

ISSN 2311-3375

Laboratoire d'Histoire, Philosophie et Sociologie des Sciences et Technologies

NUNYA

Philosophie, patrimoine scientifique et technique

Sous la direction de
Yaovi AKAKPO



Des pouvoirs du corps

1. Penser le corps en Afrique par les textes

*Numéro 4 (1)
Décembre 2016*

Nunya, en Ewé, langue ouest-africaine du groupe *gbe* et de la famille *kwa*, désigne le savoir ou la connaissance dans tous les sens du terme. C'est à juste titre qu'*Aguè* est la divinité qui l'incarne. *Aguè* est représenté comme un nain à une jambe dont les cheveux cachent le visage. Ses empreintes de pied indiquent le sens opposé de la direction qu'il prend. Les mythes et les légendes de l'espace culturel *gbe* le surnomment *gbeto*, le « maître de la brousse » et le « maître de la voix/parole », celui qui détient et communique les secrets de la faune et de la flore, les secrets de l'art et du métier de la chasse, les secrets de l'art musical.

En fondant la présente revue, à juste titre appelée *Nunya : Philosophie, patrimoine scientifique et technique*, l'équipe du Laboratoire Hiphist de l'Université de Lomé pense ouvrir un espace de diffusion et de discussion de travaux de recherche, où sont interrogés les pratiques, les actes et les parcours de l'humanité intellectuelle. Un tel espace de diffusion d'idées et de discussion est institué pour recevoir des travaux originaux sur le patrimoine scientifique, technique et artistique. Pour dire plus concrètement, *Nunya* publie des articles de philosophie des sciences et techniques, d'histoire des sciences, des techniques et de l'art, de sociologie des sciences et des techniques, d'anthropologie des savoirs et de l'artisanat.

Le dessin de couverture, une œuvre du plasticien togolais
Paul AHI, est une représentation de la divinité *Aguè*

Numéro 4 (1)
Décembre 2016

NUNYA

Philosophie, patrimoine scientifique et technique

Directeur de publication : Prof. Yaovi AKAKPO

Rédacteur en chef : Komi KOUVON, Maître de conférences

Conseil scientifique : Prof. Yaovi AKAKPO (Université de Lomé), Prof. Charles Z. BOWAO (Université de Brazzaville), Prof. Souleymane B. DIAGNE (Columbia University), Prof. Paulin J. HOUNTONDI (Université d'Abomey-Calavi), Jeanne PEIFFER (Chercheure émérite au CNRS, Centre Alexandre Koyré). Prof. Shahid RAHMAN (Université Lille 3).

Comité international de lecture : Prof. Essoham ASSIMA-KPATCHA (Université de Lomé), Prof. Ramsès T. BOA (Université de Cocody), Prof. Komlan E. ESSIZEWA (Université de Lomé), Komi KOUVON (Maître de conférences, Université de Lomé), Prof. Alain LECOMTE (Université Paris 8), Koffi MAGLO (Associate Professor, University of Cincinnati), Prof. Pierre G. NAKOULIMA (Université de Ouagadougou), Marcel NGUIMBI (Maître de conférences, Université de Brazzaville), Auguste NSONSISSA (Maître de conférences, Université Marien Ngouabi), Prof. Pierre NZINZI (Université de Libreville), Mounkaïla A. L. SERKI (Maître de conférences, Université Abdou Moumouni), Pierre TEISSIER (Maître de conférences, Centre François Viète, Université de Nantes), Prof. Kalifa TRAORE (Université de Koudougou), Dominique VELLARD (Maître de conférences, Université de Nantes), Dotsè YIGBE (Maître de conférences, Université de Lomé).

Comité de rédaction : Komi KOUVON, Mawusse K. AKUE ADOTEVI, Fernand H. HOUNTON, Tossou ATCHIRIMI.

Contact : Laboratoire Hiphist
Université de Lomé
02 BP 20742, Lomé-Togo
laboratoire.hiphist@yahoo.fr

PENSER LE CORPS EN AFRIQUE
PAR LES TEXTES

Cet ouvrage est publié avec l'appui financier de :

EHAIA

Initiative et plaidoyer œcuméniques sur le VIH et SIDA

Sommaire

Présentation	5
Koutchoukalo TCHASSIM Corps féminin, pouvoir politique et sexualité : jeux et enjeux dans le roman africain francophone	7
Alphonse-Donald NZE-WAGHE Le pouvoir du corps dans les œuvres romanesques gabonaises : approche littéraire	27
Ouaga-Ballé DANAÏ OYAGA Corps et espace dans le théâtre de Sony Labou Tansy, Koffi Kwahulé et Caya Makhélé	45
Issaka TAFFA GUISSO De la dualité de l'âme et du corps chez Descartes	65
Mike MOUKALA NDOUMOU Le « problème de Descartes » : conjecture aporétique ou optimisme épistémologique. Contraintes et défis de l'épistémologie contemporaine	89
Roseline Taki KOUASSI-EZOUA Le corps et la question de l'identité chez Gabriel Marcel	123
Akanis Maxime AKANOKABIA Le corps et le phénomène : une interprétation nietzschéenne de la corporéité	137
Jean-Claude BAYAKISSA Fichte et la phénoménologie du corps : du corps propre à l'intersubjectivité	157
Roland Rodrigue MOUTOUMBOU NDJOUNGUI De la philosophie du corps au corps philosophique : les figures médicales d'Epicure et de Nietzsche	177

Présentation

Le numéro hors-série (décembre 2016) de la revue *Nunya* a été consacré au thème *Corps, Masculinité, Féminité et VIH*. Ce numéro, malgré ses résultats bien accueillis, m'a semblé un ouvrage inachevé. Ce sentiment m'est venu, d'une part, par ce qu'il m'est apparu, après le séminaire-atelier dont les communications ont servi de contributions à l'ouvrage auquel je fais allusion, que la lutte contre le VIH et le Sida, en Afrique, reste sous l'influence de la tendance à l'expression et à l'expansion des nouvelles libertés sexuelles. Des libertés, en quête de globalisation, qui s'expriment, dans nos sociétés, au moins comme des droits revendiqués, dont l'arrière-plan est, sans doute, fait des dynamiques et des mutations des idées que les sociétés, dont elles sont issues, ont du corps. Malheureusement, la réflexion sur le corps a occupé une place bien marginale dans l'ouvrage collectif *Corps, Masculinité, Féminité et VIH*. Ce sentiment m'est venu, d'autre part, lorsque je pense aux diverses expressions des résistances que des politiques et des législations africaines (Cameroun, Kenya, Uganda, Sénégal, Tchad, etc.), au nom des us et coutumes, opposent aux nouvelles libertés sexuelles et aux nouveaux droits du corps.

J'ai proposé ce colloque que le Laboratoire Hiphist a organisé à l'Université de Lomé, du 22 au 24 novembre 2016, sur « les pouvoirs du corps », parce que j'ai cru que les nouvelles questions relatives à la sexualité, en Afrique, devraient s'éclairer de la lumière d'un débat plus large et plus approfondi sur les dynamiques culturelles des idées sur le corps. J'ai proposé qu'on entre dans ce débat par la piste d'une réflexion pluridisciplinaire, centrée sur la notion de *pouvoirs du corps*.

Une telle proposition est faite dans l'objectif d'espérer des contributions, venues d'horizons disciplinaires variés, pouvant éclairer les *présupposés épistémologiques des idées sur le corps, les enjeux de l'esthétique du corps, les symboliques du corps dans*

les spiritualités et les religions, les enjeux du corps dans les arènes de la politique. Dans cet objectif, le débat au colloque de Lomé a été organisé autour de six panels thématiques : du corps dans les textes philosophiques ; du corps dans les œuvres littéraires en Afrique ; épistémologie du corps ; Enjeux politique du corps ; enjeux esthétiques du corps ; puissance du corps et droit du corps.

En tenant compte de l'orientation des contributions et des débats qu'elles ont suscités dans les panels, j'ai pensé qu'il est préférable de publier les actes du colloque de Lomé sur les *pouvoirs du corps* autour de trois centres d'intérêts thématiques : *Penser le corps en Afrique par les textes* 4(1) ; *Entre génétique, esthétique et éthique* 4(2) ; *Saisir le corps en Afrique par son arrière-plan normatif* 4(3).

Yaovi AKAKPO

Corps féminin, pouvoir politique et sexualité : jeux et enjeux dans le roman africain francophone

Koutchoukalo TCHASSIM
Université de Lomé

Résumé : Cet article a pour objectif de faire voir, à travers certains romans de la littérature africaine, comment le corps féminin, relève de la commercialisation voire de la banalisation dans le cosmos politique ou des hommes de pouvoirs. Le corps féminin, hormis sa banalisation, est doté d'une force qui participe de l'anéantissement des hommes et de leur pouvoir. La vie de "canaille" menée par ces hommes politiques avec leurs femmes et leurs maîtresses est exposée à travers une écriture érotique caractérisée par la description des scènes qui suscitent le désir sexuel et des scènes qui présentent les personnages en plein ébats sexuels.

Mots-clés : corps féminin, hommes de pouvoir, promotion, anéantissement, écriture érotique.

Abstract: The objective of this article is to highlight in a number of African novels, how the female body is commercialized and even reified in politics and also by some men in power. Apart from this trivialization, the female body is endowed with a certain power which destroys these men and the power they wield. The life of debauchery which these political figures lead with their wives and mistresses is described through an erotic writing characterized by the portrayal of some scenes which arouse sexual yearning as well as scenes which show characters involved in sexual frolics.

Keywords: female body, men in power, promotion, destruction, erotic writing.

Introduction

Les personnages hommes politiques ont généralement marqué, dans le roman de la littérature africaine francophone, leur vie d'une exubérance libidinale. Ils disposent d'autant de femmes que de maîtresses avec qui ils mènent une "vie de canaillerie" pour reprendre l'expression de Sami Tchak. Le thème du « corps féminin, pouvoir politique et sexualité : jeux et enjeux » retenu comme matière à réflexion, nous permet, à travers l'analyse de trois romans dont *La fête des masques* de Sami Tchak, *La vie et demie* de Sony Labou Tansi et *En attendant le vote des bêtes sauvages* d'Ahmadou Kourouma, de ressortir comment le corps féminin, relève de la commercialisation voire de la banalisation dans le cosmos politique ou des hommes de pouvoir. Outre sa banalisation, le corps féminin est doté d'une force qui participe de l'anéantissement des hommes et de leur pouvoir. Les hommes politiques trouvent-ils leur pouvoir dans la sexualité ? Les femmes tirent-elles un pouvoir de leur sexualité d'avec les hommes politiques ? La sexualité entre femmes et hommes politiques résulte-t-elle d'un simple jeu ? Pour répondre à toutes ces questions, nous appuyons notre étude sur la sociocritique et l'organisons en trois parties : corps féminin et jeux de la sexualité en politique, corps féminin et enjeux de la sexualité en politique, subversion de l'éthique et écriture érotique.

1. Corps féminin et jeux de sexualité en politique

La sexualité chez les hommes politiques et chez les femmes avec qui ils la partagent, dans bien des cas, est un jeu. Les femmes vont vers ces hommes détenteurs de pouvoir financier et politique non pas par amour, mais dans l'intention d'assurer leur survie, d'améliorer leur condition de vie et celle de leur famille, ou encore de disposer d'un pouvoir social. Elles les provoquent, les séduisent.

Les hommes politiques dont certains ministres vicieux, tombent souvent dans les mailles des filles séductrices parce

qu'ils aiment et mènent eux-mêmes la vie de canaille. Celles-ci sont très renseignées et savent vers quel homme de pouvoir aller. Leurs secrétaires, « en bras droit » servent d'entremetteurs. Une rémunération, parallèle à leur salaire, leur est versée. Ainsi, dans *La vie et demie*, Chaïdana parvint à obtenir facilement une audience au bureau du ministre de l'intérieur chargé de la sécurité. Son Excellence avait donné des instructions précises et formelles

à son secrétaire particulier concernant les très belles femmes en dessous de vingt-cinq. Chaque très belle femme introduite chez son Excellence dans ces conditions-là assurait au citoyen secrétaire une belle prime de rendement. (...) A la vue de Chaïdana, le ministre avait roulé une salive appétissante dans sa bouche avant de l'avalier bruyamment et s'était longuement frotté les mains à la manière du mâle qui ne prend pas ses femelles par quatre chemins (p. 46).

Avec des propos flatteurs, le ministre s'est senti honoré de ce que ses interventions à la télévision nationale produisaient des effets sur « la mystérieuse terre du sexe d'en face ». Il était impressionné d'entendre Chaïdana lui faire entendre qu'elle l'avait vu à la télé et son « physique lui a donné ces idées-là » (p. 47). Chaïdana n'était pas sincère. Elle voulait séduire le ministre, l'avoir par le sexe dans un esprit vengeur.

Les hommes de pouvoir, de leur côté, cherchent aussi à faire impression, à séduire les filles en les couvrant d'avalanche de cadeaux. Dans ce contexte, l'amour n'existe pas ou n'existe que de façade et réside dans la capacité de l'homme politique à offrir des cadeaux : maisons, voitures, argent, etc. Le corps de la femme ou sa beauté, en cette occurrence « est quelque chose qu'on se donne par la séduction, par l'amour ou par l'argent ; il est quelque chose qu'on utilise comme moyen d'investissement social ou libidinal » (Hamidou Talibi, 2006). Ainsi, monsieur le ministre de l'habitat, Sir Amanazavou, avait offert à sa maîtresse, Chaïdana, une villa où il passait les samedis avec elle (p. 115). La villa qu'il lui avait fait construire était en échange de sa virginité. Chaïdana et le ministre sont du même village, Darmellia. Bousculé par la

beauté de cette dernière qu'il trouva au village, il décida de coucher avec elle le soir.

Sir Amanazavou était venu à Darmellia, il avait été bousculé par la beauté de Chaidana. Il avait envoyé un message. (...) Le soir, Monsieur le Ministre avait demandé à coucher avec sa sœur. Ils avaient dormi. Sir Amanazavou fut bouleversé de l'avoir trouvée vierge (p. 114).

D'une manière générale, les hommes de pouvoir, qu'il s'agisse du « pouvoir de l'argent, de l'arme et de la constitution », servent de marchepieds pour les filles de conditions minables qui veulent se débarrasser de leur misère. Ainsi, dans *La fête des masques*, tous les hommes de pouvoir qui s'intéressaient à Carla, la « reine installée confortablement sur le trône de sa beauté, de sa jeunesse, consciente de sa toute-puissance », étaient prêts à lui servir d'échelle (p. 45).

Dans ces conditions de course aux pouvoirs matériel et social, la femme cupide, vicieuse et ambitieuse n'hésite pas à se laisser trainer par les hommes d'un même cercle, sans gêne et sans pudeur. Dans *La Fête des masques*, Carla était l'amante de plusieurs personnalités de la haute sphère. Elle avait besoin de plusieurs amants pour avoir beaucoup d'argent et subvenir aux besoins de sa famille. Ainsi, loin d'être navrée d'être la maîtresse de plusieurs hommes, elle s'en targuait au contraire : « Carla s'excitait en serrant la main à tel ministre, à tel directeur, à tel officier avec une familiarité qui lui attirait les regards soupçonneux des épouses obligées de lui sourire... » (p. 53). Elle savait que l'amour n'était plus qu'un jeu et elle, l'objet avec lequel les hommes jouaient. Les « hommes de la haute donnaient sans aucun doute des volées tant aussi hautes à leurs épouses et maîtresses » écrit Sami Tchak (p. 9). Cette idée est renforcée par la position d'Ahmadou Kourouma. Pour lui, « une femme de président est comblée matériellement ».

Koyaga assure le logement et la nourriture des mères de ses enfants (...) Il finance et préside les cérémonies de mariage de ses anciennes maîtresses (...) Les anciennes maîtresses ont

facilement accès à des crédits bancaires. Elles terminent « mamies Benz » (p. 330-301).

Dans *La fête des masques*, Lémona devenue la femme de Raul, utilisait leur nouveau statut de parvenus pour rabrouer les misérables. Elle se servait de l'unique invitation à une réception de "Son Excellence" pour menacer ses créanciers (p. 85-86).

Pour les femmes, les licences sexuelles avec les hommes politiques ne sont qu'une prostitution déguisée. Les hommes politiques licencieux et libidineux aiment les femmes. L'un d'eux, à l'exemple de Koyaga, en fréquente des milliers qu'il dévore sexuellement. Koyaga aime, pratique, use les femmes à la manière paléo. Des toquades, des passades, généralement pas plus (p. 299). Les amants de Carla qui savaient qu'elle n'était qu'une maîtresse, ne s'offusquaient pas de ce qu'elle avait d'autres amants. Ils avaient leur épouse ; cependant, chez eux « le mariage, le compagnonnage n'implique pas la fidélité » (p. 299).

Dans *La vie et demie*, Sony Labou Tansi met en scène des personnages férus du sexe féminin. Sir Amanazavour a affecté, dans sa région, quatre-vingt-treize infirmières célibataires qui meublent ses tournées (p. 117). L'un des descendants du Guide providentiel, Jean-Cœur-de-Pierre, couche au palais de Miroirs, avec cinquante vierges en trois heures vingt-six minutes (p. 147-148). Dans la même œuvre, Chaidana est passée pour épouse ou maîtresse de plusieurs ministres et de plusieurs dignitaires de l'armée après avoir été l'épouse du "Guide providentiel" (p. 50). Ce qui dégoûte dans leur érotisme, est cette démesure immorale qui leur donne la licence de se passer la même créature. La femme devient un objet qui sert à se défouler, à se déstresser. Mais l'instrumentalisation du corps de la femme est un fait aussi vieux que le monde puisque les mâles s'en sont toujours servis pour légitimer leur domination. Aussi Moussa Hamidou Talibi (2006), dans son article « Le corps de la femme : du « masculinisme » à la recherche d'une féminité authentique », écrit : « Le corps de la femme (...) a été pour les peuples (et les

hommes en particulier) un moyen, un instrument au service du sentiment, de la sexualité, des institutions patriarcales justifiant une domination sociale et/ou politique ».

Dans *La fête des masques*, le ministre de la culture courtise une même fille que le président de la République et le grand officier de l'armée. Celle-ci était même convoitée par plusieurs hommes qui la savent maîtresse du ministre de la culture lors de la fête annuelle organisée par "Son Excellence" dans son hôtel cinq étoiles (p. 63). Pour le narrateur, « les hommes de la haute » en convoitant la même créature féminine ou en ayant plusieurs maîtresses, ne mènent qu'une « vie de canailles. » (p. 94).

Les hommes politiques aiment aussi les femmes mariées. Dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Koyaga fréquentait peu les femmes mariées. Mais une fois qu'une femme mariée parvient à le séduire, le mari complaisant obtient un poste à l'étranger dans une ambassade. Quelquefois, un mari jaloux, vindicatif, est contraint à l'exil (p. 302). La vie de canaille n'est pas le propre des hommes d'en haut. Elle est celle de tout homme qui dispose suffisamment de moyens financiers.

A cet effet, dans *La fête des masques*, Raul, le père de Carla, devenu le nouveau riche, mène cette vie de canaille en devenant le maître de quatre femmes, de la mère et de ses trois filles dont la benjamine n'avait que treize ans. Le comble de cette vie de canaille est l'engrossement des trois filles de LEMONA par Raul (p. 94).

2. Corps féminin et enjeux de la sexualité en politique

Les enjeux de la sexualité chez les hommes politiques trouvent leur fondement dans un récit biblique, l'histoire du roi Salomon. Dans le livre de 1 Roi au chapitre 11, il est écrit que le roi Salomon « eut sept cents princesses pour femmes et trois cents concubines. » Les hommes de pouvoirs politique et financier se sont appropriés la vie de Salomon même

s'ils ne l'égalent pas. Des faits sociologiques réels ci-dessous évoqués renforcent notre thèse.

Des informations récentes indiquaient que le plus grand polygame de l'Afrique était un richissime Kenyan. Mort à 91 ans, il était époux de 130 femmes, près de 300 enfants. Beau parleur et élégant, il se nomme Assantous Akoukou, surnommé le danger parce qu'aucune femme ne lui résiste. Un Cazanover africain. Il n'était ni politique ni artiste.

Au Bénin, le Colonel Cyrille Devis est mari de 21 épouses et a 55 enfants. Un roi qui prétend être heureux parce que chez lui il y a tout. La nourriture, les moyens. « Un vrai chef africain de l'authenticité a en permanence le courage d'un lion et la sexualité d'un taureau », écrit Ahmadou Kourouma dans *En attendant le vote des bêtes sauvages* (p. 241).

L'enjeu des conquêtes féminines par les hommes de pouvoir relève d'un complexe libertaire et d'extension du pouvoir. Autant on dispose de moyens financiers et d'influence sociale, autant on étend cette force à la conquête des femmes. Il s'agit de prouver aussi que le pouvoir donne droit à toutes les largesses dont la débauche.

Les présidents dictateurs, au-delà de coucher avec certaines femmes pour en faire de vraies femmes ou des maîtresses, entreprennent des « couchades » avec d'autres dans le cadre des rites magiques. Ces rites se déroulaient avec les femmes des hommes qu'ils tuent. Le corps féminin dans ce contexte est une victime sacrifiée. Le sacrifice expiatoire que fait le sacrificateur par le canal des scènes sexuelles lui permet d'expier le malheur que provoquerait la mort de l'époux assassiné. Le président de la République des monts fusillait certains détenus et se livrait à un rite magique d'« appropriation de la totalité des forces vitales des victimes » qui consiste à coucher avec les femmes des comploteurs la nuit même de leur fusillade. L'intention secrète dissimulée dans l'accomplissement de cet acte magique, pourvoyeur d'une puissance magique, pousse les dictateurs à monter maints complots :

L'homme en blanc ne se contentait pas de tuer les comploteurs ; il couchait avec les veuves des condamnés à mort la nuit même des exécutions ou de la pendaison de leurs époux. La nuit même, pendant qu'elles étaient encore chaudes de la mort de leur mari, pas toujours par plaisir ou sadisme, mais par nécessité, par devoir. Ce rite sacré (se trouver dans le lit d'une femme au moment où on fusillait son mari) permettait à l'homme en blanc totem lièvre de s'approprier la totalité des forces vitales des victimes. Ce n'est donc pas vrai qu'il inventa maints complots pour assassiner les époux des femmes avec lesquelles il désirait se coucher. (...) La vérité est qu'il a pour des raisons magiques, désiré ces femmes la nuit de l'exécution de leurs comploteurs de maris pour bénéficier pleinement de leur mort (p. 167).

Le corps féminin propulse la femme. Mais au même moment il anéantit l'homme politique, à en croire Alpha Noël Malonga (2004, p. 164) « Si la corruption par le corps est un agent propulseur pour la femme, elle est, pour le politique, un instrument de la déconstruction de son pouvoir et de sa prohibition. Dans l'univers imaginaire de Nafissatou Diallo, le politique se réduit au rang d'esclave de l'organe sexuel féminin et donc par extension de la femme. » La réflexion de Malonga se confirme à travers l'attitude de l'empereur dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*.

Ahmadou Kourouma compare les dictateurs au goût prononcé pour la femme aux boucs. Ce qui explique qu'après le décollage de l'avion de l'empereur, celui-ci, quelques minutes après, fit un atterrissage inattendu. L'empereur, attaché à la petite danseuse que son hôte lui avait donné en mariage, revenait la chercher : « ... L'empereur sortit et rassura tout le monde : ce n'était pas à cause d'une panne technique qu'il était revenu. C'était dans les nuages qu'il s'était rappelé qu'il avait oublié la jeune danseuse que son frère et ami lui avait donnée en mariage » (p. 249).

Dans *La fête des masques*, le ministre de la communication est ridiculisé par Carla qui lui demanda de manger un Cafard, un geste qui atteste son amour pour elle. Il était prêt à tout. Le ministre Alejo avait oublié son rang de ministre. Il s'était fait ramener au rang d'un animal voire au rang des oiseaux de

la basse-cour qui pourchassent les cafards, les tuent et les avalent avec appétit. Carla lui avait tendu le cafard qu'« il prit de ses mains (...) le mit dans sa bouche pour le mâcher. Carla rigolait comme une folle : "Vous êtes dingue, monsieur le ministre" » (p. 45).

Selon Malonga, l'excès sexuel pratiqué par les person-nages politiques les discrédite ; le corps féminin étant une arme d'anéantissement du politique et de tout son corps po-litique. Dans *La vie et demie*, Chaidana utilise son corps pour séduire tous les ministres qui soutenaient la dictature. Elle avait réussi à les éliminer l'un après l'autre :

...Au cours de la première année qui avait suivi son coup avec monsieur le ministre des Affaires intérieures chargé de la sé-curité de Yourma, Chaïdana avait terminé sa distribution de mort au champagne à la grande majorité des membres les plus influents de la dictature Katamalanasienne, si bien qu'à l'époque de la mort du ministre de l'intérieur chargé de la sé-curité, il y eut des obsèques nationales pour trente-six des cinquante ministres et secrétaires à la République que comp-tait la Katamalanasie. Chaïdana avait accompagné ses amants au champagne à leur dernière demeure (p. 49).

La féroce chair de Chaidana avait bouleversé le Guide providentiel. Il était attiré d'ailleurs tout comme les autres passionnantes attentions charnelles par les vingt ans de Chaïdana et sa délicieuse beauté. Elle avait des adresses qu'elle n'allait plus chercher. Les plus prompts l'avaient de-mandé en mariage. Ce qui explique qu'elle ait célébré plu-sieurs mariages. Chaïdana menait une vie de prostitution. Son corps était un objet de séduction et de corruption. La ca-pacité du corps féminin à corrompre le corps masculin déter-mine de tout temps les règles régissant les rapports entre l'homme et la femme. Elles ont trait au sacré et aux interdits. Hamidou Talibi (idem), dans ce sens, s'appuie sur deux exemples : celui du chasseur maouri de l'Aréwa (Niger) et du guerrier zarma-songhaï, pour situer l'interdit. Le chasseur maouri de l'Aréwa, en position de chasse et ce après un rituel (pour rendre les forces favorables à la chasse), se gardera tou-jours d'approcher le corps de la femme autre que celui de son

conjoint au risque de rompre le charme et la mystique qui feront la réussite de son entreprise. Quant au guerrier zermasonghai préparé à l'invulnérabilité au fer, il ne doit jamais accueillir sous son toit, au risque de perdre son pouvoir, une femme aux cheveux défaits, détressés.

Dans les deux cas, les critères sont bien définis en ce qui concerne la femme à toucher, c'est-à-dire la femme qui n'anéantirait pas la puissance du chasseur et du guerrier. La femme, épouse du chasseur conserve le pouvoir de son époux. Et la femme aux cheveux coiffés garde le pouvoir du guerrier. Dans le premier cas, il ressort que les hommes de pouvoir ne sont déconstruits que par les maîtresses. Dans le second cas, le pouvoir d'anéantissement résiderait dans les cheveux défaits. Quels que soient les critères, est-il dit que le corps féminin ou la femme dispose d'une force destructrice des hommes de pouvoir qui se rapporte à son corps.

La mythologie grecque, à travers le mythe de Pandore, va dans le même sens signalant que Zeus, à qui Prométhée avait volé du feu pour les hommes, avait, dans le souci de se venger d'eux, créé la première femme. Elle a été nommée Pandore par le héraut des dieux, Argos, parce qu'elle détenait de chacun des habitants de l'Olympe un présent. Tous ces présents réunis en elle l'ont rendue funeste aux hommes industrieux. Pour épouser Epiméthée, le frère de Prométhée, elle avait emporté dans ses bagages une boîte mystérieuse que Zeus lui interdit d'ouvrir. « Celle-ci contenait tous les maux de l'humanité notamment la vieillesse, la maladie, la guerre, la famine, la misère, le vice, la tromperie, la passion, l'orgueil ainsi que l'espérance¹. » Zeus en envoyant Pandore vers les hommes l'avait investie d'une force destructrice de ceux-ci. Cette force destructrice était sa boîte remplie de maux. Il lui avait investie du pouvoir de séduction, de mensonge et lui donna la curiosité. Elle était « douée d'une beauté ravissante et semblable aux déesses immortelles. » Sa beauté et son pouvoir séducteur avaient ébloui Epiméthée qui n'hésita pas à

¹ <https://fr.m.wikipedia.org> du 02/12/2016.

l'épouser malgré les instructions de Prométhée. La création et l'apparition de Pandore dans l'univers des hommes vont leur porter préjudice. Vivant auparavant seuls sur la terre et exempts « des tristes souffrances, du pénible travail et de ses cruelles maladies qui amènent la vieillesse », les hommes ont vu leurs pouvoirs naturels qui les préservaient de la vieillesse anéantis par ces fléaux libérés de la boîte de Pandore.

L'anéantissement des hommes de pouvoir dans les œuvres de notre corpus est-il téléguidé par Zeus ? Est-il dit que Pandore et les personnages féminins de *La vie et demie*, *La fête des masques* et l'animatrice dans *En attendant le vote des bêtes sauvages* sont parvenus, avec leur corps, à anéantir les hommes de pouvoir par humiliation ou par la mort.

3. Subversion de l'éthique et écriture érotique

3.1. Subversion de l'éthique

Du grec *éthikos* qui signifie mœurs, l'éthique en philosophie est la science de la morale, l'art de diriger la conduite (*Dictionnaire Petit Robert 1*). L'éthique dont il est question dans cette session est en rapport avec les considérations sacramentelles qui entourent le corps féminin dans nos sociétés. Dans le cosmos politique, le jeu avec le corps féminin enfreint aux considérations sacramentelles dont jouit le corps féminin. Il s'agit donc d'une subversion de l'éthique du sacré. Le corps féminin, de nature sacré, est désacralisé, chosifié et commercialisé puisqu'il devient une source de revenu. Le sexe de la femme est « un petit pain » qu'on offre à qui dispose de pouvoir politique ou financier. Le sexe de Carla, dans *La fête des masques*, reçoit plusieurs visiteurs, tous des hommes de pouvoir. La subversion de l'éthique réside également dans la banalisation de l'acte sexuel.

Dans *La vie et demie*, la vie sexuelle du Guide Jean-Cœur-de-Pierre est rendu publique à chaque fois qu'il allait vers les cinquante vierges qui lui sont apportées pour la production : « Il accomplit son premier tour de lit en trois heures vingt-six minutes et douze secondes. Et l'émission « Le guide et la

production » eut la même durée pendant tout le règne de Jean-Cœur-de-Pierre. (p. 148).

Dans *La fête des masques*, le capitaine Gustavo et sa maîtresse, Carla, avaient ignoré la présence du jeune frère de Carla tout le long de leurs ébats sexuels (p. 74-75). A la lecture de ces pages, on penserait *ipso facto* à une subversion de l'éthique puisque l'acte sexuel, vu sa sacralité, s'opère à deux et dans la discrétion. Ensuite, vu également que Carlos est un adolescent qui est de surcroît le jeune frère de Carla, il s'agit d'une subversion des mœurs que de pratiquer le coït en sa présence. Cependant, lorsqu'on considère la nature première manquée de Carlos qui est une féminité moulue dans un corps masculin, nous dirons que Sami Tchak a fait vivre cette scène érotique au narrateur afin de faire réagir sa nature véritable comme le souligne le narrateur lui-même : « Ce fut beau ! Mais sans moi, ou plutôt avec moi comme élément ornemental ou source passive d'excitation supplémentaire » (p. 75). Le narrateur qualifie cette nuit de « nuit unique ». Il ressent la douceur et la puissance des mains du capitaine Gustavo qui avait confié à son corps sous la robe le grand désir d'un homme qui faisait rêver toutes les femmes du pays (Idem). Dans sa peau de femme, les mains du capitaine lui avaient également fait rêver. Un rêve qui ne s'accomplira jamais, sa sœur Carla l'ayant détruit.

3.2 Ecriture érotique

L'écriture érotique développée dans cette session s'appuie sur deux conceptions divergentes du terme érotisme : la conception artistique et littéraire et la conception philosophique. Ces conceptions antinomiques fondent les œuvres de notre corpus.

3.2.1. *Approches artistique et littéraire et écriture érotique*

Erotisme, (du grec *eros*) désigne l'ensemble des phénomènes qui éveillent le désir sexuel, et les diverses représentations en particulier culturelles et artistiques, qui expriment ou suscitent affection des sens. L'érotisme peut aussi

désigner, par extension la nature de la relation qui s'instaure entre des individus à la suite d'une attirance.

L'adjectif « érotique », caractérise tout ce qui, à partir d'une représentation liée à la sexualité, suscite une excitation émotionnelle et sensuelle, indissociablement du physique et du mental. En ce sens, l'érotisme se différencie de la sexualité, car il ne renvoie pas à l'acte sexuel lui-même, mais plutôt à tout ce qui provoque le désir sexuel, et à toutes les projections mentales que celui-ci évoque, en particulier les fantasmes. L'érotisme se distingue de l'amour (qui est un sentiment), dans la mesure où l'affection érotique est issue en partie du corps et des pulsions sexuelles, contrairement à certaines formes d'amour qui font abstraction du corps (amour fiscal, amour platonique, etc.). Erotisme en art (en particulier le nu, en peinture qu'en photographie) ou de scènes (dans la littérature ou le cinéma). L'érotisme s'oppose à la pornographie qui est obscène ou indécente (représentations crues ou explicites de la sexualité). L'érotisme suscite le désir et n'expose pas les actes comme en pornographie².

Ainsi, dans les romans de notre corpus, les scènes érotiques servent de viatique à l'écriture érotique. Elles suscitent des désirs sexuels, des fantasmes chez les personnages. Le titre très évocateur, *Le sexe Gourmand, une expérience de l'écriture érotique* (2013) d'Aline Tosca fait penser à ces scènes érotiques des dictateurs gloutons diffusés dans *La vie et demie* (p. 147-148). L'écriture érotique réside dans les jeux de mots dont se sert Sony Labou Tansi pour glisser subtilement sur le terrain de l'érotisme. Ces jeux de mots concernent aussi bien le sexe féminin que masculin.

Chaidana avait un corps farouche, avec des formes affolantes, un corps d'une envergure écrasante, électrique, et qui mettait tous les sens en branle (p. 22) ; sa beauté était délicateuse (p. 50), infernale (p. 22).

² <https://fr.m.wikipedia.org> du 20/11/2016.

Le Guide Jean-Cœur-de-Pierre va s'offrir le plaisir de dévirginiser cinquante filles ; les plus belles du pays. Il a voulu être le premier à déguster leur fraîcheur. Elles étaient fraîchement baignées, massées, parfumées. Elles avaient toutes un teint métal chauffé à blanc, le ventre moite, les hanches bien équipées, abondantes de corps et de gestes, farouches depuis les cheveux jusqu'à la pointe des orteils. Toutes étaient de ces corps qui ventent dans la mémoire des mâles (p. 147). Tous les qualificatifs des filles recommandées par le Guide sont mélioratifs. De leur virginité en passant par leur forme et leur teint, tout était merveilleusement bâti. De quoi susciter les envies du Guide. Dans sa quête de résultats probants, le Guide « but une sève que son père lui aurait recommandée » (p. 148).

Chez les guides, Sony emploie des expressions telles que : les reins du Guide avaient posé leur problème, éviter de faire la chose-là avec la fille de Martial (p. 20), ses trois ans d'eau dans la vessie (p. 21), huit jours d'eau dans les cuisses, activer les reins (p. 48), les tropicalités de Son Excellence répondirent vigoureusement (p. 56), gifles intérieures (p. 28). Toutes ces expressions évoquent le désir ou le rapport sexuel (les reins du Guide qui posent leur problème, faire la chose-là, gifle intérieur), renvoient aux spermes (eau dans la vessie, eau dans les cuisses), au sexe du Guide (les tropicalités), aux aphrodisiaques que prennent les hommes pour redonner de la vigueur à leur phallus (activer ses reins).

Dans *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Kourouma décrit des scènes érotiques à travers les danses des animateurs, lors des visites des chefs d'Etat. Les animatrices, des pagnes à demi dénoués se perdent dans ces danses vraiment salaces, impudiques des fesses. Elles provoquent, affolent. L'empereur ne résiste pas à la provocation et à l'appel. Il se lance dans le cercle. Il est grand et gros chorégraphe.

...Le troisième tour, il l'effectue en suivant comme un bouc une jeune danseuse. Elle est assurément lubrique. Cinq petits pas, puis elle s'arrête, se livre à une salacité, une salacité à faire bander. Elle invite l'empereur. L'homme au totem hyène l'imite. (...) Il prit la jeune fille par la main et la tira jusqu'au

salon d'honneur. Devant les deux autres chefs, la jeune fille fit des révérences et s'engagea dans des gestes impudiques sous les applaudissements et les cris de joie de la foule (p. 238-239).

Les scènes érotiques sont aussi étalées lors des fêtes ; des fêtes permanentes, symboles de l'authenticité. Des animatrices, chantent, hurlent les mêmes dithyrambes de l'homme-léopard pour l'encourager dans ses actions. Elles se livraient à la danse du ventre et des fesses. En permanence des gestes érotiques pour l'exciter (p. 241). Les groupes chocs constituaient en quelques sorte un lieu de compétition, d'exhibition de talents sexuels des jeunes filles recrutées pour la danse et aussi pour des démonstrations lascives attirant l'attention du Président. Quand l'une d'elle parvient à se faire remarquer, « immanquablement le soir la distinguée se trouve dans votre lit à vous Koyaga. Vous l'honorez, vous vous en régalez comme de la chair du gibier abattu dans la journée. Elle devient, alors une des femmes du président dans une débauche débridée (p. 300).

Dans *La fête des masques*, la fête organisée à l'hôtel de son Excellence était une occasion pour le narrateur de faire des descriptions érotiques qui suscitent l'appétit de tous les invités mâles. Carla était cette femme aux formes pleines et sensuelles, « une pulpeuse jeune femme » devenue soudain le trône que chacun d'eux était en droit de convoiter pour l'après son Excellence. Elle se rendait plus irrésistible par un mélange de légèreté et de retenue hautaine (p. 63). Chacun des invités se dépensait pour mériter son attention, mais elle s'obstinait à demeurer pour tous une possibilité sans être rien de concret pour personne (p. 64). Carla, pour sa féminité, fait de ces hommes de la haute ses esclaves.

3.2.2. *Approche philosophique et écriture érotique*

Selon les philosophes³ l'érotisme est l'incarnation de la chair. Ils le rattachent à l'amour. Pour Georges Bataille, il n'y

³ <https://fr.m.wikipedia.org> du 20/11/2016.

a érotisme que pour un individu fini, centré sur lui-même, et qui se sent pourtant poussé à autrui, communauté charnelle, communauté du sentant et du senti, écrit Emmanuel Lévinas pour décrire la proximité sensible des corps, c'est-à-dire la volupté. L'érotisme doit beaucoup à la curiosité, ou plutôt à la fascination pour un corps fait autrement que le nôtre. L'érotisme est une joute, où il s'agit d'amener l'autre à sortir de son retrait à s'exposer. La caresse en serait selon Sartre une véritable incarnation. Elle invite la ou le partenaire à investir son corps, à être son corps, à s'offrir, non comme chair habitée par une personne, une liberté. Mais, note Michel Leiris, « tenir le sacré » c'est « finalement le détruire en le dépouillement peu à peu de son caractère d'étrangeté.

L'érotisme pris dans le sens philosophique se manifeste dans les œuvres de notre corpus. Au-delà des scènes érotiques, les hommes de pouvoir désirent le corps de la femme. Ils sont fascinés par ce corps, veulent faire l'amour ou font l'amour avec lui. Le Guide Providentiel, qui ne pouvait pas coucher avec Chaïdana à cause des interventions hallucinantes et inopinées de son père, Martial, se contentait de caresser les parties sensuelles de son corps. Il toucha les seins de Chaïdana, « c'était un jeune sein frais et ferme qui répondit à la main du Guide Providentiel. (...). La fraîcheur du sein lui monta jusqu'au cœur » (p. 23). Il appréciait le corps de Chaïdana qui provoquait en lui des sensations. Il s'extasiait devant ce corps qu'il aurait souhaité fouiller sans passer par la voie régulière. Le corps, cet « autel », ce « beau pays » qui n'a pas de « fond » à en croire le Guide Providentiel (p. 23, 24).

Les actes érotiques du Guide providentiel se manifestaient par des jeux de doigts : « Le guide était couché sur le ventre de Chaïdana, prenant ses doses d'odeurs et jouant sa petite machination de majeur et d'index. » Martial avait soumis le Guide à une torture psychologique en lui interdisant implicitement de coucher avec le corps qu'il apprécie bien. C'est alors qu'il se contenta de faire l'amour avec ses doigts. L'abstinence chez le Guide avait pris un temps. Les nus de Chaïdana l'éblouissent. Il a « la berlue en contemplant ce

corps formel qui tournait et se retournait sur le lit. Chaïdana était nue, avec deux coupes de champagne, l'une posée sur le sein droit, l'autre sur le sexe » (p. 67-68). Les coupes de champagne étaient placées à des endroits sensuels et sexuels qui surexcitent le Guide déjà excité par « ses longs préparatifs érotiques ».

Martial bat sa fille, Chaïdana, avant et après l'acte sexuel qu'il eut avec elle, non pas avec un esprit masochiste, mais par colère. Il a fallu de peu que le Guide, celui-là qui a fait de lui un homme et demie, couchât avec sa fille. Il n'a pas apprécié cette faiblesse qui serait pour lui une seconde humiliation. Ce qui explique qu'en retour, il humilia doublement sa fille en la battant et en commettant l'inceste avec elle :

... Martial entra dans une telle colère qu'il battit sa fille comme une bête et coucha avec elle, sans doute pour lui donner une gifle intérieure. (...). La gifle intérieure eut son premier effet le matin du troisième jour (...). Chaïdana (...) quitta l'hôtel avec dans les reins l'amer odeur de son père (p. 69).

Le narrateur, dans *La fête des masques*, décrit, à travers un esprit mémoriel, cette nuit féérique et obsessionnellement vécue par sa sœur Carla et le capitaine Gustavo dans une chambre de l'hôtel Excellence après la fête. C'est une nuit qu'il avait souhaité vivre à la place de sa sœur. Le narrateur, pour ne pas se torturer psychologiquement, s'est retenu de donner des détails sur les actes érotiques des partenaires. Toutefois, la description métaphorique déclinée reste suggestive :

... Le capitaine et Carla (...) se donnèrent les mains et se traînèrent vers le lit. Quelques minutes plus tard.... Décrire, décrire cette parade, décrire, décrire pourquoi ? (...) Ils étaient dans le lit (...) pour cette danse moderne, primitive, barbare, raffinée, qui éloignait l'être humain de l'animal tout en l'y attirant définitivement. La bête, la spectaculaire et sublime bête grotesque, si subtile et vulgaire, obscène (...). Leurs râles, leurs hurlements, la sincérité de leur chair, le lit qui criait de joie et de rage sous leur poids en transe (p. 74-75).

Toutes les danses s'étaient invitées dans ces scènes érotiques transformant ainsi les partenaires en animaux.

Conclusion

Le corps féminin, sacré depuis la création du monde, est désacralisé voire banalisé par la femme elle-même, puis par les hommes de pouvoir qui en jouissent tout en y tirant des pouvoirs mystiques. La femme qui séduit les hommes de la haute, ambitionne sortir, elle et toute sa famille, de la misère. Il lui donne aussi le pouvoir social. Il est une arme d'anéantissement des hommes de pouvoir et de leur pouvoir. La vie de "canaille" menée par ces hommes politiques avec leurs femmes et leurs maîtresses est exposée à travers une écriture dite érotique caractérisée par la description des scènes qui suscitent le désir sexuel et des scènes qui présentent les personnages en plein ébats sexuels.

Références bibliographiques

1. Corpus

- KOUROUMA Ahmadou, 1998, *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Paris, éditions du Seuil.
 TANSI Sony Labou, 1979, *La vie et demie*, Paris, édition du Seuil.
 SAMI Tchak, *La fête des masques*, Paris, éditions Continents Noirs, Gallimard.

2. Ouvrages et articles

- ALBERONI Francesco, 1990, *L'érotisme*, Paris, éditions Ramsay.
 CORNATON Michel, 1990, *Pouvoir et sexualité dans le roman africain : analyse du roman africain contemporain*, Paris, l'Harmattan.
 HAMIDOU TALIBI Moussa, 2006, « Le corps de la femme : du « masculinisme » à la recherche d'une féminité authentique » in *Ethiopiennes* n°77. Littérature, Philosophie et art, 2ème semestre 2006 (en ligne : ethiopiennes.refer.sn).

HERBERT Marcus, 1963, *Eros et civilisation*, Paris, les éditions de Minuit.

HUISMANN Bruno / Ribes François, 1992, *Les philosophes et le corps*, Paris, Duno.

MALONGA Alpha Noël, 2004, « Ecriture féminine, corps féminin et éthique politique » in *Ethique et politique*, Paris, Paari.

RICHI Marc, 1993, *Le corps*, Paris, Catherine Chevalier.

SATRA Baguissoba, *Les audaces érotiques dans l'écriture de Sami Tchak*, Thèse de doctorat, Université de Lomé, 2010.

SAMI Tchak, « Ecrire la sexualité » in *Notre Librairie* n°151, juillet-septembre 2003, p.6-7.

TOSCA Aline, 2013, *Le sexe gourmand, une expérience de l'écriture érotique*, Paris, éditions Terriciaë.

TCHASSIM Koutchoukalo, 2015, *Fictions africaines et écriture de démesure*, Lomé, éditions Continents.

3. Webographie

<https://fr.m.wikipedia.org> consulté le 20/11/2016 à 10h 30.

<http://ethiopiennes.refer.sn> consulté le 23/11/2016.

Matumpa.canalblog.com consulté le 23/11/2016 à 20h30.

Le pouvoir du corps dans des œuvres romanesques gabonaises : approche littéraire

Alphonse-Donald NZE-WAGHE
Ecole normale supérieure, Libreville

Résumé : Le corps est une instance privilégiée dans la littérature africaine en général et, particulièrement, gabonaise. Il incarne une variété de pouvoirs et assure une diversité de fonctions allant des plus abjectes aux plus nobles. Selon Gahungu (2004), le corps se révèle comme un masque qui attire et répulse, fait et défait, construit et détruit le pouvoir de l'homme. Cette dualité fait du corps un terrain alléchant des auteurs dont la préoccupation essentielle est de révéler son véritable pouvoir et, jusqu'où peut-il s'étendre. Le but de cette étude analytique selon la perspective de Genette (1972) et Roboul (1967), est de dégager les différents statuts, les différents niveaux du pouvoir du corps humain dans la littérature gabonaise à travers *Sidonie* de Magalie Mbazoo Kassa, *Fureurs et cris de femmes* d'Angèle Rawiri, *Destins enflammés* de Jean-François Moukagni et *Cabri mort n'a pas peur du couteau* de Franck Bernard Mvé. Il est donc question de montrer que le corps, féminin notamment, paraît d'abord trivial. Mais à bien examiner, il revêt un pouvoir incontestablement multidimensionnel, voire multiforme.

Mots-clés : corps, pouvoir, littérature africaine, multidimensionnalité, Gabon.

Abstract : The body is a privileged forum in african literature in genera and, particularly, in gabonese literature. It embodies a variety of powers and provides a variety of functions ranging from the abject to the most noble. According Gahungu (2004), the body is revealed as a battlefield for which people challenge themselves, strive, start negotiations and forge friendships in order to find fair and just solutions.

The aim of this analytical study from the perspective of Genette (1972) and Roboul (1967) is to identify the different statuses, different levels of the human body power in african literature, and especially Gabon through the work of Magalie Mbazoo Kassa, Angèle Rawiri, Jean-Francois Moukagni and Franck Bernard Mve. It is matter of showing that the body, including women, first seems trivial. But a good look, it definitely takes a multidimensional or multifaceted power.

Keywords: body, power, African literature, multidimensionality, Gabon.

Introduction

Le corps se révèle comme un concept multidéfinitionnel. On peut l'appréhender sur le plan anatomique (Le corps humain, ses membres inférieurs et supérieurs), anthropologique (l'histoire du corps dans sa matérialité), architectural (le corps comme partie d'un édifice, du sol à la couverture), religieux (le corps en tant que matière, enveloppe, par opposition à l'âme), mécanique (le corps renvoyant à la partie principale d'un appareil chaudronné, d'une vanne, d'une pompe, etc.), chimique (le corps comme matière ayant des caractéristiques physiques et chimiques propres: *les corps simples- Le sodium- sont constitués d'atomes identiques. Les corps composés- la soude- sont constitués d'atomes différents.*), etc. Toutes ces différentes assertions, loin de se liguer les unes contre les autres, s'apparentent et entretiennent des rapprochements sémantiques appréciables.

La problématique du corps dans la littérature gabonaise nous amène à cerner cette notion non pas sur le plan définitionnel, mais plutôt dans son approche littéraire, notamment sémantique et rhétorique. Nous nous focalisons sur l'analyse des procédés rhétoriques qui traduisent toute la littérarité d'un texte (O. Reboul, 1967, p. 2-4). En effet, cette approche nous permet de dégager le sens des procédés littéraires sur la thématique du corps dans la littérature gabonaise. Au regard du foisonnement des œuvres littéraires qui abordent le corps, sa stature, ses performances, sa

vitalité, son utilité, ses déboires, nous nous limitons à un corpus bien précis de quatre œuvres à savoir: *Sidonie* de Mbazoo Kassa, *Fureurs et cris de femmes* de Angèle Rawiri, *Cabri mort n'a pas peur de couteau* de Franc-Bernard Mvé et *Destins en flammes* de Jean François Moukagni

Ce foisonnement des œuvres littéraires sur le corps rend complexe toute entreprise envisageant d'exploiter cette thématique tant les angles et les outils d'analyse sont diverses. D'aucuns l'abordent sur l'angle sportif, c'est-à-dire l'importance de l'activité sportive sur la santé du corps, sur l'hygiène, sur l'esthétique, sur les performances, sur les rites traditionnels, et modernes, etc.

D'autres s'intéressent surtout aux questions relatives à ses valeurs, à ses diverses représentations sociales, à ses différents pouvoirs issus ou dégagés par des indices tels que les regards, les interprétations, les jugements normatifs, les pratiques de séduction, les gestes qui alimentent le jeu des apparences du fait que le corps, exposé ou dissimulé, est un lieu où se construisent les réputations, les interprétations, les préjugés, les évidences, et où s'incarnent les représentations sociales.

C'est pour cela que les textes qui constituent notre corpus sont à la fois très semblables et très différents. Semblables sur le plan méthodologique, ils montrent l'étendue des techniques littéraires mobilisables pour observer le corps: monographies, entretiens, portraits, descriptions, séquences d'observation, etc. Ces différentes techniques sont ancrées dans des approches théoriques et méthodologiques. Différents, du point de vue des pouvoirs divers et variés que le corps y incarne.

Les critères qui ont présidé au choix de ce corpus relèvent de plusieurs registres. Nous avons eu le souci de retenir les extraits qui permettent de présenter le corps sous différents regards, s'intéressant à des pratiques, à des objets et à des interprétations différentes. Nous avons privilégié l'observation concrète des manifestations corporelles à travers le portrait des personnages.

Notre objectif est de voir comment la dimension physique du corps peut transformer l'agir et la conscience d'un homme au point de perdre son contrôle, sa maîtrise et sa lucidité. Comment le pouvoir du corps est transcrit dans les différentes œuvres littéraires gabonaises ?

Dans des domaines aussi variés que la santé, la maladie, la sexualité, les rituels, les gestes ou les pratiques, les œuvres littéraires sélectionnées convergent sur le pouvoir multidimensionnel du corps humain et contribuent à une analyse littéraire de ses mises en jeu concrètes. Nous voulons susciter, à travers cet article, la confrontation de différents regards littéraires sur le corps. Autrement dit, nous nous focaliserons sur la dimension descriptive du corps dans sa peinture littéraire que nous voulons rigoureuse.

Ainsi ce travail se scinde-t-il en deux principales parties : les manifestations du corps dans les œuvres romanesques gabonaises sélectionnées, et la discussion qui s'engage entre les différents pouvoirs du corps.

1. Manifestations du corps dans la littérature gabonaise

1.1. Le pouvoir du corps dans *Sidonie* de Chantale Mbazo'o Kassa

Chantal Mbazoo Kassa peint la société gabonaise dans sa structure profonde. En effet, l'auteur aborde la problématique du sida sous un angle fortement métaphorique du titre hyponyme (*Sidonie*) à la structure interne. Un jeune cadre marié, logé, véhiculé et en manque d'innovations sexuelles auprès de son épouse, atterrit dans un bar situé dans un quartier populaire et tombe amoureux de sa gérante. Sa vie bascule.

La problématique du corps y est bien présente. En effet, la majorité des actes que nous posons prend essence par le regard. Tout se passelorsque que la serveuse met ses atouts physiques en valeur, lorsque le regard du fonctionnaire croise ses yeux ainsi que le décrit l'amorce : « Une ren-

contre banale. Un bar deux regards qui se croisent. Par hasard? On ne le saura jamais. Ils se cherchent, se retrouvent, se fixent? Intensément. Quelque chose vient de naître, une flamme? Peut-être. Il reste à l'activer...» (p. 5).

Le corps de cette fille est tellement mis en exergue qu'on a l'impression que Dieu n'a rien oublié dans sa phase conceptuelle. Le jeune cadre dont on ne révèle d'ailleurs pas de nom, n'est pas habitué à ces milieux. C'est ce qui explique sa timidité: «L'homme est timide, embarrassé, agressé par la beauté de la serveuse. Point de mire du bar Le Divorce, elle vole de table en table, sans répit. Sollicitée de toute part, elle surveille discrètement du regard le client de la table 5» (p. 5).

Ce corps fait que le jeune cadre qui se déplace, éperdu, ce samedi soir perd la notion du temps et se noie dans l'ivresse orgiaque et vénusienne. Son corps de fée hypnotise le jeune cadre au point d'oublier de rentrer chez lui en se permettant de jouer les derniers clients¹. La suite va très vite, il l'attend jusqu'à la fermeture du bar. Les deux amoureux échouent dans un motel. La serveuse se donne entièrement, convoque toute sa technique érotique, et épate le jeune cadre: «Depuis quand n'avait-il plus éprouvé cette sorte d'ivresse» (p. 13).

Cependant, c'est dans cet échange de corps et de sang que tout se transmet. Le champ lexical de la beauté (p. 5) justifie l'impuissance du jeune cadre à pouvoir résister à la jeune fille du bar. Il perd la maîtrise de soi. La beauté de la serveuse va transformer la vie du jeune cadre au point de conduire à la mort.

L'analyse littéraire de cette œuvre romanesque nous a amené à voir que le corps, loin d'être un milieu sain, est plutôt une mer, un océan capable de contenir des baleines et des sirènes. La pulpeuse serveuse du bar (p. 5) est la glace symbolisant le mirage et le nuage qui enveloppent la visibi-

¹ Technique souvent mise en place par les hommes épris de filles géantes de bars en les attendant jusqu'à la fermeture de son bistrot afin de pouvoir rentrer avec elle.

lité et le jugement du jeune cadre au point de ne plus penser à utiliser un préservatif à son premier contact sexuel avec sa nouvelle muse. On peut dire que le corps se présente comme un adjuvant à la mort du jeune cadre et à la destruction du couple. Ainsi le pouvoir du corps se révèle-t-il magique et mystique à la fois. Magique du fait de l'attraction qu'il exerce sur. Ce dernier est irrésistible à la beauté de la fille. Démoniaque, parce qu'il anticipe la mort du jeune cadre et, partant, de tout le couple. Cette dualité du pouvoir corporel se retrouve-t-elle dans *Fureurs et cris de femme*?

1.2. Le pouvoir du corps dans *Fureurs et cris de femmes* d'Angèle Rawiri

Fureurs et cris de femmes retrace les difficultés sociales auxquelles est confrontée Emilienne, l'héroïne. Professionnellement assise, elle est directrice générale d'une société et se trouve être mieux payée que son époux. Malheureusement, elle est en proie à des situations difficiles liées non seulement à la perte de son enfant, à ses nombreux avortements involontaires qui la conduisent à la stérilité secondaire, mais aussi à un tribalisme pressant et moyenâgeux exercé dans son propre domicile conjugal par sa belle-mère qui souhaite que son fils épouse une fille de la même ethnie que lui. Impuissante, la médecine occidentale ne peut venir à bout de cette situation. Il a fallu le recours des pratiques psychanalytiques pour que, enfin, elle finit par retrouver le sourire d'une mère.

La problématique du corps est abondamment abordée dans cette œuvre romanesque. C'est aussi ce que pense Gahungu (2003) dans son analyse : «le corps seul est l'isotopie de la macrostructure sémantique du roman d'Angèle Rawiri» (p. 23). Que ce soit dans le discours intitulant ou dans le corps du texte, le concept du corps est le leitmotiv de *Fureurs et cris de femmes*. En effet, le corps subissant toutes sortes de sévices produit des *Fureurs et des cris*, résultat d'un mal être. Ce mal être, causé par le stress et l'angoisse du fait d'un corps sourd aux pressantes objurgations, est expressif

dans le passage ci-après : « A-t-elle un corps, une image, un reflet ? Tout en elle serait-elle en train de se désintégrer, de la renier ? » (p. 8). La base de l'histoire se résume dans cette interrogation puisque l'héroïne se bat dans tout le roman pour empêcher cette désintégration, cette liquéfaction du corps, afin de lui redonner sa prestance et son pouvoir de procréation, sa fonction noble : celle de porter un enfant et de donner vie. Le combat que mène le corps d'Emilienne, l'héroïne, est de vaincre la stérilité secondaire qu'elle subit. Rappelons que plusieurs obstacles jonchent ce processus qui le mène d'abord vers la déchéance psychologique et physique. Sa dépression s'intensifie (p. 87 et 93) à telle enseigne qu'elle frôle la folie (p. 102) en s'affalant sur une déviance érotique contre nature : « Depuis une semaine, Emilienne peut s'épanouir par ce cri nouveau de son corps qu'elle peut faire taire à volonté par les caresses qu'elle échange avec sa secrétaire dans son bureau » (p. 116).

Ces cris expriment la soif d'amour et la volonté d'assouvissement des corps dans l'ivresse de leur rencontre. Ils expriment aussi la recherche de la volupté et l'élixir à partie des caresses que les deux dames échangent mutuellement.

Aussi constate-t-on à la suite que le corps d'Emilienne subit des transformations visibles mais superficielles : « Dans une chemise de nuit en rose, ses cuisses et ses fesses ont pris des rondeurs. Le ventre lui aussi s'est épaissi » (p. 96). Il appert plutôt un contraste de rôle. En effet, au lieu que le ventre, que l'héroïne veut voir prendre des rondeurs le fasse, ce sont plutôt les cuisses et les fesses qui le font. Cette structure contradictoire dépasse l'héroïne et la met dans un embarras déconcertant. Les parties du corps qui prennent du poids ne sont pas celles qu'elle veut voir développées. D'où sa déception.

D'ailleurs, son frivole de mari ne tarde pas à faire, lui aussi, la même remarque une nuit, en rentrant de ses promenades libidinales, puisqu'il entretient ouvertement une relation adultérine avec la secrétaire de son épouse : « Tiens, elle a grossi, constata-il, elle qui tenait tant à sa ligne malgré

mon désir de la voir grossir» (p. 97). Cette relation extra conjugale lui donne plutôt des nausées à l'égard de son corps à tel point qu'Emilienne s'assimile à une poubelle : «Parce qu'elle vit un autre amour, elle se considère le dépotoir des déchets de son époux qu'elle est bien obligée d'absorber pour arriver à ses fins» (p. 117).

Malgré toutes ses difficultés, en dépit de tous ces obstacles, l'envie, la volonté, de restituer à son corps la féminité dont elle a besoin pousse l'héroïne à réagir avec opiniâtreté en suivant, entre autres, une cure psychanalytique chez Eric chevalier qui l'extirpe des gongs de l'ivrognerie dans laquelle elle tapit depuis un moment :

Le magnétisme a l'avantage de guérir tous les maux, ajoute monsieur Chevalier, en passant ses deux mains sur le corps de la jeune femme. Il m'est arrivé de soigner le bégaiement, les troubles mentaux, la timidité et j'en passe. Vous n'êtes pas la première qui me parle de transformation. Après plusieurs séances, le caractère du patient se modifie en même temps qu'il guérit de sa maladie (p. 159).

C'est donc à la suite de ce traitement qu'elle parvient, enfin, à obtenir ce qu'elle attend depuis longtemps : une grossesse de son mari. Mais elle perd en même temps sa sœur bien aimée qui l'a longuement soutenue dans sa lutte : «j'aurais tant souhaité que tu sois à mes côtés pour assister à sa naissance. Je te promets, si c'est une fille, de lui donner ton prénom» (p. 174). Cette clause traduit la libération du corps, la re-naissance du corps, la régénérescence de la féminité à travers celle du corps. Le corps ici trouve son pouvoir de noblesse, celui de concevoir et de générer des vies. Qu'en est-il du pouvoir dans *Cabri mort n'a pas peur de couteau* ?

1.3. Le pouvoir du corps dans *Cabri mort n'a pas peur de couteau* de Franck Bernard Mvé

Cabri mort n'a pas peur du couteau est la peinture de la société nocturne de Mboulaneville, ville imaginaire du Gabon. En effet, l'auteur, Franck Bernard Mvé, se permet de révéler sans gangs ni pincettes, la vie des hommes publics imbus de

leurs responsabilités et de leur personnalité le jour, mais tout petits la nuit devant les péripatéticiennes de Babylone, dans la cité de Mboulaneville. A partir des services du corps, de leur dextérité, de leur adresse, Maya, Bernadette, Bouba, Manuela, Francesca et les autres... parviennent à attirer tous les gros bonnets de la République ainsi que les clochards.

Leurs seuls outils, les seuls instruments avec lesquels elles travaillent, ce sont les membres de leurs corps. Ils sont manipulés avec agilité faisant d'elles les expertes de leur art : *«Maya, Bernadette, Bouba, Manuela, Francesca et les autres ont la nette impression que beaucoup de maris ne touchent plus à leurs chéries depuis qu'ils ont goûté au génie de leur art, de leur savoir-faire, leur technique ancestrale»* (p. 45). La reprise anaphorique de ces filles de joie dans tous les chapitres du texte exprime la forte présence du corps dans cette œuvre romanesque.

Cette dextérité remarquable fait, à n'en point douter, la réputation des jeunes dames charmantes et vilipendées la journée, mais adulées et vénérées la nuit. Elles parviennent à ployer les cœurs des assermentés de Dieu et du peuple, ainsi que l'exprime ce passage :

[...] ses femmes venues des pays voisins chercher une vie meilleure sont des humains au même titre que tous ces vicieux hommes mariés qui font semblant le jour de ne plus se rappeler la figure de celles qui les ont fait jouir mieux que leurs frigides bonnes femmes. Oui, le monde est injuste car depuis que Gaston Abamekono est au cœur de la vie privée et professionnelle de ses voisines prostituées, il a pu rencontrer des notables, des hommes d'affaires, des hommes politiques, des officiers supérieurs, des hommes d'églises, des enseignants du supérieur, le recteur de l'université, des autorités de Mboulaneville dans les couloirs obscurs qui mènent à ce tourbillon de plaisir (p. 16).

La récurrence du lexique érotique dans tout le texte et la métaphore «tourbillon de plaisir» révèlent les premières fonctions du corps dans cette œuvre romanesque. Ce corps humain a un pouvoir inimaginable au point où les secrets de la république sont divulgués à la suite d'un *massage* bien appliqué des mains des expertes. Le recteur, les ministres,

les enseignants, les préfets et sous-préfets... sont passés aux mains de ces dames de Kama-Sutra qui ont pour outils leurs doigts, leur corps. Avec leur corps, elles arrivent à déstresser, à baisser la tension artérielle des fonctionnaires soumis à des pressions de tous ordres. Pourtant, ce sont ces mêmes gens qui, pendant la journée, diabolisent ces mêmes courtisanes d'une efficacité et d'une dextérité scandaleuses. Leur degré de technicité contraint les grands de la république à se lâcher devant les péripatéticiennes et à vivre sous leur dépendance. Il y en a qui sont obligés de contracter des crédits. Ils ont des *cahiers de bons de fesses*² chez les vendeuses de charme. C'est ce qui ressort de l'entretien entre le jeune étudiant et l'une des vendeuses de charme : « Tu es sûre que vos clients sont vraiment accrocs au point de contracter les bons de fesses chez vous ? - Que crois-tu mon cher ami ? Le sexe est si puissant qu'il fait faire des choses terribles à n'importe qui » (p. 43).

Pour montrer que le corps a même de l'ascendance sur la cellule familiale, l'auteur décrit un fait insolite : la dispute entre un père et son fils. Pourtant, le père d'Abamekono, ami des vendeuses de charme, est un diacre bien engagé dans la vie de Dieu. Il défend son fils, étudiant en faculté de droit et science économique, de fréquenter des milieux obscènes. Pourtant, le soir, quand les prêtres ont fermé leurs portes, il se rend lui aussi chez les filles de joie pour bénéficier de leur traitement, de leur attention et de leur art. Cette situation révoltante amène Abamekono à comprendre que son père, qu'il craignait et admirait, était en réalité un homme ordinaire qui, comme tous les autres, a une vie cachée, comme on peut le découvrir dans ce passage :

« Tout le monde ou presque a une vie cachée, que l'on soit évêque, haut fonctionnaire, mécanicien, garagiste, pêcheur de carpes ou encore chercheur d'or ou d'escargots après les pluies diluviennes. Tout le monde a des choses à cacher. [...] les hommes et des femmes semblent marcher le sexe à la main, le soir, parce que c'est le moment propice au déblo-

² Expression empruntée à l'auteur (p. 43).

cage de toutes les frustrations, de tous les instincts lubriques, de toutes les réticences et de toutes les inhibitions naturelles (p. 17).

Le sexe est ici la symbolique du corps. Cette métonymie traduit le fort ancrage du sexe dans cette cité mboulanévilloise. Il est décrit, à première vue, comme un objet banal que l'on trimbale et sort à tout bout de champ. Mais à bien examiner, c'est une des parties du corps la plus sollicitée dans cette cité équatoriale. Il apparaît donc que le corps a une double représentation : une connotation diurne et une connotation nocturne. Le pouvoir du corps se scinde également de cette manière. Le corps de la journée, pourtant bien astiqué, est voué à l'apparence, à l'exubérance, aux diatribes et injures. Alors que le corps de la nuit est celui de la libération des frustrations, des réticences. C'est celui des excitations et de la jouissance. C'est celui de l'assouvissement, du ravissement et du bonheur. Cette peinture du corps chez Franck Mvé rejoint, à quelques différences près, celle de Ken Bugul dans *La rue Félix-Faure* où le corps a multiples statuts. Mais qu'en est-il du pouvoir du corps dans *Destin en flammes* ?

1.4. Le pouvoir du corps dans *Destins en flammes* de Jean François Moukagni

Jean François Moukagni fait la peinture des réalités socio-culturelles auxquelles sont exposés les jeunes fonctionnaires. Le texte qui nous intéresse, dans le cadre de notre problématique du pouvoir du corps, est celui relatif à l'épisode du jeune Kerry, directeur d'école et nouvellement affecté dans un village, tombe follement amoureux de la plus jeune femme du chef de ce village, en dépit des risques flagrans qu'il court. En effet, aimer la femme d'un vieillard, quel qu'il soit, est un véritable suicide dans les villages de l'arrière-pays. Les jeunes villageois, qui flânent à longueur de journée, le savent parfaitement. Les visiteurs qui écuement les villages en toutes saisons et qui semblent l'oublier sont vite tenus informés, car c'est une question de vie ou de

mort. Le regard est le biais par lequel se transfèrent la flamme, la séduction dont le jeune homme est sujet :

dès qu'il avait croisé le regard de la jeune fille, son cœur s'était emballé d'un coup. Il avait séduit par sa silhouette majestueuse. De sa vie, il n'avait jamais connu une beauté aussi parfaite, pleine de volupté. Le visage de Dimengui pétillait de santé et reflétait une joie de vivre surprenante.

La partie du corps mise en jeu dans cet extrait est le visage. C'est par là où passent les premières émotions, c'est la première porte d'entrée des sentiments. La métaphore «*silhouette majestueuse*» indique la deuxième porte d'entrée des sentiments et renforce cette peinture descriptive et séductrice du jeune homme. Le fait que le visage soit la partie du corps suffisamment suggestive et expressive n'étonne personne et ne surprend nullement car lui seul, rassemble cinq éléments du corps non moins dissuasifs, à savoir : les yeux, le nez, la bouche, le front et les joues. Les trois premiers font partie des sens fondamentaux du corps humain. C'est à travers ces sens que se transmettent des émotions, des sentiments, des ressentiments, des horreurs, etc. Les yeux, organes de visualisation, jouent essentiellement le rôle filmique. C'est par eux que se prennent des photos qui sont ensuite analysées par le cerveau tel que cela transparait dans les lignes suivantes : «A ses yeux, elle était apparue gracieuse, appétissante et irrésistible. Son image marqua profondément les pensées du jeune homme et, fatalement, il finit par succomber à son charme envoutant». L'accumulation ascendante des adjectifs montrent le caractère paroxystique de la beauté de la jeune Dimengui. L'auteur utilise cette figure rhétorique pour expliquer l'impossibilité du jeune directeur à sortir du carcan de la jeune fille. L'usage du lexique culinaire «*gracieuse, appétissante*» confirme l'idée entretenue par un groupe ethno-linguistique selon lequel *la femme est la nourriture de l'homme*³.

³ Au Gabon, le groupe ethno-linguistique fang et beaucoup d'autres pensent que la femme est la nourriture de l'homme, à partir du mo-

A cela s'ajoute le champ lexical de la beauté, voire de la perfection : « silhouette majestueuse », « beauté », « parfaite », « pétillait de santé », « joie de vivre », « volupté », « belle créature » traduit clairement la splendeur de la jeune fille et son irréprochabilité de sa conception. La tournure hyperbolique « beauté aussi parfaite » renchérit ce caractère irréprochable de la beauté de Dimengui et éclaire le lecteur sur l'attitude passionnée du jeune directeur. Il a vu des beautés, mais celle-là, il n'en a jamais vu. Aussi, la rhétorique du corps « regard », « silhouette », « visage », « image », accentue cette perfection conceptuelle. Les périphrases dithyrambiques « silhouette majestueuse », « beauté aussi parfaite », « belle créature » (p. 26) accentuent la beauté de la jeune fille et la difficulté de la nommer, de la représenter, de la traduire véritablement. C'est ce qui explique le caractère déstabilisant du jeune directeur qui semble totalement dominé par la beauté de cette jeune dame. Il paraît possédé par cette beauté au point qu'il ne se maîtrise plus « il avait été séduit par cette créature », « il était tellement fasciné par cette belle créature » (p. 26). Cette beauté irrésistible lui donne « la folle envie » de la posséder. Cette tournure hyperbolique agrmente l'instinct sexuel du jeune directeur et le galvanise à transgresser l'interdit : la jeune femme est mariée au chef du village. C'est d'ailleurs la tournure hyperbolique « *crime gravissime de lèse-majesté* », « *conséquences incalculables* », « *pire provocation* », « *déclaration de guerre* », etc. qui traduisent mieux cette atmosphère difficile d'obsession, d'effronterie et cet entêtement du jeune directeur troublé par la passion racienne. C'est dire que le corps a des pouvoirs qui, parfois, peuvent conduire l'homme à l'immoralité, à l'effronterie, au péril, au trépas. Dans la partie subséquente, nous allons voir comment se tissent ces différents pouvoirs dans la littérature africaine et à travers les œuvres romanesques du corpus.

ment où la femme le nourrit sexuellement, psychologiquement et moralement.

2. Discussion

Le corps dans les œuvres romanesques de notre corpus présente des pouvoirs divers et variés. En effet, *Sidonie* affiche un corps attirant qui hypnotise le jeune cadre. Parallèlement, ce même corps conduit le jeune homme à la mort à la suite des relations sexuelles non protégées qu'ils ont entretenues. Le pouvoir du corps est à la fois positif puisqu'attrayant, amical, aimant, mais aussi néfaste et monstrueux parce qu'il conduit à la mort. On pourra même dire que le corps dans *Sidonie* a un pouvoir magique et mystique. Magique du fait qu'il exerce une attraction irrésistible sur le jeune cadre. Mystique parce qu'il l'amène sans résistance au trépas. On peut même l'assimiler à la passion racinienne où Phèdre est torturée par la vue d'Hyppolite ainsi que le traduit cette gradation ascendante : « *je le vis, je rougis, je palis à sa vue* » (vers 273). Expression d'une perte totale de maîtrise de soi.

De même, la dualité, voire le manichéisme du pouvoir corporel est également présenté dans *Destins en flammes*. En fait, le jeune directeur d'école, amoureux de Dimengui, perd tout son contrôle devant l'obsession amoureuse dans laquelle il se trouve. Cette situation le pousse à braver les interdits. Telle *Phèdre* de Racine, le héros est comme victime de l'amour qu'il éprouve dont l'issue finale reste inévitablement la mort.

Par contre, le corps dans *Histoire d'Awu* revêt plutôt un caractère pathétique, un pouvoir patibulaire, insignifiant du fait qu'il renvoie aux rites traditionnels (le veuvage). En effet, les rites liés à la martyrisation physique de la personne au cours du cycle de vie possèdent un sens social particulier. Le veuvage, qui est un rite pratiqué par la belle-famille sur le conjoint ou la conjointe survivant(e) après l'enterrement, transforme inéluctablement le corps en lui donnant une diversité de pouvoirs. Dans *Histoire d'Awu*, Justine Mintsá décrit le corps de la femme chosifiée, torturée, martyrisée par la belle-famille. Tel Jésus de Nazareth, la femme subit

passivement le rituel infligé par sa belle-sœur Akut qui commence par lui administrer une gifle bien appliquée sur le visage: «Fais encore la fière avec tes napperons et ta taille fine! engagea-t-elle avant de cracher sur le visage d'Awu qui n'avait pas le droit de s'essuyer. Tu es quoi maintenant? Un zéro, non?» (p. 35). Ces propos, tenus à l'encontre de la veuve et le soufflet qu'elle reçoit, traduisent la futilité du corps en pareille situation. Dans son °hystérie verbale, Akut de renchérir: «Pourquoi t'es pas morte avec ton mari? Hein? C'est pas pour rester à distribuer ton sexe et à jouir toute seule des biens de mon frère? Apportez le piment qu'on lui brule un peu ce sexe...» (p. 35).

Le corps est assimilé ici à une marchandise, un jouet qu'on peut *distribuer* à tout venant. Cette métaphore intensifie la banalisation du corps, la chosification du corps le rejetant dans les travers les plus abjectes. Ces propos incendiaires transforment aussi le corps en réceptacle, en dépôt, en poubelle capable de recevoir toutes les méchancetés (même le piment), toutes les souillures, tous les détritrus, sans oser se plaindre. Ces pratiques s'inscrivent dans la transformation négative du corps et instituent le rite de veuvage dans la déréglementation humiliante du corps, une atteinte abusive à l'intégrité physique et morale au même titre que la circoncision, l'excision et le mariage en Turquie contemporaine avec la défloraison de la mariée (Sauner-Leroy, 2004) mettant en lumière l'observation sociale portée aux pertes de sang.

Dans la même aire culturelle, Narcisse Eyi Menie (2004), Jean Divassa Nyama (1997), Chantal Mbazoo Kassa (2003) dénoncent également les humiliations portées sur le corps pendant le veuvage, le réduisant ainsi à une sorte de chiffon, de torchon dont le pouvoir n'est que domestique, voire miasmique.

En ce qui concerne *Cabri mort n'a pas peur du couteau*, le corps est plutôt vu comme un opérateur économique qui nourrit une catégorie de personnes (les courtisanes). Mais ce corps revêt également un pouvoir politique du fait que,

par son intermédiaire, les filles de joie parviennent à avoir les secrets d'Etat. C'est dire que le corps est un opérateur politique et économique de premier plan.

Conclusion

En définitive, l'ensemble des textes rassemblés dans notre corpus révèlent une variété de pouvoirs tirés du corps. Dans l'usage des rites traditionnels, le corps n'a aucun pouvoir noble. Dans les relations homme-femmes, le corps, notamment le sexe, devient un instrument vital, un moyen de vivre, une source de revenus au service d'une catégorie de personnes, un instrument de filature et d'enquête. Mais paradoxalement, il est aussi la voie royale qui conduit vers la mort, si on n'y prend garde.

On peut donc dire que le rapport au corps dépend essentiellement de l'homme car c'est lui qui peut le rendre servile, martyrisant, envoutant... Tout comme il peut devenir épanouissant. On comprend donc que le travail sur le corps occupe une place centrale dans la littérature gabonaise et que les multiples usages que l'on en fait révèlent une multidimensionalité de ses pouvoirs.

Références

- EYI MENYE N., 2004, *Les matinées sombres*, Libreville, La Maison Gabonaise du Livre.
- GAHUNGU NDIMUBANDI, P., 2003, *La rhétorique du corps dans Fureurs et cris de femmes*, Libreville, La Maison Gabonaise du Livre.
- GENETTE G., 1972, *Figures III*, Paris, Seuil.
- KEN BUGUL, 2005, *Rue Félix Faure*, Paris, Hoëbeke.
- MBAZOO KASSA Ch., 2001, *Sidonie*, Libreville, La Maison Gabonaise du Livre.
- MBAZOO KASSA Ch., 2003, *Fam!*, Libreville, Maison Gabonaise du Livre.
- MOUKAGNI J.-F., 2013, *Destins en flammes*, Paris, Jets d'Encre.

MVE F. B., 2010, *Cabri mort n'a pas peur de couteau*, Paris, Nouvelle édition.

NYAMA J.D., 1997, *La vocation de Dignité*, Libreville, Ndzé.

RAWIRI NTUGUENTODO A., 1999, *Fureurs et cris de femmes*, Paris, L'Harmattan, Collection « Encres noires ».

REBOUL O., 1967, *Introduction à la rhétorique*, Paris, PUF.

Corps et espace dans le théâtre de Sony Labou Tansi, Koffi Kwahulé et Caya Makhélé

Ouaga-Ballé DANAÏ OYAGA
École normale supérieure, Libreville

Résumé : Texte et représentation, le théâtre accorde une importance particulière au corps qui donne vie aux mots, à travers le jeu de l'acteur. Dès lors, on peut percevoir dans le corps un espace d'expression des rapports humains. L'analyse immanente des pièces de Sony Labou Tansi, Koffi Kwahulé et Caya Makhélé révèle que le corps est le lieu de la représentation des conflits socio-politiques et culturels. Vision allégorique des tragédies contemporaines, la désagrégation des corps traduit d'une part, la violence dont ils sont l'objet et, d'autre part, une tentative de (re) construction identitaire.

Mots-clés : Corps, Espace, Identité, Tragédie, Violence.

Abstract: Text and performance, theater attaches particular importance to the body that gives life to words, through the play of the actor. Therefore, one can perceive the body in space expression of human relationships. The immanent analysis of parts of Sony Labou Tansi, Koffi Kwahulé and Caya Makhélé's dramas reveals that the body is the place of representation socio-political and cultural conflicts. Allegorical vision of contemporary tragedies, the disintegration of the body reflects both the violence they are subjected and, on the other hand, attempt to (re) construction of identity.

Keywords: Body, Space, Identity, Tragedy, Violence.

Introduction

La complexité de la notion d'espace au théâtre est inhérente à la nature même du genre qui est double. Du point de

vue scriptural, l'espace est la zone la plus plate de ce texte qualifié de « texte à trous » (A. Ubersfeld, 1996a), car la description des lieux y est très faible ou inexistante. Pourtant, l'aboutissement du texte théâtral est dans la spatialité où peuvent se développer les rapports physiques entre les personnages. En cela, l'espace théâtral, lieu de la *mimésis*, renvoie à une dualité référentielle : il est le reflet des indications textuelles que la représentation construit en une icône scénique, élément codé dans une réalité autonome concrète. Aussi une analyse de cette catégorie théâtrale relève-t-elle d'une quête dans le texte d'éléments spatialisés ou spatialisables pouvant assurer la médiation entre texte et représentation. L'espace dramatique imaginaire, conçu par le dramaturge, ne prend réellement vie que par les signes perceptibles de la représentation et toute la spatialité virtuelle suggérée par le texte. L'espace théâtral résulte donc d'une pluralité, il se construit, comme le remarque A. Ubersfeld (1996b, p. 74), « à partir d'une architecture, d'une vue sur le monde (picturale), ou d'un espace sculpté essentiellement par le corps des comédiens. »

L'analyse du personnage au théâtre relève également de cette complexité. Outre les aspects discursifs relatifs aux systèmes actoriel et actanciel, on peut considérer la dimension psychanalytique du personnage qui met en relief la spatialité du corps. En effet, les travaux de Freud et, plus tard, ceux de Lacan ont montré que l'appareil psychique est constitué d'une série de formalisations spatiales. Alors que la première topique subdivise le moi en zones (conscient, inconscient, préconscient), ce que J. Laplanche et J-B. Pontalis (2007) appellent « les aspects géographiques du conflit », la seconde présente en termes d'instances le Moi, le Ça et le Surmoi comme des personnages anthropomorphes, chacune fonctionnant dans un champ d'action qui lui est propre. Cette forme de stratification qui régule les rapports entre ces différentes instances induit une perception spatiale du personnage.

Dans la littérature africaine, la critique qui s'est intéressée au corps aborde le sujet sous deux angles. Le premier, à travers une lecture sociopolitique, en fait une représentation du corps social alors que le second l'analyse comme une catégorie esthétique. On peut citer, à titre d'exemple pour la dernière orientation, les travaux de N. Martin-Granel, I. Bazié et S. Chalaye¹. C'est dans cette optique que s'inscrit notre étude sur le rapport du corps à l'espace dans le théâtre de S. Labou Tansi, K. Kwahulé et C. Makhélé. Outre la problématique de la sémantique du corps dans la création, le fonctionnement du corps comme un espace et la participation de ce signe textuel à la construction de l'espace dramaturgique semble une piste intéressante. En d'autres termes, il s'agit de voir comment le corps, en tant que signifiant textuel recouvre une spatialité, offrant au lecteur-spectateur des possibles interprétatifs.

Aussi une lecture autotélique de certaines pièces de ces trois dramaturges nous permettra-t-elle de dégager les différentes manifestations de la spatialisation du corps. Si les corps sont conçus dans un processus de désagrégation et de reconstruction des identités, ils se présentent également sous la forme de figures rhétoriques et d'instances psychanalytiques. Ces signes qui contribuent à l'édification de l'espace dramaturgique établissent clairement le lien entre le texte et la représentation.

¹ Nicolas Martin-Granel dans le « Discours de la honte » (*Cahiers d'études africaines*, vol. XXXV, n° 4, 1995, p. 739-796) montre en quoi le corps est porteur de sens dans l'œuvre romanesque de Sony Labou Tansi alors que Isaac Bazié analyse une rhétorique du corps comme expression de la résistance (« Corps-signe et esthétique de la résistance chez Sony Labou Tansi », *Applied Semiotics / Sémiotique appliquée*, n° 11-12, 2002, p. 110-121). Pour Sylvie Chalaye, Les dramaturgies contemporaines afro-caribéennes caractérisées par le marronnage, convoquent des corps revenants qui disent l'identité diasporique et le royaume perdu à réinventer. (« Corps diasporiques et voix chorales des théâtres marrons », *Revue d'Études françaises*, N° 18, 2013, p. 219-225).

1. De la déliquescence des corps

D'entrée de jeu, le titre et le prologue de la pièce de S. Labou Tansi, *La parenthèse de sang* (1981a), nous situe dans la perception spatiale et tragique du corps. Il y est question de l'opposition de deux parenthèses : « les Onze du sang contre les Onze des entrailles », de « passe de viande », de « passe d'État civil », de « passe d'identité » (p. 5). La localisation de cette confrontation dans une aire footballistique sous un vocable relatif à la fois à l'anatomie et à l'administration établit clairement la relation entre le corps, l'espace et l'identité. D'où la question du « Qui suis-je ? »². Quelle(s) identité(s) se profilent sous ces représentations spatiales du corps ?

Le corps est l'objet d'une présentation duelle. D'un côté, ces dramaturgies le magnifient comme un espace de vie. La première scène de *Les recluses* (K. Kwahulé, 2010) donne à voir sur fond de toile deux corps tendus l'un vers l'autre, sans jamais se toucher, dans un jeu de cache-cache amoureux. Les mouvements aériens des corps témoignent de la pureté des sentiments, augurant d'un rayonnement exceptionnel. Avec Jaz, personnage éponyme de la pièce de K. Kwahulé (1998), le corps est l'incarnation de la beauté divine. L'écriture du dramaturge ivoirien lui confère une dimension mythique en le rapprochant de celui du Christ :

Un lotus
Jaz est un lotus (...)
dans la vallée de Josaphat
un homme s'est jeté à ses pieds
les a couverts de baisers et
lui a dit en tremblant (...)
Vous êtes le témoignage érotique de Dieu.
Car une telle beauté n'est possible que par Lui. (p. 68)

Objet d'adoration, la nudité de ce corps suscite des paroles blasphématoires. La subversion du mythe christique

² Titre de la première scène de la pièce de Caya Makhélé, *Les travaux d'Ariane*, Paris, Acoria, 2014.

combiné à celui de la Tour de Babel révèle le caractère extraordinaire du personnage. Et Jaz devient, par opposition à la cité où elle vit, le lieu de la perfection comme l'avoue son violeur :

Vous êtes exactement comme
Dieu imagina
la femme
pour la première fois
juste avant la Tour de Babel.
Nue
vous êtes encore plus belle. (...)
Mes yeux vous ont suivie jusqu'ici
pour vous voir refuser d'accoucher de la merde
dont ils édifient leur Tour de Babel (p. 73-74)

La transgression est totale lorsque le violeur et le sexe, l'arme abjecte de l'agression, « cette chose à la fois tendue et relâchée / dans le regard de l'homme. » sont « Comme le visage du Christ sur les vitraux des églises » (p. 69). Ce détournement de l'image christique en figure du mal accentue davantage la vision que les dramaturges donnent de la dégradation de l'espace corps.

Les personnages présentent un état de décrépitude physique qui suscite le dégoût à l'instar de « Makiadi [qui] crache abondamment dans ses mains et se fait un brin de toilette, en chantonant » (C. Makhélé, 1995, p. 18). Ces corps répugnants sont envahis par des parasites et conditionnés par les besoins primaires tels que manger pour survivre. Ils se réduisent au ventre qui subit toutes formes d'agression. Le fou dans *La parenthèse de sang* (S. Labou Tansi, 1981, p. 8) réclame plus de nourriture en ces termes : « Nous sommes douze dans mon corps. On y est serré comme des rats. Encore, puisque douze, ça mange comme douze. Et puis, mon vieux ! Il y a Sakomansa parmi les douze. Sakomansa mange comme quatre ».

Dans *La fable du cloître des cimetières* (C. Makhélé, 1995, p. 21), Makiadi est, lui aussi, victime de cette intrusion de corps étrangers :

Ma faune intestinale s'arroe le droit de crier en se serrant la ceinture. Là.

Il montre son ventre

Ils sont tous là, asticots, lombrics, vermines, vermisseaux, ascaris, filaires, ténias, vers-coquins, vers solitaires. Tous réfugiés politiques dans mon ventre.

Ces envahisseurs sucent la moelle de l'être, gangrènent ses organes et laissent au bout du compte un corps malade. À cette invasion insidieuse, s'ajoute la brutalité extrême de l'occupation de ces espaces. Le corps est violenté, démembré par les bourreaux qui se délectent de chaque organe arraché à l'instar du sergent Cavacha qui jubile de cette mort « par région », de cette agonie « par étape » (S. Labou Tansi, 1981, p. 43). Chaque parcelle arrachée de cette « viande »³ est une victoire de l'arbitraire sur la justice. La torture crée ainsi un espace du vide où l'homme est un néant.

Outre l'amputation, l'effraction constitue l'une des caractéristiques de cette violence. En effet, le viol est une arme redoutable d'occupation, mais surtout de négation de l'être. Le thème du viol est omniprésent dans le corpus : viol comme moyen d'humiliation et de soumission lors des guerres (*Les recluses* de K. Kwahulé, 2010 ; *Quelque part en ce monde* de C. Makhélé, 2014b ; *La parenthèse de sang* de S. Labou Tansi, 1981a), viol dans les cités urbaines (*Jaz* de K. Kwahulé, 1998), viol des consciences (*Je soussigné cardiaque* de S. L. Tansi, 1981b). Le corps féminin est violenté dans sa chair au point de perdre toute humanité et devenir souillure. La désagrégation des corps se voit dans la déstructuration des phrases et la typographie des textes de Koffi Kwahulé. Dans *Jaz* (1998, p. 80-83) par exemple, la désarticulation du corps violé transparaît clairement dans l'éparpillement des strophes sur la page, alternant dans chaque colonne espace vide (du blanc) et espace plein (du texte). Objet de mutilation, à l'image de Jaz à qui il manque la seconde lettre z de son nom, le corps se

³ Terme qu'on retrouve sous la plume de Sony Labou Tansi mais également chez Koffi Kwahulé.

métamorphose en un espace de décomposition comme en témoin Kaniasha après le viol : « Je me sentais comme de la boue, une boue dans laquelle roulaient des porcs. » (K. Kwahulé, 2010, p. 13-14). La vitalité de ces corps spatialisés s'échappe, se liquéfie en une pourriture, expression de leur dégénérescence.

Certes, ces dramaturgies confèrent au corps une dimension spatiale qui procède de la déliquescence des êtres, mais cette démarche est également perceptible à travers l'usage de figures rhétoriques et une lecture psychanalytique.

2. Rhétorique et psychanalyse du corps

Les figures de style qui rendent compte de l'exercice de la violence sur les organes sont celles de la substitution. La synecdoque qui permet de désigner le tout par une partie nous donne une vision fragmentée de ces corps souffrants. Chez S. Labou Tansi (1981a, p. 43, 57), la destruction des organes sensoriels tels que « *la main droite* », « *l'œil droit* », « *les oreilles* » et le « *nez* » conduisent à l'anéantissement de l'être qu'il désigne par l'expression « *cœur du vide* ». Le corps est démonté, pièce par pièce, jusqu'à l'extinction complète. Dans le cas des viols, le sexe est le lieu de la souillure, même si par fausse pudeur la matrice féminine est désignée par l'euphémisme chair. Elle constitue le point focal de la chute d'un parcours balisé par l'énumération des parties sensuelles de l'être violé :

Et tu as le viol plaqué
sur chaque pore de ta gueule
sur le bout de tes doigts
sur la pointe de tes seins
sur la crête de ta fange
(...) et lorsque j'ai enfoncé ma chair
dans l'effacement de ta chair
tu as toi-même écarté les fesses. » (K. Kwahulé, 1998, p. 79-80)

Si le sexe apparaît comme l'expression de la soumission, il est également l'arme qui libère du joug masculin. C'est par le sexe qu'Ariane prend sa revanche sur son existence débri-dée, partagée entre la prostitution et l'alcool. Arme fatale de sa vengeance contre son époux parricide Démokoussé (C. Makhélé, 2014a, p. 46) - « Aujourd'hui, j'ai tué Démokoussé. / Je l'ai étouffé avec mon sexe. », clame-telle – le meurtre libérateur par les intimités féminines est assimilé à l'acte éjaculatoire renversé, à la fois jouissif et tragique :

J'étais lasse et heureuse à la fois.
J'ai alors pissé
Lentement
Longuement
Dans sa bouche.
Il a dégluti dans un dernier soubresaut.
Et n'a plus bougé. (p. 46)

La métonymie qui, par ailleurs, englobe la synecdoque, consiste à remplacer un terme par un autre qui entretient avec le premier un rapport logique. Dans *Les travaux d'Ariane* (C. Makhélé, 2014a) par exemple, l'identité morcelée du personnage transparait à travers la dislocation de sa poupée. En effet, la pièce commence par un désordre observé dans l'espace de vie du personnage. Ariane, immobile, laisse choir ses paniers de provisions, ouvre une armoire, une pluie de poupées tombe sur elle, elle en prend une qu'elle serre contre elle et fredonne : « Coco cassé, / bébé brisé, / poupée déchirée » (p. 9). Ce refrain qui rythme le monologue de l'existence brisée d'Ariane montre à quel point le déboîtement du corps de la poupée correspond à l'image fractionnée du sujet.

L'espace théâtral étant significatif par les éléments qu'on y dispose, la métonymie de la désignation d'un contenu par son contenant met en exergue la relation entre le corps et cette catégorie dramatique. Le titre *Les recluses* (K. Kwahulé, 2010) évoque des murs inexpugnables derrière lesquels se réfugient ces femmes violées. Dans une démarche cathartique, leur silence, puis leur témoignage dans un groupe de paroles, constituent une forteresse contre le jugement d'autrui,

espace de repli sur soi mais également d'expiation de ce que la société considère comme un péché. Dans *Quelque part en ce monde* (2014b), Caya Makhélé reprend le mythe de la boîte à Pandore dans le sens de l'exploitation du corps comme le réceptacle des maux de l'humanité. Dans un contexte de l'après génocide, Andorep (anagramme de Pandore), rescapée de la guerre et victime d'un viol collectif, met en place un subterfuge pour démasquer les coupables, parmi lesquels son père. Elle porte une grossesse fictive qui s'avère être à la fin le symbole de son mal être : « Je n'étais pas enceinte. Cet enfant imaginaire est le fruit de mes peurs, de ma souffrance, de mon angoisse de porter un être qui n'aurait rien demandé, tout en ayant la marque de l'infamie sur le front » (p. 155).

Le micro espace corps se mue, emplit le cadre de l'action de manière à devenir un macro espace. Élément fonctionnel, le corps se transfigure et transfère ses caractéristiques à l'espace englobant. C'est le cas de la cité dans laquelle vit Jaz. Par contamination, celle-ci porte les mêmes attributs dévalorisants que le personnage. Espace du viol et de la luxure, la cité est l'expression de la déchéance morale, à l'image de ce « siècle [qui] transpire la défécation » (K. Kwahulé, 1998, p. 75). L'identification entre ces deux entités est telle que le glissement du rapport de substitution à la relation d'analogie s'opère facilement. Le pas est vite franchi, de la métonymie à la métaphore. Dès lors, corps souillés et espaces sont assimilés à des termes propres à la scatologie tels que « la merde », « la défécation » (*Jaz*, K. Kwahulé, 1998), « la boue » (*Les recluses*, K. Kwahulé, 2010), métaphore de la décadence morale de la société. La lutte intestine, au sens propre comme au figuré, pour la survie dans le ventre du fou (*La parenthèse de sang*, S. Labou Tansi, 1981a) et dans celui de Makiadi (*La fable du cloître des cimetières*, C. Makhélé, 1995), transposée dans le macro espace du pays renvoie à la course au pouvoir où le plus fort s'impose.

Ces espaces de violences extrêmes engendrent des transformations que porte à merveille le discours allégorique des pièces. Dans *Je soussigné cardiaque* (S. Labou Tansi, 1981b),

par exemple, la passion de Mallot constitue un espace de métamorphose où il refuse « d'exister sur commande », et où il accouche de « ce moi métaphysique qui bouscule [sa] viande et [ses] os... » (p. 80-81). Le discours contre-nature de ce corps masculin qui exprime le désir de recréer un monde nouveau annonce l'avènement difficile d'une nouvelle société :

Eh bien ! Je vais me mettre au monde, là, devant vous. Je vais accoucher de moi. Vous alliez m'annuler d'un non-lieu. Vous alliez m'effacer d'un gros trait au centre de la chair. Vous m'avez bouché avec du papier, des bureaux, et des heures d'attente. Vous avez essayé de me gommer avec votre odeur immonde de directeur de caca... [...] Vous avez peur, n'est-ce pas ? Eh bien, votre peur, c'est la première douleur, la première manifestation de ce moment fatal qui doit m'amener au monde. Je gonfle. Je bouge. Je monte. J'arrive. Je viens. Et vous m'attendez. Comme une mère. Exactement comme une mère, moins le vagin (p. 144-145).

L'oxymore, qui se définit par la coexistence de deux termes de sens contraire à l'intérieur du même énoncé, est une figure fondatrice de la théâtralité en ce qu'elle est essentiellement dialogique. Le fonctionnement du personnage peut reposer sur cette figure puisqu'il est le lieu de la tension dramatique. Il est la jonction par métaphore de deux ordres de réalités opposées, clé d'une évolution dramatique efficace. Le corps-oxymore se présente en des termes antinomiques comme⁴ :

- beauté / laideur : « La **beauté** accouche de la **laideur** » (K. Kwahulé, 1998, p. 75). Après avoir été violée, la victime dit : « j'avais la sensation que je renaissais de ma **chrysalide de boue** » (K. Kwahulé, 2010, p. 14) ;

- vie / mort : « C'est le **cœur** du **vide** : il **bat** dans ta **mémoire de mort**. » (S. Labou Tansi, 1981a, p. 57).

La désignation du sujet agissant (« L'**Inquisiteur** au regard de **Christ** » (K. Kwahulé, 1998, p. 83) et la nomination de l'acte ignoble en lui-même (« C'est par toi / que me pénètre

⁴ C'est nous qui soulignons.

le délicieux vacarme de / l'abandon de soi », « La morsure de sa jouissance » (K. Kwahulé, 1998, p. 83-84)) complètent le tableau des contraires. Quel que soit le visage de la violence, le tragique naît du rapport conflictuel entre dominants et dominés, bourreaux et victimes.

Considérer le corps comme espace implique enfin une perception stratifiée de l'être en instances psychanalytiques. Pour ce, une définition des concepts de la théorie de l'appareil psychique s'impose.⁵ Le Moi, lieu de l'identité personnelle, est le siège de la conscience mais aussi des manifestations inconscientes. Le Moi jouit d'une autonomie relative car il est dans une relation de dépendance tant à l'endroit des revendications du Ça que des impératifs du Surmoi et des exigences de la réalité. Le Ça correspond aux pulsions inconscientes, pour une part, héréditaires et innées, pour l'autre refoulées et acquises. Il exprime la poussée de la libido cherchant à se satisfaire selon le principe du plaisir. Le Surmoi est défini comme l'héritier du complexe d'Edipe, il se constitue par intériorisation des exigences et des interdits parentaux. Son rôle est assimilable à celui d'un juge. Freud voit dans la conscience morale, l'auto observation, la formation d'idéaux, des fonctions du Surmoi.

La personnalité des corps que nous avons abordés dans ces dramaturgies oscille entre ces trois instances. La rage qui habite Mallot dans *Je soussigné cardiaque* (S. L. Tansi, 1981b) est l'expression de sa révolte contre la corruption et la tyrannie. Ce personnage a un sens si élevé de la conscience morale qu'il refuse de courber l'échine devant la dictature d'un système incarné par Perono. La singularité de sa conception morale dans un contexte de décadence assimile son parcours à la passion du Christ. Le corps d'Ariane (C. Makhélé, 2014a) évoque le conflit entre le désir de vengeance, la répulsion de sa vie de prostituée et l'image d'une mère modèle. Son dégoût obsessionnel du marasme dans lequel elle est engluée se traduit par la présence quasi permanente d'objets enfermés. Les

⁵ Pour la définition des concepts de la théorie de Freud, nous nous inspirons du *Vocabulaire de la psychanalyse*, *op. cit.*

âmes violées sont partagées entre le sentiment de honte, de culpabilité et le dessein d'une réinsertion sociale. Tel est le drame de Kaniosha dans *Les recluses* (K. Kwahulé, 2010). Claustreuse dans le silence du mensonge, elle cache la souillure du passé à son futur mari d'une part et subit les affres sexuelles du chantage d'un juge d'autre part.

Et si jusqu'ici je me suis refusée à toi,
ce n'était pas dans le but de préserver
je ne sais quelle virginité, mais parce que je me sentais sale,
sale non pas à cause de ce qui m'est arrivé,
mais par le mensonge dans lequel je me suis emmurée., avoue-
t-elle (p. 47).

Mais travestir la réalité ou tenter d'éliminer les obstacles à la réinsertion par le meurtre du maître-chanteur prolonge plutôt le supplice de ces femmes. Ce qui justifie le recours au pouvoir cathartique de la parole partagée.

À cet égard, le choix dramaturgique du monologue n'est pas fortuit. Il s'inscrit dans l'énonciation du dire sur soi et par soi. Les personnages se laissent découvrir à travers une sorte de mémoire douloureuse que E. Nshimiyimana (2005, p. 90) nomme mnémotopie. La mnémotopie est, selon lui,

un temps composé des divers éléments (attitudes, souvenirs, cicatrices, etc.) qui permettent au présent et au passé de coexister et d'être lisibles dans un même espace, le corps. Ainsi le mnémotopie constitue un facteur de lisibilité de ces espaces mémoriels qu'on ne lie pas souvent au phénomène de la mémoire.

Ainsi, le corps devient-il ce lieu où le temps se fige, le passé se superposant au présent. Le récit de ces corps martyrs remplit pleinement cette fonction mnémotopique car sans intentionnalité de conservation. Ces corps racontent le passé dans l'actualité du présent sans pour autant être investis d'une volonté de mémoire. Toutefois, le dire semble un moyen de reconstituer ces identités bouleversées.

3. La (re)construction identitaire

Le personnage de Makiadi dans *La fable du cloître des cimetières* (C. Makhélé, 1995, p. 19) est représentatif de ces corps qui ont une vision parcellaire et incomplète de leur être : « Aïe, coupure d'un sale miroir qui ne me laisse voir que ma tête et pas le reste de mon corps », s'exclame le personnage dès la première scène. À corps épars, comme le miroir brisé, correspond une image complexe de soi. Makiadi éprouve des difficultés à se saisir lui-même, à exister comme un tout. On le constate lors de sa quête pour sauver sa bien-aimée des enfers, Makiadi arbore une multitude d'identités. Il change de personnalité chaque fois qu'il atteint ce qu'il croit être l'enfer. Clochard au départ, il se travestit en femme, en religieux, etc., pour retrouver en fin de compte, son identité initiale. En réalité, Motéma la bien-aimée est une invention du vieil homme gardien de la morgue pour que Makiadi le remplace comme le gardien des morts. L'identité se recompose de ce jeu des masques car Makiadi acquiert un statut social à la fin de ce parcours initiatique, comme l'affirme Motéma dans sa dernière missive : « Je suis contente que tu aies retrouvé ton masque de clochard. Il te va tellement bien. Sais-tu qu'ici mes amis et moi l'appelons le masque de l'héroïsme ? » (p. 61).

Le monologue, à travers la fonction thérapeutique de la parole, aide les corps brisés à recomposer les identités éparées. Recoller les morceaux du passé et les rattacher au présent pour une renaissance au bout du labyrinthe, comme Ariane. La réparation des corps passe par la redécouverte de soi dans une quête dialectique où le personnage se doit de réconcilier les contraires. Ariane ne retrouve la paix qu'une fois au bout du récit de sa vengeance assouvie. Son entièreté est matérialisée textuellement par la disparition progressive du leitmotiv « Coco cassé, / bébé brisé, / poupée déchirée » (C. Makhélé, 1995). Dans *Quelque part en ce monde* (C. Makhélé, 2014b), Andorep compose une pseudo entièreté par le Verbe en portant une grossesse imaginaire. Le dévoilement de ce

corps étranger, « *fruit du péché* » (p. 155) conduit à la vérité et permet au corps de guérir des blessures du viol et de l'inceste.

Jaz désigne la femme violée mais ce nom évoque également cette musique de la résistance au viol subi par le Noir au cours de l'histoire. Ces identités éparpillées à travers les continents ont comme vecteur commun cette musique, à l'image du personnage qui, à l'écoute de « la note bleue » recouvre son identité. La note bleue est cette part d'humanité dont la victime semble en être évidée mais qui en réalité est, comme l'affirme K. Kwahulé (in S. Chalaye, 2001, p. 94), « une sorte de concentration de toute l'humanité en cette personne après le viol. » Le dramaturge présente cette métaphore du Moi à la source de la reconquête identitaire en ces termes :

On dit que
en nous rythme une musique
qu'on peut ne jamais entendre.
À moins de faire silence en soi. On dit que
cette musique
c'est notre nom. (K. Kwahulé, 1998, p. 87)

Dès cet instant, Jaz recolle les morceaux de cette identité note après note, reprend de manière obsessionnelle la même note avec comme fil rouge le nom, recomposition matérialisée par un calligramme du corps féminin à la page 88.

D'abord
une note
puis une autre
note puis encore
une autre note
la même
comme on frappe à la porte une myriade de notes la même se frottant
les unes
contre les autres comme pour se tenir chaud une note de toute les
couleurs
même de celle qui fut abolie de
l'arc-en-ciel un
flot de notes la
même de tous les
sons notes espiègles
turbulentes la même
se précipitant pour
arracher le secret du
silence explosant
souvent à peine
leur envol éclos
pour enfanter
d'autres notes la
même encore plus
imprévisibles
incandescentes
volcaniques et enfin
rythmer le Nom dont
on ne saura jamais la nommer

L'unicité du personnage est bien palpable du point de vue énonciatif puisque le flou entretenu sur l'identité de la narratrice se dissipe à la fin de la pièce. « Je ne suis pas ici pour parler de moi mais de Jaz. » Ce vers qui rythme le flux des souvenirs de manière relativement régulière, comme un refrain, disparaît dans l'ultime strophe pour

Jaz
Oui Jaz.
On m'a toujours appelée Jaz.
Jaz.
Je ne sais plus. Simplement Jaz. (p. 90)

La distanciation entre la narratrice et le personnage, bien marquée tout au long de la pièce, aboutit finalement à la fusion et à l'unicité des deux entités.

La parole dans *Les recluses* (K. Kwahulé, 2010) assume pleinement sa fonction cathartique. L'on assiste, à travers le témoignage des femmes violées, à une purification du Moi mais également à une reconstitution du corps social par le lien du mariage. Corps abîmés par la folie humaine, corps rapiécés par la parole qui cicatrise les meurtrissures et réconcilie les hommes. Lavées des souillures du passé, ces femmes affrontent l'avenir dignement. L'amour, suggéré par l'attirance des corps au début de la pièce, clôt cette histoire par la célébration dans l'euphorie d'un hymen.

Mallot dans *Je soussigné cardiaque* (S. Labou Tansi, 1981b) incarne le corps rebelle, allégorie de l'idéalisme. Indocile à toutes formes de tyrannie, il résiste aux tentations et aux chantages. Au cœur de ce corps, des idéaux qui justifient son jusqu'aboutisme. Aucune force ne peut entamer la détermination de ce corps impavide dans la tourmente dictatoriale. Les sévices physiques et psychologiques n'ont pas pu briser Mallot qui, bien au contraire, insuffle une autre dynamique à son existence. Il symbolise la transcendance, la remontée vers la lumière, une quête de la liberté que traduisent bien la gradation et l'oxymore de ses propos : « Je suis, je reste, je meurs debout... » (p. 80). Jusqu'au seuil de la mort, Mallot demeure ce corps irréductible qui irradie plutôt de son aura l'univers : « Je suis à cette altitude de la vie où la viande ensoleille le néant. Je crève imprenable, même de moi. (...) J'ai assassiné le néant » (p. 153).

À l'inverse, les corps dans *La parenthèse de sang* (S. Labou Tansi, 1981a) subissent les conséquences de l'arbitraire sans aucune tentative de régénérescence. La dénégation de l'altérité les a transformés en de véritables zombies, errant entre les frontières tenues de la vie et de la mort. Ils sont devenus des morts-vivants, entre ombre et lumière. Ayant perdu le pouvoir vital de la parole, ces corps frappés d'une incapacité à se renouveler appartiennent désormais au monde de l'entre-

deux comme le dit Ramana : « Ne parle pas : nous sommes morts. Les morts ne parlent pas [...]. C'est la langue qui parle en souvenir de là-bas. Nous sommes en existence cinétique. On est mort. On est mort. On dit des mots de morts » (p. 56-58). En définitive, on assiste dans cette pièce à une déconstruction identitaire des corps, broyés par un système fondé sur une violence cyclique. Les personnages ne peuvent pas briser l'étau d'une tragédie qui se resserre inexorablement : aux corps violentés succèdent d'autres victimes, peut-être pas résignés, mais incapables de briser cette fatalité. Ainsi, comme l'affirme R. J.-J. Tandia Mouafou (2008), ce contexte de la négation de l'altérité aboutit à « la constitution d'un corps social où les personnages, loin d'être des sujets psychologiques pleins, sont de simples résidus textuels au service d'une perception nihiliste du monde. » Ces corps altérés, passifs, sans aucune attache identitaire relèvent bien de l'absurde.

4. Du corps textuel à l'espace dramaturgique

La voix est au cœur du projet poétique de la plupart des pièces étudiées. C'est par la parole que se dessine la matérialité des corps qui émergent des monologues. Le Verbe offre une visualisation de la désagrégation mais également de la re-composition des corps. La prise de parole donne un contour au corps. Le corps-Jaz émane de la parole comme celui des femmes martyres dans *Les recluses* (K. Kwahulé, 2010), d'Ariane dans *Les travaux d'Ariane* (C. Makhélé, 2014a). La métamorphose de Makiadi (*La fable du cloître des cimetières*, C. Makhélé, 1995), la révolte de Mallot (*Je soussigné cardiaque*, S. Labou Tansi, 1981b) et la zombification des personnages (*La parenthèse de sang*, S. Labou Tansi, 1981a) sont perceptibles pour le lecteur-spectateur comme des espaces grâce au pouvoir du dire. Le corps spatialisé sert ainsi de médiation entre le texte et la représentation. Comment le "corps textuel" participe-t-il de la (re)création de l'espace dramaturgique ?

L'espace dramaturgique est cet espace imaginé par le dramaturge. Il ne se réduit pas seulement à l'espace visible, le lieu dramatique imposé par l'unité du théâtre classique. A cette première strate, s'ajoutent le lieu virtuel où se déroule ce qui échappe au regard des spectateurs et le troisième lieu, une partie de la scène que l'on ne voit pas mais qui joue un rôle dynamique dans l'intrigue. À partir du moment où l'espace n'est pas que simple représentation d'un lieu réel dans le monde, on peut considérer que les matrices de spatialité peuvent être tirées de la spatialité physique et psychique des personnages. Le projet textuel de mise en scène ou de scénographie se situe donc entre les structures spatiales du texte et l'espace de la représentation. Ces corps, nés des voix, fonctionnent comme des lexèmes. Ils émergent de l'imaginaire du lecteur spectateur, du metteur en scène ou du scénographe et prennent forme pour donner du sens à l'espace dramaturgique. Le jeu corporel détermine ainsi la prise en compte des autres composantes de la scénographie telles que les objets, le décor, la lumière et la musique. En somme, dans les pièces du corpus, le corps influe la structuration de l'espace.

Jaz (K. Kwahulé, 1998) demeure le corps signe autour duquel vont se greffer les différents éléments constitutifs de l'espace dramaturgique, plus précisément, il inspire leur fonctionnement, conditionne leur présence ou non. Sans être directif, la mise en scène étant une re-création, l'on ne saurait imaginer Jaz dans un décor flamboyant avec des lumières vives. Bien au contraire, une scène dépouillée, des couleurs ternes et des lumières blafardes puis plus éclatantes suggèreraient au mieux la déconstruction / reconstruction de ce corps. Le poids du silence ou une musique mélancolique rythmant le témoignage des femmes dans *Les recluses* (K. Kwahulé, 2010) mettrait davantage en exergue la dérégulation de ces corps qui emplissent l'espace scénique, alors que les lumières contrastées seraient un signifiant de l'univers dichotomique Lumière / ombre dans lequel évoluent les morts-vivants de *La parenthèse de sang* (S. L. Tansi, 1981a). La descente aux enfers de Makiadi (C. Makhélé, 1995a), l'errance dans les

méandres de l'âme d'Ariane (C. Makhélé, 2014a) partagée entre désarroi, angoisses et vengeance, ces corps sans ancrage imprimeraient une structuration labyrinthique à l'espace scénique. Ces quelques exemples montrent à suffisance que les éléments scénographiques, qu'ils soient sonores, visuels, picturaux, sont tributaires des corps spatialisés, générés au départ par le Verbe.

Conclusion

Le traitement accordé aux personnages dans les pièces du corpus érige le corps en une catégorie esthétique particulière. Au départ d'ordre acoustique, la matérialité du corps se présente en une spatialité portant les stigmates des violences subies. De l'état sonore, musicale et vibratoire se dessinent les contours de ces corps martyrs, désarticulés et fragmentés. Cette désagrégation ontologique est l'expression de la négation identitaire imposée aux plus vulnérables. Corps féminins violés, corps torturés et démembrés sont autant de signe de la négation de l'être. Mais le corps est également le refuge, le lieu de la renaissance où il recouvre son humanité. Ces corps démantelés se recomposent dans une quête identitaire dont le contrefort est la mémoire et l'aspiration aux idéaux nobles tels que la liberté.

Au plan dramaturgique, la spatialité physique et psychique des personnages a un impact certain sur la structuration de l'espace scénique. Outre les indications scéniques classiques, le fonctionnement des corps comme matrices spatiales imprime une géométrie et une occupation singulière de l'aire du jeu dramatique. La configuration et les métamorphoses de ces corps sémantisés orientent la lecture scénique des pièces où les autres composantes scénographiques, bien que tributaires de cette donne, contribuent à un éclairage de l'ensemble. En définitive, la perception spatiale du corps par ces dramaturges nous ramène à l'essence même du théâtre qui est d'être à la fois texte et représentation.

Références

- BAZIÉ Isaac, 2002, « Corps-signe et esthétique de la résistance chez Sony Labou Tansi », *Applied Semiotics / Sémiotique appliquée*, N^{os} 11-12, p. 110-121.
- CHALAYE Sylvie, 2001, *L'Afrique noire et son théâtre au tournant du XX^{ème} siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- CHALAYE Sylvie, 2013, « Corps diasporiques et voix chorales des théâtres marrons », colloque sur *Corps et voix d'Afrique francophone et ses diasporas : poétiques contemporaines et oralité*, *Revue d'Études françaises*, N^o 18, p. 219-225.
- KWAHULÉ Koffi, 1998, *Jaz*, Paris, Théâtrales.
- KWAHULÉ Koffi, 2010, *Les recluses*, Paris, Théâtrales.
- KWAHULÉ Koffi, 2001, « Rencontre avec Koffi Kwahulé, un théâtre qui cherche la "note bleue" » in Chalaye Sylvie, *L'Afrique noire et son théâtre au tournant du XX^{ème} siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 89-99.
- LABOU TANSI Sony, 1981, *La parenthèse de sang* suivi de *Je soussigné cardiaque*, Paris, Hatier.
- LAPLANCHE Jean, PONTALIS Jean-Bertrand, 2007, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF.
- MAKHÉLÉ Caya, 1995, *La fable du cloître des cimetières*, Paris, L'Harmattan.
- MAKHÉLÉ Caya, 2014, *Les travaux d'Ariane* suivi de *Destins* et de *Quelque part en ce monde*, Paris, Acoria.
- MARTIN-GRANEL Nicolas, 1995, « Discours de la honte », *Cahiers d'études africaines*, vol. XXXV, n^o 4, pp. 739-796.
- NSHIMIYIMANA Eugène, 2005, « Les corps mythiques de Sony Labou Tansi : figuration et "mnémotopie" », *Études françaises*, Volume 41, N^o 2, p. 87-97.
- TANDIA MOUAFOU Rousseau J.-J., 2008, « Le théâtre comme métaphore du nihilisme chez Sony Labou Tansi », *Éthiopiques* N^o 81.
- UBERSFELD Anne, 1996a, *Lire le théâtre I*, Paris, Belin.
- UBERSFELD Anne, 1996b, *Lire le théâtre 2 : L'école du spectateur*, Paris, Belin.

De la dualité de l'âme et du corps chez Descartes

Issaka TAFFA GUISSO
Université Abdou Moumouni de Niamey, Niger

Résumé : Penser l'identité humaine dans la pensée cartésienne suppose que l'on prenne en compte la dualité du corps et de l'esprit. Cette dualité se fonde sur une unité métaphysique qui rend possible la compréhension de leur unité psychologique ou ontique. L'âme jointe au corps constitue l'essence humaine. L'âme, c'est moi-même ; le corps, c'est également moi-même. Le moi et le corps forment alors un tout qui permet de définir l'homme. Cette contiguïté substantielle est une expérience dont le nœud se dévoile à travers une interaction duale tirant tout son fondement dans la garantie divine. Nous retenons que cette unité que constituent l'âme et le corps hisse l'homme à un statut métaphysique nécessitant dans son explication le rejet de la prédominance d'une de ses parties.

Mots-clés : pensée, substance, corps, dualité, interaction, union, unité

Abstract: Reflecting on human identity in Descartes thought implies taking the duality of body and mind into account. This duality is based on the metaphysical unity that makes possible the understanding of psychological and ontique unity. The soul joined to body equal to human essence. Soul is myself, so is the body. The ego and the body constitute a whole which defines human being. This substantial contiguity is an experience whose basis expresses itself throughout dual interaction which has divine foundation. We recognize that this unity constitutes the soul that lifts human to a metaphysical status requiring through its explanation the rejection of predominance of one entity.

Keywords: thought, substance, body, dualism, interaction, union, unity

Introduction

Penser l'identité humaine chez Descartes revient à prendre en compte la question de l'essence humaine. Cette dernière introduit dans le débat des idées celle de l'union et de la distinction de l'âme et du corps. La question de l'union et de la distinction est concomitamment liée à l'essence humaine. Cette problématique est très récente. Pour G. Rodis-Lewis (1998, p. 9) « la conjonction entre deux substances totalement distinctes en une union substantielle est une nouveauté dans l'histoire de la philosophie ». En outre, pour D. Kolesnik-Antoine (2009, p. 11) « la question de l'union de l'âme et du corps désigne l'une des pièces maîtresses du cartésianisme ». Malgré sa nouveauté, elle est fortement ancrée dans l'histoire des idées philosophiques. Elle introduit la nécessité de distinguer ces deux réalités l'une de l'autre.

En situant le problème dans l'œuvre de Descartes dont la philosophie tente de concilier les deux extrémités de la question, à la fois la distinction radicale d'une substance pensante et corporelle et leur union en l'homme, nous ne pouvons pas nous empêcher de constater que ces deux substances se contrarient selon les expressions de Descartes lui-même dans la *Lettre à Elisabeth du 21 Mai 1643* (AT. III. p. 693). De ce fait, la question de l'unité de l'homme est solidaire, à notre sens, de la difficulté de concilier union et distinction. Descartes est arrivé à développer une théorie sur l'union et la distinction en montrant que seule l'âme de l'homme est en effet radicalement distincte de lui et comme mêlée au corps au point de ne former plus avec lui qu'un seul et même tout. Cette union s'illustre dans deux types d'expérience. D'une part, Descartes montre que l'âme est dotée d'une force lui permettant de mouvoir le corps ; et d'autre part que le corps a aussi la capacité d'agir sur l'âme par le biais des sentiments et des passions.

Nous titrons notre étude : De la dualité de l'âme et du corps chez Descartes. Si nous avons choisi de traiter de

cette question, c'est surtout pour dire que la question de l'union et de la distinction chez Descartes est solidaire de l'édification d'une anthropologie. Nous voulons montrer que c'est essentiellement de l'unité humaine en tant qu'union de l'âme et du corps dont il est question. En effet, la conjonction qui relie ces deux substances peut cacher une relation suspensive et contingente. Partant, nous pensons que l'ordre de la conjonction détermine le sens de cette dualité. Il s'agit à travers cette analyse de comprendre ce qui conjoint l'âme et le corps et de montrer que cette union est une unité essentielle et non accidentelle. Nous posons la question qui suit : la dualité de l'âme et du corps est-elle une unité dichotomique ? L'hypothèse rattachée à cette question est que l'âme et le corps interagissent pour finir par former une unité singulière. Cette hypothèse entre en contradiction avec la thèse selon laquelle leur union est *per accident* (Régius). Ceci pose, par conséquent, la nécessité de distinguer le dualisme de la dualité cartésienne. Mais, comment Descartes passe-t-il de la distinction entre l'âme et le corps à leur union ? Pour répondre à cette question, nous postulons que c'est la faculté imaginative qui sert de trait d'union à leur unité. Si cette unité singulière particularise la dualité cartésienne, qu'est-ce qui caractérise la nature humaine chez Descartes ? A cela, nous disons que l'homme ne peut être pensé sans son corps, même si cette réalité matérielle est moins évidente à reconnaître que la réalité spirituelle et que l'unité humaine se pense à travers une expérience interactive.

Cette étude comporte quatre points. Dans le premier, nous mettons en parallèle dualisme et dualité pour montrer que le dualisme est une invention postcartésienne qu'il n'a aucune attache avec la pensée de Descartes. Dans la seconde articulation, nous montrons les preuves avancées par certains de ses détracteurs pour déconstruire sa théorie sur l'union substantielle. Ceci nous permet d'expliquer que s'intéressant à la question de l'union et de la distinction, ils ont privilégié celle de la distinction au détriment de l'union.

Dans un troisième point nous discutons de la nature de cette unité chez Descartes. A ce niveau, nous montrons que l'effectivité de cette unité est fonction de la prise en compte de ces deux composantes malgré leur hétérogénéité. Et enfin, nous parlons des modes de communication entre l'âme et le corps. Ici, c'est la relation interactive qui est mise en avant.

1. Le dualisme en question ?

Le dualisme se construit en tenant compte de la nature de ses éléments constitutifs. Il se définit, alors, comme la qualité d'un composé dont la constitution est faite sur la base de deux substances disjointes. Chacune, cependant, ayant ses propres caractéristiques. Ces substances semblent non réductibles l'une à l'autre. Dans le *Dictionnaire de la langue philosophique*, le dualisme est présenté comme « la doctrine qui admet, dans le domaine considéré, deux éléments irréductibles et indépendants » (P. Foulquié, 1992, p. 191). A la base du dualisme se trouve, alors, l'épineuse question de l'union et de la distinction de l'âme et du corps. En d'autres termes, le dualisme introduit dans le champ de la réflexion deux problématiques : l'une relative à la distinction réelle de l'esprit et du corps ; et l'autre à celle de leur union.

Comme il est indiqué dans leur titre, les *Méditations* tentent de prouver « la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme ». Qu'il ait une distinction réelle entre ces deux substances est un fait, et chacune ayant des spécificités que l'on peut concevoir séparément de façon évidente. La spécificité de l'âme est la pensée, « je suis une chose qui pense, [...] mon essence consiste en cela seul, que je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser » (AT. IX. 62) comme celle du corps est l'étendue « j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point » (AT. IX. 62). Pour C. Ramon, (2005, p. 106) « il n'en faut pas plus pour saisir la différence radicale entre le corps

et l'âme, et le caractère mystérieux de leur union : tout corps, en effet, est nécessairement étendu, mais toute pensée, inétendue ».

Aux yeux de Descartes, cette distinction se traduit de telle façon qu'il n'est pas autorisé en droit de tenter quelque rapprochement entre ces deux substances. Ce que nous relevons d'obscur et qui nous fait prévaloir la dualité au détriment du dualisme, c'est surtout cette intrusion, à la limite inconsciente, divine qui les unit en fait. Descartes écrit dans les *Principes* : « et quand Dieu même joindrait si étroitement un corps à une âme qu'il fut impossible de les unir davantage, et ferait un composé de ces deux substances ainsi unies » (AT. IX II. p. 52), et par une subtilité ingénieuse, il ajoute :

Nous concevons aussi qu'elles demeureraient toutes deux réellement distinctes, nonobstant cette union, parce que quelque liaison que Dieu ait mise entre elles, il n'a pu se défaire de la puissance qu'il avait de les séparer, ou bien de les conserver l'une sans l'autre, et que les choses que Dieu peut séparer ou conserver séparément les unes des autres sont réellement distinctes (AT. IX II. p. 52).

On remarque, fort bien, l'autonomie accordée au corps au sein de cette composition. Mais, qu'est-ce qui peut justifier le recours à Dieu comme origine de cette union ? La fondation métaphysique de cette unité répond au déficit de sa matérialisation. En effet, l'empiricité de cette union ne se donne pas à voir immédiatement comme leur distinction apparaît évidemment. On comprend aisément, de quelle manière, Descartes va rendre évidente cette union en faisant appel aux facultés sensibles et à la glande pinéale. Donc, ce sont autant de facteurs qui facilitent la transition de la distinction à l'union.

Si cette transition permet la recomposition des deux substances malgré leurs particularités évidentes, il nous est possible alors de postuler une différence entre le dualisme qui opère une scission *grotesque* entre elles en les considérant comme une simple composition d'éléments hétérogènes et

la dualité qui met en avant leur coexistence au sein de l'être humain formant une unité réelle :

La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui (AT. IX. 1. p. 64).

En ce sens, nous pensons, qu'il n'est pas admissible que le corps soit considéré comme un contraire ou un vis-à-vis de l'âme puisqu'elle sentirait, même si c'est par une conception intellectuelle pure, ce qui arrive à son corps :

Car, si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, je ne sentirai pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau ; et lorsque mon corps a besoin de boire ou de manger, je connaîtrais simplement cela même, sans en être averti par des sentiments de faim, de soif, de douleur (AT. IX. 1. p. 64).

De ce qui précède, nous retenons que pour Descartes, malgré la distance qui s'opère entre l'âme et le corps en rapport aux perceptions de douleur ou de faim, qu'il n'est point question de percevoir leur relation comme un rapport contre nature juxtaposant de deux substances de nature contraire. En d'autres termes, nous ne pouvons pas interpréter la passibilité de l'âme comme une relation de malade et de soignant. Elle suppose véritablement que cette union est une unité réelle.

La dualité dont il est question, ici, n'a rien à voir avec le monisme qui défend que toute chose renvoie à une substance unique comme seul principe d'explication. Par conséquent, nous marquons notre différence en précisant que notre optique n'est ni de défendre leur distinction, ni également leur réductibilité absolue. Si nous défendons cette position, c'est parce que la question de l'indépendance absolue de ces deux substances, de l'une de l'autre, est silen-

cieuse voire mitigée dans les textes de Descartes ; et que Descartes peine à démontrer l'effectivité de leur conjonction. En effet, c'est surtout la question de leur lien qui est complexe. Même si chez Guenancia (1998, p. 10) ce terme de dualité est minoré au profit du dualisme qu'il présente comme « une discipline épistémique » ayant ses propres lois et qui déterminent en fin de compte la prise en considération de deux entités distinctes formant un tout dans la formulation de l'unité humaine. Il se représente cette distinction en ces termes :

Cette distinction, nécessaire si l'on veut savoir de quoi l'on parle, ne diminue en rien la certitude que ces jambes et cette conscience sont celles d'un même homme. Ce n'est donc pas le corps qui marche et l'âme qui pense marcher, mais bien le même homme qui marche et en a conscience. Il marche parce qu'il a un corps, il s'en aperçoit parce qu'il pense (Guenancia. 1998, p. 10).

En d'autres termes, parler de dualisme en lieu et place de dualité est un contresens et un tort causé à l'endroit de la philosophie de Descartes. En effet, pour Guenancia (1998, p. 10) « on ne peut faire plus grave contresens sur la pensée de Descartes, [...], que se représenter l'âme et le corps comme deux personnages distincts avec des juridictions propres exerçant à tour de rôle le gouvernement de l'homme ». Guenancia, nous réconforte, alors dans notre position. Il est, de ce fait, bien question de dualité. La dualité se résume, en ce sens, comme une théorie qui explique anthropologiquement l'unité humaine en combinant trois choses à savoir l'union, la distinction et la force dont est dotée l'âme à mouvoir le corps. Toutes choses qui ne sont pas identifiables dans l'explication que donne Guenancia du dualisme. Par ailleurs, Descartes, on le sait, n'a jamais utilisé le terme dualisme pour qualifier sa conception de l'unité humaine. Le dualisme, à nos yeux, apparaît comme une conception critique de la théorie cartésienne de l'union. En effet, même si sa métaphysique n'ait pas été capable de montrer clairement la compatibilité de la *res cogitans* et de la *res extensa* du fait de

leur union, nous pensons que, cet état de fait n'entrave en rien la cohérence de sa théorie. Et surtout que pour K. A. Delphine (2009, p. 1) il est question de réinterroger la théorie sur l'union en se départissant de la problématique de l'hétérogénéité. Seul gage pour une réflexion conséquente sur la vraie nature humaine.

Partant de la considération que l'incompatibilité de l'âme et du corps maintient la cohérence de la théorie cartésienne sur l'union, nous discutons dans le point suivant de la remise en cause de sa dualité par certains de ses détracteurs.

2. Arnauld et Régius sur la dualité cartésienne

Au cœur de cette polémique se trouve la prééminence du psychologique sur le physique. Tout semble comme si c'est à l'âme qu'a été accordée la priorité. Certainement parce qu'elle constitue « une véritable substance dont l'existence est plus certaine que celle d'aucune autre chose » (P. Guenancia, 2010, p. 161). Descartes dans la version latine des *Meditationes* utilise l'expression *ipsa sit notior* (AT. VII. p. 24) qui veut dire *plus aisé à connaître* (AT. IX. p. 18). L'homme cartésien est ainsi écartelé entre deux substances, l'une intelligible et l'autre sensible, n'ayant cependant rien en commun. Mais pour P. Guenancia (2010, p. 163) la recherche cartésienne relative aux phénomènes de l'union de l'âme et du corps permet de dire que :

Le sujet cartésien n'est pas une impossible synthèse entre un esprit pur et un homme incarné, mais toujours le même homme, substantiellement et individuellement, que ce soit en se rapportant à lui-même et en ayant conscience de lui-même de la même façon, ou que ce soit comme chose qui pense ou comme homme qui éprouve des passions et les ressent au plus intérieur de lui-même.

Cette considération fait appel à la position de H. Gouhier pour qui toutes les critiques qui ont été adressées à Descartes sur cette question ne sont que le fait d'un malen-

tendu relatif à « l'impuissance communicative des réponses de Descartes » H. Gouhier (1962, p. 323). Ceci a engendré l'édification de l'occasionnalisme, du parallélisme et l'harmonie préétablie. Selon H. Gouhier (1962, p. 324) :

L'occasionnalisme de Malebranche comme le parallélisme de Spinoza et l'harmonie préétablie de Leibniz sont présentés dans une perspective historique où il est entendu que le cartésianisme a poussé au premier plan de l'actualité philosophique le problème de l'union de l'âme au corps ; et ceci parce que Descartes ne l'a pas résolu.

Le débat qu'il a eu avec Arnauld sur la question est assez édifiant. Ce dernier n'épouse pas la thèse cartésienne sur la consubstantialité car pour lui elle prend ses sources dans la pensée platonicienne entretenue et enseignée par la scolastique. Il est proche, dit-il, « de quelques platoniciens que rien de corporel n'appartient à notre essence, en sorte que l'homme soit seulement un esprit, et que le corps n'en soit que le véhicule, d'où vient qu'ils définissent l'homme comme un esprit vivant ou se servant du corps (Quatrièmes Objections. AT. IX. p. 158). Partant, il trouve que l'explication cartésienne de la nature pensante de l'âme ne représente absolument rien et surtout n'est pas quelque chose de merveilleux, puisque vue la nature de l'esprit, il peut être aussi une étendue. Par conséquent, à ses yeux, cet argument semble *prouver de trop*. Il en déduit une relation servile entre l'âme et le corps.

Mais Descartes a clairement rejeté une telle argumentation. Il fait savoir son désaccord en ces termes :

Et quoique peut être j'aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint ; néanmoins, parce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui (Sixième Méditation. AT. IX. p. 69).

Mais, cette réponse qu'a donnée Descartes ne satisfait pas l'appétit de ses détracteurs. En effet, Leibniz (t. IV. 1978. p. 483) reproche à Descartes *d'abandonner la scène* de l'union et à ces disciples de confondre le mécanisme qui rend possible l'union à un Dieu qui remuerait le corps à la place de l'âme¹. D'où, l'hybridité cartésienne va être assimilée à un dérèglement de la machine humaine. Pour P. Guenancia (2000, p. 279) ce dysfonctionnement est confondu à un hydropique (AT. IX. p. 52), phénomène naturel catastrophique qu'il définit comme « un accroc fait dans le tissu régulier de l'univers. C'est à la fois une énigme, une exception, un scandale et un désordre ». La question de la dualité cartésienne est alors une *physiologie pathologique*. L'hybridité humaine serait selon les mots de Régius, alors, une erreur de la nature et que l'homme serait « un être par accident » (AT. III. p. 583). En ce sens, il paraît normal pour P. Guenancia (1998, p. 204) que les postcartésiens soient unanimes pour dire que Descartes a fait de l'union « un nœud inextricable de difficultés ».

La faute est que Descartes aurait laissé sans réponse les modalités essentielles d'union et d'interaction de deux choses dont la nature de l'une est différente de celle de l'autre. Dans cette logique, l'âme ne serait vue que comme simple *mode du corps*. En ce sens, il apparaît difficile de matérialiser les modes de communication de deux substances hétérogènes. La difficulté de leur mise en relation semble offusquer l'intelligibilité de leur consubstantialité ; par conséquent, la réalité indépendante de la *res cogitans* se voit amputée. C'est une fausseté que Descartes va relever lorsqu'il va répondre à Régius (AT. III. p. 583) pour qui Descartes a tenté d'expliquer l'union en subordonnant l'un de ses termes à l'autre, l'âme au corps, ou le corps à l'âme.

Fort heureusement, que ce cercle dessiné par Régius ne résiste pas, car pour le briser il suffit juste de considérer

¹ Pour la critique leibnizienne de la substantialité, nous renvoyons au tome IV de ses Œuvres complètes 2^e Ed. New York. Olms. 1978.

cette dualité comme une unité vécue. La dualité étant une expérience vécue authentique de laquelle on peut tirer une harmonie ontique dans la mesure où l'être de la *res cogitans* et l'être de la *res extensa* cohabite dans un rapport d'interaction. Et cette relation ne s'accomplit pleinement que le cadre qui intègre à la fois l'inclusion et l'exclusion. Nous l'avons, déjà, mentionné que cette relation est contingente et conceptuellement indépendante avec la précision que selon Descartes cette relation relève d'une troisième *notion primitive* (AT. III. 664-665). Par le biais de cette notion, on assiste à la combinaison d'une unité morphologique et d'une identité génétique. Dans cette relation, l'âme a la possibilité d'opérer des inférences et de réaliser des fonctions neurologiques sans être entravée par le corps. Cependant, elle est aidée par une fonction de partage de rôles à travers des capacités monadiques distinctes. Cette distinction se réalisant par des modes et attributs.

Selon Descartes, d'une part, l'âme peut douter d'être une chose étendue, mais ne peut douter de sa capacité de penser, donc elle se représente comme un attribut distinct de l'étendue ; et de l'autre elle peut concevoir que qu'elle existe sans que d'autres corps existent. Or, si une chose est un corps, elle est essentiellement un corps, autrement dit, si l'âme existe, elle n'est pas essentiellement un corps, donc elle n'est pas un corps.

En résumé, nous disons que l'âme est passible de ce qui arrive au corps, mais inversement l'action qu'elle exerce sur lui n'implique nullement une distanciation interne. Voilà, ce qui justifie notre prétention à nous opposer à la théorie dualiste. Nous retenons, alors, que le type de relation qui est stipulée est une relation duale et non dualiste. A ce titre, nous nous approprions la position défendue par H. Gouhier (1962, p. 325) lorsqu'il dit que :

Le dualisme est une conséquence de ce vide creusé dans l'œuvre de Descartes quand on a enlevé ce qui le remplissait. Et qu'au cours de leur dialogue avec Descartes, Spinoza, Leibniz, Malebranche n'aient pas tenu compte de sa réponse

au problème de l'union et, en général, au problème de la communication des substances.

Or, le seul légitime problème qui peut se poser est relatif à leur union. Selon H. H. Gouhier (1962, p. 326) :

Pour Descartes, il y a un problème de la distinction de l'âme et du corps qui se pose à partir de leur union et, par suite, au sein de leur union ; pour ses successeurs ou ses interprètes, il y a un problème de leur union qui se pose à partir de leur distinction, choc en retour des définitions séparant *res cogitans* et *res extensa*.

Quelle que la logique observée dans la relation de ces deux substances, la question de la dualité subsiste et interpelle la conscience philosophique. Pour J.L.V. Baron (1991, p. 8) la problématique de la dualité a pris deux aspects : une forme métaphysique dont les fondateurs sont Platon avec le *Phédon* et Descartes avec les *Méditations Métaphysiques* et une forme psychologique et religieuse avec saint Augustin. Par ailleurs, quelle que soit la forme que l'on considère, il est impossible d'écarter la dualité essentielle d'un principe spirituel et d'un principe matériel. Ceci pose avec acuité la difficulté liée à la nature de chacune des notions et de la caractéristique de leur filiation. C'est Descartes qui pose véritablement en philosophie la question de la dualité. Elle constitue un maillon essentiel dans la chaîne des raisons cartésienne.

3. L'identité humaine chez Descartes

La question de l'identité humaine est un moment crucial dans la pensée cartésienne. Par ailleurs, sa complexité métaphysique est préoccupante. Car, au cœur de la définition de la nature humaine émerge une entité informant son unité. En effet, dans la *Sixième Méditation*, Descartes soutient le parallélisme entre l'âme et le corps en disant qu'elle ne se présente pas dans le corps comme un pilote en son navire. Par contre, elle en est étroitement unie, c'est-à-dire fusionnée et identifiée par le biais des sensations. Par conséquent,

cette composition se présente à trois niveaux: d'abord l'union, ensuite la distinction et enfin l'union et la distinction. L'être humain est porteur de *certaines notions primitives* sur le *patron* desquelles il constitue toute sa connaissance. Parmi ces *notions primitives*, il y a d'abord « les plus générales qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir » ; ensuite pour le *corps* et l'âme seule et enfin, « pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions » (AT. III. p. 665).

D'où, il y a lieu de noter la distinction entre l'ordre de l'unité accidentelle telle décrite par Régius de l'ordre de l'unité essentielle défendue par Descartes. Compte tenu de la contingence de leur union, étant des substances réellement distinctes les uns des autres, que Dieu peut faire exister, soit sous la forme d'une division à l'infini qui atteint la perfection, soit sous la forme d'une division à l'infini qui n'atteint pas la perfection, et surtout parce que Dieu peut unir, en fait, ce qui est séparable, en droit, il est possible de dire que les deux sont des substances incomplètes par rapport au tout qu'elles composent dans l'homme. Nous pouvons considérer que les parties qui composent le corps humain sont unies de multiples manières en composant des unités de matière, toujours décomposables et recomposables. Si nous posons la chose de cette façon, nous sommes en droit de dire que le corps et l'âme sont unis en l'homme, et composent ainsi une unité, l'unité d'une matière informée de la même âme, elle aussi toujours décomposable et recomposable. En considérant les deux cas de figure, nous pouvons aussi affirmer que l'union est accidentelle : cette union fait de l'homme un composé accidentel.

C'est ce développement, comme l'avons montré dans le point précédent, qui a permis à Régius d'affirmer que l'être humain est un être par accident. Ce que nous relevons, à ce niveau, est de considérer que de ce que l'union est accidentelle, il ne s'ensuit pas que l'unité obtenue par l'union est

accidentelle. Pour H. Bouchiloux (2011, p. 216) « là où l'union aboutit à une unité tellement une par elle-même qu'elle rend incomplètes les substances qui sont unies, cette unité constitue un être par soi et non un être par accident. Ni l'homme, ni le corps humain ne sont des êtres par accident ». En d'autres termes, l'âme humaine, elle-même une, identifie le corps humain auquel elle demeure jointe (Lettre à Mesland 1945). De cette sorte, nous pouvons avancer que l'homme est un tout ; le corps humain aussi. En effet, Descartes dans *la Lettre à Elisabeth* (AT. III. p. 692) dit que « concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule ». De cette sorte, l'union est essentiellement unité. Cette unité essentielle est signifiante et elle engage la discussion vers la perception de cette l'union comme une action de l'âme sur le corps c'est-à-dire de la « *force qu'a l'homme de mouvoir le corps* » et surtout de la capacité dont dispose le corps pour agir sur l'âme. Pour cela « il ne suffit pas qu'elle soit logée dans le corps, ainsi qu'un pilote en son navire, [...], mais il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui pour avoir des sentiments et des appétits, [...], et ainsi composer un vrai homme. » (AT. VI. p. 59). Autrement, Descartes entend dire par là que l'âme n'est pas accrochée au corps mais qu'elle lui est mêlée. Ce qui se fait par le moyen des sensations, des appétits et des passions. En d'autres termes, c'est seulement lorsque l'âme pâtit que son union au corps est concrètement donnée comme une unité.

Dans la mesure où la chose se présente sous cette forme, l'on peut relative indépendance de l'âme vis-à-vis du corps parce qu'elle est conjointement attachée à lui. Par conséquent, cette unité essentielle dévoile le caractère mécanique de la nature humaine. De cette sorte, elle pose le problème du rapprochement entre le corps de l'homme et celui de l'animal. De ce qui précède, nous ne sommes pas loin de ce que D. Kolesnik (2009, p. 25) appelle « la ressemblance des corps animal et humain ». De ce point de vue, il n'y a aucune différence entre « la machine du corps humain

et celle d'un certain nombre d'animaux » (D. Kambouchner, 2004, p. 13).

Ceci se justifie par le fait que le corps humain jouit d'une *disposition* organique le rendant plus apte à recevoir une âme. Il n'est donc pas un hasard que le corps de l'homme soit uni à une âme. C'est une spécificité qui lui est propre en tant qu'immatérialité d'incorporer la matérialité. Une corporéité, en effet, qui se comprend comme une machine réalisée par la nature que l'âme peut « chausser, sans avoir été pour rien dans la fabrication et l'imbrication de ses parties » (M. Gueroult, 1968, p.181). De ce point de vue, le corps acquiert un statut particulier. Et pour D. Kolesnik (2009, p. 26) « du corps humain en tant que corps, au corps humain en tant qu'humain, il y a toute la différence de la machine vivante à la machine animée ». En outre, pour P. Guenancia (2000, p. 298), que l'on considère soit l'homme soit l'animal, ils entretiennent de réciprocité dans leur relation. Ceci revient à dire que la finalité n'est pas seulement d'élire l'homme au statut de substance dueille; elle réside surtout et aussi dans la mise en forme harmonieuse de leur uniformité. Ainsi, penser au fait que le corps humain puisse subsister sans la contribution de l'âme est une chose répugnante. Cette possibilité de vivre pour le corps humain sans âme est quelque chose que Descartes a constamment récusée. L'homme étant constitué de deux entités contraires, le corps dont il est question n'est plus le corps individuel, mais le corps organisé se définit comme étendue ; le corps en tant que matière :

Il n'y a donc qu'une même matière en tout l'univers, et nous la connaissons par cela seul qu'elle est étendue ; pour ce que toutes les propriétés que nous apercevons distinctement en elle, se rapporte à ce qu'elle peut être divisée et mue selon ses parties ; et qu'elle peut recevoir toutes les diverses dispositions que nous remarquons pouvoir arriver par le mouvement de ses parties. (AT. IX. 2. p. 75).

En d'autres termes, le corps est une *res extensa* passible d'être géométriquement étudiée. A ce sujet, le texte sur le

morceau de la cire est un exemple édifiant. Il permet de comprendre les diverses propriétés du corps et les façons dont il obéit aux lois physiques. En effet, cette façon de définir le corps comme pure matière entre en contradiction avec la doctrine d'Aristote selon laquelle l'âme en tant que force immatérielle est le principe du mouvement. Mais, c'est le corps qui est la réalité qui sert de matière à l'homme. Cela veut dire que même si elle est *entéléchie*, principe de vie et du mouvement de la matière, elle ne pourrait pas exister sans le corps, elle n'a aucune autonomie comme on peut le constater chez Descartes et va être dépouillée de son statut principal. Par contre, le corps va être considéré comme une réalité à part entière capable de mouvement et ce par ses propres capacités, « une machine qui se mue de soi-même » dira Descartes (2000, p. 807).

Ainsi, selon D. Kolesnik (2009, p. 27),

Le corps humain partage avec les corps vivants en général et avec les automates une certaine capacité à se mouvoir de lui-même : tous les corps vivants peuvent respirer, manger, digérer, marcher ou dormir sans qu'aucune pensée ne soit requise ;[...] bref, tous les mouvements « qui ne dépendent point du tout de l'esprit » ou qui se font « sans que l'esprit y pense » sont communs aux corps humains, aux corps vivants et à celles des machines qui se meuvent d'elles-mêmes.

En d'autres termes, le corps humain a le privilège d'être doté d'une *certaine unité* et d'une *certaine indivisibilité* avant qu'il ne soit mêlé à l'âme humaine. Ce qui justifie la définition du corps par Descartes comme *tout ce qui est transporté ensemble*. Cette définition, on le constate, introduit déjà la notion de la dualité. Partant, il faut noter qu'il y a dans le corps de l'homme une unité et une indivisibilité qui sont le fait de l'union. Ceci le différencie, alors, de toute autre matière. Descartes le dit en ces termes :

Quand nous parlons du corps d'un homme, nous n'entendons pas une partie déterminée de matière, ni qui ait une grandeur déterminée, mais seulement nous entendons toute la matière qui est ensemble unie avec l'âme de cet homme, [...], que sa quantité augmente ou diminue, nous

croions que c'est le même corps pendant qu'il demeure joint et uni substantiellement à la même âme (Descartes, 1973, p. 547).

L'assemblage de ces deux substances fait de l'homme un automate naturel semblable dit-il à ces *horloges* ou *fontaines artificielles* fabriquées par son soin et qui disposent de capacité de se mouvoir par leurs propres forces. De ce point de vue, le corps de l'homme, aussi banal peut-il paraître, est un ordre qui participe de la cohérence et de l'équilibre de la nature. Rapproché aux machines produites par l'homme, il semble fonctionner comme elles. Car, à son image, leurs mouvements peuvent s'expliquer par « la seule force de leurs organes » (AT. IX. 2. p. 177). Elles obéissent aux mêmes lois physiques que lui. Contrairement à elles dont le système leur permettant de mouvoir est inscrit en elles par la volonté humaine, le corps de l'homme est le fait de la nature qui a disposé en lui tous les organes essentiels pour son fonctionnement. Descartes l'explique en ces termes :

Tous les mouvements que nous faisons sans que notre volonté y contribue (comme il arrive souvent que nous respirons, que nous marchons, que nous mangeons, et enfin que nous faisons toutes les actions qui nous communes avec les bêtes) ne dépendent que de la conformation de nos membres et du cours que les esprit excités par la chaleur du cœur, suivent naturellement dans le cerveau, dans les nerfs et dans les muscles, en même façon que le mouvement d'une montre est produit par la seule force de son ressort et la figure de ses roues (AT. IX. 2. p. 341-342).

4. L'expérience de l'interaction

L'unité humaine chez Descartes participe de ce mécanisme dont la réalité donne forme l'interaction. On le voit bien, à ce sujet, que pour Descartes l'esprit peut être sans le corps. Mais que la consubstantialité est tout aussi importante. Cependant, cette liaison provoque des lésions psychologiques au sein de certains esprits n'accédant pas si aisément à l'intelligibilité de leur union à cause de la quoti-

dienneté de l'expérience (AT. IX. 2. p. 177) si bien que malgré la logique des démonstrations fournies, s'y convaincre est une chose pas si aisée (M. Gueroult, 1969, p. 9). Pourtant « l'esprit n'est pas distingué du corps par une seule fiction ou abstraction de l'entendement, mais qu'il est connu comme une chose distincte, par ce qu'il est tel en effet » (AT.IX.2.p.177). Il est tel parce qu'elle n'est pas accidentellement unie au corps parce qu'il possède « toutes les dispositions requises pour recevoir l'âme, sans lesquelles il n'est pas proprement un corps humain » (AT.III.p.901).

Si ces deux substances antinomiques ne sont pas accidentellement unies en l'homme et qu'elles cohabitent dans une harmonie symbiotique, nous retenons que ce dernier est un être un être sans semblable créé par la nature et que « l'union d'une âme à son corps constituera d'autant plus sûrement une loi de la nature relevant de la souveraine et immuable volonté divine » (D. Kambouchner, 2004, p. 15).

A partir cette harmonie constatée, nous disons que la corporéité reste libre et a la capacité de s'extirper, néanmoins, de la matérialité et rester suspendue à la pesanteur à l'opposé de la *mens* qui est une substance immatérielle non soumise aux lois naturelles. Se dépouillant de ce qui la caractérise comme étendue, la corporéité perdrait sa qualité substantielle pour se définir comme « l'intentionnalité de la mens vers le corps, lui-même entendu en tant que corps de l'union » (J. L. Marion, 2013). Cette transformation montre que la dualité est surtout une différence de mode d'action. Ainsi, l'action de l'âme sur le corps produit des effets différents de ceux produits par l'action du corps sur l'âme. Par conséquent, on assiste à une inversion de rôles d'effets. D'où, les effets psychiques et les effets physiques se disjoint.

En d'autres termes, des causes physiques ne vont que produire des effets physiques, et les causes psychiques ne produiront que des causes psychiques. De cette sorte, les effets de ces effets produisent des émotions subies et des

émotions actives et par voie de conséquence toute perception est assimilée à une passion. Etant différents (l'âme et le corps) dans leur mode d'action et tenant compte de la disparité des effets, nous considérons cette relation duale comme capable de se transmuier en une relation intrinsèque. Cette relation substantielle n'est perceptible qu'en tenant compte de la nature de leur relation que nous présentons comme une véritable expérience duale interactive. Cette action, au risque de nous répéter, ne se conçoit que comme une passion. Il y a, dit-il : « deux choses en l'âme, desquelles dépend toute la connaissance que nous pouvons avoir de sa nature, l'une desquelles est qu'elle pense, l'autre, qu'étant unie au corps, elle peut agir et pâtir avec lui (AT. III. p. 19).

Par ailleurs, et tenant compte du fait que cette interaction substantielle est modale, ce parallélisme dont parle M. Gueroult laisse perplexe (1968, p. 76). Nous avons, selon lui, « d'une part, la substance pensée avec tous ses modes, la substance étendue avec tous ses modes posés comme entièrement étrangères l'une à l'autre ». Nous reconnaissons, certes, que cet assemblage qui, en plus de la substance composée, définit la nature humaine en général. Malgré cela, il faudrait joindre, non pas la nature suspensive cette interaction, mais sa caractéristique exclusive nonobstant leur divergence modale. De cet état de fait, nous comprenons avec aise le rôle que joue le sentiment au sein de cette expérience interactive. En d'autres termes, la différence modale se résorbe par l'intermédiation de la faculté imaginative. Sauf erreur d'interprétation, nous pouvons retenir que le sentiment est présenté comme un mode de la pensée applicable au domaine de la corporéité :

De plus, la faculté d'imaginer qui est en moi, et laquelle je vois par expérience que je me sers lorsque je m'applique à la considération des choses matérielles, est capable de me persuader leur existence : car quand je considère attentivement ce que c'est ce que l'imagination, je trouve qu'elle n'est rien autre chose qu'une certaine application de la faculté qui connaît, au corps qui lui est intimement présent, et partant qui existe (AT. IX. p. 57).

Cependant, cette transition imaginative est contraignante puisqu'elle ne peut se faire, selon Descartes, sans interpeller la pensée à adopter une attention particulière (AT. IX. 2. p. 59), une attention bien différente de celle qui le fait se tourner vers tel ou tel objet particulier (AT. IX. 2. p. 59), car « recelant l'idée d'un effort » et tout effort pour se heurter à une résistance. Le corps lui résiste parce qu'il est le lieu naturel des passions et des sensations, toutes les deux participant de l'éclosion de la faculté imaginative qui ne se laisse pas facilement appréhender par la volonté ; dans le cas d'espèce, il s'agit de celle que le corps lui impose en tant qu'elle liée à lui (AT. IX. 2. p. 63). Par contre, même si cette dernière finit par être écartée à cause de sa perversion, elle demeure assez significative car elle va permettre à Descartes de trouver des raisons lui permettant de prouver l'existence du corps d'une part ; et d'autre part celle de l'union de l'âme avec le corps. Au cœur de cette expérience se trouve un *noyau authentique* dont parle T. Gontier (1998, p. 83) qui se constitue à partir de la fusion métaphysique, garantie par Dieu, de ces deux substances. Ce noyau d'authenticité se présente, à nos yeux, comme l'expérience de l'âme qui s'ouvre à l'altérité pour acquérir et consolider la certitude de l'existence de son unité avec le corps. A notre avis, afin que cette authenticité modale accompagne l'union, il n'ait pas besoin de distinguer des notions appartenant au domaine de l'union de l'âme avec le corps avec celles qui relèvent du corps seul d'une part ; et d'autre part, de l'âme seule. Par ailleurs, il est nécessaire de veiller surtout à « n'attribuer chacune d'elles qu'aux choses auxquelles elles appartiennent » (AT. III. p. 666).

C'est seulement de cette façon que l'on peut accéder à l'intimité de leur lien et surtout que selon Descartes ce lien est consacré telle une union réelle et substantielle. Elle est donc, par contre, plus qu'une relation instrumentale, telle celle du pilote dans son navire ; même si, par ailleurs, Descartes admet qu'elle soit comme le pilote dans le navire tout en nuancant qu'elle ne soit pas seulement cela mais qu'elle

forme un *unum quid*. En un mot, l'unité de l'homme se caractérise chez Descartes par l'incapacité de l'âme à se détacher du corps. Cette unité est un fait indéniable et elle traduit l'essence de la dualité qui demeure inaccessible si l'on ne fait pas recours à cette idée de Dieu, cet argument *a potentia Dei* pour séparer dans l'acte ce qui l'est par essence. En outre, pour T. Gontier (1998, p. 95), pour rendre compte de l'effectivité de l'unité humaine chez Descartes, il faut « qu'il ait une promotion des parties constitutives de l'union dans cette unité, et que l'unité ait une valeur autonome qui ne peut être obtenue en additionnant celle de ses composantes ».

Conclusion

L'homme se définit comme un être complexe. Chez Descartes, il est examiné, d'abord, comme un automate ; ensuite, il est défini comme une pensée radicalement distincte du corps et indépendante de lui d'une part, et d'autre part composé d'une âme et d'un corps. C'est cette union substantielle qui permet de se prononcer sur l'identité humaine chez Descartes. Ainsi, à notre question de départ, la dualité de l'âme et du corps est-elle une unité dichotomique ?, nous répondons que la dualité chez Descartes suppose une unité essentielle qui prend forme par l'intermédiation de la faculté imaginative et qu'elle permet de comprendre que l'homme n'est par un être *par accident*. L'âme jointe au corps constitue l'essence humaine. L'âme, c'est moi-même ; le corps c'est également moi-même. Le moi et le corps forment alors un tout qui permet de définir l'homme. Cette contiguïté substantielle est une expérience dont le nœud se dévoile à travers une interaction duale tirant tout son fondement dans la garantie divine. Nous retenons que cette unité que constituent l'âme et le corps hisse l'homme à un statut métaphysique nécessitant dans son explication le rejet de la prédominance d'une de ses parties.

Références bibliographiques

- BEYSSADE Jean-Marie, 2001, *Etudes sur Descartes*, Paris, Seuil.
- BOUCHILLOUX Hélène, 2011, *L'ordre de la pensée. Lecture des Méditations métaphysiques de Descartes*, Paris, Hermann.
- DESCARTES René, 1963, *Œuvres philosophiques*, 3 volumes, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, Paris, Garnier.
- FOULQUIE Paul, 1993, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, PUF.
- GILSON Émile, 1947, *Commentaire du « Discours de la méthode »*, Paris, Vrin.
- GRIMALDI Nicolas, 2010, *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Paris, Vrin.
- GRIMALDI Nicolas, MARION Jean-Luc, 1987, *Le Discours et sa méthode*, Paris, PUF.
- GUENANCIA Pierre, 2000, *Lire Descartes*, Paris, Folio-Essais.
- GUENANCIA Pierre, 1998, *L'intelligence du sensible*, Paris, Folio-Essais.
- GUENANCIA Pierre, 2010, *Descartes, chemin faisant*, Paris, Belles Lettres.
- GONTIER Thierry, 1998, *De l'homme à l'animal : Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Paris, PUF.
- GOUHIER Henri, 1962, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin.
- GUEROULT Martial, 1968, *Descartes selon l'ordre des raisons II. L'âme et le corps*, Paris, Aubier.
- KAMBOUCHNER Denis, 2004, « Descartes : que peut le corps humain sans l'âme ? La signification du corps dans la philosophie classique », Paris, L'Harmattan.
- KAMBOUCHNER Denis, 2005, *Les méditations métaphysiques de Descartes*, Paris, PUF.
- KOLESIK-ANTOINE Delphine, 2009, *L'homme cartésien. La « force qu'a l'âme de mouvoir le corps »*, Rennes, PUR.

- LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, 1978, *Œuvres complètes*, 2^e édition, New York, Olms.
- MARION Jean-Luc, 2013, *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, PUF.
- MORFAUX Louise-Marie, 1980, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Colin.
- RAMON Charles, 2005, « Sur quelques problèmes posés par la conception mécaniste du corps humain au XVII^eme siècle », *Le Corps*, p. 200-216.
- RODIS-LEWIS Geneviève, « L'anthropologie cartésienne », *Union et Distinction de l'âme : Lectures de la VI Méditation*, p. 10-18.
- VIEILLARD BARON Jean-Louis, 1991, *Autour de Descartes. Le dualisme de l'âme et du corps*, Paris, Vrin.

Le « problème de Descartes » : conjecture aporétique ou optimisme épistémologique ? Contraintes et défis de l'épistémologie contemporaine

Mike MOUKALA NDOUMOU
Université Omar Bongo, Libreville

Résumé : Depuis son évocation par les mythes, les légendes, les religions et les philosophies antiques et médiévales, jusqu'à sa systématisation par l'auteur du *Discours de la méthode*, la question de l'interaction du corps et de l'esprit, que Popper appelle le « problème de Descartes », a connu plusieurs réceptions. Rejeté par certains contemporains de Descartes, le dualisme interactionniste recevra des postures de rejet mais aussi de réhabilitation de l'épistémologie anglo-saxonne contemporaine. Si ces postures ont en commun le rejet du dualisme substantialiste, elles reprennent en même temps ses trois occurrences majeures : assigner à l'esprit un lieu, l'intériorité ; attribuer à cet esprit un fonctionnement ; et admettre ou non la thèse de l'interaction entre le mental et le physique. C'est suivant un réductionnisme physique, biologique ou méthodologique que cette épistémologie décrète une alternative au problème de Descartes. Mais dans un contexte d'évolution des sciences et des technologies de la conscience, on est encore à la recherche d'une théorie fondamentale qui amène à penser que le problème de Descartes reste encore une conjecture aporétique.

Mots-clés : Dualisme, dualisme interactionniste, monisme, identité, anti-dualisme, réductionnisme méthodologique.

Abstract : The occurrence in our myths, legends, religions and philosophies of the question of interaction between mind and body; problem systematized by René Descartes, and called by Popper "Descartes problem", justifies the historicity of this secular problematic. If cer-

tain contemporaneous of Descartes disapprove systematically this theory, his reception in Anglo-Saxon epistemology gave two postures: one regards the mind-body dualism as a pseudo problem; another considers Descartes problem as one meaningful which can be scientifically interrogated. However, if the two postures refute the dualism of substance, they recognize his three occurrences: i) mind can be localized in the body; ii) science can explain his functioning; iii) thus, it can be explained the interaction between mind and body. For these epistemological doctrines, alternative for Descartes problem will be possible by means of physical, biological, or methodological reductionisms. In this essay, we question the absence of general agreement or consensus about Descartes problem, and we note that, despite of the evolution of sciences and technologies of mind, the mind-body problem looks like an unproven statement in search of fundamental theory.

Keywords: Dualism, interactionist dualism, monism, identity, anti-dualism, methodological reductionism

Introduction

Quelques faits ont marqué l'actualité scientifique aux 20^e et 21^e siècles. Octobre 1988, l'Académie pontificale de science organise une table ronde sur *Brain Research and the Mind-body problem: Epistemological and Metaphysical Issues*. En 2013, le Président Obama lance *Brain Initiative*, un projet ambitieux qui veut cerner les caractéristiques psychiques et physiques du cerveau humain. En Avril 2016 à Tucson en Arizona, s'est tenue une conférence internationale sur les sciences de la conscience pour évaluer les acquis d'une compréhension contemporaine des états psychiques, mais du fonctionnement de notre cerveau. Parce qu'il interroge le corps dans toutes ses dimensions, le colloque de Lomé ne peut faire l'économie d'un requestionnement de la dualité du corps et de l'esprit que nous appelons, après Popper, le « Problème de Descartes » et que l'épistémologie anglo-saxonne, au nom de laquelle nous parlerons aujourd'hui appelle *Mind body problem*. Son occurrence étant manifeste dans nos mythes, légendes, religions, et philosophies, la dualité du corps et de l'esprit trahit à la fois sa dimension

diachronique et mais aussi synchronique. Or, une chose est l'existence d'un problème, l'autre en est sa systématisation. Le mérite de Descartes justement est d'avoir systématisé le dualisme interactionniste dans un contexte de grande mutation scientifique et épistémologique. Dans cette analyse, nous tentons de montrer que la réception contemporaine du *Mind body problem* est exprimée par un certain nombre de postures qui appellent d'une part à brûler Descartes, et à l'enterrer, d'autre part, à conserver sa cendre en vue de l'édification d'un néo-dualisme. Or, en revendiquant de résoudre le problème de Descartes à partir des réductionnismes méthodologiques et épistémologiques des sciences et de la technologie de la conscience, ces postures ne trouvent aucune conception univoque de la relation de l'esprit au corps. Nous nous interrogeons finalement sur la portée du traitement contemporain du problème de Descartes qui, faute d'une théorie fondamentale, apparaît encore comme une aporie de la science moderne.

I. De l'existence d'un problème et sa systématisation

Il est indéniable que sur le plan diachronique, c'est à René Descartes qu'on doit la systématisation de la question de l'interaction du corps et de l'esprit. C'est en effet dans *l'homme*, dit Jean-Pierre Changeux (J.-P. Changeux, P. Ricœur, 1998), que la réflexion de Descartes se développe autour d'un principe théorique essentiel : celui d'une organisation hiérarchique des fonctions et de l'architecture cérébrale. Il place au niveau le plus bas les organes de sens, muscles, nerfs, etc., et au niveau le plus élevé, on trouve l'âme raisonnable avec « son siège principal dans le cerveau » et dont les attributs correspondent selon Changeux, à ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui « les fonctions supérieures du cerveau ».

Mais une chose est la systématisation d'un problème, l'autre est son existence dans un contexte philosophique donné. Dans le dernier cas, on sait qu'avant Descartes, le

dualisme est exprimé suivant une double occurrence : présocratique et socratique ou postprésocratique. Présocratique, on pense par exemple que c'est Anaxagore qui le premier parlait d'un esprit, *vous*, qui ait dirigé la matière. Pour la première fois, les parties de la matière, l'eau, l'air, la terre et le feu, étaient dominées pas le *vous*, ou l'esprit : « Les autres choses on part du tout, mais le *vous*, lui est infini, autonome et ne se mélange à rien » (Tannery, *Anaxagore, doxographie et fragments*, 1930). En clair, il y a pour Anaxagore une intelligence ou esprit, lequel donne cette autre dimension à l'homme, en plus de la matière, d'avoir une âme. Il en est aussi de Pythagore qui aura une expression plus prononcée du dualisme, non loin de celle qu'on aura chez Platon. Son dualisme s'inscrit dans une philosophie mystique qui repose sur des pratiques et des rites destinés à purifier l'âme emprisonnée dans un corps pour l'aider dans sa vie future après la mort. Pour le mathématicien, l'âme revient dans un corps nouveau selon les vertus ou les vices de sa vie précédente. Le corps devient donc une prison où l'âme est enfermée pour les fautes antérieures, et l'expression *Sôma-sêma*, le corps est le tombeau de l'âme, est l'illustration typique de ce dualisme. Pythagore s'inscrit donc dans une croyance à la réincarnation ou métempsychose. Cette réincarnation et purification de l'âme ne sont possibles que pour ceux qui pratiquent la sagesse et respectent les rites.

Les thèses post-présocratiques du dualisme sont inséparable du traitement de la relation entre le corps et l'esprit chez Platon et chez Aristote, deux grandes icônes de la philosophie antique.

Le dualisme platonicien a des fondements philosophiques qui laissent transparaître les influences d'Héraclite, de Socrate, et bien sûr de Pythagore. C'est un lieu commun que Socrate a un mépris pour les positions empiristes, pour les sens comme faculté de connaissance. Aussi bien sur le plan cognitif que moral, les sens sont des véritables obstacles épistémologiques. Seuls ont une valeur les Concepts à partir desquels nous nommons certaines choses particu-

lières, belles et justes. A ces concepts correspondent les objets immuables comme les concepts eux-mêmes.

Ces objets immuables sont appelés Idées. Idées que Platon reprendra pour en faire des représentations non pas subjectives, mais symboles, du réel suprême. Il y a donc un monde autre que celui connu par les sens, c'est le monde suprasensible, le monde intelligible, ou simplement le monde des Idées. Selon Pythagore, le corps est une prison dans laquelle la divinité a jeté les âmes pour les punir ; et il y a migration de l'âme – *Kama* – en des corps distincts, ce qui constitue une véritable pénitence. En revanche, l'âme a le pouvoir de se purifier au cours du cycle de ses migrations, et si elle le mérite, elle peut atteindre le bonheur de la séparation d'avec le corps.

Platon va être inspiré par ce dualisme. Ce qui caractérise l'âme, c'est son immortalité ; comme chez Pythagore, elle a préexisté à la naissance de l'homme et survivra à sa mort. Enfin, le dualisme platonicien amène aussi à une localisation tripartite de l'âme. Elle va situer l'âme à partir de trois dimensions :

- *L'épithymia* : appétit ou désir sensible ; elle a son siège dans le ventre, c'est le principe de la concupiscence de l'âme. Mouvement de l'âme qui a pour finalité la satisfaction de la vie animale – faim, soif, sexualité, etc.
- Le *Noûs* : l'âme a son siège dans la tête ; c'est le principe rationnel ou hégémonique qui a pour finalité la maîtrise de soi ou le dépassement.
- Le *Tymos* : le cœur. Cette partie de l'âme a son siège dans la poitrine. Elle est considérée comme le principe colérique ou irascible, plus proche de l'*épithymia* que du *Noûs*, du désir sensible que de la raison.

Enfin, il y a chez Aristote une rupture avec le dualisme des présocratiques et socratiques. L'auteur du traité de l'*Âme* rompt non seulement avec les théories de ses prédécesseurs mais espère donner une approche rationnelle qui

exclut toute dualité. Aussi bien dans la *Physique* que dans la *Métaphysique*, l'âme devient une substance, « elle est nécessairement substance en ce sens qu'elle est la forme d'un corps naturel ayant la vie en puissance ». De plus la forme est acte ou entéléchie, tandis que la matière est puissance. L'âme est donc l'entéléchie d'un corps ayant la vie en puissance. Il en résulte que matière et forme d'une chose ne peuvent être séparés : il n'a pas à chercher si l'âme et le corps sont une seule chose, pas plus qu'on ne le fait pour la cire et l'empreinte. Contrairement à ses prédécesseurs, ce n'est pas le corps ou l'âme qui existe, mais le corps et l'âme ou plus exactement le corps animé. Aristote décline aussi les différentes facultés de l'âme, en allant de l'inférieur au supérieur : ce sont les facultés nutritives, désirantes, sensibles, locomotrices et dianoétiques. Il en résulte que tous les êtres vivants n'ont pas la même faculté : certains comme les plantes, n'ont que la faculté nutritive, d'autres y ajoutent le toucher, ou d'autres sens, seul l'homme développe les facultés supérieures.

En faisant l'économie d'un traitement présocratique et socratique du dualisme, nous voulons simplement signaler que la réflexion de Descartes est une réaction à une philosophie antique et médiévale qui faisait de l'existence et de la conjonction de l'âme et du corps une préoccupation philosophique majeure. Descartes, comme on l'a rappelé, va donc tenter un traitement rationnel d'une conjecture séculaire, celle du dualisme interactionniste.

2. Traitement rationnel d'une conjecture séculaire : le paradigme cartésien

Pourquoi un traitement rationnel et qu'est ce qui fait la spécificité du dualisme interactionniste cartésien ? Pourquoi un traitement rationnel, parce que le dualisme cartésien est inséparable de son contexte épistémologique. Le XVII^e siècle va rompre avec une image classique du monde représentée par la physique qualitative et descriptive

d'intention contemplative héritée de la scolastique et d'Aristote. On assiste à l'essor d'une physique quantitative susceptible d'applications nombreuses et dans laquelle le monde est appréhendé comme une immense machine. Il y a donc une nouvelle conception de la matière et du mouvement inspirée par la physique galiléenne. La physique à l'époque de Descartes englobe à la fois la physique au sens actuel, la biologie et la psychophysiologie. Certes, c'est une physique qui se rattache à la métaphysique, mais qui se présente à la fois comme une géométrie et une mécanique. Suivant le Descartes des *Principes* IV, « J'ai décrit cette terre, et généralement le monde visible, comme si c'était seulement une machine en laquelle il n'y eût rien tout à considérer que les figures et le mouvement de ses parties ». Il en résulte que les corps vivants ne s'expliquent pas autrement que les corps inanimés : étendus comme eux, ils sont comme eux régis par des lois de l'étendue et du mouvement. C'est dans cette optique qu'il faut envisager le corps, tant des animaux que de l'homme, comme une machine, dont le fonctionnement s'explique par les seules lois de la mécanique ou physique classique. Le mécanisme cartésien trahit donc une conception opposée au vitalisme classique qui avait recourt au principe explicatif spécifique : âme végétative ou principe vital. C'est un mécanisme qui renvoie à la théorie selon laquelle tous les phénomènes de la nature doivent s'interpréter d'après le modèle que fournissent les dispositifs mécaniques, par exemple ceux d'une horloge ou d'une fontaine. Suivant cette posture réductionniste, on peut dire que le mécanisme cartésien s'inscrit dans deux dimensions importantes. D'une part, il n'y a aucune différence entre l'homme et l'animal sur le plan des fonctions proprement organiques : ils sont l'un et l'autre des machines. D'autre part, on ne peut présager de commune mesure entre l'homme et l'animal lorsqu'on envisage les fonctions dépendantes de la pensée :

Car, en examinant les fonctions qui pouvaient en suite de cela être en ce corps, j'y trouvais exactement toutes celles

qui peuvent être en nous sans que nous y pensions, ni par conséquent que notre âme, c'est-à-dire cette partie distincte du corps dont il a été dit ci-dessus que la nature n'est que de penser, y contribue, et qui sont toutes les mêmes, en quoi on peut dire que les animaux sans raison nous ressemblent (Descartes, 1984, p. 124).

Ce qui fait la spécificité de l'homme est qu'il est doté d'une substance particulière, l'âme, étroitement distincte du corps. Il faut peut-être signaler qu'être distinct ne signifie pas séparé en fait, mais isolable en droit. Il en résulte que la thèse de l'entière distinction – dualisme spiritualiste – n'exclut pas la doctrine de l'union des deux substances. En réalité, la connaissance de l'âme précède logiquement celle du corps dans l'ordre de la déduction, qu'elle est plus simple, par suite plus certaine. Il justifie ce dualisme interactionniste en localisant géographiquement l'âme dans une partie du cerveau appelée glande pinéale. C'est en effet dans *L'Homme* qu'il considère cette glande comme le « siège » de l'âme humaine. Cette hypothèse du lieu est justifiée par un certain nombre d'arguments de la physique du vivant. D'une part, le fait que l'épiphyse ou glande pinéale aurait été l'unique organe de la tête à n'être pas conjugué, ne se présentant pas sous une forme de paire d'organes symétriques situés de part et d'autre du plan sagittal. D'autre part, outre sa position centrale, cette glande se trouve juste au-dessus de l'aqueduc de Sylvius¹ dont l'auteur du *Discours de la méthode* pensait qu'il guidait ce qu'il appelait « les esprits animaux » censés faire naître les sensations dans l'âme en frappant la glande pinéale. Il y a donc tout un argumentaire emprunté à la mécanique et à la physique du vivant de l'époque pour justifier l'interaction du corps et de l'âme mais dont la scientificité est mise en cause par certains de ses contemporains.

¹ Dans la terminologie de l'anatomie moderne, l'aqueduc de Sylvius est appelé l'aqueduc mésencéphale, c'est-à-dire un canal dorsal-médian situé dans le mésencéphale entre le tectum ventral et le tectum plus dorsal.

3. Réceptions du dualisme interactionniste

Le dualisme interactionniste n'a pas laissé insensible les contemporains de Descartes. Le corpus épistémologique et philosophique de l'époque prouve que ce dualisme a non seulement été une question vive, mais que ses adversaires tenaient à réfuter une thèse qui a prétendu expliquer rationnellement une conjecture aporétique classique sans retomber dans des postures métaphysiques. Il en est de Pierre Gassendi, comme de Baruch Spinoza, entre autres, qui n'ont pas manqué de décliner les limites du dualisme cartésien. Considéré comme un adversaire résolu de la métaphysique cartésienne qu'il jugeait artificieuse et paradoxale, pour reprendre l'expression consacrée, (Ducheneau, 1998), Pierre Gassendi (1592-1655) procédera à une réfutation systématique du dualisme interactionniste. Certes, comme Descartes, il est influencé par les principes de la rationalité de la mécanique en rupture avec les thèses scolastiques et médiévales. Cette nouvelle science prend appui sur l'évidence contrôlée des données sensibles et construira, par raison discursive, des hypothèses vraisemblables sur les mécanismes sous-jacents aux phénomènes. Gassendi a donc une conception de la science qui permet de corréler les hypothèses aux modèles mécanistes qui seuls rendent compte des qualités empiriques de façon intelligible, et conformément aux propriétés essentielles des substances : figure, grandeur, et pesanteur, spécifiques des atomes.

Malgré tout, il souscrit, contre Descartes, à la théorie de deux âmes : l'âme matérielle ou ignée et l'âme spirituelle. La première est commune à l'homme et l'animal. Elle permet de concilier le mécanisme des modernes dans sa version corpusculaire avec les aspects fonctionnels et téléologiques des fonctions vitales, sensibles et motrices de l'animal. C'est cette âme qui est décrite dans le *Syntagma philosophicum* de Gassendi :

Il reste donc que tout ce qui est considéré dans ces choses corporelles et physique (à l'exception de l'âme rationnelle même qui est dans l'homme), ou bien est substance, ce qui est la même chose que la matière, et corps, c'est-à-dire agrégat de principes matériels ou corporels, ou bien qualité, laquelle est accident ou manière d'être de la même réalité (Duchesneau, p. 90).

Quant à l'âme spirituelle, elle est le facteur des opérations de raisonnement (*rationcinatio*) sur des signes détachés des contenus empiriques correspondant et permettant l'accès inductif à des concepts abstraits de portée générale. Et, contrairement au dualisme interactionniste, toutes ces constructions abstraites, faits de l'intellection humaine, n'ont de référent possible que par la médiation de l'expérience de sens, et non d'une quelconque substance immatérielle ou spirituelle. Du coup, pour Gassendi, l'argumentaire du dualisme cartésien manque de pertinence et d'objectivité.

Les critiques de Descartes dénoncent ainsi une épistémologie qui frise avec les spéculations antiques et médiévales. Comment concilier un spiritualisme qui d'un côté tâcherait de rendre compte d'un mouvement corporel par la pensée, et un matérialisme qui de l'autre, voulant justifier la pensée pure par des mouvements corporels ?

A la suite de Gassendi, Baruch Spinoza, l'un principaux critiques de Descartes, interroge les limites du dualisme interactionniste. C'est dans la préface de l'*Ethique* qu'il fait l'économie des paralogismes du dualisme cartésien. Il parle ainsi d'un

philosophe, qui s'était fermement résolu à ne rien déduire sinon de principes connus en eux-mêmes, et à ne rien affirmer sinon ce qu'il percevrait clairement et distinctement, et qui avait si souvent reproché aux Scolastiques de vouloir expliquer les choses obscures par des qualités occultes, soutenue une hypothèse plus occulte que toute qualité occulte.

Un philosophe qui a pourtant trahi l'idéologie rationaliste qui sous-tendait son épistémologie mécaniste. Ainsi, à défaut d'avancer des arguments rationnels pour expliquer le

dualisme interactionniste, il a eu recours à une causalité spéculative qui a du mal à justifier la scientificité de l'interaction du corps et de l'esprit :

il avait conçu l'esprit tellement distinct du corps, qu'il ne put assigner aucune cause particulière ni de cette union ni de l'esprit lui-même, et qu'il lui a été nécessaire d'avoir recours à la cause de l'Univers entier, c'est-à-dire à Dieu. Ensuite je voudrais bien savoir combien de degrés de mouvement l'esprit peut attribuer à cette glande pinéale, et avec quelle force il peut la tenir suspendue (Spinoza).

Spinoza entend donc interroger un dualisme cartésien piégé par son mécanisme. De l'étendue et pensée, il ne voit pas la moindre distinction. Et, comme le signale² si bien Misrahi, ces deux paramètres ne sont pas pour Spinoza des réalités différentes et distinctes, mais les aspects homologues d'une seule réalité saisie sous deux perspectives distinctes : comment deux réalités distinctes opaques et fermées sur elles-mêmes peuvent entrer en relation ? Spinoza écarte toute possibilité d'un interactionnisme psychophysique, remettant ainsi en cause tout dualisme substantiel, et donc l'interaction entre l'esprit et le corps. Dans le Livre III de l'*Éthique*, scolie de la proposition 2, on peut lire que

personne ne sait de quelle manière ou par quels moyens l'esprit met le corps en mouvement, ni combien de degrés de mouvements il peut lui imprimer, et avec quelle vitesse il peut le mouvoir. D'où suit que les hommes, quand ils disent que telle ou telle action du corps a son origine dans l'esprit qui a de l'empire sur le corps, ne savent ce qu'ils disent et ne font qu'avouer ainsi en termes spécieux qu'ils ignorent la vraie cause de cette action et ne s'en étonnent pas.

L'alternative au dualisme est un monisme ontologique. Le livre II de l'*Éthique* affirme l'unité du corps et de l'esprit : l'homme est à la fois étendue et matière ainsi que pensée et esprit. Il déconstruit ainsi le concept de l'esprit : l'esprit humain devient l'idée d'une chose singulière existant en

acte ; c'est une idée et non un concept, c'est-à-dire une activité de la conscience, de l'esprit comme entendement. Cette réception du dualisme de Descartes par ses contemporains influencera les positions de l'épistémologie contemporaine en général et anglo-saxonne en particulier.

4. Le traitement contemporain : brûler Descartes, enterrer, ou conserver sa cendre ?

La réception du problème de Descartes par l'épistémologie contemporaine en général, et anglo-saxonne en particulier s'inscrit à la fois dans une posture de rupture absolue avec sa thèse, et dans une reformulation contemporaine du *Mind-body problem*.

Dans le premier cas, on comprend que le dualisme et l'argumentaire qui le justifie soient tenus pour des théories obscurantistes, voire idéologiques parce que liées à l'idée métaphysique ou religieuse d'âme. Le traitement contemporain du problème de Descartes s'inscrit donc dans une épistémologie non cartésienne. Ce traitement, incarné par l'épistémologie anglo-saxonne veut à la fois éliminer le problème mais aussi l'esprit, son concept central. Les philosophes de l'esprit et les spécialistes en sciences cognitives ont en commun d'assimiler le problème de Descartes à une métaphysique dualiste et spéculative qui n'est fondée sur aucun critère de scientificité. Le corpus qui décide de brûler Descartes, ou tout au plus son problème, est celui des philosophes de l'esprit et des spécialistes des sciences cognitives. Un courant anti-dualiste incarné par Gilbert Ryle, Herbert Feigl, William James, etc. qui décrète l'impossibilité et la mort du dualisme interactionniste classique.

Dans la préface au *Concept of Mind*, Julia Tanney rappelle (Ryle, 2009) que l'œuvre de Ryle dessine non seulement la nouvelle géographie de nos concepts psychologique mais annonce aussi la dissolution du *Mind-body problem*, le problème de nos esprits, et le problème d'un langage privé. Aussi, Gilbert Ryle consacre-t-il le premier chapitre de cet

ouvrage au concept de l'esprit. Il s'agit d'une part, de faire une critique du champ conceptuel et de la thèse du problème de Descartes, ou de ce qu'il appelle la doctrine officielle, *-The Official Doctrine-* mais aussi de l'ontologie officielle de l'interaction du corps et de l'esprit. Cette doctrine procède selon lui de deux convictions erronées attribuée à l'auteur du *Discours de la méthode*. A savoir, que la physique galiléenne permet de fournir une explication mécanique de ce qui occupe l'espace. La deuxième conviction est que ce qui relève du mental ne peut à être intégré dans une telle explication :

One of the chief intellectual origins of what I have yet to prove to be the Cartesian category-mistake seems to be this. When Galileo showed that his methods of scientific discovery were competent to provide a mechanical theory which should cover every occupant of space, Descartes found in himself two conflicting motives. As a man of scientific genius, he could not but endorse the claims of mechanics, yet as a religious and moral man he could not accept, as Hobbes accepted, the discouraging rider to those claims, namely that human nature differs only in degree of complexity from clockwork. The mental could not be just a variety of the mechanical (Ryle, 2009, p. 8).

Ce sont donc ces conceptions erronées qui ont inspiré, à tort, Descartes son mytique dualisme, créant ainsi une erreur de catégorie, que Ryle qualifie « de fantôme dans la machine ». Le fantôme dans la machine, caractéristique de l'imaginaire d'un esprit qui serait logé dans le cerveau est une véritable erreur de catégorie. C'est une erreur qui consiste à représenter les faits psychiques comme s'ils appartaient à une catégorie du même type que celle auxquels appartiennent les mouvements corporels ou les autres phénomènes physiques, alors qu'ils appartiennent en une réalité logique : celle des dispositions au comportement.

As thus represented, minds are not merely ghosts harnessed to machines, they are themselves just spectral machines. Though the human body is an engine, it not quite an ordinary engine, since some of its workings are governed by another engine inside it—this interior governor-engine being one of a very special sort. It is invisible, inaudible

and it has no size or weight. It cannot be taken to bits and the laws it obeys are not those known to ordinary engineers. Nothing is known of how it governs the bodily engine (Ibid).

C'est cette erreur qui a permis de forger l'ontologie officielle du problème de Descartes. En arguant qu'il existe deux sortes de choses différentes dans notre organisme, le corps et l'esprit, l'un ayant une réalité spatiale et soumis aux lois de la physique, l'autre n'ayant pas cette réalité, est insoumis à ces lois ; Descartes a jeté un véritable pavé dans la marre. 'C'est ce que Ryle affirme dans la première partie de la *Notion de l'esprit* :

The representation of a person as a ghost mysteriously ensconced in a machine derives from this argument. Because, as is true, a person's thinking, feeling and purposive doing cannot be described solely in the idioms of physics, chemistry and physiology, therefore they must be described in counterpart idioms. As the human body is a complex organized unit, so the human mind must be another complex organized unit, though one made of a different sort of stuff and with a different sort of structure (Ibid).

Ainsi, en introduisant un fantôme dans une machine organique, Descartes a-t-il créé une énigme philosophique qui perdure dans l'histoire de la philosophie de l'esprit et des sciences de la conscience. Une énigme qui a donné naissance à une épistémologie officielle, à savoir que les processus corporels sont externes et peuvent être observés, mais les processus mentaux sont privés et internes. La supposition que les esprits sont des genres d'entités revient à faire, suivant l'expression de Ryle une erreur de catégorie. Tout commence par une confusion dans l'attribution de propriétés ou dans la classification des choses. Par exemple, supposons que je conduise un visiteur étranger à l'université de Lomé. Nous nous promenons dans différents endroits. Je lui montre le bâtiment de la scolarité, celui de la physique, de la chimie, l'UFR de philosophie... Nous visitons la bibliothèque, je lui présente même certains enseignants, je lui fais rencontrer des étudiants. Quand tout cela est fait, je lui demande s'il y a quelque chose qu'il désirerait voir et il me

répond : « Vous m'avez montré des bâtiments administratifs, j'ai vu des amphis, la bibliothèque, nous avons rencontré des étudiants, des professeurs, mais vous ne m'avez pas montré l'université de Lomé »

On pourrait dire alors de ce visiteur étranger qu'il a fait une erreur de catégorie. En effet, il aura pris le terme « université » comme désignant un objet similaire, mais distinct de ce qu'on lui aurait montré auparavant. C'est une erreur analogue, affirme Ryle, qui est à la source du dualisme cartésien. Nous commençons avec l'idée que les esprits sont des entités, distinctes mais similaires aux cerveaux et aux corps. Lorsque nous cherchons à loger de telles entités dans le monde matériel et que nous ne parvenons pas à le faire, alors nous finissons par penser que ces entités sont des entités immatérielles. Du reste, nous voyons finalement l'esprit comme un fantôme logé dans une machine.

S'il refuse d'utiliser la notion de dualité pour éviter la posture dualiste, c'est en termes de couple intérieur et extérieur qu'il décrit les mouvements psychiques. A l'esprit situé à l'intérieur correspond une vie mentale privée faite de représentations. La vie d'un individu se dédoublerait en une vie mentale, interne privée et en une vie externe et publique.

The visible deeds and the audible words of human beings were not themselves exercises of the qualities of their characters or intellects, but only external symptoms or expressions of their real but privy exercises (Ryle, 2009, p. 293).

Ainsi, l'alternative à une posture dualiste sera un monisme exprimé sur la forme d'un béhaviorisme analytique, au sens où Ryle ne tient pas à ce que les événements occultes soient à l'origine des termes psychologiques, et qu'il ne retient que les aspects observables et publics des actions humaines.

A researcher's day cannot be satisfactorily occupied in observing non-entities and describing the mythical. Practising psychologists found themselves examining the actions, grimaces and utterances of lunatics and idiots, of persons under the influence of alcohol, fatigue, terror and hypnosis, and of the victims of brain injuries. They studied sense percep-

tion as ophthalmologists, for example, study sense perception, partly by making and applying physiological experiments and partly by analysing the reactions and verbal responses of the subjects of their experiments (Ryle, 2009, p. 294).

Pour Ryle, la compréhension d'une action est justifiée à partir de deux circonstances : la première, interne, accessible au seul sujet, dans laquelle l'individu réfléchit à ce que va être son action, la seconde, externe, observable par tous, auquel correspondent les mouvements du corps à réaliser cette action. Dans cette perspective behavioriste, les énoncés contenant des termes référant au mental peuvent être traduits, sans perdre en signification, par des phrases conditionnelles subjonctives à propos de ce que les individus feraient dans certaines circonstances. Ryle s'inscrit donc dans un monisme qui fait du dualisme interactionniste, et donc du problème de Descartes, une posture dénuée de sens.

Dans le sillage de Ryle, Herbert Feigl admet que le problème de Descartes a été victime de nombreuses fautes de catégorie : « *I believe that those thinkers who maintain that a category mistake is involved in mixing phenomenal and physical language are essentially right* » (Feigl, 1958, p. 140). Encore faut-il interroger logiquement et épistémologiquement la portée de ces catégories avant d'envisager une alternative au problème de Descartes. Dans cette optique, Feigl estime que dans l'histoire de la philosophie le *mind-body problem* (MBP) a toujours fait face à un certain nombre de postures qui vont du scepticisme, à l'optimisme épistémologique, et la banalisation pure et simple du problème de Descartes. La première posture qu'il qualifie de « *pessimistic-agnostic position* » affirme l'impossibilité d'une approche rationnelle et philosophique du MBP : « *Some thinkers apparently like to wallow in term and finally declare the mind-body problem unsolvable : Ignoramus et ignorabimus* ». Ce pessimisme épistémologique est pour Feigl (1960) l'expression d'un masochisme intellectuel ou d'un aveu d'impuissance – rationalization of intellectual impotence. (« *Mind-body not a Pseudo-problem* »). La posture

optimiste, s'appuyant sur le progrès de la science et de la technologie, est celle qui affirme la capacité qu'a la rationalité philosophique et scientifique à faire la lumière sur le problème de Descartes. Nous sommes en effet dans un contexte où les sciences de la matière et du vivant ont commencé à percer certains « mystères » avec des méthodes et des outils de pointe. L'avènement de la biologie et de ses pans, neurobiologie, psychophysiologie, etc., suscite un optimisme épistémologique sans précédent. Enfin, la troisième conception est celle qui considère le problème de Descartes comme un pseudo-problème, arguant que les solutions qui ont été avancées jusque là sont plutôt spéculatives et métaphysiques : « *irritated by the many bafflements, try to undercut the whole issue and declare it an imaginary problem* » (1960, *Ibid*). Cette idéologie de la dissolution du MBP (mind body problem) est incarnée par le matérialisme radical, le physicalisme, le béhaviorisme logique, le monisme neutre, et le phénoménalisme. Cette dernière conception aura une occurrence dans le corpus du positivisme logique au point où Wittgenstein, l'un de ses cadres de référence, appelle purement et simplement à dissoudre le MBP, qu'il qualifie de « *The feeling of an unbridgeable gulf between consciousness and brain-process... This idea of a difference in kind is accompanied by slight giddiness.* » (*Philosophical Investigations*, section 412).

Mais, selon Feigl, quelle que soit la posture qu'on pourrait adopter aujourd'hui, pessimiste, optimiste, négationniste, etc., une évidence se heurte à plusieurs rationalités, l'existence des états mentaux et leur dynamique. Et, à défaut de le considérer comme un *meaningless*, un pseudo-problème, comme le disent Wittgenstein et le Cercle de Vienne, il faut interroger ses alternatives et donc sa condition de possibilité.

Certes, la nécessité de faire une analyse logique du champ conceptuel du MBP est largement partagée, sachant qu'elle contribue à éviter les fautes de catégorie liées au problème de Descartes. Mais elle n'est pas pourtant suffisante pour justifier une alternative pertinente:

Some thirty-five years ago, i.e. in the heyday of positivism, I would have said that the meaning of purely phenomenal terms is emotive (pictorial, emotional ») and non-cognitive. I would have said that this type of significance is exclusively that of expression and evocation. I no longer hold this view (Feigl, 1960, p. 148 -149).

En clair, l'alternative au MBP suppose aussi une rupture avec l'idéologie du positivisme logique qui n'accorde aucune pertinence épistémologique aux états mentaux connus de façon médiate et interne. Or, rendre compte rationnellement de ces états doit être l'enjeu d'un MBP débarrassé des outrances du dualisme classique, mais aussi d'un néo-dualisme contemporain. Ce qui ne signifie pas qu'un traitement rationnel du problème de Descartes doive faire l'économie d'une réflexion philosophique. Au contraire, Herbert Feigl estime que la question du rapport entre le mental et le physique suscite un faisceau de problèmes complexes qui ont à la fois un intérêt scientifique et philosophique : *"I rather think – and have thought so at least for the last thirty-five years – that the relation of mental to the physical presents us with a cluster of genuine and complex problems: some primarily scientific, others primarily philosophical."* (Feigl, 1960, p. 137).

Il ne suffit donc pas d'écarter la réflexion philosophique du débat sur le MBP, mais de trouver, grâce au concours du progrès scientifique et technologique, une solution qui soit logiquement pertinente. La réflexion de Feigl s'inscrit dans un contexte de développement sans précédent de la physique et de la biologie. Il espère trouver dans cette nouvelle biologie un nouveau mode de description matérialiste plus précis pour résoudre le problème de Descartes. C'est dans cette optique qu'il va adopter la thèse générale du matérialisme pour la compréhension du rapport entre le corps et l'esprit. Comme on l'a rappelé, ce matérialisme est justifié par le progrès en neurophysiologie et en psychophysiologie et devrait orienter la philosophie de l'esprit quant à l'alternative au problème de Descartes. Il souscrit à un réductionnisme ontologique pour fonder sa théorie de l'identité esprit-cerveau :

Let us assume that a complete explanation of animal and human behavior can be achieved by reduction to the basis laws, and the structures (initial and boundary conditions) of organisms can be described in purely physical terms; then there is no need for the phenomenal terms (Feigl, 1960, p. 137).

Selon cette théorie, les processus neuraux, en particulier les « sensations brutes » qu'il qualifie de « *raw feels* », qui en représentent la part phénoménale ou « subjective », ne sont rien d'autre que certains processus neuronaux déterminés, de telle sorte qu'il est possible d'établir le principe d'une corrélation systématique, un-un entre événements mentaux et événements cérébraux. Et, comme il le souligne dans *The Mental and the Physical* :

It is one and the same event, say a decision or volition, or a sudden pain, described phenomenally in one way, and physically in another way, which is a causal antecedent of a "bodily" response or movements; or vice versa, some physical stimulus input causes a central state – described either in the familiar phenomenal language as a sensation, or in the (utopian) physical language as a feature of a cerebral process (Feigl, 1960, p. 139).

Contrairement à ses contemporains, Place, Rorty, Feyerabend, etc., ce qui caractérise le réductionnisme feiglén est l'intérêt gnoséologique de l'expérience intérieure et vécue. Ce volet gnoséologique est justifié par la thèse de la double connaissance – « *double-knowledge* » ou « *double-designation* » – qui sous-tend sa théorie de l'identité. Cette double connaissance signifie qu'une seule et même série d'événements est connue à la fois de manière directe et subjective, dans l'expérience vécue, et de manière indirecte et objective par les moyens scientifiques de la neurophysiologie. Et, comme il le rappelle à la fin de *The Mental and the Physical*, cette double connaissance va être la réponse à cette question vive, permettra d'éviter les fautes de catégorie et les outrances du dualisme interactionniste :

This is my current reply to the « sticky » question: "How does an identity theorist explain the fact that he can worry about the place and role of

the raw feels if they are to be identical with brain processes?" (for reasons discussed above) my answer would simply that the scientifically uninformed person when giving phenomenological descriptions, does not know that he is at the same time describing certain features of his brain processes (Feigl, 1960, p. 149-150).

C'est donc un réductionnisme ontologique affirmé, sachant que les énoncés subjectifs formulés en première personne (« j'ai mal »), ont le même référent ou *denotatum* que les énoncés objectifs formulés à la troisième personne (« les fibres nerveuses C sont activées ») ; car ils désignent dans la réalité les mêmes états ou processus. Ils sont donc identiques sur le plan ontologique. Du reste, Feigl considère cette théorie comme une hypothèse de travail qui est en même temps une alternative au néo-dualisme contemporain. C'est aux neurosciences et à la psychologie de découvrir quels types d'états physiques sont des états mentaux et d'établir les lois psychophysiques à même de corroborer la réduction des premiers aux seconds. A la suite de Hobbes, et les naturalistes et matérialistes des XVIII^e et XIX^e siècles, mais aussi son appropriation contemporaine par les matérialistes de l'école autrichienne, le réductionnisme ontologique tente de faire le deuil du problème de Descartes. Il y a pourtant une posture de l'épistémologie contemporaine qui s'oppose à une inhumation absolue du MBP, arguant de la nécessité de conserver la cendre du problème de Descartes.

5. Conserver la cendre pour édifier un néo-dualisme

L'une des façons de conserver la cendre du problème de Descartes, c'est déjà reconnaître sa portée philosophique et épistémologique. Selon Popper, le problème de l'interaction entre le corps et l'âme renferme de grandes énigmes qui ne seront peut-être jamais résolues, mais il s'agit précisément de la question la plus délicate et la plus profonde de la philosophie, de la question centrale de la métaphysique des temps modernes (K. Popper, 1997, p. 102). Ce serait donc une solution simpliste de nier l'existence de l'esprit humain

ou la conscience de soi humaine. En clair, il ne s'agit pas de balayer le problème de Descartes d'un revers de la main, mais d'interroger ses conditions de possibilité. C'est ce que traduisent certaines postures néo-dualistes interactionnistes de l'épistémologie anglo-saxonne contemporaine, qui tout en reconnaissant le mérite de la thèse cartésienne, pensent qu'il faut restaurer sa scientificité. Certes, la théorie du vivant de Descartes s'inscrit dans un réductionnisme physique inspiré par la mécanique classique, mais l'erreur de l'auteur du *Discours de la méthode* est d'avoir confondu les critères de scientificité avec les postulats métaphysiques pour justifier le problème de l'interaction entre l'esprit et le corps. Le néo-dualisme revendiqué par un certain nombre de philosophes et spécialistes de sciences expérimentales s'inscrit aussi dans un réductionnisme physique pour justifier le problème de Descartes. Karl Popper et John Eccles, entre autres, incarnent ouvertement ce courant néo-dualiste.

A bien des égards, Popper se considère comme « un dualiste cartésien » (K. Popper, 1997, p. 81) qui a consacré une partie de sa carrière à une série de conférences, notamment à la London School of Economics, et à l'université d'Emory, pour défendre l'idée d'une « conscience humaine supérieure » ou la conscience de soi, qui fait défaut chez les animaux. Dans cette optique, il a soutenu l'idée que la « supposition de Descartes, à savoir que l'âme humaine serait localisée dans l'épiphyse, n'est pas si absurde qu'on veut bien le dire souvent ». L'affirmation de la localisation de l'âme est corroborée par les travaux des neurobiologistes contemporains, notamment ceux de Robert Sperry, Prix Nobel de physiologie en 1981, auteur de « *The great cerebral commissure* » et de « *Neurology and the Brind-Mind problem* » (Sperry, 1964). A partir desdits travaux, on pourrait chercher à localiser l'âme dans le centre du langage, plus précisément dans l'hémisphère gauche du cerveau. On doit aux recherches de Sperry la description du rôle singulier de chaque hémisphère cérébral dans la perception du langage

et de l'espace, ou dans la reconnaissance des visages, les jugements de valeurs, le raisonnement ou l'affectivité. Autrement dit, Sperry ira jusqu'à formuler l'hypothèse que chaque hémisphère disposerait de fonctions propres, voire d'une conscience propre. Ainsi, ces travaux vont-ils montrer que le cerveau droit peut être considéré comme celui d'un animal très intelligent (K. Popper, 1997, p. 83), tandis que seul le cerveau gauche paraît être spécifiquement humain et conscient de soi. C'est donc sur la base de ces travaux, et ceux de son ami John Eccles, que Popper affirme son dualisme interactionniste. Un dualisme qu'il dit être corroboré par un réductionnisme méthodologique et non philosophique. Le réductionnisme philosophique qu'il récuse est issu d'un certain nombre de doctrines qui ont prétendu expliquer les mouvements des états mentaux : l'interaction psychophysique, le parallélisme psychophysique, le physicalisme pur ou la philosophie du comportement, ou plus simplement le béhaviorisme philosophique, mais aussi le psychisme pur (K. Popper, 1997, p. 113). Le problème de Descartes n'aura donc pas de réponse appropriée si nous continuons à le résoudre suivant un réductionnisme philosophique.

En revanche, c'est à partir d'un réductionnisme méthodologique que nous pouvons comprendre rationnellement la relation qui existe entre notre corps ou états physiologiques, et nos esprits ou états mentaux (K. Popper, 1981, p. 265). Certes, aucun réductionnisme méthodologique n'est infaillible, comme l'est d'ailleurs toute théorie scientifique. Mais l'histoire des sciences nous a montré les limites, mais aussi les mérites des postures réductionnistes, qu'il appelle des « réductions concluantes », en particulier la réduction de la chimie à la physique : une réduction concluante est peut-être la forme la plus réussie de toutes les explications scientifiques que l'on puisse imaginer. A ce titre, il n'est pas vain de résoudre la question du dualisme interactionniste à par le biais d'un réductionnisme méthodologique. D'où ces

questions qui transparaissent dans *Toute vie est résolution des problèmes* :

Est-il possible de réduire (ou d'espérer réduire) à la biologie ces vécus subjectifs qui nous attribuons trop souvent, et si on répond par l'affirmative à la question³ (1), de les réduire encore à la physique et à la chimie ? Est-il possible de réduire, ou d'espérer réduire la conscience de soi et la créativité de l'esprit humain au vécu de l'animal et, par suite, (...) de les réduire à la physique et à la chimie ? (K. Popper, 1997, p. 49-50).

Il semble que ce réductionnisme méthodologique ait été possibilisé par les travaux de chercheurs en sciences du vivant en général, et de la psychophysiologie en particulier. Chercheurs qui font du réductionnisme méthodologique un gage de la scientificité de leurs énoncés, mais ils revendiquent également la thèse du dualisme interactionniste. Co-auteur avec Popper d'un classique de l'épistémologie cognitive contemporaine, *The self and Its Brain. An Argument for Interactionism*, John Eccles incarne en quelque sorte le néo-dualisme contemporain. A l'instar de Popper, Eccles pense qu'à défaut de faire une philosophie de l'autruche, qui consiste à éviter les problèmes, il faut au contraire affronter le problème de Descartes avec les outils de la science moderne. En clair, il s'agit non pas d'enterrer le dualisme cartésien, mais d'en faire un traitement rationnel. En ce sens, le chapitre 7 de *The self and Its Brain* intitulé « The self conscious Mind and the Brain », rappelle à juste titre qu'il s'agit de développer une nouvelle théorie des relations entre l'esprit conscient et le cerveau (K. Popper, J. Eccles, 1977). C'est suivant l'expression d'Eccles, un « super dualisme » – *streng dualism* – qui exhume la problématique classique de la conjonction entre la matière ou le cerveau, et les états mentaux ou l'esprit. Dans cette optique, il souligne que cette analyse

³ La question 1 est : « Est-il possible de réduire la biologie à la physique, ou à la physique et à la chimie ? Ou bien pouvons-nous espérer être en mesure un jour de la réduire entièrement à la physique ».

du dualisme interactionniste a pour but de déterminer rationnellement le rapport entre l'esprit conscient et le cerveau humain, notamment à travers l'hémisphère supérieur, à partir des expérimentations liées à la commissurotomie des patients. Mais Eccles reconnaît en même temps avoir été inspiré par la théorie des trois mondes de Karl Popper. Théorie qui a le mérite d'avoir posé les bases philosophiques et épistémologiques du dualisme contemporain : “*It is argue that the world of self conscious mind (world 2) of each individual self is developed in relationship to the world 3 influence on that self. World 3 includes the whole of the cultural heritage, most importantly language*” (K. Popper, J. Eccles, 1977, p. 355).

Dans le sillage de Popper, John Eccles estime que les relations esprit-cerveau peuvent être corroborées par un certain nombre de protocoles expérimentaux de la neurobiologie, la psychophysiologie et de la physique quantique. En effet, trente ans après avoir partagé avec Huxley et Hodgkin le prix Nobel de médecine pour ses travaux sur le fonctionnement des cellules nerveuses, il écrit un texte majeur, *How the self controls its brain* (J. Eccles, 1994). L'une des hypothèses qui justifie ce dualisme interactionniste procède des tests psychophysiologiques : à partir des mesures du débit sanguin cérébral au cours des tâches attentionnelles, intentionnelles et cognitives, il affirme que l'intention et l'attention constituent des événements ou phénomènes conscients non matériels et qu'ils exercent une influence activatrice du cerveau. Autrement dit, dans la pratique, lorsqu'on demande à un homme de fixer son attention sur son doigt, on observe une augmentation du débit sanguin cérébral de l'aire corticale tactile correspondant à ce doigt, indiquant ainsi une intensification de l'activité neuronale dans cette zone. De même, l'intention mentale de produire un mouvement d'un doigt intensifie l'activité neuronale dans l'aire supplémentaire (aire prémotrice), zone qui est également activée lorsqu'un doigt produit effectivement ce mouvement. La thèse ecclesienne est d'ailleurs cor-

roborée par certains travaux⁴ contemporains qui ont établi que l'événement mental d'intention peut être considéré comme précédant les événements neuraux qui se produisent en particulier dans l'aire motrice supplémentaire.

Ainsi, avec des arguments neuroscientifiques renvoyant aux processus physiques de l'infiniment petit, Eccles plaide-t-il, comme le dit Gepner (2003), pour l'existence d'une réalité non matérielle agissant sur, et interagissant intimement avec le soma, support matériel organique. En utilisant l'argumentaire neuroscientifique, Eccles estime qu'il ne viole aucun principe de la physique classique sur la conservation de l'énergie, comme l'a fait Descartes en son temps. En effet, la conservation entre événements mentaux et événements neuraux se ferait sans consommation d'énergie selon des propriétés propres au monde quantique. L'attention et l'intention, c'est-à-dire des événements mentaux, hypothétiquement non-matériels auraient bien une influence sur le cerveau au sens où ils précèdent d'environ 200 millisecondes, les modifications de comportement des éléments matériels composant le cortex, les neurones et les synapses, qui les manifestent. Il en résulte que l'étude des structures ultrafines des cellules nerveuses jointes aux calculs issus de la physique quantique révèle en effet comment l'expérience mentale interagit avec les structures neuronales du cerveau. Dans cette optique, Eccles décrit des structures appelées « dendrons » formées de groupes d'une centaine de dendrites de neurones pyramidaux du cortex. La conscience agirait en liant réciproquement chaque dendron à l'unité d'expérience mentale, ou « *psychon* », qui lui est associé. S'il réfute le substantialisme cartésien, qui réduisait l'esprit à

⁴ Pour l'économie de ces travaux, voir l'article de Bruno Gepner, « Relations psychisme-cerveau, dualisme interactionniste et gradient de matérialité », *Intellecta*, N°36-37, 2003, p.319-340. On peut aussi rappeler le corpus des théories sur la conscience faisant appel à la physique quantique, notamment celui de John von Neumann dans les années 1930, ou d'Eugene Wigner dans les années 1960, et perfectionnée encore un peu plus par Henry Stapp à partir des années 1980.

une substance pensante et s'est heurté à une approche purement mécanique ou physique du dualisme interactionniste, la physique quantique lui donne une alternative. Au niveau des vésicules synaptiques, la physique quantique arrive à donner une autre portée du rôle de la fameuse glande pinéale de Descartes, c'est-à-dire, le lieu d'interaction entre les mondes des états mentaux et états physiques. Il y a donc chez Popper et Eccles, comme chez ceux qui ont décrété la mort du problème de Descartes, un traitement réductionniste du MBP dont l'avènement des sciences de la conscience devrait pouvoir clarifier la scientificité. Or, s'inspirant tous de la rationalité des sciences de la conscience pour résoudre l'occurrence majeure du problème de l'interaction entre états mentaux et états corporels, ces postures ont du mal à avoir une approche univoque.

6. Le Problème de Descartes : conjecture aporétique ou enjeu épistémologique ?

S'il demeure encore un enjeu heuristique et épistémologique, c'est parce que le problème de Descartes défie sans cesse l'épistémologie du corps aujourd'hui. Dans cette optique, on est tenté de dire après Popper (1997), que le problème de l'interaction entre le corps et l'âme renferme de « grandes énigmes » qui ne seront peut-être jamais résolues ; il s'agit précisément de la question la plus délicate et la plus profonde de la philosophie, de la question centrale de la métaphysique des temps modernes. En faisant l'économie de la réception du problème de Descartes par la philosophie de l'esprit et l'épistémologie contemporaine, nous réalisons que le problème qu'il a posé transcende toutes les postures de la justification ou de la réfutation du dualisme interactionniste. Le problème de l'existence des états mentaux et des états corporels fait de l'auteur du *Traité du monde* le socle de deux traditions contradictoires. Une tradition qui va chercher à réduire le fonctionnement de l'homme à celui du corps qu'on peut trouver grossièrement dans le physica-

lisme, et une tradition dualiste, considérant que l'esprit est d'une autre nature que le fonctionnement neuronal. Ces traditions étaient déjà exprimées par les contemporains de Descartes et les postcartésiens dont le corpus trahit les positions monistes ou physicalistes et des thèses dualistes interactionnistes. Mais, vu le contexte scientifique et technique de l'époque, on n'a pas encore des outils d'une évaluation rationnelle du problème de Descartes. La philosophie de l'esprit et les sciences de la conscience bénéficient d'un contexte scientifique et technologique sans précédent qui permet aux spécialistes des sciences expérimentales et des sciences humaines de se réapproprier une question longtemps reléguée à la spéculation métaphysique ou philosophique. Et, comme le rappelle Brunot Gepner (2003, p. 339), même si l'origine et la nature de la pensée – sinon ses états et localisation – restent des problèmes métaphysiques ou religieux, le progrès des neurosciences depuis une trentaine d'années a transformé une partie de ces problèmes en questions scientifiques, au sens de vérifiables ou réfutables. Mais, malgré tous les réductionnismes – physique, biologique, computationnelle, neurobiologique... – qui sous-tendent le traitement contemporain du problème de Descartes, aucun paradigme n'a réussi à faire l'unanimité des spécialistes du *Mind-body problem*. Ce problème apparaît au contraire, comme ce que David Chalmers appelle « *hard problem of consciousness* » ou problème difficile de la conscience, et qu'il distingue des problèmes simples ou faciles de la conscience. Ces problèmes sont simples, non parce qu'ils auraient reçu des solutions définitives et simplistes, mais parce que leurs solutions requièrent seulement de spécifier des mécanismes qui peuvent réaliser les différentes fonctions de la conscience. Ainsi, dans *The Conscious Mind*, Chalmers (2010) distingue les problèmes simples de la conscience que les sciences de la conscience ont tenté de résoudre, des problèmes difficiles. Comment marche l'esprit en ses fonctions, que celles-ci soient la mémoire, le traitement de l'information sensitive, les mécanismes de

l'apprentissage, le langage, le rôle des émotions, etc., peut être considéré comme un problème simple. Mais si cette typologie de problèmes est le fait d'un réductionnisme physique qui a fait ses preuves dans les sciences de la conscience, ces dernières se heurtent encore à une explication rationnelle des problèmes difficiles de l'esprit humain. C'est ce qu'il affirme dans une partie qu'il consacre au réductionnisme physique :

Physical explanation is well suited to the explanation of structure and of function. Structural properties and functional properties are the kind of thing that can be straightforwardly entailed by a low-level physical story, and so are clearly suited for reductive explanation. But the explanation of consciousness is not just a matter of explaining structure and function. Once we have explained all the physical structure in the vicinity of the brain, and we have explained how all the various brain functions are performed, there is a further sort of explanandum: consciousness itself. Why should all this structure and function give rise to experience? The story about the physical processes does not say (D. Chalmers, 2010, p. 94).

Or les problèmes difficiles « persistent » même quand toutes les fonctions en question sont expliquées. Parce que de tels problèmes nous amènent aux questions auxquelles les sciences de la conscience tardent à donner une réponse objective : « Pourquoi les *qualia* existent-ils ? », pourquoi y a-t-il une dimension subjective de l'expérience ? », Etc. Selon Chalmers, le problème difficile de la conscience vise la conscience phénoménale, c'est-à-dire la nature intrinsèque des états conscients en leur dimension phénoménale. Dans cette optique, en quoi le phénomène conscient a-t-il une dimension que les sciences de la conscience, dans leurs avancées sur la connaissance fonctionnelle du cerveau, ne peuvent expliquer ?

Le mérite de Chalmers est non pas d'avoir apporté une thèse inédite au problème de Descartes, mais dans un contexte où les spécialistes des sciences de l'esprit affichent un optimisme épistémologique sans précédent, leur rappeler un certain nombre de défis cognitifs à relever. Ainsi, en fai-

sant l'économie de la réception classique et contemporaine du problème de Descartes, on réalise, suivant l'expression de David Chalmers que nous sommes encore à la recherche d'une théorie fondamentale. L'alternative au problème de Descartes dans la philosophie et l'épistémologie contemporaine de l'esprit, qu'elle procède des thèses monistes ou anti-dualistes interactionnistes, et des postures néo-dualistes, est marquée par une idéologie réductionniste. L'objectivité et l'universalité sont des critères qui ont fondé la science moderne depuis Galilée. Or, dans l'appréhension contemporaine du problème de Descartes, ces critères de scientificité ont du mal à faire l'unanimité des spécialistes des sciences de l'esprit. Lorsqu'on n'adopte pas une attitude moniste, on pense trouver un réconfort dans un nouveau dualisme. En ce sens, on a tenté, comme chez Popper et Eccles, d'éviter de retomber dans le piège d'un dualisme de substance, en proposant un « dualisme de propriété ». Ce dernier prétend que tout est matière, mais que cette matière peut posséder deux types de propriété : des propriétés physiques et des propriétés mentales, ces dernières n'étant pas réductibles aux premières. Si certains, comme Popper réduisent l'esprit à un organe microphysique, d'autres, comme Eccles, prix Nobel de Médecine, n'hésitent pas, à lui attribuer des origines divines. :

Puisque les solutions matérialistes ne parviennent pas à expliquer l'unicité dont nous avons conscience, j'en suis réduits à conclure que l'unicité de la conscience ou de l'âme provient d'une entité située dans un autre niveau de réalité. Cette entité « entité surnaturelle » est rendue nécessaire par la certitude du noyau interne d'une individualité unique. J'avance qu'aucune autre position n'est défendable, ni l'unicité génétique et sa loterie fantastique, ni les divergences dues à l'environnement, qui ne déterminent pas l'unicité mais se bornent à différencier les êtres. Cette conclusion a une portée théologique inestimable. Elle renforce puissamment notre foi en une âme humaine d'origine divine. Cela va dans le sens de l'existence d'un Dieu transcendant, créateur de l'univers – Dieu en qui Einstein plaçait sa foi –

mais aussi d'un Dieu immanent, à qui nous devons d'être (J. Eccles, 1994, p. 215).

Cette assertion de John Eccles laisserait penser à un retour au dualisme de substance que ce néo-dualiste a prétendu combattre au début de ses recherches en neurobiologie. Il se heurte pourtant à cette conjecture aporétique du problème de Descartes qui est celle de la nature de la conscience ou de l'esprit. Et, comme le souligne Bruno Gepner (2003, p. 337), en prétendant que l'intention et l'attention sont des événements immatériels de la conscience, procédant d'une âme d'origine divine, il fait un saut épistémologique audacieux, fort risqué et contestable, qui lui vaut probablement l'ignorance actuelle de ses pairs. En clair, l'épistémologie contemporaine fait face encore à une approche rationnelle de la nature intrinsèque du phénoménal. N'étant pas explicable fonctionnellement, ces états de conscience apparaissent comme des états intrinsèques, non physiques :

Autrement dit, la conscience est surprenante. Si nous ne connaissions que les faits de la physique, voire les faits sur la dynamique des systèmes complexes et le traitement de l'information dans ces mêmes systèmes, nous n'aurions aucune raison convaincante de postuler l'existence de l'expérience consciente. Si nous n'avions pas ce témoignage direct de notre cas en première personne, l'hypothèse semblerait infondée, presque mystique (D. Chalmers, 2010, p. 23).

C'est dire suivant cette assertion, que malgré les progrès réalisés par les sciences de l'esprit au sujet de son fonctionnement quotidien et de ses mécanismes, le problème de Descartes laissera toujours une part d'ombre. Aussi certains critiques contemporains de la philosophie de l'esprit (Jones, *How to make mind-brain relations clear*, 2016) continuent-ils à évoquer la question de l'obscurité du Mind-body problem. Une obscurité que toutes les tentatives réductionnistes ont du mal à éclairer :

These obscurities will just be briefly described, since they're so familiar. One is reductionism. Most reductionists explain consciousness in more fundamental terms of the brain's information processing or chemical hardware. This yields computationalism and mind-brain identity, respectively. It's often replied that private experience radically differs from the abstract relations of information processing, and the observable structures and dynamics of chemical activity. There's an explanatory gulf here, for while neuroscience can explain many quantifiable brain activities, it can't explain why conscious qualities (qualia) such as pain accompany these activities. Such criticisms have existed for centuries from Leibniz (1714) to Levine (1983).

Il en résulte que l'idéologie réductionniste, qu'elle procède des thèses du néo-dualisme interactionniste ou de celles de la théorie de l'identité esprit-cerveau continue à projeter de l'obscurité sur le problème de Descartes. Dans son dialogue avec Jean-Pierre Changeux, Paul Ricœur, s'interroge d'ailleurs sur cette pénombre qui perdure dans la philosophie et les sciences de l'esprit :

Il se passe quelque chose dans mon cerveau, et quand vous me dites ce qui se passe dans mon cerveau, vous augmentez la connaissance du soubassement, du sous-jacent ; mais qu'est-ce que cette connaissance ajoute au détriment de l'énigme d'un visage ? Croyez-vous que vous comprenez les visages d'autrui dans la rue, dans votre famille, parce que vous savez quelque chose sur ce qui se passe dans le cerveau ? (J.-P. Changeux, P. Ricœur, 1998, p. 111).

Le problème posé par le philosophe français est celui de savoir jusqu'à quel niveau les sciences de l'esprit sont capables de cerner tous les pans du problème de Descartes et de la conscience en particulier. Changeux reconnaît que Descartes a certes posé le problème mais « ne l'a pas résolu », et il ajoutera : « Essayons néanmoins de faire ensemble ce chemin, avec comme seul risque celui non pas d'être poursuivi par l'Inquisition, mais de se tromper ! » (Changeux, Ricœur p. 110). Du reste, si le problème de Descartes reste une question vive en philosophie et en sciences de l'esprit, et à défaut d'un pessimisme épistémologique, il faut espérer que les sciences qui ont sans cesse percé les mys-

tères, arrivent dans l'avenir à cerner la véritable portée du *Mind-body problem*. Jean-Pierre Changeux exprime un optimisme épistémologique lorsqu'il souligne que l'efficacité des connaissances dans les comportements ou opérations mentales à venir et dans les raisonnements dont ils seront la matière première servira à dégager des critères de vérité et d'objectivité.

Conclusion

Dans un article consacré à l'épistémologie du corps, Bernard Andrieu (2006) affirmait que la philosophie ne doit pas seulement être à l'avant-garde de la société et de la culture, elle doit faire le lien entre le passé et le futur en résolvant les situations dans lesquelles le langage du passé paraît en conflit avec les définitions actuelles, nécessitant pour certains un éliminativisme et pour d'autres un révisionnisme. Le problème de Descartes ou *Mind-body problem* nous semble être le lieu où le langage du passé paraît en conflit avec les définitions actuelles. À défaut de résoudre toutes les questions qui sous-tendent ce problème, nous avons tenté d'interroger une question séculaire dont la rémanence caractérise les défis et les contraintes de l'épistémologie contemporaine en général et anglo-saxonne en particulier. Ainsi, en faisant une analyse diachronique du problème de Descartes, nous avons rappelé à la fois l'antériorité de la question, sa systématisation par l'auteur du *Discours de la méthode*, et sa réception par les postcartésiens. Une réception contemporaine contrastée qui, aidée par l'avènement des « sciences et des technologies de l'esprit » doit choisir de brûler Descartes et l'enterrer, s'inscrivant ainsi dans une forme d'éliminativisme, ou conserver la cendre en vue d'un traitement rationnel du *Mind-body problem*. Nous avons présenté l'occurrence de deux postures de l'épistémologie anglo-saxonne qui ont d'une part, choisi d'enterrer ou ressusciter le problème de Descartes, et d'autre part, proposer des alternatives à son traitement. La première posture a obé-

dience moniste matérialiste considère le dualisme interactionniste comme surannée et incompatible avec les principes de la science contemporaine. Les positions de Gilbert Ryle et Herbert Feigl trahissent une banalisation philosophique et épistémologique du problème de Descartes et un penchant vers un réductionnisme physique. Comme la première, la deuxième posture veut rompre avec un dualisme de substance, mais non pas en rejetant totalement le problème de Descartes, mais en conservant son esprit. C'est ce qui transparaît dans les thèses d'un néo-dualisme dont Karl Popper et John Eccles interrogent les conditions de possibilité. En reconnaissant le dualisme d'une part, et l'existence d'un esprit ou d'une conscience qui dynamise nos états mentaux d'autre part, Popper et Eccles donnent un visage contemporain au dualisme interactionniste. Mais, s'inscrivant toutes dans la logique d'un réductionnisme – physique et ontologique – ces deux postures qui avaient l'intention, soit de reléguer le problème de Descartes aux calendes, soit le renouveler suivant un traitement biologique, se heurtent à mettre en exergue les problèmes difficiles de la conscience au sens de Chalmers. Certes, tous ces réductionnismes qui revendiquent une scientificité certaine peuvent renouveler et enrichir notre conception du fonctionnement du psychisme conscient dont les composantes attentionnelles et intentionnelles ont des effets désormais mesurables sur le cerveau, mais aussi sur le fonctionnement du psychisme inconscient (Gepner, *op. cit.*) Ces problèmes difficiles de la conscience comme ceux relatifs à la nature de nos états mentaux pour les postures monistes, ou de nos esprits, pour les néo-dualistes, sont autant de contraintes et de défis pour l'épistémologie contemporaine de l'esprit. Et, suivant cette conjecture aporétique, on est tenté de dire que le problème de Descartes reste toujours actuel.

Références bibliographiques

Andrieu. B., 2006, « Quelle épistémologie du corps ? » : *Revue interdisciplinaire, Dilecta*, 1.

- Chalmers D., 2010, *The conscious Mind. In search of Fundamental Theory*, trad. Stéphane Dunand, *L'esprit conscient. A la recherche d'une théorie fondamentale*, Paris, Ithaque.
- Changeux J.P., Ricoeur P., 1998, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob.
- Descartes R. 1984, *Discours de la méthode*, 5^e partie, Paris, Bordas.
- Duchesneau F., 1998, *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Paris, J. Vrin.
- Eccles C. J., 1997, *Comment la conscience contrôle le cerveau*, Paris, Fayard, Le temps des sciences.
- Feigl H., 1958/2002, *Le « mental » et le « physique »*, Paris,
- Feigl H., 2006, « L'autocérébroscopiste complet », in B. Andrieu (éd.), *Herbert Feigl. De la physique au mental*, Paris, Vrin.
- Gepner B., 2003, « Relations psychisme-cerveau, dualisme interactionniste et gradient de matérialité », *Intellecta*, N° 36-37.
- Popper K. R., 1981, *La quête inachevée*, Paris, Calmann-Lévy.
- Popper K. R., 1985, *Conjectures et réfutations*, Paris,
- Popper K. R., 1997, *Toute vie est résolution des problèmes. Questions autour de la connaissance de la nature*, Paris, Actes Sud.
- Popper K. R., Eccles J. C., 1977, *The self and Its Brain. An Argument for Interactionism*, Routledge, London and New York.
- Ryle G., 1932, « Systematically misleading expressions » (1932), in *Collected Papers*, London, Hutchinson, vol. 2.
- Ryle G., 1952, *Logic and Language*, Oxford.
- Ryle G., 2009, *The Concept of Mind*, New York, Routledge.
- Soler L., 2006, « La thèse feiglienne de l'identité du mental et du physique. Une reconstruction rationnelle », in B. Andrieu (éd.), *Herbert Feigl, de la physique au mental*, Paris, Vrin.
- Sperry R. W., 1964, « The great cerebral commissure », *Scientific American*, n°210.

Le corps et la question de l'identité chez Gabriel Marcel

Taki Roseline KOUASSI-EZOUA
Université de Cocody, Abidjan

Résumé : Selon Gabriel Marcel, « mon corps est mien pour autant que je ne le regarde pas, que je ne mets pas entre lui et moi d'intervalle ou encore pour autant qu'il n'est pas objet pour moi, mais que je *suis* mon corps » (G. Marcel, 199, p. 116). C'est dire que mon corps est mien pour autant que j'entretiens avec lui une unité indécomposable, une harmonie parfaite. Or, cette unité n'est pas toujours perceptible par le sujet qui en arrive à se demander : « Suis-je mon corps ? ». A partir de la mise en exergue de situation d'inconfort et de conflit du sujet avec son corps, nous allons montrer comment, chez Gabriel Marcel, le corps, en tant que "avoir-type", fait être.

Mots-clés : Corps, Avoir-type, Être, Avoir, Unité.

Abstract: According to Gabriel Marcel, « my body is mine as long as i do not keep a distance between it and my personally and on the other hand i do not consider it as an object too, but indeed, y am bearing it. » (G. Marcel, 199, p. 116). As my body is mine, y, nevertheless maintain it as an inseparable entity but also in one and perfect harmony. But this entity is not always so perceptible by the subject that we wonder whether "my body itis me?" By highlighting this situation of lack of wellbeing and the duality between the subject and his body, we will show, according to Gabriel Marcel, how the body is not only considered as "avoir-type" but a being.

Keywords: Body, to be, to have, unity.

Introduction

En 1968, est publié l'ouvrage de Claude Bruaire intitulé *Philosophie du corps* qui apparaît comme une systématisation de différentes conceptions philosophiques sur le corps. A la vérité, la réflexion sur le corps ne commence pas avec Claude Bruaire. L'histoire de la philosophie nous enseigne que des auteurs comme Platon, Descartes, Leibniz, Hume, Kant et bien d'autres se sont penchés sur la question et ont consacré de nombreuses pages à l'analyse de la question du corps.

Chez Platon, par exemple, les rapports de l'âme et du corps sont pensés sous le mode de la dualité. La dualité de l'âme et du corps se laisse aisément déduire de la définition de la mort proposée par Socrate dans *le Phédon* :

Est-ce autre chose que la séparation de l'âme d'avec le corps ? On est mort, quand le corps, séparé de l'âme, reste seul, à part, avec lui-même, et quand l'âme, séparée du corps, reste seule, à part, avec elle-même (Platon, 1983, 64c).

Le corps est ici perçu comme clairement distinct de l'âme. Il est une prison, un tombeau pour l'âme qui doit s'en délivrer afin de parvenir à la vérité, au Bien. René Descartes, quant à lui, définit le corps comme un objet dont il est possible de déterminer les propriétés géométriques. Ainsi, selon lui, le corps, même humain, est comparé à une machine très perfectionnée. Il écrit : « Je ne connais aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que la nature seule compose » (R. Descartes, 1973, p. 520). De cette façon, l'ensemble des phénomènes physiologiques se laisse expliquer en langage scientifique, plus précisément en langage mécanique.

Et véritablement l'on peut fort bien comparer les nerfs de la machine que je vous décris aux tuyaux des machines de ces fontaines ; ses muscles et ses tendons, aux autres divers engins et ressorts qui servent à les mouvoir (R. Descartes, 1963, p. 390).

Si Descartes inaugure l'explication mécaniste du corps humain, son point de vue est partagé d'une certaine façon par Leibniz qui écrit ceci :

Chaque corps organique d'un vivant est une espèce de machine divine, ou d'un automate naturel qui surpasse infiniment tous les automates artificiels. (...) Mais les machines de la nature, c'est-à-dire les corps des vivants, sont encore machines dans leurs moindres parties jusqu'à l'infini. (G. W. Leibniz, 1970, p. 178-179).

Cependant, bien que tout entier matériel, le corps de l'homme n'est pas une chose inerte : il est vivant et sensible en chacune de ses parties qui forment un tout organique, indivise. Grâce aux organes de sens que sont : la vue, l'ouïe, l'odorat, le toucher et le goût, l'homme arrive à entrer et à rester en relation avec le monde extérieur. Par son corps, l'homme est présent au monde et par lui, le monde est présent à l'homme. Le corps est le médiateur entre l'homme et le monde, il « est le pivot du monde ». (M. Merleau-Ponty, 1945, p. 97)

Dès lors, peut-on raisonnablement comparer le corps de l'homme à une machine ? Mon corps est-il véritablement une machine ? Qui est mon corps ? La machine est un appareil inventé par l'homme en vue d'accroître son rendement et améliorer son efficacité. C'est donc une chose, un objet extérieur à l'homme, un objet à son service, une de ses possessions. A ce titre, elle est ex-posable et manipulable à souhait. Mais, peut-on manipuler son corps où celui d'autrui comme on manipulerait une machine ?

Dans sa critique de la mentalité et des excès de la science et de la technique Gabriel Marcel note que le corps ne peut et ne doit pas être traité comme une machine. En effet, écrit-il :

Si l'homme est pensé sur le modèle de la machine, il est tout à fait normal et conforme aux principes d'une saine économie, quand son rendement tombe au-dessous des frais d'entretiens, (...) il est strictement logique de le supprimer, comme on envoie à la ferraille un appareil ou une voiture hors d'usage (G. Marcel, 1991, p. 112).

De fait, un corps fatigué, malade ou vieillissant peut, comme une machine, tombée dans l'inutilisable. Mais, peut-on supprimer son corps, ou celui d'autrui, s'en débarrasser comme d'un objet encombrant ou inutile sans porter atteinte à sa propre personne, à sa vie ? Le corps ne surpasserait-il les limites de l'objet ?

1. De l'objectivation du corps au déni de la personne

Selon son étymologie latine *objectum*, l'objet désigne quelque chose qui est placé devant, en face de... Il renvoie également à toute chose (y compris les êtres animés) qui affecte les sens et spécialement la vue ou encore, ce qui est donné par l'expérience, ce qui existe indépendamment de l'esprit (opposé au sujet qui pense). Les objets sont là, juxtaposés dans l'espace, plus ou moins à portée de main. D'un mot, Ex-posé et offert à la vue, l'ob-jet se donne comme ce que l'on peut toucher et manipuler.

Dans la philosophie marcelienne, l'objet appartient au monde de l'avoir. Il relève de l'empiriquement saisissable, de la possession – par exemple un stylo, une voiture, une maison... Mais l'on dit également avoir une famille, des amis, des idées, un corps... Mon corps pourrait-il être classé parmi les objets ? Ai-je la possibilité d'en disposer comme je disposerais de mon livre ou de mon stylo ? En effet, écrit Gabriel Marcel :

Ce qu'on a présente évidemment une certaine extériorité par rapport à soi. Cette extériorité n'est pourtant pas absolue. En principe, ce qu'on a ce sont des choses (ou ce qui peut être assimilé à des choses, et dans la mesure précise où cette assimilation est possible). Je ne puis avoir au sens strict du mot que quelque chose qui possède une existence jusqu'à un certain point indépendant de moi (G. Marcel, 1991, p. 112).

Ce qu'on a donc, ce sont des choses. Or mon corps n'est pas une chose, il n'est pas une simple possession. De ce fait, je ne peux en disposer comme je veux. Ainsi Gabriel Marcel distingue deux types d'avoir : l'avoir-possession et

l'avoir-implication. L'avoir-implication se distingue de l'avoir-possession dans la mesure où il désigne le type de possession qui ne porte pas sur les objets matériels. Il précise lui-même : « Par ce terme d'avoir, je ne désignais pas exclusivement les possessions visibles dont chacun peut dresser l'inventaire. » (G. Marcel, 1998, p. 120) Ici, *l'objet* possédé n'est pas entièrement extérieur au *sujet* qui possède. L'homme a un corps pourtant il ne peut se poser hors de ce corps, son corps ne peut lui être extérieur. Il a conscience de lui en tant qu'il est lié à son corps. L'on découvre un lien plus profond et plus intime qui lie le sujet à son corps comme c'est le cas dans l'avoir-implication.

Ici apparaît un lien nécessaire entre le sujet et son corps : l'un ne va pas sans l'autre. Entre mon corps et moi, ce n'est pas une indifférence totale. Il y a une affection, un lien différent de celui qui existe entre les choses qui m'entourent et moi. En effet, quel que soit le mépris ou l'affection qui lie le sujet à un objet, cet objet ne peut réagir. Or, le corps, lui, il réagit. En effet, un orteil, un doigt, une oreille ou une dent malade plonge tout notre être dans la douleur et le désarroi le plus total. Comme pour dire que le corps tient tout l'être de l'homme en esclavage, en ce sens que ce qu'une partie du corps vit est subi par tout l'être de l'homme. C'est donc dire que tout ce qui m'affecte, affecte mon corps et tout ce qui affecte mon corps m'affecte nécessairement.

Traiter donc le corps comme un objet, c'est se détruire soi-même ou nier sa propre existence en tant que personne vivante¹. C'est ce que Gabriel Marcel exprime dans ces lignes d'*Être et Avoir* : « Mon corps en tant que tel est-il une chose ? Si je le traite comme une chose, que suis-je, moi, qui le traite ainsi ? » A la limite, écrivais-je dans le *Journal Méta-*

¹ Le danger que nous courons nous-même, en utilisant le mot « le corps » de façon répétitive, c'est de tomber dans le vice de la chosification du corps. Car à chaque fois que nous disons « le corps », nous le mettons loin de nous, nous le pensons.

physique (252), on aboutit à la formule suivante : « mon corps est (un objet), je ne suis rien. » (G. Marcel, 1991, p. 112)

Lorsque « mon corps est pensé en tant qu'il est un corps (...) ma pensée vient buter sur le fait qu'il est mon corps » (G. Marcel, 1991, p. 15) Ce corps mien refuse de faire nombre avec mes autres possessions, il ne se laisse pas objectiver. Il n'est pas un objet du monde qu'on s'approprie, comme pourrait l'être un instrument.² Il n'est pas un corps comme les autres en tant qu'il est précisément mon corps. En effet, écrit Gabriel Marcel (1997, p. 116) :

Dire mon corps, c'est d'une certaine façon dire moi-même, c'est me placer en deçà ou au-delà de tout rapport instrumental. (...) Il n'y aurait aucun sens à me déclarer identique au corps que les autres voient, que les autres peuvent toucher, et qui pour moi-même est un autre, en tant que je l'assimile à n'importe quel corps, en un mot au corps objet.

Le corps objet qui peut être manipulé, décomposé, c'est le corps que j'ai. Le corps que je suis, lui, est tout à la fois moi et mien. Il est mon corps dans la mesure où il est pour moi le corps que je vis et que je sens pour ainsi dire du dedans. Si j'ai un corps, celui-ci est nécessairement ce corps qui est à la fois l'objet et le sujet ; je me confonds avec lui sans me réduire à lui. Je suis une et même personne avec mon corps. « De ce corps, je ne puis dire ni qu'il est moi, ni qu'il n'est pas moi, ni qu'il est pour moi (objet). D'emblée, l'opposition du sujet et de l'objet se trouve transcendée ». (G. Marcel, 1991, p. 15).

² G. Marcel (1991, p. 31-32) « De quelque façon que nous cherchions à le spécifier, nous allons nous trouver mis en présence de difficultés insolubles. Dirais-je par exemple, je serai assurément tenté de le faire en maintes circonstances, que mon corps est mon instrument ? (...) Il semble bien que tout instrument soit un moyen d'étendre, de développer, de renforcer un pouvoir initial que possède celui qui use de cet instrument. (...) Ces pouvoirs eux-mêmes, ces aptitudes sont des caractéristiques actives du corps organisé. En tant que je considère celui-ci du dehors, je puis évidemment le penser lui-même comme machine, comme instrument. Mais c'est sur *mon corps* en tant que mien que nous nous interrogeons ici ».

C'est donc dire que le corps humain vit sous le double régime de l'être et de l'avoir. De fait, il peut devenir, pour l'être humain, ou bien une tentation d'avoir ou bien une tentative d'être. En effet, l'invasion et la manipulation d'images dans la société moderne contemporaine a institué un culte au corps jeune, beau et bien portant et l'envisage souvent dans l'optique d'une jouissance conçue comme fin en soi. Les conséquences d'une telle conception sont désastreuses.

Le corps est souvent utilisé comme tableau sur lequel est inscrit divers tatouages, perforé à souhait (nez, nombril, lèvres, langue...). De plus en plus, le corps est exposé comme une vulgaire marchandise ou un véritable objet sexuel (affiches publicitaires, clips vidéo, productions cinématographiques...) En la matière, le corps de la femme n'a pratiquement plus de secret pour personne. Mi-couvert ou découvert, il est exhibé selon les besoins et les objectifs de l'utilisateur.

Par ailleurs, dans certaines contrées, l'on assiste à la dépigmentation ou au bronzage de la peau. De plus en plus, les hommes refusent de s'accepter tel qu'ils sont et agissent pour changer la couleur de leurs peaux. Ce qui traduit d'une certaine façon un dénie de soi. Ce dénie de soi se perçoit également dans la pratique de la chirurgie esthétique ou plastique qui vise à se donner un corps de rêve, le corps que l'on veut pour mieux paraître et se faire plaisir. Certains changent "d'identité sexuelle" (des hommes nés deviennent des femmes et vice versa) pour renouer, dit-on, avec l'image qu'ils croient avoir d'eux-mêmes. Mais, ce corps ainsi transformé est-il toujours moi ? N'est-ce pas vrai qu'en niant mon corps, j'arrive à une sorte de dénie de ma personne ?

2. Le corps, discours et dédicace à l'être

Le corps que nous avons et que nous sommes tout à la fois fait de nous des êtres situés à la jointure du dehors et du dedans, du visible et de l'invisible. Et c'est précisément en

conjuguant ces deux dimensions que nous pouvons participer de l'être. Comme le remarque à propos Simonne Plourde (1975, p. 20), parlant de Gabriel Marcel, « le "je suis mon corps" enregistrerait un pas du philosophe dans la direction de l'être (...). Mon corps et moi nous formons une unité indécomposable ».

C'est dire que, l'homme ne peut disposer de son corps comme il l'entend. Il ne peut offrir son corps comme dans le geste du martyr ni l'éliminer comme dans le geste du suicide. Celui qui refuse de se suicider reconnaît implicitement qu'il ne s'appartient pas. En dépit de l'usage que chacun fait de son corps, et qui lui donne le sentiment d'une possession exclusive, il ne lui échappe pas au fond qu'il est une créature.

En effet, le corps de l'homme n'est pas une simple propriété mais une créature divine. Il est le produit des lois naturelles de la procréation établies par le Créateur. Nous pouvons ainsi faire nôtres les paroles du Psalmiste qui dit :

C'est toi [Seigneur] qui as formé mes reins, qui m'as tissé dans le sein de ma mère. (...) Mon corps n'était point caché devant toi, lorsque j'ai été fait dans un lieu secret, tissé dans les profondeurs de la terre. Quand je n'étais qu'une masse informe, tes yeux me voyaient ; et sur ton livre étaient tous inscrits les jours qui m'étaient destinés, avant qu'aucun d'eux n'existât » (La Sainte Bible, Psaume 139, 13-16).

Le corps ne peut donc pas simplement être vécu comme pur amalgame, il se situe au-delà de la simple condition de possibilité de l'être pour constituer une dimension de l'être même. Car, l'homme tout entier, dans toutes ses dimensions, selon les différentes religions révélées, a été voulu et créé par Dieu.

L'homme, dans sa condition corporelle, rassemble en lui-même les éléments du monde matériel qui trouvent ainsi, en lui, leur sommet, et peuvent librement louer leur créateur. Il est donc interdit à l'homme de dédaigner la vie corporelle. Mais au contraire, il doit estimer et respecter son corps qui a été créé par Dieu et doit ressusciter au dernier jour (*Le Catéchisme de l'Eglise catholique*, p. 98).

C'est donc dire que le corps a sa valeur propre et son importance et nous ne devons pas, par conséquent, le mépriser. En effet, je ne peux pas traiter mon corps, comme un corps en général, un simple objet de la physique. Même en restant dans le cadre de l'approche mécaniste développée par Descartes, il faut admettre encore que le corps humain est d'une complexité supérieure par rapport aux autres machines.

Or, s'il en est ainsi, il convient de reconnaître avec Simone Plourde (1975, p. 20) que l'homme tel est identifié dans le philosophe marcellien est « un être incarné, charnel et spirituel ». L'incarnation signifie, selon son acception générale, l'acte par lequel la Divinité devient chair, se fait homme. Gabriel Marcel (1997, p. 117) appelle incarnation « (...) exclusivement la situation d'un être qui s'apparaît comme lié fondamentalement et non accidentellement à son corps. ». Il s'agit d'une situation dans laquelle un être a conscience de lui en tant qu'il est lié à son corps. De cette façon, l'incarnation ne saurait être une malédiction et l'âme n'est pas en état de captivité dans le corps, comme l'avait pensée Platon³. L'incarnation dit ce par quoi l'homme est pleinement humain. C'est le donné à partir duquel tout est possible. L'homme n'est pas seulement un tas de chairs et d'os ou une âme errante, mais un être à la fois spirituel et matériel : il est un être un.

Cette unicité du sujet, Descartes l'a bien perçu lorsqu'il écrit ceci :

La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc. ... que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela,

³ Platon, dans le *Phédon* écrit : « L'âme ne raisonne jamais mieux que quand rien ne la trouble, ni l'ouïe, ni la vue, ni la douleur, ni quelque plaisir, mais qu'au contraire elle s'isole le plus complètement en elle-même, en envoyant promener le corps et qu'elle rompt, autant qu'elle peut, tout commerce et tout contact avec lui pour essayer de saisir le réel ». Mais c'est le même homme qui pense et qui digère, et une mauvaise digestion peut troubler l'exercice de la pensée.

je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlée, que je compose comme un seul tout lui (R. Descartes 1967, p. 492).

Ainsi, Descartes appréhende l'homme comme à la fois un corps et un esprit. Parce qu'il est un être incarné, l'homme n'est donc pas une superposition de ses différentes entités que sont son corps et son âme. En effet, note Jeanne Parain-Vial : « L'incarnation n'est pas une juxtaposition (au reste incompréhensible) d'une entité spirituelle et d'un morceau de matière, c'est une manière d'être au monde, d'être présent "ici et maintenant". » (J. Parain-Vial, 1989, p. 201).

L'incarnation dit l'unité mais aussi la relation de l'homme avec son corps, avec le monde. En effet, l'homme fait corps non seulement avec lui-même, mais aussi et surtout avec les autres avec qui il forme le corps social. Il ne doit et ne peut prétendre donc pas se soustraire volontairement de ce corps social qui apparaît comme le cadre nécessaire de son existence. C'est dire que mon corps mien et le corps social auquel j'appartiens ne sont pas des données desquelles je pourrais me soustraire selon mon bon vouloir : ils sont consubstantiels à mon être, pour autant que je fais un avec eux.

Ainsi, un homme aphasique, totalement paralysé, qui a perdu plus du quart de son cerveau, qui n'est plus que l'ombre de lui-même, demeure un homme (Hegel, 1975)⁴. Il y a dans l'homme, quelque chose qui est de l'ordre du mystère. C'est pourquoi d'ailleurs que toutes les religions s'opposent au suicide, à l'euthanasie, à l'autopsie, à la mutilation, à la vente d'organes ou à tout ce qui viendrait transformer anormalement et démesurément l'apparence du corps. Refuser de se suicider, de disposer de son corps, c'est reconnaître qu'on ne s'appartient pas, c'est affirmer la sacralité du corps humain.

⁴ « Mais l'homme (...) le malade ou l'infirme, n'en est pas moins un homme vivant » (G. W. F. Hegel, 1975, Add. § 258, p. 260).

En effet, La dépouille humaine, même si elle n'est plus qu'une matière en voie de décomposition⁵, ne peut être traitée comme un vil objet. Même inanimé, c'est-à-dire cliniquement mort, le corps humain continue de susciter dans certains cas la vénération. Cela nous révèle que le corps de l'homme revêt un caractère sacré. Même quand il ne se sent plus (quand il n'est plus qu'un cadavre), le corps se fait sentir, il dérange les sens, la conscience individuelle et collective, la morale. Il ne peut rester là, dans l'horizontalité de l'étant : on en prend soin.

C'est donc dire que le corps humain n'est pas un simple corps vivant, mais un corps sacré. Mon corps me surpasse, il a ses droits et ses pouvoirs parce qu'il n'est pas de moi mais de Dieu. Au fond, notre corps est porteur d'une essence qui se révèle par l'expérience des sens. L'expérience des sens révèle que le corps surpasse les sens. Quand les sens ne sont plus, le corps est, plus présent et plus pesant. En effet, si mon corps est un mode d'être, il est là pour me prouver mon existence à la fois sensible et non sensible. C'est ce corps que j'interroge et qui m'interroge, à partir du quel mon existence est construite, c'est de lui que je tiens le mode de vision des choses qu'il me donne à percevoir.

Conclusion

Le corps de l'homme est de l'ordre du paraître. Il appartient à la fois au monde de l'avoir (qui est inconsistant) et de l'être (qui est le monde des essences). Le corps humain se tient tout entier dans l'extériorité et pourtant c'est de l'intérieur qu'on le sent. Notre corps est la partie visible de notre être. Au moyen de nos sens, il nous permet d'exprimer notre personnalité, de percevoir et de recevoir ce qui vient

⁵ Gabriel Marcel prenant l'exemple du corps d'un ami décédé écrivait ceci « Mais par là je marque nettement qu'il m'est impossible de penser mon compagnon et ce corps comme ne faisant qu'un, puisque ce corps, au moins lorsque la vie s'en est retirée, n'est plus pour moi qu'une enveloppe vide. », *Présence et Immortalité*, p. 60.

de l'extérieur, de communiquer avec le monde dans lequel nous vivons. Il permet à l'homme de vivre sur la terre et de communiquer avec le monde sensible. Chez les phénoménologues⁶, par exemple, tout s'articule sur la manière corporelle d'être au monde de la conscience de l'individu humain. En ce sens : « j'ai conscience du monde par le moyen de mon corps ». (M. Merleau-Ponty, 1945, p. 97) ; il est le « centre de référence sensible ». (J.-P. Sartre, 1943, p. 374). J'ai conscience de mon corps par le moyen du monde. C'est ce qui a fait dire à Paul Ricœur, son entretien avec Gabriel Marcel, ceci : « Vous êtes de la race de tous ceux qui ont saisis l'unité profonde du charnel et du spirituel. Toute votre pensée atteste, l'étroite continuité entre l'incarnation, qui est comme la basse continue de toutes nos errances et de toutes nos quêtes ». (G. Marcel, 1998, p. 129).

Le corps dit l'humanité de l'homme c'est-à-dire sa matérialité et sa spiritualité ; à la fois sa grandeur et sa fragilité, sa vulnérabilité. Le corps, lui, *l'avoir*, c'est lui me fait *être*. Le « je suis » prend en compte la totalité de mon être.

Créé à l'image de Dieu, l'homme porte en lui la vie de Dieu. En effet, selon le récit biblique de la Genèse, « le Seigneur Dieu prit de la poussière du sol et en façonna un être humain. Puis il lui insuffla dans les narines le souffle de vie et cet humain devint vivant ». (La Bible, Genèse 2,7). Dès lors, il faut dire que Dieu est l'auteur de toute vie. De fait, l'homme ne peut disposer de son corps comme il l'entend. Il ne peut l'offrir comme dans le geste du martyr ni l'éliminer comme dans le geste du suicide parce qu'au fond, il ne s'appartient pas. Il ne peut et ne doit supprimer ce que Dieu a fait. Le message chrétien invite à ne pas à brimer ou à sur-exalter son corps, mais à lui donner une juste place pour

⁶ Nous pensons, entre autres, à Maurice Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception*), à Jean-Paul Sartre (*L'être et le néant*), à Paul Ricœur (*Le volontaire et l'involontaire*), à Michel Henry (*Philosophie et phénoménologie du corps*), à Claude Bruaire (*Philosophie du corps*), qui s'inscrivent, avec des nuances bien sûr, dans la tradition spiritualiste occidentale marquée par Platon, Aristote, Descartes, Maine de Biran, Husserl, Heidegger.

éviter d'en devenir l'esclave. Le corps est un don de Dieu, il a été tout entier voulu et conçu par lui.

Références bibliographiques

- DESCARTES René, 1963, *Œuvres philosophiques Tome I, Le Traité de L'Homme*, Paris, Garnier Frères, Traduction Ferdinand Alquié.
- DESCARTES René, 1967, *Œuvres philosophique, Tome II, Les Méditations métaphysiques*, Paris, Garnier Frères, Traduction Ferdinand Alquié
- DESCARTES René, 1973, *Œuvres complète, Tome III, Principes de la philosophie*, Paris, Garnier et Frères, Traduction Ferdinand Alquié.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1975, *Principes de la philosophie du Droit*, Traduction Robert Dérathé et Jean-Paul Frick, Paris, Vrin.
- La Sainte Bible de Jérusalem*, 1988, Ed. Cerf/Verbum.
- Le Catéchisme de l'Eglise catholique*, 1998, Paris, Librairie éditrice vaticane.
- LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, 1970, *La Monadologie*, Paris, Delagrave, Traduction Emile Boutroux.
- MARCEL Gabriel, 1998, *Entretiens Paul Ricœur Gabriel Marcel* (Paris, Association Présence de Gabriel Marcel.
- MARCEL Gabriel, 2001, *Les Hommes contre l'Humain*, Paris, Editions Universitaires.
- MARCEL Gabriel, 2001, *Être et Avoir*, Paris, Editions Universitaires.
- MARCEL Gabriel, 1998, *Homo Viator, Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris, Association Présence de Gabriel Marcel.
- MERLEAU-PONTY Maurice, 1945, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- PLATON, 1983, *Œuvres complètes, Phédon*, Traduction P. vicaire, Paris, Les Belles Lettres.

- PLOURDE Simonne, 1975, *Gabriel Marcel, philosophe et témoin de l'espérance*, Québec, Les presses de l'université du Québec.
- PARAIN-VIAL Jeanne, 1989, *Gabriel Marcel un veilleur et un éveilleur*, Lausanne, Ed. L'Âge d'Homme.
- SARTRE Jean-Paul, 1943, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard.

Le corps et le phénomène : une interprétation nietzschéenne de la corporéité

Akanis Maxime AKANOKABIA
Université Marien Ngouabi, Brazzaville

Résumé : La question du statut du corps est essentielle dans le dispositif métaphysique nietzschéen. Il s'agit ici de la revisiter à partir du rapport que ce concept entretient avec les affects, les passions, et les instincts... Autrement dit, comment concevoir le corps comme élément à partir duquel se construit l'hypothèse de la volonté de puissance ? C'est ici tout l'enjeu du rapport entre l'âme et le corps, et que Nietzsche recadre en termes de physiologie-psychologie. Au travers de cette interrogation, ce que nous voulons comprendre, c'est comment se construit l'hypothèse de la volonté de puissance, tout en appréhendant le corps comme langage, et comme expression même de la vie.

Mots-clés : corps, phénomène, affects, passions, instincts, pulsions, volonté de puissance.

Abstract: The question of the status of the body is essential in the Nietzschean metaphysical device. It is a question of revisiting it from the relation that this concept holds with affects, passions, and instincts ... In other words, how to conceive the body as an element from which the hypothesis of the will to power? This is the whole issue of the relation between the soul and the body, which Nietzsche reframes in terms of physiology-psychology. Through this interrogation, what we want to understand, is how the hypothesis of the will to power is constructed, while apprehending the body as language, and as the very expression of life.

Keywords: body, phenomenon, affects, passions, instincts, impulses, will to power.

Introduction

Parler du corps, peut certes paraître banal, puisque tout le monde semble connaître le corps, et que n'importe qui, peut prétendre spéculer sur le concept. Une telle interprétation peut paraître difficile à acquiescer, mais semble être à notre avis l'objet d'une prétention sans intérêt, car vouloir parler du corps, comme préoccupation métaphysique relève d'un exercice complexe et difficile à résoudre. L'objet de notre travail consiste à montrer le rapport qui existe entre le corps et le phénomène dans le corpus métaphysique nietzschéen. Il s'agira à partir d'un travail de dépouillement de textes, en se référant aux commentaires de Patrick Wotling, de chercher à percevoir le lien existant entre le corps et les éléments infra-conscients qui le structurent, car, la notion du corps dans sa relation aux affects et aux pulsions, en tant que telle, occupe une place centrale dans le dispositif philosophique de Nietzsche. C'est ici tout l'enjeu du débat posé depuis l'antiquité à savoir celui des rapports entre l'âme et le corps, et que Nietzsche recadre et relance tout en le replaçant dans son dispositif métaphysique. Si dans le corpus nietzschéen, le corps nous renvoie à la physiologie et que l'âme à la psychologie, que dire finalement du statut que Nietzsche lui-même accorde à la notion du corps ? Notre argumentation sera axée sur deux moments : Dans un premier temps, il sera question de montrer en quoi le corps se donne à voir comme fil conducteur, et dans un deuxième temps, il s'agira d'appréhender le corps comme expression même de la volonté de puissance.

1. Du corps comme fil conducteur

Dès qu'un concept tombe sur la langue des philosophes, celui-ci devient l'objet de plusieurs interprétations. Tel est le cas du concept de corps et de phénomène. Autrement dit, vouloir donner une définition unanime à la notion du corps et à celle du phénomène apparaît à nos yeux comme une

équation difficile à résoudre, pour la simple raison que tous les philosophes ne s'accordent pas sur le contenu à donner au concept de corps et à celui de phénomène. Mais dans le corpus qui est le nôtre, il est essentiellement question de dégager le sens que Nietzsche donne au concept du corps. Autrement dit, qu'entendons-nous par corps dans le dispositif philosophique nietzschéen ? Mais bien avant cela, il sied de rappeler, que, la question des rapports entre le corps et le phénomène dans le corpus nietzschéen, nous renvoie à la question des rapports physiologie-psychologie. Questions, qui, dès l'antiquité n'a pas échappé aux enjeux de la tradition, puisqu'il tient en haleine Platon. Dans le *Cratyle* par exemple, Platon définit le corps comme « tombeau », mais aussi comme gardien de l'âme, et dans le *Timée*, Platon, en montrant comment notre monde a été créé, nous explique, que c'est la divinité qui a créé le corps à partir d'une matière anômique et impure, mais pour l'âme et en fonction d'elle. Dans ces conditions, le corps peut-il encore être considéré comme le mal absolu ? A moins que le mal ne soit pas le corps lui-même, mais plutôt l'usage qu'on en fait souvent ? C'est ainsi qu'il serait possible avec Nietzsche, alors, d'imaginer un autre rapport au corps, qui, loin d'être dévalorisé, reprendrait tout naturellement sa place. Autrement dit, avec Nietzsche, le corps acquiert un autre statut et devient par conséquent le fil conducteur à partir duquel se construit l'hypothèse de la volonté de puissance. Cela dit, qu'entendons-nous par corps et phénomène dans le corpus qui est le nôtre ?

1.1. Corps et phénomènes

Dans le corpus nietzschéen, le corps est identifié pleinement au vivant, et au premier rang à l'homme. Comme on peut le constater :

Je suis corps de part en part, et rien d'autre ; l'âme n'est qu'un mot pour une parcelle du corps. Le corps est une grande raison, une multiplicité avec un seul sens, une guerre et une paix, un troupeau et un berger. Instrument de ton corps, tel est aussi ta petite raison que tu appelles « esprit », mon frère,

petit instrument et petit jouet de ta grande raison »
(Nietzsche, 1883-1885, I, des contempteurs du corps).

Cela dit, qu'est-ce que Nietzsche entend réellement par corps ? Autrement dit, qu'est-ce que le corps chez Nietzsche ? A cette double interrogation, écoutons la réponse de Nietzsche :

Le corps une collectivité inouïe d'êtres vivants, tous dépendants et subordonnés, mais en un autre sens, dominants et doués d'activité volontaire (...). Dans ce miracle des miracles, la conscience n'est qu'un « instrument », rien de plus dans le même sens où l'estomac est un instrument du même miracle (Nietzsche, 1995, I, § 266.)

Le corps chez Nietzsche est un ensemble de processus organisés et coordonnés. C'est bien lui, qui cordonne et patronne tout ce qui structure le vivant. Autrement dit, le vivant n'est vivant que parce qu'il est corps, et que, c'est en cela qu'il fait du vivant ce qu'il est. Ce qui voudrait dire en termes clairs, que, tous les autres éléments infra-corporels, constituant le vivant sont sous sa coordination. Quant au concept de phénomène, celui-ci peut susciter quelques interrogations, vu que ce concept n'est pas trop présent dans le corpus Nietzscheen, car il préfère parler d'apparence que de phénomène. Nietzsche condamne même l'emploi du concept de phénomène qu'il trouve d'ailleurs illégitime :

Le mot phénomène recèle bien des séductions, c'est pourquoi j'évite de l'employer le plus possible car, il n'est pas vrai que le sens des choses se manifeste dans le monde empirique. Un peintre qui serait manchot et voudrait exprimer par le chant le tableau qu'il projette de peindre en dira toujours bien plus en passant d'une sphère à l'autre que n'en révèle le monde empirique sur l'essence des choses (Nietzsche, cité par Wotling, 2013, p. 16).

Si Nietzsche trouve le concept de phénomène illégitime, mais, comment mettre en exergue la relation corps-phénomène dans le dispositif philosophique Nietzscheen ? Si par corps, Nietzsche entend l'ensemble des éléments qui structurent le vivant, alors, que dire finalement du phénomène ?

Le concept de phénomène, signifie se montrer, c'est-à-dire ce qui se montre, ce qui se manifeste. C'est ce qui doit être amené au jour, placer en lumière. Le phénomène, aux yeux de Martin Heidegger, signifie :

Cela qui se montre, le se-montrant, le manifeste est lui-même une forme moyenne (...), amener au jour, placer en lumière (...) ce à l'intérieur de quoi quelque chose peut devenir manifeste, visible de soi-même... Les phénomènes sont donc l'ensemble complet de ce qui se tient au jour ou de ce qui peut être amené à la lumière » (Heidegger, 1986, p. 54-55.)

Selon la définition heideggérienne, le phénomène c'est ce qui apparaît, tout en se retirant, c'est-à-dire, ce qui se livre à nous sans se livrer totalement, pour la simple raison que la nature aime à se dérober à nos yeux. Comme l'a su très bien montrer Héraclite (2002, fr. 123) : « rien n'est plus cher à l'éclosion que le retrait ».

Le phénomène désigne ce qui se montre et se donne à nous tout en se retirant, ce qui apparaît sans apparaître totalement. Selon André Lalande, est phénomène, tout « ce qui apparaît à la conscience, ce qui est perçu, tant dans l'ordre physique que psychique » (Lalande, 2002, p. 765). A ce propos, toute interprétation nietzschéenne à vouloir qualifier le « phénomène » de concept illégitime est un non-sens, pour la simple raison qu'en tenant compte du sens que Lalande donne au concept, nous pouvons dire qu'il existe bel et bien dans le corpus nietzschéen une dimension qui traduirait le rapport corps-phénomène. Un rapport qui mérite interrogation et compréhension, car il s'agirait de chercher à savoir ce que représente le corps dans son rapport aux phénomènes infra-conscients à savoir : les affects, les passions, les pulsions et les instincts, c'est-à-dire, des êtres vivants microscopiques qui constituent notre corps et que nous appelons par phénomènes. Finalement, ce concept trouve ici, toute sa légitimité, et mérite à notre sens, interrogation et élucidation, en ce sens qu'il constitue l'ensemble des éléments contribuant à la construction de l'hypothèse de la volonté de puissance. Ainsi,

en rencontrant le corps, la philosophie touche bel et bien, sans le savoir, aux préférences fondamentales infra conscientes, qui règlent intégralement notre rapport à la réalité, aux autorités régulatrices qui guident notre pratique en favorisant certains types d'actes, en en prohibant d'autres, et contrôlent par voie de conséquence les possibilités de pensée, d'interprétation de la réalité qui nous sont ouvertes. On touche donc ici à un domaine beaucoup plus profond que celui des simples préférences individuelles, au domaine des fixations de valeurs qui arrêtent, et imposent à l'ensemble d'une communauté, un type de vie et ses régulations essentielles (P. Wotling, 2008, p. 149).

La question des rapports corps et phénomènes nous met au cœur de ce que Nietzsche appelle par la théorie de la volonté de puissance, parce qu'il s'agit de montrer comment à partir des instincts et des affects, considérés comme phénomènes psychologiques, le corps devient le fil conducteur à partir duquel se construit le vivant. Si les instincts et les affects sont considérés comme instance privilégiées à partir desquelles se construit la pensée Nietzscheenne du corps, on peut donc dire qu'il n'y a pas de corps sans phénomène, c'est-à-dire sans éléments infra-conscients qui le constituent, parce que :

le corps est un concept qui n'a de sens chez Nietzsche qu'en référence à la théorie des affects. Ce n'est donc pas une entité matérielle, un substrat physique autonome, mais un terme servant à désigner, dans sa multiplicité irréductible, le jeu conflictuel des instincts qui n'est autre que la volonté de puissance. » (P. Wotling, 1995, p. 92).

Cela dit, qu'entendons-nous par affects ? Peut-on parler du corps sans associer les affects et les pulsions ? Assurément pas, car le corps n'étant pas une structure isolée, une composante à part entière, est comparée à la grande raison, hébergeant en son sein de petites âmes : les affects, les passions, les pulsions, les instincts. Ce qui voudrait aussi dire en termes clairs, que, loin d'être considérés comme substrats isolés, les affects et les passions sont des éléments infra-conscients faisant partie de la dynamique du corps. Comme nous pouvons le constater :

Notre corps n'étant qu'un édifice où cohabitent des âmes multiples. L'effet c'est moi : il se passe ici ce qui se passe dans toute communauté bien ordonnée et heureuse ; la classe dirigeante s'identifie aux succès de la communauté. Dans tout vouloir il s'agit simplement de commander et d'obéir, au sein d'une communauté complexe où, comme je l'ai dit, cohabitent des « âmes » multiples (Nietzsche, 1886, § 19).

Mais, comment un affect peut-elle se transformer en amour de l'humanité ? Autrement dit, que peut apporter un affect dans sa relation avec le corps, même si l'affect se donne à voir comme une petite âme faisant partie du corps ?

Disons que la philosophie de Nietzsche est essentiellement une philosophie des valeurs, c'est –à-dire, une philosophie qui prône la vie, à tel point qu'en prenant l'exemple d'un affect comme la pitié, Nietzsche montre comment par le sentiment de pitié, l'homme arrive à l'appropriation et à la captation. La pitié engendre la vertu, considérée comme le signe même de l'humanité. Nous pouvons aussi citer le cas concernant l'affect du commandement dont parlait Nietzsche. Car, en citant l'affect du commandement, Nietzsche nous renvoie non pas au goût du pouvoir ou au désir de commander au sens caporalisme du terme, mais plutôt à une affectivité qui exprime un ordre. La thèse la plus fine à ce sujet, est celle de Patrick Wotling, lorsqu'il souligne que la culture européenne est fondamentalement une culture de pitié, et que la pitié est une vertu qui nous interpelle, tout en indiquant la présence de l'autre. Par conséquent, tous ceux qui pensent qu'il faut tuer les passions se trompent et se bercent largement d'illusion, car :

Anéantir les passions et les désirs, dans le seul but de prévenir leur bêtise et les conséquences désagréables de leur bêtise, nous paraît même aujourd'hui purement et simplement une forme aigüe de bêtise. Nous ne sommes plus en admiration devant les dentistes qui arrachent les dents pour qu'elles cessent de faire mal (Nietzsche, 1888, § 1).

Comme présenté, le corps est un ensemble de nos appétits et de nos passions. C'est pour cette raison qu'il est considéré comme l'ensemble de nos perceptions dont la conscience ne

représente qu'une partie, c'est-à-dire une partie confuse. Le corps est le fondement, c'est-à-dire la base, le substratum de tout ce qui structure le vivant. C'est bien lui qui donne vie aux affects et aux pulsions. D'où la métaphore du fondement. Autrement dit, quand Nietzsche parle du corps, il parle du corps dans ce qu'il a de plus secret, car ce qui est profond aime le secret, et comme le corps est d'une grande profondeur, donc le corps se caractérise par le secret. C'est tout le sens du propos nietzschéen, lorsqu'il emploie la métaphore de la profondeur tout en comparant le corps à cette espèce de sous-sol du sol, et lorsqu'il évoque cette métaphore, il y a toujours pour lui un comparatif de la fundamentalité, car : « le monde est profond- et plus profond que ne l'a pensé le jour. Profondeur est sa douceur ». (Nietzsche, 1883-1885, III, L'autre chant de la danse § 3.)

Le corps gouverne et prend en charge l'existence des phénomènes infra-conscients à tel point que le prima accordé à l'âme par les idéalistes a été un véritable frein à l'évolution de la pensée ; un frein, considéré d'ailleurs par Nietzsche lui-même comme le haut lieu par excellence de la décadence et de la médiocrité. Comme nous pouvons le constater dans *Humain, trop Humain* :

Chez les Grecs, on avance vite, mais on recule vite ; la marche de toute la machine est si intense qu'une seule pierre jetée dans ses roues la fait sauter. Une de ces pierres fut par exemple Socrate : en une seule nuit l'évolution de la science philosophique, jusqu'alors si merveilleusement régulière, mais aussi trop hâtive, fut brisée (Nietzsche, 1878-1879, § 261).

C'est ici tout le combat de Nietzsche contre Socrate. Autrement dit, en méprisant, en disqualifiant tout en humiliant le corps, Socrate sombre davantage, et devient par conséquent, le signe distinctif même de la maladie. C'est pour cette raison que Socrate est devenu à la fois comme une énigme et un problème à résoudre. D'où Socrate en tant que problème, ou le problème Socrate.

1.2. De la décadence à la revalorisation du corps

Mépriser le corps, dénigrer l'apparence, tout en proclamant la mort des passions, car il faut « *tuer les passions* » (Nietzsche, 1888, p. 969, § 1) au profit d'une vérité qui serait logée dans l'au-delà, c'est croire en Dieu, c'est croire en l'existence d'un monde meilleur que celui du corps ; c'est nier et condamner le corps tel qu'il est et poser l'existence idéale du monde tel qu'il devrait être, parce qu'on est incapable de créer et de reconnaître les vrais pouvoirs du corps. Il s'agit d'appréhender la réalité, l'être comme devenir tout en admettant le monde comme changeant et mouvant. Par conséquent, il n'y a rien d'immuable et d'éternel, de stable et d'esprit pur, car :

l'idée d'esprit pur est disqualifiée et l'esprit est ramené au corps ; mais le corps est pensé à son tour comme ensemble hiérarchisé de petites âmes (...) Dans cette perspective, l'esprit devient pensable comme quelque chose qui appartient au corps, une sorte d'organe du corps, (...) Appartenant au corps, étant corps, l'esprit est en outre un instrument au service de ce corps, un « estomac des affects », qui sélectionne, digère et favorise l'assimilation (P. Wotling, 2008, p. 162-167).

C'est dans ce sens qu'il faut réhabiliter le corps tout en reconnaissant en lui tous les pouvoirs qui lui reviennent. Réhabiliter le corps, tout en reconnaissant son rôle majeur, c'est combattre le nihilisme avec ces idéaux mensongers, car tout ce que Nietzsche entend par corps, n'est pas l'ennemi voire l'opposé de l'âme, au contraire, elle est son élément. Avec Nietzsche, l'âme n'est plus cette substance immatérielle et purement intelligible, mais elle devient une force sensible faisant partie des éléments constituant le corps. C'est pour cette raison, que le procès fait au corps obscurcit l'horizon de la vie humaine, et que Nietzsche tente de réhabiliter. En valorisant le corps, Nietzsche bat en brèche toute philosophie du renoncement, de l'idéal ascétique. Il s'agit en termes clairs, de reconnaître la valeur du sensible qui est la condition même de la vie, et comme le corps est corps parce qu'il est sensible, parce qu'il relève de l'apparence c'est-à-dire de ce qui est

palpable, alors, qu'il est temps de sortir de cet idéal ascétique qui a longtemps dénigré le corps, tout en cherchant à comprendre,

quel sens ont ces notions mensongères, ces notions auxiliaires de la morale : « âme », « esprit », « libre arbitre », « Dieu », si ce n'est celui de ruiner physiologiquement l'humanité ?... Lorsqu'on détourne le sérieux de la volonté de survivre et d'accroître ses forces physiques, c'est-à-dire lorsqu'on le détourne de la vie, lorsqu'on fait de l'anémie un idéal, du mépris du corps un chimérique « salut de l'âme », qu'est-ce donc sinon la recette même de la décadence ? (Nietzsche, 1888).

Le mépris de ces philosophes illusionnistes vis-à-vis du corps, s'explique par le fait que, le corps représente l'impureté, l'imperfection, la prison, la souffrance. Il est le lieu par excellence de la sexualité, alors, que la sexualité souligne Schopenhauer, est non seulement l'antithèse de la vie, mais également et surtout son ennemie personnelle. Raison pour laquelle, il avait toujours une prédilection pour les paroles de colère, pour la haine vis-à-vis du corps, c'est-à-dire contre tout ce qui est charnel. Il y a donc à ce niveau, le cas Schopenhauer qui s'ajoute au problème Socrate. Cependant, l'on se demande pourquoi tant de haine vis-à-vis du corps ? Pourquoi vouloir absolument chercher à humilier et détruire le corps, lorsqu'on sait qu'il est l'axe et le pivot à partir desquels se construit l'hypothèse de la volonté de puissance ? La laideur de Socrate n'a-t-elle pas contribué à son mépris vis-à-vis du corps ? Comment un homme laid et criminel peut-il faire du corps, l'objet d'une admiration ? Autrement dit, comment reconnaître les vrais pouvoirs du corps, lorsqu'on a soi-même un corps laid ? A ces interrogations, relisons le *crépuscule des idoles* :

Socrate appartenait, de par son origine, au plus bas peuple : Socrate était de la populace. On sait, on voit même encore combien il était laid. Mais la laideur, par elle-même une objection, est presque une réfutation chez les grecs. En fin de compte Socrate était-il un Grec ? La laideur est assez souvent l'expression d'une évolution croisée, entravée par le

croisement. Autrement elle apparaît comme le signe d'une évolution déclinante. Les anthropologistes qui s'occupent de criminologie nous disent que le criminel type est laid (...) Mais le criminel est un décadent. Socrate est-il un criminel type ? – Du moins cela ne serait pas contredit par ce fameux jugement physiognomique qui choquait tous les amis de Socrate. En passant par Athènes, un étranger qui se connaissait en physiognomie dit, en pleine figure, à Socrate qu'il était un monstre, qu'il cachait en lui tous les mauvais vices et désirs. Et Socrate répondit simplement : "Vous me connaissez, monsieur !" (Nietzsche, 1888, *Le problème Socrate*, § 3).

L'argument selon lequel le corps n'est rien, et qu'il représente le déclin et l'appauvrissement de la vie, est largement partagé et défendu non seulement par Socrate, mais aussi par Platon, en ce sens, qu'avec ces deux philosophes grecs, commence une époque où la tendance est de chercher à échapper aux souffrances et aux contradictions de la vie sensible, en faisant de la philosophie essentiellement comme recherche de l'intelligible, du vrai, du bien, tout en renonçant au corps, au temps et aux sens. C'est pour cette raison qu'avec Platon, nous assistons à la fois à la fin d'une époque, et au commencement d'une nouvelle. Comme le disait si bien Nietzsche lui-même :

Depuis Platon, il manque aux philosophes quelque chose d'essentiel lorsqu'on les compare à cette République des géniés qui va de Thalès à Socrate. Si l'on veut être malveillant à l'égard de ces vieux maîtres, on peut dire d'eux qu'ils sont bornés, et de leurs épigones, Platon en tête, qu'ils sont plus complexes. (...) Platon lui-même fait figure de premier grand hybride, et cela est inscrit aussi bien dans sa personnalité que dans sa philosophie... C'est pourquoi il ne présente pas un type pur. (...) Le philosophe protège et défend sa patrie. Or, désormais, depuis Platon, le philosophe est en exil et conspire contre sa patrie. Il est vraiment malheureux qu'il nous reste si peu de chose de ces premiers maîtres de la philosophie et que tout ce qui était achevé nous ait échappé (Nietzsche, 1975, §,2).

A lire le texte nietzschéen, on comprend aisément, que Socrate et son disciple sont aux yeux de Nietzsche, l'expression même de la dégénérescence et de la désharmonie

intérieure, car, au lieu de se fier aux pouvoirs du corps, Socrate fait confiance à la raison et la dialectique croyant mettre fin à la décadence. Autrement dit, en croyant mettre un terme à la décadence par le biais de la raison et de la dialectique, Socrate l'accélère davantage en excluant les sens et les instincts qui font partie du corps. C'est ainsi qu'il n'est pas étonnant de lire : « Socrate, simple aveu de ma part, m'est si proche que je suis en un perpétuel combat avec lui » (Nietzsche, 1991, p. 144).

Loin d'être l'exclusivité des philosophes de la Grèce antique, la question liée au statut du corps a aussi préoccupé Schopenhauer, à tel point que l'on se demande, si le caractère solitaire du philosophe n'a-t-il pas été un argument pour ce qui est de son mépris vis-à-vis de la sexualité, c'est-à-dire du corps ? Nous savons que le sexe est un corps, mais pourquoi autant de haine vis-à-vis de ce corps ? En quoi le sexe est perçu comme ennemi de la vie ? Alors, que la vie n'est vie, que, parce qu'il y a sexe ! C'est le sexe qui donne et fabrique la vie. Ce qui est étonnant d'ailleurs, c'est le fait qu'il nous déconseille même l'acte sexuel, tout en ignorant que, le sensuel fait partie de la grande santé. Comme le fait remarquer Nietzsche :

N'oublions surtout pas que Schopenhauer, qui effectivement a traité la sexualité en ennemie personnelle (la sexualité, et aussi son instrument, la femme, cet « instrumentum diaboli » avait besoin d'ennemis pour rester de bonne humeur (...), il y a une véritable animosité, une rancune philosophique à l'égard de la sensualité » (Nietzsche, 1887, troisième dissertation, § 7).

La vie est un processus dynamique qui ne dépend pas de quelqu'un d'autre, d'une autre force ou d'une autre énergie. Il n'y a pas un ange ou une force imaginaire qui serait posée sur nos épaules et qui tenterait d'orienter nos actions voire tout simplement notre vie. La vie est vie parce que nous la faisons, nous la créons et que le corps est corps parce qu'il est là, en tant qu'apparence, c'est-à-dire « phénomène sensible ». Dès que nous imaginons que notre existence, que notre monde dépend d'une force supérieure à la nôtre, alors, nous

créons les conditions d'un nihilisme décadent comme le réaffirme Nietzsche :

Dès que nous imaginons quelqu'un qui est responsable de ce que nous sommes tels ou tels, etc. (Dieu, la nature), donc lui imputons et lui attribuons en tant qu'intention notre existence, notre bonheur et notre misère, nous nous gâchons l'innocence du devenir. Nous avons alors quelqu'un qui à travers nous et avec nous veut atteindre quelque chose (F. Nietzsche, (1887), 9 [91]).

C'est dans cette optique que Nietzsche s'en prend non seulement aux idéalistes qu'il considère d'ailleurs comme le sommet même de l'idéal ascétique, mais aussi et encore à Socrate, qui est le symbole par excellence de la décadence. Socrate est à la fois perçu comme une antinomie et une difficulté à résoudre. Avec Nietzsche, le corps acquiert un autre statut, en ce sens qu'il n'est plus considéré comme simple entité matérielle ou comme substrat physique possédant une nature propre, opposable à la nature de l'esprit. Ici le corps est pensé comme un texte à partir duquel se donne à lire les autres textes. Il s'agit en termes clairs d'un rapport de subordination où les phénomènes infra-conscients obéissent à la loi du corps :

Si nous suivons le fil conducteur du corps (...), nous reconnaissons dans l'homme une pluralité d'êtres vivants qui, luttant ou collaborant entre eux, ou se soumettent les uns aux autres, en affirmant leur être individuel affirment involontairement le tout. Parmi ces êtres vivants, il en est qui sont plutôt maîtres que subalternes ; entre ceux-là il y a de nouveau lutte et victoire (F. Nietzsche, 1995, § 192, p. 289).

Avec Nietzsche, et contrairement à Socrate, qui, a humilié et trahis les pouvoirs du corps, le corps, traduit et transfère du sens aux autres phénomènes à savoir les affects et les passions. Les pouvoirs du corps ne sont pas réglés par des lois physico-chimiques aveugles qui combineraient des forces neutres et permettraient d'en calculer par avance la résultante. Chaque pulsion, chaque affect, s'il est permis d'hypostasier et le réifier de la sorte des processus interprétatifs, perçoit, compare, juge et évalue. Par conséquent, rien ne peut se

faire sans corps, c'est bien le corps qui se donne à voir comme mode d'accès à la volonté de puissance. Vouloir le mépriser, le dénigrer relève non seulement d'un mensonge, mais aussi et surtout d'une maladie. Comme l'a su très bien montrer Nietzsche lui-même : « malade et moribonds furent ceux qui méprisèrent le corps et la terre et qui inventaient les choses et les gouttes de sang rédemptrices » (Nietzsche, 1883-1885, I, Des hallucinés de l'arrière monde).

Jusqu'ici, nous pouvons dire que les corps et les phénomènes sont liés, et il n'y a pas de corps sans phénomènes, c'est-à-dire sans éléments infra-conscients, il n'y a pas non plus de phénomènes sans corps, car le corps est réellement corps parce qu'il enregistre en son sein des pulsions, des instincts... considérés comme phénomènes du corps, c'est-à-dire comme langage symbolique permettant de décrire le corps.

2. Du corps comme expression de la volonté de puissance

Patrick Wotling (1995, p. 5) disait :

comprendre Nietzsche suppose ainsi la connaissance du régime de manipulation du réseau métaphorique qu'il met en œuvre-mais, plus largement encore, la maîtrise du mode d'écriture spécifique qu'il construit au fil des années, de ce « nouveau langage » dans lequel il revendique avec fierté l'une de ses conquêtes décisives, et qui est comme le chiffre protégeant l'accès au sens de ses écrits. Car c'est justement à ce langage que Nietzsche confie le soin de manifester la rigueur de son parcours.

Ce qui voudrait dire en d'autres termes, que le langage nietzschéen n'est pas un langage ordinaire, mais plutôt codé, qu'il faille absolument décoder afin d'en saisir la profondeur. En considérant les affects et les instincts comme instances privilégiées à partir desquelles se construit l'hypothèse de la volonté de puissance, Nietzsche recadre le débat sur les pouvoirs du corps, car il s'agit de montrer comment à partir des éléments infra-conscients, c'est-à-dire des êtres vivants microscopiques qui constituent le corps, nous pouvons

parvenir à la volonté de puissance. Mais, avant d'y arriver essayons de comprendre ce que Nietzsche entend lui-même par volonté de puissance. Autrement, qu'est-ce que la volonté de puissance ? A ce propos, écoutons Nietzsche dans *Par-delà le bien et le mal* :

La volonté de puissance est donc un principe qui, comme la vie n'exclut ni ne restreint rien ; c'est une formule pour désigner des êtres vivants et en particulier des êtres humains qui, en tant que foyers de force vitale, déterminent par eux-mêmes les choses et les valeurs au lieu d'être déterminés par elles (Nietzsche, 1886, Introduction, p. 557.)

Ce qui voudrait dire en termes clairs, que la volonté de puissance nous renvoie à l'acte de se surmonter soi-même, c'est-à-dire, au fait de se dépasser soi-même qui n'est rien d'autre que l'expression de la métamorphose où l'on s'élève de l'inférieur au supérieur, et dont le mécanisme ne vient pas d'ailleurs, mais de l'intérieur même, c'est-à-dire du corps, du principe interne de l'être. Elle est ainsi une affirmation de la vie, c'est-à-dire, la force même de la vie qui s'affirme. Il ne s'agit pas d'une volonté au sens de domination ou de pouvoir de décision, mais bel et bien d'une organisation des instincts, des affects et des pulsions qui s'efforcent de se développer davantage. Autrement dit, la volonté de puissance est l'expression même du dépassement, de la création des valeurs adéquates à son expansion. Il ne s'agit pas des valeurs pour des valeurs, mais des valeurs pour la vie, qui n'est rien d'autre que, ce à partir de quoi se fixent des buts élevés, variables, non conformes à un code préexistant, et qui entrent en contradiction avec sa propre tendance à se conserver elle-même. En termes clairs, la vie signifie, fécondation, tout provient d'elle, y compris des productions contradictoires. C'est dans cette optique, que la vie est belle est bien volonté de puissance, c'est-à-dire énergie créatrice à partir de laquelle se donne à voir les valeurs. C'est pour cette raison que Nietzsche appréhende le corps comme guide, comme facteur à partir duquel se laisse apercevoir les traits essentiels de la volonté de puissance.

En caractérisant la volonté de puissance comme une psychophysiologie, Nietzsche montre que le corps et ses phénomènes constituent l'axe et le pivot de la philosophie de la vie. Mais comment y parvenir ? Comment rendre compte du fait que les instincts et les affects participent-ils à la construction de l'hypothèse de la volonté de puissance ? Comment une passion peut-elle rendre compte de la philosophie de la vie ? Autrement dit, comment une pulsion peut-elle se transformer en élément merveilleux ?

Généralement les notions de passions et d'instincts nous renvoient à la bêtise, à la décadence, c'est-à-dire à tout ce qui est bas, avilissant et funestes, tout en oubliant qu'elles peuvent parfois symboliser le bien, l'avenir, la perfection :

« Toutes les passions ont un temps où elles ne sont que néfastes, où elles avilissent leurs victimes avec la lourdeur de la bêtise- et une époque tardive, beaucoup plus tardive, où elles se marient à l'esprit, où elles se spiritualisent » (Nietzsche, 1888, § 1).

Ce qui voudrait dire que, la non maîtrise des instincts et des affects entraîne la victime vers la bêtise, c'est-à-dire vers la décadence, signe distinctif de la maladie. C'est ce qui explique d'ailleurs le sens du déchaînement des passions, car à cause de la bêtise dont est porteuse la passion, on faisait la guerre à la passion elle-même ; on se conjurait pour l'anéantir, tous les anciens monstres de la morale sont unanimes sur ce point. « Il faut tuer les passions » », alors que le sens même de l'humain exige que l'on sorte de cette situation moribonde et de décadence effrénée, et, que, seule l'union entre les passions et l'esprit peut nous aider à sortir de cette situation, et, ceci grâce à ce que Nietzsche qualifie de spiritualisation. Cette spiritualisation atténue et modère la violence des affects et des instincts pour donner naissance à l'amour, à l'humanité comme le montre si bien P. Wotling (1999, p. 96) :

La psychologie de la spiritualisation permet en effet de comprendre en quoi le fanatisme, et avec lui toutes les formes de déchaînement brutal des instincts, représente un symptôme de faiblesse ; c'est parce qu'il n'a pas la force nécessaire pour

le spiritualiser que le décadent succombe à la violence d'un affect en l'occurrence la haine, et qu'il se montre incapable de maîtriser cet affect, en le sublimant. Ce qui caractérise au contraire la véritable puissance, c'est précisément le fait de parvenir à maîtriser les passions les plus fortes et à leur imposer une direction nouvelle.

Une pulsion qui s'intellectualise cesse d'être pulsion pour devenir amour de l'humanité, car la spiritualisation des affects et des instincts permet le raffinement c'est-à-dire la transformation de l'instinct en son contraire pour devenir humanité. C'est pour cela, qu'il est important de penser les contraires que les degrés, l'instinct en tant qu'instinct relève du degré alors que sa transformation en contraire devient la condition même de la vie. Dès qu'une pulsion s'intellectualise, elle acquiert sous un nom nouveau un nouvel attrait qui lui vaut une nouvelle estime. Elle se voit souvent opposé à la pulsion qu'elle était au degré antérieur, comme sa contradiction. Certaines pulsions comme la pulsion sexuelle une fois affinées se transforment en amour de l'humanité, car, il s'agit ici en tant que processus d'évolution et de transformation d'un instinct ou d'une pulsion en son contraire : « Dès qu'il y a raffinement, le degré antérieur se ressent non plus comme degré mais comme contraire. Il est plus aisé de penser des contraires que des degrés » (P. Wotling, 1999, p. 100).

Grâce à la spiritualisation des affects et des passions, à l'union entre l'esprit et les affects, l'homme se dépasse soi-même, il devient quelque autre que lui-même. Autrement dit, l'homme doit être quelque chose qui doit être surmonté non par un être supérieur à lui, mais bien plutôt par lui-même, car la force créatrice doit être désormais tournée du côté de la vie et non du côté de l'intelligible. C'est dans cette optique, que l'homme est non seulement un *pont*, mais aussi un *passage*, c'est-à-dire, le lieu même de passage.

Conclusion

Le projet de Nietzsche c'est l'adhésion à la croyance des couples comme le bien et le mal, le vrai et le faux, qui permet

de comprendre comment une chose, une valeur morale peut naître de son contraire. Ce que nous avons voulu montrer au travers de ce travail, c'est la place qu'occupe le corps dans le corpus métaphysique nietzschéen. Autrement dit, comment se construit l'hypothèse de la volonté de puissance à partir de la notion du corps ? Ici, le corps se donne à lire non pas comme signe de la maladie, il n'est pas non plus l'expression de nos malheurs, source de nos souffrances, mais plutôt expression de la vie. Ce corps dont parle Nietzsche est d'abord et avant tout un langage, et lorsque le corps parle, il parle en faveur de la vie. Ce qui voudrait dire en d'autres termes, que, le corps enseigne et indique la grande santé. D'où le sens de la métaphore philologique et politique, considérant ainsi le corps à la fois comme texte et comme aristocratie d'esprits. Le corps, tel qu'appréhendé, devient l'axe et le pivot de la volonté de puissance. Autrement dit, le rapport corps et phénomène, signifie qu'il est le canal privilégié par lequel se donne à voir la philosophie de la vie, c'est-à-dire la volonté de puissance, entendue comme espace de création et de dépassement de soi.

Références bibliographiques

- BLONDEL E., 2006, *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, L'Harmattan.
- HERACLITE, 2002, *Fragments « citations et témoignages »*. Traduction et présentation par Jean-François Pradeau, Paris, Garnier Flammarion.
- HEIDEGGER M., 1986, *Être et Temps*, trd, fr, François Vezin, Paris, Gallimard.
- NIETZSCHE F., 1993, *Œuvres*, volume 1 et 2. Traduction française des textes du professeur Pütz, pour l'appareil critique et la révision des traductions par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris, Bouquins, Robert Laffont.
- NIETZSCHE F., 1883-1885, *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne*, traduction d'Henri Albert et traduction révisée par Jean Lacoste.

- NIETZSCHE F., 1886, *Par-delà le bien et le mal. Prélude à une philosophie de l'avenir*, traduit de l'allemand par Henri Albert et traduction révisée par Jean Lacoste.
- NIETZSCHE F., 1887, *La généalogie de la morale*, traduit de l'allemand par Henri Albert et traduction révisée par Jacques le Rider.
- NIETZSCHE F., 1888, *Le crépuscule des idoles ou comment on philosophe à coup de marteau*, traduit de l'allemand par Henri Albert et traduction révisée par Jean Lacoste.
- NIETZSCHE F., 1888, *L'antéchrist*, traduit de l'allemand par Henri Albert et traduction révisée par Jean Lacoste.
- NIETZSCHE F., 1878-1879, *Humain, trop Humain. Un livre pour esprits libres*, traduit de l'allemand par A. -M. Desrousseaux et Henri Albert et traduction révisée par Jean Lacoste.
- NIETZSCHE F., 1991, *Le livre du philosophe*. Présentation et Traduction par Angèle Kremer-Marietti, Paris, GF Flammarion.
- NIETZSCHE F., 1995, *La volonté de puissance, tome 1 et 2*. Texte établi par Friedrich Würzbach et traduit de l'Allemand par Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard.
- NIETZSCHE F., 1975, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Paris, Gallimard, coll., folio essais.
- WOTLING P., 1999, *La pensée du sous-sol*, Paris, Allia.
- WOTLING P., 2013, *Le vocabulaire de Nietzsche*, Paris, Ellipses.
- WOTLING P., 2009, *Nietzsche : Idées reçues*, Le Cavalier bleu.
- WOTLING P., 2008, *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion.
- WOTLING P., 1995, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF.

Fichte et la phénoménologie du corps : du corps propre à l'intersubjectivité

Jean-Claude BAYAKISSA
Université Marien Ngouabi, Brazzaville

Résumé: Il s'agit de montrer l'ancrage et la rupture de la phénoménologie actuelle du corps d'avec la philosophie de l'idéalisme allemand – notamment celle de Fichte. Cette dernière développe bien une phénoménologie du corps avec la construction des concepts tels que le corps propre, l'effort, le vouloir, l'individualité, l'intersubjectivité. Fichte met donc en place un dispositif philosophique qui fait du corps un système ou plus précisément ce qu'il appelle lui-même un « corps structuré ». La référence à Descartes ne fait pas de doute (l'union du corps et de l'âme). Cependant, la phénoménologie contemporaine prend le contrepied d'une telle conception du corps. Pour nous, en effet, le corps relève plutôt du sentir (Husserl, Ricœur, Levinas).

Mots-clés: phénoménologie, corps propre, intersubjectivité.

Abstract: It is to show anchorage and rupture of current phenomenology of body with German idealism, particularly the Fichte's one. German idealism develops a phenomenology of body through the construction of concepts such as "proper body", "effort", "will", "individuality", "intersubjectivity". Fichte sets up a philosophical device which presents body as a system or what he calls a "structured body". There is no doubt about reference to Descartes (union of body and soul). However, contemporary phenomenology opposes to that conception of body. Indeed, body is for us as a feeling (Husserl, Ricœur, Levinas).

Keywords: phenomenology, proper body, intersubjectivity.

Introduction

Le corps peut être considéré comme un espace et un espace expressif par excellence qui transforme nos intentions, nos volontés en réalités effectives. Il est un moyen d'avoir un monde et est au fondement de notre pouvoir symbolique. Cette définition certes sommaire du corps nous vient de Merleau-Ponty qui pointe en particulier sa posture, sa motricité et sa force symbolique. Nous le citons :

Notre corps en tant qu'il se meut lui-même, c'est-à-dire en tant qu'il est inséparable d'une vue du monde et qu'il est cette vue même réalisée, est la condition de possibilité non seulement de la synthèse géométrique mais encore de toutes les opérations expressives et de toutes les acquisitions qui constituent le monde culturel (M. Merleau-Ponty, 1945, p. 445).

Mais le corps comme « actualité du phénomène d'expression » (M. Merleau-Ponty, 1945, p. 272) n'a pas toujours été perçu de cette manière dans la tradition philosophique.

En effet, dans la tradition philosophique depuis Platon, le corps relève du sensible, de l'apparence et il est un corps dressable, c'est-à-dire soumis à un code. La force du savoir et de l'esprit consiste à s'abstraire de l'enveloppe charnelle pour s'élever vers le royaume des essences. À l'époque moderne, l'illustration la plus forte de cette manière de penser le corps nous est donnée par Descartes qui dans la Seconde méditation des *Méditations métaphysiques* fait dépendre la connaissance que nous avons de notre corps de celle de l'esprit. D'ailleurs l'intitulé de cette méditation est la suivante : « De la nature de l'esprit ; et qu'il est plus aisé de connaître que le corps » (R. Descartes, 1979, p. 71). Pour Descartes, il est plus aisé de connaître l'esprit que le corps parce que tout ce qui vient des sens est faux, illusion. Alors que l'esprit bien dirigé, l'esprit qui a suivi une méthode, peut nous conduire à la saisie des vérités éternelles. Cependant Descartes (1979, p. 77) prend conscience qu'il est totalement

dépendant du corps et des sens et il ne peut pas être sans ces derniers. Finalement, «Mais moi, qui sui-je» se demande-t-il? Et il répond «Or je suis une chose vraie, et vraiment existante; mais quelle chose? Je l'ai dit: une chose qui pense». C'est que pour Descartes, l'humain prend conscience de son corps à travers les attributs de l'âme. Il ne met pas en cause l'existence du corps, la croyance au corps, ce corps est tellement à nous qu'il est presque nous-mêmes. Cependant il doit être dirigé, subir la discipline de l'esprit.

Du point de vue de l'anthropologie cartésienne, il y a une distinction de l'âme et du corps et leur union. Le corps est une substance connaissable et sa nature est celle des organes de sens. Il revient à l'âme de distinguer les passions utiles des passions inutiles. C'est grâce à l'expérience et à la raison que nous pouvons dire ce qui est bien et ce qui est mal pour notre corps. Quel est le legs de la pensée de Descartes sur le corps à la phénoménologie contemporaine?

1. Fichte et la notion de corps propre

Fichte n'est pas un philosophe contemporain. Mais en revenant sur l'anthropologie cartésienne, il met en branle un certain nombre de concepts qui seront réinvestis par la phénoménologie contemporaine: le corps propre, le vouloir, la liberté, la sollicitation, l'intersubjectivité. Il va insister sur la motricité du corps, le corps comme une machine composée de chair et d'os, le corps comme une machine articulée, en mouvement, mue par le Moi, l'Ego cogito. De même, pour le Descartes de la sixième méditation (1979, p. 199), «je considère le corps de l'homme comme étant une machine, dit-il, tellement bâtie et composée d'os, de nerfs, de muscles, de veines, de sang et de peau, qu'encore bien qu'il n'y eût en lui aucun esprit»¹. Ce qui importe pour Descartes, c'est la distinction entre le corps, l'âme et l'esprit. Le corps serait-il un

¹ Tel est aussi le sens de la Sixième méditation de Descartes dont le titre est: «De l'existence des choses matérielles, et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme».

être autre cogito ou l'autre du cogito, comme pourraient le penser certains? Le fait est que Descartes opère bien une distinction entre ces trois termes, mais aussi leur union, leur articulation. Pendant longtemps, chez le commentateur de l'œuvre de l'homme qui avance masqué, c'est le côté rationnaliste qui a primé. Mais une lecture «dynamique du cogito» (P. Ricoeur, 1988, p. 387) fait qu'il importe plutôt de penser l'union entre ces trois termes et c'est en cette union seulement que nous pouvons parler de «phénoménologie du corps» en partant de Descartes. Bien entendu l'expression ne se trouve pas historiquement chez lui, car le terme «phénoménologie» a été forgé bien plus tard par Lambert, un contemporain de Kant et a acquis sa notoriété avec Hegel puis Husserl en lui donnant chacun un sens différent. Chez Fichte non plus il n'y a pas le terme de «phénoménologie du corps». Mais il est un bon lecteur de Kant et il s'appuie sur la critique du cogito dans la *Critique de la Raison Pure*.

En effet, c'est que Fichte prend en bonne part la remarque de Kant selon laquelle le moi, le *je pense*, doit pouvoir accompagner toutes mes représentations. Pour lui, il n'y a pas de hiatus entre le mouvement du corps et le mouvement de la pensée, les deux mouvements sont articulés autour du Moi, l'Egoité (*Ichheit*). Ainsi dans un texte de 1797, *Essai d'une nouvelle présentation de la Doctrine de la science*, il dit que «je ne puis faire un pas, ni bouger la main ou le pied sans posséder en ces actes la conscience de Moi» (J. G. Fichte, 1999, p. 129). Toute la première philosophie de Fichte est une philosophie centrée sur le Moi comme premier principe de la philosophie. Au moi sujet s'oppose un non-moi, objet et tout l'effort du moi consiste à réduire l'écart entre le sujet et son objet. C'est ainsi que le corps est considéré dans la *Doctrine de la science Nova Methodo* (1796-1799) comme un espace que le moi s'octroie: «c'est moi qui fais de cet endroit qu'il soit précisément celui-ci» (J. G. Fichte, 1989, p. 157). La détermination spatiale du corps est conditionnée par l'activité du moi, sa liberté, d'où la notion chez Fichte (1989,

§ 11) de corps propre (*Leib*). Le moi lui aussi devrait se sentir dans l'espace. Or l'espace, du point de vue de Fichte, n'est pas quelque chose de senti, il est seulement comme chez Kant une forme de l'intuition. La synthèse entre le sentiment et l'intuition est l'effort. Le moi doit faire un effort pour s'approprier son corps. Dans la *Doctrine de la science Nova Methodo* Fichte opère donc une série de synthèses, ce sont des synthèses quintuples que nous ne développons pas ici. Retenons par contre quelques concepts clefs qui tournent autour de cette notion de corps propre et qui traduisent l'effort du moi pour conquérir son corps : le vouloir, la liberté, le règne des êtres raisonnables, la sollicitation, l'intersubjectivité. Le dernier terme n'est pas présent chez Fichte pour expliquer la communication entre les êtres raisonnables. Par êtres raisonnables, il entend d'autres êtres, d'autres moi(s) qui ont fait l'effort de s'approprier leur corps et donc de former ensemble un monde « spirituel » car « le moi déterminé est pur esprit » (I. Radrazzani, 1993, p. 176). Si toute la philosophie de Fichte est centrée sur le Moi, comment les êtres raisonnables, des êtres spirituels, peuvent-ils sortir de leur moi pour entrer en dialogue avec d'autres ? En fait, il faudrait plutôt parler d'« ontologie sociale » (I. Radrazzani, 1993, p. 188) car il y a une sorte de monadisme leibnizien chez Fichte qui ne dit pas son nom. En vérité, altérité n'est pas synonyme d'intersubjectivité. Comme le montre I. Thomas-Fogiel (2003, p. 43) dans un article sur Fichte, *La grammaire de l'effectuation*, la doctrine philosophique du premier Fichte n'est pas une doctrine du fini, car la finitude absolue est un concept contradictoire. Si le moi se pose, il se pose comme liberté. Ce qui revient à dire qu'il ne peut pas s'enfermer sur lui-même ; il est activité. Il est tendu vers un ailleurs. Ainsi, le moi se trouve toujours déjà dans le monde de l'histoire, pour reprendre une expression de Radrazzani (1993, p. 187), il se trouve dans « un monde constitué d'une pluralité d'individus auquel il se trouve relié par la chaîne de sollicitations ».

La sollicitation est bien une disposition à consonance morale et politique. C'est peut-être en ce sens qu'il faut comprendre la notion d'intersubjectivité chez Fichte. Mais là encore la sollicitation du point de vue Fichte part de nous pour un autre être raisonnable. C'est à partir du vouloir pur et de sa limitation originaire, nous dit Radrizzani (1993, p. 138-139), que peut s'expliquer l'éclosion du moi individuel et corrélativement, d'une communauté humaine au sein de la nature. Les notions de corps propre, de sollicitation, d'intersubjectivité, nous les retrouvons chez Husserl, Ricœur et Levinas avec leurs significations propres à chaque philosophe. Pour nous, il s'agit de montrer l'ancrage et la rupture de la phénoménologie actuelle du corps d'avec la philosophie de l'idéalisme allemand – notamment celle de Fichte. Cette dernière développe bien une phénoménologie du corps qui est en fait une «phénoménologie de la liberté» pour reprendre une expression d'A. Renaut, avec la construction des concepts tels que le corps propre –l'effort- le vouloir – l'individualité – l'intersubjectivité. Fichte met donc bien en place un dispositif philosophique qui fait du corps un système ou plus précisément ce qu'il appelle lui-même un «corps structuré». Mais ce corps structuré est obtenu suite à de multiples synthèses. Et la question de l'intersubjectivité reste pendante sauf si l'on déplace le problème au niveau du droit naturel où il faut absolument admettre l'existence d'autres êtres en dehors de moi pour former une communauté humaine. La communication d'I. Radrazzani, *Droit et nature. Le droit naturel chez Fichte* ainsi que celle de M. Bienenstock, *L'éthique fichtéenne: autonomie ou autodétermination* dans les Actes du Colloque organisé, par le Centre Alpin de Philosophie Allemande de Grenoble vont dans le même sens. D'ailleurs à l'époque, Hegel n'avait pas manqué de signaler cette difficulté dans l'Écrit entre la différence des systèmes de Fichte et Schelling.

2. La doctrine de Fichte et la phénoménologie contemporaine

Et pourtant Descartes déjà nous a mis sur la bonne voie en nous révélant la manière dont notre corps habite l'espace. La dimension spatiale du corps apparaît dans la seconde méditation quand il dit : « Par le corps, j'entends tout ce qui peut être terminé par quelque figure ; qui peut être compris en quelque lieu et remplir un espace » (Descartes, 1979, p. 75). Cet espace que remplit le corps est expressif puisque le corps est ce « qui peut être senti, ou par l'attouchement, ou par la vue, ou par l'ouïe, ou par le goût, ou par l'odorat ; qui peut être mû en plusieurs façons » (*idem*). Mais pour lui, cette chose qui est le corps est une chose qui pense. Descartes donne donc la primauté à la pensée par rapport à l'expression des organes de sens. De même chez Fichte la chaîne des sollicitations ne peut se faire sans des corps situés dans l'espace et le temps, le temps de l'histoire. Mais le corps propre fichtéen s'enferme dans une sorte de monadisme leibnizien qui fait que nous sommes en droit de nous demander comment des corps propres élevés lors de multiples synthèses au niveau d'être spirituel peuvent-ils se communiquer entre eux. Est-ce des corps sans chair ? La phénoménologie husserlienne fait bon droit à ce qu'il appelle la constitution de « l'ego-homme »², c'est-à-dire à un homme « total, corps et âme », c'est un moi comme homme qui vit naturellement entouré d'un environnement formé par un monde de choses et un monde de valeurs (E. Husserl, 1982, p. 161-162). C'est dire que chez Husserl le moi qui a subi la réduction, le moi pur, ne doit pas être séparé de son *cogitatum* ; le moi pur du *cogito* est un moi dirigé vers un monde. Dans la pensée de Husserl il nous faut admettre

² Le concept de « l'ego-homme », in : E. Husserl, 1982, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. E. Escoubas, Paris, PUF, §21, p. 141-145.

plusieurs acceptions de l'ego pris en divers sens. De ce point de vue, il nous faut considérer d'une part l'unité de l'ego immanquablement entrelacée dans son environnement réel, «liée à la réalité charnelle» et d'autre part, l'ego en tant qu'esprit et en tant que personne située dans une collectivité d'autres personnes. C'est l'idée chez lui d'«expérience sociale» (E. Husserl, 1982, p. 267-281). Toutefois remarquons que l'égologie pose problème dans la pensée de Husserl, des problèmes liés à la question du moi pur. En effet que signifie un moi qui est à la fois pur comme l'ego pur et entrelacé dans son environnement réel, charnel et l'ego personnel défini comme «sujet des actes de raison» avec toutes les pulsions qui lui sont attachées ? Ne faudrait-il pas distinguer rigoureusement toutes ces acceptions qui font entrer la phénoménologie dans un monadisme leibnizien à la manière de Fichte ? P. Ricœur dans *A l'école de la phénoménologie* n'a pas manqué de critiquer cette confusion ; par contre M. Merleau-Ponty dans *Phénoménologie de la perception* en a tiré profit pour développer une conception originale du corps et de la chair.

Qu'à cela ne tienne, la phénoménologie reste pour E. Husserl comme il le dit lui-même, dans les *Méditations cartésiennes* (1996), «l'auto-explicitation de l'ego cogito» dans le prolongement de l'épochè accomplie par Descartes. Ce qui veut dire que l'effort d'explicitation porte sur tout type d'étant concevable par moi, l'ego. Par l'intentionnalité, la nature, la culture, le monde en général est porté à un niveau de transcendance tel qu'apparaissent le sens et la lisibilité d'un monde nouveau, monde qu'il appelle dans la *Krisis* «monde de la vie» (*Lebenswelt*). De Descartes à Husserl en passant par Fichte les mêmes concepts circulent chez l'un ou l'autre avec certes des résonnances particulières : corps propre depuis Descartes dans la Seconde méditation, ego cogito, moi, egoité (*Ichheit*) chez Fichte qui en fait le Premier Principe de sa philosophie, la conception du corps comme espace, le corps entrelacé dans son environnement et ses pulsions, ses passions, l'ego-homme de Husserl. C'est bien à

cause de cette circularité que nous pouvons légitimement parler de phénoménologie du corps propre. Mais chez l'un et l'autre une difficulté subsiste, toujours la même, le passage du corps propre à l'intersubjectivité. L'ego cogito, le moi, qu'il soit pur comme chez Husserl ou entrelacé dans son environnement ne nous conduit pas à l'intersubjectivité. Chez Descartes et Fichte ce mot est absent, même s'ils parlent à leur manière du commerce que mon corps entretient avec d'autres corps. L'ontologie sociale de Fichte peut être considérée comme une doctrine de l'intersubjectivité si nous prenons en compte la série de synthèses qui composent la déduction des conditions de la conscience de soi. Nous avons en regard dans *La doctrine de la science Nova Methodo* la théorie de la sollicitation et la genèse du monde des êtres raisonnables et de la nature, leur rapport réciproque (Fichte). Chez le Husserl des *Ideen II*, Livre second, Recherches phénoménologiques pour la constitution, il faudrait mettre en débat son concept d'«expérience sociale». A dire vrai la doctrine de l'intersubjectivité est introduite dans les *Ideen II* par l'empathie (*Einfühlung*). Qu'est-ce que l'empathie qui a aussi le sens de l'intropathie pour Husserl quant au problème de l'intersubjectivité?

L'empathie ou l'intropathie, c'est la compréhension de l'intérieur par le sentiment; le fait d'éprouver un sentiment qui vous emmène à vouloir comprendre ce qui se passe dans l'autre que vous-même. C'est un type d'attitude qui part de soi en direction de l'autre, une attitude dont chacun peut faire l'expérience. Autrui m'apparaît d'abord dans la perception à travers son corps et la perception par empathie se révèle être un acte intuitif et donateur:

Pour que se produise un quelconque commerce entre moi et un autre homme, dit Husserl, pour que je lui communique quelque chose..., il faut que se produise un rapport de corps, par des processus physiques. Je dois m'approcher de lui et lui parler (E. Husserl, 1982. p. 236-237).

A partir de la perception par empathie nous pouvons disculper Husserl de toute forme de solipsisme,

d'enfermement dans ce que nous avons appelé le monadisme leibnizien. Husserl va aller encore plus loin puisque l'intentionnalité va remplacer l'empathie ou l'intropathie qui est un mot trop courant à l'époque. La preuve, le dernier grand chapitre des *Ideen II* est consacré à la motivation. Sans entrer dans les détails de ce chapitre conclusif nous pouvons énumérer les bénéfices que Husserl a su tirer de son analyse d'un terme très commun à l'époque. Par l'empathie, Husserl découvre l'idée de sentiment qui vous fait pénétrer dans la compréhension de l'autre. Le problème de la constitution des autres Je par mon propre Je personnel commence à trouver un début de solution. L'empathie établit la spatialité des corps : « je dois m'approcher de lui » afin d'établir une communication. Nous sommes bien dans une phénoménologie de l'intersubjectivité. L'empathie est remplacée par l'intentionnalité grâce à la réduction /donation ; l'autre ego comme donation. La vie intentionnelle donne un sens à la relation intersubjective : je sais pourquoi je dois m'approcher de lui. Si bien que Husserl distingue corps propre (*Leib*) et corps physique (*Körper*) (E. Husserl, 1996, § 45 ; R. Kearney, 2015, p. 20-21). L'intéressant, c'est plutôt leur articulation : comment le corps propre coexiste avec le corps physique. Cette articulation entre la corporéité propre et le corps physique est l'objet de la V^e méditation cartésienne qui aboutit à la constitution transcendante d'un alter ego par l'ego.

En effet, le corps propre, c'est le corps que je suis qui subit la réduction phénoménologique pour se constituer en ego transcendantal lequel ego transcendantal est lié dans l'espace et dans le temps au corps physique. Les deux corps coexistent dans un « monde transcendant » et sont propulsés à un niveau supérieur pour faire l'expérience d'un alter ego. Dans ce cas, le monde intersubjectif est le corrélat de l'expérience personnelle intersubjective. Si Fichte aboutissait au corps propre suite à une série de synthèses de la conscience de soi, Husserl fait du corps propre l'objet d'une réduction phénoménologique. Et la V^e méditation montre

que la subjectivité de l'ego transcendantal est constitutivement intersubjectivité. P. Ricœur dans *Soi-même comme un autre* et dans *Parcours de la reconnaissance* ne va pas manquer de s'engager dans cette voie tracée par Husserl.

3. Phénoménologie et herméneutique du soi comme réponse à l'épineuse question de l'intersubjectivité

Le rapport du soi et de l'autre est une question centrale dans la pensée contemporaine. Depuis *Soi-même comme un autre* de P. Ricœur, l'on sait, «dire soi n'est pas dire je». Le soi requiert le détour, le décentrement. Dire soi signifie qu'il s'établit un lien plus étroit qu'une simple comparaison entre soi-même et l'autre; qu'il s'établit un mouvement, une dialectique qui peut être interprétée comme une forme d'accueil, d'hospitalité. La philosophie aujourd'hui ne cesse de s'interroger sur notre condition d'étranger: être étranger à soi-même, être étranger vis-à-vis de l'autre. L'enjeu de la pensée pour la philosophie contemporaine consiste à indiquer différentes manières d'approcher l'autre, l'autre de soi-même et de l'accueillir. Ainsi, le thème de l'intersubjectivité devient un thème dominant de la réflexion contemporaine sur l'homme; thème qui reprend selon les auteurs le périple d'«une herméneutique du soi», à savoir le détour par l'objectivation, le détour de la conscience vers elle-même, le retour à soi-même, retour qui s'entend en fin de parcours comme ouverture à l'autre. Les termes altérité, universalité, hospitalité qui jalonnent l'herméneutique du soi sont à mettre en consonance. Il faut aussi dire le caractère éthique et politique de cette consonance.

Dès ses premières études sur la philosophie de la volonté (1950), le volontaire et l'involontaire, P. Ricœur (1988, p. 142sq) introduit la notion d'une «interprétation dynamique du cogito». Qu'entend-il par une interprétation dynamique du cogito? C'est que pour lui, le mérite de Descartes est d'avoir perçu l'indigence du cogito, indigence due à son défaut d'être. L'homme qui est créature manque de

fondement en soi ; il a un fondement transcendant dans son Créateur. C'est l'idée d'infini en moi chez Descartes. D'ailleurs les méditations métaphysiques pour reprendre leur intitulé complet touchent l'existence de Dieu, et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme. Ricœur critique Descartes d'avoir maintenu ferme dans ce texte l'opposition de l'âme et du corps, faisant de l'homme un être absolument déchiré, un « cogito brisé ». Mais toujours en partant du même Descartes, cette fois-ci du *Traité des passions*, une interprétation dynamique du cogito est possible, une interprétation qui repose sur l'union de l'âme et du corps. Sa préférence pour les *Passions de l'âme* est manifeste. Et c'est au sein même du cogito, nous dit Ricœur, qu'il faut retrouver le corps et l'involontaire qu'il nourrit. Le corps se nourrit de ce qui n'est pas lui, à savoir des passions, des désirs, de l'inconscient comme l'a montré Freud. Si interprétation dynamique il y a, c'est pour montrer le dynamisme, l'entrelacement, entre le corps et l'âme ainsi que les désirs et les autres passions ; dynamisme pour exprimer un « cogito incarné » selon les mots de Gabriel Marcel repris par Ricœur. Une phrase de l'introduction de la *Philosophie de la volonté* résume cette interprétation dynamique du cogito, le « je peux » suppose un corps (P. Ricoeur, 1988, p. 18), autrement dit, il faut lier le moi à un vécu, à l'existence, à une existence incarnée.

Plus tard dans *Soi-même comme un autre* (1990), Ricœur cherche à donner un statut au cogito, un statut qui ne soit plus comme chez Descartes une certitude de soi. Dans cette même première étude, il récusé aussi la position de Nietzsche, position qui, selon lui, décourage toute réflexion et tout effort d'appropriation de soi par soi. Depuis ses études sur Freud et la psychanalyse, la question du sujet relaye celle du cogito. Ricœur s'intéresse à l'acte d'un sujet qui se découvre certes séparé de soi, brisé, mais qui persiste malgré tout à recouvrir son intégrité. Ni « exalté » avec Descartes ni « humilié » avec Nietzsche, il reste au sujet à inter-préter les expressions dans lesquelles il s'objective et à em-

prunter la voie médiate d'une «herméneutique de soi». Tel est le programme de Ricœur, sous forme d'enquêtes, pour dire ce qu'est une herméneutique du soi. Ce programme se décline autour d'une question centrale, celle du *qui*? Par la question *qui*? il entend remettre en chantier la problématique du sujet qui était restée à la destitution de l'ego cogito par les philosophies du soupçon (Nietzsche, Marx, Freud). Pour ces derniers, le sens n'est pas totalement perçu par la conscience, «le moi n'est pas maître dans sa propre maison» pour reprendre une expression de Freud, à savoir que la conscience n'est jamais complètement consciente d'elle-même. Freud insiste dans sa théorie psychanalytique sur le rôle de l'inconscient comme principe actif dans l'édification du moi; il y a toujours quelque chose qui vous échappe. Pour Marx, ce n'est pas la conscience qui détermine la conscience sociale, mais l'inverse, les structures sociales sont déterminantes. Nietzsche pour sa part récuse l'objectivité des valeurs imposées par la société pour leur appliquer la méthode généalogique, la recherche de leur origine et de leur intérêt. L'herméneutique du soi justement dans *Soi-même comme un autre* (1990) est une réponse aux philosophies du soupçon parce qu'elle consiste à doter le sujet de la capacité de donner un sens à son expérience. Et c'est par le détour de l'analyse, étude après étude, que Ricœur décline diversement la question *qui*? Qui parle au sens où qui est le locuteur du discours? L'herméneutique du soi interroge alors la question du langage, le sujet qui parle. Qui agit? L'herméneutique du soi interroge l'agent ou le patient de l'action? Qui raconte, au sens où qui est le personnage du récit? La quatrième interrogation porte sur l'imputation de l'action: à qui est imputée l'action qui peut être jugée bonne ou mauvaise? Quatre interrogations autour de la question *Qui*, quatre interrogations qui en fait recourent l'unité *analogique*³ de l'agir humain. L'homme n'est pas seulement celui

³ *Analogique* signifie que c'est en référence à l'unique question *Qui*? que les autres interrogations sont menées (P. Ricœur, 1990, p. 31 note 3).

qui a un corps mais aussi et surtout celui qui, avec son corps parle, agit, raconte et se raconte, enfin est responsable de ses actes (P. Ricoeur, 1990, p. 39sq). Ce sont des interrogations dont la teneur pratique est évidente et qui ont pour visée l'attestation de soi. L'attestation de soi passe d'abord par l'individualisation, se reconnaître individu, personne, corps avec d'autres personnes qui ont aussi des corps. L'attestation de soi engendre donc de facto l'attestation de l'autre comme soi-même. L'épineux problème de l'intersubjectivité est ainsi résolu.

S'il revient à l'herméneutique du soi de doter le sujet de la capacité de donner un sens à son expérience, Ricoeur n'a pas méconnu l'énigme que constitue notre corps en distinguant le corps de la chair. Déjà dans un texte de 1960, il parle du corps comme d'une énigme. L'homme oublie qu'il est chair, dit-il, il se connaît comme âme séparée de son corps, prisonnière de son corps; du même coup il connaît son corps comme Autre, comme mal (P. Ricoeur, 1955, p. 201). Or nous devons restaurer l'intégrité de la chair et il voit cette restauration possible de la chair dans la tendresse comme symbole de notre innocence. Dans *Soi-même comme un autre* dans un chapitre intitulé *Le corps propre ou la chair*, Ricoeur (1990, p. 369) définit la «chair comme médiatrice entre soi et un monde lui-même pris selon ses degrés variables de praticabilité et donc d'étrang(ér)eté». En vérité, il reprend l'idée annoncée dans la *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire* sur la «passivité vécue» où le corps dans l'intimité la plus profonde de la chair est exposé à l'altérité. Maintenant la question est de savoir comment opérer une médiation entre cette intimité et cette altérité. Du point de vue de Ricoeur, la dialectique de la passivité et de l'altérité signale l'énigme de notre propre corps. Au sens où nous avons besoin de l'expérience de notre propre chair vécue pour nous fournir un sens de notre appartenance individuelle. C'est ce qui donne une consistance corporelle et un ancrage au soi. La chair est le lieu où nous existons dans le monde à la fois comme souffrant et agissant, résis-

tance et effort. Le corps propre se révèle être le médiateur entre l'intimité du moi et l'extériorité du monde. Ainsi donc l'autre problème, celui de la distinction du corps propre et de la chair qui faisaient entrer les doctrines de Fichte et de Husserl dans une sorte de monadisme leibnizien, trouve sa solution grâce à la troisième étude de Soi-même comme un autre qui reprend l'antique dialectique du Même et de l'Autre. Mais auparavant dans la seconde étude, Ricœur a pris soin de distinguer l'identité-idem de l'identité-ipse. Le corps propre serait l'identité-idem, ce qui persiste inchangé à travers le temps et la chair serait l'identité-ipse qui ne peut se maintenir dans le temps. Mais entre les deux il y a une relation dialectique qui révèle notre appartenance individuelle. Je suis toujours le même, même dans un corps sans vie. Descartes disait dans la Sixième méditation même un corps amputé continue d'éprouver de la douleur à l'endroit où il a été amputé.

Nous aurions pu citer d'autres auteurs de la tradition philosophique croisés par Ricœur dans son parcours pour nous dire ce qu'est le corps propre, la chair, l'altérité, l'intersubjectivité. Il s'agit de Maine de Biran, de Gabriel Marcel, de Merleau-Ponty. Ricœur aime croiser les références selon sa méthode propre d'écriture philosophique, à savoir ce qu'il appelle «l'ébranlement mutuel» afin de dégager sa voie propre. Nous nous sommes appuyés sur un texte précis de Ricœur dans *A l'école de la phénoménologie* (1986) pour structurer notre analyse⁴.

Conclusion

Pour ne pas conclure, c'est un signe de notre temps qui ne trompe pas qu'avec E. Levinas, l'éthique soit devenue

⁴ Mais aussi sur les commentaires lumineux de R. Kearney, 2015, *Penser la chair avec Ricœur: Entre phénoménologie et herméneutique*, p. 13-28; et sur Cl. Romano, 2015, «identité et ipséité», dans M-A. Vallée (sous la direction de), 2015, *Du texte au phénomène: Parcours de P. Ricœur*, Paris, Editions Mimesis, p. 131-159.

«philosophie première». En faisant de la responsabilité pour autrui la structure même de la subjectivité, Levinas nous invite à emprunter la voie de la libération du moi par autrui. L'autrement qu'être, la voie qui mène chez lui de «l'existence à l'existant, et de l'existant à autrui» passe par une nouvelle conception du temps, de la liberté et du langage. L'autrement qu'être nous pousse à repenser le sens des mots «humanisme», «paix», «justice», voir «amour», des mots qui pendant longtemps étaient évacués de la pensée philosophique, mais qui sont devenus depuis lors courants dans la pratique de l'ontologie à la française.

D'autres auteurs tels que Foucault ont fondé leur philosophie sur l'analyse œuvre après œuvre du contrôle social et politique du corps. Ainsi avec le concept de «gouvernementalité», il entend l'ensemble des technologies qui permettent au pouvoir de contrôler et de gouverner les individus et les populations. Parmi les technologies, il cite les institutions, les procédures, les analyses et réflexions, mais aussi et surtout l'éducation. Ce sont des technologies de domination exercées principalement sur le corps qu'il soit individuel ou social. Au concept de gouvernementalité, il faut associer celui de «souci de soi», il en est le prolongement. En effet pour Foucault, le souci de soi est l'ensemble des expériences et des techniques qu'élaborent un sujet et l'aident à se transformer soi-même. Il s'agit d'un apprentissage du contrôle de soi par soi, un apprentissage du contrôle du corps en tant qu'objet de désir. Mais le soi se constitue comme sujet de désir. C'est ce qu'il nomme «le processus de subjectivation», à savoir la manière dont le sujet se rapporte à lui-même en usant d'un certain nombre de techniques. Le souci de soi n'est pas opposé au souci des autres. D'après Foucault, il est essentiel de savoir prendre soin de soi pour pouvoir bien gouverner la cité, sa femme et ses enfants.

La problématique du corps propre inaugurée par Descartes avec l'affirmation de l'ego cogito a trouvé dans l'idéalisme allemand un répondant notamment avec Fichte. La dernière phénoménologie de Husserl, celle de l'ego transcendantal en intersubjectivité avec son alter ego, peut se lire

comme une explicitation du geste inaugural de Descartes. Husserl lui-même a revendiqué cette filiation dans ses *Méditations cartésiennes*. Cependant, force est de constater que c'est la phénoménologie française contemporaine avec des auteurs tels que M. Merleau-Ponty, P. Ricœur, E. Levinas qui reprend le flambeau allumé par Descartes. M. Foucault tout en revenant sur les technologies du corps dressable puise sa force plutôt dans un texte de Kant : Qu'est-ce que les lumières ? Les lumières pour Foucault lecteur de Kant, c'est la modernité, l'invention de soi, la capacité se prendre soi-même comme objet d'étude : *sapere aude*. Notre réflexion sur le corps n'a pas eu d'autre motivation que de faire valoir notre désir de modernité et donc de liberté.

Références bibliographiques

- BIENENSTOCK M., 2003, « L'éthique fichtéenne : autonomie ou autodétermination », in Fichte : *Idéalisme, Politique et Histoire*, sous la direction de J. M. Lardic, Actes du colloque organisé par le Centre Alpin de Philosophie Allemande, Grenoble, Recherches sur la Philosophie et le langage, N°22, p. 91-110.
- DESCARTES R., 1979, *Méditations métaphysiques, Objections et Réponses* suivies de *Quatre lettres*, présentation Jean-Marie et Michelle Beyssade, Paris, GF Flammarion.
- FICHTE J. G., 1989, *La doctrine de la science Nova Methodo* [suivi de] *Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science*, trad. I. Radrizzani, Lausanne, Editions de l'Age d'homme.
- FICHTE J. G., 1999, *Essai d'une nouvelle présentation de la Doctrine de la science (1797)*, trad. I. Thomas-Fogiel, Paris, Vrin.
- FICHTE J.G., 1980, *Œuvres Choiesies de Philosophie Première*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin.
- FOUCAULT M., 1991, Qu'est-ce que les lumières ? in : *Dits et Ecrits*, Paris, vol.4, texte n351.
- FOUCAULT M., 1997, *L'Herméneutique du sujet*, cours au Collège de France, 1981-1982, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS.

- FOUCAULT M., 2008, *Le gouvernement de soi et des autres*, cours au Collège de France, 1982-1983, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS.
- HUSSERL E., 1982, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. E. Escoubas, Paris, PUF.
- HUSSERL E., 1996, *Méditations cartésiennes*, trad. M. De Launay, Paris, PUF.
- KANT E., 2006, *Qu'est-ce que les lumières? et autres textes*, trad. J-F Poirier et F. Proust, Paris, GF Flammarion.
- KANT E., 2008, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Introduction de M. Foucault, Paris, Vrin.
- KEARNEY R., 2015, «Penser la chair avec P. Ricœur», in: *Du texte au phénomène: Parcours de P. Ricœur*, sous la direction de M.-A. Vallée, Paris, Editions Mimesis.
- LEVINAS E., 1967, *En découvrant l'existence avec E. Husserl et M. Heidegger*, Paris, Vrin.
- LEVINAS E., 1998, *Totalité et infini Essai sur l'extériorité*, Paris, Livre de poche.
- MERLEAU-PONTY M., 1945, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard
- RADRAZZANI I., 1993, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte. Des Principes à la Nova Methodo*, Paris, Vrin.
- RADRAZZANI I., 2003, «Droit et nature: le droit naturel chez Fichte», in *Fichte: Idéalisme, Politique et Histoire*, sous la direction de J. M. Lardic, Actes du colloque organisé par le Centre Alpin de Philosophie Allemande, Grenoble, Recherches sur la Philosophie et le langage, N°22, p. 129-154.
- RICŒUR P., 1955, *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil.
- RICŒUR P., 1986, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin.
- RICŒUR P., 1988, *Philosophie de la volonté. T1. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier.
- RICŒUR P., 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- RICŒUR P., 2004, *Parcours de la reconnaissance*, Seuil.

ROMANO Cl., 2015, identité et ipséité, in: *Du texte au phénomène: Parcours de P. Ricœur*, sous la direction de M.-A.Vallée, Paris, Editions Mimesis.

THOMAS-FOGIEL I., 2003, La grammaire de l'effectuation, in *Fichte: Idéalisme, Politique et Histoire*, sous la direction de J. M. Lardic, Actes du colloque organisé par le Centre Alpin de Philosophie Allemande, Grenoble, Recherches sur la Philosophie et le langage, N°22, p. 29-55.

De la philosophie du corps au corps philosophique : les figures médéciniques d'Epicure et de Nietzsche

Roland Rodrigue MOUTOUMBOU NDJOUNGUI
Université Omar Bongo, Libreville

Résumé : L'historiographie traditionnelle ne met en exergue que les critiques qu'adresse Nietzsche à Epicure. Or, d'un point de vue herméneutique, il y a, chez les deux auteurs, une même perception de l'idée du corps. C'est dans cette perspective que, dans le Gai savoir, Nietzsche, faisant d'Epicure un grand maître de sagesse existentielle, actait prosaïquement son esthétique physiologique basée sur la corporéité. Comme pour Epicure, les souffrances physiques de Nietzsche vont catalyser le passage d'une philosophie du corps à une pensée de la corporéité. Cette dernière réarticule l'harmonie perdue, pendant la maladie, entre le corps image et le corps biologique.

Mots-clés : Corps, maladie, physiologie esthétique, corporéité, grande santé.

Abstract: Traditional historiography only highlights Nietzsche's criticism of Epicurus. Now, from a hermeneutic point of view, there is, in both authors, the same perception of the idea of the body. It is with this perspective in mind, that Nietzsche, in the Joyful wisdom, making Epicurus a great master of existential wisdom, prosaically performed his physiological aesthetic based on corporeity. As for Epicurus, the physical sufferings of Nietzsche will catalyze the transition from a philosophy of the body to a thought of corporeity. The latter re-articulates the harmony- lost during illness- that exists between the image body and the biological body.

Keywords: Body, disease, aesthetic physiology, corporéité, bighealth.

Introduction

Au-delà de plusieurs méfiances et critiques adressées contre l'épicurisme, au sujet de son approche du problème de la souffrance, par F. Nietzsche (1968-1997, *Fragments Posthumes X*, 25 [17]) qui soutenait : « Et Epicure : quelle était sa jouissance à lui sinon la cessation de la douleur ? - c'est le bonheur d'un souffrant et sans doute malade aussi », on peut noter plusieurs coïncidences herméneutiques au sujet de l'idée d'une physiologie philosophique basée sur la réévaluation du corps comme point de départ de toute sagesse philosophique, d'une part et de l'usage philosophique de la douleur et la souffrance, d'autre part.

Nietzsche (1886, § 23) va contester l'autonomie des phénomènes de la conscience qui a manqué de s'être « hasardée dans les profondeurs » pour comprendre l'ensemble des processus infra conscients à partir desquels il fait remonter généalogiquement la totalité de la pensée. La physiologie devient l'activité qui se donne pour tâche d'élucider la structure et les différentes manifestations du corps défini en marge de toute conception matérialiste. C'est pourquoi, du point de vue physiologique, les douleurs ne sont pas du fait de l'âme ou de l'esprit mais plus prosaïquement du corps. Comme pour Epicure, qui affirmait déjà qu'on ne peut philosopher qu'avec un corps, mieux, que la sagesse ne procède pas de n'importe quel corps ni dans n'importe quel peuple, la physiologie nietzschéenne est à la fois discours sur le corps et discours du corps; puisqu'il est constitué et dit par l'intellect qui est aussi une faculté du corps : une manifestation dérivée du corps, un instrument de la digestion de l'« estomac des affects. » (F. Nietzsche, 1968-1997, *Fragments Posthumes X*, 26 [141]).

En plus d'une physiologie philosophique, Epicure et Nietzsche ont vécu avec la souffrance et ont philosophé dans la souffrance et sur l'essence même du souffrir. L'initiative d'une philosophie du corps souffrant fait écho du renversement de l'opposition classique entre l'agir et le

fantasme de la pensée par l'articulation corps/psychè traduite en psychopathologie par la somatisation du concept philosophique. Désormais, il s'agit d'un corps-pouvoir, porteur de messages, un corps-pensée à penser ; puisque le corps malade se constitue une théorie de la maladie et, comme la maladie présage la santé, une théorie propre de la santé. Subjective et irrationnelle, parce qu'en marge de l'objectivité médicale, cette théorie, mettant en mouvement un corps agissant et pensant, est régie par le pouvoir magique du fantasme et de l'inconscient insondable de la corporéité.

Comment donc, de ces expériences particulières d'Epicure et de Nietzsche envisager une compréhension objective des pouvoirs du corps pouvant rendre raison d'une théorie médicale de captation et de gestion de la douleur et de la maladie au sens générique ?

Car, en effet, au sens de la clinique psychosomatique, tout homme qui tombe malade se construit une théorie propre de sa maladie et une attitude spécifique de la santé. Seulement, le caractère irrationnel, superstitieux, subjectif et parfois magique de cette posture pose le problème de son objectivité et de sa recevabilité en face de la médecine classique. En quoi une théorie issue d'un corps malade peut-elle rendre raison d'une philosophie thérapeutique basée sur les pouvoirs infra-conscients du corps ? Comment la réévaluation du corps codifie-t-elle les nouvelles interprétations culturelle, éthique, et esthétique de la maladie et du malade ?

1. La dette épicurienne de Nietzsche : de la désubstantialisation de la transcendance à l'aristocratie du corps.

1.1. La philosophie comme discours du corps sur le corps

Sur le problème de la souffrance, Nietzsche est resté un épicurien prudent. L'argument d'une dette peut, par contre, se justifier par l'évidence de l'idée d'une réévaluation du

corps non plus comme substance étendue mais comme entité complexe source de sagesse philosophique. Mais Nietzsche se démarquera d'Epicure au sujet de l'appréciation des rapports de l'homme à la souffrance ou des solutions à apporter au problème de la souffrance, si pour autant Nietzsche la considère comme un problème à résoudre. Evidemment, contre Epicure, Nietzsche ne fait pas de la souffrance une pathologie à soigner ou à éviter.

Contre l'argument idéaliste du « corps tombeau de l'âme », la physiologie devient l'activité qui se donne pour tâche d'élucider la structure et les différentes manifestations consciente et infra consciente du corps. C'est pourquoi toutes les douleurs sont réductibles au corps. De façon métaphorique, précise Nietzsche (1887, § 16) :

Un homme fort et réussi digère ses expériences vécues (faits, méfaits compris) comme il digère ses repas, même s'il doit avaler de durs morceaux. S'il ne vient pas à "bout" d'une expérience vécue, cette indigestion n'est pas moins physiologique que l'autre – en fait elle n'est souvent qu'une suite de l'autre....

La suite de ce texte précisera que la métaphore de la physiologie n'autorise cependant pas la confusion avec tout matérialisme ; parce qu'elle reste un jeu complexe et souterrain des instincts et des affects. C'est, sans nul doute, dans cette perspective que, dans le *Gai savoir* (2007, § 45), Nietzsche faisait d'Epicure un grand maître de sagesse existentielle :

Oui ! Je suis fière de sentir le caractère d'Epicure autrement que tout autre, peut-être, et de savourer dans tout ce que j'entends de lui le bonheur de l'après-midi de l'Antiquité : - [...]. Seul un être continuellement souffrant a pu inventer un tel bonheur, le bonheur d'un œil face auquel la mer de l'existence s'est apaisée [...] : jamais auparavant il n'y a eu une telle modestie de la volupté.

Cet aphorisme montre que Nietzsche a bien saisi ce que l'hédonisme épicurien, aux prises avec la souffrance et surtout la maladie, pouvait servir de thérapie intérieure et

extérieure. C'est pourquoi dans *Le voyageur et son ombre*, il disait qu'« Epicure a vécu à toutes les époques, et il vit encore inconnu de ceux qui se nommaient et se nomment épicuriens, et sans réputation auprès des philosophes. » (F. Nietzsche, 1880, § 227)

Le souci permanent de réédification du jardin d'Epicure, que Nietzsche établira comme lieu de revitalisation et d'énergisation de son corps morbide, traduit symboliquement leur combat commun contre la métaphysique et l'idée platonicienne de l'Homme sans corps. Le jardin du Stagirite, loin du monde intelligible de Platon, était le projet d'un lieu ou d'une école pour les nouveaux maîtres de la pensée qui ouvrirait des possibilités lointaines d'une nouvelle existence mais présente. Nietzsche l'avait expérimenté en vivant son goût océanique et sa passion de l'oriental ou de la méditerranée parla marche dans la campagne et la contemplation (non pas au sens platonique) des paysages, une diététique frugale et une volonté de solitude qui permettait la profonde méditation. Ce goût du concret passe par l'exigence d'un renversement du « Je » grammatical de la raison et de la métaphysique par une philosophie du corps comme « grande raison ».

En considérant la philosophie du corps comme art de vivre, Nietzsche, comme Epicure, fera de sa vie une scène de théâtre où il est condamné à porter des masques multiples en fonction de la perspective de l'instant. On peut donc parler d'un épicurisme nietzschéen, mais provisoire. Car, en réalité, Epicure n'aurait servi que d'intermédiaire ou de moment, mais crucial dans la trajectoire de Nietzsche. Cette période correspondait véritablement à sa solitude épouvantable pendant laquelle il utilisait des vains projets sentimentaux comme l'atteste la carte postale adressée à Heinrich Köselitz et la Lettre à Peter Gast du 26 mars 1879 : « Où réédifierons-nous le jardin d'Epicure ? »

Après, suivra la période de lynchage où Epicure passera pour le décadent type. Mais le pouvoir du corps reste le dénominateur commun et le « fil conducteur » des deux penseurs.

Comme l'épicurisme, la pensée de Nietzsche est née sous les ruines de son époque avec pour seul objectif la construction de soi pour lutter contre la décadence de l'homme et de la culture. Prenant appui sur les nouveaux courants subversifs comme l'ascèse cynique et l'hédonisme cyrénaïque ou l'atomisme abdéritain, Epicure et Nietzsche vont initier des nouvelles perspectives d'existence à partir de leurs corps et des vertus révolutionnaires pour sortir d'une philosophie trop abstraite (le platonisme par exemple)¹.

1.2. Du « Je » grammatico-métaphysique au « Je » corps-pouvoir

Par le « Je » grammatico-métaphysique se traduit le fondement métaphysique et linguistique de l'essence de l'homme qui considère le corps comme l'enveloppe de la substance âme ou du concept métaphysique de « sujet ». Cette perspective montre que la corporéité est déterminée par un concept métaphysique modifiant in fine la façon de

¹ A ce sujet, Epicure et Nietzsche seront victimes des calomnies de tout genre : Par exemple, Timon et Horace qualifiaient Epicure de porc (Voir la quatrième Epître d'Horace dans son pourceau épicurien.) Car, selon, Grégoire de Nysse, cet animal, à cause de sa complexion physiologique, ne peut lever la tête et contempler le ciel. C'est-à-dire qu'Epicure et les Epicuriens ne sont pas capables de transcendance dialectique et d'élévation. Ils se complaisent à fouiner leurs groins dans la terre, donc à demeurer dans l'immédiateté du bas monde. Platon confirmera cette cochonnerie dans le Timée lorsqu'il explique comment le mésusage, de son vivant, des parties du corps nécessaires à la réflexion et à la méditation, modifie la physiologie, attire les parties basses vers le sol, les pattes se raccourcissent, le cerveau atrophié se retrouve près de la terre, le museau s'allonge, le groin contraint à un abord essentiellement olfactif, donc animal, du monde. Cela permet de justifier la bestialité épicurienne et la bassesse de sa philosophie mais aussi, positivement, de mieux gérer la souffrance. Pour Epicure « Soit la douleur est radicale et me tue, soit elle ne me tue pas, alors elle est supportable » et, dirons-nous, surmontable.

comprendre le corps, l'essence et le pouvoir de ce corps et de la vie elle-même. Selon Nietzsche: (1886, § 54)

Jadis, on croyait à « l'âme » comme on croyait à la grammaire et au sujet grammatical. On disait: « je » condition – « pense » attribut conditionné. Penser est une activité, à laquelle il faut supposer un sujet comme cause. On tenta alors, une âpreté et une ruse admirables, de sortir de ce filet ; on se demanda si ce n'était pas peut-être le contraire qui était vrai ; « pense » condition, « je », conditionné.

Dans le même aphorisme, il considère le « Je » comme une « synthèse créée par la pensée même. » A la remise en cause de la métaphysique traditionnelle s'ajuste la métaphore psychologique qui renverse la psychologie traditionnelle de l'âme et de l'esprit ou de tout ce qui constitue la pensée consciente. Dans le premier paragraphe de *Par-delà bien et mal* et le paragraphe 14 d'*Antéchrist*, la critique de la psychologie idéaliste se fonde sur la théorie du sujet et celle de la volonté.

Au sujet de la théorie du sujet, chez Descartes et dans le criticisme kantien notamment, la croyance en l'âme est considérée comme une erreur méthodologique causée par trois préjugés : la fiction de la causalité, celle de l'unité et celle du dualisme de la réalité acte/agent. Dans la logique dualiste, le sujet désigne une essence pure, une entité atemporelle et universelle caractéristique du sujet grammatical de l'Être de Parménide. Et sur le lien entre l'idéalisme et la volonté, comme le « Je » grammatical, le « Je veux » aussi, au sens de Schopenhauer, repose sur l'idée métaphysique des certitudes immédiates comme le cogito cartésien. Considéré comme une faculté de l'âme, « Vouloir me semble être, avant tout, quelque chose de compliqué, quelque chose qui ne possède d'unité qu'en tant que mot – et c'est précisément dans un mot unique que réside le préjugé populaire qui s'est rendu maître de la circonspection toujours très faible des philosophes. » (F. Nietzsche, 1886, § 19). C'est pourquoi, cette critique de la psychologie traditionnelle conduira Nietzsche vers une psychophysiologie qui caractérisera la pensée (théorie du sujet) comme activité instinctive et la

volonté comme un processus constitué par trois instances généalogiquement hiérarchisées : une multiplicité de sentiments (parfois opposés, parfois complémentaires), une pensée ou la « réflexion » et un affect ou penchant de commandement et d'obéissance; le tout constituant la volonté de puissance. Dans le même aphorisme, il soutient que :

[...] dans tout vouloir, il y a, avant tout, une multiplicité de sentiment : le sentiment du point de départ de la volonté, le sentiment de l'aboutissement, le sentiment du « va et vient » entre ces deux états ; et ensuite un sentiment musculaire concomitant qui, sans que nous mettions en mouvement « bras et corps », entre en jeu dès que nous voulons. [...] Dans chaque acte de la volonté, il y a une pensée directrice. Et il faut bien se garder de croire que l'on peut séparer cette pensée du « vouloir » comme s'il restait encore après cela, de la volonté ! [...] Un homme qui veut donner des ordres a quelque chose en lui qui obéit, qui du moins est censé obéir.

La volonté de puissance englobe une multiplicité d'activités infra-consciente et consciente, puisque la « conscience elle-même n'est qu'un « instrument », rien de plus, - dans le sens où l'estomac en est l'instrument. » (F. Nietzsche, 1937 - 1938, I, § 226). En effet, dans cette « prodigieuse synthèse d'être vivants et d'intellects qu'on appelle l' « homme », la pensée consciente chez un philosophe est conduite par ses instincts qui se gouvernent dans le corps comme dans un corps politique.

En considérant la théorie du clinamen de Lucrèce qui introduit un nouveau postulat ontologique (force - cause) qui aura l'avantage d'introduire une force-liberté produisant l'existence, l'homme n'est plus considéré comme une machine suivant une trajectoire rectiligne inaliénable. Il peut créer ses relations librement et choisir ces plaisirs pour traduire sa liberté. La liberté ontologique de l'univers atomique n'admet donc pas l'idée d'un destin implacable de l'univers et de l'homme aussi bien dans sa corporéité que dans sa socialisation.

Suivant les analyses de M. Onfray (2006, p. 262-303), le projet de Lucrèce prolonge, au-delà de quelques réajus-

tements, les grandes lignes de l'épicurisme qui justifient la défense de la liberté : le combat contre les dieux et toutes les superstitions liées à la transcendance, la nécessité et l'acceptation de la mort, l'évitement du négatif considéré comme mal et comme chemin du plaisir, et enfin, l'idéal de l'ataraxie et de jubilation. Comme Epicure, Lucrèce pensait que la croyance en un Dieu créateur ne permet pas de comprendre les lois qui régulent la nature et le pouvoir du corps humain. A la place des dieux et des puissances occultes qui gouvernent le monde, Epicure et Lucrèce voyaient des agencements principiels des causes qui, bien compris, aboutissent à une éthique de la sérénité basée sur la libération de l'esprit du joug de la croyance à une existence hypostasiée. La foi est pour lui la conséquence de l'ignorance. Celui qui réussit à comprendre que la cause des causes est l'atome et que le mouvement atomique vit librement, dépasse la crainte et ne souffre plus des illusions liées à la colère des dieux. C'est dans son texte *De la nature* qu'il démonte les illusions distillées par les fictions des Centaures, des Tantales, des Cerbères, Danaïde, Sisyphe et autres idéaltés fantasmagoriques.

La leçon d'Epicure et des Epicuriens a, sans nul doute, influencé Feuerbach et Nietzsche dans le souci d'attaquer les fondements de la métaphysique et de la religion pour redonner vie au corps. L'immanence devient incontournable et Dieu s'éloigne : « Fin de toute transcendance, avènement de l'immanence la plus absolue : à l'évidence, même si Lucrèce sacrifie aux dieux épicuriens composés de matière subtile, indifférents dans leur béatitude et installés dans les intermondes, l'athéisme prend date » (M. Onfray, 2006, p. 286).

Pour Epicure comme pour Nietzsche, l'absence de Dieu et la remise en cause de la transcendance devraient être le moment de la naissance ou de la renaissance du « Je » corporel. Cette renaissance présagée comme retour aux affects, est la capacité pour l'homme d'assumer son destin par l'« *amor fati* » et exercer la puissance de sa volonté à partir du

corps ; parce qu'il y a plus dans le corps que dans toutes les grandes sagesse. Et c'est pourquoi le Fragment posthume XI, 37 (4), privilégiant les instincts et les affects dans le processus interprétatif de la vie. Nietzsche (1883, p. 32) le considérait comme « fil conducteur » (P. Wotling, 1999, p. 83) parce que, dans *La volonté de puissance*, il dit : « Ce que l'on appelait autrefois le « corps » et la « chair » est tellement plus riche ! Tout le reste en est un chétif appendice. » (F. Nietzsche, 1937-1938, I, § 259)

En lisant Ainsi parlait Zarathoustra, Aphorisme « Des contempteurs du corps », on peut comprendre que toute pensée est l'expression d'une puissance de vivre déterminée et d'une volonté d'accroître sa propre puissance. Cette entreprise est rendue opératoire par les paroles d'un enfant qui déclare : « Corps suis-je et âme. » (F. Nietzsche, 1971, p. 45-47). L'enfant, au sens des trois métamorphoses, témoigne d'une forme d'innocence de l'immédiateté qui commence toujours par le « Je » corporel même quand il croit à l'existence d'une âme. L'image de l'enfant témoigne l'indissociable unité du corps et de l'âme symbolisant l'éternel recommencement et le pouvoir de création des nouvelles valeurs et formes inédites. Alors que, dans la conception de la métaphysique classique, l'enfant était mésestimé comme un résidu de la primitivité de l'humanité, image d'une absence de spiritualité et d'aliénation vivant de façon organique et machinale, chez Nietzsche il permet le renversement de la dichotomie corps/âme en montrant que le « Je » corporel (chair) définit en priorité notre être et notre volonté. Mais il faut noter que Nietzsche va au-delà de la simple inversion du rapport de prééminence qui risquerait de l'enfermer dans le piège du dualisme de type platonicien et cartésien qu'il rejetait de toutes ses forces. C'est dans cette optique que sa critique de la métaphysique dénonce la croyance à un pouvoir des mots de la grammaire sur les phénomènes ou l'hypothèse que les choses ont la même structuration que la grammaire.

Dans la remise en cause nietzschéenne de la métaphysique classique, se profile celle de la croyance aux phéno-

mènes linguistiques. Le texte dit exactement: « *Dein leib und sein grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber tut Ich.* » (Ton corps et sa grande raison: qui ne dit pas je mais fait je.) Au sujet de la rationalité, on comprend que celle de l'ego transcendantal est simplement linguistique et grammaticale tandis que celle du corps est pratique et acte. L'action et le pouvoir sont donc attribués au corps et c'est la raison du corps qui fait le « Je ». La métaphysique classique substantialise le sujet du « Je » verbal de l'action et rabaisse le sujet du « Je » réel de l'action. Or l'ordre du discours est inadapté à l'ordre du corps et des choses. La suite du texte des Contempteurs du corps (Ligne 20-23) critiquant l'illusion substantialiste de l'esprit, montre que le sens et l'esprit sont des instruments du corps non réducteur à la machine : le corps « n'est donc pas une entité matérielle, un substrat physique autonome, une *res extensa*, mais un terme servant à désigner, dans sa multiplicité irréductible, le jeu conflictuel des instincts qui n'est autre que la volonté de puissance. » (P. Wotling, 1999, p. 90) Ce jeu conflictuel organise le corps et toute vie sous forme d'un pouvoir aristocratique entre forces dominantes et forces dominées au sens où l'entendait G. Deleuze (1962, p. 44) :

Tout rapport de force constitue un corps: chimique, biologique, social, politique. Deux forces quelconques, étant inégales, constituent un corps dès qu'elles entrent en rapport : c'est pourquoi le corps est toujours le fruit du hasard [...] au sens nietzschéen, et apparaît comme la chose la plus « surprenante », beaucoup plus surprenante en vérité que la conscience et l'esprit.

En liant la métaphore politique à la métaphore psychologique, Nietzsche fait de son corps un pouvoir psychophysiologique aristocratique au sein duquel plusieurs forces s'affrontent et se constituent en centre de souveraineté provisoire pour assurer l'équilibre de la totalité. Il y a donc une lutte communicationnelle aboutissant à une interchangeabilité hiérarchique du pouvoir et de puissance. L'homme (entendu comme corporéité ou totalité des forces instinct-

tives) « est une pluralité de forces qui se situent dans une hiérarchie, de telle sorte qu'il y en a qui commandent, mais que celles qui commandent doivent aussi fournir à celles qui obéissent tout ce qui sert à leur subsistance, si bien qu'elles-mêmes sont conditionnées par l'existence de ces dernières. » (F. Nietzsche, 1968-1997, *Fragments posthumes* XI, 34 (123)). L'équilibre d'un corps est maintenu par le partage de la subordination et de la domination. Les maîtres doivent, dans certains cas, plus subtilement obéir parce que « le centre de gravité se déplace » pour produire un changement perpétuel du nombre de ces êtres. Les concepts de maître et d'être représentent métaphoriquement des pulsions et des affects et les mouvements interprétatifs que Nietzsche (1886, § 19) assimile aux petites âmes. En réalité Nietzsche (1883, p. 45-47) se définissait ainsi: « Je suis corps absolument, et rien d'autre; et âme n'est qu'un mot pour désigner une qualité du corps. » Cette métaphore physiologique vient compléter les deux précédentes pour montrer que même l'activité philosophique est l'interprétation du corps entendu comme grand texte de la réalité et source de toutes les interprétations. C'est pourquoi, dans ce sens et à rebours, le corps est l'indicateur révélateur de la santé ou de la maladie du corps interprétant. Les productions philosophiques traduisent soit l'état pathologique du penseur, soit sa santé, soit sa grande santé.

Ainsi donc, de la même manière qu'Epicure et Nietzsche préconisaient la structure et le modèle du corps pour sortir l'humanité de la décadence, leurs philosophies du corps devraient servir de thérapie à leurs corps souffrants.

2. Philosophie comme confession et interprétation du corps

2.1. Santé et maladie du corps comme fondements philosophiques

Comme le soutient Nietzsche dans la Préface du *Gai savoir* et dans *Par-delà bien et mal*, la philosophie c'est d'abord la confession d'un auteur. Par conséquent, les pensées d'Epicure et de Nietzsche sur le corps traduisent les états de leurs corps respectifs. C'est pourquoi, du point de vue de Nietzsche, les interprétations philosophiques ne se valent pas; parce qu'elles dépendent de la santé ou de la maladie de l'interprétant. Mais, cette différenciation n'autorise pas cependant une absolutisation dualiste des deux états. Il y a plutôt pour chaque corps, comme pour chaque peuple et chaque civilisation des conditions provisoires de vie saines ou/et morbides. Bien vu par P. Wotling (1999, p. 83-108.), l'interprétation ici dépasse la simple recherche de sens; puisqu'elle est redéfinie comme pulsion vitale cherchant à accroître un sentiment de maîtrise sur le monde. La notion de *Versuch* est, de son point de vue, une tentative pour éduquer les hommes au pouvoir d'affronter corporellement et plus intensément la vie pour exercer la puissance créatrice du corps. Dans le chapitre 2 de la deuxième partie du même ouvrage, Wotling montre que pour Nietzsche c'est la souffrance du corps qui détermine le sentiment d'approbation ou de désapprobation devant la vie. Contrairement à son maître Schopenhauer qui associait, dans l'absolu, la souffrance au mal, Nietzsche la réhabilite en rendant ses droits à l'activité vitale et à sa force de création. La souffrance qui est le lot de l'homme dionysiaque montre que « Si l'homme dionysiaque est véritablement créateur, c'est parce qu'il se surmonte pour donner forme aux forces qui tendent elles-mêmes à lui imposer leur domination, et sont de ce fait à la source de la souffrance qu'il perçoit » (P. Wotling, 1999, p. 145). Par-là, c'est le concept du « vouloir », condamné par Schopenhauer, qui, condition-

nant la volonté de puissance, ne signifie plus simplement tendre vers un but mais s'incorporer des forces pour les remodeler. La souffrance et le corps détermineront la force de spiritualisation et de transfiguration pouvant transcender ou stabiliser la maladie.

2.2. Epicure : l'atomisme et les pouvoirs du corps souffrant

Généralement, l'épicurisme est considéré comme un hédonisme eudémoniste sans limites vertueuses. Mais on se demande comment un corps fragile, parce que malade, a-t-il pu concilier maladie et frivolité ou turbulence vitale ? Comment a-t-il réussi un hédonisme ascétique et une vie super active ? Comment attend-il se sortir et sortir l'homme de la souffrance afin de se procurer le plaisir ?

Au sujet d'Epicure, on s'accorde avec M. Onfray (2006, p. 183) pour se demander : « Faut-il s'étonner qu'un pareil homme construise un système plaçant au-dessus de tout l'art de ne pas souffrir ? » Car, en effet, Epicure a un petit corps ou plutôt, comme le dit M. Onfray, « un grand corps malade [...] C'est quelqu'un qui a une petite santé, Epicure, et je pense que toutes les philosophies sont liées à l'homme qui les soutient. » Ainsi donc, la philosophie d'Epicure est un art de vivre avec la maladie et au-dessus de la maladie : l'art de savoir et pouvoir souffrir. Et, comme son nom l'indique, de façon prémonitoire ou psychanalytique ou même onomastique la patronymie épicurienne dévoile sa mission philosophique. Etymologiquement, Epicure vient de *epikouros*, celui qui secourt, *epikourain* signifie secourir et *epikouria* est le secours au sens du pouvoir de sauver. Comme éthique, l'épicurisme ambitionne d'éradiquer la pensée négative qui est source de souffrance et d'établir les moyens de positiver une existence difficile et précaire pour réaliser la paix de l'âme qui est une composante du corps : c'est donc une thérapie.

On peut à travers les textes aussi éloquentes que celui de Diogène Laërce sur les Vies et les doctrines des philo-

sophes illustres² retrouver, in extenso, trois lettres (à Hérodoté, sur la physique, à Ménécée, sur l'éthique, à Pythoclès, sur les phénomènes célestes) et un recueil de quarante Maximes capitales et autres commentaires qui permettent de parler avec aisance de la philosophie épicurienne et de sa position sur la souffrance. La Lettre à Ménécée qui a souvent servi de support pédagogique pour la vulgarisation de sa pensée peut aider à comprendre cette question. Pour comprendre la conception de la souffrance chez Epicure et les solutions qu'il propose, il faut nécessairement reconsidérer le corps qui pense et incarne la pensée dans des conditions historiques précises. Cette intuition innovante à son époque nous permet de penser en fonction de notre situation actuelle les moyens de gestion et de sortie de notre souffrir. Epicure comble le vide corporel savamment ouvert par Platon qui dissimulait le corps et les moments historiques pour ne prendre en considération que les Idées pures et la causalité idéale dans la production philosophique. Contre le réalisme des essences, le réel épicurien procède du *pragma*, d'une causalité phénoménale atomique, donc du corps ou, mieux, du corps atomique.

Selon l'atomisme, tous les phénomènes sont le produit du mouvement des atomes dans le vide ; et cette causalité matérielle est aussi valable pour la réflexion, le langage et la production philosophique. Des atomes plus légers, plus fins que d'autres, plus rapides dans leur déplacement créent des vibrations, croisent d'autres dans des collisions et des danses formant des déclinaisons, des agrégations et des mariages nécessaires constituant une même réalité. C'est donc en comprenant ces rapports qui déterminent notre corps que nous pouvons sortir notre vie de la souffrance due à l'ignorance. La vie d'Epicure est symptomatologique.

² Selon Diogène Laërce, l'œuvre d'Epicure ne comprenait pas moins de 300 titres ; avec le *De la Nature* en 37 livres (tous perdus). Dans le livre 10, Diogène Laërce tente de restituer fidèlement la pensée d'Epicure.

Métrodore, un des disciples les plus proches d'Epicure, à en croire son propre testament par le Maître du jardin, a consacré un ouvrage à la physiologie du maître sous le titre de *Sur la faible constitution d'Epicure*. L'histoire de la philosophie classique nous apprend que ce livre était perdu mais le contenu de sa sagesse a été conservé et l'histoire de la santé d'Epicure qui y est décrite justifie son titre. Il est aussi certain qu'Epicure lui-même avait écrit un livre *Sur la maladie et la mort*, malheureusement aussi disparu. Mais des deux écrits, on tire des anecdotes la leçon qu'Epicure avait un corps maladif et que sa philosophie était l'expression d'une vie ascétique et la justification de sa visée sotériologique.

La philosophie d'Epicure visait, peut-on oser le dire, une sublimation et une compensation des carences du corps. En effet, le corps est le centre de tout : affections mauvaises, mesure de la peine mais aussi de la jouissance, bourreau et victime, sauveur et fautif. C'est à travers et par le corps que parle la souffrance; et c'est pour cela que la souffrance tient un rôle cardinal chez Epicure. La souffrance désigne le manque tout en sollicitant le plaisir; c'est un mouvement naturel qui n'épargne personne. C'est pourquoi sa philosophie consiste à l'évitement du déplaisir qui, par la même occasion, crée le plaisir dans cet évitement. Dans cette optique, la souffrance et la douleur corporelles n'annulent pas la possibilité du bonheur. Comme le souligne Diogène Laërce (1999, X, 11) citant Epicure : « le sage sera encore heureux sous la torture. » Le plaisir l'emporte toujours sur la douleur ; car « la force de la pensée est telle qu'elle peut toujours transformer le moindre pot de fromage en l'équivalent du plus grand des luxes. » L'eudémonisme hédoniste, rigoureusement appliqué, conduit à une assurance permanente que la souffrance ne pourra jamais ébranler. Les *Maximes capitales* disent : « Minime est l'assaut de la fortune contre le sage : ce qu'il y a de plus important et de plus décisif, le raisonnement l'a organisé, et, dans la continuité du temps de la vie, l'administre et l'administrera. » Le remède épicurien se détermine comme une stabilité psycho-

logique parfaite qui a pour but principal l'ataraxie ou l'aponie. Il s'agit du bon usage de la douleur qui consiste philosopher par-delà le bien et le mal en proposant un utilitarisme hédoniste au sein duquel le « Bon » signifie soit l'absence de souffrance, soit sa suppression.

Mais la suppression de toute douleur est-elle possible ?

2.3. Nietzsche : maladie et souffrance, grande souffrance et grande santé

Toutes les biographies de Nietzsche s'accordent sur le caractère maladif de son existence : migraines depuis l'âge de 12 ans, psychose maniaco-dépressive, déceptions sentimentales, troubles psychiatriques, syphilis et bien d'autres affections diverses. Ses souffrances vont être accentuées à partir ou après l'échec de son projet de mariage avec Lou Andréas – Salomé³. Mais Nietzsche réussit à positiver son état pathologique au point d'en faire une source d'inspiration et de guérison comme il le souligne lui-même dans *Ecce homo* (1992, § 2) :

L'énergie dont j'ai fait preuve pour m'isoler absolument et me détacher des circonstances coutumières, la violence que je me suis faite pour ne plus me laisser soigner, servir, bichonner par les médecins, - voilà qui trahit l'assurance instinctive absolue quant à ce qui était alors primordial. Je me suis pris en main, j'ai recouvré la santé par moi-même : la condition pour y parvenir - tout physiologiste l'admettra -, c'est qu'on soit fondamentalement sain.

³ Dans plusieurs courriers, Nietzsche dévoilait son amour à Lou. Après, il confia à Paul Rée la mission d'avouer son amour à Lou ; mais contre toute attente, Rée était lui-même tombé dans la captive beauté de la même Lou. Lorsque Nietzsche proposa un mariage à Lou, elle lui proposa une relation ou un ménage à trois. Face à cette proposition trop platonique et indécente pour le philosophe de la vie, il va rompre avec elle, profondément blessé. Cette nouvelle rupture fragilisera d'avantage l'équilibre psychosomatique de Nietzsche qui aggrava ses troubles légendaires : migraines qui le clouaient au lit, nausées incessantes, vomissements et autres symptômes dépressifs. Le corps hypersthésique de Nietzsche sera condamné à faire corps avec la maladie, l'abstinence, notamment sexuelle, et la souffrance permanente.

Pour comprendre la dialectique nietzschéenne de la maladie et de la santé, il faut une culture de la souffrance qu'il qualifie de « grande souffrance. » Cette dernière est en même temps la cause de la « grande santé » qui permet de devenir sain. Car, pour ce même aphorisme d'Ecce homo : « Un être morbide ne peut pas devenir sain, encore moins recouvrer lui-même la santé ; inversement, pour être typiquement sain, la maladie peut même être un stimulant énergétique de la vie, du surplus de vie » (Ibidem). Cette faculté de « surmontement » de la maladie par l'homme malade lui-même et de la décadence de façon générale caractérise la culture de la grande souffrance :

Cette tension de l'âme dans le malheur, qui l'aguerrit, son frisson au moment du grand naufrage, son ingéniosité et sa vaillance à supporter le malheur, à l'endurer, à l'interpréter, à l'exploiter jusqu'au bout, tout ce qui lui a jamais été donné de profondeur, de secret, de dissimulation, d'esprit, de ruse, de grandeur, n'a-t-il pas été acquis par la souffrance, à travers la culture de la grande souffrance ? (F. Nietzsche, 1886, §225)

La culture de la souffrance donne à l'homme la leçon de courage qui permet de réaliser toute culture de l'épanouissement et de la force pour conquérir la santé. Mais, chez Nietzsche, par force, il faut entendre la capacité de croissance de la volonté de puissance. C'est le pouvoir de sortir victorieux de soi-même, de notre propre corps ennemi, c'est-à-dire la faiblesse en l'homme exprimée par la maladie. La volonté de souffrir signifie l'auto flagellation conduisant à la sortie hors de la douleur. Et cette culture de la force passe nécessairement par l'acquiescement de la nécessité de la souffrance ; car, en effet, la souffrance offre à la santé les obstacles - catalyseurs nécessaires à son expression et à la réalisation de la grande santé.

C'est pourquoi, la nouvelle humanité à venir, rêvée par Nietzsche, devrait faire l'expérience de la positivité du romantisme qu'il a réalisée lui-même : « L'essence du romantisme se révéla à moi : le manque, chez un type d'homme

fécond, est devenu ici créateur.» (F. Nietzsche, 1968-1997, Fragments posthumes XII, 2[113])

En revenant sur la métaphore polémique, Nietzsche veut traduire le dynamisme de la santé qui a besoin de résistances pour se mesurer et s'améliorer. Toute nature forte, comme toute haute culture, a besoin de résistances pour se conforter et produire des valeurs supérieures. Le texte d'Ecce homo précise : « Savoir être ennemi, être ennemi, cela suppose peut-être une forte nature; en tout cas, c'est une condition inhérente à toute forte nature. Celle-ci a besoin de résistances à vaincre, par conséquent elle recherche la résistance.» (F. Nietzsche, 1992, §7)

Dans le cas du corps humain cette résistance c'est la maladie et la douleur. Il faut donc changer notre conception du corps et cerner ses pouvoirs pour avoir un rapport autre à la souffrance et trouver d'autres méthodes de guérison passant par une philosophie de la corporéité.

3. Du corps à la corporéité : la philosophie médécinique comme pouvoir d'auto-surmontement

La leçon d'Épicure était déjà cyrénaïque : « habiter intensément et sereinement le présent. » Toute vie est douleur et la douleur fait partie de la vie, donc la douleur est supportable. C'est la troisième consigne de la thérapie atomiste.

En suivant sa logique atomiste, la souffrance est pour l'épicurisme un déséquilibre atomique ou une désagrégation de la matière et de sa structure atomique. Dans cette logique, le mal n'est pas un concept mais une affection du corps, un manque d'agencement atomique algique qui se manifeste à travers nos sens par la sollicitation et le désir, les affections et les douleurs. On peut aussi résumer la maladie chez Nietzsche comme une désorganisation des instincts, une perturbation de la hiérarchie des forces dans le corps.

C'est en dépassant la conception classique du corps-machine qu'Épicure et Nietzsche vont initier ce qu'il est convenu d'appeler de nos jours la pensée de la corporéité.

Dans son article « Les corporéités de la danse contemporaine française expérimentale : une pratique philosophique et politique de "résistance" », Sophie Walon (2011, p. 4-17) montre que la notion de corporéité, en s'appuyant sur les analyses phénoménologiques du corps chez Merleau-Ponty, des « biopouvoirs » de Michel Foucault ou celles du « corps sans organes » de Gilles Deleuze, va au-delà des conceptions objectivées, anatomiques et statiques du corps. Le corps n'est plus une essence ou une réalité charnelle fermée et fixe; mais une structure perméable, un faisceau d'influences et de rapports hiérarchiques de commandement analogue des structurations culturelles, symboliques et imaginaires du corps vécu. Elle parle de corporéité en terme de « subversion esthétique de la catégorie traditionnelle de corps » traduisant une réalité ou, mieux, un pouvoir instable constitué de « rapports complexes, de réseaux de sens et d'intensités, de forces mobiles qui correspondent aux pratiques corporelles qu'inventent certains chorégraphes contemporains expérimentaux. » La logique de la corporéité recharge le corps organique et mécanique d'une affectivité subjective et symbolique intégrant sa capacité de transformation et sa dynamique intarissable de métamorphoses et de formes insolites. La philosophie de la corporéité montre, sous la grille de lecture nietzschéenne, la plasticité des différentes volontés de puissance du corps qui, en proie à la maladie, créent des nouvelles corporéités subversives et des résistances en déconstruisant et reconstituant à la fois les corps biologique et psychique pour sauvegarder l'humain au-delà de la maladie.

Car, en effet, l'une des conséquences de la maladie sur la vie est le changement de statut et d'identité conduisant l'humain aux frontières de l'humain et de l'inhumain. Tout corps malade, souffrant fait à la fois l'objet de déconstruction symbolique subjective et corporelle et de déshumanisation de la part des autres. Mais, du point de vue épicro-

nietzschéen, ce même corps est aussi le lieu du pouvoir de symbolisations inattendues et insolites permettant de ré-humaniser le sujet malade. Ariane Bilheran (2005, quatrième de couverture), parlant de la maladie chez Nietzsche, dit :

La maladie, en ce qu'elle révèle une étrangeté aux autres et à soi-même, y apparaît comme une épreuve aux vertus didactiques, un critère philosophique. Dans la mesure où elle atteint les affects et influe sur la pensée, elle n'est pas sans laisser songer à ces "maladies de l'âme" qui seront l'objet de la psychanalyse freudienne.

Du point de vue psychanalytique, lorsque le schéma corporel est source de dysfonctionnement et donc de souffrances, le corps image ou l'image psychanalytique du même corps est impacté. La maladie change l'apparence externe, la rend inhumaine et la désarticule de l'image interne qu'on se faisait de soi-même : il y a donc discordance et inadéquation entre le soi externe altéré par la maladie et le soi interne (le corps image souhaité). Le corps extérieur perd son unité et sa continuité et devient étranger à lui-même et par conséquent l'ennemi de son corps image. Car, en effet, l'homme intérieur au sens où l'entendait Maître Eckhart, dans son texte *De l'homme noble*, est « un homme jeune, un ami, un homme noble. » Ce décalage entre les deux corps produit un sentiment d'étrangeté de cet homme vis-à-vis de l'autre de lui-même malade. Ainsi donc ce dernier donne l'apparence d'un corps déshabité alors même qu'il est plein d'images, de pensées, de fantasmes et de présence subjective non exprimée et non partagée. Un corps malade n'appartient plus à son corps interne puisqu'il devient l'objet de manipulation médicale et s'exprime par la médiation du soigneur. Comme le disait Joë Bousquet⁴, poète

⁴ Joë Bousquet à 21 ans est atteint en 1918 d'une balle dans la moelle qui le laisse tétraplégique au cours de la bataille de Vailly. Jusqu'à sa mort en 1950, il passera son existence sur un lit qu'il ne quittera plus. Sur place, il aura la visite des artistes et des poètes avec lesquels il tissera des liens forts et intimes qui vont inspirer des textes (journal,

tétraplégique « je me sentais pareil à un esprit attelé à un cadavre ». Son corps devenait absurde parce que lié à lui par des médiations insupportables mais indissociables de sa nouvelle situation au risque de se constituer en ennemi. Le malade vit une expérience de dé-subjectivation et dés-altérité qui jette le sujet dans le dilemme d'une vie à cheval entre une humanité interne altérée par la conscience de la maladie et un corps rendu inhumain par les symptômes externes de la maladie. Il s'agit donc de réparer la difformité extérieure causée par la maladie, non plus en faisant appel à un médecin soignant le corps mais en transformant son propre corps intérieur en médecin et sa pensée en sotériologie. La philosophie de la corporéité produit un corps philosophique permettant de restaurer une image corporelle et identificatoire intacte sur le plan de la symbolisation, de la subjectivation et donc de la ré-humanisation.

Le pouvoir d'automédication des corps d'Epicure et Nietzsche traduit cette capacité de se construire un nouveau corps qui correspond et conserve l'image interne qu'il a toujours été et son identité normale. Le corps devient philosophique et médecine lorsqu'il réussit à reproduire la correspondance entre l'apparence externe rendue inhumaine, parce que déformée par la maladie, et l'image interne normative du modèle humain. Mais, aujourd'hui, ce pouvoir d'auto-guérison expérimenté par Epicure et Nietzsche peut-il se passer de la puissance des évolutions biomédicales et technoscientifiques de la médecine moderne?

Conclusion

La philosophie du corps souffrant chez Epicure et Nietzsche n'est ni une condamnation de la souffrance comme négativité absolue ni un culte de la douleur qu'il faut supporter (au sens stoïcien) mais le pouvoir de sa dissimulation et de sa possible disparition par un mouvement de

romans, poèmes, des correspondances amoureuses et un roman érotique) d'une densité vitale.

réplétion du corps permettant le retour aux désirs et plaisirs naturels et nécessaires (chez Epicure) ou sa réintégration à la vie et à la volonté de puissance (Nietzsche).

Des corps philosophiques des deux philosophes, on peut retenir que l'homme est capable de se guérir lorsque la maladie est comprise comme stimulant de la volonté de vie. L'interprétation du monde varie selon l'état de santé ou de maladie. Dans la maladie, l'intellect s'ouvre des perspectives nouvelles et l'activité spirituelle (qui induit aussi le corps) grandit en intensité. Dans *Aurore*, Nietzsche avait montré que la maladie est un facteur de lucidité qui éloigne de toute illusion. Car, très souvent un homme profondément souffrant jette sur les choses du monde, du fond de son mal, un regard et un jugement d'une épouvantable froideur. Tous les petits plaisirs éphémères au milieu desquels les choses baignent habituellement lorsqu'elles sont contemplées par le regard d'un homme bien-portant disparaissent. Par conséquent il croupit lui-même sous son propre regard sur lui-même, sans beauté et sans couleur.

Mais c'est aussi à partir et grâce à cette froideur que la maladie devient le plus sûr moyen de réveiller la vitalité et l'optimisme endormis en nous par l'habitude d'être en santé.

La leçon nietzschéenne du Gai savoir nous enseigne que la maladie aboutit à une régénérescence du corps ; puisqu'en retrouvant la santé l'être humain réalise le gain d'acuité en matière de sensibilité :

On revient régénéré de tels abîmes, d'une aussi dure consommation du lourd soupçon, en ayant fait peau neuve, plus chatouilleux, plus méchant, avec un goût plus fin de la joie, avec une langue plus délicate pour toutes les bonnes choses, avec des sens plus joyeux, avec une seconde et plus dangereuse innocence dans la joie, à la fois plus enfant et cent fois plus raffiné qu'on ne l'a jamais été auparavant.

Enfin, la maladie est un instrument privilégié pour la connaissance de son corps et de son être intime. C'est le fond du concept nietzschéen de « Grande santé » qui ne s'entend pas comme une grande condition physique mais comme faculté d'un corps malade à apprendre sur lui-même

et à partir de lui-même. Le grand malade doit saisir la spécificité de son corps physique pour exprimer sa vitalité singulière et son pouvoir d'adaptation et régénérescence. Il n'ya donc pas une méthode clinique modélisable et universalisable pour combattre un dysfonctionnement physique singulier. Chaque corps est un faisceau de vitalité particulier qui puise dans la douleur son pouvoir d'auto-surpassement. Bien que la maladie constitue un puissant stimulant, Nietzsche précise tout de même qu'il faut être assez sain pour apprécier la juste valeur de ce stimulant.

Epicure et Nietzsche peuvent revendiquer la légitimité de l'optimisme dans la maladie et celle d'une corporéité de la puissance puisqu'ils ont passé la majeure partie de leur vie respective malade. Si leurs philosophies peuvent servir de thérapie, celles-ci auraient le bénéfice de conseil et de message d'espoir d'hommes avisés ayant fait de leur corps un texte philosophique interprétant à interpréter par les souffrants. Bien évidemment, le dire est plus aisé que le faire mais ces postures philosophiques sont difficilement discutables par celui dont le corps ne souffre encore d'aucune difformité intérieure ou extérieure, c'est-à-dire d'un désaccord entre le soi corporel externe et le soi interne « corporéisé ». C'est pourquoi, un malade, au-delà de l'assistance et du traitement du médecin, devrait être accompagné psychologiquement et philosophiquement par une méthodologie de compréhension et de rééquilibrage des corporéités.

Références bibliographiques

- ALEXANDER Franz, 1967, *La médecine psychosomatique*, Paris, Payot (P.B.P., n° 11).
- BILHERAN Ariane, 2005, *La maladie, critères des valeurs chez Nietzsche, Prémices d'une psychanalyse des affects*, Ouverture philosophique, Paris, L'Harmattan.
- BOUSQUET Joë, 1968, *Traduit du silence*, Paris, Gallimard.
- BRUAIRE Claude, 1968, *Philosophie du corps*, Paris, Seuil.
- DELEUZE Gilles, 1962, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF.

- DIOGENE Laërce, 1999, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Le livre de Poche.
- DOLTO Françoise, 1984, *L'image inconsciente du corps*, Paris, Seuil.
- DUMONT Jean-Paul, 1991, *Les écoles présocratiques*, Paris, folio/essais.
- EPICURE, *Lettre à Ménécée*, trad., revue et corrigée par Octave Hamelin. Notes et commentaires de Jean Salem, Paris, Nathan, Les Intégrales de Philo.
- EPICURE, *Lettres et maximes*, 1987, Texte établi et traduit, avec une introduction et des notes par Marcel Conche, édition bilingue, Paris, PUF.
- FOUCAULT Michel, 2004, *Naissance de la biopolitique : Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, éditions de l'EHESS.
- FREUD Sigmund, 1970, *Malaise dans la civilisation*, traduit par Ch. et I. Odier, in *Revue Française de Psychanalyse*, Galimard.
- GÆDERT Georges, 1977, *Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes : souffrance et compassion*, Paris, Editions Beauchesne.
- GUYAU Jean Marie, 1904, *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, 4e édition, revue et augmentée, Paris, Librairie Félix Alcan.
- KORFF-SAUSSE Simone, 2000, *D'Œdipe à Frankenstein. Figures du handicap*, Desclée de Brouwer.
- KORFF-SAUSSE Simone, 2006, « Le corps extrême dans l'art contemporain, Champ Psychosomatique », *Esprit du Temps*, n. 42, pp. 85-97.
- KORFF-SAUSSE Simone, Les métamorphoses du corps dans la clinique et l'art contemporain, in *Desprats*.
- LE BRETON David, 1992, *Des visages. Essai d'anthropologie*. Paris, Editions Métailié.
- LONG et SEDLEY, 2001, *Les philosophes hellénistiques*, tome I : *Pyrrhon - L'épicurisme*, Paris, Flammarion.
- MICHEL Bernard, 2015, *Le corps*, Paris, Seuil.
- MICHEL Bernard, NIOCHE Julie, PERRIN Julie, 2005, « Echanges et variations sur H₂ONaCl », *Magazine du*

Centre d'art et de création des Savoies à Bonlieu Scène nationale, Annecy, septembre.

NIETZSCHE Friedrich, 1968-1997, *Œuvres Complètes de Nietzsche et Fragments Posthumes*, Ed. G. Deleuze et M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 18 volumes.

NIETZSCHE Friedrich, 1993, *Œuvres*, 2 volumes, Paris, Robert Laf-font, Coll. « Bouquins ».

NIETZSCHE Friedrich, *La Naissance de la tragédie*, 1977, trad. M. Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et J.L. Nancy, Paris, Gallimard, « NRF ».

NIETZSCHE Friedrich, 1990, *Considérations inactuelles I et II*, trad. Pierre Rusch, Paris, Gallimard, « NRF ».

NIETZSCHE Friedrich, 1988, *Considérations inactuelles III et IV*, trad. Henri- Alexis Baatsch, P. David, C. Heim, P. Lacoue-Labarthe, Paris, Gallimard, « NRF ».

NIETZSCHE Friedrich, 1988, *Humain, trop humain I et II*, trad. Robert de Rovini revue par Marc. B. de Launay, Paris, Gallimard, « NRF ».

NIETZSCHE Friedrich, 1980, *Aurore*, trad. Julien Hervier, Paris, Gallimard, "NRF".

NIETZSCHE Friedrich, 1982, *Le Gai savoir*, trad. Pierre Klossowski, M. de Launay, Paris, Gallimard, « NRF ».

NIETZSCHE Friedrich, 2007, *Gai savoir*, trad. Patrick Wotling, Paris, GF Flammarion.

NIETZSCHE Friedrich, 1979, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad., M. de Gandillac, Paris, Gallimard

NIETZSCHE Friedrich, 1992, *Ecce homo*, trad., Eric Blondel, Paris, GF Flammarion.

NIETZSCHE Friedrich, 1971, *Par-delà bien et mal*, trad. Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand et Jean Gratién, Paris, Gallimard, "NRF".

NIETZSCHE Friedrich, 1995, *La volonté de puissance I et II*, trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard.

NIETZSCHE Friedrich, 1975, *Ecrits posthumes*, 1870-1873 et printemps-été 1878, automne 1876-automne 1877, trad.

- Jean-Louis Bakes, Michel Haar et Marc. B de Launay, Paris, Gallimard, « NRF ».
- NIETZSCHE Friedrich, 1957, *Lettres à Peter Gast*, trad. Louise Servicen, Monaco, éditions du Rocher, 2 volumes.
- ONFRAY Michel, 2006, *Les sagesses antiques : contre-histoire de la philosophie*, t.1, Paris, Grasset.
- WOTLING Patrick, 1999, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF.
- WALON Sophie, 2011, « Les corporéités de la danse contemporaine française expérimentale : une pratique philosophique et politique de “résistance” », *Agôn. Revue des arts de la scène*, Lyon, ENS. URL : <http://agon.ens-lyon.fr/index.php>

Achever d'imprimer à Lomé
Imprimerie PYRAMIDE Plus
Dépôt légal : N° 68/MATDCL/Août 2019

Instructions aux auteurs

Nunya est une revue annuelle, à comité international de lecture, qui publie des numéros thématiques et des numéros varia, dans le champ exclusif de l'épistémologie et des recherches sur le patrimoine scientifique, technique et artistique.

Les projets d'appel à contribution pour les numéros thématiques, à publier sous la direction des chercheurs qui les proposent, et les projets d'articles sont soumis à la Rédaction, à l'adresse : laboratoire.hiphist@yahoo.fr

Un projet d'article, à soumettre à la revue *Nunya*, doit comporter une problématique originale, novatrice et spécifiée. Il doit être un texte de 4500 à 7000 mots, rédigé en français ou en anglais, avec une police lisible (taille 12). La signature du texte comprend : Prénom(s) et NOM de l'auteur ou des auteurs, Institution d'attache, courriel.

Les références de citation (Nom de l'auteur, année de parution, numéro de page) sont intégrées au texte. Exemple :

Diagne (1998, p. 66) pense que... Cette position est celle de Monod (1970).

Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur. Exemples :

DIAGNE, Souleymane Bachir (1998). « Esprit scientifique, société ouverte et ijtiḥād ». *Ethiopiennes. Revue négro-africaine de littérature et de philosophie*, 60, p. 65-68.

GATTERRE, Francis. (Déc. 2009). « Regard anthropologique sur les savoirs locaux. Valorisation ou dévalorisation des savoirs autochtones ? ». Communication présentée au colloque international sur *Science, technologie et Nepad*. Lomé. Inédit.

KOUVON, Komi. (2008). *Ethique et communication interpersonnelle*. Thèse de doctorat en philosophie. Université de Lomé.

LATOUR, Bruno et WOOLGAR, Steeve. (1988). *La vie du laboratoire. La production des faits scientifiques*. Trad. Biezunski. Paris : La Découverte.

MONOD, Jacques. (1970). *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Paris : Seuil.

Les notes explicatives et les sources sont indiquées en bas de page. Elles sont numérotées en série continue.

NB : Tout projet d'article est soumis à un processus d'évaluation en double aveugle pouvant donner lieu à une acceptation ou à un refus de publication dans la revue *Nunya*.

Sommaire

Présentation	5
Koutchoukalo TCHASSIM Corps féminin, pouvoir politique et sexualité : jeux et enjeux dans le roman africain francophone	7
Alphonse-Donald NZE-WAGHE Le pouvoir du corps dans les œuvres romanesques gabonaises : approche littéraire	27
Ouaga-Ballé DANAÏ OYAGA Corps et espace dans le théâtre de Sony Labou Tansy, Koffi Kwahulé et Caya Makhélé	45
Issaka TAFFA GUISSO De la dualité de l'âme et du corps chez Descartes	65
Mike MOUKALA NDOUMOU Le « problème de Descartes » : conjecture aporétique ou optimisme épistémologique. Contraintes et défis de l'épistémologie contemporaine	89
Roseline Taki KOUASSI-EZOUA Le corps et la question de l'identité chez Gabriel Marcel	123
Akanis Maxime AKANOKABIA Le corps et le phénomène : une interprétation nietzschéenne de la corporéité	137
Jean-Claude BAYAKISSA Fichte et la phénoménologie du corps : du corps propre à l'intersubjectivité	157
Roland Rodrigue MOUTOUMBOU NDJOUNGUI De la philosophie du corps au corps philosophique : les figures médicales d'Epicure et de Nietzsche	177