

Le corps dans l'entre-deux

Michel Cornu

Le corps : du dualisme à l'altérité

Volume 5, Number 2, octobre 1997

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/024946ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/024946ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de théologie de l'Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (print)

1492-1413 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Cornu, M. (1997). Le corps dans l'entre-deux. *Théologiques*, 5(2), 9–23.

<https://doi.org/10.7202/024946ar>

Article abstract

From existential thought, the author, after providing a critique of the dominant position on the body, situates being at once in radical evil and in a primordial gift. From this existential position, the body no longer seems an object for knowledge or for mastery, neither body-object, nor body-subject, but as an in-between that relates me (body-symbol) to myself, to others, to nature. In the last part of the text, the author tries to confront the following question : How, in philosophy, can we speak not only on the body, but of the body.

Le corps dans l'entre-deux

Michel CORNU
professeur de philosophie
Lausanne, Suisse

RÉSUMÉ

Partant d'une pensée existentielle, l'auteur, après avoir fait une critique de la position actuellement dominante sur le corps, situe l'existant à la fois dans le mal radical et le don primordial. À partir d'une telle position existentielle, le corps n'apparaît plus comme un objet de connaissance ou de maîtrise, ni corps-objet, ni corps-sujet, mais comme un entre-deux qui me relie (corps-symbole) à moi-même, à autrui, à la nature. Dans la dernière partie de son texte, l'auteur essaie d'aborder la question suivante : comment, en philosophie, ne pas parler seulement sur le corps, mais du corps.

From existential thought, the author, after providing a critique of the dominant position on the body, situates being at once in radical evil and in a primordial gift. From this existential position, the body no longer seems an object for knowledge or for mastery, neither body-object, nor body-subject, but as an in-between that relates me (body-symbol) to myself, to others, to nature. In the last part of the text, the author tries to confront the following question : How, in philosophy, can we speak not only on the body, but of the body.

1. Notre rapport culturel au corps

En cette fin de siècle, la critique exercée à l'égard de la position traitant le corps en objet n'est plus nouvelle, même plus nécessaire, apparemment du moins, tant on admet que je vis mon corps, que je suis mon corps. Bref, la compréhension, à laquelle la phénoménologie a tant apporté, du corps comme corps-sujet, appartient au corpus des idées contemporaines. Sur le plan culturel, on constate, en Occident en tout cas, une revendication au droit à son corps. C'est à moi à disposer librement de mon corps. Le corps, en outre, est valorisé par la publicité aussi bien que par notre comportement quotidien dans sa dimension de beauté, de santé, de force, de performance sportive et de libération de ce qui est

considéré comme un rationalisme desséchant et desséché. Les louanges de ce que l'on nomme la « créativité », l'exigence de temps de respiration en pédagogie, par exemple, la valorisation du « fitness » et le « body building » (autant d'expressions anglo-saxonnes passées dans la langue française) sont monnaie courante comme on aime à le dire dans certains milieux! La conscience commune croit ne plus se référer à un corps-objet. Elle admet que je suis maître et libre de mon corps. Non plus, « j'ai un corps », mais, « mon corps est à moi ». Qu'une telle attitude conduise à une utopie du corps parfait, remodelé, éternellement jeune et tonique; que cette utopie conduise à son tour l'individu à une perpétuelle insatisfaction, et la société à des dépenses dont on se demande jusqu'à quand, pour les plus riches d'entre elles, elle pourra se les payer; qu'une telle attitude conduise finalement à la perte du corps pour un corps virtuel, purifié, a fait l'objet de nombreuses études et critiques.

C'est vers un Adam sans péché ni idée de faute qu'on nous convie à cheminer. Vers un Adam sans Ève puisqu'il la contient, sans sexe puisqu'il procrée lui-même magiquement, sans intestins puants, et immortel de surcroît, comme tous les phœnix. Fusionnons en lui pour atteindre la propreté absolue, semblent nous dire les plumitifs des biotechnologies. En oubliant l'Adam d'après la chute, perfectible, souffrant et intériorisant la spiritualité par de grands efforts et de grandes douleurs¹.

Peut-être n'avons-nous fait que troquer une domination du corps pour une autre. Derrière cette conquête du « droit au corps », langage symptomatiquement à la mode, une absence : celle du corps dans ses limites, en sa fragilité. La sacralisation du corps détruit le corps vivant et le corps à vivre. Le corps performant du sportif est-il le corps? Le corps réparé par la technologie, reconstruit par la chirurgie esthétique, après avoir été construit (le « body building », encore) par la gymnastique adéquate, pour qu'il entre dans les canons normés et normaux, est-ce toujours le corps qui parle? Une femme stérile est-elle en meilleure santé après une fécondation *in vitro*²? Le désir de la toute puissance du corps, éternellement jeune et en santé, nie le corps et ma présence à lui dans l'ici et le maintenant. Dans ce souci permanent de la santé, s'agit-il de vivre ou de refuser la mort? Et derrière l'image du corps idéal, qui ne doit pas changer (car le

¹ Lucien SFEZ, *La Santé parfaite. Critique d'une nouvelle Utopie*. Paris, Seuil (L'Histoire immédiate), 1995.

² Sur cette dernière question, voir, par exemple, le livre de Jean-Pierre THOMAS, *Misère de la Bioéthique. Pour une morale contre les Apprentis sorciers*. Paris, Albin Michel, 1990.

changement, alors, ne peut être perçu qu'en termes d'altération), la pulsion de mort n'est-elle pas à l'œuvre? Il n'y a que le cadavre qui soit identique au même. L'homme est fatigué de la terre, écrivait Hannah Arendt dans *Condition de l'Homme moderne*. Il est aussi las de sa condition humaine et de son corps en sa médiocrité, au sens étymologique de moyen. La science-fiction est révélatrice du traitement réservé au corps : corps-robot, corps-sexe, corps abstrait, hors du temps. A refuser la durée et le fini pour l'unité éternelle d'un corps parfait, on a, en réalité, morcelé le corps. Corps morcelé de la chirurgie des greffes et de la chirurgie esthétique, corps morcelé de la pornographie qui, dans son hyperréalisme du sexe pour lui-même, perd la sexualité, corps morcelé de l'athlète qui, par souci de performance, mutile son corps en sa totalité.

Sans doute, le rapport culturel au corps tel qu'il est vécu aujourd'hui, tel aussi qu'idéologiquement affirmé, n'est pas né de rien. Il pourrait bien être une attitude réactive à la négation du corps par un moralisme destructeur, à son instrumentalisation par la volonté de maîtrise technique et capitaliste, à son arraisonnement par « l'onto-théologie » (au sens d'une dimension culturelle et non dans le sens précis que Heidegger a donné à ce terme). Mais il est à craindre que nous ne soyons sortis ni du moralisme, ni de l'instrumentalisation – moins visible peut-être au niveau idéologique, la technique étant devenue système technicien, référence donc « naturelle³ ». Le moralisme a changé quant aux principes imposés, mais les exigences du dressage du corps subsistent : on est passé de valeurs « moralistes » à des normes techniciennes. Gilles Lipovetsky a pu intituler un de ses ouvrages, *Le Crépuscule du Devoir*⁴. Mais le « Tu dois » ne s'est-il pas transformé en un « il faut » ou en un « Tu dois avoir le droit »? De telles formules induisent une attitude oppressive, parce que marquée par la nécessité de la conformité aux normes. Quand ces dernières sont dictées par le système technicien et que le Bien s'identifie à la Réussite et que cette dernière est interprétée dans un sens quantitatif, conventionnel et, bien évidemment, confortant pour le système qui les édicte implicitement, alors, inévitablement, s'ensuit une culpabilisation pour celui qui, par exemple, doit vivre ou survivre dans un corps hors canon imposé. L'impératif du type : « Tu dois jouir, être beau, performant », qui, puisque nous sommes sortis du devoir, avance masqué, reste un impératif, même s'il n'est pas moral, au sens kantien, et prétend maîtriser, par les techniques adéquates, le Désir plus encore que les désirs. Contrairement à la

3 Voir Jacques ELLUL, *Le Système technicien*. Paris, Calmann-Lévy (Liberté de l'Esprit), 1977.

4 Gilles LIPOVETSKY, *Le Crépuscule du Devoir. L'Éthique indolore des nouveaux Temps démocratiques*. Paris, Gallimard (nrf Essais), 1992.

position kierkegaardienne de *Crainte et Tremblement* ou à celle que Derrida dit être de Lévinas⁵, elle prétend pouvoir conserver le Désir tout en s'appropriant le désiré. Du même coup, me semble-t-il, on renonce à la position paradoxale qui est celle de l'existant. Mais alors, ne va-t-on pas réduire son corps et celui d'autrui au corps-objet? La survalorisation hédoniste et technicienne du corps, tout comme le dénigrement moraliste de celui-ci, ne réduisent-ils pas le corps en corps-objet? Toute forme réactive affirme sa dépendance à l'égard de ce contre quoi elle réagit. Nietzsche nous l'a bien montré.

2. Le corps sujet

Le corps reste muet. La conscience tient de nombreux discours sur le corps et le corps narcissique, en mal de conscience, s'exhibe. Mais le corps parle-t-il, laisse-t-on liberté au corps de penser, ou nous sommes-nous coupés, dans notre pensée et notre imagination, de notre corps primitif et sensible? Existons-nous en habitant notre corps qui lui-même nous habite ou ne prenons-nous conscience de cette réalité existentielle que dans des moments mis à part et prévus pour cela, comme ceux, par exemple, de l'expérience analytique?

D'abord, j'y habite en mon corps. Pas « l'organique »; mais mon corps en tant que je le suis par les sens, le désir, la pensée même. Car la pensée humaine est toute, initialement, selon les possibles du corps : elle voit, elle entend, elle manipule, elle digère, elle marche, elle enfante. (La pensée angélique, elle, saisit tout d'un seul éclair; relisez Thomas d'Aquin; quant à la pensée divine, elle est au-delà de toute pensée.) Dans l'expérience analytique, cette présence du corps se révèle : elle défait les constructions qui voulaient l'éluder, elle montre la pulsion du corps là où l'on ne voyait rien, ou la volonté, l'idée, le social, etc. Voilà qui déshabille idéologies et croyances, et toute prétention à se défaire de la condition humaine⁶.

Si le corps, lieu de la parole, est devenu muet, ou, quand il tente de parler est pris en charge par les spécialistes, c'est plus que le corps qui est perdu. C'est la perte du symbolique, de ce qui relie et, du coup, de la vie. Triomphe, derrière les apparences et les slogans de santé, jeunesse, dynamisme, des forces de mort. Corps abstrait qui compense son manque d'épaisseur, de concrétude par une survalorisation des fausses apparences,

⁵ Voir Jacques DERRIDA, *L'Écriture et la Différence*. Paris, Seuil (Tel quel), 1967, pp. 137-138.

⁶ Maurice BELLET, *Le Lieu perdu : De la Psychanalyse du Côté où ça se fait*. Paris, Desclée de Brouwer, 1996, p. 20.

des apparences truquées : celles qui cachent, sous le désir d'apparence et sous l'apparence du désir, une immense peur refoulée : celle de la mort et du vide. Apparence qui ne peut nous donner à vivre et qui s'épuise dans la répétition du même, de l'instant non présent à lui-même, de l'impossible face à face. Lassitude. Attitude pas si nouvelle, sans doute, mais poussée aujourd'hui en son extrême.

Nous sommes même las d'être des hommes, des hommes ayant un corps véritable qui soit notre *propre* corps et notre sang; nous en avons honte, nous le considérons comme une [sic] opprobre et nous nous efforçons d'être des individus moyens fictifs. Nous sommes morts-nés, et il y a bien longtemps que nous ne naissons plus de pères vivants, et cela nous plaît de plus en plus. Nous y prenons goût. Bientôt, nous trouverons le moyen de naître d'une idée⁷.

Le corps en représentation n'est-il pas emblématique de la représentation qui domine notre société dans quasi tous les domaines, du politique au religieux, du corps à la pensée; représentation liée au triomphe du système totalitaire de la puissance de l'argent?

Peut-on parler *du* corps-sujet ou, chaque fois que nous le tentons, ne parlons-nous pas plutôt *sur* le corps-sujet? Mais alors, ne le réduisons-nous pas à nouveau au corps-objet? Le corps-sujet n'est-il pas la simple antithèse du corps-objet, l'autre face de la même monnaie? Fausse monnaie?

Toute la question est en effet, dans cette perspective, de savoir *qui* « a » ou « est » le corps, lequel est dès lors *son* corps, et pas celui d'un autre. Ce « qui », bien entendu, est « nous-mêmes ». Mais qui sommes-nous, nous-mêmes? Si ce « qui » était le corps lui-même, nous ne pourrions parler de notre corps : ce corps que nous serions nous-mêmes ne le serait qu'aveuglément, coupé du pôle de l'avoir. Transparent à soi, il serait invisible pour lui-même -ce qu'il est pour une part puisque le plus souvent il ne se rend pas visible à notre attention-, il serait une sorte de lumière dans l'opacité des choses, un « organe » ne laissant pas d'ombre de lui-même, donc en un sens un corps sans épaisseur. Pour qu'il y ait corps, par conséquent, il faut aussi le pôle de l'avoir...⁸

⁷ Fiodor DOSTOÏEVSKI, « Notes d'un Souterrain » dans *Nouvelles et Récits. Édition intégrale*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1993, p. 382.

⁸ Marc RICHIR, *Le Corps. Essai sur l'Intériorité*. Paris, Hatier (Optiques-Philosophie), 1993, pp. 6-7.

Plutôt que de suivre cette piste où nous ne tiendrions, au mieux, qu'un discours répétitif et maladroit, essayons de partir de notre situation existentielle pour saisir le corps⁹ comme entre-deux.

3. Le corps comme entre-deux

L'existant, dans sa finitude, se trouve dans l'entre-deux. Pour ne parler que d'eux, Pascal, parlant des deux infinis, Kierkegaard, parlant, lui, de synthèse de fini et d'infini, l'ont laissé voir. Nous aimerions montrer que si l'existant ne peut jamais être à son origine, c'est qu'il est situé entre le mal en excès et le don primordial. Expliquons-nous un peu.

Ce n'est que dans l'après-coup que l'homme prend conscience de son innocence. Il ne la découvre qu'au moment où elle est perdue. Il y aspirera d'autant plus intensément qu'il ne peut savoir, positivement, ce qu'elle est. La pensée naît d'une expérience qui la précède, celle de la faille qu'elle ne pourra jamais entièrement combler. Le mal suscite la pensée qui tente de lui répondre pour que l'existant ne s'y perde pas. Mais la pensée ne pourra jamais triompher définitivement ou totalement : elle est réponse au non-sens qui est appel au sens. Le mal ouvre une question sans réponse définitive possible. Dans ce sens, on n'appréhende pas le mal en excès, c'est lui qui nous prend. Et c'est pourquoi on ne peut pas le définir *a priori*. On ne peut même pas le définir du tout puisqu'il est ce qui nous ôte la possibilité même de définir. Ainsi ne décide-t-on pas de l'advenue en soi du désespoir. Et quand il est là, nous ne pourrions pas le congédier à notre convenance. Le désespoir, quand il est présent, n'est pas celui qu'on interroge : il impose le silence de son abîme. Le désespoir : non-lieu présent au milieu de l'existence. Faire l'expérience -et qui ne l'a pas faite?- que le désespoir ou, pour le croyant, que la désespérance sont des possibles réels et non un simple objet d'analyse maîtrisable par raisonnement ou vertu, transforme le rapport que l'on peut établir à la philosophie comme sagesse, au savoir comme avoir et certitude, à la foi comme croyance et protection, au corps comme obéissant ou manifestation adéquate du moi. Je découvre cette fêlure qui me traverse dans des expériences existentielles quotidiennes aussi bien qu'exceptionnelles : fêlure de Thanatos au sein d'Éros : la fusion extatique devait me permettre de combler la faille constitutive de l'être; elle est tentative d'oubli de la présence absente de la mort; et l'amour délié, l'existant se trouve lié absurdement à la mort envahissante dans son absence présente. Fêlure de

⁹ Que nous parlions du corps, indique que nous prenons en compte notre héritage, tant marqué par le dualisme platonicien de l'âme et du corps, tel qu'assimilé et compris par l'Occident chrétien (dualisme totalement étranger, par exemple, à la culture judaïque). Quitte à montrer que l'on ne parle pas alors *du* corps, mais *sur* le corps.

l'affectivité. Le sentiment ne se laisse pas maîtriser; il surgit quand on ne l'attendait pas : on croit sans doute tomber amoureux – illusion? –, mais, en tout cas, c'est la douleur qui nous tombe dessus. Douleur qui traverse le corps sans s'y sédentariser; douleur d'autant plus présente à l'esprit que ce dernier ne peut la dire. Le corps *dit* la douleur de l'esprit -ou de ce que nous appelons l'esprit ou la conscience, il faut bien des termes,- et l'esprit *sent* le corps qui s'éloigne. Fêlure. Petit vide. Petit manque. Manque à mon unité, à l'adéquation du moi au moi, du « moi-conscience » au « moi-corps ».

Mais il faut le dire aussitôt : l'expérience du mal en excès ne saurait prendre cette intensité si je n'étais pas donné à moi-même comme promesse. Si je ne peux être présent à moi-même et même présent avec en moi la fêlure, c'est que, nous l'avons déjà indiqué je ne suis pas à mon origine, mais qu'il m'est donné d'entrer en mon commencement. Don initial.

Dans le dépouillement et la solitude qu'a creusés l'expérience du mal en excès, l'existant peut s'ouvrir (ou ne pas s'ouvrir) à l'écoute d'une parole première. Cette écoute, dépouillée de l'attitude volontariste de maîtrise lui fait découvrir non seulement le silence de l'abîme, mais une parole initiale. L'existant découvre qu'il n'est pas seul dans la solitude et qu'il est reçu, entendu dans son silence et appelé à répondre. Répondre, parce que cette parole inaugurale le délivre de la peur et de son corrélat : le besoin de maîtrise. Dans cette écoute dépréoccupée peut advenir ce qui se dit dans cette parole inaugurale : le don de la vie qui est fait à l'existant et qu'il lui est aussi donné de pouvoir partager. Don sans lequel aucun accès au « Je » n'est possible. On peut repérer cette réalité existentielle au niveau psychologique déjà. L'enfant qui demande comment il est né porte dans son interrogation, sans le savoir mais en le vivant, la question : suis-je l'enfant de la promesse de l'amour? Ai-je le droit d'exister, parce que mon commencement ne se perd pas dans la neutralité du hasard, mais s'ouvre dans l'accueil et le don? Don donné de pouvoir partager ce don et de pouvoir ainsi reconnaître le « Tu ». Don de pouvoir s'écouter et d'écouter autrui. Écoute qui situe l'existant en son commencement comme un commencement en relation. En recevant le don de la vie, je suis mis en relation avec moi-même comme ne m'appartenant pas entièrement. A vouloir posséder le don, à me crisper sur ce que j'estime m'appartenir de bon droit, à vouloir nier la faille où a pu devenir conscient que j'étais précédé du don, je perds la vie comme don et me ferme à la possibilité de reconnaître autrui comme autre. Tant que je ne donne pas à autrui ce que j'ai reçu, tant que je vais à lui pour l'appréhender, le posséder, le « comprendre » (le faire mien), je ne le rencontre pas : le « Tu » m'échappe et je ne rencontre qu'un autre « Je ». Et j'entre, ou reste à séjourner dans le trop plein des illusions du narcissisme, dans la fermeture de l'égoïcen-

trisme qui détruit le « Je », ou encore dans mes œuvres qui justifient mon droit à vivre. L'aptitude à recevoir un don comme un don et non comme ce qui m'oblige, l'aptitude à passer de la sphère de l'échange à celle de la gratuité du don, de la grâce, nous est particulièrement difficile, et ceci paradoxalement en Occident où nous sommes censés être nourris du Dieu de l'Alliance et du Dieu de l'Amour. J.-F. Lyotard note :

Depuis des millénaires, dans la pensée et la pratique politiques, épistémiques, économiques, éthiques, techniques, poétiques même peut-être, la modernité trace son chemin en critiquant les prétendues « données ». L'Occident n'accepte pas les dons. Ce qu'on croyait donné, il le reprend, l'élabore, et se le re-donne mais au seul titre d'un cas possible de la situation...¹⁰

Dans cette incapacité à accepter le don, n'y a-t-il pas le résultat d'une des trahisons majeures, et trop souvent commises, par la chrétienté, sinon dans les dogmes – et encore! –, du moins dans son attitude politique et existentielle? N'a-t-on pas trop souvent réduit la foi à une vertu méritoire, la charité à l'amour dont je serais l'initiateur et le maître? Et aujourd'hui, la volonté de maîtrise de la vie n'est-elle pas volonté d'émancipation, sans être à l'écoute « du vrai manceps », pour reprendre l'expression de J.-F. Lyotard¹¹? Mais alors, et nous le montrerons plus loin, c'est aussi le corps comme ce qui nous relie à la nature et à autrui qui est perdu.

À me trouver donné à mon commencement et non pas auteur de moi-même, je peux comprendre que, si le mal est radical et mortel, il n'est pas originel : découverte existentielle alors, et non plus seulement dogmatique, qui me permet de m'accepter dans l'entre-deux. Mon commencement ne peut être que dans l'amour donné et reçu : amour primordial, élémentaire qui traverse chair, cœur, esprit; amour qui est vie et donne vie.

L'oubli de l'inaugural me conduit à des abstractions : aux rationalisations qui font des efforts pour rendre le tout de la réalité homogène à la raison; aux volontés de maîtrise qui se veulent maîtrise non seulement de la nature, mais du corps. La maîtrise de soi, de l'autre, passe par la maîtrise du corps, du corps de l'autre. Tout autant, le don de soi ne peut s'opérer sans passer par le corps quand il ne va pas, comme le Christ le rappelle au moment de l'institution de l'Eucharistie, jusqu'à « donner son corps ».

¹⁰ Jean-François LYOTARD, « La Mainmise », dans *Lyotard, les Déplacements philosophiques*. Bruxelles, De Broeck-Weswael (Le Point philosophique), 1993, p. 128.

¹¹ Jean-François LYOTARD, « La Mainmise », p. 133.

Se laisser dépouiller de son autolégitimation par l'expérience du mal en excès qui creuse la faille où, peut-être, je pourrai laisser entrer en moi la parole inaugurale, me recevoir comme reçu. De telles expériences existentielles me situent en dehors de la résignation, en-deçà de la maîtrise et au-delà de la désespérance : dans l'entre-deux. Alors, je n'expérimente plus mon corps comme un corps-objet que j'aurais fait mien, pas plus que comme un corps-sujet avec lequel ma pensée serait en parfaite coïncidence.

Ce corps peut être le lieu où je ressens la souffrance, la rupture, et où je me découvre alors écartelé en tant que volonté, incapable de penser, coupé du monde extérieur. Quand la douleur me prend, elle me rive à ce corps qui est mon corps en son étrangeté, ce corps qui m'habite paradoxalement tout entier, comme si la faille et la fêlure, à défaut d'être plénitude, devenaient opacité pleine. Dans cet excès, je pâtis, je ne suis plus que ce corps qui n'est que corps, qui n'est que douleur. Corps vide, empli de la seule douleur. Dans cette autre expérience du corps en excès qu'est la jouissance orgastique, je ne suis plus que ce corps qui n'est que ce corps. Corps plein de la vie et de la mort du moi. Et je ne parlerai de ces expériences au plus proche de mon corps, je ne les saurai miennes que lorsque, revenu de ces lointains, je serai plus proche de moi-même. Entre présence et absence.

C'est à travers mon corps que je prends conscience de ma singularité. La pensée, en ce qu'elle peut avoir de général, est toujours pensée qui fait abstraction du corps. Le cogito cartésien, sublime exemple de la parfaite identité de la pensée à elle-même, ne recouvre pas un « je ». Le cogito n'est personne. C'est bien parce que je suis un corps unique que je suis moi. Mais c'est parce que je suis conscient de cette unicité que je la suis. Mais c'est aussi mon corps qui me fait ressentir une certaine étrangeté au sein de ce je. Le corps, parce qu'il change sans cesse, se repose et se fatigue, souffre et guérit, vieillit et mûrit, m'interdit à jamais d'être pleinement présent à moi-même. C'est bien parce que j'habite mon corps que je suis une « ipséité » et c'est parce que mon corps m'habite que cette ipséité ne sera jamais, sauf pour le cadavre, une « mêmété ». Le corps me permet d'être moi-même dans la mesure même où je ne suis pas entièrement ce corps. Revenons encore sur cette réflexion de M. Richir : « Mais qui sommes-nous, nous-mêmes? Si ce « qui » était le corps lui-même, nous ne pourrions pas parler de notre corps : ce corps que nous serions nous-mêmes ne le serait qu'aveuglément...¹² »

12 Marc RICHIR, *Le Corps*, p. 6-7 (passage déjà cité).

Le corps est donc défi pour la pensée. Quelque part, le corps pense mais, bien évidemment, quand je formule cette pensée, je crois pouvoir encore maîtriser le corps. Dire que le corps pense, n'est-ce pas encore tenir un discours sur le corps et une manière de vouloir l'é luder? Il faut laisser le corps parler dans ses intensités, ses silences, ses crispations, ses explosions. Il faut se mettre à l'écoute du corps et du corps de l'autre. Et défaire, par cette expérience, ce qui, dans mes croyances, mes idéologies, mes systèmes, mais aussi mes relations à autrui ou à la société, n'était que construction pour se protéger, s'assurer de la maîtrise, s'émanciper du corps ou ne prendre le corps que comme objet d'émancipation. Découvrir par cette expérience encore, qu'avant d'être objet ou sujet, avant de pouvoir être revendiqué comme mien, mon corps m'est donné; don initial qui me lance dans la finitude de la vie et me situe immédiatement en relation. Et du même coup, penser autrement le corps d'abord, mais la pensée aussi.

Dans les discours qui façonnent notre manière culturelle d'être aujourd'hui au monde et notre manière de parler du corps, voire de vivre le corps, je crois pouvoir constater, que le grand absent, trop souvent, c'est ce que j'appellerais le corps symbolique, le corps porteur d'autrui. Parce que le corps me situe dans l'entre-deux, parce que je ne peux jamais me l'approprier entièrement sans le perdre, il est ce qui, par excellence, me relie à moi-même dans ma durée, comme à autrui dans son altérité, comme à la nature dans sa fécondité, comme à Dieu dans son indicibilité et sa grâce.

Reprenons très brièvement, comme pour ouvrir des pistes, quelques aspects de la pensée impliqués, en tout cas reliés à cette reconnaissance du corps comme entre-deux, qui sans cesse m'échappe tout en me mettant sans cesse en relation et, par là, me gardant en vie.

4. La part secrète du corps

Quand je tiens un discours de connaissance, médicale, technique, biologique, sociologique, métaphysique sur le corps, je parle justement sur le corps, mais pas du corps à vivre. De ce dernier, je ne peux que *témoigner* et *recevoir* dans la confiance ce que le corps d'autrui me confie. Aussi vais-je devoir renoncer à vouloir connaître ce qui détruirait, par la connaissance même, l'objet que je voulais connaître, le corps. Il me faut renoncer à l'assurance de la preuve et, dans le risque même, faire confiance pour ne pas m'enfermer dans l'illusion de la transparence. « Celui qui veut toujours constater et ne jamais croire, et que la confiance lui soit donnée, sans qu'il n'ait jamais, par sa confiance, à la recevoir, est prisonnier d'une fausseté plus profonde que celle qu'il voudrait

détruire¹³ ». Il me faut accepter que le corps comprend une part de secret, non pas seulement quand il voudrait se dérober, mais parce qu'il ne s'épuise jamais dans ce qu'il manifeste. Non pas le secret de l'intériorité, non pas le secret de ce qu'il faut cacher, le secret à connotation morale de honte ou de volonté de puissance, mais le secret qui excède le dicible, le perceptible, le connaissable.

Il y a du secret. Mais il ne se dissimule pas. Hétérogène au caché, à l'obscur, au nocturne, à l'invisible, au dissimulable, voire au non-manifeste en général, il n'est pas dévoilable. Il reste invisible même quand on croit l'avoir révélé. Non qu'il se cache à jamais dans une crypte indéchiffrable ou derrière un voile absolu. Simplement il excède le jeu du voilement/dévoilement : dissimulation/révélation, nuit/jour, oubli/anamnèse, terre/ciel, etc.¹⁴

C'est cette part secrète du corps à vivre qui peut m'aider à le recevoir comme un don. L'on a souvent souligné, et du côté des psychanalystes et du côté des discours sur le désir en général, que je me découvre en dette. Celle-ci serait ce qui me fait me sentir coupable : il me faut payer une dette impayable et les acomptes que je croirai verser risquent bien de l'être en fausse monnaie; jusqu'à se prendre la vie, plus que se donner la mort, pour ne plus être en dette, « effacer l'ardoise ». Cette dette est aussi ce qui m'incite au désir : remplir le creux, le manque. Désir qui, s'il pouvait aboutir, me comblerait et me libérerait de ce manque à être. Mais peut-être faut-il aussi se découvrir comme donné à soi-même et à soi-même en son corps, pour sortir d'une relation de l'échange qui risque bien d'être échange, encore une fois, de fausse monnaie. Or le don ne peut jamais être en vue d'une récompense ou à cause d'une dette sans retomber dans la relation de l'échange. Il ne peut être que « dés-inter-essé ». Le don est don, un point c'est tout. Il surgit comme événement, comme ce qui se donne et se retire en se donnant pour ne pas être figé en avoir ou en dette. Le don n'existe que de passer, que de se donner. C'est le don qui, en se donnant et en se retirant, m'ouvre à la durée. Et à la confiance en celle-ci. En commençant paradoxalement à vivre l'instant comme accomplissement dans son inaccomplissement même. Non comme l'instant dérobé, atomisé du séducteur, mais comme celui qui nous est donné à vivre pour nous réaliser dans notre condition incarnée. Don de l'instant, éclat de l'éternité. Me découvrir donné à mon corps me libère de la volonté de maîtrise comme émancipation de la dette, comme parade à la peur qu'éveille un corps fragile et fragilisé, appelé à vieillir et à mourir.

13 Jean-Louis CHRÉTIEN, *La Voix nue*. Paris, Minuit, 1990, p. 184.

14 Jacques DERRIDA, *Passions*. Paris, Galilée, 1993, p. 60.

Se découvrir donné à son corps ouvre à la réception d'autrui comme un don. Autrui m'est donné à travers son corps. Renversement de mon attitude habituelle : tant de mes perceptions, de mes visions sont encore préhension, désir de maîtrise. Vouloir comprendre autrui pour le ramener à du connu, pour le prendre avec soi. Non pas tant le mettre à nu, lui, que son secret. Et perdre du même coup son épaisseur propre d'autrui, tandis que, dans l'acceptation du don, je peux renoncer à vouloir percer le secret de la dette et recevoir le corps d'autrui comme ce qui le dépasse infiniment. Corps porteur d'autrui. Le corps désirant, désiré et désirable certes, mais comme promesse d'autrui, comme « épiphanie » ; le corps souffrant et fragile d'autrui, accepté et reçu comme tel, dans la lutte même pour la vie, dans le « oui à la vie », reçu comme aveu de notre finitude qui tisse notre propre fragilité, tout comme celle d'autrui ; le corps stérile ou fécond, non comme manque ou avoir, mais comme adhésion à la vie qui le porte tel qu'il est ; le corps d'autrui jusqu'en son extrême dépouillement qui me renvoie à mes propres failles que je voudrais bien me masquer. Partage encore jusque dans l'impuissance, jusque dans la réponse que je ne peux répondre à cet appel qui me dépasse :

il procède de l'autre souffrant un donner qui n'est précisément plus puisé dans sa puissance d'agir et d'exister, mais dans sa faiblesse même. C'est peut-être là l'épreuve suprême de la sollicitude, que l'inégalité de puissance vienne à être compensée par une authentique réciprocité dans l'échange, laquelle, à l'heure de l'agonie, se réfugie dans le murmure partagé des voix ou l'étreinte débile de mains qui se serrent¹⁵.

Il existe une relation intrinsèque entre la perte de ce que nous avons appelé le corps symbole (corps qui relie, corps situé dans l'entre-deux) et la division de l'amour. L'amour, s'il est, ne peut être qu'un. Unité n'est pas à confondre avec uniformité. Au contraire, seule l'unité permet, telle une musique, de moduler à l'infini sur des registres différents et avec des instruments divers. La parole reçue d'un corps souffrant à ce récepteur destinée ne sera pas reçue de la même manière que celle d'un corps désirant à ce même récepteur destinée. Mais fondamentalement, c'est le même amour qui permet au destinataire d'être récepteur.

N'est-il pas grandiose et bon que la langue ne connaisse qu'un mot pour exprimer toutes les dimensions possibles de l'amour, de la plus pieuse à la plus sensuellement charnelle ? L'amour n'est autre que l'amour : il ne saurait être non corporel dans sa plus pieuse expression

¹⁵ Paul RICŒUR, *Soi-Même comme un Autre*. Paris, Seuil (L'Ordre philosophique), 1990, p. 223.

tout comme il ne saurait être impie dans son expression la plus charnelle¹⁶.

C'est pourquoi si, dans *Le Cantique des cantiques*, le nom de Dieu n'apparaît pas, cela ne signifie pas son absence; au contraire, chanter l'amour humain pour lui-même, hors institution, hors justification sinon lui-même comme justification, c'est chanter, symboliquement, la louange du Dieu donnant et aimant.

5. Le corps selon de nouveaux rapports

Reconnaître le corps dans l'entre-deux peut me conduire, nous ne faisons que l'indiquer ici, à un autre rapport à la nature.

On peut admettre que la modernité se constitue, notamment, par une volonté d'émancipation et d'autonomie : monde mathématisable et autonomie de la physique chez Galilée, autonomie du politique avec Machiavel, autonomie de la pensée elle-même par rapport au corps et au monde chez Descartes, méthode cartésienne encore qui donne l'espoir de pouvoir « se rendre comme maître et possesseur de la nature » (VI^e Partie du *Discours de la Méthode*). Au même moment, on assiste, sur le plan culturel, à un refoulé du corps et des sentiments, l'âme se réduisant à de la pensée et de la volonté; l'enfant est comme mis entre parenthèses; on entre dans l'enfermement, des fous notamment¹⁷. Au corps maîtrisable, correspond la maîtrise de la nature, objet de science. Mais cette attitude, n'avait-elle pas été préparée par le dualisme antérieur et par la domination des consciences et des corps par ce que M. Bellet appelle la « dogma-discipline »? Il faudrait y aller voir.

Contre la physique copernicienne, contre la croyance en la raison comme seule force d'émancipation, bref contre ce qui est bien l'essence de la modernité, il faudrait revenir, mais une fois encore nous ne faisons que l'indiquer ici, car cela nous conduirait trop loin de le développer, aux Romantiques allemands, à Novalis et Schelling, notamment, mais à Goethe aussi, à Schopenhauer encore. : « Arthur Schopenhauer compte parmi ses particularités celle de s'être montré, sa vie durant, attentif aux sciences de la nature, et d'en avoir cependant suspendu toute la validité à

16 Thomas MANN, *La Montagne magique* (nous citons de mémoire).

17 Voir, par exemple, Michel FOUCAULT, *Folie et Dérison. Histoire de la Folie à l'Âge classique*. Paris, Plon, 1961 (rééd., Gallimard, 1972).

l'expérience intime que chaque homme fait de son propre corps¹⁸ ». Quant au corps pour Schopenhauer, F. Félix écrit notamment : « s'il est, du côté de la représentation, un objet comme un autre, le corps est d'abord l'occasion d'affections, qui, obscures pour l'entendement, n'en sont pas moins des évidences. Pure spontanéité, le plaisir et la douleur ne sont pas des représentations, mais un savoir immédiat donné intimement¹⁹ ». Quant à Schelling, voici ce qu'écrit J.-F. Marquet dans son *avant-propos* à cet étonnant dialogue qu'est *Clara* : la philosophie de Schelling

s'est toujours donnée depuis son instauration première (en 1800-1801) comme l'articulation d'une *philosophie de la nature* et d'une *philosophie de l'esprit*, ces deux disciplines présentant la même identité ou indifférence absolue sujet-objet soit dans l'élément (ou sous la puissance) de l'objectivité, soit dans l'élément (ou sous la puissance) de la subjectivité...²⁰

Le corps dans l'entre-deux nous laisse dans le paradoxe, dans ce qui ne se laisse pas entièrement connaître, dans ce qui ne se laisse pas ramener au même. Du même coup, il nous situe dans notre liberté. Nous sommes toujours dans la domination du déterminisme. Entre les sciences du corps, biologie, génétique par exemple, celles de la psyché, de la société, et jusqu'à l'économisme actuel qui pose que l'avenir est destin inéluctablement façonné par les lois de l'économie²¹, entre les techniques qui maîtrisent toujours mieux les esprits, les corps et la nature, n'avons-nous pas renoncé à vivre notre liberté, n'avons-nous pas renoncé à nous accepter dans ce qui, certes, ne se laisse pas entièrement connaître, systématiser, mais nous laisse dans la vie, dans la liberté? Pour Léon Chestov, nous avons abdiqué notre liberté par soumission au savoir et à ses exigences. Mais si l'on ne posait plus la vérité comme contraignante, comme l'obligation, elle deviendrait suspecte et l'homme ne pourrait plus

18 François FELIX, « Nature et Philosophie selon Arthur Schopenhauer », dans *La Nature. Thèmes philosophiques, Thèmes d'actualité*. Genève/Lausanne, Neuchâtel (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 18), 1996, p. 572.

19 François FELIX, « Nature et Philosophie... », p. 574.

20 F. W. SCHELLING, *Clara. Ou du Lien de la Nature au Monde des Esprits*. Paris, L'Herne (Bibliothèque de Philosophie et d'Esthétique), 1984, pp. 12-13. On pourra, pour entrer dans la pensée romantique, se référer aux excellents ouvrages de G. GUSDORF dans *Romantisme I et II*, qui reprennent les vol. IX, X, XI, XII, des *Sciences humaines et la Pensée occidentale*, Paris, Payot (Grande Bibliothèque Payot), 1993, pour la nouvelle édition.

21 « Si le marxisme se définit entre autres par une croyance dans le déterminisme économique, alors tous ces capitalistes sont incroyablement marxistes. » Jean DANIEL, « Cirque d'hiver au Sommet », dans *Le Nouvel Observateur* 1683, Paris, 1997, p. 22.

poser le savoir comme absolu. Si toute l'aventure du savoir, dans sa prétention à maîtriser la vie, si toute notre fierté d'avoir su nous rendre autonome, si cette sécurité et cette assurance n'étaient qu'une évidence illusoire? Selon Chestov, l'homme a mangé du fruit de la connaissance : il s'est laissé séduire par le serpent et, dès lors, il a acquis la connaissance, mais a perdu la liberté. Ce qu'il faut donc supprimer en philosophie, ce sont les preuves, les évidences. Non pas supprimer la philosophie mais la philosophie comme intérêt du savoir et laisser place à une philosophie qui pose la liberté, la foi. C'est, pensons-nous, cette confiance fondamentale et cette liberté première qui nous donnent de ne pas réduire le corps, mon corps et le corps d'autrui, au domaine de l'entièrement connaissable et maîtrisable. Et c'est le corps accepté dans l'entre-deux, vécu dans sa fragilité et son mouvement qui m'aide à conduire cette critique d'un savoir qui se croirait premier et dernier. Va-et-vient plutôt que cercle, entre-deux de la pensée, entre-deux du corps. Point de fuite. Jamais le corps ne sera totalement présent à ma pensée et quand cette dernière pensera le corps, elle ne l'atteindra que comme pensée.

N'est-il, dès lors, en philosophie, que *discours sur*? Pourrait-on renoncer à n'opérer qu'avec le concept? Entrer dans le paradoxe, ne pas redouter l'aporie et reconnaître dans la parole fragmentaire, suspendue et en suspens la seule forme adéquate à ce dont elle parle? Il ne faut plus partir du corps comme ce qui est seulement à connaître, mais comme ce qui donne à connaître, de la nature non comme simple objet de science, mais comme sujet d'inspiration; nature qui donne à nous connaître, à nous découvrir. Il faut aller revisiter les romantiques et Nietzsche qui visaient l'idéal du philosophe-artiste. Au sein même de son impossible achèvement, dans l'acceptation de l'entre-deux, tendre vers une pensée qui libérerait ce qui, trop souvent, pour les besoins de la pensée, reste occulté. Pourra naître peut-être un jour une pensée qui laisse le corps penser, les émotions parler, l'inconscient raconter, la nature pleurer et chanter. Trouver, dans une telle ouverture l'énergie de l'accueil. Et donner à penser. On pourrait ainsi peut-être se ménager un autre rapport non seulement à Celui que nous nommons Dieu²², mais à autrui, mais au politique, mais à l'économique, à l'environnement. Bref, à ces domaines qui devraient nous donner vie et nous ouvrir à plus de liberté, et qui semblent mus par une volonté d'oppression, par une pensée de maîtrise, de refus du corps en son entre-deux, par des pulsions de mort.

22 Il faudrait ici s'arrêter sur la pensée de Jacob Boehme qui nous montre, à partir de l'*Ungrund*, Dieu devenant dans la liberté de l'acte créateur et non le Dieu de l'ontologie, ou sur la théologie apophatique de Silesius, par exemple.