Jean Benoist et Pascal Cathebras

Respectivement médecin et anthropologue
Laboratoire d'Écologie humaine, Université d'Aix-Marseille III, France, d'une part,
et Professeur des universités, praticien hospitalier, Faculté de médecine,
Université Jean Monnet – Saint-Étienne, d'autre part.

(1993)

“Conceptions et représentations du corps”

Traduction française inédite de :
“**The Body : from an Immateriality to another.**” (1993)

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.](#)

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Jean Benoist et Pascal Cathebras

"Conceptions et représentations du corps". (1993)

Texte inédit en français. Traduction d'un article publié originalement en anglais sous le titre : "The Body : from an Immateriality to another." Un article publié dans la revue *Social Sciences and Medicine*, vol. 36, no 7, 1993, pp. 857-865.

M Jean Benoist, anthropologue, nous a accordé le 17 juillet 2007 son autorisation de diffuser toutes ses publications dans Les Classiques des sciences sociales.

Courriels : oj.benoist@wanadoo.fr et pascal.cathebras@univ-st-etienne.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition numérique réalisée le 1^{er} décembre 2007 à Chicoutimi,
Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

Table des matières

[Introduction](#)

[Du corps social](#)

- [Le corps, l'espace et la société](#)
- [Le corps-symbole et le corps-monde](#)
- [le monde intériorisé, le renversement taoïste](#)
- [le corps des utopies](#)
- [le corps chrétien, entre impureté et résurrection](#)

[...au corps biologique](#)

[L'immatériel non-divin](#)

- [Le corps psychosomatique](#)
- [Corps et psychanalyse](#)
- [Une démarche chrétienne.](#)
- [Réintégrer l'immatériel dans la nature](#) : corps et thérapies alternatives
- [Une autre réponse](#) : l'éthique, ou comment la loi déplace la personne au-delà corps.

[Conclusion](#)

[Références](#)

Jean Benoist * et Pascal Cathebras **

Respectivement médecin et anthropologue
Laboratoire d'Écologie humaine, Université d'Aix-Marseille III, France, d'une part,
et Professeur des universités, praticien hospitalier, Faculté de médecine,
Université Jean Monnet – Saint-Étienne, d'autre part.

“Conceptions et représentations du corps”.

Texte inédit en français. Traduction d'un article publié originalement en anglais sous le titre : “The Body : from an Immateriality to another.” Un article publié dans la revue *Social Sciences and Medicine*, vol. 36, no 7, 1993, pp. 857-865.

Introduction

"Rien d'humain n'est tout à fait incorporel"
M.Merleau-Ponty ¹ [1, p. 178)

[Retour à la table des matières](#)

Les concepts relatifs au corps, et à la personne, ont fait l'objet de tant de travaux et suscité tant d'écrits qu'il serait un peu vain de ne faire ici que de les reprendre pour en tenter une synthèse, sans doute impossible tant les points de vue sont divers, voire contradictoires. Diversité des modes d'approche des anthropologues et de tous ceux qui se sont penchés sur la question, diversité encore bien plus grande des concepts à travers le temps et les civilisations.

* Laboratoire d'écologie humaine, UPR 221 du CNRS, 346 route des Alpes, 13100 Aix en Provence. Fax (33) 42 21 13 31.

** CHRU de Saint-Etienne. Pascal Cathébras a rédigé le paragraphe consacré au corps psychosomatique et a contribué à la partie "...au corps biologique". Le reste du texte est de la seule responsabilité de J.Benoist.

¹ Merleau-Ponty M. 1982 (1968), *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960* Paris, Gallimard 182 p.

Aussi semble-t-il intéressant de se poser quelques questions qui puissent ouvrir la porte à des réflexions sinon tout à fait nouvelles, du moins actuelles. À l'heure où le modèle biomédical et la médecine expérimentale donnent chaque jour la preuve de leur force par les découvertes de leur recherche fondamentale et par leurs applications, l'image du corps sur laquelle ils se fondent semble se brouiller ici ou là. Les concepts relatifs au corps qui sont issus de la médecine expérimentale sont remis en question par ceux qui craignent qu'ils ne s'érigent en vérité sur la nature de la personne. Le réductionnisme biologique heurte, et pour l'écarter, les apports de la biologie sont réévalués, critiqués, voire refusés. Certains de ces refus s'expriment ouvertement, d'autres se révèlent indirectement, par des conduites, notamment en matière d'alimentation, d'hygiène et de santé mais aussi de diagnostic et de soins.

Ces comportements font deviner l'émergence d'autres images, d'autres concepts du corps. Mais surtout ils donnent accès à un problème que toutes les cultures ont traité : les rapports entre le corps et la personne. Et ce sont ces rapports, bien plus que l'image du corps lui-même qu'exprime le langage du corps. Parler du corps, c'est toujours en effet parler de la personne. On peut en parler en la prenant pour centre, et le corps est une composante qu'il s'agit de situer. On peut aussi en parler en prenant le corps lui-même pour centre, et c'est la personne qu'il faut alors situer. On peut aussi parler du corps en l'identifiant entièrement à la personne... Mais n'est-ce pas là la position inacceptable, celle que les cultures refusent, en construisant diverses représentations qui réfutent cette équivalence, que ce soit dans les interactions sociales ou dans la conception de la maladie ?

Car, dans les sociétés où le discours biologique est dominant, que deviennent ces rapports ? Les concepts sur le corps s'inscrivent-ils dans la suite et dans la réinterprétation de pensées préexistantes ? Assiste-t-on à de nouvelles élaborations en réponse à des besoins que les concepts biomédicaux du corps laissent insatisfaits ? Sans être outrageusement fonctionnaliste, il n'est pas injustifié de penser que les concepts relatifs au corps qui émergent de nos jours, à l'écart de la biomédecine et de ses bases expérimentales, se situent quelque part face à ces besoins, et qu'ils donnent son fondement à un langage capable de leur répondre.

Aussi avons-nous construit ces réflexions au long de quelques axes :

- le rappel des principales considérations classiques sur les conceptions du corps
- leur confrontation à la modernité
- l'examen de formes nouvelles sous lesquelles se présentent les conceptions du corps, telles qu'elles se posent par rapport au modèle biomédical et expérimental.

Du corps social...

[Retour à la table des matières](#)

Une précision s'impose d'emblée dans tout ce qui va suivre, c'est la nécessaire distinction entre ce que Merleau-Ponty ² nomme le "corps propre" et le "corps en idée" : "L'expérience du corps propre s'oppose au mouvement réflexif qui dégage l'objet du sujet et qui ne nous donne que la pensée du corps, ou le corps en idée et non pas l'expérience du corps ou le corps en réalité. Descartes le savait bien puisqu'il distingue le corps tel qu'il est conçu par l'usage de la vie du corps tel qu'il est conçu par l'entendement" ³.

Dans ce qui va suivre, il est avant tout question du "corps tel qu'il est conçu par l'entendement", en se dégageant du "corps propre". L'entendement opère à partir de tout ce que la culture lui a fourni comme cadres et comme moyens d'organiser les perceptions. À son tour, il trie les pressions culturelles qui s'exercent sur le corps et qui guident ses conduites, ses choix esthétiques, gestuels, techniques ou symboliques. Ainsi, le corps devient-il imagerie et message. Une part importante de l'anthropologie du corps consiste alors à "lire le corps" selon l'expression de Polunin : lire les parures, les gestes et les tatoua-

² Merleau-Ponty M. 1945, *Phénoménologie de la perception* Paris, Gallimard, 531 p.

³ Ibid., p. 231.

ges, mais lire aussi les marques et les traces d'usure apposées par le milieu et qui indiquent quelles relations l'individu a nouées avec lui durant son existence. Il serait toutefois illusoire de penser trouver dans quelque société que ce soit une conception unique du corps. Partout, "le corps tel qu'il est conçu par l'usage" s'impose dans la vie quotidienne, et vient en contrepoint du discours social, et souvent religieux sur le "corps tel qu'il est conçu par l'entendement".

Les activités de relation avec le monde, comme les activités sociales, passent par cette conception immédiate du corps. Elles contredisent souvent dans la quotidienneté des conceptions plus générales, construites à partir de la représentation du monde. Les discours sur le corps "conçu par l'entendement" se place au delà, comme une enveloppe qui recouvrirait la pratique quotidienne, et qui lui donnerait un sens. Au sein de chaque culture d'ailleurs, ces discours sont plus divers et plus contradictoires que bien des anthropologues n'en rendent compte. L'histoire des doctrines médicales en Europe nous en donne un bon exemple. On trouve simultanément au XVIII^e siècle des représentations vitalistes, mécanistes, chimiques etc... du corps et de son fonctionnement, et en concurrence avec des conceptions spiritualistes. Chacune se présente comme une doctrine cohérente et exclusive et elle prétend servir au médecin de cadre de diagnostic et de soins.

Toutefois la pratique est autre. Les concepts relatifs au corps sont sujets à réexamen (ou bien sont tout simplement tenus à l'écart) lorsqu'il s'agit de passer à l'action médicale : ces concepts ne fondent guère la pratique, mais ils viennent seulement l'ordonner a posteriori. En effet, comme de nos jours les médecins combinent sans hésiter les apports des diverses doctrines. Ou plus exactement, ils se masquent à eux-mêmes les racines de leurs pratiques, et tout en croyant qu'ils traitent le corps "selon l'entendement", il agissent bien souvent "selon l'usage". Entrelacs de logiques et de pratiques, que ne brisera pas la médecine expérimentale et qui est le fondement du pluralisme observable de nos jours, aussi bien dans la conduite des malades que dans la décision de beaucoup de soignants. On ne rappellera pas ici les faits les plus connus qui concernent l'influence des croyances relatives à la structure interne du corps sur les conduites (forme des plaintes, conduites hystériques, pratiques relatives aux produits du corps tels le sang et les excréments). On ne saurait mieux résumer et synthétiser

ces diverses dimensions que ne le fait Mary Douglas ⁴ lorsqu'elle évoque ce poids du social sur le corps "the social body constrains the way the physical body is perceived. The physical experience of the body, always modified by the social categories through which it is known, sustains a particular view of society." De nombreux travaux anthropologiques en ont exposé les modalités et en ont fait la synthèse, et, délibérément nous irons dans une autre direction, qui sera le centre de ces réflexions.

Partons d'un premier constat : quel que soit le concept du corps que retienne une culture, il existe une position commune à presque toutes les cultures : la personne n'est pas identifiée uniquement à son corps. Le corps n'est pas toute la personne. Il n'en représente qu'une partie, tout en s'incorporant une partie de la société. Si bien que les frontières du corps ne sont celles de la personne ni dans l'espace, ni dans le temps : celle-ci va plus loin et dure plus longtemps que le corps. Ce qui apparaîtra dans cet article, c'est que la biomédecine, en réduisant de plus en plus le corps à la personne, crée une situation inédite, qui se révèle culturellement inacceptable. On peut alors interpréter les mouvements religieux et les théories médicales qui la contestent comme des réponses culturelles qui tentent d'échapper à cet enfermement de la personne dans son corps. Mais jetons quelques regards sur diverses façons de mettre en rapport la personne et le corps sans les réduire l'un à l'autre grâce à la référence au social et au cosmos.

Le corps, l'espace et la société

[Retour à la table des matières](#)

Un premier exemple permet de situer la question. Chez les Inuit qu'a étudiés Thérien ⁵ le corps apparaît à la fois comme un espace ordonné, structuré, et dont les parties forment un tout, et comme un agent structurant pour le monde. En analysant les représentations du

⁴ Douglas M.1982 (1970), *Natural Symbols . Explorations in cosmology*, p. 65. New-York, Pantheon Books, 177p.

⁵ Thérien M. 1987, *Le Corps Inuit (Québec arctique)*. Paris, SELAF/PUB XX+199 p.

corps à partir du lexique inuit, cet auteur montre en effet comment le corps y opère comme une grille de lecture du monde. Il induit une série de concepts qui passent du corps au monde et qui expriment à partir de l'ordre du corps celui de l'univers. Le corps mesure le monde, mais il est inséparable dans le lexique de ce qui s'étend hors de lui. L'igloo a une anatomie, qui éclaire la sémantique des termes utilisés à son propos, et il en va de même du kayak. Le corps apparaît ainsi comme coextensif à l'espace. Il n'est pas seulement métaphore, utile pour le décrire et le concevoir, pour repérer les coordonnées de l'espace mais il en est solidaire : il est à l'espace ce qu'une harmonique est à un son.

Déjà Maurice Leenhardt avait montré l'importance du corps comme carrefour du quotidien, de l'esthétique et du mythe. Certes, les Canaques qu'il a rencontrés se faisaient "du corps externe une représentation très sûre" ⁶. Mais cette connaissance ne signifiait pas délimitation précise, porteuse d'une rupture absolue avec l'environnement. Dans le vocabulaire et dans la grammaire, il met en évidence les continuités, l'homologie profonde avec l'univers naturel, en particulier végétal, qui ne trace pas une cloison entre le corps humain et la nature. Ce corps n'identifie la personne ni totalement à lui, ni à lui tout entier. Et nous trouvons là une constante qui semble une préoccupation générale: ne pas réduire la personne au corps, quelles que puissent les modalités que choisit chaque culture pour éviter cette réduction. Les symbolismes du corps participent à ce résultat.

- *Le corps-symbole et le corps-monde*

[Retour à la table des matières](#)

Ainsi que le constate Firth ⁷ on peut reconnaître au moins quatre sortes de symbolisme du corps :

⁶ Leenhardt M. 1947, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, p. 19. Paris, Gallimard, 259 p.

⁷ Firth R. 1975 (1973), *Symbols, Public and Private* Ithaca, Cornell University Press, 469 p.

- le corps peut être utilisé comme moyen de communication, par diverses techniques corporelles, au sens où l'entendait Mauss. Celles-ci sont maniées de façon explicite ou très subtile dans bien des circonstances. Les rituels d'interaction de la vie quotidienne usent abondamment du corps comme moyen de communication qu'il s'agisse de l'emploi de la gestuelle comme langage ou de l'ornement comme emblème signifiant .
- les diverses parties du corps peuvent être abondamment employées dans la désignation de faits sociaux, de qualités affectives ; il ne s'agit pas de simples métaphores, mais de "complex allusiveness of symbolic quality" ⁸.
- des associations d'individus peuvent, elles aussi, être symbolisées par un discours du corps. L'Église comme corps mystique du Christ en est un bon exemple.
- les reliques du corps d'un être aimé ou d'un personnage important peuvent symboliser cet être et susciter par leur présence toute une série de retentissements affectifs et intellectuels. Les unes strictement privées, les autres appartenant au domaine public, en particulier dans le champ religieux, ces parts du corps représentent, bien au-delà d'elles-mêmes, un large éventail de signification.

Par-delà ces usages symboliques, le corps peut être vu comme le miroir du monde, symbole du cosmos lui-même. Chacune de ses parties trouve alors une homologie dans les parties de la nature. Les hommes-zodiaques si souvent représentés dans l'imagerie médiévale en sont l'un des plus évidents témoignages. Rappelons qu'il s'agit d'illustrations où le corps humain est entouré des douze signes zodiacaux, et qu'un lien est matérialisé entre ces signes et des parties du corps. Le corps humain dans sa totalité apparaît alors en relation avec l'ensemble du ciel, grâce à l'implication en lui de tous les signes. Mais surtout, chaque signe du zodiaque a une affinité et un rôle envers une partie spécifique du corps, que désigne le dessin. C'est ainsi que le Bélier est relié à la tête et à la face, le Taureau au cou et les Poissons aux pieds.

⁸ Ibid., p. 227.

Mais ces liens sont le fondement de correspondances qui s'étendent à toute la nature : aux signes du zodiaque sont liés des couleurs, des pierres, des métaux, qui sont affectés à un individu par sa naissance et aux parties du corps à travers leurs liens aux signes etc... Ainsi, à travers le corps, aussi bien en raison du temps de sa naissance que dans ses composantes, la personne est-elle en réseau avec le monde. Toute la construction de l'univers renvoie sur elle un écho de ce qui la compose. Mais le corps ne fait pas que symboliser le monde; il est de la même substance et l'ordre du monde s'inscrit réellement dans le corps et le régit. Là encore la personne, si totalement incarnée qu'elle puisse être n'est pas toute entière résumée à son corps.

- le monde intériorisé, le renversement taoïste

[Retour à la table des matières](#)

Le rapport du corps au monde peut s'inverser si l'on conçoit que c'est l'ordre du corps qui a la priorité sur celui du monde et qui en quelque façon l'ordonne. L'univers taoïste en donne un exemple extrême, où c'est par une toute autre voie que la personne dépasse le corps : en incorporant (au sens littéral) le monde. Dans ce cas, "le corps humain est à l'image d'un pays, disent les taoïstes (...) En mettant l'accent sur le pays (ils) rappellent les liens qui unissent l'homme et son environnement, puis, au-delà de cette interdépendance, l'enseignement fondamental du taoïsme qui est la priorité de l'intérieur sur l'extérieur" ⁹. Il ne s'agit donc pas seulement d'une métaphore, ni même du système de correspondance entre le corps humain et l'Etat, propre à la médecine chinoise, mais bien de la réalité. "Dans le taoïsme, (la) notion de responsabilité du souverain vis-à-vis de son environnement est étendue au corps souverain de chacun d'entre nous vis-à-vis de son environnement" ¹⁰. Il en ressort qu'il est inutile de chercher à agir à l'extérieur tant que l'ordre intérieur n'est pas assuré, car il existe une priorité absolue du corps humain.

⁹ Schipper K. 1982, *Le corps taoïste*, p. 138. Paris, Fayard, 342 p.

¹⁰ Ibid, p. 140.

Les axes d'approche qui mettent alors en relation la personne avec la conception du corps peuvent cependant être divers, sans être contradictoire :

- axe théologique, où les multiples âmes représentent "les essences, les souffles dont se compose le corps". Cela renvoie aux *systèmes de correspondances* qui sous-tendent la théorie médicale.
- axe empirique, éventuellement coiffé par les savants du système des correspondances
- axe symbolique, plus spécifiquement taoïste. C'est "le corps paysage" ¹¹ qui contient en lui ce monde que l'on perçoit en regardant à l'intérieur de soi. "La vision intérieure s'obtient en inversant le regard, en tournant les pupilles à l'intérieur, tout en gardant les yeux mi-clos pour laisser entrer la lumière extérieure. Les yeux, relayant l'éclat des astres en y ajoutant leur propre énergie lumineuse, deviennent eux-mêmes le soleil et la lune de l'univers intérieur" ¹². Ce paysage contient lacs et montagnes, tours et rivières, auxquels sont identifiés les organes. Cette identification changera au cours du temps, mais, irrévocablement, "vu dans sa totalité, le corps est une montagne sainte, il est tout entier le K'ouen-louen, pilier de l'univers et demeure des dieux" ¹³. Ce corps en s'incorporant l'univers donne à la personne une dimension qui s'étend à cet univers, et bien qu'apparemment enfermée en lui, elle est aussi le monde.

¹¹ Ibid, p. 142.

¹² Ibid, p. 148.

¹³ Ibid, p. 148.

- le corps des utopies

[Retour à la table des matières](#)

S'il était besoin de démontrer combien la représentation du corps est en rapport avec la vie et la structure d'une société, l'exemple extrême des utopies viendrait apporter quelques arguments. Quel besoin avaient apparemment les créateurs des utopies de normaliser les corps en même temps qu'ils organisaient des sociétés imaginaires supposées idéales ? Or tout se passe comme s'il leur apparaissait indispensable d'établir une harmonie entre les mondes qu'ils créaient et les sujets qui les peuplaient. Et l'on voit là s'exprimer une vision souvent totalitaire, dans laquelle la personne étant l'ennemi de la cohérence absolue d'une société, il faut la réduire au corps et normaliser celui-ci pour dominer le principe d'identité autonome et donc le risque d'antinomie avec l'ensemble utopique qu'est justement la personne. Ce n'est donc pas par hasard que l'effort d'identifier la personne au corps, et uniquement à lui, accompagne les constructions imaginaires de sociétés parfaites, mais si parfaites en tant que sociétés qu'elles ne tolèrent aucune autre source d'initiative et d'identité qu'elles-mêmes.

Par contre, il s'agit dans un second temps que ce corps, qui est alors toute la personne, soit entièrement réintégré dans le social, sans qu'il puisse garder de traces de sa réalité biologique. Car celle-ci est paradoxalement le dernier refuge de l'autonomie de la personne. Cheminement dialectique complexe où, dans un premier temps le système totalitaire réduit la personne au corps pour lui interdire de contredire l'ordre du social, et dans second temps interdit au corps de s'affirmer comme biologique afin d'insérer la personne à sa place dans cet ordre sans risquer que le désordre de la nature ne vienne contrarier l'ordre de la culture.

Dans une revue générale des utopies, Racault ¹⁴ donne d'intéressants exemples de ce rapport très fort des utopies au corps. Il souligne

¹⁴ Racault J.M. 1986, Corps utopique, utopies du corps , in Collectif: *Pratiques du Corps, médecine, hygiène, alimentation, sexualité* Paris, Didier, 268 p

d'emblée que "le corps incarne toutes les opacités que l'utopie s'efforce de réduire (...) Aux symétries désincarnées des architectures géométriques, il oppose l'image d'une dispersion, d'un désordre (...) qui font du corps une menace potentielle contre l'ordre utopique." ¹⁵. Le corps doit donc être ou bien à peine visible, et on ne décrit aucune particularité individuelle, ou bien il doit être homogénéisé à tel point que les êtres seraient identiques, interchangeables. Certains auteurs vont jusqu'à abolir les sexes, de façon à garantir cette homogénéité, cette société cristalline dont toutes les composantes s'ajustent dans l'harmonie. Mais le corps biologique résiste. Il souffre d'une destin particulier, individuel, qu'expriment sa naissance, sa croissance et sa mort. Naissance occultée, croissance et adolescence accomplies hors du cœur de l'utopie, cadavres évacués sans trace, tout concourt à effacer dans le récit utopique ces marques de changement.

Mais, on l'a vu, l'intégration la plus complète du corps dans l'ordre de la culture et de la société doit aboutir à l'abolition de son appartenance à la nature, car celle-ci est toujours menaçante pour la cité. Les récits passent ainsi par le vêtement, qui doit être uniforme, par le contrôle de l'alimentation et de la sexualité, lorsque celle-ci subsiste. La rupture avec l'animalité du corps est poussée à l'extrême. Les anthropologues n'ont sans doute pas assez usé dans leurs réflexions sur le corps de ce que leur révèlent les auteurs d'utopies. Or, ils mettent à nu sans en être tout à fait conscients les liens étroits qui régissent l'ordre de la société, qui doit s'imposer à tous, et la nécessaire normalisation des corps. Ils présentent toute une gamme de procédés par lesquels les corps s'intègrent dans l'ordre de la culture. Dans la construction intellectuelle qu'ils élaborent, ils poussent à l'extrême les modes de gestion que les peuples réels ont du corps de ceux qui les forment. Ils mettent à nu par une sorte de modélisation sans limites certaines des façons dont les peuples agissent pour imposer la culture aux corps. Certaines utopies contemporaines, celle des camps de concentration, comme celle des Khmers rouges ont tragiquement confirmé les rêves des écrivains... Réduire la personne au corps apparaît comme le fondement nécessaire de l'ordre totalitaire.

¹⁵ Ibid, p. 121.

On peut se demander si une certaine vision normative exprimée par la médecine ne converge pas avec les démarches utopiques. Poser un modèle idéal, un corps entièrement sain, que la médecine permettrait d'atteindre, soit en suivant chaque individu, soit plus encore par une planification génétique qui éliminerait les gènes nocifs y conduit. En effet, la tendance est alors à resserrer de plus en plus la marge de variation acceptable, et à considérer comme anormal non ce qui ne fonctionne pas mais simplement ce qui s'écarte de la marge de plus en plus tolérable du tolérable... La construction médicale du corps rejoint alors, à partir d'un point de départ différent, la construction du corps des utopies sociales. Une autre tendance se dessine par contre, et qui va dans le sens opposé: celle qui inclue dans le tolérable ce qui apparaîtrait en général comme anormal. le discours sur les handicapés va dans ce sens. Non seulement les soins transforment-ils quelque peu leurs activité potentielle, mais surtout, une pression éthique vise à les intégrer dans la société non comme handicapés mais comme différents. l'aveugle est alors un non-voyant etc. Là, le médecin entre en résonance avec le porteur d'infirmité pour faire accepter par la société ce qui devrait l'en faire écarter. Autre utopie, normalisation de la relation par delà le corps, utopie en tout cas moins lourde de menaces pour l'individu, bien qu'elle puisse faire surgir des craintes chez ceux que préoccupe un eugénisme..

Un autre courant de pensée, qui parcourt depuis longtemps l'Occident, est lui aussi riche d'enseignement par son influence sur les concepts du corps : le christianisme.

- le corps chrétien , entre impureté et résurrection

[Retour à la table des matières](#)

La pensée chrétienne sur le corps montre une redoutable ambiguïté. D'une part le corps est nié, refoulé. Il est, comme la femme et par elle, l'inspireur du mal et des tentations, le destinataire des sept péchés capitaux.

Mais il est quelque part divin et il le sera pleinement à la résurrection. Il peut même déjà révéler cette part divine dès la mort de l'indi-

vidu, et nombreuses sont les croyances chrétiennes en l'incorruptibilité du corps des Saints. L'odeur "suave" qui émane de leur corps longtemps après leur mort, la souplesse de celui-ci après un long séjour au tombeau, la forme inaltérable de leurs traits et la coloration du visage montrent que lorsque l'âme a accédé à un niveau suffisant dans sa démarche vers le divin, la mort anticipe en partie la résurrection. Le corps témoigne de l'âme, car il n'est jamais totalement réductible à de la matière. Il est l'un des constituants de la personne, et en cela il est sacré. Sa corruption n'est qu'une transition vers sa transformation. Et d'ailleurs, lorsque la sainteté est parfaite, le corps accède directement aux cieux ; tel est du moins le cas de la mère du Christ dont l'Assomption signifie que son corps sans péché n'a pas besoin de la transition qu'est sa mort.

La question de la présence réelle dans l'hostie se rattache elle aussi à cette présence permanente du corps dans une grande part de la mystique chrétienne, et en particulier dans le discours catholique.

La sacralité du corps s'oppose ainsi à un dualisme franchement cartésien, car le corps-machine n'a aucune sacralité, ce qui permet son étude sans attenter au sacré. Cette sacralité s'exprime par exemple dans le devenir du symbole corporel qu'est le cœur. Comme le rappelle Firth ¹⁶, Marguerite Marie Alacoque dans sa vision du "Sacré cœur" de Jésus reprenait un thème bien représenté dans la Bible et chez les Pères de l'Eglise, celui d' "a bodily organ as a representative of human and divine love" ¹⁷. Ce symbole, ou plus exactement, souligne Firth, ce "condensed symbol", cet objet symbolisant un symbole, va connaître un destin qui détachera sa représentation de l'organe corporel, pour en faire un graphisme, ou un terme qui représente cet organe, lequel représente lui-même l'amour absolu et incarné du Christ. En ce sens le cœur du Christ vient dire la part du corps dans la relation du chrétien au divin. Comme la communion, il fait du corps le lieu privilégié d'articulation de l'humain au divin.

¹⁶ Firth R. 1975 (1973), *Symbols, Public and Private* Ithaca, Cornell University Press, 469 p.

¹⁷ Ibid, p. 234.

À la différence des autres corps vivants et grâce à la plongée qu'y a faite le Christ, le corps humain est donc d'une double nature, matérielle et divine. Mais il ne s'agit pas d'un dualisme, c'est le corps lui-même qui participe à l'une et à l'autre des deux natures. Comme l'âme elle-même qui, bien que spirituelle, a besoin du corps pour s'accomplir.

Ainsi la conception apparemment dualiste n'est-elle pas celle d'une indépendance, voire d'une contradiction entre ce qui est du corps et ce qui est de l'âme, mais bien celle d'une indispensable complémentarité. L'homme est une substance unique, issue de deux principes, l'un matériel, l'autre divin, mais indissociables. S'ils sont séparés, l'homme lui-même cesse, au moins provisoirement. Le péché "sépare" le corps de l'âme, et la mort en porte témoignage. Mais elle n'est qu'une transition vers ce qu'ont préfiguré les Saints et surtout la Vierge. Car puisque le corps visible, accessible à l'observation, à la maladie et aux soins n'est qu'une part de la personne, et puisque celle-ci est corps et âme, leur séparation doit s'achever par leur retrouvaille : la "résurrection de la chair". Ainsi l'imaginaire de la résurrection, dont l'affirmation rythme les prières quotidiennes, est-il ancré dans une représentation spécifique du corps. Il implique ce qu'Entralgo ¹⁸ nomme "une anthropologie de la résurrection" issue de la pensée de St Thomas d'Aquin. Car le corps n'est certes qu'une matière, mais informée par l'âme. Sans l'âme, "à la rigueur un cadavre est un corps, mais pas un corps humain" ¹⁹. Mais l'âme elle-même, bien que différente du corps et lui préexistant a besoin de lui pour atteindre sa plénitude : l'âme sans corps n'est pas plus un être humain, ni une personne, qu'un corps sans âme. Et l'âme ne peut être pleinement elle-même que lorsqu'elle donne humanité à un corps. Mais on n'échappe pas dans ces conditions à une sacralité du corps qui interdit toute étude de celui-ci en tant qu'objet biologique.

¹⁸ Laín Entralgo P. 1991, *Cuerpo y alma*, p. 283. Madrid , Espasa universidad 299 p.

¹⁹ Ibid, p. 285.

...au corps biologique

[Retour à la table des matières](#)

Pour beaucoup d'historiens des idées, le corps moderne, ce corps qui deviendra l'objet de la médecine et de la biologie, naît en 1543, dans les planches du *De humani corporis fabrica* de Vésale. C'est remarquablement la même année que Copernic publie le *De revolutionibus orbium coelestium*, et l'on n'a pas manqué de rapprocher les deux événements, qui signeraient la rupture d'avec une vision médiévale du monde. Les choses ne sont sans doute pas si simples, et Georges Canguilhem fait remarquer que, par bien des aspects, l'homme de Vésale évolue dans un monde pré-copernicien ²⁰. Les planches de la *Fabrica*, loin de n'exposer que des "objets" anatomiques, mettent en scène un "sujet" encore responsable de ses postures et de ses attitudes, dans un paysage riche d'oeuvres humaines qui lui renvoient sa place centrale dans l'univers.

Cent ans plus tard, pour Descartes, le corps n'est plus qu'une *machine* : "Je me considérais 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 désignais par le nom de corps" (*Méditation seconde*). Le dualisme cartésien fait du corps une réalité accessoire et dépréciée, un automate mû par une âme : "Comme une horloge composée de roues et de contrepoids... je considère le corps de l'homme" (*Méditation sixième*). Le Breton observe que le dualisme de l'âme et du corps, radicalisé par l'homme de l'errance et de l'exil qu'a été Descartes, correspond à l'essor occidental de l'individualisme ²¹. Une des fonctions du corps devient de marquer les frontières de l'individu. Désormais, le corps est un objet, un avoir, dont l'homme est presque encombré. L'esprit demeure sous la tutelle de

²⁰ Canguilhem G. 1989, L'homme de Vésale dans le monde de Copernic. in: *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris, Vrin, 5^e édition augmentée.

²¹ Le Breton D. 1990, *Anthropologie du corps et modernité*, p. 68. Paris, Presses Universitaires de France.

Dieu, mais le corps est réifié, dans un monde désenchanté. C'est de ce corps que s'empare la médecine expérimentale des siècles suivants. Le corps biologique, en émergeant comme objet de science aboutit à une conception qui "isole le corps comme un objet profane qui échappe tout naturellement à l'emprise de la théologie (...)" et ainsi "ouvre la porte à l'investigation scientifique" ²². Le modèle hippocratique, certes, intégrait l'homme dans la nature et exprimait la solidarité du corps de l'homme, et de sa maladie, avec la nature. Mais il impliquait que ceux-ci étaient insérés dans un ordre global du monde, où le corps, et le mal ne sont pas dissociés en un objet et un vécu, entre un objet qu'est le corps et un sujet qui cherche où se situer. Il n'en est pas de même de ce qui a suivi les grands ébranlements du monde occidental au 16^e siècle

Précédant la méthode anatomo-clinique, la médecine classificatrice du tournant du dix-huitième siècle, dont Sydenham est le représentant le plus connu, va faire de la maladie une espèce naturelle. Le magnétisme de Mesmer était lui-même une tentative de naturalisation de la maladie. Paradoxalement, le malade n'est plus, par rapport à ce dont il souffre, qu'un fait extérieur, presque une perturbation, un accident qu'il faut abstraire pour connaître la vérité du fait pathologique ²³. La médecine anatomo-clinique transforme le corps en lieu géographique de la maladie, substitue la notion de *siège* à celle de *classe* ²⁴, et fait du corps du cadavre l'objet scientifique dont l'examen permet le savoir sur la vie." Avec Bichat, le regard médical pivote sur lui-même et demande à la mort compte de la vie et de la maladie" ²⁵. Désormais, la médecine place le sujet dans une position duelle vis-à-vis de lui-même. Le malade devient l'observateur de ses organes enflammés ou usés. Les immenses progrès de l'efficacité médicale qui sont nés de

²² Pourchelle M.C. 1983, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen-âge*, p. 345. Paris, Flammarion, 389 p.

²³ Foucault M. 1963, *Naissance de la clinique*, p. 6. Paris, Presses Universitaires de France.

²⁴ Ibid, p. 142.

²⁵ Ibid, p. 149.

cette révolution ont une rançon : "le recours à un savoir du corps qui n'inclut pas l'homme vivant" ²⁶.

Le biologiste est certes à son aise devant ces conceptions, du moins tant qu'il accepte de réduire son champ de réflexion aux réalités dont il observe la structure et le fonctionnement. Mais il n'en est pas de même pour ceux qui ne participent pas directement à l'aventure de la biologie, ni pour ceux des biologistes qui tentent de concilier leur vision naturaliste avec des perspectives transcendantes. Pour eux, le dualisme de l'âme et du corps apparaît comme une voie acceptable qui en posant clairement les places respectives du naturel et du divin permet d'étudier l'un sans rejeter l'autre. Mais le dualisme lui-même est peu à peu ébranlé.

Il se heurte de plein front à la science moderne, et à ses prémisses tels qu'ils émergent aux siècles précédents. L'anatomie comparée, la paléontologie l'embryologie, et plus tard la biologie moléculaire montrent la complète unité du monde vivant dont le corps de l'homme ne se distingue en rien. Réintégré dans le continuum des êtres vivants, et participant pleinement des lois de la biologie, le corps humain n'a plus besoin de l'âme. Celle-ci, en tant que substance divine et immatérielle, apparaît de plus en plus comme une hypothèse non crédible, voire inutile. Mais si elle n'est pas utile au niveau de l'explication du fonctionnement du vivant, de sa genèse et de son évolution, elle laisse en disparaissant une immense béance, celle qu'elle comblait face aux interrogations sur le sens de l'individu, de sa vie et du monde. La mort de l'âme, comme celle de Dieu, laisse intactes les questions existentielles qu'il est impossible de ne pas se poser et auxquelles elle apportait une réponse suffisante pour attribuer un sens à la vie, à la mort et au malheur.

Le milieu du vingtième siècle marque l'apogée de l'influence de la biomédecine sur les représentations sociales du corps. Comme l'écrit Ivan Illich: "We experienced a special moment of history when one agency, namely medicine, reached toward a monopoly over the social

²⁶ Le Breton D. 1990, *Anthropologie du corps et modernité*, p. 189. Paris, Presses Universitaires de France.

construction of bodily reality" ²⁷. Non seulement la médecine incarne le seul savoir légitime sur le corps, mais elle sert aussi à cautionner l'ordre moral. L. Kirmayer ²⁸ montre qu'en imposant sa métaphore dominante sur les représentations du corps, à savoir que "le corps est une machine biochimique", la biomédecine prescrit son attitude au patient, qui doit, sous peine d'être taxé de faiblesse morale, adopter un comportement "rationnel" et distancié vis-à-vis de son corps et de ses émotions : "Sickness is something that just happens to bodies while the person is a sort of helpless bystander" ²⁹. Les écarts dans ce comportement prescrit seront considérés, surtout si les bases physiologiques des symptômes sont difficiles à mettre en évidence, comme responsables des échecs du diagnostic et du traitement. Il est facile, dans un tel système, de glisser imperceptiblement de la recherche de la *cause* vers l'attribution de la *responsabilité*. Non seulement, comme on voulait le croire il y a vingt ans, en raison d'un pouvoir imposé par l'institution médicale (classe dominante) sur les patients (classe dominée), mais aussi plus simplement parce que le dualisme "cartésien" opposant corps et âme, esprit et matière, raison et passions, volonté et passivité, imprègne profondément la conception occidentale de la personne: "Medical theory offers a subtly articulated expression of the person's alienation from the body in Western society, but this alienation is found, as well, in every sphere of economic and political life" ³⁰.

Comment va alors se résoudre la contradiction entre des représentations du corps directement et exclusivement, issues de la biologie et la demande récurrente de la spécificité de l'humain ? Le propos n'est pas ici de passer en revue les diverses réponses philosophiques face à cette angoisse, mais de prendre en compte la façon dont, explicitement ou de façon moins consciente, elles participent à une conception du corps destinée à résoudre la contradiction entre l'autonomie des réalités biologiques et le besoin de sens qu'elles ne parviennent pas à satis-

²⁷ Illich I. 1986, Body history. *Lancet*, ii: 1325-1327.

²⁸ Kirmayer L. 1988, Mind and body as metaphors: hidden values in biomedicine. in: M. Lock & D.R. Gordon (eds). *Biomedicine examined*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pp. 57-96.

²⁹ Ibid, p. 63.

³⁰ Ibid, p. 81.

faire. Conceptions du corps qui impliquent en retour un rapport au biologique qui tienne compte non seulement de celui-ci, mais de ce que ces représentations portent en elle quant à l'interprétation de son fonctionnement et de ses troubles.

L'immatériel non-divin

[Retour à la table des matières](#)

Diverses voies semblent alors s'ouvrir, qui amorcent de nouvelles représentations, ou qui rendent les anciennes compatibles avec les faits apportés par la science, et qu'on ne conteste pas. Ces représentations ont des conséquences directes sur les choix thérapeutiques, sur les interprétations étiologiques et sur les règles de prévention et de soin.

- *Le corps psychosomatique*

Il n'est pas facile cependant de se placer hors du dualisme cartésien, et même les tentatives les plus explicites de s'en affranchir n'échappent pas à son retour sous une forme subtile. la médecine psychosomatique en donne un bon exemple et permet une transition. C'est parce qu'il appartient au fond culturel commun de l'occident moderne que le dualisme cartésien influence ironiquement même ceux qui pensent se situer hors de lui. La médecine psychosomatique, à cet égard, repose fondamentalement sur un paradoxe: "La construction sémantique du mot psychosomatique montre d'elle-même que la médecine ainsi désignée, faute d'avoir réussi le télescopage, se contente en fait d'une juxtaposition", écrit G. Canguilhem ³¹, et M. Augé ajoute: "Psychosomatisme: expression désopilante, quand on y pense. De même que les ethnologues réunissent d'une main ce qu'ils ont séparé de l'autre... la médecine dite "psychosomatique" nous parle de l'unité en distinguant ses composantes. Difficile de penser sans discriminer" ³².

³¹ Canguilhem G. 1984, Puissance et limites de la rationalité en médecine. in: C. Marx (ed). *Médecine, science et technique*, p. 124. Paris, CNRS.

³² Augé M. 1985, *La traversée du Luxembourg*, p. 74. Paris, Hachette.

La souffrance, en médecine psychosomatique, reste en fait dichotomisée en mentale ou physique, c'est-à-dire finalement en réelle ou imaginaire, en accidentelle ou imputable au patient : "The diagnostic of a psychosomatic condition transforms the real into the imaginary, the innocent into the culpable" ³³. Les théories psychosomatiques reproduisent le dualisme corps-esprit en modifiant seulement la ligne de clivage : du côté du corps (seul vraiment réel et par nature innocent) se rangent les mobiles inconscients (psychanalyse), les émotions pathogènes (alexithymie), ou les postulats irrationnels (psychologie cognitive); mais ceux-ci restent coupés d'un hypothétique "moi rationnel" à qui la thérapie devrait rendre la maîtrise et le contrôle de l'individu. Il y a toujours place pour la responsabilité individuelle, et donc pour le blâme.

Sur son versant biologique, la médecine psychosomatique n'est pas moins ambiguë. Certes, si l'esprit fonctionne aussi comme une machinerie biologique, la "maladie psychosomatique" n'est plus synonyme de faiblesse morale; mais la causalité se déplace alors vers le social, sans pouvoir être prise en compte. La neuro-endocrinologie ou la psycho-immunologie n'acquièrent leur pouvoir d'intégration que parce qu'elles reposent sur une métaphore : la transmutation des forces sociales (caricaturées sous forme "d'événements stressants"), en objets biologiques mesurables (hormones ou classes de lymphocytes). L'expérience vécue réintègre le champ biologique, mais il s'agit plus de légitimations, voire de concessions au biologisme ambiant, que d'explications.

Les approches telles que la perspective "bio-psycho-sociale" ³⁴ peuvent aussi être vues comme des tentatives de réifier les faits psychologiques et sociaux pour les inclure dans le domaine d'analyse de la biomédecine. Et finalement, même les distinctions des anthropolo-

³³ Kirmayer L. 1988, Mind and body as metaphors: hidden values in biomedicine. in: M. Lock & D.R. Gordon (eds). *Biomedicine examined*, p. 65. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pp. 57-96.

³⁴ Engel. 1977, The need for a new medical model: a challenge for biomedicine. *Science*, 196: 129-136.

gues médicaux entre "illness" et "disease" ³⁵, si elles signent un effort pour lutter contre le réductionnisme biologique, et si elles ont enfin permis un langage commun aux médecins et aux spécialistes de sciences humaines, reproduisent le dualisme cartésien sous une forme nouvelle: le réel risque bien de se retrouver du côté de la biologie, de "disease", l'imaginaire du côté des représentations, de "illness" ³⁶.

La médecine psychosomatique ne paraît donc reposer sur aucun concept du corps qui lui serait propre, et certainement pas sur le prétendu holisme que certains de ses tenants revendiquent. Ou bien la théorie de base est psychologique, et la réalité du corps souffrant est niée au profit de la toute-puissance d'un esprit à qui il faut attribuer sa responsabilité et rendre sa capacité de contrôle. Ou bien le modèle biomédical domine, et la dimension sociale est évacuée au profit d'un corps réduit à une machinerie biologique. Dans tous les cas, les forces en présence restent perméables aux présupposés moraux propres à notre culture. Comme l'a écrit M. Taussig, "behind every reified disease theory in our society lurks an organizing realm of moral concerns" ³⁷.

- Corps et psychanalyse

[Retour à la table des matières](#)

Pour que la psychanalyse apporte son message original, il fallait sans doute que le modèle hippocratique du corps et de ses maladies ait cédé la place au réductionnisme biologique de la médecine expérimentale, et laissé vacant une part de l'espace qu'il occupait. Le modèle hippocratique recelait en effet une vision intégrée du corps et de l'âme, et des rapports entre eux et avec la nature qui entraînaient éventuellement leur perturbation. La fragmentation de la médecine, qui est aussi une fragmentation du corps, est en tout cas porteuse d'une ab-

³⁵ Eisenberg L. 1977, Disease and illness: distinctions between professional and popular ideas of sickness. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 1: 9-24.

³⁶ Scheper-Hughes N. & Lock M. 1987, The mindful body: a prolegomenon to future work in medical anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, 1 (ns): 6-41, p. 10.

³⁷ Taussig M.T. 1980, Reification and the consciousness of the patient. *Social Science and Medicine*, 14B: 3-13, p. 7.

sence de perception de cette unité, alors que chaque malade la sent et la demande profondément.

La psychanalyse a prêté alors attention au corps d'une autre façon. il n'est plus objet, mais vécu, message, expression d'une histoire. Il ne s'agit pas d'exclure les découvertes biomédicales, mais de réinsérer le sens du mal dans la prise en compte du mal, de rechercher dans ces "poubelles de l'histoire" qui sont le lieu d'exploration des anthropologues, les mythes et la culture qui donnent au vécu du mal son profil unique à travers non le corps-objet mais le sujet malade dans son historicité.

Conception qui, du moins dans ses fondements, pourrait répondre aux contradictions entre le besoin d'âme et l'incrédibilité des religions.

- une démarche chrétienne.

[Retour à la table des matières](#)

Elle accepte d'être fondée sur une foi, mais cherche à ce que cette foi ne s'inscrive pas en contradiction avec la science. Ce fut la démarche de Teilhard de Chardin dans sa conception de l'évolution biologique. Au niveau des concepts relatifs au corps, l'ouvrage d'Entralgo ³⁸ expose clairement sous le nom de "conception structuraliste du corps humain", une conception qui donne un sens non-dualiste au couple corps-âme, sans toutefois le rejeter. Considérant que "la science et la philosophie de notre siècle obligent à une sérieuse révision du dualisme anthropologique traditionnel", il essaie d'aboutir à une représentation de la création et de la genèse de l'homme qui ne soit pas incompatible avec les voies que la science a découvertes. De ce fait, l'âme séparée, autonome, n'est plus crédible, et elle doit être réintégrée dans le corps, tout en n'omettant pas de concevoir l'homme comme "image de Dieu", et de concilier ainsi sa matérialité à sa transcendance.

³⁸ Laín Entralgo P. 1991, *Cuerpo y alma* Madrid, p. 286 sq., Espasa universidad 299 p.

Cette réintégration de l'âme le pousse alors à concevoir que la réalité de l'homme est celle de son corps "structure dynamique d'éléments matériels essentiellement nouvelle par rapport à tout ce qui l'a précédée dans l'évolution du cosmos" ³⁹. La vie et "l'âme" sont alors des propriétés systémiques de la structure de notre corps. Ce qui conduit à l'idée que la mort est totale. Mais cela n'empêche pas que "el cuerpo es el ser del hombre (...), el agente, el actor, y en cierto modo el autor de todo lo que en el mundo y dentro de si es y hace el hombre" ⁴⁰. Cul-de-sac pour les chrétiens ? Oui si la résurrection cherche à s'appuyer sur une image du corps qui l'implique. Non, si elle est clairement assignée au domaine de la foi, sans chercher à interférer avec celui de la connaissance et si, en raison de ce qu'il a d'unique le corps de l'homme est considéré comme "image de Dieu".

Dans cette orientation de la pensée chrétienne, la conception du corps n'est plus le fondement du sens du corps et du monde, ce sens étant laissé à un pur acte de croyance, malgré toutes les preuves de la matérialité et de la fragilité de l'être humain. Confrontée au problème de la résurrection des corps, cette conception exige une foi sans preuve rationnelle, d'un ordre qui s'avoue uniquement religieux.

***- Réintégrer l'immatériel dans la nature:
corps et thérapies alternatives***

[Retour à la table des matières](#)

Il s'agit là de se penser rationnel jusqu'au bout, tout en cherchant à réintégrer l'immatériel dans le champ du réel, à travers des propositions compatibles avec la pensée scientifique. Nombre de courants contemporains reprennent dans cette direction les axes principaux qu'exploraient déjà diverses "sciences occultes".

Certains le font avec le souci d'une totale respectabilité scientifique, tout en ouvrant la porte à des discours plus ambigus, voire à ceux qui refusent totalement la biomédecine et ses prémisses, en raison de

³⁹ Ibid, p. 289.

⁴⁰ Ibid, p. 289.

leurs conséquences inacceptables pour l'image de l'homme qui en résulte. Là plus qu'ailleurs, le discours sur le corps est inséparable d'un discours sur la maladie et il sert avant tout à édifier des représentations du mal. D'une façon générale, cependant, les efforts portent dans la direction suivante: rendre compatible les apports de la biologie, avec un concept du corps qui le fasse échapper à une dimension uniquement biologique. La voie qui s'ouvre est alors de considérer que le corps est soumis à des forces immatérielles que les soignants enseignent à contrôler, voire que ces forces sont une partie de lui-même.

Paradoxalement, alors que la pensée chrétienne considère désormais avec une grande prudence l'idée traditionnelle d'une substance immatérielle qui serait l'âme de l'homme, cette idée est reprise par diverses doctrines, en étroite connexion avec des théories médicales "alternatives". Mais cet immatériel n'est plus divin. Le corps n'est plus en couple avec une émanation de la divinité. Mais il n'est pas non plus abandonné à la seule matière, même vivante. Le fait central, commun à des doctrines et aux médecines qui s'appuient sur elles est que l'on réintroduit un immatériel. Mais que cet immatériel fait cette fois partie de la nature. Qu'il puisse en même temps ne pas faire partie de la matière, permet d'employer le langage de la science tout en récusant les expériences de celle-ci. La science, qui ne peut connaître que la matière, est alors conçue comme actuellement incapable d'expliquer ce qui n'est pas de la matière, et où s'enracine la spécificité de l'humain, et la cause des maladies.

Il s'agit certainement là de l'une des plus intéressantes émergences de l'image du corps dans la société moderne, celle qui tente de concilier les apports de la médecine expérimentale avec la demande permanente de concevoir quelque part l'homme comme hors de la loi commune de nature.

On ne saurait détailler ici les nombreux systèmes qui s'inscrivent dans ce mouvement, bien que, vus sous cet éclairage, ils acquièrent une dimension plus importante qu'on ne le dit en général. La scientologie, la Christian science peuvent en donner l'exemple. Mais nous nous limiterons ici à l'exemple à valeur paradigmatique de l'anthroposophie. Cette doctrine, issue de l'influence de R.Steiner, centre sa dé-

marche opératoire sur une conception du corps qui sert de fondement aux conduites qu'elle prescrit face à la maladie.

Selon les anthroposophes, "envisagé sous son seul aspect matériel, l'être humain est incompréhensible. Ce n'est qu'en le considérant dans sa totalité, formé de corps, d'âme et d'esprit qu'il devient possible de s'en faire une idée satisfaisante" ⁴¹. Mais, malgré la référence à l'âme et à l'esprit, on verra qu'il s'agit là d'une totalité insérée dans la nature, dont les composantes immatérielles du corps font partie.

Le corps physique, immédiatement perceptible, est répété à d'autres niveaux, inaccessibles à nos sens, mais actifs sur le fonctionnement et sur les dysfonctionnements de ce corps. Bien que nos sens ne puissent percevoir ce qui se passe à ces niveaux, il existe en nous un "oeil spirituel" qui préexiste quelque part en nous mais qui n'est pas développé faute de sollicitation et d'éducation. Il permet la vision des forces qui constituent un homologue du corps matériel, le "corps éthérique" et l'entraînement aboutit à la "visualisation" des forces éthériques. répétons qu'il ne s'agit pas là d'un surnaturel auquel une initiation donnerait accès, mais d'une part de la nature que nos sens ne décèlent pas. S'éduquer relève alors d'une technique, liée à une attitude spirituelle, et non de l'accès à une connaissance mystique. Comme dans bien d'autres doctrines, les analogies avec diverses forces (gravitation, électro-magnétisme) viennent expliciter la nature de ces forces.

Le corps est alors formé de plusieurs étages, chacun étant solidaire d'un règne de la nature: le corps physique, solidaire du minéral, le corps éthérique commun avec le règne végétal, le corps astral avec les animaux, et enfin le moi ou esprit humain, propre à l'homme. Les maladies tiennent à un déséquilibre, en particulier au niveau du corps astral, et qu'enregistre le corps éthérique, tout en leur faisant écran. On note alors des troubles fonctionnels, qui deviennent organiques, lorsque l'écran cède et lorsque le corps physique est atteint.

Cette structure de base se répète dans beaucoup d'autres médecines "alternatives", où le référent scientifique s'articule à une part incon-

⁴¹ Bott V.1980, *Médecine anthroposophique* Tome 1, p. 17. Paris, Triades, 201 p.

naissable du monde, dont on ne nie pas l'appartenance à l'univers mais dont on pense que l'homme ne peut en avoir connaissance sans une démarche de type initiatique. Le concept du corps fait alors écho au concept du monde. le corps est formé lui aussi d'une part d'inconnais-sable... Le dualisme resurgit, mais, comme dans la médecine psychosomatique d'une façon masquée derrière un holisme apparent. Cela permet de concilier l'exigence de ne jamais rejeter la science avec celle de dépasser l'image qu'elle construit de l'homme, lorsque cette image se fonde sur le corps biologique. On assiste ainsi à l'émergence de ce que l'on pourrait nommer des "spiritualismes matérialistes".

*- Une autre réponse : l'éthique,
ou comment la loi déplace la personne au-delà corps.*

[Retour à la table des matières](#)

Mais, même en dehors de ces courants, les mêmes questions se posent à d'autres niveaux. Quand le corps est de plus en plus exclusivement conçu comme biologique, les techniques tendent à s'adresser au corps en plaçant entre parenthèses le sujet, quelque soit le terme dont on le nomme. On reproche souvent à la biomédecine de "découper" le corps des malades, entre spécialistes qui séparent les organes les uns des autres dans leurs diagnostics et dans leurs traitements. Il en va encore plus ainsi quand ces techniques s'adressent à des morceaux du corps (greffes, dons d'organes), qui restent vivants hors du corps d'origine, et donc tout à fait indépendamment de la personne qui est ce corps. Une autre menace pèse alors sur l'intégrité de la personne, sous l'effet de la fragmentation du corps. Des prélèvements opérés dans un système commercial, voire forcés ou simplement faits sans avertissement, en séparant des morceaux du corps peuvent abolir la perception de la personne : le corps est entièrement réduit à un ensemble biologique dont on peut transférer des composantes selon une logique uniquement technique. et cela s'inscrit dans des rapports sociaux qui peuvent être des rapports d'argent ou de pouvoir...

Quel rapport existe alors entre la personne, et un corps dont les parties peuvent vivre en dehors d'elle ? Comment s'assurer de la prééminence de la personne sur ce corps menacé, et aliénable dans des

rapports marchands ? C'est là qu'intervient le souci éthique, qui n'est pas une morale du bien et du mal, mais une hiérarchie d'identités, où il s'agit d'affirmer que, quelque soit la puissance des techniques, la personne transcende le corps et que la loi la protège de toute atteinte par le biais des manipulations de ce corps. en établissant des règles de plus en plus claires, qui écartent le corps humain de l'ordre des choses pour le placer dans celui des sujets, les juristes interviennent dans le débat et contribuent à codifier le concept de corps. Il est remarquable qu'ils le fassent en ouvrant une voie qui, finalement, répond aux mêmes interrogations que les doctrines et médecines dont on vient de parler : comment la culture peut-elle lutter contre les extrêmes du réductionnisme biologique ? En quelque sorte, les fonctions que remplissait l'âme dans l'identification d'une spécificité de l'être humain sont transférées à la loi qui la réaffirme au nom de cette éthique.

* * *

[Retour à la table des matières](#)

L'éthique participe ainsi, comme le font d'une autre manière les médecines alternatives et la pensée religieuse contemporaine à l'effort constant des civilisations en vue de ne jamais considérer le corps comme la totalité de la personne. Qu'il s'agisse des croyances en une composante immortelle, de celles qui attendent la résurrection, ou des diverses formes d'affirmation d'une transcendance, partout il a semblé nécessaire de construire comme évidence, comme connaissance et comme principe ce dépassement du corps. Partout, sauf peut-être dans les totalitarismes concentrationnaires, qui ont au contraire poussé au maximum la logique de réduction de la personne au corps, afin, en broyant ce corps de ne plus craindre ce que la personne a d'irréductiblement autonome. Et l'on peut se demander si toutes les autres sociétés, en évitant et en considérant comme immoral ce qui limiterait la personne au corps n'ont pas exprimé ainsi l'irréductible pression des individus pour assigner une frontière à l'emprise que ces sociétés elles-mêmes pouvaient prendre sur eux ?

Références

[Retour à la table des matières](#)

- (1) Merleau-Ponty M. 1982 (1968)
Résumés de cours. Collège de France 1952-1960 Paris, Gallimard 182 p.
- (2) Merleau-Ponty M. 1945
Phénoménologie de la perception Paris, Gallimard, 531 p.
- (3) Douglas M.1982 (1970)
Natural Symbols . Explorations in cosmology New-York, Pantheon Books, 177p
- (4) Therrien M. 1987
Le Corps Inuit (Québec arctique) Paris, SELAF/PUB XX+199 p.
- (5) Leenhardt M. 1947
Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien. Paris, Gallimard, 259 p.
- (6) Firth R. 1975 (1973)
Symbols, Public and Private Ithaca, Cornell University Press, 469 p.
- (7) Schipper K. 1982
Le corps taoïste , Paris, Fayard, 342 p.
- (8) Racault J.M. 1986
Corps utopique, utopies du corps , in Collectif : *Pratiques du Corps, médecine, hygiène, alimentation, sexualité* Paris, Didier, 268 p

- (9) Laín Entralgo P. 1991
Cuerpo y alma Madrid , Espasa universidad 299 p.
- (10) Canguilhem G. 1989
L'homme de Vésale dans le monde de Copernic. in: *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris, Vrin, 5^o édition augmentée.
- (11) Le Breton D. 1990
Anthropologie du corps et modernité. Paris, Presses Universitaires de France.
- (12) Pourchelle M.C. 1983
Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen-age Paris, Flammarion, 389 p.
- (13) Foucault M. 1963
Naissance de la clinique. Paris, Presses Universitaires de France.
- (14) Illich I. 1986
Body history. *Lancet*, ii: 1325-1327.
- (15) Kirmayer L. 1988
Mind and body as metaphors: hidden values in biomedicine. in: M. Lock & D.R. Gordon (eds). *Biomedicine examined*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pp. 57-96.
- (16) Canguilhem G. 1984
Puissance et limites de la rationalité en médecine. in: C. Marx (ed). *Médecine, science et technique*. Paris, CNRS.
- (17) Augé M. 1985
La traversée du Luxembourg. Paris, Hachette.
- (18) Engel. 1977
The need for a new medical model: a challenge for biomedicine. *Science*, 196: 129-136.

- (19) Eisenberg L. 1977
Disease and illness: distinctions between professional and popular ideas of sickness. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 1: 9-24.
- (20) Scheper-Hughes N. & Lock M. 1987
The mindful body: a prolegomenon to future work in medical anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, 1 (ns): 6-41.
- (21) Taussig M.T. 1980
Reification and the consciousness of the patient. *Social Science and Medicine*, 14B: 3-13.
- (22) Vitrac B. 1989 ,
Médecine et philosophie au temps d'Hippocrate. Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 187 p
- (22) Bott V.1980
Médecine anthroposophique Tome 1 Paris, Triades, 201 p

Fin du texte