paris, Galilée, 2000, p. 17.

fantôme dont la mort a signifié pour le greffé une étrange délivrance¹.

L'intégration du greffon en élément de soi entraîne une crise intérieure plus ou moins aiguë et durable selon les individus, leur histoire personnelle, les conditions psychologiques de la greffe, la qualité de l'accompagnement familial et hospitalier. La transplantation est une intromission identitaire en même temps qu'organique. Le discours médical insistant sur le mécanisme corporel est démenti par l'ébranlement de l'identité personnelle du receveur. La greffe ouvre la voie à une contagion possible par l'imaginaire associé à l'inconnu pourvoyeur d'organe et de vie. L'organe étranger introduit une brèche dans le réel et l'image du corps, les limites personnelles se dissolvent et subissent les assauts du fantasme. Le greffé sent en lui une présence étrangère, trace persistante d'un autre homme. Une part de soi échappe. « Je ressens la présence de quelqu'un dans mon corps, c'est plus fort que moi. Comme si la moitié de mon corps m'échappait » ; « On ne sait plus très bien qui on est » ; « J'ai l'impression d'avoir changé de corps », sont des propos courants. Sentiment accentué par les effets secondaires des médicaments antirejets désormais compagnons de route au quotidien et définitif du transplanté.

Parcelle d'un autre, l'organe reçu nourrit les fantasmes sur l'identité du « donneur » et sur la prégnance en soi des caractéristiques de cet étranger devenu pour la vie un hôte indésirable. Elle imprègne le receveur pour le meilleur et pour le pire. Le rein d'une femme fait craindre à l'homme une perte de sa virilité ; la femme recevant celui d'un homme s'inquiète de sa féminité. Le

1. Difficile aussi à assumer est la greffe à partir d'un donneur vivant apparemment comme dans les incriminations rénales. A la dette écrasante, s'ajoute la culpabilité d'avoir mutilé l'autre et la peur qu'il ne tombe malade à son tour. La récréation de soi bute sur le visage, à ses côtés, de celui ou de celle à qui l'on doit la vie grâce à sa mutilation volontaire.

jeune greffé est effrayé que l'âge plus élevé de l'homme sur qui l'organe a été prélevé ne nuise à sa vie future. Un homme âgé est ravi de recevoir le cœur ou le rein d'un jeune et souhaite en « profiter ». Certains parents ou receveurs effectuent des recouplements avec les décès par accidents des jours ou des heures qui précèdent le prélèvement en quête de la trace de l'éventuel « donneur ». Ils se livrent à des recherches sur sa moralité, sa profession. Des romans se construisent sur de maigres indices (« Il avait 20 ans », « c'était un routier », « Il revenait de vacances », etc.) ayant échappé aux médecins. Les frontières organiques sont largement débordées par le rayonnement imaginaire du greffon. En outre, dans les imaginaires collectifs, les organes sont associés à des qualités morales ou physiques particulières : les reins renvoient à la force génésique, à la force ; le cœur à l'intelligence, à l'intuition, à l'affectivité ; le foie au courage, à la colère ; les poumons au souffle, etc.

L'ablation de son propre organe pour y transplanter celui de l'autre n'ouvre pas seulement une brèche dans la chair, elle entame aussi en profondeur les valeurs, les raisons d'être du malade. Jean-Luc Nancy, philosophe, greffé du cœur, s'interroge douloureusement à ce propos : « C'est ce qui me guérit qui m'affecte ou qui m'infecte, c'est ce qui me fait vivre qui me vieillit prématurément. Mon cœur a vingt ans de moins que moi, et le reste de mon corps en a une douzaine (au moins) de plus que moi. Ainsi rajeuni et vieilli à la fois, je n'ai plus d'âge propre et je n'ai plus proprement d'âge. De même n'ai-je plus proprement de métier, sans être à la retraite » (p. 41). Le statut de greffé est celui d'un entre-deux alors qu'il voudrait enfin trouver de l'identité. Ce mélange de vie et de mort, de soi et de l'autre, où toute frontière symbolique est abolie, bouleverse ses représentations et le met dans une position d'extrême transgression, à laquelle s'ajoute le fait de posséder en soi la chair d'un autre homme et de perdre aussi les limites de son identité propre. L'altérité est désormais au cœur de soi.

Le greffé est contraint à une forme inverse du deuil : la nécessité de reconstruire son existence en intériorisant la perte d'une part de soi et l'adjonction difficile à assumer de l'organe d'un autre homme. Des périodes affectives contrastées se succèdent. Au fil du temps l'intériorisation se réalise, l'organe se mêle à l'image du corps, même si parfois le souvenir insistant du donneur se fait jour, et si le rêve nocturne en éveille encore le fantôme. Le greffé retrouve une part de son goût de vivre accrue par la probabilité de sa mort s'il n'était passé par là. Mais ce parcours n'exclut pas la persistance du sentiment de dette et d'inquiétante étrangeté, ni l'angoisse diffuse de transgresser la ligne symbolique partageant la vie et la mort. La nécessité quotidienne et à vie de médicaments immunosuppresseurs aux effets secondaires non négligeables, pour lutter contre le rejet du greffon, rappelle en permanence la précarité de cette alliance avec l'Autre et avec la mort. L'oubli est interdit par la nécessité d'une surveillance constante et d'une existence médicalement assistée.

Et le sentiment d'identité du greffé ne cesse de se remanier selon les états du corps induits par le greffon et les médications antirejet parfois très lourdes. J.-L. Nancy écrit à ce propos : « On sort égaré de l'aventure. On ne se reconnaît plus : mais "reconnaître" n'a plus de sens. On n'est, très vite, qu'un flottement, une suspension, des états mal identifiés, entre des douleurs, entre des impuissances, entre des défaillances. Se reporter à soi est devenu un problème, une difficulté ou une opacité » (p. 39). L'altération n'est pas celui de l'état physique, mais de soi, le fait de devenir autre, de ne plus se reconnaître. Le pire est finalement de développer parfois des pathologies que l'on peine à admettre comme « siennes » car elles sont les conséquences de l'immunosuppression. J.-L. Nancy évoque ainsi l'émergence de virus (zona, cytomegalovirus) autrefois endormis en lui mais éveillés par la neutralisation de son immunité propre sans laquelle mourrait.

Mais la plupart des greffés s'accommodent de ses épisodes de souffrance ou de doute, les considérant comme le prix à payer pour rester en vie. S'ils finissent par assumer plus ou moins leur situation équivoque, d'autres sont affectés par l'intrusion de l'organe étranger et l'intolérable de la dette. Certains auteurs décrivent les complications psychopathologiques consécutives à des greffes : dépression, dépersonnalisation, apathie, désespoir donnant parfois lieu au suicide. Le receveur bute sur une identification narcissique érasante au donneur inconnu et échoue à mobiliser ses défenses contre ce processus intrusif et persécuteur. Il vit la greffe sur le mode de la dissolution de soi et de la possession par un Autre. Les rejets de greffes sont sans doute parfois l'incidence organique d'un refus plus profond, mettant en œuvre les instances préconscientes et inconscientes du sujet. À la biocompatibilité des tissus s'ajoute une psychocompatibilité, notion plus incertaine qui illustre justement l'impossibilité anthropologique de concevoir l'homme comme une machine.

Les troubles de la personnalité, plus ou moins sérieux, qui suivent la transplantation chez certains patients montrent les ruses du symbolique pour s'imposer malgré tout dans une opération que le discours médical voudrait purement mécanique : remplacer une pièce défectueuse de la machine du corps par une autre plus fiable. Mais le cœur n'est pas une pompe, les reins une station d'épuration, ou les poumons des soufflets. S'il en était ainsi l'homme serait en effet un mécanisme composé de pièces interchangeable, et les greffes ne soulèveraient aucune question psychologique ou éthique, ni en aval, ni en amont, de même qu'il n'y a aucune objection morale à changer les rouages d'une horloge en panne. L'élément corporel intégré à la substance du receveur n'est pas indifférent, il est chargé de valeur et de fantasmes, particulière d'autrui, et soulève la question des limites identitaires, de la frontière entre soi et l'autre, entre la mort et la vie en soi et dans l'autre. Avant d'être médicale, la réus-

site de la greffe est conditionnée par la relation symbolique nouée avec le receveur. Et la greffe est probablement l'une des expériences humaines les plus troublantes et les plus difficiles à assumer malgré le gain de santé et d'autonomie.

Dans la tradition savante des sociétés occidentales depuis la fin de la Renaissance, le corps est subtilement distingué de l'homme et réduit à une version particulière du mécanisme. Il est couramment représenté différemment de la personne qu'il incarne et assimilé à une machine. Ainsi la médecine est-elle une science du corps en proie à la maladie et non de l'homme malade. Mais soustraire l'homme de sa chair, et mettre celle-ci à plat sur le modèle du mécanisme, vide le corps de sens et de valeur. Le retrait hors du corps de la dimension symbolique laisse une structure biomécanique dont le caractère d'humanité est secondaire. Faire du corps ou de ses éléments une chose disponible, un matériau pouvant entrer dans la composition d'un autre homme est une démarche lourde de conséquences au plan anthropologique. Dans la relation intime à soi, ou aux proches, le corps n'est pas une machine sophistiquée, il n'est pas une chose dénuée de valeur ou digne d'intérêt pour sa seule utilité pratique. Il est la chair du rapport au monde, indiscernable de l'homme à qui il donne son visage. Nulle société humaine ne perçoit le corps comme un cadavre indifférent après la mort. Nulle part il n'est un reste disponible à la curiosité et à la fantaisie des vivants. Des rites funéraires le protègent et permettent la prise de congé du groupe, jalonnent son chemin vers l'au-delà. Et la dépouille est toujours l'objet du plus grand soin. Des lois l'écartent de toute indiscretion, de toute violation. Les prélèvements et les transplantations d'organes introduisent une rupture dans le rapport au corps et au cadavre dans nos sociétés.

Le prélèvement ne se conçoit en effet qu'à partir de la décision de faire du corps une chose, de le déshumaniser dès lors que la mort a frappé. Associés à une vision mécanique du corps humain, les organes sont alors per-

çus comme les éléments détachables et mutuellement interchangeables d'une structure humaine. Mais cette décision n'a pas la clarté d'une vérité révélée, et la satisfaction qu'elle entraîne de se hisser au-delà des préjugés, n'est qu'un autre préjugé qui consiste à ériger un choix de valeur en vérité absolue.

On ne peut en toute rigueur trancher ce débat dans un sens ou un autre sans arbitraire. Savoir si le corps n'est qu'un objet indifférent après la mort ou s'il demeure l'homme est une interrogation sans issue. La réponse se fonde uniquement sur des arguments culturels, une vision du monde, un univers de valeurs, elle dépend des représentations de la mort, du corps, elle implique une définition sociale de la personne. Et elle entraîne parfois des revirements spectaculaires quand il s'agit non plus d'avoir à ce propos une position de principe, mais de décider devant le corps gisant d'un proche, l'attitude finalement à adopter. Nulle position n'autorise à répondre de façon ferme et sans polémique sur le statut anthropologique du cadavre. Moins encore sur celui de la personne aimée qui soulève pour chacun une affectivité difficile à raisonner. Le prélèvement d'organe aujourd'hui, la leçon d'anatomie autrefois, provoquent l'horreur, ou un enthousiasme militant. Un sentiment de violation suscite la culpabilité de n'avoir su empêcher la mutilation du corps de la personne aimée ou à l'inverse le regret de n'avoir pu « donner » l'un ou l'autre de ses organes. La difficulté à laquelle se heurtent les campagnes de prélèvements d'organes signale l'ampleur des résistances sociales à considérer le corps humain comme une enveloppe vide et un simple réservoir d'organes. Les troubles personnels vécus par les receveurs empêtrés dans leur dette et leur dépendance à la médecine, rappellent la complexité de la situation : l'impossibilité pour tous de gommer l'humanité du greffon¹.

1. Nous avons longuement développé tous ces points dans D. Le Breton, *La chair à vif*, *op. cit.*

La médecine des prothèses en matière d'organes n'est pas encore au point, en revanche les recherches sur les xénogreffes (greffes d'organes animaux sur l'homme) se poursuivent mais soulèvent des questions d'ordre anthropologiques. S'il est malaisé d'effacer l'origine humaine des greffons, leur provenance animale n'en est pas moins problématique pour les donneurs. Les organes animaux transplantés sur des humains seront issus de porcs transgéniques, c'est-à-dire biologiquement remaniés pour les rendre compatibles pour une transplantation chez un receveur. Les porcs sont les animaux les plus proches biologiquement de l'homme. On voit l'avalanche des questions à résoudre en termes d'identité. Le receveur devra assumer au plan de son identité propre ce métissage en lui avec l'animal, la rupture donc d'une frontière ontologique. Si le fait de prendre des constituants humains pour les greffer à un autre induisait une brèche dans le sentiment d'identité, considérée comme le prix à payer pour rester en vie, le receveur d'une xénogreffe sera confronté à l'intégration en lui d'une part animale. Et de surcroît d'un porc, c'est-à-dire d'un animal affecté d'un signe négatif pour le judaïsme et l'Islam¹.

La greffe de la face : la reconstruction d'un visage ?

Sur sa souffrance, chaque homme est le seul juge, et s'agissant ici non seulement de la perte du visage mais aussi de fonctions essentielles de la face : comme le fait de parler ou de manger, tout regard extérieur se doit de pou-

1. Sur le statut du porc, cf. C. Favre-Vassas, *La bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon*, Paris, Gallimard, 1994. D'autres chercheurs pointent le risque d'apparition difficile à contrôler de nouvelles maladies infectieuses à travers les cellules ou les tissus greffés. Un doute subsiste sur l'éventualité du passage de l'animal à l'homme de virus et sur leur dangerosité en puissance.

voir justement soutenir celui de la personne en souffrance qui a sollicité la greffe. Pourtant, cette intervention soulève d'innombrables questions anthropologiques.

Pour les sociétés occidentales, le visage cristallise le sentiment d'identité. Il traduit l'absolu d'une différence individuelle en même temps que l'affiliation à un groupe. Car l'homme n'est jamais seul au sein de son propre visage, celui des autres y transparait. À la fois trait de culture et marque de singularité, le visage montre aux yeux de tous la différence infinitésimale par laquelle s'affirme l'existence. Par lui l'homme est reconnu, identifié, aimé. Avec le sexe, il est la matrice la plus forte du sentiment d'identité. Parce qu'il en est le signe le plus puissant, la négation de l'homme passe par celle de son visage¹.

Un homme qui refuse d'accomplir une action qu'il réprouve le fait par crainte de « ne pouvoir ensuite se regarder en face ». Mais, sans avoir commis de faute, la personne défigurée est épinglée à cette impossibilité. Une blessure laissant une cicatrice profonde à un bras ou à une jambe, ou sur le ventre, ne met pas en question avec autant de virulence le sentiment d'identité, surtout si elle n'entraîne aucune séquelle fonctionnelle. Source de préoccupation, parfois vive, elle n'ôte en principe que superficiellement à la relation au monde, mais toute altération du visage ébranle la personnalité même. À travers lui se joue la signification et la valeur même de l'existence. L'expérience douloureuse de la défiguration rappelle que l'homme ne vit pas seulement dans un corps physique. S'il en était ainsi aucune blessure au visage, à moins qu'elle ne fût fonctionnelle, ne pourrait empêcher quiconque d'exister comme si de rien n'était. L'homme vit d'abord dans un corps imaginaire investit de significations et de valeurs avec lesquelles il intègre le monde en lui et s'intègre lui-même au monde. La défigu-

1. Sur une anthropologie du visage et de la défiguration, cf. *Des visages*, op. cit.

ration est une fracture d'identité. À tous égards la personne ne peut plus se reconnaître, le miroir est brisé et renvoie une figure de cauchemar.

Provisoirement ou durablement l'homme défiguré vit une privation symbolique de son être que seule une mobilisation de toute la volonté permet de reconstruire. Il a le sentiment que son identité s'est dé faite et s'écoule à chaque regard de soi ou de l'autre. De nombreuses personnes se sentent exclues d'elles-mêmes et du monde, en deuil de leur être propre. La capacité de surmonter l'épreuve et de retrouver dans sa plénitude le goût de vivre antérieur est liée à l'expérience propre de l'acteur, à sa situation sociale et culturelle, à son âge, aux qualités aussi de son entourage. Mais parfois celui-ci éprouve le démantèlement de son être, l'éradication brutale de ce qu'il était auparavant et dont la perte paraît définitive. La défiguration n'est pas une maladie dont on se relève en allant doucement vers la convalescence, ou une blessure s'acheminant vers une cicatrisation sans conséquence. Elle équivaut à une mutilation même si l'individu ne perd aucun membre et que seuls ses traits sont touchés. Elle ne laisse d'autre choix que d'en accepter l'issue et de s'en remettre à la longue épreuve des opérations successives de chirurgie esthétique. Elle pose un masque sur le visage. Ne plus avoir figure humaine est une métaphore pour dire la mort.

Perdre son visage, psychologiquement et socialement, c'est en effet perdre sa position au sein du monde. Il dépend des ressources intimes de l'acteur de « faire face ». La visibilité de la défiguration est inélectable, pire encore, elle affiche l'indignité sociale de l'acteur qui ne peut se dissimuler sous aucune protection, aucun faux-semblant. Elle saute aux yeux de tous et appelle le regard curieux des passants et la gêne de ses interlocuteurs qui en sont à leur premier contact.

Dans ce contexte humainement lourd, une greffe du visage est d'abord une chirurgie du sens, elle vise à restaurer le goût de vivre d'un patient amputé d'une part

essentielle de ce qui fonde son rapport au monde et qui souffre, au double sens du terme, de ne pouvoir se regarder en face ni de se reconnaître dans cette figure d'effroi. L'opération, si elle réussit, ressemble à une remise symbolique au monde. Mais greffer un visage consiste d'abord à greffer une identité, l'opération est un séisme pour les assises de la personne. Recevoir le visage d'un autre, c'est s'exposer encore à ne plus se reconnaître, à ne plus pouvoir se regarder sans percevoir un autre désordre mais épinglé à soi. Certes, il ne s'agit pas là d'une duplication du visage d'emprunt, la greffe du visage se remodèle pour une part sur la structure osseuse du receveur, mais ce dernier ne retrouve pas tout à fait son visage ni n'est indemne du choc en retour de l'altérité qui l'imprègne. Ce visage ne sera pas le même que le précédent. Le risque de se sentir « possédé », « dépersonnalisé » est tangible pour des personnalités fragiles et qui n'y auraient pas suffisamment réfléchi auparavant. Mais si la greffe prend psychologiquement, le receveur retrouve « figure humaine » et une possibilité de circuler à sa guise dans l'espace public sans craindre la violence des regards.

Les greffes d'organes ou de tissus soulèvent la question du sacrifice, du prix symbolique à payer pour la restauration d'une santé plus propice, ici pour le recouvrement d'un visage moins abîmé, plus acceptable socialement, et si possible proche de celui qui a été amputé. Certains patients sont prêts à risquer le tout pour le tout dans une sorte d'ordalie pour échapper à une existence stigmatisée et en souffrance. Si vivre défiguré est une souffrance sans fin qui arrache à soi, on comprend que ce choix a un sens, même si le prix à payer risque d'être lourd. Outre la contrainte de la prise quotidienne des médicaments antirejet, outre le fait que le visage restauré ne sera pas tout à fait le visage perdu, il importe aussi d'être lucide sur les enjeux identitaires, l'ambivalence possible face à un visage marqué d'ambiguïté. Mais la renaissance est à la clé, le retour à la communauté humaine.

ration est une fracture d'identité. À tous égards la personne ne peut plus se reconnaître, le miroir est brisé et renvoie une figure de cauchemar.

Provisoirement ou durablement l'homme défiguré vit une privation symbolique de son être que seule une mobilisation de toute la volonté permet de reconstruire. Il a le sentiment que son identité s'est dé faite et s'écoule à chaque regard de soi ou de l'autre. De nombreuses personnes se sentent exclues d'elles-mêmes et du monde, en deuil de leur être propre. La capacité de surmonter l'épreuve et de retrouver dans sa plénitude le goût de vivre antérieur est liée à l'expérience propre de l'acteur, à sa situation sociale et culturelle, à son âge, aux qualités aussi de son entourage. Mais parfois celui-ci éprouve le démantèlement de son être, l'éradication brutale de ce qu'il était auparavant et dont la perte paraît définitive. La défiguration n'est pas une maladie dont on se relève en allant doucement vers la convalescence, ou une blessure s'acheminant vers une cicatrisation sans conséquence. Elle équivaut à une mutilation même si l'individu ne perd aucun membre et que seuls ses traits sont touchés. Elle ne laisse d'autre choix que d'en accepter l'issue et de s'en remettre à la longue épreuve des opérations successives de chirurgie esthétique. Elle pose un masque sur le visage. Ne plus avoir figure humaine est une métaphore pour dire la mort.

Perdre son visage, psychologiquement et socialement, c'est en effet perdre sa position au sein du monde. Il dépend des ressources intimes de l'acteur de « faire face ». La visibilité de la défiguration est inélectable, pire encore, elle affiche l'indignité sociale de l'acteur qui ne peut se dissimuler sous aucune protection, aucun faux-semblant. Elle saute aux yeux de tous et appelle le regard curieux des passants et la gêne de ses interlocuteurs qui en sont à leur premier contact.

Dans ce contexte humainement lourd, une greffe du visage est d'abord une chirurgie du sens, elle vise à restaurer le goût de vivre d'un patient amputé d'une part

essentielle de ce qui fonde son rapport au monde et qui souffre, au double sens du terme, de ne pouvoir se regarder en face ni de se reconnaître dans cette figure d'effroi. L'opération, si elle réussit, ressemble à une remise symbolique au monde. Mais greffer un visage consiste d'abord à greffer une identité, l'opération est un séisme pour les assises de la personne. Recevoir le visage d'un autre, c'est s'exposer encore à ne plus se reconnaître, à ne plus pouvoir se regarder sans percevoir un autre désordre mais épinglé à soi. Certes, il ne s'agit pas là d'une duplication du visage d'emprunt, la greffe du visage se remodèle pour une part sur la structure osseuse du receveur, mais ce dernier ne retrouve pas tout à fait son visage ni n'est indemne du choc en retour de l'altérité qui l'imprègne. Ce visage ne sera pas le même que le précédent. Le risque de se sentir « possédé », « dépersonnalisé » est tangible pour des personnalités fragiles et qui n'y auraient pas suffisamment réfléchi auparavant. Mais si la greffe prend psychologiquement, le receveur retrouve « figure humaine » et une possibilité de circuler à sa guise dans l'espace public sans craindre la violence des regards.

Les greffes d'organes ou de tissus soulèvent la question du sacrifice, du prix symbolique à payer pour la restauration d'une santé plus propice, ici pour le recouvrement d'un visage moins abîmé, plus acceptable socialement, et si possible proche de celui qui a été amputé. Certains patients sont prêts à risquer le tout pour le tout dans une sorte d'ordalie pour échapper à une existence stigmatisée et en souffrance. Si vivre défiguré est une souffrance sans fin qui arrache à soi, on comprend que ce choix a un sens, même si le prix à payer risque d'être lourd. Outre la contrainte de la prise quotidienne des médicaments antirejet, outre le fait que le visage restauré ne sera pas tout à fait le visage perdu, il importe aussi d'être lucide sur les enjeux identitaires, l'ambivalence possible face à un visage marqué d'ambiguïté. Mais la renaissance est à la clé, le retour à la communauté humaine.

La mort suspendue et réversible

La médecine a énormément changé ces dernières années, elle est désormais plus proche des patients. Cependant, à travers sa technicité, ses performances, ses « premières », elle est profondément imprégnée des valeurs du temps. La manière dont elle soigne, les maladies sur lesquelles elle montre son efficacité relative (et ses échecs relatifs) sont celles d'aujourd'hui (cancers, sida, maladies du cœur, etc.). Elle ne prend pas toujours le temps de l'homme, et cherche moins à le soigner dans son ensemble que de traiter un symptôme, elle est souvent interpellée en ce sens par les patients ou les associations de malades. C'est une médecine dans le mouvement du monde contemporain, elle en a l'efficacité brutale, sans souci des effets secondaires ou des dommages collatéraux, pour un malade qui n'est pas toujours prêt à payer un tel prix pour une guérison parfois hypothétique.

La médecine participe intensément au déni contemporain de la mort : en repoussant toujours les limites de la vie, elle met provisoirement la mort en échec, mais apporte souvent plus d'années à la vie que de la vie aux années. Et dans le même temps, elle fait toujours plus de la mort un fait inacceptable à combattre. Elle rend difficile le deuil de soi ou des proches dans l'attente d'une échéance fatale. Elle suscite la culpabilité de ceux qui n'ont pu être présents à l'hôpital lors du décès. La médecine nous désapprend à mourir, elle fait de la mort et de la vieillesse une altérité absolue que rien ne rattache à la condition humaine. En livrant une lutte acharnée à une donnée anthropologique essentielle de la vie collective par un déni qui ne peut faire illusion, la médecine multiplie la mort dans la vie : les services hospitaliers de longs et moyens séjours, les conditions d'existence qu'il faut parfois accepter pour « guérir », la façon dont vieillissent et meurent nombre de pensionnaires dans les hospices le montrent à l'évidence. Parce qu'elle refuse à voir

la mort les yeux ouverts, la médecine est hantée par elle. Et elle déracine les usagers de leur relation intime au mourir en faisant de ce processus un échec impensable de son entreprise.

Longtemps la mort a été la fin de la vie, l'inertie définitive d'un homme que le médecin se bornait à constater. Celui-ci ne pouvait rien pour suspendre le dernier souffle du mourant. Les choses étaient claires. Mourir était une vérité d'évidence. Les progrès actuels dans le domaine de la réanimation ont perturbé ces données. Avec ces techniques, le médecin n'est plus seulement le greffier de la mort, il est celui qui en régit les conditions et qui, en dernier lieu, prend la décision d'en fixer l'heure. Un médecin réanimateur peut dire sans état d'âme : « (dans notre service) la mort vraie est considérée comme quelque chose de possiblement réversible ».

Son empire sur le corps du malade est un empire sur le malade, même si justement sa professionnalité concerne moins l'homme malade que ses défaillances organiques, même si par ailleurs l'efficacité des techniques est à cet égard incontestable. Les services de réanimation sont des lieux où se réalise de façon concrète le thème de l'homme-machine et de la dualité, homme, mis entre parenthèses, et corps d'autre part, qui suscite l'attention vétilleuse des équipes. Une infirmière en témoigne en toute transparence : « Après plusieurs années passées en réanimation, pour moi le malade est devenu... une machine ; une machine dont on mesure les paramètres, on prend la température, on prend la tension : en fait on surveille que cette machine aille bien. On surveille que le respirateur soit bien réglé, que l'alarme marche, qu'il y ait de l'eau dans l'humidificateur. Si on m'avait dit ça au début... j'aurais dit : "Mais c'est affreux, ce qu'elle dit", mais moi, je ressens ça comme ça. Maintenant je mesure les paramètres d'une machine d'un malade. »

Les techniques de réanimation sont nécessaires et elles sauvent chaque jour des vies innombrables, mais leur puissance, et le fait que justement elles ne visent pas

une machine ou simplement un corps, mais un homme, soulève des questions éthiques inévitables. Si elles sauvegardent de la mort, elles privent aussi des malades de leur agonie et les amènent à mourir dans l'extrême inconfort des moyens par lesquels on cherche à tout prix à les maintenir en vie. Réduction technicienne de la mort qui dès lors cesse d'être l'achèvement destiné d'une existence pour devenir une affaire médicale. *The respirator is turned off*, telle est selon Jean Ziegler, l'une des formules décisives de la mort moderne.

La réanimation est toujours un pari. Sa légitimité vient dans l'après-coup, seul le temps lui confère un sens. Si elle réussit elle remet l'individu au monde, mais parfois à quel prix. Si elle échoue elle force à une mort douloureuse. La question à laquelle les réponses ne sont que singulières est celle de ses limites. L'individu n'est plus en position de consentement des procédures qui lui sont appliquées à son corps défendant. Si les dégâts cérébraux sont irréversibles ou les lésions corporelles terribles, il est certes seul à pouvoir juger de son goût de vivre, mais il est rejeté dans une existence qui peut lui paraître un cauchemar. En forçant le retour à l'existence, la réanimation force aussi parfois à une longue souffrance individuelle et familiale. Et chaque service peut offrir des survies miraculeuses et heureuses malgré les séquelles éventuelles, mais d'autres qui sont devenues des calvaires de chaque instant.

Le malade dans ces conditions est un reste. Mais c'est parce qu'il demeure irréductiblement présent (au-delà de son organisme qui bénéficie de tous les soins) tant qu'un souffle de vie le traverse que la médecine est aujourd'hui confrontée à des enjeux éthiques considérables. Responsabilité qui lui advient de façon inattendue, puisque ce sont les processus organiques qui sont de sa compétence, non l'*anthropos*. On mesure bien ces carences dans le système hospitalier démuné devant la fonction nouvelle qui lui échoit aujourd'hui, à l'heure où la plupart des Occidentaux meurent à l'hôpital, celle de

l'accompagnement du malade en fin de vie, c'est-à-dire de ce reste insistant qui fait corps à sa souffrance, mais sans se réduire à n'être que cela : le mystère de chaque homme en proie à sa finitude¹.

Lorsque dans un service de réanimation, le cerveau d'un malade n'est plus en état de fonctionner, alors c'est un corps toujours en état de marche qui reste en attente d'éventuels prélèvements. Le sujet est volatilisé, en même temps qu'irréductiblement là, confondu à sa chair, même s'il ne pourra plus jamais penser ou se lever simplement de son lit, suspendu dans les limbes. La question anthropologique est sidérée tant les repères sont brouillés. Les patients (les gisants) plutôt n'existent que du fait des techniques de réanimation qui maintiennent « artificiellement la vie ». Et leur nombre augmente en même temps que ces dernières se perfectionnent. Là aussi, on perçoit combien la médecine est celle du corps avant tout, et combien le patient est l'otage de son corps. Le sujet, maintenu dans un simulacre de vie, est réellement réduit à son *alter ego*, son propre corps. Immatérialisation du sujet, satellisation du corps. La mort est tenue en respect, la vie continue à irriguer une collection d'organes relayés aux lieux de défaillances par de multiples appareillages.

Qu'il n'y ait plus là que des corps sans homme, médaille paradoxalement sans revers, des médecins l'ont soutenu et revendiqué de pouvoir expérimenter sur ces patients en état végétatif chronique. Pour eux ce sont là des « modèles humains presque parfaits qui constituent des intermédiaires entre l'animal et l'homme ». En France, grâce à son autorité morale, le Comité consultatif national d'éthique a mis pour l'instant un terme à ces pratiques, mais la démarche est logique à l'intérieur du système médical, à travers son pari sur le corps, et elle exerce une forte tentation pour des biologistes ou des

1. Voir par exemple P. Hintermeier, *Euthanasie, la dignité en question*, Paris, Bachel-Chastel, 2003.

médecins passionnés par les avancées technologiques et peu soucieux d'éthique. Une médecine technicienne aboutit à la création de ces états végétatifs chroniques dont on ne sait que faire, dont on ignore tout, et qui entretiennent chez les proches l'irrésolution du deuil.

Ailleurs, aux États-Unis, on propose sans ambages de créer des banques de donneurs, c'est-à-dire d'être humains à mi-chemin de la vie et de la mort, inqualifiables sur le plan anthropologique : morts car leur cerveau a cessé de fonctionner, mais disponibles pour des années comme réservoirs d'organes grâce aux appareils qui les maintiennent en vie¹. Avatar de la fracture de l'unité humaine et du vide axiologique qui touche le corps occidental depuis le XVII^e siècle. Résultante logique d'une conception mécaniste de son fonctionnement et de sa réalité : le corps devient un puzzle, ou plutôt une version compliquée du jeu de mécano. Il n'en existe pas moins déjà des lieux de stockage de composantes humaines : embryons, gamètes, tissus, rétines, sang, os, cellules, organes, etc. Tout fragment du corps est susceptible d'un usage thérapeutique, expérimentale, ou commerciale.

Les innombrables questions éthiques soulevées aujourd'hui par l'avancée des sciences de la vie sont les points d'aboutissement d'un savoir biologique et médical centré sur l'anatomo-physiologie. Parce que la médecine est moins orientée sur le malade que sur les processus qui se jouent en lui, la question anthropologique surgit soudain avec la force d'un retour du refoulé.

La procréation sans sexualité

L'expérience montre que le possible est fondateur de la pratique scientifique. Ce qui est possible doit être réa-

lisé, ne serait-ce qu'à cause de la lutte acharnée que se livrent les laboratoires de recherche ou les équipes médicales en quête de « premières ». Rappelons à cet égard les questions fondamentales de l'éthique telles que les formule Georges Canguilhem : « Tout est-il possible ? Tout possible est-il souhaitable ? Tout souhaitable est-il permis ? Permis pour qui et pour quoi ? » La délibération éthique s'impose d'assistance médicale à la procréation induisant une conception de l'enfant hors corps, hors sexualité, hors rapport à autrui. Avec les grossesses de femmes largement ménopausées, on bricote des filiations nouvelles, hors du temps, négatrices de la vieillesse ou de la mort quand le sperme d'hommes décédés « sert » à la fécondation d'un enfant déjà orphelin avant même sa conception.

On pourrait longuement décliner les possibilités offertes par la réduction génétique de l'enfant. Le corps humain, et particulièrement celui de la femme, de la conception à la mort (et même *post mortem*), est sous le contrôle de la médecine. « Force est de reconnaître, écrit M. Vacquin, que tout ce qui était dans l'état des connaissances, expérimentable, fut expérimenté, dessinant une scène saturée d'inconscient. Ici, une mère vierge, là des mères ménopausées. Le corps féminin fut fouillé, exploré, hyperstimulé, ponctionné. La maternité devenait éclatée en fonctions : génétique, utérine, adoptive, sociale, porteuse, de substitution, etc. Des auteurs féministes firent remarquer que cet intérêt, essentiellement scopique et morcelant, n'était pas sans rappeler les pulsions sadiques les plus archaïques, telles que Melanie Klein les avait mises en évidence. »¹ Une logique analytique distingue les phases de la maternité et pose leur échangeabilité, la maltrise possible de chacune d'elles. Aujourd'hui la naissance d'un enfant n'est plus seulement le fait d'un désir, avec les aléas d'une rencontre sexuelle entre deux partenaires, la

1. M. Vacquin, *Main basse sur les vivants*, Paris, Fayard, 1999, p. 38.

vie ne commence plus seulement dans la profondeur du corps humain mais dans les éprouvettes de la fécondation *in vitro* à travers le projet de maîtrise d'une équipe médicale et la volonté d'enfant d'un couple, voire d'une personne isolée. Les moyens sont nombreux, un couple peut se faire donner un ovule, recourir à une banque de sperme ; l'ovule fécondé peut être transféré dans l'utérus d'une autre femme, qui peut être la grand-mère, la sœur ou une parente de la « mère » qui accueillera l'enfant ou une mère porteuse ayant loué son utérus. Le sperme d'un homme mourant ou décédé, ensuite congelé, peut « féconder » une femme qui refuse le deuil de son compagnon. Un embryon obtenu *in vitro* peut être congelé des années, voire des siècles, son développement suspendu et réactivé à volonté.

Des grossesses sont artificiellement maintenues par des procédures médicales en cas de mort de la mère. On sait aujourd'hui transformer des cellules souches en ovules ou en spermatozoïdes, il devient possible de concevoir des enfants à deux mères ou à deux pères avec la nécessité d'une mère porteuse. À un autre niveau, un nombre grandissant de femmes, notamment aux États-Unis, congèlent leurs ovules afin de remettre à plus tard une éventuelle maternité, ne voulant pas compromettre leur avenir professionnel. Certains aspects de l'individualisme (« je veux un enfant de moi ») trouvent dans la médecine technicienne un encouragement impensable il y a quelques années encore. Une Américaine se sachant rapidement condamnée, morte en décembre 1996, se fait prélever des ovules, les fait féconder artificiellement par le sperme d'un donneur anonyme, puis fait congeler les embryons. Elle souhaite avoir une descendance posthume et demande à la banque que les embryons soient implantés dans l'utérus d'une mère porteuse. L'implantation échoue (*Liberation*, 17 février 1998). Dans ces circonstances l'enfant est calculé, simulé, objet d'une commande. Avant de le prendre en main on veut le

choisir sur catalogue, se garantir des contrefaçons et de toutes surprises. Quête de l'enfant parfait, indemne de toute maladie, voire issu de gènes triés sur catalogue selon les caractéristiques du donneur de sperme ou de la donneuse d'ovules, voire de la donneuse d'embryon ou de la mère porteuse. Les organismes américains accessibles sur Internet donnent la « race » des donneurs, leur profession, leur groupe sanguin, la couleur de leurs yeux, de leurs cheveux, leur niveau d'étude, leur profession, leur loisir, etc.

On peut se demander avec Catherine Labrusse-Riou comment il se fait « que des médecins si vigilants dans l'appréciation des risques physiologiques ou biologiques soient si peu conscients des risques psychosociaux liés à l'émiettement des éléments de la parenté, à la rupture du temps linéaire de la vie (congélation prolongée des gamètes et des embryons), et à la perte des références symboliques qui rappellent que tout pouvoir et tout désir ne sont pas *a priori* de droit ».

Corps objet, divisé selon un schéma mécaniste et reconstruit à travers un projet de maîtrise qui ne prend pas en compte la dimension symbolique de la parentalité et du désir d'enfant et n'interroge l'hypofertilité que sur son versant organique : le corps obstacle, défaillant. La notion d'« infertilité » prend une élasticité contestable surtout si l'on sait qu'elle n'est souvent que provisoire et liée à l'histoire du couple ou de l'un des conjoints. Sachant que nombre d'infertilités sont d'origine psychique, à travers une induction organique, l'intervention médicale force le corps sans résoudre la difficulté humaine qui se trouve peut-être en amont. La plainte pour « stérilité » véhicule autre chose qu'un obstacle technique. Si la médecine la légitime, elle contribue (sauf cas avéré de stérilité) à stériliser le couple en l'enfermant

I. C. Labrusse-Riou, « Les procréations artificielles : un défi pour le droit », *Éthique médicale et droits de l'homme*, Arles, Actes Sud, 1988, p. 68.

dans une impasse et dans une multitude de procédures humainement lourdes surtout pour la femme, à travers la croyance en la toute-puissance de la technologie. Si l'emprise fonctionnelle parfois et aboutit à la naissance d'un enfant (parfois de plusieurs du fait de la stimulation hormonale), le plus souvent elle échoue et enferme le couple dans une longue et pénible dépendance. L'expérience banale montre que souvent l'enfant est conçu au moment où les médecins et le couple renoncent après une série d'échec, libérant ainsi le désir de la fascination technologique.

L'enfant est dissocié de la sexualité, du désir du couple (le désir est devenu volonté), et du corps de la femme (devenue véhicule plus ou moins réticent de la venue au monde de l'enfant). Il peut avoir aujourd'hui une mère de 60 ans ou plus, ou naître d'une femme vierge disant son mépris des hommes. L'enfant devient une chose, une marchandise. La parentalité explose. Un enfant peut avoir aujourd'hui deux pères et trois mères (un père biologique et un père social ; une mère génétique, utérine et sociale). L'affiliation symbolique de l'enfant, à moins d'un non-dit sur son origine qui pèsera lourdement sur lui, est fragmentée, brouillés les repères essentiels de son identité personnelle dans une trame généalogique. Comme si la question de l'origine était sans importance pour la constitution de l'identité personnelle.

L'éparpillement du corps traduit celui du symbolique. Il demeure, et cela est essentiel, l'investissement possible des intéressés pouvant introduire le sens d'une autre manière après une greffe d'organe, la pose d'une prothèse ou le recours à la procréation assistée. Dans ce dernier cas, il reste l'enfant qui n'est pas l'acteur de l'opération, mais son objet. Sa naissance à travers ces circonstances particulières exige sans doute de sa part un positionnement. On sait combien certaines inséminations par donneur soulèvent des questions identitaires et une recherche effrénée du père « génétique » chez certains enfants.

Les parents ont parfois du mal à se retrouver au terme des manipulations médicales dont ils ont été l'objet : sexualité finalisée et à heures fixes en vue des examens médicaux, entretien de la culpabilité d'un membre du couple pendant la durée du traitement, incapacité à faire le deuil de l'enfant impossible à cause de la relance continue de l'espoir né de l'apparition de nouvelles techniques ou de nouveaux essais ; des années d'existence consacrées à une volonté d'enfant, beaucoup de désagréments pour un taux de réussite assez bas. Des souffrances inédites sont entretenues chez des couples ou des individus stériles ou hypofertiles qui n'acceptent pas leur condition puisqu'il est *possible* de s'en délivrer. Autrefois, ils seraient passés à autre chose ou auraient adopté un ou plusieurs enfants.

Travail d'hommes, non de femmes, comme s'il y avait là depuis des siècles un aboutissement visant à transférer dans les mains de l'homme un processus qui lui échappe organiquement. Nostalgie trouble du masculin qui introduit dans la mise au monde de l'enfant l'interférence de la technique jusqu'à contrôler d'un bout à l'autre la gestation en provoquant loin du corps de la femme et sous son contrôle, la rencontre entre l'ovule et le spermatozoïde. On se souvient du cri de douleur de Jason dans le *Médée* de Euripide : « Ah, il aurait fallu que les hommes puissent faire des enfants par un autre moyen, sans qu'il existât une race féminine : ainsi les hommes ne connaîtraient plus le malheur ! » Le dépit pour l'homme d'être né d'une femme vient de loin, mais il fallait attendre les technologies contemporaines pour supprimer la « souillure » du corps maternel dans la naissance.

Des scientifiques et des médecins ne cachent plus leur hâte à voir enfin à l'ordre du jour la grossesse hors d'un corps de femme grâce à la couveuse artificielle. L'existence anténatale ne serait plus qu'un parcours médical où la femme n'est plus nécessaire. Comme un lapsus, se révèle là combien la femme est encore plus corps que

l'homme, la naissance de tout homme dans le ventre d'une femme une insupportable faute des origines, heureusement bientôt gommée par les technologies. Des femmes reprennent le discours de haine du corps et de la maternité. Marcela Iacub en est un exemple. Elle ne craint pas d'écrire qu'il convient de « désacraliser la grossesse, de la rendre négociable, artificialisable, substituable (...) Il serait peut-être temps de prôner quelque chose comme "le droit de se passer de son corps pour procréer" ». Elle dénonce « une véritable mystification du ventre maternel » et considère ainsi que « la seule procédure consensuelle pour concevoir des enfants est l'assistance médicale à la procréation, c'est-à-dire la voie non sexuelle ». Elle s'attaque également à « cette source quasi mythologique de la maternité qu'est l'accouchement ». Elle déclare vouloir « briser une histoire immémoriale d'inégalité et d'injustice. A l'égard des femmes d'abord, mais aussi à l'égard des hommes »¹. Ces enfants mutans conçus par procréation médicalement assistée, sans contact des corps, sans la souillure de la sexualité et de la gestation, conçus de la volonté et non du désir, naîtront sans nombril, possesseur d'un corps lisse revu et corrigé par la technologie.

Avec le fantasme médical de l'utérus artificiel que poursuivent de leurs vœux certains médecins, la femme est évincée d'un bout à l'autre du processus, de la conception à la grossesse. La médecine aboutirait à cette merveille de mettre au monde en le sortant de sa

1. J'ai repris ici une série de citations empruntées à l'ouvrage de J. Chasseguet-Smirgel, *Le corps comme miroir du monde*, Paris, PUF, 2003. De l'écogénèse, M. Iacub écrit encore que cette technique « nous permettrait de nous débarrasser de la contraception, de l'avortement, des restrictions pénibles que les femmes doivent s'imposer pendant la grossesse. Elle en finirait aussi avec un autre problème majeur, dont tant de nos contemporains souffrent en silence : celui de la différence entre les hommes et les femmes à l'égard de cet acte à chaque fois extravagant de faire naître » (« L'utopie de l'utérus artificiel », *Le Nouvel Observateur hors série*, « Les utopies d'aujourd'hui », juillet-août 2005).

couveuse artificielle un enfant d'emblée orphelin, né sans mère, hors corps. Conçu hors sexualité, l'enfant naîtra dans la transparence du regard médical qui contrôlerait d'un bout à l'autre son développement. Le corps maternel sera effacé par l'hygiène de la procédure et la surveillance sans relâche des machines qui signaleraient aussitôt toute anomalie. Certains médecins ne craignent plus de décrire l'utérus de la femme comme un milieu dangereux car incontrôlable, monde archaïque, non civilisé, accessible seulement lors des visites médicales et des séances d'échographie. La maternité est perçue comme une injustice dont la réparation arrive seulement aujourd'hui grâce aux progrès médicaux. La différence des sexes devant la procréation est annulée par la suppression de ce qui concernait avant tout la femme. Et cette médicalisation de la procréation et de la gestation s'effectue sous l'alibi que certaines femmes refusent désormais les « contraintes » de la grossesse.

Groddeck a donné autrefois de belles analyses de la nostalgie de l'homme pour l'enfantement. Ce désir plus ou moins enfoui et qui trouve symboliquement (par la création artistique entre autres) ou rituellement (ainsi la couvade) une voie de dérivation. Groddeck voyait ce principe si enraciné en l'homme, qu'il suggérait même de renverser la proposition freudienne : la femme n'est pas un homme castré, poursuivi par l'envie du pénis, c'est au contraire l'homme qui est une femme manquée, poursuivi par le désir inconscient d'enfanter. Mais la science ne rêve pas, elle prend ce vœu au pied de la lettre et s'attache à le réaliser.

Le dégoût implicite de la maternité, la haine du corps qui pousse à en contrôler l'ensemble des processus, à maîtriser la chair pour l'orienter selon une finalité précise, amènent à penser qu'un jour en effet des enfants naîtront de cette manière. Les habitants du *Brave New World* de Huxley se souviennent avec horreur du temps où les hommes étaient vivipares. À bien des égards ce

récit de 1932 est une prémonition des avancées actuelles de la bio-technologie. En toute rigueur l'ectogenèse est le complément nécessaire d'une médecine prédictive s'assurant le contrôle sans faille du développement embryonnaire et fœtal, elle définit une conception médicale de l'existence humaine où le sujet en tant que tel n'est plus qu'un homme virtuel, un épiphénomène de ses caractères physiques ou génétiques qui décident de son existence ou de sa disparition sous l'égide de la technicité médicale et d'une volonté normative sans appel. Certes, l'utérus artificiel est encore loin, nous pointons ici seulement une volonté scientifique en marche dont on voit mal l'urgence, mais dont on discerne la fascination pour certains imaginaires masculins. Pour H. Atlan, enthousiaste, « l'utérus artificiel sera une technique de PMA, mais sa motivation sera le plus souvent d'éviter les servitudes d'une grossesse ». Il sera « justifié par des raisons thérapeutiques telles que le sauvetage d'embryons expulsés de façon non désirée par avortement spontané, ou pour pallier des impossibilités physiologiques, après ablation de l'utérus par exemple. Mais très vite, la gestation extracorporelle deviendra la norme. La gestation intracorporelle restera le résultat de choix idéologiques, ou affectifs, ou esthétiques, de femmes désireuses de faire dans leur corps l'expérience de la grossesse. Toutes proportions gardées, elles seront dans la position des femmes (ou des hommes) qui décident, par exemple, de faire leur pain eux-mêmes ». L'ectogenèse est associée au clonage. Dès lors qu'elle sera mise au point, le clonage reproductif deviendra infiniment plus simple à réaliser en supprimant l'obstacle des nécessaires mères porteuses et d'un risque fort d'avortement du clone. L'affaire deviendra dès lors une procédure technique qui restera dans l'entre-soi des équipes médicales.

1. H. Atlan, *L'utérus artificiel*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 111-112.

L'utérus occasionnel

De même que le corps est envisagé comme un ensemble de pièces, la plupart substituables, les différentes séquences organiques qui définissent la maternité sont à leur tour dissociées, reconstituées par l'intervention médicale et parfois prolongées au sein d'un autre corps quand une femme accepte d'être le moyen par lequel une autre femme peut avoir un enfant, c'est-à-dire se fait la prothèse vivante pendant des mois d'une volonté d'enfant qui n'est pas la sienne et admet parallèlement de faire de l'enfant à naître une chose comme une autre, l'objet d'une transaction.

Un marché considérable s'est développé à ce propos outre-Atlantique. Sur le modèle d'une insémination couramment pratiquée dans l'élevage des bovins, il s'agit de transférer un embryon à une femme receveuse après un traitement médical approprié. Si l'enfant vaut seulement pour les « informations » contenues dans son ADN, on comprend qu'il ne soit guère utile de s'embarrasser d'une grossesse si on en a les moyens économiques. La mère porteuse n'est finalement que l'incubatrice indifférente de l'enfant qu'elle porte, mais elle affranchit la mère « biologique » et son époux des tracasseries de la gestation.

De nombreux pays admettent implicitement le recours de couples stériles à des mères de substitution. Moyennant une rémunération, des femmes acceptent d'être inséminées avec le sperme du mari d'une autre femme, de mener la grossesse à son terme et de remettre à sa naissance l'enfant au couple à l'origine de la demande. Dans cette opération l'enfant et sa mère sont provisoirement dépouillés de leur humanité, l'un et l'autre marchandisés, prothèses. La mère porteuse se dissocie de son corps dont elle fait un moyen (elle se détache aussi de ses sentiments personnels), elle se fait machine à donner un enfant. Elle offre au couple demandeur le plus intime de soi sans toujours mesurer

les conséquences de son acte sur elle et sur l'enfant. Le recours à une mère porteuse est un acte de volonté qui méconnaît l'inconscient et ce que met en branle chez une femme le fait qu'elle porte un enfant. Il néglige les conséquences pour l'enfant de sa difficulté à établir son origine et à se situer devant les circonstances particulières de sa venue au monde. Les parents « acheteurs », la mère porteuse et l'enfant, objet de la transaction, risquent de ne pas être indemnes du choc en retour de sa prise de conscience du marché dont il a été l'objet.

La relation nouée entre la mère porteuse et le couple qui loue ses services n'est pas égale. La première (de même que l'individu qui vend l'un de ses organes) est dans une position matérielle précaire qui la contraint à négocier une part d'elle-même qui structure pourtant son identité. Les fonctions organiques et les composantes du corps ne sont pas des marchandises même si la puissance de l'image mécanique du corps en accrédite l'idée. L'homme ne possède pas son corps, il est son corps. La vente d'un organe ou la location de son utérus le temps d'une grossesse ne sont pas des commerces ordinaires. On ne se détache pas d'une part de son avoir, mais d'une part de son être. On ne peut faire ensuite que ce qui a eu lieu n'ait pas eu lieu, on ne peut revenir dans le temps pour reprendre son organe, annuler une greffe ou réclamer l'enfant.

Le rapport de l'homme à son corps est tissé dans l'imaginaire et le symbolique, le corps n'est pas un mécanisme. On ne peut y toucher sans mettre en branle des forces psychologiques enracinées au plus intime, sans solliciter l'inconscient, c'est-à-dire les fondations de l'identité personnelle. Pour le donneur, comme pour le receveur, demeure l'aspect imprévisible des conséquences qui succèdent à la réalisation du contrat. Il y a de surcroît chez nombre de mères porteuses une psychologie particulière qui surdétermine leur choix. Ce sont souvent des femmes vulnérables. La culpabilité, la dépression succèdent parfois à la remise de l'enfant. D'autres se rebiffent

et veulent le garder. Des tribunaux américains, avant même l'accouchement, ont destitué des mères porteuses de tout droit sur l'enfant à naître, privilégiant la volonté d'enfant du couple demandeur et le contrat plutôt que la volonté de celle qui le porte encore. Une femme peut donc donner naissance à un enfant sans en être légalement la mère. Au-delà de la détresse possible de la mère porteuse au moment de se séparer de l'enfant, il reste malaisé de mesurer les conséquences sur sa vie future. Le secret ou la révélation de ses origines portent le même poids de séisme pour son identité personnelle. De même d'ailleurs pour les parents qui vont longtemps s'interroger (et non sans cas de conscience) sur l'attitude à tenir (écueil connu des procédures de fécondation *in vitro*).

Le fantasme d'un corps libéré de ses anciennes pesanteurs naturelles, enfin livré à la seule décision personnelle, aboutit au mythe de l'enfant parfait, fabriqué médicalement et estampillé de bonne qualité morphologique et génétique. Un examen d'entrée dans la vie pépétue le soupçon à l'encontre d'un corps dont la seule validité résulte d'une vérification de qualité, d'une correction technique ou d'une élimination par défaut d'apparence ou de « fonctionnement ». Le généticien américain Lee Silver imagine l'avenir en la matière sous la forme d'une femme produisant artificiellement une centaine d'embryons et les examinant avec son conseiller médical pour choisir celui qui paraît receler les meilleurs (?) promesses pour l'avenir. Les méthodes de diagnostic en éprouvette sur l'embryon permettent aujourd'hui de trier les embryons « sains » des autres (?), indésirables pour telle ou telle raison. À partir de là est réalisable le choix du sexe de l'embryon. Pour des motifs médicaux d'abord (par exemple des maladies héréditaires, ne touchant que les garçons : l'hémophilie en est un exemple). Dès lors la voie est libre pour favoriser le choix du sexe pour convenance personnelle. Les géniteurs souhaitent un enfant non pour lui mais pour eux.

L'eugénisme devient aujourd'hui une affaire privée, au nom du bien de l'enfant à naître et de la convenance du couple, s'il a des répercussions politiques il n'est plus le fait d'une directive de l'État, mais la conjugaison d'innombrables décisions individuelles.

L'embryon est au cœur des procédures de contrôle. Pour un coût dérisoire, les tests sur le code génétique effectuent *in utero* des milliers d'évaluations et dessinent une sorte de quotient génétique infiniment plus redoutable pour son avenir que l'ancien quotient intellectuel. Le diagnostic prénatal (DPN) permet de vérifier son « bon état » ou celui du fœtus et de le soumettre à un examen attentif de sa légitimité à exister. La possibilité de le conserver ou non selon les qualités dont il fait preuve provoque le vertige du choix et alimente la tentation de ne pas s'embarrasser de préjugés, d'autant que le diagnostic pré-implantatoire, sous son allure tranquille élargit les possibilités en ne changeant guère la procédure de la fécondation *in vitro*. L'artificialisation de la maternité par les procédés biochimiques amène l'organisme féminin à fabriquer des dizaines d'embryons afin de choisir dans l'étalage du « magasin des enfants », éventuellement de décider de son sexe. Le seuil de tolérance à l'altérité diminue encore avec ces contrôles qui vérifient la qualité du produit. S'il n'est pas conforme on le rejette souvent sans état d'âme. Des fœtus porteurs de becs de lièvre sont ainsi éliminés par interruption de grossesse alors que la chirurgie les traite facilement, une petite taille, une grande, un défaut de la main ou des pieds, une particularité insolite, provoquent la plupart du temps une décision d'interruption de grossesse, même si la médecine est susceptible de corriger la malformation. Le calcul génétique et l'adhésion aux normes d'apparence sont les deux épreuves de l'examen de passage des embryons et des fœtus¹.

1. Je ne développe pas ces aspects traités dans D. Le Breton, *L'adulte au corps, op. cit.*

En devenant prédictive la médecine décide du sort d'un enfant qui n'existe pas encore et opère dans l'œuf la sélection de ceux qui valent ou non la peine. Avant même qu'il n'existe comme sujet on le soumet à une projection imaginaire et s'il manifeste une anomalie, on considère en son nom que la souffrance qui l'attend l'emporte sur le plaisir qu'il aurait eu à vivre et on décide que dans ces conditions la mort est préférable. Dans le cas de certains cancers ou de la chorée de Huntington que les tests décèlent, le fœtus connaîtra la maladie une quarantaine d'années plus tard. L'obsession assurantielle préfère le plus souvent l'effacement de l'épreuve et donc de l'existence plutôt que le risque d'une mort « prématurée » ou d'une maladie affectant son intégrité physique. On trouvera sans doute un jour un test pour dépister la maladie d'Alzheimer et l'on se posera la question de savoir si l'interruption de grossesse ne s'impose pas dans ces conditions. Et face à l'identification d'une trisomie 21 ou d'un nanisme quelle solution choisir puisque l'une et l'autre sont mauvaises : mettre l'enfant au monde et l'exposer à l'intolérance sociale ou l'éliminer sachant que son aptitude au bonheur n'était en rien entamée.

Des parents décidant de la mise au monde de l'enfant malgré une maladie génétique prévisible ou déjà là, un handicap physique ou mental, s'exposent en certains lieux à assumer seuls les conséquences médicales ou éducatives de l'enfant sans le soutien de leur assurance ou de la solidarité sociale. Une forte pression à l'élimination de l'embryon « défectueux » au plan de ses informations génétiques pèse sur leur décision. De même, dans l'univers du travail on peut craindre dans les années à venir une extension de tests génétiques à l'embauche pour s'assurer de la « bonne » dotation génétique des employés. Des sociétés confrontées à une hausse considérable des dépenses de santé résistent mal à la contrainte légale ou morale pour inciter les parents à ne mettre au monde que des enfants « sains ».

L'homme virtuel décide du sort de l'embryon réel. Le code génétique se transforme en quintessence d'un individu qui n'existe pas encore mais dont on énumère déjà les qualités, comme si la trame de cellules déclinait toute une existence avec ses épisodes inévitables. On ne sollicite pas l'intéressé quant à la décision qui l'amène à l'existence ou à la disparition puisqu'il n'existe pas encore. L'embryon vaut pour les informations contenues, pour le fantôme qu'il abrite, cette ombre d'homme qui n'est pas encore au monde mais dont la trajectoire de vie est simulée et soumise à l'expertise médicale et parentale. Examen d'entrée dans la vie qui risque d'aboutir à la décision de son élimination pure et simple, l'embryon cessant alors de devenir une vie possible pour se transformer en un amas de cellules de piètre valeur génétique. La transformation ontologique de l'humain en informations fétichisées, posées dans l'absolu, amène à la désuétude des notions d'égalité ou de dignité des hommes. Leur traitement social risque fort de devenir un jour la conséquence de leur dotation génétique.

L'Inde ou la Chine donnent aujourd'hui un exemple de l'usage des nouvelles techniques de diagnostic dans le sens de l'élimination rapide de l'embryon d'un sexe non désiré. Les techniques les plus modernes viennent en aide à des traditions ancrées de longue date. L'amniocentèse (analyse des prélèvements de liquide amniotique lors de la grossesse afin de repérer d'éventuelles anomalies génétiques à partir d'une étude chromosomique de cellules du fœtus) est utilisée pour déterminer le sexe de l'enfant à naître. Si l'enfant est un garçon, tout va bien. S'il s'agit d'une fille, nombre de femmes se font immédiatement avorter, souvent dans une salle contiguë à celle où s'est déroulée l'amniocentèse. L'examen chromosomique est négligé, la plupart des cliniques d'ailleurs ne disposent pas du matériel. Seule demeure de l'amniocentèse la possibilité de déterminer le sexe de l'embryon. En Inde des cliniques uniquement spécialisées dans l'amniocentèse et l'avortement sont ainsi apparues jusque

dans les lieux les plus pauvres, là où on n'avait jamais vu auparavant le moindre dispensaire. La dot relativement importante à verser pour marier la fille est à l'origine du recours à ce procédé qui étouffe dans l'œuf cette obligation écrasante. Faut de moyens, les examens sont en outre pratiqués dans des conditions de sécurité défavorables. Sans guide à ultrasons, les prélèvements dans le liquide amniotique se font en tâtonnant dans l'utérus, au risque de blesser la femme et l'enfant. En conséquence l'Inde et la Chine connaissent aujourd'hui un sévère déficit de femmes au regard des hommes à marier. Voilà un exemple saisissant de ce qui n'est pas un détournement de l'amniocentèse, mais le recours inattendu à l'une des possibilités qu'elle offre. On voit là l'imprévisibilité de l'usage social des meilleures solutions. La découverte de nouvelles réponses à des problèmes humains confronte en retour à des difficultés d'un autre ordre car rien de la vie individuelle et sociale n'existe isolément, tout fait système, s'enchevêtre. Jamais les bonnes intentions (ni la volonté) ne sont entièrement souveraines. Le monde est infiniment plus complexe et imprévisible que ne l'augurent les technologies.

Le fœtus contre sa mère

Depuis quelques années la notion de vie préjudiciable oppose potentiellement un enfant né handicapé aux médecins ayant suivi la grossesse de sa mère sans déceler la maladie ou le handicap, ou à cette dernière si celle-ci a refusé une intervention *in utero* qui aurait pu lui valoir une vie meilleure. En France récemment le fameux arrêt Perruche (2000) demandait l'indemnisation d'un jeune handicapé sous le prétexte que la rubéole de sa mère lors de sa grossesse n'avait pas été diagnostiquée par les médecins. Le fait de naître devient un préjudice propre à devoir être réparé financièrement. Aux États-Unis l'enfant revendique « le droit de bien naître » qui s'appuie

sur la réciprocité du « droit à ne pas naître » si les conditions d'existence qui l'attendent sont altérées. Si le « produit » n'est pas garanti, l'existence du sujet devient un préjudice susceptible de l'amener à convoquer les médecins au tribunal pour obtenir réparation. S'ils ont commis une erreur de diagnostic ou une maladresse dont l'individu porte la trace, il est en droit de leur demander des dommages et intérêts. Si le refus de sa mère l'a privé du droit à être bien né, il peut se retourner contre elle : « À l'inverse, cette intervention eût-elle été consentie, dit E. Aziza-Shuster, mais n'eût-elle pas procuré les résultats espérés, l'enfant sérieusement handicapé aurait des droits de dommages et intérêts contre sa mère. L'enfant argue que si l'intervention n'avait pas eu lieu, il n'aurait pas survécu pour faire l'expérience d'une vie tragique. L'enfant affirme qu'il a le droit de ne pas naître. La mort aurait été préférable à une vie dans la souffrance et la douleur. »¹ Le traitement possible *in utero*, la fragmentation et la perte d'aura de la maternité ouvrent des vannes aux conséquences morales, sociales, psychologiques ou juridiques imprévisibles.

L'homme réduit à son corps, le corps lui-même instrumentalisé, le refoulé fait retour sous une forme ou sous une autre. L'épaisseur humaine demeure présente, serait-ce sous forme de maladies, de dépression d'accidents, ou simplement de l'inattendu. Toutes les sociétés humaines sont faites d'un mélange indécis de probable et d'imprévisible, de même les conduites individuelles. Un risque anthropologique est tapi en filigrane de ces pratiques, non seulement au niveau du système de valeurs, mais également sur le plan psychologique et social. Quand de nouvelles solutions techniques arrivent, elles amènent inéluctablement de nouvelles souffrances, et parfois dans un jeu à somme nulle. D'une acceptabi-

1. E. Aziza-Shuster, « Le traitement *in utero* : les libertés individuelles en question », in *Éthique médicale et droits de l'homme*, op. cit., p. 91-92.

lité sociale à une autre devant le fait accompli, chaque pas en avant modifie le seuil de tolérance. Toute nouvelle demande individuelle favorisée en autorise d'autres encore, repoussant plus loin les limites de l'acceptable.

La procréation assistée produit une volonté d'ingérence sur toutes les séquences de la reproduction humaine. Le hasard en est banni ; le sacré également. On pourrait ici reprendre les analyses classiques de W. Benjamin sur le devenir de l'œuvre d'art à l'âge de sa reproductibilité technique. De même que l'insaisissable de l'œuvre, l'unicité de l'enfant est dévaluée en retour par sa production technique. L'enfant (ou le corps humain) soumis à des manipulations le modélisant perd son aura, plus encore la parentalité. L'enfant marchandise, objet d'une construction volontaire, d'un façonnement de son intimité, perd de son enchantement. Le transfert de ces données de l'ordre symbolique à l'ordre de la technicité et de la volonté n'est pas sans retentissement sensible au niveau anthropologique. Nous sommes à cet égard dans une période de transition.

La fétichisation de l'ADN : l'homme comme pure information

Une vision restrictive de la génétique investie comme fin en soi et explication ultime de la condition humaine, fonctionnant comme une croyance passionnée à un salut prochain de l'humanité, est aujourd'hui présente aux États-Unis, et ailleurs. Le Mal trouve une identification en termes biologiques et une volonté acharnée de l'éliminer, non par des démarches sociales ou politiques mais par la mise en œuvre de tests génétiques et une ingénierie adaptée. Cette vision sans appel de la génétique fait du corps un lieu d'imperfection. La génétique tend à devenir idéologiquement, mais aussi au plan de pratiques sociales en œuvre telles que les examens prénataux par exemple, une forme moderne et laïcisée du destin, une

explication totalisante des malheurs du monde, sans appel, inéluctable, qui exige la seule solution d'un recours à la génétique pour construire la voie du salut. Les « mauvais » gènes sont non seulement perçus comme « causes » de maintes maladies, mais aussi sans crier gare de comportements (violence, délinquance, homosexualité, pédophilie, etc.). Du moins une certaine génétique se complait-elle à en entretenir la rumeur pour proposer également des solutions radicales.

Ce discours à nettement moins prise dans la vieille Europe. Mais il n'y a pas de gènes du comportement, et l'immense majorité des maladies ne répondent à aucune détermination génétique stricte. Nous ne sommes pas des marionnettes de l'ADN, la génétique n'est jamais un destin. L'homme n'est pas la somme de ses messages « génétiques », mais de ce qu'il en fait, c'est-à-dire de son rapport singulier au monde avec les nuances propres à son histoire de vie. L'homme vit dans un univers de sens, non dans le déploiement mécanique de ses gènes. La génétique devient un intégrisme religieux quand elle prétend « tout » dire de la condition humaine, en englobant notamment les comportements sous sa juridiction. Vision du monde largement intéressée. Les entreprises génétiques drainent des sommes considérables, elles ont intérêt à nous convaincre que nous sommes tenus en laisse par nos gènes. L'ADN « revêt aujourd'hui les fonctions sociales et culturelles de l'âme », écrivent D. Nelkin et S. Lindee¹. Les généticiens intégristes nous promettent le bonheur prochain grâce à leurs interventions éclairées sur nos gènes.

Dans l'univers de la technoscience toute forme vivante tend désormais à être perçue comme une somme organisée d'informations. Le paradigme informationnel²,

1. D. Nelkin, S. Lindee, *La mystique de l'ADN*, Paris, Belin, 1998, p. 67 (trad. franç.) ; D. Le Breton, *L'adieu au corps*, *op. cit.*, chap. 4.

2. C. Lafontaine, *Le paradigme informationnel*, Paris, Le Seuil, 2005 ; P. Breton, *L'utopie de la communication*, Paris, La Découverte, 1995.

issu de la cybernétique, tend à envahir la pensée contemporaine et à redéfinir l'environnement de l'homme. Le monde et l'ensemble de ses éléments tendent à être désormais conçus comme le résultat d'un processus sans fin d'évolution et de complexification. Le monde animé se mue en message déjà déchiffré ou en attente de l'être. La fétichisation de l'ADN, qui élimine le vivant concret, à commencer par l'individu, est l'une des données les plus troublantes du monde contemporain. L'information nivelle les niveaux d'existence, elle vide les choses de leur substance propre, de leur valeur et de leur sens afin de les rendre comparables. Elle impose à l'infime complexité du monde un modèle unique de comparaison qui permet de mettre sur le même plan des réalités différentes en liquidant leur statut ontologique. « Ce que la biologie nous apprend sur le corps fait disparaître ce que par ailleurs la société, l'histoire, la culture nous ont appris sur la personne, écrit H. Atlan. D'un point de vue biologique, la personne n'existe pas. Ce qui ne veut pas dire que, dans la société, la personne n'existe pas. La personne est une réalité sociale, et la société un des éléments les plus importants de notre vie. La biologie, elle, dit seulement : le corps est un mécanisme, impersonnel, qui est finalement le résultat d'interactions entre molécules. »¹

H. Atlan conclut sous une forme expédivive que la biologie dissout le libre arbitre de l'individu et donne congé à la condition humaine pour solde de tout compte. Elle en ferait « une machine à fabriquer du sens », inconsciente d'elle-même, sous l'égide d'une auto-organisation de la matière qui échappe à toute maîtrise et toute compréhension de l'individu singulier. L'individu est agit à son insu dans l'illusion d'être soi. « Lorsqu'on découvre qu'une décision a en fait été

1. H. Atlan, C. Bousquet, *Questions de vie*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 56.

déterminée par un dérèglement hormonal, une disposition génétique, une influence sociale et culturelle, cette idée-là (de libre arbitre) devient très difficile à défendre. La connaissance de plus en plus poussée des mécanismes physico-chimiques conduit inévitablement à la conception d'un déterminisme qui ne laisse que peu de place au libre arbitre, sinon aucune. Elle nous amène même à regarder notre expérience subjective et sociale du libre arbitre comme une illusion forgée par notre imagination.»¹

Pour F. Jacob également « tous les êtres vivants apparaissent constitués des mêmes modules qui sont distribués de manières différentes. Le monde vivant est une sorte de combinaison d'éléments en nombre fini et ressemble au produit d'un gigantesque Meccano résultant d'un bricolage incessant de l'évolution. C'est là un changement de perspective dans le monde de la biologie au cours de ces dernières années »². Ce ne sont là que deux exemples, aisément reproductibles. L'homme neuronal d'un J.-P. Changeux est pensé par son cerveau assimilé à un ordinateur gérant de l'information.

La biologie se mêle à l'informatique et devient à son tour une science de l'information. P. Kemp écrit à ce propos que « si l'ordinateur est devenu une "technologie définissante" pour notre compréhension de l'homme, celui-ci risque fort d'être enfermé dans ce modèle »³. Elle ne s'intéresse pas à l'homme mais à ses composantes élémentaires sans s'interroger sur le choc en retour d'une telle appréciation dissolvant tout à fait l'humain. L'individu n'est plus que l'incarnation accessoire d'une série d'instructions visant à son développement. Les anciennes perspectives de l'humain disparaissent.

1. H. Atlan, *La science est-elle inhumaine ?*, Paris, Bayard, 2002, p. 20-21.

2. F. Jacob, *La souris, la mouche et l'homme*, Odile Jacob, 1997, p. 12.

3. P. Kemp, *L'irremplaçable. Une éthique de la technique*, Paris, Le Cerf, 1997, p. 235 (trad. franç.).

sent ne trouvant plus sur leur chemin que des gènes c'est-à-dire des informations, une nébuleuse signifiante au visage indifférent. Réduire l'homme à de l'information revient à liquider toute responsabilité à son égard puisque son essence est désormais dissoute. On n'a pas de compte à rendre à des informations mais à des visages, et ceux-ci ont disparu.

La réduction épistémologique est légitime, elle accompagne tout développement de connaissance, mais dans le discours et les imaginaires de nombre de scientifiques, elle déborde son domaine d'application pour englober l'individu lui-même et l'absorber sous la forme de son programme génétique. Que la biologie analyse l'homme comme organisme ou informations ne signifie nullement qu'il y soit réductible. Mais tel est le tour de passe-passe de ce discours. Cette dissolution du sujet est lourde de conséquences au plan pratique ou moral car elle élimine l'humain concret. La notion d'information (dans le domaine biologique ou informatique) brise les frontières entre l'homme et la machine et autorise l'humanisation de l'Intelligence artificielle ou les interventions géniques. Elle rompt les ontologies classiques, détruit les distinctions de valeur entre l'homme et ses instruments et introduit un changement moral considérable. La résolution du vivant et de l'inerte sous l'égide de l'information ouvre la voie à l'indifférenciation, à la fin des règnes : l'homme, l'animal, l'objet, le cyborg ne sont plus fondamentalement distincts comme dans l'humanisme traditionnel. Le même mouvement qui humanise avec enthousiasme le cyborg, abaisse simultanément l'homme avec dépit en le réifiant. « Les êtres vivants ne sont plus perçus comme des entités individuelles, écrit Rifkin, des oiseaux et des abeilles, des renards et des poules, mais comme des faisceaux d'informations génétiques. Tous les êtres vivants sont vidés de leur substance et transformés en messages abstraits. La vie devient un code en attente d'être déchiffré. Il n'est plus question de son caractère sacré ou de sa spé-

cificité. »¹ L'information est sans frontière d'espèces ou de règnes, elle est sans souci du singulier ; gommant les corps, elle élimine toute trace d'être. Son anthropologie devient une physique méticuleuse des éléments, les barrières génétiques entre les espèces se rompent, les individus eux-mêmes se dissolvent puisque seules valent des informations génétiques éventuellement provisoires et remaniables. Une telle représentation n'autorise plus d'embûche une morale car le visage de l'Autre est sans épaisseur pour répondre de ses actes. L'homme lui-même s'efface dans le dénigrement de soi. Même si nous ne sommes qu'au seuil du chemin, la figure humaine glisse lentement dans l'anachronisme².

Le clone ou les bégaïements du même

Les recherches sur le clonage ont d'abord pris l'alibi de la création de nouveaux médicaments, de biomatériaux ou de productions alimentaires. Elles se sont d'abord focalisées sur les animaux avant de gagner peu à peu l'homme sous le prétexte de lutter contre la stérilité (!). Rapidement elles ont croisé le fantasme d'immortalité en donnant à quelques-uns l'illusion de se survivre un jour à travers leur clone. Dénier de la mort qui amène des couples à une volonté de « ressusciter » un enfant mort (ou un animal de compagnie) comme par exemple la tentative manquée des Raëliens en 2005. « Enfant de remplacement » d'une autre sorte dont on s'interroge sur le cumul de handicaps symboliques à sa naissance d'être délibérément conçu pour remplacer un mort et en être une doublure.

La réduction de l'humain à une somme d'informations aboutit au souci du clonage reproductif. Version

1. J. Rifkin, *Le siècle bio-tech. Le commerce des gènes dans le meilleur des mondes*, Paris, La Découverte, 1998, p. 282 (trad. franç.).

2. Sur tous ces points, D. Le Breton, *L'adieu au corps*, op. cit.

moderne du double le clonage pousse à son terme la logique du corps *alter ego* en référant le sujet à ses seules caractéristiques génétiques. Pour un certain imaginaire biologique (présent dans la sociobiologie et dans le rêve du clone) le sujet n'est que l'épiphénomène, le simulacre de ses gènes¹. Si l'homme n'est qu'un enchevêtrement d'informations, leur provenance importe peu puisque la dimension symbolique est ici réduite à peu de choses. La sexualité devient même une gêne insupportable introduisant trop d'aléas. La reproduction de l'information n'est pas une affaire de désir mais de gestion de soi. Par son clone, l'homme devient sa propre prothèse, il se copie, il rêve sa capillarité à l'infini. « Il est vrai, dit Jean Baudrillard, qu'avec le clonage on a affaire à une prothèse infiniment plus subtile et artificielle que toute prothèse mécanique. Le code génétique se substituant au père et à la mère, devient la véritable matrice universelle, l'individu n'étant plus que la métastase cancéreuse de sa formule de base. Telle est l'incroyable violence de la simulation génétique » (*Libération*, 17 mars 1997).

Une duplication n'est pas une transmission. Bégaïement du même, elle éjecte l'enfant d'une lignée généalogique. Le clone est une sorte de parodie, une caricature plus jeune d'un original devenu d'ailleurs superflu. La reproduction humaine par clonage à la façon du bouturage végétal est une procédure technique qui repose sur l'occultation de la sexualité, de l'altérité, et des origines. Reproduction propre, puritaine, en laboratoire et en éprouvette, comme les procréations médicalement assistées. Photocopie de soi, reflet d'un narcissisme absolu dont on se demande quel effet il aura sur l'enfant né dans ces conditions. Mais en même temps vision naïve

1. Idéologie génétique (de même que le racisme dont elle est une extension sans état d'âme), et non génétique, nettement plus nuancée. Idéologie du corps voulant faire de l'homme un pur produit de son corps (ici de ses gènes) oubliant que c'est l'homme lui-même, par son contact avec autrui, qui forme son corps et qui construit son rapport au monde, cf. D. Le Breton, *Les passions ordinaires*, op. cit.

du monde qui identifie l'homme à son programme génétique et oublie que ce sont les conditions d'existence du sujet, les aléas de ses rencontres et de ses influences qui modèlent son identité. Deux individus génétiquement identiques (des jumeaux vrais) ne sont en rien identiques (des jumeaux vrais) ne sont en rien identiques. En ce sens, jamais le clone ne ressemblera autrement que physiquement à son donneur. Pâle consolation pour l'affranchir de son ressentiment quant à ses origines et son absence de généalogie.

La question du rapport au monde du clone n'est pas soulevé comme si le fait de naître et de grandir n'était qu'une affaire de biologie et non une relation au sens. Mais le clone naît pourtant avec le terrible handicap symbolique d'être la créature d'un autre, d'avoir été voulu tel, et non d'être le fruit aléatoire de la rencontre d'un couple. Il n'est qu'en partie auteur de soi dans la mesure où il voit son miroir (vieillissant) devant lui. Ce que J. Habermas écrit des modifications génétiques voulues par les parents sur leur enfant, s'applique avec plus de force encore en matière de clonage. Si un enfant peut se libérer des influences éducatives de ses parents, il est en revanche emprisonné dans ce qui a été fixé génétiquement de leur volonté : « Une intervention génétique n'ouvre aucun espace communicationnel dans lequel il serait possible de s'adresser comme à une seconde personne à l'enfant dont on a conçu le projet, et de l'inscrire dans un processus d'entente. »¹ L'enfant, dit encore J. Habermas, est dans l'impossibilité de réviser les décisions prises pour lui et qui commandent son existence, il doit vivre avec la conscience d'avoir été manipulé.

Rappelons le lien de parenté (?) du clone avec ses proches, résumé par M. Vaquin : « De son père, il est le fils et le frère jumeau. Il est le fils et le beau-père de sa

mère, qui est aussi sa belle-sœur. Il est à la fois le fils et le petit-fils de ses grands-parents. Le frère de son oncle. L'oncle de ses frères. Il deviendra père et grand-oncle de ses enfants. À moins que ceux-ci ne soient à leur tour clonés, auquel cas ils seront frères de leur père et de leur grand-père, et à nouveau beau-frère de leur grand-mère. »¹ L'enfant sera aussi génétiquement son propre père. Un tel chaos symbolique risque fort de troubler fortement son rapport au monde, et celui de son entourage.

Le clonage généralisé est encore lointain. C'est son imaginaire qui nous intéresse, qui postule l'égalité d'un enfant avec son patrimoine génétique. L'homme est plus que son programme génétique. Il n'est pas une machine qui développe les possibilités contenues dans ses rouages. L'histoire de chaque homme est unique et inépuisable. Le clonage a bien sûr été également associé à l'eugénisme. On ne clonerait pas n'importe qui. Ainsi les propos de J. Lederberg, biologiste américain, prix Nobel : « Si un individu supérieur – et probablement un génotype – est identifié, pourquoi ne pas le copier directement plutôt que d'encourir tous les risques y compris ceux de la détermination du sexe, inclus les aléas de la recombinaison » ou encore : « Nous aurions du moins le plaisir de pouvoir contrôler si un second Einstein passerait ou non le premier. » Espérons que la copie génétique d'Einstein partagera le même enthousiasme. La mise à plat poursuit l'œuvre de désenchantement qui chemine avec la modernité. « Ce qu'il y a de fâcheux dans les théories modernes du comportement, dit Hannah Arendt, ce n'est pas qu'elles soient fausses, c'est qu'elles peuvent devenir vraies. C'est qu'elles sont en fait la meilleure mise en concept possible de certaines tentatives inédites de la société moderne. »² Le temps finit

1. J. Habermas, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral*, Paris, Gallimard, 2002, p. 95 ; également M. Hunyadi, *Je est un clone. L'éthique à l'épreuve des biotechnologies*, Paris, Le Seuil, 2004.

1. M. Vaquin, *Main basse sur les vivants*, op. cit., p. 214.

2. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 363 (trad. franç.).

par rendre tolérable ce qui ne l'était guère dans un premier temps. La morale sociale est pragmatique. Même si des questions demeurent à leur propos, les prélèvements ou les transplantations d'organes, l'aide médicale à la procréation ou les examens prénataux par exemple, sont aujourd'hui socialement intégrés. Le clonage reproductif, la transgène ou d'autres procédures qui bouleversent encore les consciences seront sans doute un jour les routines des services hospitaliers ou au moins des établissements privés.

La condition humaine se trame dans un univers de sens, le monde est son invention partagée et sans cesse renouvelée. La séquence de l'ADN n'est pas la transparence mise à jour d'une existence d'homme, elle importe moins que ce que le sujet en fait à travers son mode de vie. Pourtant le pas est couramment franchi entre la détermination de maladies génétiques et celle de comportements. Si, comme les intégristes génétiques en sont convaincus, le chômage, la délinquance, la violence, l'intelligence, l'absence de réussite scolaire, etc. sont prédisposés génétiquement alors l'État ou la société sont déchargés de tout souci à ce propos. Tout programme d'aide sociale est inutile car biologiquement infondé. Créer davantage de justice sociale, encourager la scolarisation d'enfants de milieux sociaux défavorisés, lutter contre la discrimination raciale, ou contre la domination masculine, prévenir la délinquance, conjurer les formes de violences urbaines par des programmes d'éducation ou une meilleure répartition des richesses, sont des entreprises inutiles et coûteuses car on ne peut aller contre la nature. La génétique est la forme moderne du destin. Si les inégalités de tout ordre sont réparties biologiquement, elles sont immuables, conséquences modérées de la poursuite impitoyable de la sélection naturelle. Le libéralisme économique a de beaux jours devant lui puisque la « nature » lui donne sa bénédiction.

La fétichisation de l'ADN est une mythologie naturelle qui justifie la discrimination sociale et l'exclusion.

La morale collective, l'appel à la citoyenneté ou à la responsabilité personnelle, sont sans fondement, seule importe la « morale du gène » (E. O. Wilson) ou le « gène égoïste » (R. Dawkins). Le quotient génétique, mêlant divers traits prédictibles de l'existence peut s'imposer un jour comme une condition de la légitimité du sujet. Le Qi (quotient d'intelligence) tomberait en désuétude au profit d'un QG (quotient génétique) comme dans le film *Bienvenue à Gattaca* (A. Niccol, 1997) L. Silver¹, biologiste moléculaire, voit dans un proche avenir une minorité d'individus aux gènes soigneusement triés et améliorés dominant une population « naturelle » et « inférieure » au plan biologique. Le risque d'apparition de deux espèces humaines est pensable du fait de l'incapacité du génie génétique appliqué à l'embryon. La dignité des hommes sera celle de leurs gènes et de l'information cristallisée. Le marché est assuré. L'enfant ne sera un produit fini qu'au terme des interventions correctrices. Vision du monde occidentalocentrée (et pas sur n'importe quelle population) vouant à l'indifférence une immense majorité de la planète. L'écart immense entre les nantis et les autres se creuse encore, projetant l'ensemble des sociétés « en voie de développement » à une distance astronomique. Les uns bricoleront les gènes de leurs enfants, ailleurs, au loin ou dans la rue d'à côté, d'autres essaieront d'empêcher qu'un nourrisson ne meure de faim dans la journée.

L'intrusion de la technologie au cœur de l'intimité sexuelle est analysée par H. Atlan comme une sortie de l'animalité, et il la voit paradoxalement comme une « humanisation encore plus avancée ». Il prend dès lors la pose du techno-prophète convaincu qu'une nouvelle ère d'amour s'annonce à cette humanité rénovée par la science : « Éros séparé de la reproduction (et de la mort dans le même élan) pourrait se concentrer sur les expé-

1. L. M. Silver, *Remaking Eden : Cloning and Beyond in a Brave New World*, New York, Avon Books, 1998, p. 244 sq.

riences irremplaçables de rencontre d'autrui et d'ouverture sur un monde pluriel des états modifiés de conscience, "réalité séparée" qui a distingué dans le passé lointain le monde du sacré avant que les religions instituées ne s'en emparent » (p. 171). Dans sa vision religieuse de la science, Atlan voit l'amour grandir sur le fond de la liquidation progressive du symbolique. « Il peut sembler paradoxal d'imaginer un nouvel amour fraternel pour une société d'où les familles auront peut-être disparu avec les fratries qui les caractérisaient. Et pourtant, dans cette éventualité, seule une ouverture d'Éros hors de la jouissance solitaire (même avec partenaire) refermée sur elle-même pourra dissoudre la tension entre attachement égoïste à la recherche du plaisir de recevoir et attachement altruiste à la recherche de celui de donner » (p. 180). Et H. Atlan de conclure que les structures neuronales et hormonales du cerveau sont programmées pour l'attachement fidèle ou le détachement individualiste, mais qu'il convient d'être optimiste.

La cyborgisation de l'homme

L'imaginaire postmoderne du cyborg se nourrit du croisement de la génétique et de l'informatique qui a rendu possible le séquençage du génome, du fantasme intégriste que les comportements sont déterminés par des gènes, de l'actualité du clonage humain (le clonage social étant déjà réalisé du fait de l'empire de la marchandise), du couplage entre informatique et biologie humaine (les puces dans le cerveau pour accroître la mémoire, les performances, etc.), des possibilités de chirurgie esthétique, cosmétique, transsexuelle, etc., de la procréation *in vitro* avec les possibilités d'intervention sur l'embryon et le fœtus, etc. Les éventualités de transfusions de la forme humaine demeurent encore largement dans l'imaginaire même si certaines réalisations sont déjà là. Elles rendent envisageable une surenchère

et surtout elles alimentent un discours de dénigrement non seulement du statut présent du corps, mais aussi d'une condition humaine perçue comme obsolète, dépassée, méprisable.

Le cyborg n'est pas seulement un imaginaire de l'avenir, mais déjà une réalité banale pour des dizaines de millions d'individus médicalement pris en charge ou dont le handicap est atténué par des technologies de toutes sortes. Les prothèses à visée thérapeutique, restaurent un organe ou une fonction et s'inscrivent dans un long processus de réparation et d'ingéniosité de la médecine. Encore qu'elles soient parfois contestées par leurs destinataires. Ainsi par exemple des implants cochléaires qui restituent en partie l'ouïe à ceux qui l'ont perdu. Des associations de sourds s'y sont opposées arguant du droit à leur condition et au refus de se voir assimilés à des normes qui ne les concernent pas. Mais pour la plupart elles contribuent à accroître la souveraineté de l'individu à l'encontre des limites posées par la maladie, la mutilation ou le handicap.

À l'inverse, la mouvance transhumaniste s'inscrit dans le droit fil de la cybernétique et du paradigme informationnel, elle dissout toute morale en réduisant l'humain à une somme de données manipulables. Ces intentions « mélioristes » (*enhancement*) visent à « améliorer » la réalité individuelle, à « améliorer » l'homme, à maximiser ses performances. La technique devient un techno-prophétisme, une voie de salut pour délivrer l'homme de ses anciennes limites posées désormais comme des pesanteurs. Exigence d'une liberté que plus rien ne borne sinon le désir, la responsabilité devenant caduque.

Pour B. Mazlich, l'homme perd aujourd'hui ses dernières illusions. Il savait déjà ne plus être au centre de l'univers (Copernic), ne pas être radicalement différent de l'animal (Darwin) et n'avoir qu'une conscience limitée de soi (Freud), une quatrième rupture s'annonce à travers la dissolution de la frontière entre l'humain et

l'artificiel, l'homme n'est plus ontologiquement opposé à la machine, celle-ci entre désormais dans sa fabrication. Cette révolution, dit Mazlich, « nous force à prendre en compte le fait que le développement des machines, culminant avec l'ordinateur, implique que les théories expliquant le fonctionnement des machines éclaire également le comportement humain, et inversement puisque la compréhension du cerveau humain éclaire la nature de l'intelligence artificielle »¹.

La réification de l'homme entraîne logiquement l'humanisation de l'ordinateur avec un renversement radical de valeur. Tout ce qui éloigne l'homme de la machine est une insupportable indignité. Mais tout ce qui rapproche par métaphore ou comparaison la machine de l'homme est porté à son crédit avec la conviction que l'homme est désormais dépassé et que ses jours sont comptés. Le rejet de la condition humaine dans l'auto-dénigrement se fait à travers le procès de la chair : l'homme est une créature physiquement imparfaite pour les impératifs de performance, de rendement, d'efficacité, de vitesse, de communication, etc. qui régissent une part de nos sociétés contemporaines. Il ne s'agit jamais d'améliorer le goût de vivre des hommes, mais toujours de l'argument d'autorité soulignant la pauvreté de l'enracinement corporel de l'homme dans un monde de compétition, de vitesse, de communication. Pour d'autres, il est surtout une intolérable limite posée à une volonté d'auto-engendrement et à la toute-puissance de la pensée.

Nombre de démarches de la technoscience envisagent le corps à la manière d'une esquisse à corriger ou même à éliminer de fond en comble à cause de son imperfection. L'homme se sent indigne face à la perfection comblamment prêtée à la technique. « S'il veut se fabri-

¹ B. Mazlich, *The Fourth Discontinuity. The Co-Evolution of Humans and Machines*, New Haven, Yale University Press, 1993, p. 233.

quer lui-même, écrit Gunther Anders, ce n'est pas parce qu'il ne supporte plus rien qu'il n'ait fabriqué lui-même, mais parce qu'il refuse d'être quelque chose qui n'a pas été fabriqué ; ce n'est pas parce qu'il s'indigne d'avoir été fabriqué par les autres (Dieu, des divinités, la nature), mais parce qu'il n'est pas fabriqué du tout et que, n'ayant pas été fabriqué, il est de ce fait inférieur à ses produits. »¹ Anders parle d'une « honte prométhéenne », et déjà, en 1956, il observe les prémices du malaise de nombre d'hommes devant « l'humiliante qualité des choses qu'il a lui-même fabriquées » (p. 37).

Le rêve du cyborg mêle un vieil imaginaire machiste du surhomme à un imaginaire postmoderne faisant du digital ou de l'information les seules réalités valables, il porte à son terme les valeurs de concurrence, de supériorité, de conquête, etc. Il conjugue efficacité, rendement, puissance, et surtout immortalité. Si une pièce est défaillante dans le système, elle peut être remplacée, si des informations doivent être ajoutées, un simple chargement des données les intègre aussitôt. Fantasma de toute puissance qui affirme en revanche la dérision de la condition corporelle qui marque l'humanité. Pour atteindre le cyborg, il faut se défaire de la part en l'homme de la mort : son corps. La technique est ici envisagée comme une puissance de transformation de l'homme et du monde. Pour ces orientations techniques et scientifiques, le corps humain est une esquisse, un brouillon dont il importe de contrôler et d'améliorer les performances ou de le supprimer pour une meilleure fonctionnalité. Corps surnuméraire auquel l'homme doit sa précarité et qu'il importe de rendre étanche au vieillissement ou à la mort, à la souffrance ou à la maladie. Seul un corps high-tech serait digne d'intérêt.

Un texte fameux de D. Haraway fait du cyborg une alternative aux dualismes occidentaux qui subordonnent

¹ G. Anders, *L'obsolescence de l'homme*, Paris, Ivrea, 2001, p. 40 (trad. franç.).

le corps à l'esprit, la femme à l'homme, le féminin au masculin, la nature à la civilisation, et alimentent une hiérarchisation des classes, des cultures, le racisme, etc. Le cyborg est pour D. Haraway une arme pour dénaturaliser et désocialiser les identités de genre, de sexe, de classe, d'éthnie, d'âge, etc. Il offre une voie de personnalisation de la matière d'être au monde. Les mythologies du cyborg ou du cyberspace partagent le fantasme de dissoudre à volonté l'identité pour en faire une décision propre. Le cyborg délivrerait l'homme de son fardeau de chair et des contraintes de l'identité enracinées dans le corps. Fantasma non plus du bon sauvage, mais de la bonne technologie qui rendrait les humains plus heureux, plus proche de leur désir, supprimerait les discriminations dans un monde merveilleux de concorde, les délivrerait de toute oppression de classe, de genre, de communauté, etc. Rêve éveillé qui fait peu de cas de l'histoire, oublie la critique déjà ancienne de l'évolutionnisme, dénie l'ambivalence de la condition humaine et se refuse tranquillement à prendre en considération la question de la compatibilité du désir et de la volonté des uns et des autres.

Position angélique qui n'explique pas davantage comment l'ensemble de l'humanité sera cyborgisée dans un monde aujourd'hui à ce point marqué d'inégalité, de souffrance, de violences, etc. Le corps est hors de propos, trop associé aux vieilles dominations, le cyborg se donne alors comme un formidable refuge, une arme pour accoucher d'un nouveau monde. « Au tournant du siècle, notre temps, un temps mythique, nous sommes tous des chimères, conçues comme des hybrides de machine et d'organisme, en un mot nous sommes des cyborgs. Le cyborg est notre ontologie, il nous donne une politique. »¹ Autre version du mythe messianique des technologies de communication, l'utopie d'Haraway

1. D. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991, p. 150.

propose d'harmoniser les consciences individuelles dans la liberté et l'autonomie, mais dans la dissolution du corps et de l'identité. La chair numérisée, rehaussée de prothèses et de puces électroniques est posée en solution enfin tangible à l'immortalité, à l'affranchissement de toute limite physique, temporelle, sensible, spatiale, etc. Le corps est la dernière frontière à conquérir.

L'adieu au corps

Le temps est même venu de *L'adieu au corps*. Réellement surnuméraire, le corps se transforme en objet comme les autres, soumis au même design, aux mêmes impératifs d'apparence, de séduction, etc. Instance parmi d'autres de l'identité personnelle, et non plus son enracinement inéluçable. La relation contemporaine au corps s'est peu à peu affranchie au fil du siècle de l'idée qu'il était à l'image de Dieu et intouchable, le politique a relâché son emprise sur lui. Il est désormais un corps à l'image de soi, personnalisé, sans autre souveraineté qu'une volonté personnelle. Mais il continue à faire obstacle et certains rêvent de s'arracher à sa pesanteur pour ne plus être entravée par ses « limites ». Pour ce monde gnostique de la haine du corps que préfigure une part de la culture virtuelle, le paradis est nécessairement un monde sans corps. Pour lutter contre la mort il faut travailler l'homme au corps, là où il est précaire et mortel. Le corps est une structure déféctueuse et encombrante aux yeux de nombre de nos contemporains. Des courants de la cyberculture appellent de leurs vœux une humanité (appelée déjà une posthumanité) enfin parvenue à se défaire de ses entraves dont la plus cuisante serait le fardeau d'un corps désormais anachronique, fossile. Transformé en artefact, voire en « viande », beaucoup rêvent de s'en débarrasser pour accéder enfin à une humanité glorieuse, purifiée et puritaine. Ces nouveaux gnostiques

dissocient le sujet de sa chair périssable et veulent l'effacer au bénéfice de l'esprit, seule composante digne d'intérêt à leurs yeux.

Une communauté virtuelle américaine, les extropiens (ceux qui sont hors de l'entropie) veulent prolonger à l'infini leur existence grâce au perfectionnement des techniques. S'ils meurent malgré leurs efforts d'immortalité leurs dépouilles sont placées en hibernation en attendant que l'on découvre une manière de soigner leurs maux et de les ramener à la vie. Ils travaillent à la possibilité de transférer leurs esprits dans le réseau afin de s'affranchir définitivement du corps et de mener une vie virtuelle et éternelle. Pour son théoricien D. Ross, il « suffit » de construire dans un programme d'ordinateur chaque neurone et chaque synapse d'un cerveau avec toute sa mémoire, et l'ordinateur, laissant le corps à l'abandon. L'homme ne valant que pour son cerveau la dissolution du corps ne change rien à son identité, mais elle délivre l'extropien de son poids possible de maladies, d'accidents ou de mort. S'il s'ennuie dans le cyberspace, il a le loisir de revenir en arrière en se faisant « simplement » reconstruire un nouveau corps, à partir de son ADN, ou d'un autre corps, mais également par clonage, et dans lequel on rechargera son esprit. Le manifeste extropien décrit la posthumanité à venir comme le fait de « personnes manifestant une habileté physique, intellectuelle et psychologique sans précédent. S'autoprogrammant, s'autodéfinissant, potentiellement immortels, ce sont des individus illimités ». Surplombant de leur imaginaire de toute-puissance une humanité révolue, les extropiens redessinent l'histoire et l'évolution, révoquent la mort, transformant les technologies contemporaines en une route directe vers le Salut. « Les extropiens, dit V. Pitts, suggèrent que l'évolution à travers la science et la technologie peut être la matière d'un choix et d'une planification individuels. L'évolution, en d'autres termes sera personnelle-

ment customisée. »¹ L'évolution ne concerne plus l'espace mais l'individu.

La « navigation » sur le Net ou l'immersion dans la réalité virtuelle donnent aux internautes le sentiment d'être rivés à un corps encombrant et inutile, qu'il faut nourrir, soigner, reposer, entretenir, etc., leur compliquant la vie. La communication sans corps et sans visage du réseau favorise les identités multiples, la fragmentation du sujet engagé dans une série de rencontres virtuelles pour lesquelles il endosse à chaque fois un nom différent, voire un âge, un sexe, une profession choisis selon les circonstances. Le corps devient une donnée facultative. La cyberculture est souvent décrite en termes religieux par ses adeptes comme un monde merveilleux ouvert aux « mutants ». Ce paradis du Net est nécessairement sans corps. Internet est une formidable institution du masque, l'internaute n'est plus assis, il est contraint d'une identité qui trouve dans le visage son lieu essentiel². Il lui est loisible de revêtir sexe et état civil de son choix. Dissimulé sous une identité provisoire et réversible, multipliable à l'infini, il n'a plus à craindre de se regarder en face après une action quelconque. La cybersexualité réalise pleinement cet imaginaire de la disparition du corps, et même de l'autre. L'écran se substitue à la chair. L'érotisme atteint le stade suprême de l'hygiène. Plus de crainte de sida ou de maladies sexuellement transmissibles, ni de harcèlement dans cette sexualité angélique où il est même possible, du fait de l'anonymat du Net, de revêtir sexe et état civil de son choix³.

Branchés sur le cyberspace les corps se dissolvent. Le voyageur de la galaxie du Net n'est plus attaché à un corps physique, il mène dans un monde immatériel des

1. V. Pitts, *In the Flesh. The Cultural Politics of Body Modification*, New York, Palgrave Macmillan, 2003, p. 157.
2. D. Le Breton, *Des visages, op. cit.*
3. Cf. D. Le Breton, *L'adieu au corps, op. cit.*

explorations successives sous des identités différentes. Quels que soient son âge, son sexe, malade ou handicapé, il se meut à sa guise et selon sa compétence dans un univers de données. Le cyberspace est une autre terre d'asile pour les imaginaires de disparition du genre, du sexe, de l'âge, de la classe, etc., la fin de toute coupure et la consécration d'une toute-puissance personnelle que seul bornerait l'information disponible sur le moment.

Le corps physique du cybersujet est, au regard de ses corps virtuels, un simple port d'attache, une nécessité anthropologique dont il se passerait volontiers. Le corps électronique atteint à ses yeux la perfection, loin de la maladie, de la mort, du handicap, libéré de la gravité. Il réalise le paradis sur terre d'un monde sans épaisseur de chair, virevoltant dans l'espace de manière angélique sans que la pesanteur de la matière entrave son avancée. La chair électronique se dissout dans un univers de données. Pour les tenants de la fin du corps le règne biologique est suranné et en voie de liquidation par les machines qui l'imprègnent ou le programment en commandant son environnement expliquent ces chercheurs faisant de leur tranquille univers occidental et privilégié l'ensemble de l'humanité. Nous entrerions dans un univers postbiologique, postorganique, postévolutionniste, et, pour poursuivre cette litanie, « post-human »¹. Ni homme, ni femme, Moi, une espère à moi tout seul. Le corps n'est plus le lieu de la personne, ni même sa nostalgie, vague souvenir de l'évolution, il est mis en ligne, éternellement jeune et branché.

Mais le cyborg ou le téléchargement de l'esprit sont loin encore. L'humanité hors corps est une humanité sans sensorialité, amputée de la saveur du monde et du goût de vivre. Elle n'est pas pour demain. Le corps est

1. Cf. S. Bukatman, *Terminal Identity. The Virtual Subject in Post-Modern Science-Fiction*, Durham, Duke University Press, 1993 ; C. Habes Gray, *Citizen Cyborg*, New York, Taylor & Francis Ltd, 2002.

aujourd'hui pareil à ces oripeaux brandis par l'écorché de la gravure du traité de Juan Valverde, il tient sa peau à bout de bras, avec dégoût, et l'offre au temps qui vient comme une relique, une houppe de clown dont il n'a plus usage, ou qu'il convient de retailler. Pourtant il risque bien d'être embarrassé de s'en être ainsi défait. Le corps est un enjeu politique, un fin révélateur du statut de l'individu dans nos sociétés contemporaines.

Cet ouvrage a été achevé d'imprimer en décembre 2010
 dans les ateliers de Normandie Roto Impression s.a.s.
 61250 Lonrai (Orne)
 N° d'impression : 04611

Imprimé en France

