

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

2. Entre génétique, esthétique et éthique

*Numéro 4 (2)
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 (2)
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

ENTRE GENETIQUE,
ESTHETIQUE ET ETHIQUE

Cet ouvrage est publié avec l'appui financier de :

EHAIA

Initiative et plaidoyer œcuméniques sur le VIH et SIDA

Sommaire

Présentation	5
Komi KOUVON Le corps et le génie génétique : entre esthétique et éthique	7
Laurent GANKAMA Le dispositif génétique de l'homme : entre manipulations biotechnologiques et enjeux éthiques	25
Tossou ATCHRIMI Corps et socialisation biologique : l'exemple de la douleur	51
Emmanuel BANIWESIZE MUKAMBILWA Epistémologie des discours sur le corps de l'Africain. Une contribution à la critique de « critique de race ».	65
Mounkaïla Abdo Laouali SERKI Le corps de la femme en milieu hausa : entre beauté et sacralité	91
Halidou YACOUBA Le corps en procès chez Platon : enjeux éthiques et épistémologiques	113
Evariste Dupont BOBOTO La structure du corps et ses principaux développements	133
Mexcent ZUE ELIBIYO Impact du corps dans l'apprentissage de la langue <i>fang ntoumou</i> chez les enfants vivant à Libreville	151

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

Le corps et le génie génétique : entre l'esthétique et l'éthique

Komi KOUVON
Université de Lomé

Résumé : Le fait, qui sert de fondement à l'analyse menée dans le présent texte, est que le progrès du génie génétique, qui révolutionne les trajectoires biotechnologiques, soumet la nature interne (corps, génome, cerveau) à la disposition de l'homme. Ce possible technoscientifique apporte la dédifférenciation entre le nécessaire et le contingent. La nature interne ne relève plus du règne de la nécessité et devient une réalité dont on peut disposer. Le texte analyse une des formes que prend cette objectivation technoscientifique du corps : l'amélioration esthétique du corps à travers le génie génétique. Il explore la question de savoir si le projet de disposer du corps comme on veut devrait constituer la direction souhaitée de la liberté. Une telle question montre que ce qui est en jeu dans les pratiques de technicisation du corps à des fins esthétiques est le rapport de l'homme moderne à la liberté et à l'identité de son espèce. L'analyse défend l'idée que la moralisation du corps humain qu'exige la logique esthétique de la technicisation du corps, ne doit pas prendre la seule direction culturelle de la resacralisation mais surtout la direction de la protection des conditions biologiques de l'autonomie et de l'identité de l'espèce humaine.

Mots-clés : autonomie, corps, esthétique, éthique, génie génétique

Abstract: The underlying fact that serves as basis for the present analysis is that the advancement of genetic engineering, to which the revolution of biotechnology pathways owes great tribute, submits the inner nature of man (i.e. body, genome and brain) to his scientific manipulation. That technological new ground puts an end to the distinction between the necessary and the contingent. The inner

nature henceforth ceases to be the preserve of the necessary and falls within the scope of manoeuvre of biotechnology. This text focuses analysis on one of the forms taken by the endeavours of the technological objectivation: the aesthetic enhancement of the body. This analysis examines the question whether the involved genetic manipulations are really expression of our freedom. Such a question shows that what is at stake is the attitude of modern man vis-à-vis freedom and vis-à-vis identity of human species as well. The ultimate prospect comes to asserting that this attempt of moralization of the body is not heading towards the reinstatement of the body as a sacred heritage but rather seeing to ensure that whatever intrusions therein the autonomy of the individual and the identity of human species are well preserved.

Keywords: aesthetic, autonomy, body, ethics, genetic engineering

Introduction

Le génie génétique marque une étape décisive dans les trajectoires biotechnologiques en rendant possible la maîtrise et la possession de la « nature interne » par l'homme. Avec le progrès de la génétique, qui accroît le pouvoir de l'homme contemporain sur ses gènes, la fondation biologique de l'existence humaine est désormais accessible aux interventions biotechniques. Il est vrai que la technicisation du corps trouve sa justification morale dans la perspective thérapeutique d'une meilleure santé des personnes actuelles et potentielles. Cependant ce qui préoccupe est l'alliance entre la maîtrise technologique du corps et la liberté des modernes d'après laquelle chacun est libre de façonner sa vie comme il le souhaite. Ce qui fait que la nature humaine, qui relevait de l'ordre de la nécessité, est mise à la libre disposition de l'homme. Il en résulte que la manipulation du génome humain poursuit des finalités dictées par des préférences individuelles. En conséquence des demandes non thérapeutiques pèsent sur le déploiement du génie génétique. C'est dans cette perspective qu'on note que le génie génétique se met au service de l'amélioration de la qualité morphologique ou du remodelage esthétique du corps. Dans ce contexte l'esthétique du corps s'affranchit de la symbolique éthique et de son arrière-plan cosmologique, métaphy-

sique et religieux pour suivre la logique des préférences esthétiques individuelles. La question que l'on tente d'analyser est de savoir si la direction souhaitée de la liberté devrait être cette libre disposition par l'homme de son mode corporel d'existence. Il s'agit tout d'abord d'explorer les présupposés de l'idéologie de la libération du corps en vue de mettre en exergue la représentation du corps qui s'installe dans les sociétés contemporaines et qui explique les demandes d'amélioration de la qualité morphologique. Dans ce contexte l'esthétique du corps se met au service des normes d'apparence corporelle. Cet éclairage sur les présupposés de la représentation contemporaine du corps permet ensuite de comprendre pourquoi la rationalité technoscientifique qui sous-tend le génie génétique s'inscrit dans la logique des demandes de remodelage esthétique du corps. Il s'agit enfin de montrer que la logique esthétique de la technicisation du corps touche à des questions d'autonomie et de l'identité de l'espèce humaine.

1. De la libération du corps : l'esthétique du corps et les normes d'apparence corporelle

Ce que l'on peut observer de plus en plus dans nos sociétés contemporaines, c'est l'engouement pour la transformation ou la modification du corps. En présentant la transformation du corps comme une marque des sociétés contemporaines, l'idée n'est pas de signifier que l'homme n'a pas toujours fait usage de son corps. L'usage du corps n'est pas un phénomène nouveau. Il est établi que c'est une constance chez l'homme de faire fait de multiples usages de son corps. L'usage du corps peut, à ce titre, être considéré comme un invariant anthropologique. C'est en ce sens que M. Mauss (1950) parlait des « techniques du corps » : « J'entends par ce mot, écrit-il, les façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leurs corps » (M. Mauss, 1950, p. 123). Ce que Mauss veut établir est que, pour l'homme, le corps est le tout premier instru-

ment naturel dont il se sert. Le corps, écrit Mauss, est « le premier et le plus naturel instrument de l'homme. Ou plus exactement, sans parler d'instrument, le premier et le plus naturel objet technique, et en même temps moyen technique, de l'homme, c'est son corps » (Nous devons cette idée de M. Mauss à P. Musso, 2013, p. 123). Si M. Mauss se représente le corps par les catégories nature et technique, c'est pour le distinguer de l'outil qui est une invention humaine. Bien qu'il soit objet technique, le corps n'est pas à réduire à un simple outil dans la mesure où il s'ancre dans la nature, lieu de matérialité non-artificielle. Mais voir dans le corps un « objet technique/naturel », c'est aussi signifier que le corps n'est pas une simple matérialité. Voir dans le corps une pure matérialité, relève d'une abstraction. Il est aussi une construction artificielle. Et en tant que construction, le corps est le lieu de sens, de représentation, des images, des idées que l'homme et la société portent et signent. Plus exactement le corps est une signature de l'homme et de la société. Ce qui fait que dans le corps il est difficile de dissocier la matérialité, la technicité et la symbolique. Tout est lié. Le corps est le véhicule de ce lien entre le matériel/naturel, le technique et le symbolique.

Ce lien entre nature, technique et symbolique est la caractéristique majeure des sociétés traditionnelles. C'est dans ce sens que Y. Akakpo (2015), traitant des « rites initiatiques *evalu*, *akpendu* et *idjombi*, du nord Togo et du nord Bénin, mais aussi des us et coutumes de l'aire culturelle *gbe* du golfe du Bénin », montre que les constructions esthétiques du corps véhiculent les représentations que les sociétés ont de la masculinité et de la féminité. Il écrit :

Dans nos sociétés, malgré, les discours contemporains sur le genre, on doit reconnaître que le formatage esthétique et symbolique du corps de l'individu obéit encore largement à une représentation sexuelle des tâches et des rôles sociaux. Si l'on donne une forme particulière au corps masculin, différente de celle qu'on donne au corps féminin, c'est parce que la société attend que la constitution corporelle soit pour l'individu une compétence à faire valoir

quand il s'agit pour lui d'assurer des tâches et des rôles (Y. Akakpo, 2015, p. 12).

C'est bien évident que les représentations sociales qu'incarne le corps dans les sociétés traditionnelles s'enracinent elles-mêmes dans ce que David Le Breton (1990) nomme les « anciennes matrices de sens » que sont Dieu, les Divinités et la Nature. Ancré dans ces sources métaphysico-religieuses de sens, le corps « ne doit pas transparaître comme matérialité sous peine de susciter la réprobation » (A. Le Breton, 1990, p. 143). Ce qui signifie que ce sont la société et les normes métaphysiques, cosmologiques et religieuses qui la fondent qui contrôlent le corps et non les individus. C'est pourquoi dans les grands récits bibliques, le corps humain est considéré comme l'image et ressemblance de Dieu (Gn 1, 26). Cette sagesse des récits bibliques suggère que le corps n'est pas un objet matériel sur lequel l'individu a une maîtrise. L'individu doit voir dans le corps, l'image de Dieu et le traiter avec dignité. C'est dans l'esprit de cette sagesse que Saint Paul condamne certaines formes de l'usage du corps pour la simple raison que ce dernier est temple de l'esprit saint (Rm 8,11, 1Co 6, 19). Aussi, si le corps ne doit pas être déshonoré, ni soumis à la débauche, c'est que le corps est avant tout, non une propriété de l'individu, mais « sanctuaire de l'esprit saint » (1Co 6, 19), « membre du Christ » (1Co 6, 15), « pour le Seigneur » (1Co 6, 13). La responsabilité du sujet est de ne pas disposer de son corps comme il le souhaite, mais de rendre gloire à Dieu dans son corps (1Co 6, 20).

Dans ces types de société où domine l'idéologie du contrôle du corps par la société, l'esthétique du corps se présente comme une véritable mise en valeur des normes religieuses, métaphysiques et cosmologiques qui fondent l'organisation sociale. L'esthétique corporelle est une incarnation de la symbolique. Parce que le corps n'est pas le symbole de la liberté individuelle, l'esthétique du corps vise davantage la beauté la célébration des valeurs consacrées par la société. Ce qui fait précisément que, par les soins

qu'ils apportent à leurs corps, les individus témoignent de leur degré d'appropriation des valeurs qui fondent la société à laquelle ils appartiennent. Ce qui signifie que dans la beauté du corps, l'extériorité est manifestation de l'intériorité. La raison en est que l'intériorité, lieu de l'appropriation de la symbolique de la société, est la référence de l'extériorité. C'est pourquoi, tournée essentiellement vers l'intériorité, l'esthétique du corps se confond avec les valeurs sociales ou avec l'éthique sociale.

Cette ascendance des valeurs morales enracinées religieusement et métaphysiquement sur l'esthétique du corps est mise en relief par la philosophie grecque antique. Celle-ci, il est vrai, est structurée par la culture du mépris du corps. Par exemple, Platon, héritier de l'orphisme, de Pythagore et de Socrate, défend dans une certaine mesure, une philosophie tournée vers le mépris et le dénigrement du corps pour la simple raison que le corps, prison de l'âme, apparaît comme un obstacle éthique et épistémologique. Cependant le procès du corps chez Platon aboutit finalement à indiquer le bon usage que l'individu devrait faire de son corps en vue de lui donner la dignité. Ce bon usage du corps réside dans la vie meilleure, la vie bonne, la vie vertueuse et heureuse qui se trouve être le bien absolu. Le corps ne trouve sa dignité que quand il élève vers le bien absolu ou quand il l'incarne et le rend visible. C'est en vue du bien que se justifie le soin du corps. La vérité est qu'il y a un lien entre les idées du monde intelligible, c'est-à-dire entre les quatre valeurs qui orientent la vie de l'individu et de la société dans son ensemble : le bien, le vrai, le beau, le juste. La justice est ce principe d'ordre et d'harmonie qui règne entre les trois autres valeurs transcendantes du monde intelligible. Elle est aussi ce principe d'ordre dans l'âme et dans la cité. Ce qui signifie que s'engager dans la voie du beau, c'est en même s'orienter en fonction du bien, du vrai et ultimement du juste. C'est dans cette perspective que l'on peut avancer que l'esthétique du corps chez Platon est orientée par la vertu de justice, qui est le principe harmonieux de la sagesse, du courage et de la tempérance, ver-

tus par excellence de l'âme. C'est pourquoi, le soin du corps fait partie des activités qui sont appelées à être à la fois justes et belles. La justice ou l'harmonie de l'âme et la beauté du corps sont liées. Autrement dit l'esthétique du corps traduit la justice de l'âme. Dans le Livre IV de *La République*, Platon (2004, p. 255-256) écrit :

La vérité est que la justice était apparemment quelque chose de ce genre, à la différence près qu'elle ne concerne pas la réalisation extérieure des tâches propres de l'homme, mais l'action intérieure, celle qui existe dans un rapport réel à lui-même et à ses tâches : que l'homme juste n'autorise aucune partie de lui-même à réaliser des tâches qui lui sont étrangères, qu'il ne laisse pas les classes qui existent dans son âme se disperser dans les tâches les unes des autres, mais qu'il établisse au contraire un ordre véritable des tâches propres, qu'il se dirige lui-même et s'ordonne lui-même, qu'il devienne un ami pour lui-même, qu'il harmonise les trois principes existant en lui exactement comme on le fait des trois termes d'une harmonie musicale -le plus élevé, le plus bas et le moyen, et d'autres s'il en existe dans l'intervalle-, qu'il lie ensemble tous ces principes de manière à devenir, lui qui a une constitution plurielle, un être entièrement unifié, modéré et en harmonie. Ainsi, s'il lui arrive d'exercer une activité en vue de la possession de la richesse, ou des *soins du corps*, ou de quelque affaire politique, ou de relations avec des particuliers, que dans toutes ces occasions il agisse de telle façon *qu'il trouve juste et belle*, en la nommant ainsi, l'activité qui préserve cette disposition et en assure la réalisation, et qu'il appelle sagesse la connaissance qui préside à cette activité.

La marque du stade actuel d'évolution des sociétés contemporaines est manifestement ce que D. Le Breton (1990) nomme « la libération du corps ». Cette idéologie du corps libéré, en affranchissant le corps de Dieu et des « anciennes matrices de sens », impose une perception autre du corps. Ce dernier est désormais une simple matérialité déconnectée des anciennes symboliques et soumise à la liberté souveraine de l'individu :

La relation contemporaine au corps, écrit D. Le Breton, s'est peu à peu affranchie au fil du siècle de l'idée qu'il était à l'image de Dieu, et intouchable ; il est désormais un corps à soi sans autre souveraineté que la volonté personnelle (D. Le Breton, 1990, p. 265).

On signale à raison qu'aux sources de cette représentation du corps, il y a la philosophie mécaniste des XVI^e et XVII^e siècles qui a imposé l'idée de corps-machine. En effet avec le mécanisme qui triomphe avec Copernic, Bruno, Kepler, Galilée et Descartes, s'installe de plus en plus dans les sociétés modernes et dans l'imaginaire des hommes que le monde est affranchie transcendance ; il devient un univers non de valeurs mais de faits livrés à la maîtrise et à la possession de l'homme. Dans la perspective de cette vision mécaniste, le corps est réduit à une simple mécanique, à une machine, à une étendue sur laquelle l'homme peut, sans aucune indignation morale, conduire des expérimentations.

Il est vrai que, dans les sociétés contemporaines, le corps se libère des anciennes symboliques, mais le corps n'y est pas envisagé uniquement comme une simple matérialité déconnectée de l'individu. Le corps désymbolisé, désacralisé ne devient pas pure étendue manipulable, mais devient le lieu de reconnaissance de l'individu, d'affirmation de ses désirs et de son bien-être. Il est la « marque de l'individu » (D. Le Breton, 1990, p. 267) :

Le corps est aujourd'hui un alter égo, un double, un autre soi-même un peu décevant, mais disponible à toutes les modifications. Sans le supplément introduit par l'individu dans son style de vie ou ses actions délibérées de métamorphoses physiques, son corps serait insuffisant à accueillir ses aspirations. Il faut y ajouter sa marque propre pour en prendre possession.

Pour s'affirmer et se reconnaître dans son corps, l'individu a bien évidemment recours à la technique. La considération de cette tendance où l'individu s'affirme dans son corps est ce qui permet de saisir l'enjeu contemporain de la transformation du corps par la technique. Dans cette perspective, l'esthétique corporelle est davantage tournée

vers ce que D. Le Breton appelle « les normes d'apparence corporelle » (1990, p. 144). Tout se passe dans les sociétés contemporaines comme si la fonction majeure du corps est de garantir le bien-être ou le bien-apparaître de l'individu. Être en forme, être jeune, beau et belle sont des règles ou canons de l'esthétique du corps féminin et masculin. L'amélioration de l'apparence, le culturisme ou la tyrannie du look, sont des tendances actuelles qui orientent la chirurgie esthétique, la cosmétique, les ateliers de métamorphoses du corps, les cabinets d'esthétique et le génie génétique.

2. Le génie génétique et le remodelage esthétique du corps

La prééminence des normes d'apparence corporelles qui résulte de la volonté de transformer le corps pour devenir soi aboutit de plus en plus aux demandes de remodelage esthétique du corps auxquelles le génie génétique ne peut rester indifférent. Au cœur de ces demandes, il y a le désir de quitter un corps perçu comme insuffisant, imparfait, indigne, défaillant et le rêve de se donner un corps parfait qui reflèterait les aspirations de l'individu. Puisque ce corps parfait n'est pas garanti par la nature ni par le destin anatomique, on ne peut y parvenir que par la construction artificielle ou la fabrication, promesse de perfection. Par la fabrication, l'homme, qui revendique la maîtrise et la possession de son corps, projette de corriger l'imperfection de la nature en vue d'échapper au destin anatomique.

Cette fiction qu'on demande au génie génétique de porter s'origine dans la représentation que l'homme a de son corps. Et à ce titre n'est pas une exclusivité des sociétés contemporaines. L'homme a toujours perçu son corps comme le signe de sa précarité, de sa corruptibilité et de sa fragilité. Si par son corps l'homme est fini, alors se parfaire revient aussi à façonner son corps. Le mythe judéo-chrétien de la nudité de l'homme et le mythe grec de l'imprévoyance

d'Epiméthée illustrent parfaitement comment la conscience de la finitude corporelle engendre le désir d'agir sur son corps en vue de le parfaire. Ce que les sociétés modernes et contemporaines ont de spécifiques par rapport aux sociétés traditionnelles est qu'elles émancipent la technique de la symbolique ou, si l'on veut, substituent la technologisation du corps à la symbolisation du corps. Cette réalité du corps désymbolisé fait que le corps devient le signe d'une grande mutation sociale contemporaine dont le moteur est sans aucun doute la dynamique technoscientifique. Détruisant l'ancienne symbolique fondée sur la sacralisation du corps, celle-ci impose une nouvelle symbolique qui réduit le corps à une matière remodelable selon les aspirations du sujet. C'est à juste titre que Musso parle de « déplacement de symbolique » : « Dans le processus de technicisation accélérée du corps humain, se joue non seulement une fonctionnalité, voire une modification d'identité, mais surtout un déplacement de symbolique » (P. Musso, 2013, p. 135).

Les fictions ou les métarécits caractérisant la nouvelle symbolique se classent, selon Musso, en trois catégories. La première se traduit par le désir de puissance dont la finalité est d'augmenter, de réparer et d'amplifier l'action humaine. Ce désir d'accroissement d'être qui ordonne la technicisation du corps humain évolue sur un axe qui va « de la médecine vers les technobiologies, puis vers les neurosciences, jusqu'à une transformation possible de l'identité de l'homme, de l'humain au surhumain robuste et même indestructible, sur le modèle du « cyberguerrier » (P. Musso, 2013, p. 132). La deuxième figure de la technicisation du corps humain est celle qui consiste à dupliquer l'homme. Il s'agit de la création ou de la fabrication des « êtres artificiels » qui ont une forme humanoïde, une sorte d'image miroir de l'homme. Ce sont par exemple les androïdes, clones, avatars, robots, les ordinateurs qui reproduisent des fonctionnalités du corps humain. La fonctionnalité de ces êtres artificiels exprime le sentiment d'une incomplétude et constitue une réponse au besoin anthropologique de protection. La troisième dimension du corps technologisé est l'hybridation ou

la production « des êtres intermédiaires mi-homme mi-machine », des « cyborgs » (P. Musso, 2013, p. 134). Ces trois fictions de puissance, de protection ou d'hybridation technologique cristallisent les demandes des individus qui structurent l'évolution de la technoscience contemporaine.

A ces demandes il faut ajouter les attentes esthétiques qui ordonnent le génie génétique. Dans la dynamique de la technologisation du corps, à côté des visées de la réparation et/ou de l'amélioration, les préférences esthétiques ne sont pas à négliger.

L'idéologie du corps parfait, devenant l'une des obligations de la normalité ou des normes d'apparence corporelle, produit l'imaginaire ou la fiction d'un enfant. Le « mythe d'un enfant parfait » renvoie selon Le Breton (1990, p. 272-276) à toute possibilité d'interventions correctives dans le génome de l'enfant à naître afin de produire une bonne qualité morphologique et génétique. Le génie génétique, symbole de la maîtrise et de la possession des gènes, en permettant de remplacer la loterie génétique par le choix des gènes jugés meilleurs, promet l'amélioration de la beauté du corps et de ce fait accroît le droit des parents de doter leurs enfants d'un beau corps. L'esthétique devient génétiquement programmable. La fabrication médicale d'enfant parfait est une promesse dont on attend la réalisation grâce à une série de techniques d'assistance médicale à la procréation comme par exemple le diagnostic prénatal et le dépistage génétique de préimplantation. Ces techniques, qui prennent en charge la vie embryonnaire, procèdent, lors des examens prénatals, à des évaluations du génome des embryons en vue d'assurer une reproduction de qualité. Le diagnostic préimplantatoire, à travers des tests génétiques prévisionnels sur les embryons, permet de détecter des pathologies et de procéder à des interventions correctives dans le patrimoine génétique. Toutefois cette technique n'est pas soumise à la seule « logique du thérapeutique » (J. Habermas, 2002, p. 32). L'évaluation du programme génétique poursuit également la logique de l'esthétique, la recherche de « bonne qualité morphologique et génétique » (A. Le Breton, 1990, p.

272) de l'enfant. Le but recherché des programmes de procréation médicalement assistée n'est plus uniquement de diagnostiquer les mauvais gènes responsables des maladies génétiques ; il s'agit aussi d'identifier des messages génétiques qui ne sont pas porteurs de qualité esthétique demandée et souhaitée. Ainsi des « enfants mutants conçus par procréation médicalement assistée, sans contacts des corps, sans souillure de la sexualité et de la gestation, naîtront sans nombril, possesseur d'un corps lisse, revu et corrigé par la technologie » (A. Le Breton, 1990, p. 272).

Cette intervention génétique sur la vie embryonnaire fondée sur des critères esthétiques peut entrer en conflit avec les exigences axiologiques qui forment l'arrière-plan normatif de la symbolique du corps. On note alors que ce qui est problématique dans cette émergence contemporaine de l'esthétisme corporel est que l'esthétique du corps, pure expression des désirs individuels et collectifs, s'émancipe de la catégorie éthique du bien, voire de l'être. Le corps devient ainsi vecteur d'une tension entre les exigences esthétique et éthique. L'expérience du corps oscille pour ainsi entre les mouvements portés par l'esthétisme et les exigences éthiques.

Cette tension dont le corps est le signe illustre la difficulté des sociétés contemporaines à ancrer le beau dans le bien comme dans les sociétés traditionnelles où l'idéal de la vie meilleure, de la vie bonne donnait sens aux soins à apporter aux corps.

3. La logique esthétique de la technicisation du corps, l'autonomie et l'identité de l'espèce humaine

L'on doit retenir que dans la technicisation du corps se déploie non seulement la logique du thérapeutique, mais aussi, sous la pression de l'idéologie du corps parfait, la logique de l'esthétique. L'amélioration esthétique du corps investit la manipulation génétique visant la quête de la meilleure qualité morphologique pour l'enfant.

Cette tendance de réalisation du corps parfait au moyen du génie génétique est à considérer comme une forme contemporaine de ce que l'on nomme l'« eugénisme libéral » (Habermas, 2002). En tant que projet et décision eugéniques, la technicisation du corps à des fins esthétiques n'est pas sans soulever des questions éthiques.

L'observation des discussions dans nos sociétés contemporaines permet de noter que le débat éthique que déclenche l'amélioration esthétique du corps suit très souvent la perspective de l'opposition entre les valeurs culturelles des sociétés traditionnelles et les prémisses normatives des sociétés modernes. C'est bien connu que, malgré l'extension de la modernisation sociale et de ses prémisses séculières, on assiste à la survivance des valeurs culturelles traditionnelles dans les sociétés non occidentales tout comme dans les sociétés occidentales. Bien qu'elles se mondialisent, les valeurs modernes n'ont pas éclipsé totalement les normes cardinales structurantes des sociétés traditionnelles portées parfois par des groupes religieux mais aussi par ceux qui sont déçus par le déploiement paradoxal de la modernité. Il en résulte que la dialectique du désenchantement et du réenchantement reste la marque signalétique des sociétés contemporaines.

Ce clivage de nos sociétés contemporaines entre les valeurs traditionnelles et modernes se manifeste fortement face à des questions fondamentales dont l'un des enjeux est l'« avenir de la nature humaine » (J. Habermas, 2002). C'est bien connu que l'ascendance du symbolique sur le technique est le fondement des valeurs traditionnelles. Les groupes et les mouvements sociaux qui s'inscrivent dans cette perspective trouvent les techniques d'amélioration du corps à des fins esthétiques comme des pratiques qui touchent aux arrière-plans normatifs des valeurs traditionnelles. Quand on suit cette logique d'interprétation des faits, la moralisation du corps humain signifierait sa resacralisation ou son réenchantement. Cette resacralisation du corps humain peut signifier la protection de la fondation biologique de l'existence qu'est le corps contre toute mani-

pulation génétique. La liberté qui est le présupposé normatif des modernes ne doit pas être comprise comme la liberté de disposer sans limites du génome humain. Il s'agirait de soustraire la nature humaine et son incarnation corporelle des interventions biotechniques.

Cette posture éthique de resacralisation du corps rencontre deux difficultés majeures. Elle soulève tout d'abord le problème de sa réalisation dans les sociétés contemporaines caractérisées par la pluralité des visions culturelles du monde. Le symbolique est le lieu par excellence de l'expérience de la diversité. La considération de ce pluralisme des valeurs culturelles amène à conclure que la moralisation du corps sous l'arbitrage du symbolique est « douteuse » selon une expression de J. Habermas (2002, p. 43). Le problème majeur de cette moralisation du corps élaborée sous l'égide des traditions et religions est l'acceptabilité de leurs énoncés normatifs par tous les sujets différemment mais appelés à interagir ensemble. On peut surmonter cet écueil que grâce à une traduction rationnelle des contenus religieux, culturels et traditionnels en des énoncés discutables et acceptables par tous. La deuxième difficulté que rencontrent les tentatives de la resacralisation du corps humain vient de la présupposition normative des sociétés modernes : l'alliance entre la rationalité technoscientifique (la technicisation du corps) et la liberté individuelle. Il est connu que les sociétés modernes se construisent sur l'idée que la vie, la liberté et la propriété sont des droits inaliénables et que chacun est libre de choisir ce qu'il veut faire de sa vie, de sa liberté et de sa propriété. Dans cette perspective libérale les formes de la technisation du corps peuvent être comprises comme des expressions de la liberté individuelle.

De ce qui vient d'être dit, l'on peut affirmer que si le corps est révélateur des sociétés contemporaines, c'est surtout parce qu'il soulève la question de savoir comment les hommes se rapportent à la liberté. On mesure l'importance de cette question quand on sait que le génie génétique étend la liberté humaine à des champs relevant de l'ordre de la nécessité en mettant à la disposition des hommes la nature

humaine. Le rapport de l'homme à sa nature interne (génome, corps) présupposait la distinction entre « le règne de la nécessité » et le « le règne de la liberté ». On pensait que la nature interne, relevant du règne de la nécessité, est une réalité dont on ne pouvait pas disposer à notre guise. Mais le progrès du génie génétique met à notre disposition la nature interne. Des technologies génétiques, Habermas (2002, p. 47) écrit :

Elles mettent à notre disposition cette base physique « que nous sommes par nature ». Ce que Kant mettait encore au compte du « règne de la nécessité » s'est transformé dans l'optique de la théorie de l'évolution en « règne de la contingence ». La technologie génétique fait désormais se déplacer la frontière entre cette base naturelle dont nous ne pouvons pas disposer à notre gré et le « règne de la liberté ».

Avec cette prise en compte de la différenciation entre la nécessité et la contingence, on voit que le problème fondamental que pose la technologie génétique est moins la démarcation entre la thérapie et l'eugénisme que le rapport à la liberté. Sommes-nous libres de disposer à notre guise de la fondation biologique de notre existence humaine ? Cette question est celle qui se trouve être au cœur de ce que Habermas appelle l'éthique de l'espèce humaine. Celle-ci repose largement sur l'idée que l'individu ne peut disposer comme il le souhaite de sa nature interne ou de celle d'autrui. Si dans la logique de l'éthique de l'espèce humaine, la personne, inviolable sur le plan moral et juridique, « ne peut pas disposer comme elle le souhaite du mode naturel qui préside à son incarnation corporelle » (J. Habermas, 2002, p. 37), c'est parce que l'intervention génétique non symbolique, irréversible et inaccessible à la reprise critique du sujet manipulé est incompatible avec l'autonomie, condition indispensable d'être soi-même, égal et digne aux yeux des autres interlocuteurs dans la communauté morale. C'est dire que la liberté qui prendrait le chemin ou la direction du pouvoir « de disposer comme on le souhaite » est autodes-structrice. La moralisation du corps devrait consister à

mettre à nu ces illusions de la modernité qui sort de ses rails (J. Habermas, 2008). Ainsi, la moralisation de « cette base physique que nous sommes par nature » ne doit pas prendre la direction culturelle, nostalgique, de la resacralisation ou du réenchantement, mais plutôt la direction de l'autonomie et de ses conditions de possibilité, le chemin de l'autoréflexion de la modernité sur ses propres dérives. La seconde idée qui justifie l'impératif de protection de la base physique contre les manipulations génétiques est que l'identité de l'espèce humaine. Si la manipulation génétique soulève la question de l'identité de l'espèce humaine, c'est bien parce que chaque être humain est un exemplaire de l'être générique. Dire que l'individu est un sujet générique, un universel concret, c'est le saisir comme un être qui transcende son individualité propre pour refléter en lui l'universalité de l'espèce, du genre. Chaque individu humain est porteur pour ainsi dire du genre, de l'espèce. On voit encore que les questions que pose le progrès génétique ne sont pas des questions à réduire dans les limites étroites des formes de vie culturelles. Ce sont des questions qui touchent à la compréhension que l'homme a de lui-même en tant qu'être humain distinct des autres êtres vivants et soucieux de la permanence de sa vie sur terre. Cette différence anthropologique est à la base du principe de la dignité humaine. Parce que l'homme n'est pas seulement une réalité intelligible, nouménale, le respect de la dignité doit s'étendre aux conditions biologiques et sociales de son incarnation. Cette exigence de protection des conditions biologiques de l'autonomie et l'identité humaine présuppose ce que Socrate et Platon ont appelé la beauté morale (Platon, 1950). Celle-ci, partant du fait que ce que l'homme est véritablement, c'est son âme, recommande l'entretien ou le soin de l'âme qui est la véritable connaissance de soi. Par conséquent l'oubli de la beauté morale est le problème réel des sociétés contemporaines qui privilégient les normes d'apparence corporelle dans l'esthétique du corps.

Conclusion

Il y a, en somme, trois idées qui ont été soulignées. La première idée défendue est que la modernité est le lieu du déploiement de la libération du corps de ses anciennes matrices de sens que sont les valeurs métaphysiques, cosmologiques et religieuses. Le corps libéré est ainsi le symbole du recul du modèle traditionnel de l'esthétique du corps où l'on voit le primat du symbolique sur le technique. Dans les sociétés modernes, l'esthétique du corps s'affranchit des normes métaphysiques, religieuses et cosmologiques et suit la logique des normes d'apparence corporelle. Ce processus de désymbolisation du corps est de façon générale le signe de la rupture entre le beau et les catégories du bien et de l'être. Derrière ce désenchantement du corps qui conditionne la prééminence des normes d'apparence corporelle, il y a la quête d'un corps parfait, idéal qu'on veut atteindre grâce à la modification du corps. C'est dans cette perspective que la deuxième idée a essayé de faire voir le lien entre le génie génétique et le remodelage esthétique du corps. C'est pour montrer que le progrès du génie génétique, qui permet la maîtrise et la possession du corps et du génome humains, se met également au service du projet de l'amélioration esthétique du corps. Les interventions génétiques correctives dans l'existence humaine prénatale n'échappent pas, entre autres, à la demande de la qualité morphologique. La troisième idée, qui a été mise en exergue, est que la moralisation du corps humain qu'exige la logique esthétique de la technicisation du corps, ne doit pas prendre la seule direction culturelle, nostalgique, de la resacralisation ou du réenchantement, mais plutôt la direction de l'autonomie et de l'identité de l'espèce humaine, c'est-à-dire le chemin de l'autoréflexion de la modernité sur ses propres dérives. L'accent a été mis sur ces idées dans le sens d'indiquer que la question véritable que soulève le projet de la technisation du corps à des fins esthétiques et autres est celle du rapport de l'homme à sa liberté et à la représenta-

tion qu'il a de lui-même. La liberté doit-elle prendre une voie qui menace la compréhension que l'homme a de lui-même en tant qu'être autonome et responsable ? L'autonomie et la compréhension éthique de soi trouvent leur haute signification dans la perfection. Celle-ci s'entend comme possession et culture des vertus conduisant au bonheur et non amélioration du corps. Ce sont davantage les vertus, les devoirs et les sens que la qualité génétique qui font l'homme. Tel est le sens des questions civilisationnelles que ne cesse de poser le progrès technoscientifique en marche.

Références bibliographiques

- AKAKPO Yaovi, 2015, « Des constructions esthétiques et symboliques du corps à l'ascendance d'une sexualité libérée », *Nunya*, Hors-série, p. 11-22.
- HABERMAS Jürgen, 2002, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, Paris, Gallimard.
- HABERMAS Jürgen, 2008, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard.
- LE BRETON David, 1990, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF.
- MAUSS Marcel, 1950, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.
- MUSSO Pierre, 2013, « Le technocorps, symbole de la société technicienne », MUNIER Brigitte (sous dir.), *Technocorps. La sociologie du corps à l'épreuve des nouvelles technologies*, Paris, Les Editions Nouvelles François Bourin, p. 121-144.
- PLATON, 2004, *La République*, Paris, Flammarion.
- PLATON, 1950, « Alcibiade », *Dialogues socratiques*, Paris, Gallimard, p. 21-94.

Le dispositif génétique de l'homme : entre manipulations biotechnologiques et enjeux éthiques

Laurent GANKAMA

Université Marien Ngouabi, Brazzaville

Résumé : Ce texte se présente comme une mise en évidence du déficit éthique qui accompagne le développement des biotechnologies et de la nécessité d'asseoir ce progrès sur une éthique de la responsabilité. Si, de par leur portée salvatrice et réparatrice vis-à-vis des déficiences du corps humain, les biotechnologies contribuent à l'épanouissement physique et mental de l'homme et à l'accroissement de son pouvoir, il apparaît aussi qu'elles représentent une menace pour la dignité, la liberté et l'égalité des hommes, à travers les pratiques eugéniques qui consacrent l'instrumentalisation et la réduction du pouvoir de l'homme à disposer de lui-même et de son avenir. Dès lors, s'impose la nécessité d'une éthique de la responsabilité, qui se tournerait vers le respect de l'intégrité et de la dignité de l'être humain, vers l'exigence de l'indisponibilité, de la non-patrimonialité des organes, des cellules et produits issus du corps. Ainsi, le défi éthique qui se pose aux biotechnologies résiderait dans la nécessité ou l'idéal d'orienter leur développement vers la préservation de l'intégrité et de la survie de l'espèce humaine.

Mots-clés : biotechnologies-patrimoine génétique-eugénisme-éthique de la responsabilité-espèce humaine.

Abstract: This text is presented as a description of the ethical deficit which accompanies the development of biotechnologies and the necessity for sitting that progress on a responsibility ethics. If, about their saving and repairing range of the deficiencies of human body, biotechnologies contribute to physical and mental blooming of man, and to increase also his power, but they appear also as a threat for human

dignity, freedom and equality between men, through eugenic practices which devote “instrumentalisation” and reduction of the power of man to have himself and of his future. Consequently, the need for an ethics of the responsibility is essential, which would turn to the respect of integrity and dignity of human being, towards the requirement of unavailability non-patrimoniality of bodies, cell and products resulting from body. Thus, the ethical challenge, which arises about biotechnologies would lie in need or ideal to direct human development towards safeguarding of the integrity and the survival of mankind.

Keywords: biotechnology-heritage, genetics-eugenics-ethics, responsibility, human species.

Introduction

Il paraît quasiment impossible de séparer la question des manipulations biotechnologiques du corps humain de celle de l'éthique de l'espèce humaine, puisque toute tentative d'instrumentalisation ou de soumission des organes et autres éléments du corps humain à des processus relevant des technosciences pose et implique nécessairement le problème de la dignité de l'homme. Au regard des effets générés par les biotechnologies génétiques et des sérieuses menaces qui pèsent sur l'avenir de l'humanité, le présent texte tente de mettre en évidence une réflexion bioéthique, à partir des interrogations soulevées par Jürgen Habermas dans son ouvrage intitulé *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral*? Il s'efforcera de montrer en quoi les manipulations biotechnologiques du corps comportent aussi bien des vertus que des menaces sur une aliénation originelle et essentielle de l'homme.

1. Des manipulations biotechnologiques du corps humain : expression du génie génétique et du progrès des recherches sur le vivant ?

Au cœur du débat bioéthique, se trouve posé le problème de l'eugénisme. Celui-ci recouvre des orientations

diverses, qui se résument dans la nécessité de modifier et d'améliorer tout ou une partie du corps humain.

En général, l'eugénisme renvoie à l'ensemble des méthodes qui visent à améliorer le patrimoine génétique de l'homme en limitant la reproduction des individus porteurs de caractères jugés défavorables ou en promouvant celle des individus porteurs de caractères jugés favorables. On parle aussi d'eugénisme libéral pour désigner un courant d'idée qui soutient que la liberté des individus doit être étendue aux caractéristiques physiques et psychiques de leur progéniture. Il se différencie alors de l'eugénisme idéologique, qui renvoie à tout programme étatique et centralisé de création d'un homme nouveau ou d'amélioration d'une race. A ce sujet, il existe encore, dans l'histoire contemporaine du monde, le souvenir très malheureux et très condamnable tant des expérimentations nazies qui ont débouché sur l'extermination des vies humaines que des désastres causés par l'eugénisme d'Etat pratiqué aux Etats Unis d'Amérique dans les années 30. La mise en place et l'adoption de plusieurs instruments juridiques (Déclarations, Traités, Pactes, Codes...) internationaux, régionaux et nationaux en matière de droits de l'homme et de démocratie ont contribué à éloigner le spectre et le danger représentés par cette forme d'eugénisme qui fonctionne comme un programme de sélection des personnes. Dès lors, le nouvel eugénisme, celui qui semble le plus remarquable dans le monde actuel, c'est l'eugénisme libéral, qui revêt un caractère modéré, privé et qui relève de choix axiologiques individuels. Cet eugénisme comporte trois perspectives, qui, à leur tour, impliquent trois orientations ou variantes respectives : la première perspective est celle de faire naître, ce qui confère à cette pratique eugénique un caractère positif ; la deuxième perspective est d'empêcher de faire naître, donnant ainsi à la pratique eugénique un caractère négatif ; la troisième perspective quant à elle consiste à faire mourir l'homme dans la dignité, ce qui renvoie à l'euthanasie.

Il convient de rappeler que dans le domaine de la science du vivant, les travaux des grands scientifiques, défenseurs de

l'expérimentation comme Lamarck, Charles Darwin, Claude Bernard ont contribué, entre autres, à la mise en évidence des grandes fonctions du vivant, qui représentent chez l'homme, les appareils (appareil digestif, appareil respiratoire, appareil circulatoire, etc). L'état actuel des progrès des recherches technoscientifiques sur ces grandes fonctions permet de soigner, de corriger, voire de remplacer des organes qui sous-tendent lesdites fonctions, à l'instar du cœur, des reins. Cette opération de remplacement d'un organe par un autre, qu'on appelle la transplantation, constitue une avancée considérable pour la santé et la survie des hommes. C'est dire que le monde actuel est marqué par un élan de perpétuels changements, qui mettent en évidence le génie et l'imagination de l'homme à travers des découvertes biotechnologiques spectaculaires, traduisant alors l'accroissement de notre connaissance et de notre compréhension de la vie.

La vision mécaniste du monde, qui représente l'élément dominant du paradigme de la biologie contemporaine, a eu une incidence positive sur les sciences du vivant, à savoir la mise en évidence de l'origine microbienne des maladies, permettant alors de rompre avec les explications mystique et religieuse, qui interprétaient les états malades comme étant l'effet de la punition ou du châtiement des dieux ou des esprits contre les hommes en raison de leurs péchés ou de la désobéissance (S. C. Mintoume, 2011, p. 2). Les recherches menées par les scientifiques sur les microbes ont permis de révéler que ceux-ci sont des micro-organismes et qu'ils ne se réduisent pas tous à des éléments infectieux et nuisibles, puisque certains parmi eux peuvent être utilisés pour lutter contre les agents pathogènes, alors que d'autres sont aussi utiles pour les fermentations. En d'autres termes, l'homme a réussi, par son ingéniosité technoscientifique, à découvrir des bons microbes, à les isoler et à les transformer en médicaments pour combattre les agents pathogènes qui sont les sources ou les auteurs des maladies qui affectent le corps humain.

Mais, étant donné que la nature ne peut pas produire de tels microbes en quantité requise pour des fins médicales, les biotechnologies se chargent de remplir cette tâche, en

produisant en des quantités considérables les micro-organismes utiles dans l'industrie pharmaceutique ou agro-alimentaire, grâce aux techniques de l'ADN recombinant et au clonage. Ces techniques traduisent ce qu'on appelle « le génie génétique ». Il semble que la découverte de la structure en double hélice de l'ADN, par Watson et Crick en 1953, représente une avancée significative dans le domaine de la génétique. Selon François Gros (1990, p. 61), « En montrant que l'ADN est une double hélice dont les deux chaînes entrelacées sont attachées l'une à l'autre par des liaisons chimiques faibles et dont les agencements linéaires sont complémentaires. Crick et Watson permirent à l'étude des mécanismes de l'hérédité de réaliser un bond prodigieux. »

L'ADN, encore dénommé Acide désoxyribonucléique, est considéré comme « la substance héréditaire contenue dans les chromosomes » (D. Buican, 1995, p. 113). En d'autres termes, il s'agit d'une molécule géante portant des segments qu'on appelle les gènes. De ce point de vue, les gènes des chromosomes parentaux qui s'associent au moment de la fécondation se répartissent ou s'imbriquent dans le patrimoine génétique de l'embryon, donnant ainsi lieu à la transmission de certains caractères et de certaines maladies d'un géniteur à ses descendants ou d'une génération à une autre. Loin d'être des entités vitales irréductibles, ces gènes sont plutôt des protéines ; ce qui justifie le fait que l'on parle souvent de code génétique ou de code chimique, de l'anatomie moléculaire, de biologie moléculaire, donnant alors au vivant l'image d'un laboratoire chimique.

Au-delà de cette dimension de l'ADN, le code génétique peut aussi être compris à partir de la découverte des nucléases, encore appelés les enzymes de restriction, considérés comme des bistouris enzymatiques à l'aide desquels l'ADN se découpe en des parties précises et grâce auxquels les biologistes peuvent découper n'importe quelle molécule d'ADN, sans affecter ou perturber l'intégrité des gènes. Il y a eu aussi, d'une part la découverte des ligases, encore appelées synthétases, une catégorie d'enzyme qui soude les fragments ou segments d'ADN, en réalisant une synthèse ou une liaison entre

deux molécules, et d'autre part celle des réparases, des enzymes qui permettent de réparer la double hélice de l'ADN quand l'une des deux chaînes est interrompue.

Tous ces paramètres montrent que l'ADN représente l'identité d'un homme. Les gènes qui le composent peuvent être découpés et recombinaison, pour donner lieu à un autre organisme ou un autre individu, susceptible d'être reproduit à une grande échelle, à l'aide des techniques de clonage.

Ces techniques et connaissances, qui permettent de modifier le code génétique de quelques individus et de produire de nouveaux organismes grâce à la recombinaison de l'ADN et de les rendre disponibles en quantité industrielle, sont appelées les biotechnologies, encore considérées comme des techniques de fabrication industrielle du vivant (S. C. Minotome, 2011, p. 3-4).

C'est dire que les biotechnologies offrent plusieurs opportunités, dans la mesure où elles réussissent à effectuer le travail de la nature, en créant, à l'aide des techniques de l'ADN recombinant, les organismes ou les micro-organismes qui sont perçus comme étant utiles dans l'industrie pharmaceutique ou agro-alimentaire. Ces techniques ont contribué à la découverte et à la mise au point des antibiotiques et des insecticides, produits fabriqués grâce à des micro-organismes et qui ont permis aux hommes de lutter contre les grandes épidémies qui menacent leur vie. Les avancées rendues possibles par l'intervention des biotechnologies sur le plan de l'amélioration de la santé humaine sont interprétées par François Gros en ces termes :

A l'époque où Pasteur et Koch identifient les premiers et principaux agents microbiens responsables des grandes maladies contagieuses, les maladies microbiennes constituent la première cause de mortalité en Europe [...] Aujourd'hui la mortalité infectieuse a reculé, au point de n'être le plus souvent qu'un mauvais souvenir [...]. En 1982, l'OMS, constatant que la variole avait pratiquement disparu de la surface du globe, a décrété que la vaccination contre ce qui fut l'un des fléaux du passé n'était plus obligatoire (F. Gros, 1990, p. 53).

Dans la même optique des opportunités ouvertes par les biotechnologies sur le plan médical, on a noté la fabrication d'une vingtaine de substances à usage thérapeutique dérivant de ces techniques, et qui bénéficient, du reste, de l'autorisation de mise en exploitation sur le marché. C'est le cas, entre autres, de l'insuline, une substance commercialisée depuis 1982 sous le nom d'humuline et qui est le premier produit thérapeutique fabriqué par les techniques de l'ADN recombinant ; de l'albumine, la protéine majeure du sang, dont le clonage a été réalisé avec succès et qui apparaît comme le facteur antihérophilique A qui rétablit l'aptitude à la coagulation du sang chez la plupart des hémophiles ; de l'hormone de croissance humaine, en sigle HGH (human growth hormone), qui donne un espoir de guérison aux malades qui l'utilisent.

Par ailleurs, les espoirs suscités par les biotechnologies concernent aussi les recherches sur les vaccins de nouvelle génération parmi lesquels on peut citer les vaccins contre le VIH-SIDA humain (HIV-I), qui sont encore en cours d'étude et d'expérimentation, et les vaccins contre l'hépatite B. Ceux-ci pourraient aider à lutter contre un des cancers humains les plus dangereux, à savoir le cancer du sang.

Parmi les apports significatifs des progrès biotechnologiques, on peut aussi citer le Diagnostic Préimplantatoire (DPI) et le génie génétique. La nouveauté réside dans le fait que l'on passe d'un sélectionnisme sur les procréateurs à un sélectionnisme sur les gènes, dans le sens où ces techniques permettent de modifier les caractéristiques génétiques d'un homme à partir de la connaissance du génome. Le DPI est une technique qui favorise l'élimination des embryons défectueux.

La perspective qui se dessine à travers ces avancées technologiques serait tant la réduction de la fréquence des gènes défectueux que l'augmentation de la fréquence des caractéristiques génétiques jugées acceptables, donnant ainsi à cette visée une portée biopolitique.

On peut alors noter que des pratiques biotechnologiques comme le Diagnostic Préimplantatoire et la

Procréation Médicalement Assistée, qui contribuent à l'amélioration du patrimoine génétique de l'homme, semblent répondre à des aspirations éthiquement et humainement légitimes, puisqu'elles apportent des remèdes à des maux ou à des handicaps dont le corps humain est porteur et représentent de ce point de vue des innovations positives et favorables à l'épanouissement physique, génétique et vital de l'homme.

Dans le même ordre d'idée, les biotechnologies génétiques s'illustrent aussi par des opérations d'hybridation biologique comme les greffes. Par greffe, on entend une opération complexe, qui consiste, sur le plan médical, à transférer sur un individu humain un tissu tel que la peau ou la moelle osseuse, prélevé sur lui-même ou sur un autre. Elle se résume, dans ce sens, en la transplantation d'un organe. Autrement dit, le tissu ou l'organe peuvent être transférés sur le sujet lui-même, et dans ce cas où il s'agit d'une transplantation interne, on parlerait d'une auto greffe ou d'une autoplastie. Quand le transfert d'un tissu ou d'un organe s'effectue sur un individu génétiquement identique à celui sur lequel cet organe a été prélevé (c'est le cas d'un vrai jumeau), on ferait alors référence à une isogreffe. Dans le cas d'une transplantation qui s'applique sur un autre individu de la même espèce, on parle d'une allogreffe ou d'une homogreffe, alors que le transfert qui se fait sur un individu d'une autre espèce est dénommé xénogreffe ou hétérogreffe.

Il convient de noter qu'au cours de ces dernières années, plusieurs thérapies salvatrices et réparatrices se réalisent à partir des greffes. En plus, depuis le début du XX^e siècle, la chirurgie des greffes prend un tournant particulier, qui s'atteste par le fait que les dons d'organes, qui se réduisaient autrefois à des organes internes tels que les reins, le cœur, le foie, s'étendent et concernent désormais les organes externes comme les visages, les mains...qui peuvent, dès lors, faire l'objet de greffes. Le premier exemple historique d'une greffe sur la partie externe du corps humain a été la greffe partielle de visage réalisée par des équipes de chercheurs et praticiens français sur une femme, Isabelle Dinoire, le dimanche 27

novembre 2005. Ces opérations semblent consacrer des prouesses médicales et participent, de ce fait, de l'amélioration des conditions de vie des patients.

Par ailleurs, les apports des biotechnologies se signalent aussi, de façon remarquable, sur le plan de la procréation médicalement assistée (PMA). Cette assistance médicale à la procréation connaît une progression considérable depuis le début des années 80, grâce à la mise en place et en œuvre de l'insémination artificielle et de la fécondation in vitro, en tant que techniques qui permettent de lutter de manière efficace contre la stérilité et les autres handicaps liés à la santé de la reproduction. C'est à ce titre que l'on peut évoquer la naissance, en Angleterre en 1978, du premier bébé-éprouvette, appelé Louisa Brown, premier enfant conçu par la technique de fécondation in vitro, réalisée par Robert G. Edwards. En France, c'est en 1982 qu'est né le premier enfant, appelé Amandine, mis au monde par fécondation in vitro, grâce au travail du Professeur Testart.

Il paraît évident de constater que ces moyens de procréation ont pris une ampleur inestimable, en particulier dans les pays occidentaux, où les naissances par insémination artificielle et par fécondation in vitro représentent, chaque année, un taux assez significatif.

Au-delà de ces techniques, on assiste à l'émergence des pratiques de dons de sperme ou d'ovocytes destinés à des interventions ou des opérations biomédicales en faveur des couples stériles. Il s'agit là des dons de gamètes, encadrés par des dispositions juridiques. En France, il existe, depuis 1973, des structures chargées d'organiser, de préserver et d'orienter ces dons, à savoir les Centres d'études et de conservation des œufs et du sperme humain (CECOS).

Il convient de souligner, à ce sujet, que la caractéristique majeure de ces dons, c'est qu'ils sont à la fois gratuits et anonymes. Dès lors, des personnes et des couples affectés par la stérilité ou confrontés à des difficultés de procréation peuvent consulter ces centres spécialisés et obtenir l'ovule ou le sperme en vue de réaliser soit une insémination artificielle avec donneur anonyme, soit une fécondation in vitro.

L'insémination artificielle avec donneur anonyme permet à une femme d'être fécondée par le sperme d'un inconnu. Ce donneur de sperme, qui joue le rôle de conjoint indirect de la femme fécondée, revêt aussi le statut "père adoptif", dans le sens où en signant l'accord ou le protocole d'insémination, il fait acte de reconnaissance de sa paternité légale. Mais, en même temps, les mêmes dispositions juridiques n'autorisent pas l'enfant issu de ce procédé d'insémination artificielle à connaître son "père biologique". Dans ces conditions, un tel enfant sera privé du droit de découvrir ses origines, notamment l'identité de son géniteur. Cette situation met alors en évidence la distinction entre la parenté génétique, biologique affective et la parenté adoptive.

En outre, il existe une autre option mise en place par les biotechnologies pour soulager les personnes confrontées à des handicaps de procréation et les aider à avoir des enfants : il s'agit de la procréation pour autrui. Ce système ou ce procédé consiste à faire porter à une femme potentiellement procréatrice, une grossesse pour le compte d'une autre femme frappée d'un handicap ou d'une inaptitude à la procréation, mais qui donne son ovule pour la fécondation. Dans ce cas, on aura d'un côté une femme donneuse de l'ovule fécondé et de l'autre une femme porteuse de la grossesse. Et, à la naissance de l'enfant, il serait complexe d'en déterminer, entre celle qui a donné l'ovule et celle qui a porté la grossesse, la mère véritable. Cet aspect met réellement en évidence le fait que l'Assistance médicale à la procréation implique et pose le problème de l'identité et des racines de l'individu qui en est le produit. On est en droit de se demander si un tel enfant, doté d'origines diverses ou multiples, peut être porteur d'une identité fiable et de droits inhérents à toute personne digne et autonome. On peut également s'interroger sur l'identité ou plutôt le statut de ses géniteurs. Au regard du caractère anonyme des dons et des procédures qui participent de la naissance d'un enfant, il serait difficile, voire impossible, pour cet enfant d'identifier ou de reconnaître tous ses géniteurs, de prendre entièrement connaissance de ses origines biologiques. Cette méconnaissance de ses origines peut

représenter un handicap à l'épanouissement mental et moral dudit enfant, à la représentation de son identité, mettant ainsi en exergue les problèmes éthiques que soulève et implique le développement des biotechnologies.

2. Des enjeux éthiques des manipulations biotechnologiques du corps humain

Au regard des problèmes éthiques que posent les différentes découvertes biotechnologiques, il paraît utile et opportun de mettre en avant une réflexion à caractère bioéthique, qui tenterait de rappeler la responsabilité de l'homme à l'égard de l'humanité. C'est dire que quand on évoque les enjeux éthiques du développement des sciences et des technologies de la vie, on s'inscrit nécessairement dans le champ de la bioéthique.

En fait, les questions éthiques se rapportent particulièrement aux diverses prétentions biotechnologiques parmi lesquelles on peut citer les organismes génétiquement modifiés, qui se présentent comme des produits vivants manufacturés par l'homme. C'est ainsi qu'on assiste aux premières manipulations transgéniques en 1973, à la mise au jour de la première plante génétiquement modifiée en 1983, au clonage des animaux par l'homme, en l'occurrence au clonage du premier animal, la brebis appelée Dolly, en 1997.

A la suite de ces expériences, plusieurs recherches sur la technologie génétique sont mises en œuvre, au point où apparaissent de plus en plus des prétentions biotechnologiques sur le corps humain, avec l'émergence de nouvelles techniques de manipulations d'embryons. On peut citer, à cet effet, le décryptage du génome humain, qui représente un point majeur dans le domaine de la biotechnologie, en tant que base sur laquelle s'appuient les manipulations génétiques et les thérapies géniques. En tant que point d'ancrage des recherches tant publiques que privées, le génome humain se trouve désormais morcelé et soumis à la manipulation des scientifiques.

Le problème nouveau que soulève le développement des biotechnologies ou encore des technosciences génétiques, c'est l'apparition d'un pouvoir d'intervention sur les possibilités de l'homme d'accéder au statut proprement humain, autrement dit sur sa capacité à délibérer et à opérer un choix libre sur sa vie et sur son avenir.

C'est le sens de l'analyse présentée par Jürgen Habermas dans *L'avenir de la nature humaine* (Habermas, 2002). Ce qui paraît être mis en danger par l'intervention biotechnologique, notamment par l'eugénisme à caractère libéral, soumis à l'ordre du marché, c'est avant tout la capacité de réflexion compréhensive et critique de soi-même, cette capacité qui offre à chaque homme la possibilité d'être soi-même, de s'assumer et de se choisir.

En fait, l'intervention biotechnologique, qui est de nature non symbolique, introduit dans l'homme un sens, une intention aussi bien étrangère, c'est-à-dire décidés par autrui, qu'irréversibles, autrement dit inaccessibles à l'auto-réflexion et au travail de la conscience personnelle. C'est pour rendre compte de ce danger de manipulation de l'homme par l'intervention génétique que Habermas déclare :

Notre biographie est d'une nature telle que nous pouvons nous l'approprier (...) Cette possibilité d'appropriation auto-critique de l'histoire de sa formation [l'éducation parentale] n'est plus donnée de la même façon s'il y a eu manipulation génétique (J. Habermas, 2002, p. 26, 28).

Tout en revêtant un caractère à la fois inaccessible et irréversible, l'intervention génétique conduit aussi à une rupture d'égalité entre sujets, notamment entre manipulé et manipulateur, posant ainsi un obstacle à la possibilité tant d'être soi-même que d'être soi-même avec autrui. L'égalité de droit entre sujets et la possibilité d'appropriation de soi-même ne peuvent être garanties que par le jeu du hasard ou de la contingence naturelle. Dans cette optique, Habermas affirme la nécessité pour le philosophe de sortir de sa « retenue postmétaphysique », étant donné que les conditions universelles caractéristiques de l'être humain se trouvent

désormais à la portée de l'intervention humaine et risquent de ne plus être données. Dès lors, se justifie et se légitime le souci philosophique d'une éthique de l'espèce humaine. Celle-ci serait destinée à défendre les positions éthiques substantielles et à demander au Droit d'imposer une normativité protectrice contre les technosciences et leurs fictions

En exposant, à travers le deuxième chapitre intitulé *Vers un eugénisme libéral ? La querelle autour de la compréhension éthique que l'espèce humaine a d'elle-même*, les contours d'une éthique de l'espèce humaine, Habermas présente la nécessité d'une réflexion philosophique et morale préalable. Celle-ci consisterait, d'un côté, en la dénonciation du règne du fait accompli, qui habitue les hommes à considérer comme normal ce qui paraissait autrefois immoral, et contre lequel Habermas souligne le caractère indispensable d'une réflexion régulatrice en amont de la recherche technoscientifique ; du manque du temps nécessaire à une réflexion normative en amont, une réflexion qui permettrait de résister aux pressions et aux prétendues urgences des dynamiques de Recherche et Développement et d'économie du marché ; de l'abandon de l'exigence d'une société égalitaire et juste. De l'autre, cette réflexion devrait à la fois établir des frontières strictes entre le thérapeutique et le mélioratif et fonctionner comme une régulation fondée sur « des raisons séculières acceptables par tous dans une société marquée par le pluralisme des visions du monde » (Habermas, 2002, p. 36), comme une morale non évolutive, basée sur « les fondements naturels et normatifs de la vie » (Habermas, 2002, p. 37).

Face à la génétique, cette morale doit reposer sur l'impératif fondamental selon lequel l'individu ne peut disposer librement de son génome ou du génome d'autrui. Cet impératif se justifie par deux raisons essentielles : premièrement, une telle liberté est auto-destructrice, dans le sens où elle contribue à priver l'individu de son autonomie, et non à conforter celle-ci. Deuxièmement, étant donné que l'homme est perçu comme un être générique, le fait de toucher au génome,

qui représente sa nature essentielle, reviendrait à léser l'essence de l'homme en général.

Dans le même cadre, cette morale souligne que la personne « ne peut disposer comme elle le souhaite du mode naturel qui préside à son incarnation corporelle » (Habermas, 2002, p. 37).

Habermas déploie son argumentation en faveur de l'éthique de l'espèce humaine à travers sept (07) sections complémentaires. Dans la première section, intitulée « Que signifie moraliser la nature humaine ? », il présente une réflexion critique de la modernité sur ses propres conditions de possibilité à se prémunir contre les illusions de la liberté, puisque l'idée selon laquelle il existerait une concordance entre la liberté technoscientifique, l'autonomie individuelle et le libéralisme représente une chimère dangereuse pour la liberté elle-même. La prétention à disposer librement du génome humain reviendrait à ruiner « les fondements normatifs incontournables » (Habermas, 2002, p.45) sur lesquels se fondent les cadres éthiques, juridiques et politiques de la modernité.

Dans la section II portant sur *la dignité humaine ou dignité de la vie humaine*, Habermas expose le conflit bioéthique le plus célèbre, celui relatif au statut de l'embryon. Cette question de l'embryon est liée à celle de la dignité humaine, car il s'agit non seulement de respecter l'embryon humain dès sa conception, le fœtus et l'être humain de manière croissante et graduelle, mais aussi de faire que les sujets communiquant en société se reconnaissent mutuellement de manière égalitaire en vue de contribuer à l'avènement et à l'épanouissement de sujets autonomes. Mais, si on touche au génome de l'embryon, on altérerait les bases de cette dynamique communicationnelle et on porterait atteinte à l'image de l'homme, c'est-à-dire à la représentation symbolique que l'individu a de lui-même et d'autrui en tant que participants égaux à cette dynamique de la reconnaissance mutuelle.

La section III, intitulée *L'enchâssement de la morale dans une éthique de l'espèce*, quant à elle, s'appuie sur l'intuition morale

selon laquelle les manipulations génétiques entraîneraient un universel sentiment d'« obscénité » et de « vertige », car elles susciteraient « l'incertitude concernant l'identité de l'espèce humaine », en ce sens qu'elles brouillent l'image de l'homme (Habermas, 2002, p. 64). Etant donné que l'homme est un être langagier, un vivant symbolique, un être dont l'existence et l'évolution sont dépendantes du langage ou mieux des rapports symboliques tant aux autres qu'à lui-même, les manipulations génétiques, qui tentent d'explorer et de faire avancer l'homme par des voies et des moyens non symboliques, créent les conditions de brouillage de l'image de l'homme. De ce point de vue, l'intervention génétique destinée à la lutte contre les pathologies les plus graves ne peut être acceptée que si, d'une part, l'accord du sujet « opéré » peut être raisonnablement présumé (Habermas, 2002, p. 69, 70) et, d'autre part, si ce type d'intervention s'inscrit dans le sens de la nature et de la restauration de l'intégrité de la nature humaine.

La section IV consacrée à *Croissance naturelle et fabrication* permet à Habermas de privilégier la croissance naturelle du vivant afin d'éviter la dérégulation anarchique et destructrice, et de condamner la menace que représente l'eugénisme libéral, qui donne aux parents le pouvoir de programmer des enfants (Habermas, 2002, p. 76).

La section V porte sur *Interdiction de l'instrumentalisation, natalité et pouvoir-être-soi-même*. Dans cette partie, Habermas considère la programmation eugénique comme une objectivante et instrumentalisante qui ruine à l'origine aussi bien la possibilité d'un rapport égalitaire entre programmé et programmeur que la possibilité d'être entièrement soi-même (Habermas, 2002, p. 85). Aussi pense-t-il que seule une naissance naturelle peut assurer ces possibilités, du fait qu'elle installe l'égalité de tous et la liberté de chacun dans une origine non manipulée, qui n'est pas maîtrisée et prévue par une personne (Habermas, 2002, p. 89-90).

Dans la section VI, sur *les limites morales de l'eugénisme*, Habermas pense que les « fixations génétiques » participent

d'un paternalisme de type nouveau (Habermas, 2002, p. 97), en ce sens, loin d'être mises en place par la voie communicationnelle, elles sont plutôt imposées à travers une action technique s'opérant selon une relation d'objectivation à la troisième personne et non de communication à la seconde personne.

Quant à la septième et dernière section, intitulée *Les prodromes d'une auto-instrumentalisation de l'espèce*, elle revient sur l'idée que la sélection de la vie prénatale, même dans le cas de handicaps très graves, ainsi que la recherche sur l'embryon, même dans le sens de la mise en place de thérapeutiques, s'inscrivent dans une objectivation instrumentalisante de l'humain qui pourrait déboucher sur l'eugénisme positif. Tout en notant le caractère acceptable du Diagnostic Préimplantatoire suivi de thérapie génique, qui renvoie à l'eugénisme négatif, Habermas craint l'avènement possible d'une forme de vie insensible aux sentiments moraux, une vie qui « ne vaudrait pas d'être vécue » (J. Habermas, 2002, p. 111) et souligne le caractère volontaire du refus d'une telle évolution de l'espèce (Habermas, 2002, p. 110).

C'est dire que les biotechnologies suscitent plusieurs inquiétudes. Sur le plan médical, les techniques de fécondation *in vitro* et les nouvelles techniques de diagnostic pré ou postnatal, qui permettent d'identifier les gènes porteurs d'anomalies pouvant donner lieu à des maladies héréditaires, provoquent la crainte d'une éventuelle manipulation abusive, dans le futur, du patrimoine génétique de l'homme par des dictateurs, à l'instar des tentatives entreprises par Hitler et Staline. L'un des problèmes qu'elles soulèvent de façon particulière, c'est le problème de l'utilisation des embryons surnuméraires issus des programmes de lutte contre la stérilité, des diagnostics préimplantatoires, autrement dit le dépistage des pathologies génétiques dont peuvent être porteurs les embryons conçus *in vitro* avant leur insémination. Il se poserait alors le problème du statut de l'embryon humain, au sens où on se demande si l'embryon représente réellement un homme. On peut aussi se poser la question de savoir s'il est

possible de fabriquer des embryons humains pour des fins de recherche ou d'obtention des tissus compatibles avec les demandeurs d'organes. Dans la même optique, on peut légitimement se demander si le corps humain peut être pris ou utilisé comme un bien disponible, c'est-à-dire un bien commercialisable parmi tant d'autres. Cette question conduit aussi à une autre, celle de savoir si l'homme est réductible à un réservoir ou une banque d'organes. En même temps, on peut s'interroger sur la limite possible, compatible avec la nature de la personne humaine, que l'activité des biotechnologies est censée observer.

Il est vrai que les progrès accomplis par les biotechnologies contribuent à la disqualification de toute philosophie de nature dualiste, qui assoit la dignité de l'homme sur l'existence en celui-ci d'une âme, opposée au corps. Mais, selon Bergson, cette disqualification peut se justifier par le fait que la tradition philosophique a mal posé le problème de l'homme, puisqu'elle a présenté une totalité intotalisable (C. Riquier, 2007, p. 209). Cela revient à dire que l'homme est porteur d'une subjectivité non substantielle, du fait qu'il a une substantialité tournée vers la constance, la persistance, l'insistance, qui est l'effet d'un élan intérieur qui projette la charge passée vers le futur. C'est dire que selon Bergson, la personne se décline ou se détermine dans la temporalité, dans cette durée qui lui confère une intériorité et un caractère qui s'extériorisent dans le langage, l'agir moral et même dans les œuvres d'art, en tant qu'œuvres de l'esprit. Cela revient à signifier que la pensée, la liberté, la durée ou l'intériorité humaine représentent des éléments concrets et objectifs qui nous permettent de comprendre que bien qu'étant un organisme parmi tant d'autres, l'homme dépasse le simple niveau de la vie animale, du fait qu'il dispose d'une existence personnelle. C'est autant dire que certaines pratiques mises en œuvre dans l'univers animal ou végétal, à l'instar de l'eugénisme, ou encore la sélection des meilleures espèces ou des espèces les plus fortes, ne devraient pas être transposées dans le monde humain ou dans la sphère de la vie humaine.

Mais, au-delà de cette dimension, le problème de la dignité de l'être humain reste toujours posé. Ce qui semble le plus poser problème, c'est la conception même que l'on doit se faire de la liberté. Selon Kant, celle-ci est censée arracher l'homme au déterminisme. Mais on peut se poser la question de savoir si toutes les aspirations individuelles des hommes, comme celle d'avoir un enfant sur mesure, le programme des bébés sur mesure ou l'eugénisme libéral, revêtent un caractère absolu ou il conviendrait alors d'y imposer des limites rationnelles. Autrement dit, on est en droit de se demander si le rapport de l'homme aux biotechnologies doit être commandé par une conception individualiste de la liberté ou il devrait plutôt être régi et inspiré par la conscience de la responsabilité pour la survie de l'humanité tant actuelle que future.

Il apparaît clairement que l'usage des biotechnologies ne doit pas consister en la chosification de l'homme, à travers la manipulation de son corps. Il devrait plutôt s'orienter vers la restauration et la sauvegarde de la nature et de l'intégrité de l'homme. De plus, les biotechnologies doivent être encadrées, canalisées par l'exigence de respect de l'éthique de la responsabilité, cette éthique qui met en avant l'idéal de survie de l'humanité.

C'est cet idéal qui se dessine dans l'éthique de la responsabilité d'Emmanuel Lévinas et de Hans Jonas. Cette éthique s'oppose à la conception individualiste de la liberté et à la perception selon laquelle l'homme ne dispose pas d'une nature et il n'est que le résultat de ce qu'il se fait, présupposant par là qu'aucune limite n'est censée être imposée à son action.

La pensée éthique de Lévinas s'inscrit comme une déconstruction de la solitude ontologique de Jean-Paul Sartre et, en conséquence, une substitution de la conception individualiste de la liberté par la responsabilité pour l'autre homme et pour toute l'humanité. Ce qui distingue la pensée de Lévinas de celle de Sartre c'est l'interprétation de l'intentionnalité husserlienne de la conscience. Pour Sartre, cette intentionnalité signifie l'éclatement de la conscience vers le monde, puisque la conscience n'est qu'une succession d'états

de conscience. Elle n'est pas alors une substance comme le cogito cartésien, une entité stable qui fonctionne comme un juge intérieur qui accompagne toutes les actions de l'homme. C'est l'absence de ce juge intérieur et d'un fondement à l'existence qui légitime, chez Sartre, la totale liberté de l'homme. et qui fait que celui-ci n'est pas considéré comme quelque chose de prédéfini, mais comme un être qui se définit progressivement par ce qu'il fait.

Mais, dans un article intitulé « La conscience non intentionnelle » (E. Lévinas, in C. Chalié, 1991, p. 113-137), Lévinas se démarque de Sartre, en soutenant que l'intentionnalité suppose le non-intentionnel, incarné par la conscience morale. Autrement dit, l'expérience originelle ne réside pas dans la facticité contingente, dans le fait d'être-là sans cause et sans histoire à assumer, mais plutôt dans la conscience morale en tant que conscience de l'autre, l'être-avec, appartenance à une famille, à une communauté. Dans le même sens, Ndebi Biya affirme que « les hommes ne naissent ni ne grandissent dans les éprouvettes », mais dans une famille ou mieux dans une culture (Ndebi Biya, 1987, p. 112). Dans la même optique, T. Obenga (2000, cité par Ndebi Biya) établit un rapprochement entre le visage et le nom en ces termes :

Appeler quelqu'un en citant son nom, c'est, en Afrique Noire profonde, le faire apparaître comme "homme", c'est-à-dire un homme de tel village, de telle ethnie, de tel lignage, de telle famille, ayant eu de tels ancêtres : il s'agit de le situer dans le temps et dans l'espace, au même moment, pour le faire être vraiment "en son entier". Nommer, c'est engendrer, c'est-à-dire faire apparaître une généalogie, une évolution (Ndebi Biya, 2005, p. 108).

Cette vision est aussi confortée par P. Antonioz (2008, p. 35) qui déclare :

Tout homme reçoit son identité de gamètes parentaux, il est donc forcément fils ou fille des gamètes qui l'ont conçu, son statut est filial. Les animaux mettent bas des petits. De l'espèce humaine naissent des enfants...

Il s'ensuit que ce qui définit l'homme, c'est le primat de la responsabilité sur l'individualisme. Cela revient à signifier que nos regards sur les questions à connotation bioéthique comme l'avortement, l'euthanasie, l'utilisation des embryons, le commerce des organes, l'eugénisme libéral devraient être guidés et inspirés, non pas par des intérêts et sentiments égoïstes, mais par la volonté de prendre en compte les autres et l'humanité tout entière.

Pour Hans Jonas, l'éthique traditionnelle, encore considérée comme une éthique du prochain, ne semble plus adaptée au monde de l'homme moderne et contemporain, qui se trouve confronté au problème crucial d'un endommagement de l'ordre naturel, où l'homme est devenu à la fois sujet et objet de ses techniques et cherche à expérimenter et à innover au sein de l'être humain lui-même. Il paraît alors nécessaire, selon H. Jonas (1995, p. 40), d'étendre la responsabilité de l'homme tant à la nature humaine qu'à l'équilibre même de la biosphère :

Un impératif adapté au nouveau type de l'agir humain et qui s'adresse au nouveau type de sujets de l'agir s'énoncerait à peu près ainsi : « agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la Permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre » ; ou pour l'exprimer négativement : « agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie » ; ou simplement : « ne compromets pas les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre » ; ou encore, formulé de nouveau positivement : « inclus dans ton choix actuel l'intégrité future de l'homme comme objet secondaire de ton vouloir.

On peut alors comprendre que les manipulations génétiques, ainsi que l'utilisation non maîtrisée et non canalisée des biotechnologies représentent encore une menace contre laquelle l'homme peut se prémunir, par sa conscience morale, pour sauvegarder son intégrité, sa dignité et la survie de l'humanité. C'est dire que lorsque les biotechnologies se mettent au service d'une approche individualiste de la liberté, notamment à travers l'eugénisme libéral, elles contribuent à la mise

en péril de la dignité de l'être humain. Cette dignité requiert le respect de la volonté libre de chaque personne, la responsabilité de chaque personne de penser par elle-même (C. Taylor, 2002, p. 33), l'indépendance de chaque personne vis-à-vis des autres, l'impossibilité de considérer l'autre comme sa propriété. Sur le plan biomédical, cette dignité se signale par le respect des principes fondamentaux de l'inviolabilité, de l'indisponibilité du corps humain, de la non-patrimonialité des organes, des produits et des cellules issus du corps humain, le respect de l'intégrité de l'espèce humaine et de la primauté du consentement de la personne.

Or, le programme de bébé sur mesure nécessite l'usage des techniques de diagnostic prénatal et de diagnostic pré-implantatoire, qui, elles, impliquent la discrimination de certaines catégories d'êtres humains jugés indésirables comme les handicapés, les albinos, etc. En plus, ce programme viole l'autonomie ou l'indépendance de l'enfant à naître, qui semble se réduire à quelque chose qui possède un prix et devenir la propriété des personnes qui le désirent à tout prix, et qui prennent à sa place et sans son consentement des décisions complexes, à l'instar du fait que cet enfant est dépourvu du droit de connaître son parent biologique, donateur du sperme. Par ailleurs, le diagnostic préimplantatoire pose aussi le problème des embryons surnuméraires issus des programmes de lutte contre la stérilité afin de créer de nouvelles thérapies génétiques. Si on permet aux généticiens d'utiliser ces embryons, on va créer les conditions d'une sélection d'embryons humains pour constituer des donneurs de tissus compatibles avec les besoins des receveurs et instituer une race d'esclaves pour les besoins de la science ; ce qui est moralement irrecevable. Une telle pratique porte atteinte aux principes de l'indisponibilité du corps humain, de la non-patrimonialité des organes, des produits et des cellules du corps humain.

Quant au diagnostic prénatal, il pose le problème de l'interruption volontaire des grossesses et donc de celui du statut de l'embryon humain. En plus, il ouvre la voie à l'élimination des anomalies chromosomiques du fœtus, qui

implique une forme scientifique de sélection moralement inacceptable. Car le fait de ne favoriser que la naissance d'individus normaux représente une pratique discriminatoire, qui peut encourager l'exclusion des handicapés, des albinos, des paralytiques, etc.

Ces diverses discriminations empiètent non seulement sur le principe de l'égalité entre les hommes, mais aussi sur le respect de l'intégrité de l'espèce humaine.

C'est pourquoi, C. Begorre-Bret note que Francis Fukuyama, en tant que défenseur des principes démocratiques, préconise le bannissement de tout ce qui menace la liberté ou l'égalité :

Fukuyama ne congédie pas toutes les techniques habituellement qualifiées d'eugénistes. Il distingue soigneusement eugénisme de l'homme nouveau et eugénisme du « bébé sur mesure ». Ce dernier doit être interdit non pas parce que chaque enfant est un don de Dieu (motif religieux) mais parce qu'il détruit l'égalité des droits (raison démocratique). (En d'autres termes), l'amélioration des capacités physiques et psychiques de certains individus risque de créer entre les hommes des inégalités si importantes que l'unité de l'espèce humaine deviendrait illusoire C. Begorre-Bret, 2004, p. 256).

Dans la même perspective critique, C. Begorre-Bret reprend la position de Habermas en ces termes :

Il pense que les êtres génétiquement programmés par leurs parents éprouveraient de grandes difficultés à se considérer eux-mêmes comme des sujets auteurs de leur propre biographie : ils seraient en proie à un puissant sentiment d'hétéronomie. Le principe de responsabilité personnelle serait, en conséquence, profondément mis à mal (C. Begorre-Bret, 2004, p. 260).

Cette idée reflète la principale thèse exposée par Habermas dans *L'avenir de la nature humaine*, à savoir que l'eugénisme libéral constitue un obstacle tant à la liberté qu'aux principes de responsabilité personnelle, d'égalité et d'autonomie.

Quand on soulève la question de la menace que représente le développement des biotechnologies, sur le plan éthique et moral, pour l'Afrique, on s'apercevra que dans le

contexte de la mondialisation, marqué par l'extension du modèle technocratique à toute la planète, à tous les continents et à tous les peuples, il paraît évident que le continent africain se trouve directement concerné par les conséquences éthiques des progrès biotechnologiques. Les enjeux éthiques liés à l'application des biotechnologies se posent d'autant plus en Afrique que les handicaps humains, comme la stérilité, les maladies génétiques et incurables, qui nécessitent l'usage de ces moyens thérapeutiques, foisonnent de manière remarquable. On voit par exemple des couples ou des individus faire recours à des techniques comme l'insémination artificielle et la fécondation *in vitro* pour résoudre leurs problèmes de stérilité ou encore de quête d'enfants. La technique de greffe ou de transplantation d'organes devient aussi une pratique thérapeutique courante.

Mais, les glissements ou les incidences éthiques qui découlent de ces innovations biotechnologiques montrent que celles-ci ont une portée ontologique, du fait qu'elles mettent en cause le statut de la personne et de l'espèce humaine, l'être même de l'homme. Nous sommes là en face d'une tendance à l'artificialisation de la vie et de la nature humaine, d'une disparition des frontières qui séparent les êtres vivants et les machines ou les choses. On pourrait espérer qu'au regard du caractère sacré que revêt la vie humaine ou l'être humain dans la conscience collective, traditionnelle des Africains, ceux-ci seraient disposés à puiser dans les valeurs de leurs traditions ou de leurs coutumes pour adopter une attitude plus responsable, plus consciencieuse et plus respectueuse vis-à-vis du corps humain. Or, avec l'emprise de la culture occidentale, de la culture technocratique sur la pensée et le vécu des peuples africains, on peut relever que ceux-ci s'effacent inéluctablement dans une perte de repères culturels, moraux et gnoséologiques, au point où il devient de plus en plus difficile de retenir ce qui reste encore spécifiquement et authentiquement africain. Il serait souhaitable et envisageable pour les Africains de fonder leur rapport aux biotechnologies sur des repères moraux et spirituels propices à la préservation de la

conscience du respect de la dignité et de la survie de l'espèce humaine.

Conclusion

Le problème des enjeux éthiques soulevés ou induits par les manipulations biotechnologiques du corps humain met en évidence le rapport entre le développement des technologies génétiques et la valeur de l'être humain. Certes, le progrès des biotechnologies permet de satisfaire certains besoins de l'homme, surtout de guérir les maladies qui paraissaient autrefois incurables, améliorant ainsi la condition de l'homme, de par la liberté et le pouvoir qu'il acquiert par rapport à certains phénomènes qui semblaient encore relever de la fatalité, à savoir la grossesse, la stérilité, la transmission de maladies génétiques. Mais, en même temps, les biotechnologies représentent une menace à la liberté et à la dignité de l'homme, en ce qu'elles consacrent la réduction de celui-ci à sa simple dimension organique, son instrumentalisation, le primat des aspirations individualistes comme celle d'avoir un enfant sur mesure ou d'avoir un enfant à tout prix. Aussi, conviendrait-il de mettre en avant l'idéal d'une éthique de la responsabilité tournée vers la sauvegarde et l'intégrité de l'homme, vers la préservation de l'intégrité de l'espèce humaine et de la survie de l'humanité.

Références bibliographiques

- ANTONIOZ Philippe, 2008, « La biologie au service de la réflexion éthique », *L'embryon*, Actes du colloque « Bioéthique » tenu à l'Institut Catholique de Rennes le 25 novembre 2008, Parole et Silence, p. 29-45.
- BEGORRE-BRET Cyrille, 2004, « Bioéthique et post-humanité. F. Fukuyama : La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution technologique. J. Habermas : L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral. D. Lecourt : Humain, post-humain », *Les Etudes Philosophiques*, PUF, p. 253-264.

- BUICAN Denis, 1995, *Evolution de la pensée biologique*, Pais, Hachette.
- GROS François, 1990, *L'ingénierie du vivant*, Paris, Odile Jacob.
- HABERMAS Jürgen, 2002, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?* trad. Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard.
- JONAS Hans, 1995, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. Jean Greisch, Paris, Flammarion.
- LEVINAS Emmanuel, 1991, « La conscience non intentionnelle », C. Chalier éd, *Emmanuel Levinas*, Paris, L'Herne, p. 113-137.
- MINTOUME Siméon Clotaire, 2011, « Progrès des biotechnologies et dignité de la personne humaine », *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* (in linea), anno 13 (inserito il 30 dicembre 2011), disponible sur <http://mondodmani.org/dialegesthai/>
- NDEBI BIYA, 1987, *Être, pouvoir et génération*, Paris, L'Harmattan.
- NDEBI BIYA, 2005, *Sans perdre de vue*, Paris, L'Harmattan.
- RIQUIER Camille, 2007, « Bergson et le problème de la personnalité : la personne dans tous ses états », *Les Etudes Philosophiques*, Paris, PUF, p. 193-214.
- TAYLOR Charles, 2002, *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf.

Corps et socialisation du biologique : l'exemple de la douleur

TOSSOU ATCHIRIMI
Université de Lomé, Togo

Résumé : Dans cet article, nous nous proposons, à partir d'un corpus théorique et des représentations sur la problématique du corps de montrer comment le biologique est aussi social. La corporéité trouve dans le social un support ou un réceptacle pour se magnifier. Ainsi l'homme engage son corps pour marquer fortement et significativement ses intentions et ses valeurs. On retient que le corps, objet biologique est indissociable de la société. C'est la société qui façonne le corps à son image et tel que le veulent les différentes cultures. Nous avons choisi l'exemple de la douleur pour mieux rendre compte de cette indissociabilité entre le biologique et le social ou le culturel : l'expression de la douleur est fonction des statuts social et culturel de l'individu.

Mots-clés : Corps, biologique, social, culture, douleur.

Abstract: In this article, we propose, from a theoretical corpus and representations on the problematic of the body, to show how the biological is also social. Corporeity finds in the social a support or receptacle to magnify itself. Thus man engages his body to mark his intentions and values strongly and significantly. It is held that the body, biological object is inseparable from society. It is society that shapes the body in its image and as the different cultures want. We have chosen the example of pain to better account for this indissociability between biological and social or cultural: the expression of pain is a function of the social and cultural status of the individual.

Keywords: body, biological, social, cultural, pain.

Introduction

De plus en plus, notre monde donne au corps une valeur primordiale. Il est devenu un thème particulièrement propice pour l'analyse sociologique puisqu'il appartient à la souche identitaire de l'homme. Sans le corps qui lui donne un visage, l'homme ne serait pas. Dans cet ordre d'idée, la corporéité peut paraître comme le symbole d'une pratique. C. Rivière (2009), s'interroge à juste titre sur le corps comme révélateur et marqueur d'identité socioculturelle. Ce travail s'appuie sur un matériau issu de plusieurs sources théoriques où le corps a bonne place. Son objectif est de montrer en quoi il est un fait social. Les représentations et les valeurs qu'il véhicule et les savoirs qui le façonnent se trouvent interrogés. Comment socialiser le biologique ? Qu'en est-il de la douleur ? De fait, quand on parle de la douleur, c'est avant tout une signification. La concevant ainsi, nous mène à un certain nombre de questions. Comment elle menace l'identité ? Comment elle impact le rapport à soi ? L'anthropologie et la sociologie vont chercher fondamentalement à comprendre et à creuser la complexité des articulations qui s'établissent entre cette base matérielle et les systèmes sociaux et culturels au sein desquels nous évoluons.

1. Le corps est une matière socialisée

1.1. Corps biologique et corps social dans la tradition chrétienne

La question du corps biologique et du corps social se retrouve déjà dans la bible. Le rapport au corps dans le discours évangélique, le verbe s'est fait chair, habitant parmi nous de Saint Jean donne de ce rapport au corps une conception centrale ; le corps lieu du salut, de la naissance à la vie, et lieu d'expression de l'Alliance avec Dieu. Le corps est relié à l'ailleurs et à l'au-delà, ce qui donnera la sacramentalité chrétienne : comme pratique elle n'est pas seulement

rite, elle est symbole d'une autre vie : renaissance, union, force, nourriture, réconciliation.

Le miracle des guérisons corporelles est à entendre comme anticipation de la création, la santé recouvrée signifie la gloire de Dieu, la recreation de l'homme dans son intégrité spirituelle et physique à la fois. Il s'agit d'un rapport au corps qui fait de celui-ci le lieu du salut, la mystique de la création/rédemption unifiée, la création corporelle s'achève dans le rapport à Dieu. On peut en dire autant du thème de l'amour de l'autre comme reconstitution du peuple de Dieu dans le Christ (G. Defois, 1991, p. 127).

Par ailleurs, la construction théologique autour de l'image du corps, et son rôle d'autorité pour unifier la communauté est une donnée fondamentale dans la saisie de la relation biologique/social. Ainsi la connaissance de Dieu unifie le jugement et permet l'harmonie des relations à la fois avec le corps biologique et avec la société. Ici encore le mystique anime la corporéité pour lui donner son sens et sa fonction créatrice et sociale. Tous les membres de l'Eglise, malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps. L'image du corps est donc le principe normatif de la socialisation chrétienne : la finalité du corps est donc la cohésion sociale. Les religions apparaissent comme des instruments d'intégration sociale et des moyens de différenciation culturelle permettant de poser à la fois la question de l'identité et du traitement social du corps (G. Defois, 1991).

1.2. Contrôles sociaux et de régulations collectives des corps

Vivre c'est réduire continuellement le monde à son corps, à travers la symbolique qu'il incarne (D. Le Breton, 1992). L'existence de l'homme est corporelle. Elle rappelle que les actions qui tissent la trame de la vie quotidienne, implique l'entremise de la corporéité. Refuser cette existence, c'est faire preuve d'un déni. Emetteur de sens, le corps produit continuellement du sens, il insère ainsi activement l'homme à l'intérieur d'un espace physique, social et culturel donné.

Le corps devient le refuge et la valeur intime, ce qui reste quand les autres se font évanescents et que toute relation sociale se fait précaire. Le corps demeure l'ancre, seule susceptible de river le sujet à une certitude, encore provisoire certes, mais par laquelle il peut se rattacher à une sensibilité commune, rencontrer les autres, participer aux flux des signes et se sentir toujours en prise sur une société où règne l'incertitude (D. Le Breton, 1990, p. 159-160).

Ce social et ce culturel, il leur faut de la matière pour s'exprimer. Le corps est une de ces matières ; c'est un élément matériel privilégié sur lequel le social vient s'inscrire. Un des points communs aux études autour de la corporéité est cette interrogation : qu'est-ce que c'est que le corps ? On ne peut pas se contenter de dire qu'il est du sang, de la chair, des veines, le produit d'un programme génétique, des organes etc... Tout ce qui concerne les usages que l'on peut en faire est toujours en partie des constructions sociales qui viennent s'établir autour de ce support biologique. Ce qui autorise à dire que le corps à lui seul ne suffit pas pour faire un être humain, il en est juste la base indispensable, mais autour de cela vient se greffer le social.

Maintes études anthropologiques et sociologiques traitent la manière dont le corps est dompté, contrôlé et socialisé. Les toutes premières, nous les tenons de M. Mauss (1950). Celui-ci a posé les prémices de ce que plus tard P. Bourdieu (1979) a appelé « l'Habitus » (les habitudes corporelles). Il a abordé le corps, en observant et en comparant les différentes manières d'en faire usage : de marcher, de s'asseoir, de reposer, de se saluer, de se nourrir, d'accoucher etc. Il s'agit là des habitudes posturales, de repos, de travail, en soulignant comment cela est basé sur un fond organique (il faut des muscles pour avancer), mais il a montré qu'en arrière plan il y a des techniques apprises, des manières d'être, des savoirs être appris, des manières de dominer et d'apprivoiser son corps, de le rendre social. Il a observé aussi les différentes manières de porter des charges, la démarche, et sur leur variation d'une culture à une autre. Dans ces techniques, se dévoile l'œuvre d'un apprentissage non for-

mel, par observation et par la transmission orale par les individus, et qui commence dans la sphère familiale.

N. Elias quant lui, à chercher à comprendre comment s'est inscrit dans les sociétés le processus de civilisation. Faisant œuvre d'historien et de philosophe, il décrit comment les civilisations s'établissent à travers le corps. En partant du Moyen-âge, il révèle comment on se tenait à table, l'émergence des notions initiales de politesse, de civilité. Ainsi la politesse n'est pas que des mots mais aussi des attitudes du corps. Il explique comment le moindre geste est le produit d'une évolution historique, et comment les comportements qui nous semblent universellement partagés, naturels, ces attitudes personnelles et intimes (les manières de table, les fonctions naturelles, les relations sexuelles) s'inscrivent dans un processus. Ce sont, en effet, les attitudes corporelles qui montrent comment le corps a été longtemps et continue à être un outil de mise en ordre des bonnes manières, qui permettent de produire de la civilisation et de créer de la distinction sociale entre individus : ceux qui utilisent la fourchette et ceux qui ne l'utilisent pas, ceux qui se tiennent bien, qui ont intégré ou pas les bonnes manières. A la suite de M. Mauss, N. Elias va montrer comment est incorporé un ordre social qui va permettre à chacun de situer l'autre. Constamment notre corps est dompté, mis aux normes, sans qu'on en ait une connaissance immédiate (Elias, 2003). Et C. Rivière d'ajouter :

Le sujet s'expérimente à travers les expressions corporelles qu'il donne de lui-même et, en s'extériorisant, il apprend par les réactions d'autrui ce qu'il est et comment il est perçu. Conservé dans la mémoire du corps, les gestes appris fournissent les règles pour la scène sociale (C. Rivière, 2009, p. 21).

Enfin, afin d'expliquer combien le geste corporel matérialise aussi du préfiguré de l'univers abstrait, on utilisera quelques exemples togolais : il faut déposer un œuf entre les racines d'un iroko pour être enceinte, allumer une bougie devant le « nid » du vodu qu'on implore, procéder à la liba-

tion par terre de quelques gouttes de *sodabi* (eau-de-vie) offertes aux ancêtres avant que les vivants ne consomment le reste de la bouteille, l'enfant et la femme baissent les yeux devant un supérieur, père ou mari (C. Rivière, 2009).

En ce qui le concerne, D. Memmi constate que les formes contemporaines de contrôle et de régulation qui s'établissent dans chacun de nous, dans nos sociétés d'appartenance le sont par l'intermédiaire du corps. C'est ainsi que toute société a pour fonction de réguler et d'encadrer les existences et les conduites individuelles ; et la régulation du corps en est une illustration. Les usages que nous pouvons en faire ou que nous voudrions en faire sont contraints et contrôlés non pas sur le mode de la violence physique, mais sur un schème symbolique. Selon D. Memmi et D. Fassin, il existe des formes de contrôle plus implicites. Ils font l'hypothèse que le contrôle et la régulation des conduites individuelles s'effectuent notamment par le biais du domaine médical, plus précisément dans les échanges qui s'établissent entre les professionnels de santé et leurs patients. Pour eux, l'une des formes contemporaines du contrôle social qui s'établit autour de nos vies, nos corps, nos existences, de certains de nos choix de vie, tourne autour de la procréation et la naissance, mais aussi autour du début et de la fin de vie. On peut obtenir une contraception si on ne veut pas procréer ou au contraire procéder à la procréation médicalement assisté (PMA) si on en souhaite. Au cœur de ce processus se trouvent des professionnels de santé à qui il faut présenter de bonnes raisons de l'un ou de l'autre choix.

Par ailleurs, nombreux sont les travaux qui soulignent l'aspect totalitaire du modèle corporel par rapport auquel toute déviance d'ordre physique devient exclusion sociale. E. Goffman a ainsi mis l'accent sur la construction de stigmates, nécessaire à toute société pour se représenter comme normale, et insisté sur les « usages sociaux des handicaps ». Il affirme:

Un individu qui aurait pu aisément se faire admettre dans le cercle des rapports sociaux ordinaires possède une caractéristique telle qu'elle peut s'imposer à l'intention de ceux d'entre nous qui le rencontrent, et nous détourner de lui, détruisant ainsi les droits qu'il a vis-à-vis de nous du fait de ses attributs. Il possède un stigmate, une différence fâcheuse d'avec ce à quoi nous nous attendions. Quant à nous, ceux qui ne divergent pas négativement de ces attentes particulières, je les appellerai les normaux. [...] il va de soi, que par définition, nous pensons qu'une personne ayant un stigmate n'est pas tout à fait humaine (Goffman, 1975, p. 15).

On s'aperçoit, après ces différents exemples, combien les expressions du corps participent à la socialisation de l'individu ainsi qu'à la genèse de la structure de la collectivité. Que dire de la douleur. Si le corps est magnifié par notre monde, les sciences sociales n'ignorent pas la souffrance ou plutôt la douleur comme manifestation qui s'éprouve sur le corps.

2. La douleur : un exemple du corps biologique et social

Elle est certainement l'expérience humaine la mieux partagée, avec celle de la mort. Elle rompt l'évidence de la relation à soi et au monde. Elle brise l'unité vécue de l'homme. L'individu, parce que hanté par la douleur, abandonne le contrôle qui d'habitude organise les rapports aux autres. Elle induit un renoncement partiel à soi.

Toute douleur, même la plus modeste, induit la métamorphose, projette dans une dimension inédite de l'existence, elle ouvre en l'homme une métaphysique qui bouleverse l'ordinaire de sa relation aux autres et au monde (D. Le Breton, 2012, p. 25).

L'attitude de l'acteur souffrant est liée au tissu social et culturel. Selon Le Breton (2005), l'une des illusions de la médecine est de se donner une ambition (exclusive) d'apporter une explication médicale aux modes de gestion du mal même quand ils sont étrangers.

La médecine est un savoir du corps malade et de ses processus, elle n'est pas un savoir sur l'homme et son rapport au monde. La douleur ne se laisse pas emprisonnée dans la chair, elle implique un homme souffrant. Elle rappelle que les modalités physiques de la relation de l'homme au monde prennent corps au sein du lien social, c'est-à-dire au cœur de la dimension symbolique (Le Breton, 2012, p. 56-57).

Quand on parle de douleur, on évoque quelque chose de subjectif et par conséquent difficilement mesurable. C'est sans doute important à la médecine de construire des éléments de mesure de la douleur afin de l'apprécier. En sciences sociales, la douleur est appréhendée en tant que réalité objective. Elles questionnent non pas la douleur, mais l'expérience de la douleur, en d'autres termes la manière dont elle va être ressentie et vécue par les individus. On s'interroge alors sur tous les comportements qui vont être modifiés, changés par le vécu de cette douleur. Dès qu'un individu éprouve de la douleur, c'est qu'elle existe. Si nous orientons notre manière de la penser et de l'aborder, elle s'inscrit toujours dans un contexte personnel et forcément social. Et c'est bien ce contexte qui module le ressenti et la manière ensuite de la soigner.

D'une condition sociale et culturelle à une autre, et selon leur histoire personnelle, les hommes ne réagissent pas de la même manière à une blessure ou à une affection identique. Leur seuil de sensibilité n'est pas le même. L'attitude à l'égard de la douleur n'est jamais figée, elle est en puissance, probable mais non assurée. Elle révèle des résistances ou l'inverse des faiblesses inattendues, mais elle connaît aussi la modulation propre aux situations particulières (D. Le Breton, 2012 p. 11.)

Une douleur ressentie peut ne pas avoir de correspondance en termes de lésions. Ces dernières peuvent donner lieu à des manifestations qui ne sont parfois pas évoquées ou vécues comme très tolérables. Parfois la médecine se heurte à cette réalité, quand elle se prend pour une science du corps et de ses processus, et donc comme une science de

l'Homme dans ce domaine précis. De nombreuses oppositions encore présentes en médecine relèvent de cette représentation dualiste et se traduit en raisonnement binaire (somatique/psychique, organique/psychologique, objectif/subjectif).

Pour certains médecins, ce qui a de la valeur scientifique parce que cela fait sens dans la pratique, parce que c'est utile pour agir, c'est ce qui va relever du corps réel, de l'organique, de l'objectif : une lésion que l'on peut voir et qui produit une douleur. On est en dehors de toute référence sociale, de l'histoire sociale de l'individu et de sa manière de ressentir la douleur. Il s'agit d'une médecine des preuves basée sur des théories physiologiques et qui rend secondaire, parfois accessoire la parole et l'histoire que ressent l'individu.

L'approche socio-anthropologie de la douleur s'intéresse à l'histoire personnelle de l'individu éprouvé. Ce qui donne lieu à des interprétations d'ordre culturel et social. Peu importe que la science permet de prouver ou pas l'existence de cette douleur. Par conséquent on peut dire qu'elle est un concept médical, la souffrance est plutôt le concept du sujet qui ressent. La douleur est en partie ressentie entre ce que l'on est culturellement et socialement.

Toutes les cultures nous amènent à expérimenter un certain nombre d'expériences sensorielles. L'accouchement en est un exemple. La dose de douleur attendue et les manières conventionnelles d'y répondre se transmettent de génération ou par groupe de pairs. Chez la femme enceinte, la douleur donne l'occasion d'approcher l'interférence des us et coutumes, du religieux et des construits sociaux dans la prise en charge (globale) des questions de santé. Au-delà des considérations biologiques et psycho affectives, d'autres considérations sociales comme les interdits sociaux et les pratiques magico-religieuses interviennent comme un niveau déterminant dans l'explication de la douleur chez la femme enceinte. Il faut donc y découvrir des causes de recours parallèles en matière de prise en charge médicale de l'accouchement (J. Aguiar-Daho, H. Amouzouvi, 2013).

3. Les expressions de la douleur

Les expressions de la douleur appartiennent aussi au registre du culturel et du social. Elle met en jeu des caractéristiques propres à chaque groupe social évoquant l'histoire personnelle de l'individu « souffrant. C'est ce qui explique les différences que l'on peut observer dans les attitudes des malades atteints par les mêmes affections, par les mêmes lésions, ressentant les mêmes symptômes. Le positionnement par rapport à la douleur ou plutôt son expression n'est pas la même. Elle varie en fonction de la représentation de la douleur par les individus car l'expérience corporelle se traduit toujours au travers d'une trame culturelle. Une douleur physique identique n'est pas toujours perçue comme digne d'intérêt ou comme méritant d'attention. Des personnes habituées à vivre durement, de part la localisation géographique dans laquelle elles vivent ou de part leur appartenance sociale, s'accommodent plus facilement aux conditions des montagnes. Cela ne veut pas dire qu'elles ne souffrent pas, mais ces personnes résistent par une accoutumance sociale à des conditions d'existence plus dures.

Le mal de dos est un cas fécond de cette grille d'analyse ; c'est un bel objet pour montrer les différences sociales. Ce mal peut être perçu comme étant banal et « hors de la juridiction des médecins » s'il ne déborde pas un certain degré d'invalidité, pour des populations ouvrières et/ou rurales, ou encore, pour des populations âgées, qui ont grandi ou qui ont vécu auprès des proches qui connaissaient les mêmes symptômes, avec lesquels ils sont dans une certaine routine, ce qui influe sur leur propre manière de penser le mal de dos, donc ressentir la douleur associée au mal de dos (et donc de recourir à un thérapeute ou pas). Les personnes issues des milieux qualifiés de populaires montrent une tolérance plus grande à la douleur (mal de dos en particulier) par rapport aux individus qui appartiennent à des classes moyennes, ou plutôt privilégiées. Donc il y a comme un écran culturel et social entre le corps et l'objet

douleur (D. Fassin, D. Memmi, 2003). Il y a du social et du culturel encore dans la douleur par le fait que l'expression individuelle de la douleur emprunte dans toutes les sociétés des formes ritualisées. Ce n'est pas la manière dont on la ressent, mais la manière dont on l'exprime, individuellement et collectivement. C'est bien la comparaison entre cultures qui permet de la repérer. Dans certaines cultures, par exemple, il est de rigueur d'endurer sa peine, de ne pas l'exprimer. A l'inverse dans d'autres cultures, il est normal (on est entre la norme et le rituel) d'exprimer sa peine. On le voit dans certaines communautés autour de certaines mises en scène sociales.

Par ailleurs il est aussi intéressant d'analyser le rapport à la douleur en fonction du genre. Dans de nombreuses observations, les femmes expriment leur douleur au médecin plus fréquemment que les hommes. Cela s'explique par les socialisations établies autour du petit garçon et de la petite fille. Dès la naissance, le petit garçon est encouragé à ne pas se laisser aller (c'est une valeur), encaisser les coups, et à en donner, à être dans ce registre là, à être dans un rapport actif à la douleur, positif à la douleur.

Certaines études (N. Elias, 2003, C. Rivière, 2009) ont montré comment les pleurs de l'enfant ne sont pas interprétés de la même manière par l'environnement familial selon que les pleurs sont viennent d'un garçon ou d'une fille. Celles d'un garçon sont spontanément, socialement, à être interprétées comme relevant de la colère, de la rage ; on est dans le registre de l'actif, et pour les petites filles comme étant davantage la manifestation d'une angoisse, d'un problème, d'une douleur, d'une tristesse.

Décider si un événement corporel mérite attention ou pas, recourir à un médecin ou non, relève de ce savoir profane lui-même issu d'un apprentissage culturel et social, et non pas d'une sorte d'évidence naturelle. Et c'est bien l'interprétation engagée qui va produire ce sentiment de souffrance. Dans la manière de l'exprimer, on a du culturel et du social. Cela a été étudié autour de l'accouchement, des douleurs de l'enfantement (T. Atchrimi, 2013, J. Agui-Daho,

H. Amouzouvi, 2013). Dans certaines cultures il est absolument inconcevable de manifester la moindre trace de douleur au moment de l'enfantement qui peut être conçu comme une remise en cause de ses statuts social et culturel. Inversement, dans d'autres cultures, il est rituellement autorisé de manifester longuement, lourdement, la douleur.

Conclusion

Hautement investi, son image est au centre de préoccupations constantes. Être en forme, être jeune, et beau (belle), se présenter sous son meilleur jour, bien s'habiller, se maquiller, paraître en bonne santé condensent l'idéologie où le corps doit être maîtrisé et s'exhiber comme un phallus bien vivant (H. Bonnaud, 2015, p. 9).

Par ces propos H. Bonnaud nous rappelle une fois encore toute la symbolique du corps dans notre société. Cette prégnance du signifiant sur le corps donne lieu à penser qu'il n'existe pas au titre de chair ou d'organisme, mais de ce qu'il est et révèle, de sa trame socioculturelle. Nous l'avons vu, le corps est la trace la plus tangible du sujet. Il l'insère dans la structure sociale (le corps biologique prend corps dans le corps social). Dans la mise en perspective entre toutes les cultures connues ou étudiées, les différentes manières de se représenter le corps, de construire du sens sur le corps, de se représenter sa force, sa faiblesse, sa formation, sa fabrication, sa manière de penser la vie, la naissance, la mort, la manière de prendre en charge la maladie, de construire de la prévention, de protéger ce corps etc. tout cela sont en partie des constructions sociales qui viennent s'établir sur ce support biologique qu'est le corps humain. Ainsi,

la douleur n'est pas seulement un fait physiologique, elle est d'abord un fait d'existence. Ce n'est pas le corps qui souffre, mais l'individu dans le sens et la valeur de sa vie. La douleur du malade est un embrasement de souffrance à vif. Elle est un abîme qui dévore toute l'énergie et ne laisse rien disponible pour la vie courante. Elle est une effraction au cœur de

son sentiment d'identité. La douleur entraîne un retentissement dans la relation de l'homme au monde. Elle n'est pas cantonnée à un organe ou à une fonction, elle est aussi morale. (D. Le Breton, 2005, p. 65).

Références bibliographiques

- AGUIA-DAHO Jacques et AMOUZOUVI Hippolyte, 2013, « Représentations socioculturelles de la douleur chez les femmes enceintes au Bénin », *Etudes togolaise : Revue togolaise des sciences*, vol.7, n°2, juillet-décembre, p. 247-255.
- ATCHRIMI Tossou, 2013, « Pratiques et risques de la santé maternelle au Togo », *E.M.E., InterCommunication*, p. 97-97.
- BOURDIEU Pierre, 1979, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, minuit.
- DEFOIS Gérard, 1991, « Corps mystique et corps social », in Martin Jean-Baptiste et Laplantine François (dir.), *Corps religion et Société*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, p. 125-132.
- DETREZ Christine, 2002, *La construction sociale du corps*, Paris, Seuil.
- ELIAS Norbert, 2003, *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Flammarion (1^{re} éd. allemande : 1939)
- FASSIN Didier et MEMMI Dominique (dir.), 2004, *Le gouvernement des corps*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- GOFFMAN Erving, 1975, *Stigmates*, Paris, Editions de Minuit.
- LE BRETON David, 2012, *Anthropologie de la douleur*, Paris, Métaillé.
- LE BRETON David, 2005, « Phénoménologie de la douleur », *Douleur et anthropologie*, p. 64-69.
- LE BRETON David, 1990, *Anthropologie du corps et de la modernité*, Paris, PUF.
- MAUSS Marcel, 1950, « Les techniques du corps », *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF, p. 363-386.
- RIVIERE Claude, 2009, « La gestualité comme marqueur socioculturel », *E.M.E., InterCommunication*, p. 13-23.

Épistémologie des discours sur le corps de l'africain. Une contribution à la critique du « principe de race »

Emmanuel BANYWESIZE MUKAMBILWA
Université de Lubumbashi

Résumé : L'épistémologie du corps nous sert de prétexte pour saisir le statut du corps de l'Africain dans des discours théoriques. Elle révèle le paradigme qui les détermine et en esquisse quelques enjeux et défis. Le corps de l'Africain n'a jamais cessé d'être inventé, construit et déconstruit dans un contexte structuré par le capitalisme et par les savoirs marqués par le paradigme de simplicité. Les enjeux et défis du statut épistémologique du corps absolu assigné à l'Africain pour le confiner dans une humanité subalterne sont multiples. Il y a la légitimation du principe de race comme opérateur de gouvernementalité et la permanence de « la logique de domination » à travers la mobilisation d'une panoplie de violences symboliques et physiques exercées sur l'Africain. Il y a aussi la nécessité d'une pensée apte à générer la construction d'un monde partageable par tous les humains.

Mots-clés : Épistémologie du corps, Représentation, Corps, Afrique, Gouvernementalité.

Abstract: The epistemology of the body serves as a pretext to grasp the status of the body of the African in theoretical discourses. It reveals the paradigm that determines them and outlines some issues and challenges. The body of the African has never ceased to be invented, constructed and deconstructed in a context structured by capitalism and knowledge marked by the paradigm of simplicity. The stakes and challenges of the epistemological status of the absolute body assigned to the African to confine him to a subordinate humanity are manifold.

There is the legitimization of the principle of race as an operator of governmentality and the permanence of "the logic of domination" through the mobilization of a panoply of symbolic and physical violence exerted on the African. There is also the need for a thought capable of generating the construction of a world that can be shared by all humans.

Keywords: Epistemology of the body, Representation, Body, Africa, Governmentality

Introduction

En considérant que tout corps est une construction, une invention, nous en venons à l'idée que les corps objectivés ne sont pas dotés d'un même statut ontologique et/ou épistémologique et des pouvoirs identiques. Le capitalisme moderne a inventé le nègre, à l'ère où des discours figuraient l'Afrique et les Africains à l'épiderme noir comme « quelques choses » auxquelles manquent les normes occidentales et qui, en vertu du principe de race, devraient être traités comme objets voués à la conversion, la transmutation et la standardisation. Les Africains passaient pour des figures litigieuses de l'humain. Leur corps se lisait comme un palimpseste sur lequel ne seraient inscrites que les marques des expériences traumatiques vécues le plus souvent en conflit avec les autres et avec soi-même. Il s'agit alors de saisir le présupposé ou, mieux, le paradigme des discours théoriques qui ont assigné à l'Africain le statut de corps absolu pour le confiner dans une humanité subalterne, et d'en penser les enjeux et les défis.

Ce qui rend possibles ces discours, c'est le paradigme de simplicité dont les figures tutélaires sont les penseurs modernes et, avant tout, les antiques, dont Platon et Aristote, différemment protagonistes des épistémologies binaires, disjonctives, réductrices et exclusives. Quant aux enjeux et défis, ils sont multiples. Il y a la légitimation du principe de race comme opérateur de gouvernementalité, la permanence de la domination à travers la mobilisation d'une panoplie de violences symboliques et physiques exercées sur l'Africain en tant que liberté et la nécessité d'une pensée apte

à générer la construction d'un monde partageable par tous les humains.

1. Une épistémologie du corps : de Platon aux Lumières

La philosophie grecque et, globalement, la pensée occidentale ont fait une part belle à l'âme, la raison, l'esprit, aux dépens du corps. Il a été placé du côté obscur de la force, de l'impureté, de la déchéance et de la résistance matérielle. Dans *Timée*, Platon conçoit le corps comme promesse à la vie heureuse et dans la *République*, comme le tombeau qui, en emprisonnant l'âme, entrave son envol spirituel. Il constitue un obstacle à l'accès à l'*épistémè*, la connaissance véritable. Descartes le réduit à un corps-machine dont l'âme n'a pas besoin pour exister. L'âme, affirmait-il, est ce par quoi je suis ce que je suis, et qui peut exister sans le corps (1963, p. 119). En plus du dualisme âme/corps qu'elles ont institué, la philosophie grecque et, globalement, la pensée occidentale sont jalonnées des réflexions dépréciatives de certains corps dont le statut ontologique a été ramené au corps de honte, au corps-objet, au corps-machine, au « corps-minéral », toutes choses sur lesquelles repose le fonctionnement de la société.

Chez Platon, Aristote, Montesquieu, Hume, Kant, Hegel et même chez Nietzsche, certains corps se prêtent à l'interprétation comme figures naturelles de la déchéance, de la honte, voire de l'esclavage. Une telle conception est révélatrice d'un arrière-plan, nommé paradigme de simplicité, impensé qui formate la pensée et détermine les discours sur les corps des Africains et sur le mode de leur gouvernement.

Platon propose une scène où Phèdre rapporte à Socrate le discours de Lysias sur l'amour approché comme siège de la folie. La thèse de Lysias est qu'il vaut mieux accorder ses faveurs à celui qui n'aime pas plutôt qu'à celui qui aime ; car l'amoureux est toujours sous l'emprise de la folie. Phèdre met alors Socrate au défi de produire un discours plus éloquent et plus convainquant que le texte de Lysias. Socrate s'engage à le faire, mais en prenant le soin de se voiler la tête pour, dit-

il, ne pas avoir honte. « C'est la tête voilée que je vais parler, afin de courir le plus rapidement possible jusqu'au terme de mon discours et de peur que si je regarde vers toi, je n'aille, de honte, perdre la tête » (Platon, 1950, p. 22).

Sous cette posture, il déroule un discours différent de celui du sophiste, en exploitant le même thème de l'amour, siège de la folie. Le fait de voiler la tête au moment où il condamne l'amour au nom de la folie signifie que son discours n'est pas sincère. Il n'est pas authentique. Il ne traduit ni sa conception réelle de l'amour ni la sagesse philosophique. Il constitue plutôt l'expression de l'opinion ou de l'ignorance. Prononcer un discours en se voilant la tête pour ne pas avoir honte signifie aussi résister à l'expérience d'énoncer une pensée dont on n'est pas responsable, puisqu'on n'en est pas l'auteur. Aussi répète-t-il à son ami Phèdre : « Le discours que tu as prononcé par ma bouche après m'avoir drogué ». Socrate laisse sous-entendre qu'il parle hors de lui, dans le sillage des sophistes et des poètes, ses adversaires philosophiques. C'est pourquoi il juge que son discours médit Amour. Pour ne plus avoir honte de lui et surtout pour se faire pardonner par les dieux et les Muses, il se décide à offrir un autre discours digne d'amour, en ayant la tête découverte.

Avant d'avoir eu, dit-il, quelque chose à endurer en raison de ma médisance envers Amour, je vais en effet tenter de lui payer ma « palinodie » : la tête découverte, et non pas en me la voilant, de honte, comme tout à l'heure ! (Platon, 1950, p. 30).

Dans les deux cas, il ne fait pas mention du corps, mais plutôt de la tête voilée et de la tête découverte. C'est F. Boli-var (2004) qui, en interprétant cette scène, offre une lecture qui opère un glissement de la notion de la tête aux modes d'institution platonicienne du rapport au corps. C'est, remarque-t-il, l'œuvre platonicienne, dont *Timée*, qui autorise le choix de parler indistinctement de la tête et du corps. Elle présente la tête comme ce qui doit commander toutes les autres parties du corps. Cette conception platonicienne implique que

la tête est considérée comme le siège des organes utiles à toutes les prévisions de l'âme, et de ce fait tend à se donner le corps comme véhicule. En conséquence, il nous semble revenir au même de parler de la tête comme signifiant le corps tout entier ou du corps comme ce qui se réalise dans la tête (2004, p. 19).

Les deux postures de Socrate révèlent, en suivant F. Bolivar, deux idées. D'une part, le corps qui se cache constitue un corps soustrait à la raison, contrairement au récit biblique dans le Livre de *Genèse* et au bon sens qui posent qu'être raisonnable c'est cacher son corps. À ce sujet, il note que la décence de ne pas montrer son corps tient plus de la pudeur que de la honte et s'accorde avec M. Merleau-Ponty : la pudeur et l'impudeur s'inscrivent dans la dialectique du moi et d'autrui. Ce faisant, cacher ou montrer son corps, plutôt que de concerner le sentiment de la honte, renverraient au jeu de la crainte et de la fascination. Un corps qui parle en se cachant, se donne à lire comme un corps irresponsable, puisque soumis à la parole orpheline de l'inspiré. D'autre part, le corps qui se découvre est un corps qui s'exprime en pleine possession de la raison ; c'est un corps libre et fier d'assumer la parole responsabilisée.

De ces deux modes, F. Bolivar en vient à formuler deux thèses qui sont au cœur de la première partie de son essai. Selon la première, la honte constitue la position du corps livré à lui-même. Ainsi, si la tête de Socrate parlant hors de sa raison n'est pas montrable, c'est que l'on peut regrouper en un seul et même geste la posture qui consiste à cacher son corps et à cacher sa honte. Sous une seule idée se concentre le corps et la honte. Le corps serait la honte même, et la honte serait la honte du corps qui n'est autre chose qu'un corps. Cette première thèse signifie, au demeurant, que le corps est constamment soumis à la honte qui en constitue la marque de la chute. Selon la deuxième thèse, « *le corps est irréductible à la honte* ». Le corps dévoilé est l'expression de la raison. Il s'affirme comme liberté. La raison c'est ce qui montre le corps, alors que la honte le cache. De ce point de vue, il n'y aurait de corps montrable que celui montré par et avec la raison qui

permet de réaliser sa rédemption. La raison c'est donc le salut du corps.

La scène de Socrate parlant, tour à tour la tête voilée et la tête découverte, révèle, en somme, l'existence de deux corps que l'on oppose pour pouvoir en indiquer le vrai : le corps de honte et le corps irréductible à la honte. Ils ont des noms dans la rhétorique philosophique : esclave et homme libre. Ces vocables sont attestés chez Aristote, Montesquieu, Hume, Hegel et Nietzsche. L'esclavage s'y conçoit comme la figure éthique et politique du corps de honte.

Contre les thèses de Platon et de Xénophon sur le caractère arbitraire et injuste de l'esclavage, Aristote a soutenu qu'une société se compose d'esclaves et de gens libres, et que leur différence est une écriture sur la nature du corps.

Certes la nature veut marquer avec les corps aussi la différence entre hommes libres et esclaves : ceux des seconds sont robustes, aptes aux travaux indispensables, ceux des premiers sont droits et inaptes à de telles besognes, mais adaptés à la vie politique (...) Pourtant le contraire, aussi, se rencontre fréquemment : tels ont des corps d'hommes libres, tels en ont l'âme. Puisqu'il est bien manifeste que si les hommes libres se distinguaient par le corps seul autant que les images des dieux, tout le monde conviendrait que les autres mériteraient de les servir comme esclaves. Et si cela est vrai du corps, une telle distinction est encore plus juste appliquée à l'âme. Que donc par la nature que les uns soient libres et les autres esclaves c'est manifeste, et pour ceux-ci la condition d'esclave est avantageuse et juste (2015, p. 119, 1254b et 1255a).

La droiture et la robuste des corps constituent les signes différentiels de l'homme libre et de l'esclave. Il existerait un corps identifié et identifiable à l'esclavage : le corps robuste, musculaire, voué aux travaux physiques et disponible pour ceux qui, naturellement, doivent commander. L'esclavage relèverait ainsi de la justice et de l'utilité ; car il s'agirait d'être juste envers la nature et utile à la société. En somme, le fonctionnement de la société repose sur les corps dans lesquels des postures appuyées, des gestes minutieux et des tâches exécutées ont imprimé un savoir-faire, des habiletés.

L'utilité de l'esclave à la communauté a été mentionnée par Nietzsche dont la philosophie du corps se veut pourtant une opposition au dualisme corps/âme, corps/esprit dont la conséquence a été d'empêcher une approche de la pensée en termes de « réalité » pénétrée d'affectivité sourde et marquée par le conditionnement physiologique. D'après lui, non seulement derrière les pensées et les sentiments, il y a le corps du penseur (1970, p. 2), et son soi dans le corps, mais aussi il y a plus de raison dans le corps qu'en la meilleure sagesse (1970, p. 38). Il ne pensait pas moins que certains corps étaient destinés à l'esclavage par nécessité sociale.

Jusqu'ici toute élévation de type humain a été l'œuvre d'une société aristocratique, et il en sera toujours ainsi ; autrement dit elle a été l'œuvre d'une société hiérarchique et à la différence de valeur de l'homme à l'homme et qui a besoin d'une forme quelconque d'esclavage (1971, p. 180).

Dans *Les Politiques*, l'esclave est un être problématique, dans la mesure où il est un instrument possédé par un maître et qui est au service de celui-ci. Le corps de l'esclave constitue non seulement ce dont il se sert dans ses rapports à la société, mais aussi la meilleure part que la société puisse tirer de lui. C'est l'être dont l'activité consiste à se servir de son corps en tant que son meilleur atout. Par contre, chez les hommes libres, la société doit tirer parti de l'exercice de la raison. Il y aurait, selon Aristote, des gens destinés à vivre partout la condition esclavagiste et d'autres nulle part. Mais comment distinguer avec certitude les esclaves et les hommes libres si jamais la robustesse du corps ne suffit plus pour montrer la silhouette de l'esclave, dès lors surtout qu'il est entendu qu'un corps robuste peut parfois cacher une âme libre ? Cette difficulté est restée irrésolue par le Stagirite. Il faut peut-être se reporter à d'autres penseurs, tels Les Lumières, pour essayer de trouver une réponse.

On a, semble-t-il, attribué indûment à Hegel un texte sur l'Afrique et les Africains (A. A. Dieng, 2006). Soit ! Il définit « l'Afrique proprement dite » à partir de la spécificité supposée du corps de l'Africain et reconduit la dichotomie

aristotélicienne entre corps robuste et corps droit pour finalement penser le despotisme comme mode approprié de gouvernement des Africains qui passeraient pour des corps absolus, autre façon de nommer les esclaves. Tel est le texte :

On trouve chez ces Nègres une force physique extrême et la plus grande sensibilité accompagnées d'[un caractère] débonnaire, mais aussi d'une cruauté inouïe, inconcevable. Ces peuples ne sont jamais sortis d'eux-mêmes, ils n'ont fait aucun pas dans l'histoire (...) cette Afrique reste calme, sans impulsion, la sensibilité ne la pousse pas hors d'elle-même et elle n'est pas encore entrée dans l'histoire, elle a pour toute connexion avec celle-ci le fait que ses habitants furent, en un temps plus misérable, utilisés comme esclaves. Il n'y a pas d'esclaves dans l'État rationnel. C'est pourquoi on ne le trouve que là où l'esprit n'a pas encore établi ce point, là où l'Idée véritable a encore des aspects par lesquels elle en reste au devoir-être (F. Hegel, 2009, p. 189).

Le texte mentionne la robustesse du corps : le Nègre manifeste une force musculaire extrême qui le rend apte au travail. Il est aussi question de l'esprit débonnaire et de grande sensibilité. En sous-entendu, la communauté des hommes libres peut tirer profit de cette force physique, alors que la grande sensibilité insinue la vacuité de la raison. Le corps de l'Africain est assimilé à celui de l'esclave, dès lors qu'il serait un corps absolu, totalement privé d'Esprit. L'esclavage est l'apanage des sociétés préjugées sauvages.

Pour parler de l'Afrique, on convoque la nation du corps et du corps comme structure objective, on revient à un espace physique : l'Afrique. Ainsi celle-ci passe pour une terre sans histoire, où l'esprit n'a pas encore établi un État rationnel dont les peuples ne peuvent être réduits en esclavage ! En conséquence, elle est le lieu de la déraison, de la pire brutalité, de la cruauté et de la sauvagerie, où on ne se représenterait aucune subjectivité telle qu'elle requiert la médiation de l'universel. Elle est le « pays » de l'immobilisme et toujours calme, bien que ses populations passent leur temps à se détruire réciproquement. Hormis l'esclavage qui, dans le passé, aurait été leur seul moyen de contact avec les autres peuples,

elles ne se seraient jamais arrachées autrement à l'immédiateté de l'enfance de l'humanité.

Les Africains n'auraient antérieurement connu qu'eux-mêmes et eux-mêmes comme opposés à la nature. Ils seraient par essence magiciens et fétichistes. Leur pouvoir sur la nature relèverait uniquement de la force de l'imagination, de la domination imaginaire. L'irrespect à l'égard de soi et des humains, et le mépris de la vie constitueraient leur essence. Incapables d'imaginer respect ou principe spirituel qui traverse le corps humain dans lequel ils ne verraient que de la viande. Leur cannibalisme trouverait son ancrage dans un rite magique ou fétichiste qui commanderait, pour le renforcement de la force vitale, la consommation de la chair de leurs semblables ! Quant au mépris pour la vie, il s'expliquerait par le grand courage, soutenu par l'énorme force physique des Nègres qui étoufferait en eux tout esprit !

Par les mythes, récits, discours et épistémologies disjointives, l'Occident s'est installé dans la bonne conscience de soi. Il a été défini comme Regard pur, éveillé à toutes les correspondances. Il a été porté à nier la diversité et la pluralité des trajets anthropologiques, sinon à s'en méfier et à assigner aux personnes non occidentales, à partir de leurs corporéités, des positions sociales dans la hiérarchie des êtres. Le discours humien sur l'Africain noir en est un exemple :

Je suspecte les Noirs et en général les autres espèces humaines d'être naturellement inférieurs à la race blanche. Il n'y a jamais eu de nation civilisée d'une autre couleur que la couleur blanche ni d'individu illustre par ses actions ou par sa capacité de réflexion... Il n'y a chez eux ni engins manufacturés, ni art, ni science. Sans faire mention de nos colonies, il y a des Nègres esclaves dispersés à travers l'Europe ; on n'a jamais découvert chez eux le moindre signe d'intelligence (D. Hume, cité par J. Kinyongo, 1989, p. 98-99).

Kant n'avait pas résisté à la force des préjugés ! Se référant à D. Hume, il avait pu écrire qu'entre Blancs et Noirs les différences étaient de type essentiel. Selon lui, les Noirs sont sans talent. Ils n'ont rien imaginé de considérable dans aucun domaine, alors que les Blancs se sont maintes fois élevés de

manière constante et progressive de la médiocrité au stade supérieur. Ils se sont émancipés du fétichisme. Si la différence entre ces deux catégories d'êtres humains tient à la couleur de la peau, ainsi que le soutient E. Kant (cité par J. Kinyongo, 1989, p. 99), elle n'est donc pas ontologique.

En somme, on s'est borné à inventer l'Afrique comme un intarissable puits aux fables, aux fantasmes, une figure de la folie, la matière d'un gigantesque travail de l'imagination. Les savoirs modernes l'ont muée en une Idée sans cesse mobilisée pour informer les représentations des Africains, leur vie, leur travail et leur langage. Ainsi le corps de l'Africain, son contenu et son épiderme ont servi de fond à la justification d'un monde inégalitaire, atomisé en classes sociales dont la cohabitation ne pourrait se faire que sur le mode de la ségrégation raciale, ainsi que l'envisageait A. de Tocqueville. « Je ne pense pas, écrit-il, que la race blanche et la race noire en viennent nulle part à vivre sur un pied d'égalité » (1981, p. 427).

Cette thèse a la force d'une évidence partagée. Pour la situer, indiquons que c'est à partir du XVIII^e siècle que la philosophie occidentale a pris à bras le corps la question de l'identité ou de l'humanité de l'Africain, au départ de la différence de son corps. Les sciences sociales lui emboîteront les pas vers la fin du XIX^e siècle et surtout au début du XX^e siècle. Les penseurs des Lumières définissent l'humanité par la possession d'une identité générique, d'essence universelle. De cette identité procèderait un ensemble de droits et de valeurs partageables par tous les hommes. Une nature commune unit tous les hommes pourvus de raison. C'est de l'exercice de celle-ci que procèdent non seulement la liberté et l'autonomie, mais également la capacité de conduire la vie individuelle selon des principes moraux et selon l'idée du bien. La question consistait alors à savoir si l'Africain (le Noir) se situait dans l'humanité ou hors d'elle. Pouvait-on déceler en lui, c'est-à-dire dans son corps, son langage et son travail, le signe de la raison, de la conscience de liberté. Au cas où cette raison serait identique à celle de l'Occidental, alors seulement l'Africain passerait pour son semblable.

La critique d'A. Mbembe (2000 et 2013a) a présenté les réponses des Lumières à cette question. Une première constellation de réponses préconise une différence radicale entre l'Occidental et l'Africain, laquelle comporte une conséquence majeure : l'exclusion de ce dernier de l'humanité. Dans leur versant discriminatoire, les Lumières considèrent que le signe africain a quelque chose de distinct, de singulier, qui le sépare de tous les autres signes humains. La preuve serait le corps même de l'Africain, ses formes et sa couleur. Dieu n'aurait logé aucune âme dans un corps noir, soupçonnait E. Kant. La noirceur serait l'écriture de la déchéance sur la peau. Le corps de l'Africain indiquerait par ailleurs la vacuité de la faculté de penser : la raison. Cette centralité du corps dans le calcul de la sujétion et de l'affranchissement politique expliquera le développement, au cours du XIX^e siècle, des théories de la régénération physique, morale et politique des Nègres. Même quand on admettra que l'Africain a développé des conceptions de la société et du monde, on prendra soin de préciser qu'elles sont fort singulières, ne témoignant en rien du pouvoir d'invention et de l'universalité propres à la raison raisonnable. Cette radicale différence fondait l'exclusion des Africains, en fait et en droit, de la sphère de la citoyenneté humaine.

Un deuxième type de réponses, c'est celui qui pose l'articulation entre le souci de l'autodétermination et la nécessité de la mission civilisatrice. Au seuil de l'entreprise coloniale, un léger changement s'est opéré à l'intérieur de l'ancienne logique de l'altérité. Si l'Africain est considéré comme un être à part, c'est qu'il a des choses qui lui appartiennent en propre. Il a une identité et celle-ci repose sur la coutume. Il ne s'agit ni d'abolir, ni de détruire la coutume, mais d'inscrire la différence dans un ordre institutionnel distinct tout en le contraignant à opérer dans un cadre fondamentalement inégalitaire et hiérarchisé. Au demeurant, la différence n'est reconnue que pour asseoir des inégalités tenues pour naturelles.

Le troisième type des réponses met en relief la logique de la politique d'assimilation. L'Africain peut devenir un

homme à l'instar de l'Occidental, mais par un processus de conversion, d'assimilation et d'intégration. Ces actes présupposent que l'Africain puisse abandonner ses coutumes, ses particularités (la langue, voire le nom) et s'insérer progressivement dans un autre corps social et culturel dont les ancêtres seront ses ancêtres, gaulois fussent-ils.

Dès lors, remarque A. Mbembe, l'assimilation repose sur un principe paradoxal : l'essentielle similitude entre les humains et l'expérience du monde perçu comme l'en-commun de tous ne sont cependant pas données d'emblée à toutes les personnes, en l'occurrence à celles d'origine africaine. Celles-ci devraient être converties à l'universelle humanité, sinon elles ne seraient pas reconnues comme les semblables de l'Occidental et leur humanité ne cesserait pas d'être infigurable et insaisissable. L'assimilation consiste en la reconnaissance d'une individualité africaine différente de la singularité du groupe en tant que tel. L'Africain peut détenir des droits et en jouir, non pas en vertu de son appartenance au régime de la coutume, mais en raison de son statut d'individu autonome, capable de se délester de son héritage, de penser par lui-même et d'exercer cette faculté proprement humaine qu'est la raison, selon les principes, les codes et les normes épistémiques du corps culturel qui l'a accueilli. Il en résulte que l'essence de la politique d'assimilation est de dé-substantialiser la différence, à tout le moins pour une catégorie d'humains cooptés dans l'espace de la modernité parce que convertis, cultivés, occidentalisés, c'est-à-dire aptes à la citoyenneté. L'impensé de cette violence symbolique, c'est la race, ce support de la réalisation du capitalisme. Selon A. Mbembe (2013b, p. 4), la plupart de critiques du capitalisme, Marx et Polanyi, entre autres, ont très peu pris en considération le fait que, pour son fonctionnement, le capitalisme a besoin des « subsides raciaux ». Pour que le capitalisme puisse fonctionner dans des pays comme l'Afrique du Sud ou les États-Unis, il n'a pas seulement dépossédé les gens de leurs forces de travail, mais aussi instrumentalisé la race comme de ce supplément sans lequel la classe n'est pas possible, dans un rapport de co-constitution.

Dans des discours sur l'Africain surnommé nègre, le corps de celui-ci n'est pas physiquement et ontologiquement identique aux autres. Il est donné à lire comme une chair dotée d'énergies capitalisables. Dorénavant l'Africain s'affirme comme liberté, homme parmi les hommes, semblable aux autres hommes dans le monde, mais il a longtemps été « le seul de tous les humains dont la chair fut faite chose et l'esprit marchandise » (A. Mbembe, 2013b, p. 1).

2. Le paradigme de simplicité : ancrage des discours sur le corps de l'Africain

Le présupposé des discours disjonctifs et assignataires de l'Africain au « sous-corps » ou à l'humanité subalterne, c'est le paradigme de simplicité. Plus que l'*épistémè* qui désigne ce qui rend possibles les discours, les énoncés, leurs positions et leurs variations à une époque donnée, le paradigme renvoie à un impensé qui gouverne la pensée dans son rapport aux choses. Introduit en épistémologie par T.S. Kuhn, il a été généralisé par E. Morin. Le paradigme, dit-il, ce qui nous permet de penser sans être pensé et qu'il faut investir pour comprendre le fonctionnement de notre pensée afin d'éviter qu'elle continue à générer des savoirs fragmentés et manichéens.

Nous nous servons de notre structure de pensée pour penser. Il nous faudra aussi nous servir de notre pensée pour repenser notre structure de pensée (...) Sinon, la structure morte continuera à sécréter des pensées pétrifiantes (1981, p. 21)

Cet exercice épistémologique nous permettrait aussi d'éviter la « pathologie du savoir ».

On se rend encore difficilement compte que la disjonction et le morcellement des connaissances affectent, non seulement la possibilité d'une connaissance de la connaissance, mais aussi nos possibilités de connaissance sur nous-mêmes et sur le monde, provoquant ce que Gusdorf appelle justement une « pathologie du savoir » (1986, p. 18).

Le paradigme détermine l'intelligibilité des réalités auxquelles le sujet a affaire et leur confère un sens. Il joue un rôle fondamental dans l'organisation et la production des idées, croyances, discours, savoirs et sciences. Il est disjoncteur et distinctif, réducteur et discriminatoire. Il détermine une approche binaire de toute réalité. On la découpe en autant des parties opposées de façon antithétique, avant de les substantialiser. Les représentations qu'il impose, se profilent à travers des notions, des concepts, un assemblage de références sémantiques et cognitives, des images, des symboles, voire des mythes activés différenciellement en contexte, selon les finalités et les intérêts des acteurs sociaux ou épistémiques. Ceux-ci s'en servent pour communiquer, (re)construire la réalité, l'expliquer, la comprendre et maîtriser l'environnement (composé d'« objets » représentés) et leurs relations avec autrui. Morin indique que ce paradigme conditionne l'Occident dans son approche des réalités, sa représentation des cultures et populations non occidentales. Séparateur, il règne en divisant. Il a commandé l'organisation des sociétés, au premier rang desquelles les sociétés occidentales dont l'humanisme est dualiste. D'une part, il consacre la séparation entre l'âme et le corps, l'univers du sujet et celui des objets, tout en s'installant dans les deux. D'autre part, il opère une censure entre le corps réductible à la honte, fongible en code, en chose, en marchandise et un corps libre, irréductible à la honte. Le paradigme de simplicité secrète des savoirs et des discours binaires légitimateurs de la fabrication des « sub-sides raciaux » et du confinement des humains dans une humanité subalterne.

L'épistémologie des concepts « Afrique », « nègre » et « noir » chez A. Mbembe, met en surface leur consubstantialité et leur travestissement sémantiques. Dans les savoirs et discours modernes, l'Afrique ne renvoie pas uniquement à un continent situé dans l'hémisphère sud de la planète Terre. La géographie fait également signe à un état de choses, de propriétés et même à une condition raciale. Une confusion y est entretenue entre géographie et race. On croit et proclame fa-

cilement que l'Afrique est « la terre des nègres », « le continent des Noirs », quand elle n'est pas nommée « continent noir », la noirceur étant le signe de la déchéance ontologique ! Par le terme « Afrique », la modernité a désigné à la fois une certaine figure litigieuse de l'humain dont on postulait l'enfermement dans la vacuité de l'être, la précarité absolue et la couleur noire de la nuit. Elle aurait été le lieu soustrait à l'histoire, où s'entrelaçaient l'humain, l'animal et la nature. En somme, les substantifs « noir » et « nègre » ont été revêtus aux corps des Africains pour les penser comme l'envers d'autres hommes.

Lévy-Bruhl d'avant les *Carnets* s'opposait à la thèse de l'existence d'une nature humaine universelle. Il revendiquait une différence de nature entre « l'homme moderne » (l'Occidental) et le « primitif ». À la thèse de l'animisme compris comme forme élémentaire de philosophie, il substituait celle d'une nature psychique particulière : la mentalité primitive qui caractériserait les « sauvages », les « primitifs ». Il reprend, réinterprète et réoriente les analyses de ses prédécesseurs : magie sympathique de Tylor, principe de contagion de Frazer, etc. Il en vient à l'idée que la participation n'est pas le fruit d'une erreur de jugement, d'une intelligence insuffisamment développée, mais le signe de l'esprit prélogique.

J.-F. Mattéi définit et pense la culture européenne en référence au regard qui spécifie la représentation de l'*homo occidentalis* du monde, de lui-même et des Autres.

Le regard de l'Europe n'est pas de la même nature que les regards des cultures étrangères qui n'ont jamais déserté leur propre sol. C'est un regard d'emblée universel, et par là même abstrait, qui se porte dans trois directions. En premier lieu, sur le monde, dans la construction d'un savoir rationnel, sur le modèle de ce que Pessoa appelait avec justesse une "Humanité mathématique et parfaite". Ensuite, sur la cité, dans l'idéal de justice offert à tous les hommes, sur le modèle platonicien de la "Grande Idée" que réclamait le poète dans son Ultimatum. Enfin sur l'âme elle-même qui commande le regard de l'homme, dans l'édification de cette statue intérieure évoquée par les stoïciens, sur le modèle d'une éducation qui

fait d'un être sauvage, pour citer encore Pessoa, "une personne civilisée" (2007, p. 32).

Point de terme « nègre », mais les occurrences « être sauvage » et « personne civilisée » n'ont-elles pas comme ancrage le paradigme qui, en imposant la division de l'humanité en « humain » et « sauvage », a déterminé le schisme entre le « Même » et les « Autres », « Nous » et « Eux », au départ des corps objectivés ? Que l'Occident (ou l'Occidental) se soit érigé en Regard de l'éveil à toutes les correspondances, cela en est une conséquence. C'est par le regard qu'il figure de façon binaire les cultures et personnes. Le Nègre a été fixé comme subsidiaire humain par le regard, les gestes, les attitudes de l'*homo occidentalis* et a été tissé de beaucoup de détails, d'anecdotes et de récits. Le terme « nègre » n'a pas renvoyé seulement à une fantasmagorie, mais aussi à un corps transformé en objet. Pourtant des Africains se le sont appliqué. Nous pensons que c'est parce que leurs pensées sont déterminées par le paradigme de simplicité distillé par l'imposition de la mémoire occidentale.

[The] geographic expansion of Europe and its civilization was then a holy saga of mythic proportions. The only problem, and it is a big one, is that as this civilization developed, it submitted the World to its memory (V. Y. Mudimbe, 1994b).

C'est sur le concept « nègre » que la négritude a été construite par des Africains et des Antillais pour affirmer leur être, leur présence au monde, s'affirmer comme monde à partir des ressources de leur puissance et de leur génie. Sédar Senghor (1959) a expliqué les circonstances de l'apparition de ce vocable. Plongés, à Paris, dans une sorte de désespoir panique par des discours colonialistes légitimateurs de la dépendance politique et économique de l'Afrique sur la base de la théorie de *tabula rasa*, les étudiants noirs avaient décidé d'asseoir leur révolution en inventant la négritude pour exprimer la culture négro-africaine dans les réalités du XX^e siècle et la conscience d'être noir, la prise en charge de son destin de noir, de son histoire et de sa culture.

Pour V. Y. Mudimbe (1994a), c'est aussi là que s'enracine le drame des personnes d'origine africaine : parler de soi avec des termes inventés pour sa réification. La négritude, expression de la conscience politico-culturelle des Africains sensibles aux problèmes de la négation de l'humanité de l'Africain et de la domination raciale, s'adossait à une problématique propre à l'histoire européenne. L'un des traits de cette problématique était le relativisme culturel dont la conséquence majeure était la remise en question de l'universalité du paradigme et de l'épistémologie disjonctivo-réducteurs.

Centrés sur le sujet, travaillant de préférence le fait des prises de conscience subjectives, mettant en avant le concret par opposition à la tradition abstraite, développant le scepticisme et le relativisme, le sens, la valeur de la liberté et de l'existential, les grands systèmes philosophiques en vogue entre 1920 et 1945, en Europe, paraissent nier l'ordre des vérités traditionnelles et donnent l'impression de remettre radicalement en question la prétention à l'universalité des canons absolus de la civilisation occidentale chrétienne (V.Y. Mudimbe, 1982, p. 26).

Le drame consiste alors à s'emparer d'un sobriquet dans lequel on s'est épuisé à emprisonner les Africains pour mieux leur imposer l'idée de leur appartenance à une « humanité à part » et « sans part » dans le monde. La conséquence pratique, c'est que leur altérité et leur infériorité ontologique postulée ne les disposaient à ne s'unir aux autres humains que par le lien de la différence, de la séparation, de la ségrégation.

3. Statut épistémologique du corps de l'Africain : quels enjeux et défis ?

Les enjeux du statut épistémologique du corps de l'Africain ainsi révélé sont multiples. Il y a la légitimation du principe de race comme opérateur de gouvernementalité. Ce principe signifie, en suivant A. Mbembe (2013) qui le critique dans la suite de H. Arendt et J. Dérída, une forme spectrale de

division et de différenciation humaine au sein d'un corps social, susceptible d'être mobilisée aux fins de stigmatiser, de discriminer et d'exclure certains humains de l'humanité, et certains membres de la société de la compétition pour le pouvoir, les richesses et les prestiges.

L'invention du noir et du nègre a été accompagné d'un processus médiatisé à travers des législations qui ont renforcé des fractures et des exclusions. Dans leurs épaisseurs, ces législations se font l'écho des prémisses des épistémologies disjonctives et discriminatoires des corps humains. La formule d'A. Tocqueville est, nous semble-t-il, une synthèse de telles épistémologies. Cette formule exprime l'impossibilité d'égalité et d'une société commune entre Européens et Africains, même dans le contexte de démocratie libérale. Elle vise à disqualifier l'interculturalité qui serait insoluble par la démocratie. La pluralité qu'elle célèbre ne serait jamais vécue dans un rapport d'égalité réelle, mais plutôt dans un rapport de hiérarchie et de dissymétrie. Quand bien même la loi proclamerait que les hommes naissent égaux en droits, le fonctionnement du principe de race issu de l'épistémologie des corps ferait que celui-ci ne soit traité, en pratique, comme le semblable de celui-ci, mais toujours différent de celui-ci.

Le génocide rwandais, plus que l'apartheid en Afrique du Sud, au XX^e siècle, a révélé la tragédie à laquelle conduit ce principe de race posé et justifié par des discours narratifs et ethnologiques. Un texte nous sert d'illustration. Au départ du regard porté sur l'expression dynamique et rythmique des corps, à travers les danses du Rwanda, M. Gevers a conclu que celle des Batwa exprimait la chasse à l'éléphant ; celle des Hutu, la dureté du travail champêtre et celle des Tutsi, la fierté d'un peuple noble, guerrier et conquérant.

Ils [les Bahutu] dansent sans musique. Seul le martèlement de leurs pieds dans la poussière rythme leurs évolutions. Il semble que des coups donnés dans le sol répondent aux coups donnés par le talon nu. L'intervalle des coups est singulier aussi. Il provoque chez le spectateur une sorte d'inquiétude. Est-ce le rythme en correspond trop ou trop peu à celui du cœur humain ? (...) Paraît le corps d'élite du roi. Les

Batutsi, empanachés de fibres écruës de baudriers de perles rouges et blanches, grelots aux chevilles, ils sont armés de longues lances. Leur stature varie de 1m90 à 2 mètres. Ils forment un ensemble parfait (...) Les petits Batwa avaient mimé la chasse à l'éléphant, les Bahutu exprimaient peut-être le dur travail de la terre. Ceux-ci... je crois que c'est l'âme même de la danse qu'ils montraient (1953, p. 81-87).

Au départ des mouvements des corps, elle s'est intéressée au type de relation sociale entre ces trois peuples pour mettre en évidence l'endossement des rôles sociaux et politiques par les uns et les autres. Pour elle, les sociétés rwandaise et burundaise attestent une division et une différence entre « trois races » hiérarchisées : la race supérieure, celle des Tutsi, et les races inférieures : celles des Hutu et des Twa. Les premiers seraient prédestinés à gouverner et commander les « peuples inférieurs » de la région, dont les Hutu et Twa réduits respectivement en agriculteurs et en chasseurs, et qui, ce faisant, ne peuvent être que des exécutants. Ils ne seraient pas semblables aux Tutsi, quoique vivant sur le même territoire et parlant la même langue.

Une telle conception raciale ne vise pas à supprimer les inégalités, mais à les mettre en index afin que chaque peuple les intériorise et se comporte en conséquence. L'épistémologie des corps en mouvement fonde un art de montage symbolique qui institue des stratifications sociales. Dans un même geste oculaire, elle disjoint les liens complexes entre les populations au sein d'une même société pour légitimer la domination des uns par les autres. Elle reconduit, en filigrane, des discours antérieurs portés par la loi de distinction et de différenciation entre supérieur et inférieur, civilisé et barbare, homme libre et esclave. Les populations du Rwanda (et du Burundi) occupent, en suivant les marqueurs de leurs corps, les places alors attribuées aux Européens (les Blancs) et aux Africains (les Noirs) par les récits de voyageurs du XV^e siècle, les essais philosophiques du XVIII^e siècle et les savoirs du XIX^e siècle.

Le génocide rwandais montre que le principe de race peut prendre la forme d'un racisme culturelle, ethnique. Il

consiste à ne plus partager, discriminer, exclure ou tuer les humains à partir de l'économie épidermale, mais de l'appartenance à une ethnie, à une tribu ou à une religion.

L'autre enjeu du statut du corps de l'Africain, c'est le fondement des postures qui étalent des tensions entre identité tribal et citoyenneté, et qui nourrissent une logique de domination au travers des violences exercées sur l'Africain. Ces tensions ont été étudiées par bien des théoriciens dont A. Mbembe. Elles comportent au moins deux conséquences. La première est la tentation à nier l'existence d'individu comme liberté, en hypostasiant les communautés tribales ou ethniques. La liberté et l'autonomie de l'individu ne seraient circonscrites que par la communauté à laquelle il appartient. En Afrique, postule-t-on, l'individu appartient à la communauté et, ce faisant, est agi par quelque chose qui le transcende : le « nous collectif ». Cela implique, sur le plan politique, que l'organisation de l'accès, parfois sur un mode rotatif, des communautés ou groupes ethniques à travers leurs membres jugés représentatifs (les notables, les grands chefs) aux avantages qu'offre l'État, est alors envisagée comme stratégie pour conjurer les velléités séparatistes et maintenir l'unité nationale et la cohésion sociale. La deuxième conséquence, l'État tend à n'être perçu comme légitime que s'il prend en compte les différences pour appliquer un traitement particulier à chacun des groupes ou communautés (parfois raciales) sur un même territoire. Une telle gouvernmentalité affaiblit l'identité nationale des acteurs, par l'affirmation des identités tribales ou raciales.

Dans un tel contexte, on assiste moins à l'enracinement de la démocratie que l'ethnocratie dont les indicateurs sont les suivants : l'ethnisation de la nation et la prédominance de l'ethnicité dans les aspects de la vie commune ; la mise à profit des institutions, instances, organisations ou corporations de la nation pour réaliser le processus d'expansion ethnique ; la tendance à définir les statuts sociaux intra-nationaux à partir de l'identité ethnique ; l'omniprésence des conflits et tensions ethniques qui génèrent l'instabilité chro-

nique de l'État ; la définition de la citoyenneté et de l'appartenance à la nation en référence à l'ethnie ; l'inflexion de la gestion de l'État aux logiques ethniques.

Le statut assigné au corps de l'Africain par les discours déterminés par le paradigme de simplicité impose un défi à la pensée. Nous nous accordons avec A. Morin (2011) que la crise de l'humanité à l'ère planétaire est à la fois riche de périls et de possibilités transformatrices. En même temps que nous assistons à la rémanence des forces régressives qui instrumentalisent les identités, nous cheminons vers l'ère de la nécessité d'« écologiser l'homme » (E. Morin, 2016), de penser la commune appartenance des hommes à une même communauté de destin, faite de convergences entre cultures différentes, rassemblées par les mêmes problèmes, les mêmes urgences, les mêmes menaces dans le monde qui est le bien commun à tous les humains. Le monde est matrice et nourrice des humains ; c'est ce qu'ils ont en partage. Le défi majeur à la pensée consiste à penser les conditions épistémologiques, éthiques, juridiques et politiques de possibilité de construction d'un monde en partage, puisque le monde constitue ce que les humains ont en commun.

Conclusion

« Mon ultime prière : Ô mon corps, fais de moi toujours un homme qui interroge ». C'est par ces mots de F. Fanon (1971, p. 188) que nous bouclons ce texte dont l'ambition aura été d'interroger le statut du corps de l'Africain dans des discours théoriques. L'ordre paradigmatique divise les savoirs en pouvoir. L'épistémologie des discours sur le corps nous a amené à montrer que des représentations du corps de l'Africain surnommé nègre trouvent leur ancrage dans un impensé qui commande la raison occidentale depuis l'Antiquité : le paradigme de simplicité. Disjoncteur, réducteur, discriminatoire et exclusif, il a généré des conceptions, croyances, discours qui ont participé à construire différemment le statut du corps de l'Africain. Ce corps est tantôt réductible à la

honte, dépourvu de raison ou ne l'attesterait qu'insuffisamment, tantôt doté d'une immense énergie productive. Comme tel, il passe pour un corps absolu fongible en chose. Dès lors, la reconnaissance de l'humanité des personnes d'origine africaine a été soumise à des préalables : le renoncement à leurs identités, à leurs héritages culturels, à leur mémoire et la conversion à la mémoire jugée supérieure : la mémoire de l'homme auto-proclamé et auto-défini comme Regard de l'éveil à toutes les correspondances.

En allant de Socrate à M. Gervers, en passant par Platon, Aristote, Hegel, Hume, Kant, Nietzsche, Tocqueville et Mat-téi, des textes en apparence sans lien les uns avec les autres se révèlent cependant colonisés par un même cadre de référence. Il organise et conditionne une vision du monde, une certaine façon d'écrire et de dire le monde, les corps, les hommes et leurs rapports. Il conditionne des discours qui se-crètent le racisme dont le référent est tantôt l'épiderme, tantôt l'ethnie. Des penseurs majeurs ont inconsciemment imposé des savoirs générateurs des oppositions entre corps de honte et corps libre, esclave et homme libre, « Nous » et les « Autres ».

La métaphysique moniste affirme que le corps est toujours et déjà, ontologiquement, le même. L'épistémologie des discours sur le corps de l'Africain nous a conduit à l'idée selon laquelle le corps n'a pas le même statut ontologique et/ou épistémologique. Le corps de l'Africain n'a jamais cessé d'être inventé, construit et déconstruit au moyen des savoirs, écritures et notions qui procèdent de l'effet de langage et de la logique de domination, marqués par le paradigme de simplicité. Les enjeux des discours assignataires du statut épistémologique d'humanité subalterne au corps de l'Africain sont multiples. Il y a, entre autres, la légitimation du principe de race comme opérateur de la gouvernementalité, la rémanence de la domination qui se réalise à travers la mobilisation d'une panoplie de violences exercées sur la personne humaine en tant que liberté et la nécessité de construire un monde en partage.

Références bibliographiques

- AMSELLE Jean-Loup, 2001, *Anthropologie de l'universalisation des cultures*, Paris, Flammarion.
- ARISTOTE, 2015, *Les Politiques*, Traduction, introduction par P. Pellegrin, Paris, Flammarion.
- BANYWESIZE MUKAMBILWA, Emmanuel, 2013, « Palimpseste d'écriture et voyage des idées et des stéréotypes dans des textes occidentaux », in Abomo-Maurin, Marie-Rose, Amuri Mpala-Lutebele, Maurice, et Humberto Luiz Lima de Oliveira, *Voix et images de la diversité. Que peut la littérature ?*, Paris, L'Harmattan, p. 69-94.
- BANYWESIZE MUKAMBILWA Emmanuel, 2013, « L'explicite et l'implicite sur l'Afrique et les Africains dans quelques essais de J.-L. Amselle et de J.-F. Mattéi », in Abomo-Maurin, Marie-Rose, Amuri Mpala-Lutebele, Maurice, et Humberto Luiz Lima de Oliveira, *Voix et images de la diversité. Que peut la littérature ?*, Paris, L'Harmattan, p. 95-108.
- BOLIVAR Faubert, 2004, « Comment philosopher avec l'Afrique sans nommer le corps ? », in *Comment philosopher en Afrique aujourd'hui ? Journée de la philosophie de l'Unesco*, Paris, Unesco.
- BRAHIM Diop, 2000, « L'Afrique noire telle que l'Occident la perçoit (XV^{ème}-XVIII^{ème} siècles). Entre mythes et réalités », in *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines. Philosophie, Littérature, Langues, Sciences humaines*, Dakar, Université Cheikh Anta Diop.
- BROXTON Onions, R., 1999, *Les origines de la pensée européenne. Sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin*, Paris, Seuil.
- DIENG Amady, Aly, 2006, *Hegel et l'Afrique noire. Hegel est-il raciste ?*, Dakar, CODESRIA.
- FANON Frantz 1971, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil.
- GEVERS Marie, 1953, *Des mille collines aux neuf volcans*, Paris, Stock.
- GODDARD Jean-Chrétien, 2005, *Le corps*, Paris, Vrin.

- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 2009, *La philosophie de l'histoire*, Paris, Librairie générale française.
- KIYONGO Jeki, Jean, 1989, *Épiphanies de la philosophie africaine et afro-américaine. Esquisse historique du débat sur leur existence et leur essence*, Munich-Kinshasa-Lubumbashi.
- MARZANO Parisoli, 2002, *Penser le corps*, Paris, PUF.
- MATTEI Jean-François, 2007, *Le Regard vide. Essai sur l'épuisement de la culture européenne*, Paris, Flammarion.
- MBEMBE Achille, 2000, « À propos des écritures africaines de soi », in *Politique africaine. Dossier : Philosophie et politique en Afrique*, n° 77, p. 16-43.
- MBEMBE Achille, 2013, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte.
- MBEMBE Achille, 2013, « Il n'y a pas de monde sans circulation libre des hommes », in Médiapart.fr [Texte disponible en ligne : http://www.langaa-pcig.net/IMG/pdf/M_Bembe.pdf. Consulté le 8 novembre 2016].
- MBEMBE Achille, 2016, *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte.
- MORIN Edgar, 1981, *La méthode 1. La nature de la nature*, Paris, Seuil.
- MORIN Edgar, 1986, *La Méthode 3. La connaissance de la connaissance*, Paris, Seuil.
- MORIN Edgar, 2011, *La Voie. Pour l'avenir de l'humanité*, Paris, Fayard.
- MORIN Edgar, 2016, *Écologiser l'Homme. La nature du futur et le futur de la nature*, Paris, Lemieux.
- MOURALIS Bernard, 1997, *L'Afrique, l'Europe et la folie*, Paris, Présence africaine.
- MPUKU Laku, 2013, *Merleau-Ponty face aux défis du monde contemporain. Corporéité et solidarité*, Paris, Présence Africaine/L'Harmattan.
- MUDIMBE Valentin Yves, 1973, *L'Autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, Lausanne, L'Âge d'Homme.

- MUDIMBE Valentin Yves, 1982, *L'Odeur du père. Essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*, Paris, Présence Africaine.
- MUDIMBE Valentin Yves, 1988, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- MUDIMBE Valentin Yves, 1994a, *Le corps glorieux des mots et des êtres. Esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*, Paris-Montréal : Présence Afrique/Humanitas.
- MUDIMBE Valentin Yves, 1994b), *The Idea of Africa*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- PLATON, 1950, *Phèdre*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard.
- SECA Jean Marie, 2002, *Les représentations sociales*, Paris, Armand Colin.
- SENGHOR Léopold, Sédar, 1959, *Rapport sur la doctrine et la propagande du parti*, cité par Kiyongo Jeki, Jean, 1973, « Philosophie en Afrique : conscience d'être », in *Cahiers philosophiques africains*, n^{os} 3-4, Lubumbashi, Université de Lubumbashi.
- TAGUIEFF Pierre-André, 1987, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte.
- TOCQUEVILLE Alexis, 1981, *De la démocratie en Amérique*. Tome 1, Paris, Flammarion.
- WATIER Pierre, 1996, *La Sociologie et les représentations de l'activité sociale*, Paris, Méridien Klincksieck.

Le corps de la femme en milieu hausa : entre beauté et sacralité

Mounkaïla Abdo Laouali SERKI
Université Abdou Moumouni de Niamey

Résumé : Par-delà la diversité caractéristique de la société hausa, un fond culturel commun existe, dont fait partie intégrante la place considérable dévolue à la femme. Dans cette perspective, la magnification et la protection du corps de la femme en particulier sont des devoirs impérieux. Le présent texte vise précisément, en partant de considérations générales sur la culture hausa contemporaine, à démontrer en quoi le corps de la femme y est considéré, en même temps, comme un chef-d'œuvre de l'art et comme un objet sacré. La beauté et la sacralité sont du reste au cœur de ce qu'on pourrait appeler l'esthétique du corps de la femme chez les Hausawa.

Mots-clés : beauté, corps, femme, Hausa, sacralité.

Abstract: Beyond the diversity that characterized Hausa society, there exists a common cultural basis which grants woman a considerable status. In this spirit, magnification and protection devoted to woman's body are considered as fundamental duties. This paper aims precisely at showing, on the basis of these general considerations on hausa contemporary culture, in which way woman's body is considered as a masterpiece and a holy thing. Beauty and holiness are then in the heart of what we can call woman's body esthetics in hausa society.

Keywords: beauty, body, woman, Hausa, sacredness.

Introduction

Vivant aujourd'hui essentiellement dans une aire qui inclut à peu près la moitié nord du Nigeria et la moitié sud du Niger, mais aussi le nord-ouest du Tchad et du Cameroun, les Hausawa¹ constituent un peuple hétérogène à différents points de vue. Nombre de facteurs peuvent expliquer la diversité constitutive de la démographie et de la *Weltanschauung* hausa. On peut évoquer, entre autres, la colonisation (britannique ou française selon les cas), la coexistence et les brassages avec d'autres peuples, la pratique religieuse, l'évolution actuelle du monde marquée par la mondialisation néolibérale et ses conséquences aussi nombreuses que multiformes, etc.

Dans ce vaste ensemble géographique et culturel, où l'Islam est la religion dominante, la femme a un statut tout particulier, statut cependant parfois présenté comme marginal ou précaire par des spécialistes, praticiens ou adeptes de « cultures autres »². En effet, si on fait abstraction de certaines considérations inhérentes à la culture hausa elle-même, il ne serait pas facile de comprendre les tenants et aboutissants de pratiques comme par exemple celles qui entourent le corps de la femme.

Objet d'un véritable culte qui, a bien des égards, rappelle le rituel religieux auquel il est intrinsèquement lié et dont il tire peu ou prou sa légitimation, le corps de la femme requiert les soins spéciaux inhérents à la place conférée à la

¹ Pluriel de *Bahaushe* (masculin) ou *Bahaushiya* (féminin), *Hausawa* est le mot qui, dans le vocabulaire hausa, désigne les personnes de culture hausa, pour employer une formule quelque peu redondante, mais traduisant la réalité. C'est cette terminologie qui sera en général utilisée dans le présent article, car mieux appropriée. On peut donc convenir que *Bahaushe* ou *Bahaushiya* (*Hausawa* au pluriel) désigne, respectivement, l'homme ou la femme de culture hausa, tandis que *hausa* signifie l'adjectif ou la langue selon les occurrences.

² C'est notamment le cas de l'ethnologue française N. Echard (1978), comme la suite du texte va le démontrer.

femme elle-même par la société. Contribuer, de la meilleure façon possible, à l'embellissement et à la protection du corps de la femme, en le préservant d'éventuels prédateurs, est considéré comme un devoir sacré pour tous. A ce titre, les Hausawa n'admettraient pas par exemple le port, par la femme en particulier, de tenues socialement jugées indécentes, c'est-à-dire dévoilant leurs corps sacrés qui, en tant que tels, devraient normalement être voilés. Il ne s'agit là nullement d'une quelconque tendance à l'extrémisme religieux, mais bien du respect d'une valeur devenue culturelle qui ne vaut pas moins que n'importe quelle autre.

En choisissant ainsi de réfléchir sur « Le corps de la femme en milieu hausa : Entre beauté et sacralité », nous cherchons avant tout à mettre en lumière les fondements culturels et les implications théoriques d'une esthétique du corps de la femme chez les Hausawa, peuple globalement sédentaire et, aujourd'hui plus que jamais, tiraillé entre la tradition et la modernité, entre le repli sur soi et l'indispensable ouverture, entre le culte du moi et l'obsession de l'autre. Pour ce faire, un examen du cadre culturel global permettra de démontrer en quoi les Hausawa considèrent justement le corps de la femme non seulement comme un chef-d'œuvre dont il faut délicatement prendre soin, mais aussi comme un objet sacré qui requiert la protection et le respect, voire la vénération de tous.

1. Quelques considérations sur la culture hausa contemporaine

Il convient avant tout de noter que, pas plus qu'aucun autre grand peuple, les Hausawa ne constituent un ensemble homogène sur le plan culturel. Il s'agit plutôt d'un groupe social à beaucoup d'égards composite, si bien que vouloir en parler comme d'une nation ou d'une entité unitaire serait pour le moins problématique. Les spécialistes vont en effet dans le sens de l'idée d'une hétérogénéité fondamentale de l'histoire et de la culture hausa. Par exemple,

pour les historiens nigériens A. Mahamane et A. Mahaman (2006, p. 47),

les *Hausawa* ne constituent pas un groupe homogène venu d'un point cardinal précis. Beaucoup de vagues sont venues de divers horizons et ont pu intégrer leur itinéraire dans les traditions migratoires *Hausa*. D'autres encore n'étaient certainement pas des *Hausawa* à l'origine, mais ils ont été assimilés par glottophagie sans que pour autant leurs traditions migratoires disparaissent. Il paraît donc vain, en notre sens de chercher aux *Hausawa* une origine commune.

Les auteurs relèvent du reste que le rayonnement de la culture hausa avait fait qu'à une certaine époque des peuples voisins en ont été séduits, au point de venir volontiers l'adopter, rendant dès lors possible leur intégration totale, voire une disparition pure et simple de leur culture d'origine.

En outre, dans l'étude qu'il a consacrée au Katsina Nord, un des Etats hausa les plus florissants au 19^{ème} siècle, A. Mahamane (2003, p. 27-28) a souligné l'extrême difficulté de procéder à une circonscription stricte de l'homme hausa lui-même :

Par exemple, parlant du peuple hausa, on se pose la question de savoir qui appartient à ce peuple ? Pour répondre à cette question les critères à considérer sont variés. On ne saurait définir un *Bahaushe* sans tenir compte de son héritage historique, de la langue, de la religion et du phénomène d'extension de sa communauté, sans oublier l'aspect capital de la filiation.

Mais, bien qu'elles soient susceptibles de fournir d'utiles éclairages pour mieux comprendre le sens profond de la *Weltanschauung* hausa, les considérations historiques, linguistiques et religieuses ne constituent pas en elles-mêmes l'objet principal de notre préoccupation ici.

Nous visons seulement à évoquer – sans donc entrer dans les détails techniques qui ne sauraient être, à vrai dire, ni indiquées ni possibles dans le cadre d'une communication par essence censée être succincte – le contexte théo-

rique à partir duquel il s'agira surtout de saisir ultérieurement la place de la femme dans cet univers singulier. Ainsi pourrait être mieux appréhendée l'idée claire et distincte que, de façon rigoureuse, les Hausawa ont eux-mêmes du corps de la femme, pas seulement sur le plan physique, mais aussi sur le plan symbolique et philosophique. En substance, au-delà des idées reçues, préjugés et autres *a priori*, voire des contrevérités et des appréhensions, la conception hausa du corps de la femme repose sur des réquisits précis, même si le contexte mondial actuel marqué par une perte de repères et une profonde crise de valeurs, n'en favorise pas toujours l'intelligibilité.

Ces précautions prises, on peut affirmer que chez les Hausawa, la tradition, en l'occurrence appelée *al'ada*, est en fait tout un ensemble de pratiques, certes souvent assez anciennes mais qui, pas plus que la composition de la population d'ailleurs, est loin d'être homogène. La diversité culturelle est dès lors constitutive de cette tradition multiséculaire sur laquelle, il convient de le rappeler, plusieurs types d'influences ont laissé des empreintes indélébiles, qui ont carrément forgé une nouvelle identité hausa. C'est dire que la culture hausa contemporaine, qui est donc une résultante de différents éléments, est une véritable mosaïque au sens où J.-J. Boillot et R. Idrissa (2015, p. 29-33) parlent de « mosaïque de peuples » et de « nation "arc-en-ciel" » pour caractériser l'Afrique. N. Echard soutient même que les Hausawa forment une « société complexe » et ont des origines si diverses que le concept d'ethnie serait à cet effet inapproprié (N. Echard, 1978, p. 551).

En dépit de cette irréductible diversité qui la caractérise, il n'est pas abusif de dire que « la Culture hausa » comme telle dispose tout de même d'un fond commun, une sorte de noyau dur qu'au-delà des disparités, toutes « les cultures hausa » laissent en quelque sorte transparaître. Non pas que les Hausawa soient plus conservateurs ou plus renfermés que d'autres, mais il se trouve que tous ceux qui se réclament d'une culture donnée partagent, par cela

même, quelque chose de commun et de plus ou moins stable qui, pour autant, ne remet nullement en cause le caractère évolutif et dynamique de la culture en question. C'est dire que, pas plus pour le monde hausa en particulier que pour l'Afrique en général, on ne saurait concevoir une vie culturelle repliée sur elle-même. A ce titre, on peut se rendre à l'évidence qu'en écrivant que l'Afrique, « aussi loin que remonte l'histoire, est restée fermée, sans lien avec le reste du monde ; c'est le pays de l'or, replié sur lui-même, le pays de l'enfance qui, au-delà du jour de l'histoire consciente, est enveloppé dans la couleur noire de la nuit », G. W. F. Hegel (2012, p. 279) ne semble pas s'appuyer sur la connaissance historique objective qui, d'habitude, sous-tend les propos du grand philosophe d'Iéna.

A vrai dire, nonobstant certaines idées reçues, la culture hausa réserve une place de premier plan à la femme. En effet, bien que l'Islam soit aujourd'hui la religion la plus pratiquée chez les Hausawa, la femme n'a pas forcément ce statut de seconde zone dans lequel certains la voient aujourd'hui ou veulent tout simplement la confiner. Ainsi, la position de N. Echard par exemple nous semble être excessive dans la mesure où elle ne reconnaît au mieux qu'une place dérisoire à la femme dans la société hausa, cette « société d'hommes » comme le dit explicitement l'ethnologue française (N. Echard, 1978, p. 551 sqq.).

Certes, le déficit de liberté et d'image dont souffre la femme est loin d'être une vue de l'esprit, surtout dans un contexte régional et international où l'instrumentalisation de l'Islam par des groupes terroristes est assez bien connue. Mais on peut légitimement se demander si la dévalorisation quelquefois constatée de la femme est le fait de la religion, de la culture, de la société ou d'individus eux-mêmes en porte-à-faux avec la communauté. La réponse à cette interrogation que nombre de personnes se posent aujourd'hui, bien qu'elle ne semble pas aller de soi, se trouve simplement dans une sorte de barbarie dont seul l'homme – qu'il soit *Bahaushe* ou non – pourtant censé avoir le privilège de dispo-

ser d'une raison toute-puissante et omniprésente, est capable.

Il est à ce niveau intéressant de rappeler le sens du projet de l'« Institut de Recherches Sociales », communément appelé Ecole de Francfort qui, partant précisément du constat de l'échec de la modernité, s'était assigné pour tâche de repenser les conditions de possibilité de l'épanouissement de l'être humain. Le projet moderne considéré comme rationalisation, mis en œuvre à partir des Lumières, repose en effet sur un mode déterministe qui a fini par déboucher sur les totalitarismes dévastateurs et le désenchantement consécutif que l'on a connus³. La *théorie critique* avait du reste fait de l'art l'indice de la souffrance dans laquelle s'était quelque peu fourvoyée la raison occidentale qui, sous sa forme sécularisée, semblait s'être muée en son contraire, allant jusqu'à cautionner la plus grande barbarie humaine, au point où M. Horkheimer n'a pas hésité à parler d'« éclipse de la raison » (M. Horkheimer, 1974).

Dans le cas précis de la culture hausa, on ne peut nullement trouver une quelconque justification idéologique au « traitement inhumain et dégradant », aux sévices physiques, moraux et psychologiques quotidiennement infligés à la femme, comme c'est malheureusement le cas dans les zones contrôlées par les terroristes de *Boko Haram*, mus par des considérations dont la culture hausa, culture de paix et de tolérance – notamment sur le plan religieux – est tout aussi victime. La recherche des raisons véritables susceptibles de pousser des groupes plus ou moins importants d'individus à emprunter des voies sans issues, obligeant des communautés à payer, à leur corps défendant, un lourd tribut, n'est pas dénuée de légitimité. Mais là n'est pas l'objet du présent propos qui porte plutôt sur l'analyse phi-

³ Le nazisme, le fascisme et le stalinisme qui avaient pour épicentres, respectivement, l'Allemagne hitlérienne, l'Italie mussolinienne et l'ex-URSS stalinienne, illustrent, s'il en était encore besoin, l'idée que le doute peut être permis sur la toute-puissance et la capacité en toute circonstance émancipatrice de la raison humaine !

losophique du sens et de la portée spécifiques du corps de la femme dans un environnement, il est vrai, plus que jamais conflictuel et où surviennent des faits aussi dramatiques qu'insensés.

En dehors de toute approche laudative qui ne sied donc point ici, on peut dire que la culture hausa, dont il a précédemment été fait cas de la diversité et du caractère dynamique, fournit un cadre idoine de réflexion singulière sur le corps de la femme. Pour ce faire, il existe des pratiques sociales et un vocabulaire appropriés susceptibles d'étayer et d'illustrer la réflexion.

2. Du corps de la femme *comme* d'un chef-d'œuvre de l'art

La cité hausa ressemble à une *Callipolis*, c'est-à-dire à une sorte de « cité du beau », comme en témoignent, entre autres, diverses variantes de l'architecture traditionnelle amplement mises en exergue par exemple par Y. Urvoy dans son livre très documenté consacré aux activités artistiques dans le Niger sous domination coloniale (Y. Urvoy, 1955). Néanmoins, ce souci permanent du beau n'est pas visible qu'au seul niveau de l'environnement physique ou des objets utilitaires employés pour accomplir diverses tâches quotidiennes, puisque la société elle-même est d'accord pour que le corps de la femme en particulier soit symboliquement considéré comme un véritable chef-d'œuvre de l'art. Non pas que les deux soient conçus comme ayant des valeurs égales – loin s'en faut – ni même comparables *stricto sensu*, mais dans la mesure où, sur le plan esthétique, abstraction faite de toute autre considération, on peut dire que le corps de la femme présente tous les attributs d'une œuvre d'art exceptionnelle, avec tout ce que cela comporte de beauté, de souplesse, d'attractivité, d'élégance, de délicatesse. Le parallèle établi entre le corps de la femme et l'œuvre d'art n'a donc absolument rien à voir avec une quelconque réification qui ravalerait le premier au rang inférieur d'un simple objet

produit par un artiste. C'est que, comme l'écrit M. Marzano (2016, p. 61) au sujet du corps en général, « la culture s'inscrit sur le corps pour le modeler et le socialiser sur la base de ses règles et de ses normes. C'est à partir de l'enfant, dans chaque société et à toute époque, que le corps est "dressé", afin qu'il devienne un reflet des valeurs et des croyances socialement édictées. »

L'entretien du corps particulier de la femme, ce véritable « chef-d'œuvre de la nature », pour employer une formule quelque peu paradoxale, est un défi de tous les instants chez les Hausawa, puisqu'une partie considérable de l'énergie ou de l'économie tant individuelle que collective est investie pour faire de la femme une personne encore plus belle, la plus belle de toutes, celle que tous voudraient contempler et, pourquoi pas avoir chez eux. Dans cet ordre d'idées, des créateurs talentueux sont mobilisés pour, chacun à sa manière, travailler à « re-sculpter » ou à « relooker » le corps de la femme, c'est-à-dire à œuvrer à la réalisation de l'objectif majeur de magnification corporelle de la femme. Trouver et pouvoir entretenir une femme d'une grande beauté, une « *macce mai kyau* »⁴, *a fortiori* une « *macce wadda kyan nata har ba a fadi* »⁵, est considéré à la fois comme le signe d'une bénédiction divine et le fruit d'un mérite personnel car, ainsi que le disent les Hausawa, « *mai tsoro bai samun macce mai kyau, balantana har ya iya riƙe ta* »⁶.

Si l'acquisition d'une œuvre d'art de qualité passe nécessairement par la mobilisation de moyens exceptionnels, s'agissant d'une belle femme, le sacrifice à consentir pour y arriver est encore plus important, tant la beauté de la femme, amplement mise en valeur, requiert une attention aussi soutenue que continue. Elle engendre en effet rivalité et compétition, dans la mesure où elle attise l'intérêt de

⁴ Une « femme belle » en français.

⁵ Une « femme dont la beauté est indicible, incommensurable » ; en d'autres termes une femme d'une extrême beauté.

⁶ Littéralement, « un peureux ne peut trouver une femme belle, à plus forte raison réussir à la conserver. »

nombreux prétendants qui, chacun de son côté, déploie toute sorte de moyens et de stratagèmes pour être à la hauteur de la tâche et mériter cette beauté. La convoitise des uns et des autres rend le challenge davantage âpre, ce qui, au niveau des femmes elles-mêmes, aiguise encore plus le besoin de se soigner. Cette tension permanente, au niveau tant des hommes pour s'imposer et des femmes pour se sentir à l'aise, confère encore plus de sens à la présentation du corps de la femme *comme* une œuvre d'art, puisque la beauté physique naturelle est accentuée avec des objets créés par les meilleurs spécialistes. C'est ainsi que bijoutiers (*makera*), tailleurs (*madimka*), tresseuses (*makitsa*), scarificateurs (*wanzammai*), etc., rivalisent d'ardeur et d'ingéniosité pour « améliorer » la beauté de celles qui viennent requérir leurs services. On peut ainsi faire droit à A. Sylla lorsqu'il parle par exemple de l'existence d'« un véritable art du tressage de la chevelure, partout en Afrique, avec des femmes spécialisées (...) ». Sur la tête de leurs clientes, ces femmes réalisent parfois de véritables chefs-d'œuvre : tresses en figures, en sillons longitudinaux ou verticaux, en bouquets... » (A. Sylla, 1985, p. 3).

En particulier, lors des grandes occasions de réjouissance comme par exemple le baptême (*zanen suna*), le mariage (*aure*) ou une fête religieuse (*salla*), pour l'époux ou pour les parents d'une fille mineure, aucun sacrifice matériel n'est de trop pour offrir le meilleur plaisir esthétique au public. L'ampleur des moyens déployés dans ces circonstances exceptionnelles est même quelquefois considérée comme un indice probant du degré de bien-être, voire de sérieux d'un mari ou d'une famille, selon qu'il s'agisse, respectivement, d'une femme mariée ou d'une fille non encore nubile. Pour relever ces défis récurrents et préserver l'honneur individuel et familial⁷ – c'est en tout cas ainsi que

⁷ Les Hausawa disent *huta kumya*, c'est-à-dire, littéralement « sortie de la honte », ce pour la réalisation de quoi est justifié l'emploi de tous les moyens licites possibles.

les Hausawa le perçoivent – certains époux ou parents n'hésitent pas à s'endetter, préférant parfois prendre le risque d'hypothéquer ou de sacrifier une partie de leur patrimoine à l'autel de la beauté de leurs femmes ou de leurs filles. Certes, les hommes et les garçons aspirent aussi à un embellissement semblable, dans la mesure où, comme le soutient J. Bernolles (1966, p. XXXVII), il existe une sorte de « sens inné » de la parure en chaque être humain. L'expérience montre néanmoins que l'engagement individuel ou collectif dans la réalisation de cet objectif est loin d'être comparable.

Il convient de souligner qu'au moment du tout premier mariage, au moins une semaine avant le jour J, la jeune fille fait l'objet d'une « mise au henné »⁸ (*sawa lalle*). Elle ne sortira plus jusqu'à la nuit de noces : une équipe de femmes expérimentées, en général des tantes, voire des grand-mères, la prennent en charge. Cela passe non seulement par des conseils avisés prodigués à l'aspirante sur sa vie de future épouse, mais aussi par toute sorte d'astuces dont ces femmes aguerries ont le secret, pour embellir le corps de la jeune mariée. L'aspirante ne sort de sa période de retraite coutumière que pour la nuit de noces, après que tout le cérémonial religieux et traditionnel y afférent ait effectivement été accompli. Dans les rites, le henné, dont l'application des feuilles réduites en poudre donne un teint sublime à la peau, est abondamment utilisé, parce que, pour ainsi dire, il est considéré comme symbole de pureté, à telle enseigne que le premier mariage, auquel il est corrélé, est littéralement surnommé « le mariage du henné » (*auren lalle*) dans nombre de contrées hausa.

Bien que la nuit de noces soit, dans une certaine mesure, le couronnement du mariage – comme c'est aussi le cas

⁸ Le henné (nom scientifique *Lawsonia inermis*) est un arbuste odoriférant de la famille des *Lythracées*. Les feuilles du henné séchées et réduites en poudre sont utilisées comme colorant naturel, pour la peau ou les cheveux et ce, depuis l'Égypte pharaonique.

ailleurs – les soins apportés au corps de la jeune mariée ne signifient pas que celle-ci est instrumentalisée pour aiguïser les désirs ou pour faire droit aux fantasmes de son conjoint. En effet, dans une autre mesure certes, toutes les amies de la jeune mariée, communément appelées « filles d'honneur », qui n'ont rien à voir avec la nuit de noces, se prêtent aussi à des soins spéciaux, juste pour « se sentir bien dans leur peau », dans leur corps, avant de sentir bien ou d'intéresser qui que ce soit. Il n'y a pas de relation de déterminisme entre la célébration de la beauté féminine à laquelle du reste nombre d'acteurs – la femme elle-même, ses parents, son mari, ses amies, etc. – concourent de différentes manières, et cette sorte de phallocentrisme qui, faut-il le relever, n'est pas une vue de l'esprit dans la société hausa, cette dernière étant plus que jamais en proie aux affres d'une misère ambiante et de l'obscurantisme qui affectent le plus grand nombre et qui, du coup, alimentent malheureusement l'extrémisme religieux en particulier.

Ce n'est donc pas nécessairement parce que « le corps et le sexe de la femme sont presque toujours évalués, caractérisés dans l'altérité, par rapport au corps et au sexe masculins » (M. Hamidou Talibi, 2006, p. 223), que la société et les individus sont plus disposés à cautionner et à consentir des sacrifices considérables dans ce sens. A vrai dire, de façon légitime, la beauté est considérée comme un des attributs de la femme, en dehors de toute approche hédoniste. En d'autres termes, le corps et le sexe de l'homme pourraient se caractériser tout aussi bien relativement à ceux de la femme. Il serait sans doute exagéré de nier l'existence, dans le monde hausa contemporain fondé sur le patriarcat, de thèses ou de pratiques culturelles machistes faisant du corps de la femme une source d'impuretés dont l'homme devrait s'éloigner lors de l'accomplissement de certaines activités décisives, mais c'est loin d'être la norme. En fait, ce que M. Hamidou Talibi (2006, p. 229) dit du chasseur maouri ou du guerrier songhai, garde également tout son sens au cas où le chasseur serait une chasseuse et le guerrier une guerrière, comme l'histoire des Maouri (un sous-groupe

des Hausawa) ou des Songhaï fournit des exemples emblématiques⁹ de femmes qui ont dominé les hommes :

Par exemple, le chasseur maouri de l'Aréwa (Niger), en position de chasse, c'est-à-dire après le rituel approprié (pour rendre les forces favorables à la chasse), se gardera toujours d'approcher le corps de la femme – ne fût-ce que celui de son conjoint – au risque de rompre le charme et la mystique qui feront la réussite de son entreprise. Dans la même optique, le guerrier zarma-songhaï préparé à l'invulnérabilité au fer ne doit au plus grand jamais accueillir sous son toit, au risque de perdre son pouvoir, une femme aux cheveux défaits, détressés. Les rapports intimes avec la femme sont frappés de l'hétérogénéité.

Il suffirait donc d'inverser les situations, en remplaçant le genre féminin employé à différentes occurrences par le genre masculin, pour se rendre compte que la distance par rapport au corps est requise par la spécificité du contexte et non par la singularité du statut de la femme. Du reste, sans donner à voir une situation idyllique, on peut noter que le corps de la femme est revêtu du sceau d'une certaine sacralité dans l'univers hausa.

3. Du corps de la femme comme d'un objet de culte

La culture hausa ne rend pas seulement envisageable une comparaison entre le corps de la femme et un chef-d'œuvre de l'art, elle laisse aussi entrevoir des similitudes avec un objet de culte, comme dans le cadre religieux. S'il est, ainsi que cela a été précédemment indiqué, considéré comme un joyau qu'on peut *contempler* en maintenant une distance de rigueur, ici il s'agit avant tout de démontrer dans quelle mesure le corps de la femme dispose en même temps d'un autre attribut essentiel, à savoir une sorte de

⁹ Un roman (A. Mamani, 1980) et une œuvre théâtrale (A. E. Lompo, 2015) permettent d'avoir une idée des hauts faits de Sarraounia Mangou (chez les Maouri) et de Kassai (chez les Songhaï), véritables archétypes de ces « mères-courage » africaines.

sacralité s'adjoignant à la beauté qui lui est intrinsèquement liée. Du point de vue de l'esthétique philosophique, on peut dire que la beauté présente toujours quelque chose de fascinant, au-delà du simple attrait qu'elle pourrait avoir en rapport avec le sentiment d'harmonie, d'apaisement et de contentement intérieur suscité chez les sujets contemplateurs.

C'est précisément cet aspect mystérieux, magico-religieux, qu'il importe de mettre en lumière à partir de la beauté du corps de la femme, dans la mesure où, écrit W. Benjamin (2000, p. 280) s'agissant de la beauté artistique, « le mode d'intégration primitif de l'œuvre d'art à la tradition trouvait son expression dans le culte. On sait que les plus anciennes œuvres d'art naquirent au service d'un rituel, magique d'abord, puis religieux. » Tout se passe donc comme si la beauté digne de ce nom avait *ipso facto* partie liée avec le culte. Dans un sens similaire, G. W. F. Hegel (2001, p. 177) soutenait déjà que le beau est « l'apparence sensible de l'idée », comme pour dire que l'apparence dont il est question dans le beau est celle d'une essence qui a besoin de passer par l'apparence pour advenir dans sa plénitude, même si, dans l'optique de G. W. F. Hegel, il ne s'agit que du beau artistique. Pour l'auteur de l'*Esthétique*, la beauté artistique est en effet la seule qui vaille, la seule beauté digne de ce nom – ce qui disqualifie du coup la beauté naturelle – car elle seule porte le sceau de l'esprit¹⁰.

Certes, le parallèle ainsi établi entre la beauté féminine et l'objet de culte peut à première vue paraître étonnant, surtout au regard des œillères phallocentriques à travers lesquelles sont parfois perçues les questions relatives aux femmes, dans la société hausa ou dans d'autres sociétés patriarcales. Mais, dans le cas particulier du monde hausa,

¹⁰ Nous avons notamment développé cet aspect dans notre communication intitulée « De la dignité de l'homme chez Kant à la suprématie du beau artistique chez Hegel » présentée lors du colloque international *Politiques de la dignité* tenu du 31 mai au 4 juin 2016 à l'Université Félix Houphouët-Boigny de Cocody (Abidjan).

des paroles, des faits et des gestes quotidiens montrent à quel point un tel rapprochement est loin d'être une vue de l'esprit. Dans cet ordre d'idées, on peut noter l'existence d'une pratique traditionnelle largement répandue chez les Hausawa : le *bori*¹¹. Au demeurant, même si l'islamisation de la société l'a beaucoup affecté, le *bori* est un ensemble de rites animistes mettant généralement des femmes au cœur du dispositif, spécialement vêtues et parées pour cette circonstance si emblématique des survivances de pratiques religieuses préislamiques. Les femmes *yan bori*¹² jouent le rôle de prêtresses habiles et décomplexées, souvent devant des hommes complètement médusés et dépassés par la situation. Mais, aussi importante que soit la place de la femme dans cette pratique traditionnelle, ce n'est pas la dimension esthétique du corps de la femme qui est prioritairement mise en exergue ici. La sensibilité extrême, la capacité d'entrer en transe et d'être hors-de-soi constituent plutôt les « qualités » recherchées. Ainsi, à travers les danses énergiques qui s'y déroulent, le *bori* mobilise certes le corps de la femme, mais ne met pas l'accent sur la dialectique de la beauté féminine et de la sacralité dans toute sa plénitude.

Par contre, le port de vêtements spécialement conçus pour couvrir une partie du corps de la femme, participe de l'idée de nécessaire voilement du beau/sacré. Dans une certaine mesure, le mot arabe *awra*, que certains utilisent pour désigner la femme, signifie d'ailleurs ce qui requiert le voilement (L. Bacha, 2016). Loin d'être une quelconque entreprise de réification ou de négation de la liberté de la femme comme on pourrait le penser de l'extérieur, dans la société

¹¹ Cérémonie de possession donnant lieu à des danses et des incantations allant jusqu'à la transe, le tout rythmé par une musique sur fond de violon et de guitare traditionnelle (*garaya*). Pour les Hausawa, le *bori* vise surtout à chasser les mauvais esprits et/ou à attirer la faveur des êtres surnaturels pour, en fin de compte, que règne la paix et la prospérité dans la société.

¹² Littéralement « filles de *bori* », en d'autres termes celles qui peuvent se mettre en branle lors du *bori*.

hausa traditionnelle le foulard est considéré comme un signe distinctif devenu culturel par la force des choses, même si l'origine religieuse est indéniable. Les propos suivants du sociologue canadien A. Daher (2010, p. 5, n. 1) permettent de bien saisir la signification et la portée des différents types de voiles portés par la femme musulmane :

Le hijab terme arabe, dérivé de la racine hajaba. Il signifie linguistiquement cacher. Le hijab comprend différentes façons de se couvrir : A. Le voile : couvre les cheveux et laisse le visage découvert. Il est le plus utilisé par les musulmanes. B. Le niqab : couvre tout le visage et ne laisse que les yeux apparents. Il est utilisé essentiellement dans certains pays de la péninsule arabique. C. La burqa : couvre la totalité du corps de la tête aux pieds avec une grille au niveau des yeux permettant de voir. La burqa est essentiellement utilisée en Afghanistan. D. Le tchador : couvre la totalité du corps de la tête aux pieds, mais laisse le visage découvert. Il est essentiellement utilisé par des iraniennes et les femmes chiites dans certains pays arabes. E. Le foulard : couvre les oreilles et partiellement les cheveux.

C'est du reste la dernière catégorie de *hijab* qui est la plus utilisée dans le monde hausa.

Au sujet du type de vêtement qu'affectionnerait tel ou tel autre groupe social, et citant à l'occasion A. Renan auquel il donne parfaitement raison, J. Bernolles (1996, p. 3) soutient sans ambages qu'« il est vrai que le vêtement "est en apparence un accessoire, une enveloppe ; mais en réalité c'est le plus sûr symbole des qualités les plus cachées et les plus insaisissables d'un individu, d'une nation, d'une époque" ». Le foulard participe bien de l'identité des Hausawa et ne saurait être assimilé à une simple excroissance ou un élément étranger qui viendrait s'y ajouter artificiellement. Il est tout à fait compréhensible que certains comportements vestimentaires caricaturaux imposés aux femmes, relevant plus du zèle de groupuscules minoritaires que de la logique culturelle hausa, soient jugés excessifs. Mais pour autant, comme on le dit couramment, il n'y a pas lieu de « jeter le bébé avec l'eau du bain ».

Il convient de préciser que dans la langue hausa, ainsi que le souligne à juste titre le linguiste nigérien A. Mijinguini (2003, p. 561), c'est le même vocable *sutura* qui sert à désigner, à la fois l'habit qu'on porte, la protection due à quelque chose de très cher et l'inhumation d'une personne morte. Dans les trois cas de figure, il s'agit de couvrir, par nécessité certes, mais aussi et surtout par devoir moral et par considération pour ce qu'on couvre. Dans l'imaginaire et dans la vie quotidienne hausa en général, il ne serait pas normal que le corps de la femme, si beau, si noble et si chargé de symboles, soit exposé à différentes sortes d'intempéries, c'est-à-dire la tentation d'autrui, mais également diverses calamités naturelles liées à un environnement physique pas toujours propice.

Toujours est-il que le corps de la femme, pour des raisons tant esthétiques qu'extra-esthétiques, peut être masqué, voire déguisé de différentes façons : « La peinture corporelle et les scarifications sont, comme les parures, les bijoux et les vêtements, autant de manières de *couvrir, déguiser, transformer* le corps, bref, de le "maquiller" dans les deux sens du terme »¹³ (V. Baëke, 1996, p. 19). Bien que la peinture corporelle ne soit plus tellement pratiquée chez les Hausawa, il reste que les tatouages et les autres éléments énumérés sont abondamment utilisés pour voiler la beauté, surtout féminine, il est vrai dans des contextes précis.

Pour les Hausawa, le port du foulard ne se justifie donc nullement par une quelconque jalousie malade des hommes qui ne voudraient pas que leurs épouses ou leurs filles fassent l'objet de regards inquisiteurs. Même si, selon W. Benjamin (1983, p. 114), toute essence – la beauté féminine en est une à notre sens – doit nécessairement apparaître, il ne demeure pas moins qu'un certain voile l'enveloppe. En l'occurrence chez les Hausawa, le voile n'est pas un simple morceau de tissu qui viendrait dénaturer ou cacher la beauté féminine pour l'empêcher d'apparaître. Il

¹³ C'est nous qui soulignons.

contribue plutôt à la magnifier, dans la mesure où ce qui est beau et sacré, comme l'est le corps de la femme, doit faire l'objet d'une protection singulière, voire de vénération, à laquelle le voile ne participe que de façon tout à fait symbolique.

Conclusion

Pas plus qu'au sujet de n'importe quelle autre société en contact permanent avec le monde extérieur, on ne saurait parler d'homogénéité concernant la société hausa contemporaine. En effet, celle-ci, loin de vivre en autarcie, fait au contraire de ce qui lui est étranger une dimension considérable de son existence et de son évolution. Il est du reste significatif de rappeler combien la langue des Hausawa est par exemple parlée dans une aire débordant largement ce qu'on pourrait appeler leur foyer historique traditionnel. Des facteurs identitaires et religieux plus lointains, mais aussi la colonisation, la mondialisation actuelle et la cohabitation avec les autres peuples, ont fait de la société hausa une société fondamentalement multiculturelle.

On peut aisément noter, dans cette véritable mosaïque, que la recherche du beau est une préoccupation largement partagée dans l'espace et dans le temps. Au-delà donc des disparités que cela peut revêtir, force est de constater qu'en dépit de préjugés parfois coriaces, la femme est magnifiée, célébrée comme un véritable joyau ou un chef-d'œuvre de l'art. Il ne s'agit là que d'une relation d'analogie qui montre à quel point les Hausawa en viennent presque à ériger la femme en absolu. Dans cette perspective, la beauté du corps de la femme mobilise non seulement l'entourage immédiat, mais également la collectivité elle-même qui en fait une sorte de convention censée, avant tout, bénéficier à la femme. Celle-ci se trouve ainsi nantie d'un privilège dans la logique duquel tous doivent scrupuleusement s'inscrire.

La beauté féminine – ou *kyan macce* comme disent les Hausawa – symbolise la souplesse, l'attractivité, l'élégance,

la délicatesse, l'harmonie, l'apaisement, etc. Elle est également considérée comme le signe d'une bénédiction divine dont l'exposition est soumise à des critères stricts que ne perçoivent pas toujours ceux qui sont extérieurs au milieu. Cela explique par exemple pourquoi il importe que la femme, notamment celle mariée ou nubile, porte un foulard – pas nécessairement une burqa ou voile intégral qui, cela se constate aisément sur le terrain, est loin d'être la règle dans le monde hausa – comme signe distinctif et instrument de protection symbolique. Le corps de la femme ne saurait dès lors faire l'objet d'une exhibition, dans la mesure où il s'agit de toujours maintenir une certaine distance avec le public, mais aussi parce que la beauté est ici, en même temps, corrélée à la sacralité qu'attachent les Hausawa au corps de la femme.

En somme, on peut dire que, dans le monde hausa, le corps de la femme a cette double caractéristique d'être perçu comme un chef-d'œuvre de l'art, donc doté d'une valeur d'exposition – profane – et comme un objet dans une certaine mesure ésotérique, c'est-à-dire disposant d'une sorte de valeur culturelle cachée. Cela signifie en quelque sorte que chez les Hausawa, le corps de la femme comporte, à la fois, une dimension profane et une dimension sacrée.

Références bibliographiques

- BACHA Lilia, 2016, *Le regard en-péché. Réflexion sur le regard porté sur le corps féminin*, Paris, L'Harmattan.
- BAEKE Viviane, 1996, « Peindre le corps », *Le Courrier de l'UNESCO*, 12, p. 19-21.
- BENJAMIN Walter, 1983, *Essais*, tome 1, traduction par Maurice de Gandillac, Paris, Denoël.
- BENJAMIN Walter, 2000, « L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique », in *Œuvres*, volume 3, traduction par Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, p. 269-316.

- BERNOLLES Jacques, 1966, *Permanence de la parure et du masque africains. Du Sahara meso-néolithique à l'aire actuelle de diffusion des Noirs*, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose.
- BOILLOT Jean-Jacques et IDRISSE Rahmane, 2015, *L'Afrique pour les Nuls*, Paris, First.
- DAHER Ali, 2010, « Le hijab est-il une prescription pour toutes les musulmanes ? », [En ligne] URL : http://classiques.uqac.ca/contemporains/daher_ali/hijab_prescriptions_musulmales/hijab_prescription_musulmales.pdf, consulté le 16 août 2016.
- ECHARD Nicole, 1978, « La pratique religieuse des femmes dans une société d'hommes : les Hausa du Niger », *Revue française de sociologie*, 19-4, p. 551-562.
- HAMIDOU TALIBI Moussa, 2006, « Le corps de la femme : Du "masculinisme" à la recherche d'une féminité authentique », *Éthiopiques. Revue négro-africaine de littérature et de philosophie*, 77, p. 223-235.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 2001, *Esthétique*, volume 1, traduction par Charles Benard revue et corrigée par Benoît Timmermans, Paris, Librairie Générale Française.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 2012, *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, traduction et présentation par Kostas Papaioannou, Paris, Pocket.
- HORKHEIMER Max, 1974, *L'Éclipse de la Raison*, suivi de *Raison et Conservation de soi*, traduction par Jacques Débouzy et Jacques Laizé, Paris, Payot.
- LOMPO Amadou Edouard, 2015, *Kassaï, la sœur de l'empereur*, suivi de *Camion-people*, L'Harmattan.
- MAHAMANE Addo, 2003, *Institutions et évolution politiques de Kasar Maradi (Katsina Nord) au XIX^e siècle*, Niamey, CELHTO/UA.
- MAHAMANE Addo et MAHAMAN Alio, 2006, « Le peuplement hausa de l'espace nigérien », in *Histoire de l'espace nigérien. Etat des connaissances*, Actes du premier colloque de l'Association des Historiens Nigériens, Niamey, A.H.N, p. 46-64.

- MAMANI Abdoulaye, 1980, *Sarraounia. Le drame de la reine magicienne*, Paris, L'Harmattan.
- MARZANO Michela, 2016, *La philosophie du corps*, Paris, Presses Universitaires de France.
- MIJINGUINI Abdou, 2003, *Karamin kamus na hausa zuwa faransanci. Dictionnaire élémentaire hausa-français*, Niamey, Editions GG.
- SYLLA Abdou, 1985, « Sur l'esthétique de la femme africaine », *Ethiopiens. Revue trimestrielle de culture négro-africaine*, 40-41, nouvelle série, III/1-2, [En ligne] URL :
- URVOY Yves, 1955, *L'Art dans le Territoire du Niger*, Dakar, IFAN.

Le corps en procès chez Platon : enjeux éthiques et épistémologiques

Halidou YACOUBA

Université Abdou Moumouni, Niamey

Résumé : Cette étude présente dans ses grandes lignes les enjeux éthiques et épistémologiques du procès du corps chez Platon. Il s'agit d'un procès dont la cause finale est la vie la meilleure pour l'homme. Ce dernier, en lequel corps et âme s'articulent en est le centre actif. C'est par lui que s'opère la libération de l'âme du corps entendu comme prison. En effet ce dernier détourne l'homme de la connaissance de l'être par l'intellect. En clair, soumettre la conception platonicienne du corps à une certaine objectivité critique, telle est notre intention.

Mots-clés : corps, procès, âme, homme, éthique, épistémologie.

Abstract: This paper presents in general outlines the ethical and epistemological stakes of the process of the body in Plato. This is a trial whose ultimate cause is the best life for man. The latter, in which body and soul articulate is its active center. It is through him that the liberation of the soul of the body heard as a prison takes place. In fact, the latter distracts man from the knowledge of being by the intellect. In short, to submit the Platonic conception of the body to a certain critical objectivity, such is our intention.

Keywords: body, trial, soul, man, ethics, epistemology.

Introduction

S'il y a un penseur qui a jeté les jalons de la corrélation entre science et éthique par la problématique du corps c'est bien Platon. Aux yeux de ce penseur de plus de 25 siècles de

présence, le corps n'est pas que néant et niaiserie. Le procès platonicien du corps met en exergue la fonction éthique de la recherche de la vérité. L'enjeu principal du corps est donc ici le choix d'une vie. Cette question de la vie la meilleure doit être comprise non seulement en un sens moral, mais également et avant tout eudémoniste : comment être heureux ? Il s'agit de cette vie qui recommande la transcendance du corps compris comme prison et poison. Mais, loin d'une conception totalement méprisante du corps, Platon fait aussi du corps une promesse de lumière. Une lecture soutenue de ses dialogues permet de se libérer du préjugé tenace selon lequel Platon est absolument contre tout ce qui renvoie au corps. C'est pourquoi relativement à la question du corps chez Platon, il convient de nuancer les choses. Comme tout scientifique, Platon, dans son cheminer philosophique, a fait montre de repentir intellectuel. Il a montré implicitement que l'histoire des sciences c'est l'histoire des progrès scientifiques sur fond d'erreurs rectifiées. En effet si le Platon des premiers dialogues comme de la République, a divinisé la sagesse en méprisant de fond en comble le corps, par contre, le Platon des dialogues ultérieurs et plus précisément de *Philèbe* et du *Timée*, a montré tout le trésor caché dans le domaine corporel. Le corps y est entendu comme matière ou étendue au sens cartésien du terme. Comme tel, il est ce par quoi l'âme peut sagement agir. La sagesse, en tant que science du bien en soi, ne peut conduire seule à la vie heureuse. Car celle-ci est multidimensionnelle, sinon globale. Elle est à la fois matérielle et intelligible. Elle renvoie aux plaisirs à la fois du corps et de l'âme. Pour Platon, l'homme est un être dualiste, donc composé de corps et d'âme. Le premier est périssable tandis que l'autre est immortelle.

Le problème fondamental est de savoir ici s'il existe une antinomie absolue entre le corps et la science dont la cause finale est le bien.

1. Le corps comme obstacle épistémologique et éthique

Il est particulièrement important de comprendre l'enjeu, pour Platon lui-même, de la dénonciation du corps comme problématique de la question de l'être. Aux yeux de Platon, la quête de la science entendue comme opinion vraie accompagnée de justification rationnelle, est une tâche difficile. La difficulté première de cette tâche réside dans le corps comme obstacle à la fois épistémologique et éthique. La cause finale de la science est par essence éthique. En effet elle consiste dans la quête de la vertu, laquelle, par définition, est la science du bien. Le bien dont il est ici question n'est pas le bien sensible ou corporel, lequel est relatif et fuyant. Le bien qui participe du corps n'a pas une base scientifique en ce qu'il est fondé sur des principes subjectifs et contingents, alors que le bien véritable a un fondement scientifique. Il est fondé sur des principes nécessaires et universels, c'est-à-dire acceptables par tous dans la mesure de l'humaine condition. Les choses qui participent du mal par opposition à celles qui participent du bien, sont d'accès facile. Le chemin du vice est d'accès facile par opposition à celui de la vertu. La voie de la vertu est en effet escarpée, sinon truffée d'embûches. Elle exige de l'homme vertueux du courage et de la maîtrise de soi face aux plaisirs du corps sans cesse renouvelés. L'homme vertueux c'est l'homme tempérant, celui-là même qui est capable de ne pas se laisser entraîner par ses passions, ses désirs sensibles, lesquels trouvent leur origine dans cette prison qu'est le corps (Platon, 1967, 66b-66e) :

Tant que nous aurons notre corps et que notre âme sera embourbée dans cette corruption, dit Socrate, jamais nous ne posséderons l'objet de nos désirs, c'est-à-dire la vérité. Car le corps nous oppose mille obstacles par la nécessité où nous sommes de l'entretenir, et avec cela les maladies qui surviennent troublent nos recherches.

Aux yeux de Platon, le corps est une prison pour l'âme. Est prison ce qui enchaîne, c'est-à-dire empêche l'exercice de la liberté. Il s'agit de cette liberté fondamentale qu'est la

liberté de l'esprit. Celle-ci est quête de connaissance de l'être. L'être, par définition, est ce qui est effectivement par opposition au non-être, c'est-à-dire ce qui n'est nullement. Le corps est ce qui empêche l'accès de l'esprit à la connaissance de l'être, et par voie de conséquence du bien. Car, pour l'auteur de *La République*, le bien est la cause de toute connaissance comme de toute existence. L'idée du bien « est la cause de tout ce qu'il y a de droit et de beau en toutes choses » (Platon, 1966, 517b). Et il convient de comprendre par cause, chez Platon, non pas l'ensemble des conditions réunies qui donnent un effet, mais ce qui permet de comprendre. L'idée du bien est ce qui rend toutes choses intelligibles, c'est-à-dire compréhensibles. La preuve est que dans le moindre de nos actes c'est toujours le bien que nous cherchons. Malheureusement nous nous trompons le plus dans la quête de notre par l'influence du corps. Pour ne pas nous nous devons, d'après Platon, nous adonner à l'entraînement dialectique, lequel rejette tout lien avec le corps. Nous ne pouvons vraiment atteindre le bien que par la voie de la dialectique. Celle-ci, par définition, est le mouvement du sujet connaissant s'élevant par une démarche régressive qui va de la multiplicité sensible à l'unité intelligible qu'est l'idée du bien. Rien ne sert à rien sans le bien. Même la justice ne sert à rien sans le bien. Le corps est prison et poison. Il bloque l'accès de l'œil de l'âme à la connaissance vraie

Le bien objet de la dialectique, est difficilement visible. Aussi est-il visible uniquement au moyen des yeux de l'esprit, autrement dit de l'œil de l'âme. En d'autres termes, on ne peut le voir que par l'intellection ou pensée pure. Et une fois vu, on ne peut ne pas conclure que le bien est à la fois la cause efficiente et la cause finale de toutes choses. Il est la condition d'intelligibilité de tout ce qu'il y a de juste et de beau en toutes choses. En fin de compte, il est la beauté elle-même, c'est-à-dire la beauté en soi de laquelle participent toutes les belles choses corporelles. La beauté des choses corporelles est une beauté éphémère.

Le bien est le beau total et effectif qui crée le désir rationnel totalement débarrassé du monde sensible. Le bien c'est le beau parfait par opposition au beau corporel ou sensible, lequel est toujours relativement beau. Il est toujours laid sous un certain rapport. Il est beau pour les uns et laid pour d'autres, beau en un temps et laid en un autre. Le bien en lui-même ou idée du bien est de tout temps bien et beau. Il est parfaitement beau et ne peut être vu que par l'élément raisonnable de l'âme qui s'est totalement libéré du corps. En effet l'homme qui juge selon sa sensibilité ne peut accéder à l'idée du bien et être heureux. Il ne peut accéder qu'à une représentation erronée du bien. C'est un homme malheureux parce qu'il ignore le bien véritable. Le malheur de l'âme a pour origine l'ignorance. Celle-ci est cause d'injustice. Il y a injustice dans l'âme lorsque l'autorité légitime de son élément raisonnable se trouve confisquée par son élément concupiscible ou instinctif, lequel s'origine dans le corps. C'est pourquoi la vraie philosophie ou dialectique est une méthode qui consiste à se libérer de toute sensation.

L'homme ignorant ne peut accéder qu'aux apparences, disons à l'apparaître. Or l'apparaître n'est pas l'être, donc ne peut être l'objet de connaissance. Dans l'optique platonicienne, la connaissance porte sur ce qui est et non ce qui est en devenir. Ce qui devient ne peut être objet de connaissance. Car toute connaissance opérée sur lui n'est plus connaissance. Son devenir fait qu'il échappe à toute connaissance stable. Le devenir, comme dit Hegel, c'est ce qui fait que ce qui est vient à être ce qu'il n'était pas. Le corps plonge l'esprit dans l'illusion qui, par définition, consiste à prendre l'apparaître pour l'être. Or l'apparaître c'est comme une photocopie, laquelle a beau sembler à l'original ne l'est pas. Le corps empêche de connaître la vérité, laquelle, selon Heidegger, consiste à se maintenir dans l'être. Encore faut-il préciser que chez Platon, la vérité ne se confond pas avec la sincérité, avec le simple vouloir de ne pas mentir ou tromper autrui. Elle n'est pas non plus la propriété d'un discours, au sens où on dit qu'une proposition mathématique est vraie. La vérité c'est quelque chose qui oriente l'intelligence vers ce qui lui

convient, à savoir l'être. C'est donc une réalité intelligible. Dit autrement, la vérité n'est ni le sujet qui connaît ni l'objet connu, mais ce qui fait connaître. Elle n'est ni la sensation ni la qualité d'un discours logique. Ce qui fait connaître c'est l'idée du bien. Le vrai bien n'a aucun lien avec la sensation. Il est purement intelligible. C'est une idée.

Pour Platon, le corps, en tant que domaine de la sensation, empêche l'homme d'accéder au vrai et à sa cause finale qu'est le bien. C'est dans le *Théétète* que Platon argumente clairement et distinctement sur la définition de la science :

Premièrement : la science n'est pas la sensation car celle-ci nous renvoie à une opinion subjective

Deuxièmement : la science n'est pas l'opinion vraie, car celle-ci peut être fausse.

Troisièmement : à la limite la science est l'opinion vraie accompagnée de justification ou raisonnement pur.

Est raisonnement pur, selon Platon, celui qui ne procède à l'aide d'aucun sens. C'est le raisonnement pur qui permet à l'âme d'accéder au bien, cause de toute connaissance comme de toute existence. Ce bien est un intelligible marqué du sceau de la stabilité, de l'immutabilité et de l'éternité. Et c'est pourquoi il est étranger à la corporéité. Le corps, en tant qu'il renvoie à la génération, ne peut pas permettre de connaître l'être, lequel est présence constante. Par définition, (A. Boutot, 1987, p. 57) « Être, c'est nécessairement être stable, être veut dire être constamment présent ». L'être, objet de science, est débarrassé de tout ce qui est sensible ou corporel. (Platon, 248a-248c) :

Et c'est par le corps, au moyen de la sensation, que nous entrons en rapport avec la génération, mais par l'âme, au moyen de la pensée, que nous communiquons avec l'être véritable, lequel, dites-vous, est toujours identique à lui-même et immuable, tandis que la génération varie avec le temps.

Aux yeux de Platon, le corps est périssable tandis que l'âme est immortelle. Le corps est périssable en tant que composé. Les choses composées sont décomposables du fait du principe même qui a présidé à leur composition. L'âme, par

contre, est indécomposable et éternelle du fait de sa simplicité. L'âme dans sa quête de la connaissance de l'être véritable s'efforce de se libérer de toute sensation.

C'est dire que pour Platon l'enjeu épistémologique de l'être entraîne son enjeu éthique. Et quand on connaît l'idée du bien on ne peut pas ne pas vouloir la pratiquer. D'où la connaissance du bien entraîne nécessairement l'adhésion au bien, selon Platon (1966, 521c) : « Quiconque, dit Socrate, fait le mal ne fait pas le mal de son plein gré », mais par ignorance entendue comme privation de connaissance. L'ignorance est comme une masse de plomb. Elle empêche l'âme de s'élever vers ce qui lui convient, vers ce qu'elle est digne de vivre, à savoir le bien. L'ignorance est comparable « au séjour de la prison » (Platon, 1966, 515b). Elle est notre monde sensible fait de préjugés, de fantasmes et d'illusions. Il s'agit d'un monde marqué du sceau de la mobilité et de l'instabilité permanente. Un tel monde ne donne rien de « *sain* » ni de « *vrai* » (Platon, 1967, 523b). C'est un monde de phénomènes qui trompent, autrement dit induisent en erreur. Ces phénomènes ou réalités sensibles présentent les choses non telles qu'elles sont, mais telles qu'elles apparaissent. Se fier aux phénomènes ou réalités matérielles c'est se fier à une vie sans loi ni ordre. C'est vivre une vie désordonnée, déséquilibrée, et par conséquent malheureuse.

Chez Platon, connaître et être sage sont une seule et même chose. Être sage c'est ne pas se laisser dominer par l'emprise du corps. Le corps est un trouble-fête pour l'âme. C'est dire que la sagesse réside dans la pensée pure. Être sage, c'est faire preuve de réflexion (Platon, 1966, 65b-67d) : « sans admettre dans sa réflexion ni la vue ni quelque autre sens » Aux yeux de l'auteur du *Théétète*, Platon, la sensation est un obstacle à la pensée dialectique dont l'objet est le bien. La pensée dialectique est une méthode qui consiste à emprunter un chemin long et parsemé d'embûches. On entend par embûches les obstacles épistémologiques tels que les idées arrêtées, la sensation, les sentiments, les passions et leurs semblables. Et le plaisir que procure la connaissance du bien n'a

rien de sensible. Il est purement intelligible. C'est pourquoi celui qui l'éprouve trouve les plaisirs corporels ou sensibles purement puérils et futiles. C'est justement l'exemple du philosophe pour qui le vrai bien n'a aucun rapport avec la sensation. C'est dire que la pensée dialectique c'est l'intelligence rationnelle qui connaît les idées. Pour connaître les idées, l'intelligence s'efforce de quitter graduellement le monde sensible jusqu'à parvenir au monde intelligible.

Un des résultats essentiels d'une exégèse de la pensée platonicienne de l'être est que celui-ci s'entend comme présence constante. Pour parler comme Heidegger commentant Platon (1987, p. 54), « être signifie : présence de ce qui est constant dans le non-occulté ». C'est dire que le bonheur but ultime de l'existence humaine ne peut être bonheur que s'il est constant et permanent. Autrement dit, pour pouvoir se déterminer en être, pour pouvoir être considéré comme un étant en tant qu'étant, le bonheur doit avoir constance et permanence. Toute chose qui est impossible relativement au bonheur qui relève uniquement de l'ordre sensible ou corporel. Les plaisirs corporels sont par nature transitoires et passagers. Ils ne durent pas longtemps. Seuls les plaisirs de l'âme sont réels en tant qu'ils sont constants. La vie heureuse est adéquate à la connaissance de son idée. Elle consiste dans la rectitude du regard de l'œil de l'âme qui la conditionne. Encore convient-il de préciser que chez Platon, que ce qui oriente l'âme c'est le bien, lequel, convient-il de rappeler, n'est pas un phénomène, mais un intelligible. Il s'agit de l'intelligible qui est au sommet des intelligibles.

La sensation est la condition de l'ignorance. Elle empêche l'âme de se mouvoir librement, de savoir ce qui lui convient, c'est -à-dire ce qui lui est utile et bon. L'utile n'est pas l'utilitaire. Il n'est pas l'avantage pratique. Une chose est dite utile non pas à cause de ses conséquences, mais à cause d'elle-même. L'utilité s'oppose, dans son principe comme dans sa finalité, à toute forme d'opportunisme. L'utile c'est le bien. En tant qu'intelligible, il ne peut être atteint par l'âme qu'au moyen de la pensée dialectique. La pensée dialectique, c'est

la sagesse, c'est-à-dire la capacité du sujet de se connaître soi-même. Se connaître soi-même consiste non pas dans une introspection, mais dans la connaissance de l'échelle des valeurs, c'est-à-dire des notions contradictoires et solidaires du bien et du mal, du beau et du laid, du juste et de l'injuste. Car sans une connaissance dialectique de ces notions, il est impossible de mener une vie ordonnée. Connaître une chose c'est pouvoir la distinguer de ce qu'elle n'est pas, c'est-à-dire de son contraire.

De même, la sagesse réside dans la capacité d juger ce qui est de ce qui n'est pas. Est sage celui qui sait qu'il sait ou qu'il ignore. Est ignorant celui qui ignore qu'il sait ou ignore. Ignorer qu'on sait c'est ne pas pouvoir justifier son savoir à soi-même et aux autres, et ignorer qu'on ignore c'est être victime de l'ignorance au carrée. En d'autres termes la sagesse ou pensée dialectique consiste à « fonder ses preuves non sur l'apparence, mais sur l'essence » (Platon, 1966, 534b).

Le corps tire l'œil de l'âme vers le bas. L'œil de l'âme c'est son élément raisonnable. Il est ce qui cherche à connaître ce qui est bien pour l'âme tout entière. Il permet à l'homme de ruser la voie escarpée de la vertu. Par l'œil de l'âme l'homme s'efforce de dominer ses passions, ses désirs, ses instincts. Par lui l'homme se fait homme. C'est-à-dire il se libère de son animalité potentielle. Le corps est corrupteur en ce qu'il obscurcit la connaissance véritable de l'être. La connaissance obscurcie est mauvaise en ce qu'elle ne peut faire comprendre le bien tant individuel que public. L'homme heureux c'est l'homme qui connaît par opposition à l'ignorant qui est malheureux. L'ignorance est un mal en ce qu'elle est ce qui ignore le bien. Le bien est ce qui construit et améliore contrairement au mal qui est ce qui détruit. La connaissance de l'être conduit à la vertu et son ignorance au vice. Vu que la vertu est la science du bien l'homme vertueux est heureux.

Dans l'optique platonicienne l'homme vertueux est heureux d'un bonheur non pas égoïste et personnel, mais pluriel. Est pluriel le bonheur partagé, donc humain. En clair, c'est l'homme solidaire. L'homme heureux aussi bien ici-bas qu'à

l'au-delà c'est l'homme qui s'évertue à être philosophe, c'est-à-dire à mourir du sensible. En termes platoniciens, mourir du sensible, c'est se libérer du corps poison. Est poison ce qui perturbe, ce qui met en crise, ce qui fait entorse à la santé, laquelle s'entend comme harmonie.

Pour être heureux il convient de se libérer de son corps. Se libérer de son corps c'est tendre vers le monde intelligible, à savoir celui des idées du vrai, du beau, du juste et du bien leur cause. Dans le langage platonicien cause est ce qui répond à la question pourquoi. En d'autres termes, se libérer du corps c'est s'efforcer à être dialecticien. L'esprit dialecticien est celui du sujet connaissant s'élevant par une démarche régressive d'un mode de connaissance (image) à l'idée. L'idée platonicienne est une forme. Elle est la vraie réalité, laquelle est immuable et éternelle. Elle n'a rien de sensible. Par exemple l'idée de table est plus réelle qu'une table matérielle. Celle-ci n'est qu'une apparence. Elle est sujette à la loi de la destruction qu'est le temps au sens aristotélicien du terme. Le temps, par définition, est destruction. Une table matérielle vieillit puis se détruit sous l'effet du temps. L'idée de table par contre est marquée du sceau de la stabilité, de l'immuabilité et de l'éternité. Elle est la vraie table qui rend possible la table réelle ou concrète. On peut détruire toutes les tables réelles du monde, mais on ne peut détruire l'idée de table. Celle-ci se transmet de génération en génération.

C'est dire que, chez Platon, le monde corporel c'est le monde du faux, des apparences, disons des fausses réalités. Il nous rend malheureux. Il est la source de nos folles passions, de nos désirs, de nos souffrances. Vu que le désir est l'expression d'un manque il est souffrance. Le seul véritable désir qui peut nous rendre heureux c'est celui du savoir, lequel procure un plaisir immuable et éternel. Le savoir est à la fois pouvoir et bonheur. Il nous confère les moyens d'être heureux de façon digne. L'homme heureux c'est l'homme sage, celui qui se conduit en tout et partout sous les auspices de l'élément raisonnable de son âme. Est-ce à dire que pour Platon le corps est absolument disqualifié dans la quête de la vie heureuse ?

La subjectivité relève de l'ordre empirique du corps. Pour être juste et heureux il convient de juger les choses sans subjectivité. Et cela parce que celle-ci en tant qu'opinion pense mal. Elle ne pense pas. Elle traduit des besoins en connaissance. Une telle connaissance au lieu de relever de l'universel, est l'expression de la sensibilité de chacun. Chez Platon, la sensation, c'est la vibration du corps (1969, 33e-34b) : « quand l'âme et le corps, dit Socrate, affectés tous deux par la même chose, sont aussi ébranlés en même temps, tu peux appeler ce mouvement sensation : le terme sera juste » Elle n'est donc pas scientifique. Vu qu'elle est subjective elle renvoie à la fois à un relativisme à la fois scientifique et moral. Elle est génératrice de conflit entre les uns et les autres. D'ailleurs pour Platon, même l'opinion vraie n'est pas la science, parce qu'elle peut se tromper du fait de l'emprise du corps, autrement dit de la sensation. Au juste pour Platon la vie heureuse, pourrait-on dire, ne tombe pas du ciel. Elle est le résultat de l'éducation ou formation de l'homme. Education et vérité se tiennent en effet dans une relation essentielle. Selon Platon (1966, 21c), qui dit éducation dit « revirement de l'âme tout entière » vers le monde intelligible. Le dévoilement du vrai par la libération sensible est en même temps dévoilement du bien dispensateur du bonheur tant individuel que public.

Il est particulièrement remarquable que le vrai platonicien n'a pas une signification logique, mais ontologique. Il détermine l'être véritable des choses par l'intellection. Celle-ci s'opère par la capture des idées des choses. C'est ce qu'on appelle abstraction en philosophie moderne. Le mythe de la caverne traduit la nature de l'éducation de l'homme, laquelle est essentiellement conversion de son âme. Celle-ci dans sa quête du vrai mène une lutte constante contre la puissance corporelle. Le vrai a pour cause le Bien, lequel est plus que de l'ordre moral. L'idée du bien, précise Platon (1966, 508e) est : « la cause de la science et de la vérité ». Le vrai est correspondance de la proposition avec l'essence de la chose. Former l'homme revient donc à détourner l'œil de son âme des choses sensibles qui sont par nature périssables. Pour être heureux c'est l'idée du bien que l'homme doit connaître. Car c'est la

connaissance de l'idée du bien qui conditionne la bonne conduite. Selon Platon, (1966, 517c) « c'est elle qu'il faut voir pour se conduire avec discernement et prudence, aussi bien dans la vie privée que dans la vie publique » Une lecture archéologique de certains dialogues platoniciens, à l'exemple du *Philèbe*, montre clairement et distinctement que la sagesse à elle seule ne peut en aucun cas procurer le bonheur à l'homme.

2. Du corps comme promesse de vie heureuse

Contre le préjugé tenace selon lequel Platon prône pour l'homme un idéal de vie ascétique, hors de la portée de l'homme, donc utopique, il convient de nuancer les choses. La vie ascétique elle-même n'est possible sans la compréhension préalable des réalités corporelles. Il convient de remarquer que relativement à la question du corps, Platon a fini par élaborer une certaine conception ambivalente. Ayant critiqué dans un premier temps le fait que le corps fait entorse à l'âme dans son action, Platon dans d'autres dialogues, tel le *Philèbe*, propose une autre conception du corps en le réhabilitant. Concrètement, la question des destins du corps amène à comprendre que, selon Elisabeth Clément, (1994, p. 70.) « une certaine ambivalence domine la relation au corps, déjà sensible dans la philosophie de Platon. Celui-ci en effet dénonce la violence du corps, tombeau de l'âme et développe un idéal ascétique » Platon prône, dans le *Philèbe*, une vie heureuse réaliste, celle qui tient compte de la dimension dualiste de l'homme fait d'âme et de corps. Pour le bonheur de l'homme l'une comme l'autre ont tous droit à l'expression.

Chez Platon, la vie heureuse consiste dans une vie mixte ou mêlée. Il s'agit de cette vie faite de sagesse et de plaisirs corporels. Même si dans cette vie appelée mixte la prééminence revient à la sagesse, force est de reconnaître le réalisme platonicien. C'est dire que pour le maître d'Aristote, même si l'homme est essentiellement âme, il ne peut réaliser son bonheur sans le corps. En disant que le corps n'est qu'un instrument dont l'âme se sert pour agir, il dévalorise et valorise

implicitement le corps. Cette pensée platonicienne pose la problématique du rapport entre moyen et fin. La fin de l'existence humaine c'est le bonheur, lequel ne peut être atteint que par la pratique constante de la vertu. Celle-ci consiste à poser en tout et partout des actes et propos justes. Toute chose qui n'est possible qu'en se débarrassant de sa subjectivité.

Dans le *Philèbe* Platon a fait, pourrait-on dire, une sorte de repentir intellectuel. En effet si dans son chef d'œuvre, *La République*, il fait consister le bonheur uniquement dans la sagesse, laquelle dans son effectivité est au-delà de la portée humaine, dans le *Philèbe* par contre, il prône un idéal de bonheur qui n'exclut pas le plaisir corporel. Mais ne peuvent procurer le bonheur à l'individu que les plaisirs sensibles et raisonnables. Il s'agit des plaisirs fondés sur la science. La science est bienfaisante, en ce sens qu'elle est génératrice d'ordre dans l'âme, par opposition à son autre qu'est l'ignorance ou opinion. Celle-ci ne crée que du désordre dans l'individu et l'Etat. C'est dire que l'homme ignorant est incapable de goûter au bonheur. Mais précisons avec Platon que le mal n'est pas mauvais en soi. Le cas du patient est un exemple d'illustration. En effet en vue de sa santé il consent à recevoir une injection de la part du médecin. Ainsi la douleur qu'il endure n'est pas absolument mauvaise, en ce sens qu'il recherche ce bien inestimable qu'est la santé. C'est dire qu'aux yeux de Platon, ce n'est pas seulement la santé morale et intellectuelle qui est utile. Celle du corps l'est également. Car un corps malade empêche toujours à son âme d'être libre.

Bien plus, à bien voir les choses, Platon identifie le corps à la matière ou l'étendue cartésienne. L'étendue est l'essence et la substance de tous les corps. En clair, elle est l'étoffe même dont sont constituées toutes les réalités corporelles. La question du corps chez Platon montre la signification et la place de la physique dans sa pensée philosophique. Ainsi dans le *Timée* par exemple, il présente la formation des corps. Ces derniers correspondent aux quatre éléments de base que distinguent les présocratiques, à savoir le feu, l'air, l'eau et la

terre. Il assimile tous ces éléments à des volumes géométriques, et plus précisément à des polyèdres réguliers formés à partir des triangles rectangles, isocèles ou scalènes, lesquels sont les véritables éléments. En d'autres termes, aux yeux de Platon, l'étendue n'est rien d'autre que les déterminations des corps.

Les corps par essence ont une détermination mathématique. Or à en croire Platon, les mathématiques sont la science par excellence juste après la vraie philosophie ou dialectique. Tout comme la philosophie elles sont importantes en ce qu'elles s'efforcent de se libérer du sensible. Elles sont inférieures à la philosophie vue qu'elles n'arrivent pas à se libérer totalement du sensible. La vraie philosophie est au-dessus de toutes les sciences en majesté et en dignité. Le corps en tant que matière est mathématiquement déterminé. Il convient de voir dans les corps des déterminations numériques et géométriques qui relèvent de l'intelligence. D'ailleurs pour Platon, la géométrie tout entière est du côté de l'intelligence. Les corps ne sont pas les produits du hasard, mais bien entendu de l'intelligence créatrice, donc divine. C'est dire que les enjeux épistémologiques du corps entraînent des enjeux à la fois éthiques et religieux. Cela veut dire tout simplement que chez Platon le corps a une place prépondérante, laquelle cependant relève de l'ordre de la mesure. L'importance du corps est fonction du sens de sa mesure. Dans l'intérêt de l'homme le corps dans sa détermination doit être toujours mesuré. La mesure est génératrice d'ordre et d'harmonie tandis que la démesure est source de désordre et d'insécurité.

En d'autres termes, selon Platon, le bien véritable cause de la vie heureuse ne réside pas dans ce qu'opine le sens commun, ni dans ce que pensent les sages. En effet, aux yeux de Platon (1966, 505b), « la plupart des hommes font consister le bien dans le plaisir et les plus raffinés dans l'intelligence ». A vrai dire, ni les uns ni les autres n'ont absolument raison. Il réside plutôt dans le mélange du plaisir et de l'intelligence. Mais ce mélange ne peut se faire sans une connaissance préalable de différentes espèces de plaisirs et de sciences et de

sciences. De ce fait, selon Platon dans le *Phèdre*, il existe quatre principes suprêmes desquels toute chose tire son origine : l'infini ou l'indéterminé, lequel consiste dans le plus ou moins comme le plus chaud et le plus froid. Après vient le fini ou le déterminé. Celui-ci consiste dans tout ce qui admet le nombre et la mesure à l'exemple de l'égal ou du double. Puis il y a le genre mixte auquel appartient le mélange. Il appartient dans le lien de tous les infinis et du fini. Enfin, il y a la cause sans cause, cause créatrice du monde, et non pas celle que les Pythagoriciens appellent l'Un suprême, mais la cause qui est source de toute perfection, à savoir l'idée du Bien.

La finalité de cette classification c'est de comprendre le degré de l'excellence du plaisir et celui de la science. Ainsi il ressort que le plaisir sensible est de l'ordre de la génération, du devenir, de la translation. Pour ce qui est de l'intelligence elle est la cause du monde. Car on ne peut supposer que ce dernier est l'effet du hasard. Mais l'intelligence elle-même procure du plaisir qui est d'ailleurs éternel, contrairement au plaisir corporel qui est fugitif et passager. Dès lors seule l'intelligence connaît le bien qui est utile et pour l'âme et pour le corps. C'est pourquoi bien que la vie heureuse soit l'union de la sagesse et du plaisir, elle exige que la prééminence revienne à la sagesse. La vraie sagesse c'est la connaissance qui va de pair avec le plaisir. C'est pourquoi Platon pense qu'il n'existe qu'un moyen de salut (E. Clément, 1994, p. 70) : on ne peut pas exercer l'âme sans le corps ni le corps sans l'âme.

Convaincu d'une conviction rationnelle que les plaisirs de la science ne sont accessibles qu'à quelques individus, Platon propose des plaisirs accessibles à tous. C'est en ces sens qu'il disait ceci (1966, 52b-52e) : « En conséquence, il faut dire que les plaisirs de la science sont des plaisirs sans mélange et qu'ils ne sont pas accessibles à la plupart des hommes, mais à un très petit nombre ». Ainsi l'homme bienheureux c'est qui sait gérer rationnellement. Pour gérer rationnellement ses désirs il convient d'abord de connaître les différentes catégories de désirs qui sont notamment les désirs nécessaires, les désirs superflus ou prodigues, et la subdivision de cette

dernière catégorie en désirs superflus légitimes et désirs déréglés ou illégitimes.

Aux yeux de Platon, sont appelés désirs « nécessaires ceux du corps, dont nous ne pouvons en aucun cas rejeter et tous ceux qu'il nous est utile de satisfaire » (1966, 558b). Quant aux désirs superflus ou prodigues ils désignent ceux qui n'exigent pas nécessairement une satisfaction. Leur non satisfaction ne crée ni du bien ni du mal à l'âme. Ce sont les désirs « dont on peut se défaire en s'y appliquant de bonne heure, dont la présence en surplus ne produit aucun bien et ceux qui font du mal » (1966, 558e). C'est l'exemple du désir des mets plus recherchés, lesquels avec le temps, sous l'influence de l'éducation, peut disparaître chez bon nombre d'individus. Enfin les désirs superflus légitimes sont les désirs contre-nature comme la pédérastie ou homosexualité. Celle-ci s'avère une déconstruction immorale de la loi maritale. Pour Platon, les désirs superflus déréglés sont les « désirs terribles, sauvages, sans lois » (1966, p. 571). Ils se traduisent par exemple au cours des rêves où le sujet ne peut hésiter de commettre l'inceste, de tuer sa mère, ou d'enchaîner son père.

L'homme n'étant ni Dieu ni une bête brute il ne peut être bienheureux qu'en menant une vie faite de sagesse et de plaisir. Autant on ne saurait dire que la sagesse ou l'intelligence est une chose beaucoup meilleure que le plaisir autant on ne saurait le dire de ce dernier. Aucun des deux pris isolément ne pourrait constituer le bien absolu. C'est en ce sens que Platon disait ceci :

Notre discussion a entièrement débouté l'une l'autre, l'intelligence et le plaisir, de leur prétention à être le bien absolu, parce qu'ils sont privés du pouvoir de se suffire par eux-mêmes et qu'ils sont incomplets en même temps qu'insuffisants. » (1966, 66d-67a).

Qui serait prêt à mener une vie sage sans plaisir ? Qui serait prêt à mener une vie uniquement faite de plaisir ? La sagesse à elle seule conduit à l'apathie et l'indolence et le plaisir à lui seul à une vie animale comme celle de poulmon marin.

Platon nous met en garde à ce propos contre une dépréciation absolue du corps. Supposons selon Platon dans *Philèbe*, que nous soyons privés de mémoire, de raison et d'intelligence. Le problème est que nous serons dans l'incapacité manifeste de nous rappeler un plaisir passé, d'anticiper aucun plaisir futur et même de se sentir un plaisir présent puisque nous n'en avons même pas conscience. De ce fait, notre vie, « ne serait plus celle d'un homme, mais d'un poulmon marin ou de ces animaux de mer qui vivent dans des coquilles ». Le plaisir n'est pas un vrai bien, en ce sens qu'il ne participe à l'être, mais à la génération, autrement dit au devenir. Le devenir c'est le fait que ce qui est vient à être ce qu'il n'était pas.

Quant à la sagesse, elle ne peut aussi assurer à elle seule le bien absolu. Car il n'existe aucun être humain qui soit disposé à la vouloir s'il est condamné à ne jamais goûter au plaisir.

Entre autres, la question du corps, chez Platon, pose la question de l'utilité. Qu'est-ce que l'utile. D'où la nécessité de la science de ce qui est utile pour l'homme. Or sans la science du bien rien n'est utile. Mais « utile » a deux significations, disons deux sens. Peut être jugé utile ce qui a des conséquences avantageuses du point de vue pratique. Tel est le sens unique que donne l'opinion du plus grand nombre. Celui-ci sous l'emprise du corps réduit l'utile à l'utilitaire. Or une mise en crise de ce terme peut lui donner une autre signification plus originale. C'est celle que lui confère le philosophe au sens platonicien du terme. Est philosophe l'ami du seul spectacle de la vérité selon la pertinente remarque de Socrate. Utile signifie ce qui convient vraiment à l'homme, c'est-à-dire ce qui lui permet de sauvegarder en lui sa plus haute fonction, à savoir son humanité. Cette chose n'est rien d'autre que l'intelligence, laquelle nous permet de connaître la vérité de quoi que ce soit.

L'intelligence entendue comme la plus haute puissance de connaître de l'homme lui permet à l'homme de savoir ce qui lui convient vraiment, c'est-à-dire son bien. Le bien est

donc convenance. Toute chose qui renvoie à la mesure. L'utile c'est donc la pensée calculante. Les biens matériels ne sont pas utiles en eux-mêmes, mais toujours par le biais du jugement. Comme dira plus tard Spinoza ce n'est pas parce que les choses sont bonnes que nous disons qu'elles sont bonnes, mais c'est parce que nous les jugeons bonnes que nous disons qu'elles sont bonnes. C'est donc le jugement, autrement dit la pensée « calculante » qui nous permet de comprendre ce qui est vraiment utile. Est pensée calculante la pensée qui évalue. Comme il existe, selon Platon, plusieurs manières de désirer chez l'homme, seule l'intelligence lui permet de connaître puis d'harmoniser ses désirs. La vie digne, c'est-à-dire honorable, c'est celle qui s'oppose à ce que Platon par la bouche de Socrate, appelle « *vie de tonneau percé* ». Celle-ci n'est qu'une vie monotone, un cycle répétitif de vides et de réplétions, de satisfactions illusoires et provisoires. C'est une vie en dilettante, autrement dit sans loi. L'homme bienheureux est celui qui soumet sa vie entière faite de désirs (la faim ou la soif, l'appétit sexuel ou d'autres désirs non nécessaires et futiles) sous les auspices de l'intelligence.

Conclusion

En définitive, le corps en procès chez Platon, met en exergue la conception ambivalente de ce dernier relativement à la question du corps, cette partie de l'homme non moins importante que l'âme. Certes le corps n'est que le moyen par lequel l'âme agit. Toute chose qui paradoxalement n'est pas rien. Car sans le corps l'âme peut-elle encore agir ? Un homme qui n'agit pas est-il encore un homme ? Mais comme il ne s'agit pas d'agir, mais de bien agir, il revient à l'homme de savoir agir. D'où la nécessité de l'éducation. Par celle-ci, il s'agit de faire passer les hommes d'un état à un état meilleur. Entre autres, ne voir que l'aspect négatif du corps chez Platon c'est ignorer l'autre face de sa pensée éminemment dialectique. Relativement à la formation de la deuxième classe de son Etat philosophique on ne saurait ignorer la

place prépondérante de la gymnastique entendue comme formation du corps. Celle-ci est une composante essentielle dans l'éducation des hommes.

A la vérité, par sa philosophie du corps, Platon est soucieux de la santé tant spirituelle que physique de l'homme et du citoyen au service de l'Etat. Il accorde une place de choix à la santé, à l'hygiène, l'endurance et à la beauté corporelle du citoyen en vue de son action vertueuse au service de l'Etat.

Pour ce faire, Platon recommande l'imposition aux enfants l'exercice corporel, afin que leur corps amélioré par son usage soit totalement soumis à leur volonté. C'est dire que l'homme ne peut se conduire bien que s'il se porte bien. En vue de la santé du corps Platon recommande une saine notion d'éducation physique. Celle-ci ne peut atteindre son objectif formatif qu'en s'accordant avec l'hygiène préventive et la médecine. La gymnastique ou culture du corps vise le perfectionnement humain. Dans le *Phèdre* le corps est un passage obligé pour accéder au monde du beau en soi. Encore convient-il de préciser que dans l'univers hellénistique comme dans la pensée platonicienne, le beau et le bien sont une seule et même chose.

Le processus de l'accession au beau ou bien en soi consiste à aller de la contemplation des beaux corps à celle des belles âmes, de la contemplation des belles âmes à la contemplation des belles actions, de celles-ci à la contemplation des belles idées jusqu'à la contemplation de l'idée du bien, lequel est au sommet du monde intelligible. C'est dire que pour Platon, la vie qui convient à l'homme, la vie bonne ne saurait exclure la dimension corporelle constitutive de l'homme. Comme l'a si bien vu Henri Hude (2004, p. 145), « l'homme n'est pas une âme bonne dans un corps mauvais, ou une raison lumineuse enfouie dans une vie ténébreuse. C'est l'homme tout entier et dans son unité qui est à la fois bon et mauvais ».

Références bibliographiques

- BOUTOT Alain, 1987, *Heidegger et Platon*, PUF, Paris.
- CLEMENT Elisabeth et al, 1994, *La Philosophie A Z*, Editions Hatier, Paris.
- HUDE Henri, 2004, *L'Ethique des décideurs*, Editions Economica, Paris.
- KADJA Germain, 1994, *Platon et la politique, 25 siècles de présence*, Editions du Flamboyant, Cotonou.
- KOYRE Alexandre, 1965, *Introduction à la lecture de Platon*, Gallimard, Paris.
- PLATON, 1966, *La République*, Traduction française par Robert Baccou, GF-Flammarion, Paris.
- PLATON, 2000, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris.
- PLATON, 1967, *Ménon*, Traduction française par Emile Chambry, Paris.
- PLATON, 1967, *Philèbe*, Traduction française par Emile Chambry, Paris.
- PLATON, 1967, *Théétète*, Traduction française par Emile Chambry, Paris.
- PLATON, 1967, *Timée*, Traduction française par Emile Chambry, Paris.

La structure du corps et ses principaux développements

Evariste Dupont BOBOTO
Université Marien Ngouabi, Brazzaville

Résumé : Ce travail porte sur la structure du corps qui se décline généralement en trois principales parties : la tête, le tronc et les membres. A travers ce triptyque qui semble résister au temps, nous ferons une analyse épistémologique du corps sur un double fond à la fois ontologique et phénoménologique. Cette lecture que nous voulons transversale et comparative nous permettra de dégager quelques nuances entre trois principales approches. L'approche platonicienne, l'approche cartésienne et l'approche poppérienne.

Mots-clés : âme, conscience, corps, esprit, monde.

Abstract: This work is based on the structure of the body that declines in three parts generally: the head, the trunk and the members. Through this triptych which seems to resist to the time, we will do an epistemological analysis of the body on a double bottom at the same time ontological and phenomenological. This reading that we want to be transversal and comparative will permit us to free some shapes in three main approaches. Platonician approach, cartesian approach and Popperian approach.

Keywords: soul, conscience, body, spirit, world.

Introduction

L'univers, et particulièrement le monde vivant est constitué de plusieurs catégories d'êtres que les biologistes classent en différents groupes ou règnes : les animaux, les

végétaux, les champignons, les protistes, et les bactéries. A chacun de ces êtres correspondent un mode de vie et bien d'autres spécificités environnementales bien définies. Nous nous intéressons au monde des animaux dont l'homme fait partie pour nous interroger sur le fonctionnement ou la structure du corps humain dont l'unanimité se fait autour de sa triple répartition (la tête, le tronc et les membres). Ce qui nous intéresse dans cette répartition corporelle ce n'est pas son évidence, mais aussi sa résistance au temps.

Loin de faire une étude anatomique du corps, notre propos consiste à évaluer épistémologiquement sa structure afin d'en dégager la valeur ou la finalité. Cette lecture que nous voulons transversale et comparative nous permettra de dégager quelques nuances entre trois principales approches. Nous partirons de l'approche platonicienne (« *Noûs* », « *Thumos* », « *Epithumia* »), nous passerons à l'approche cartésienne d'abord dualiste (corps-âme), mais qui se prolonge en la trilogie « corps - esprit - âme ». Le point de chute de cette réflexion épistémologique du corps s'articule autour de l'approche poppérienne que nous relevons dans sa théorie des trois mondes (monde des objets physiques, monde de l'esprit humain et monde des produits de l'esprit humain). Il sera ici question de dégager la finalité de cette réflexion sur le corps.

1. Approche platonicienne du corps

Qu'est-ce que le corps ? La réponse à cette question donnera une kyrielle de définitions satisfaisantes pour les uns et insatisfaisantes pour les autres, tant et si bien que cette notion est englobante et porteuse de plusieurs sous-entendus. Cependant, pour faire simple, nous pouvons retenir à première approximation que le corps est la partie visible ou matérielle d'un être. Ici, on privilégie la forme physique ou physiologique. Ainsi peut-on dire du corps humain.

Nous circonscrivons l'approche platonicienne du corps dans l'assimilation qu'il fait entre le fonctionnement du corps et celui d'une cité. En dehors de cette première comparaison,

nous notons que le corps pour Platon ne sert que de prétexte pour parler de l'âme qui en est la partie invisible. Ce qui voudrait dire que chez Platon, toutes les vertus et tous les vices qui se retrouvent dans le fonctionnement des différentes cités sont les mêmes qui se retrouvent dans des âmes humaines. Ce qui nous amène à penser ou à conjecturer une relation du tout à la partie entre l'organisation sociale d'une cité et l'organisation corporelle d'un homme. Platon (2011b, 423a)

C'est une dénomination plus étendue (...), qu'il faut donner aux autres cités. Chacune d'elles constitue en effet une multiplicité de cités, et non pas une seule cité, selon l'expression des joueurs. Il y en a d'abord deux, quelle que soit la cité, en guerre l'une contre l'autre, la cité des pauvres et la cité des riches. Dans chacune de ces deux cités, il s'en trouve par ailleurs une multiplicité ; si tu les considérais comme une seule, tu te tromperais complètement, alors que si tu les considères comme une multiplicité, c'est-à-dire en donnant aux uns les biens des autres, de même que leurs pouvoirs ou les gens eux-mêmes, tu disposeras toujours de nombreux alliés et tu auras peu d'ennemis.

Autant la cité est organisée en trois classes sociales, autant l'âme humaine est divisée en parties qui sont la partie intellectuelle (le *Noûs*), la partie courageuse (le *Thumos*) et la partie affective (l'*Epithumia*). A chacune de ces parties correspondent des tâches précises qui participent à l'équilibre et au bon fonctionnement du corps. Voici comment Platon décrit les tâches dévolues à la classe des sages, la plus petite de la cité qui correspond par analogie à la partie intellectuelle de l'âme :

C'est donc en fonction du groupe le plus restreint, groupe qui est une partie d'elle-même, et en fonction du savoir particulier qui réside en lui et fait de lui la partie qui supervise et qui dirige, que la cité fondée en accord avec la nature serait sage dans sa totalité. Et c'est ce groupe qui apparemment constitue naturellement le groupe le plus restreint, parce que c'est à lui qu'il revient de participer à ce savoir particulier qui est le seul, parmi tous les autres savoirs, à mériter le nom de sagesse. (Platon, 2011b, 429a)

Le mérite de cette classe c'est qu'elle est dévolue à la bonne gestion de la cité. C'est la classe des dirigeants qui devraient posséder ce savoir indispensable pour la gestion de la cité. C'est ce qui justifie la préférence platonicienne à l'oligarchie comme meilleur régime politique, car le fait pour les gouvernants de posséder le savoir les rend différent des autres classes. Cependant, concernant la classe des gardiens, n'est pas gardien qui le veut, mais celui qui est disposé naturellement à l'être après un examen minutieux de ses qualités et compétences. Mais, les gardiens doivent être soumis à plusieurs épreuves d'endurance, voire d'« ensorcellement ». Seuls les plus performants devraient être retenus ; les lâches n'ayant pas leur place dans cette classe, comme le déclare Platon (2011a, 413d-414a) :

De même qu'on examine les poulains qu'on mène au milieu du bruit et du vacarme pour voir lesquels sont craintifs, on doit de même confronter nos jeunes guerriers à des situations horribles, puis les relancer dans les plaisirs, de manière à les éprouver beaucoup plus qu'on éprouve l'or par le feu. On observera dès lors lequel semble le moins affecté par l'ensorcellement et garde la meilleure attitude en toute circonstance, gardien de lui-même en raison de son excellence, (...), lequel dans toutes ces épreuves se maintient accordé à la règle du rythme et de l'harmonie, demeurant enfin tel qu'il doit être pour être le plus bénéfique à lui-même et à la cité. Celui qui aura traversé entièrement les épreuves de l'enfance, de la jeunesse et de l'âge adulte et qui en sera sorti non entamé, celui-là il faudra l'établir comme gouvernant et gardien de la cité ; il conviendra de l'honorer durant sa vie jusqu'à la mort, et de lui consentir en partage les privilèges insignes pour ce qui concerne les tombeaux et les autres monuments commémoratifs. Quant à celui qui n'en sortira pas indemne, nous l'exclurons.

Platon accorde donc une place incontournable aux gardiens de la cité. En dehors de leur habileté et de leur courage, Platon voudrait qu'ils soient le plus éloignés des besoins matériels au risque d'oublier leurs prérogatives. Les biens matériels feraient qu'ils se détournent de leurs missions pour tomber dans l'administration des biens matériels qu'ils auraient

acquis. Ces citoyens, athlètes de la guerre, possèdent selon Platon des richesses divines et doivent être exemptés de toutes les richesses matérielles parce qu'elles sont corrip-tibles.

Pour l'or et l'argent, on leur dira que les dieux ont donné à leur âme de l'or et de l'argent divins, et qu'ils n'ont plus besoin de l'or et de l'argent des hommes ; on leur dira aussi qu'il n'est pas pieux de souiller cette possession divine, en l'alliant à la possession de l'or mortel, parce que quantité d'actes impies ont été commis au nom de la monnaie du grand nombre, alors que l'or qui se trouve en eux est pur (Platon, 2011a, 416e).

La dernière classe de la cité c'est la plus massive, c'est-à-dire la classe des travailleurs que Platon assimile à l'*épithumia* (la partie la plus massive de l'âme). Conformément à la structure du corps, cette partie est assimilée au bas-ventre, siège de tous les appétits, des désirs sensibles ou des plaisirs charnels. Cette partie de l'âme traduit la satisfaction éhontée de la vie dans sa dimension animale, car, elle englobe plusieurs, sinon tous les désirs sensibles et immédiats du corps dont la faim, la soif, la sexualité.

Cependant, malgré cette triple répartition de la cité, le principal souci de Platon c'est l'harmonie sociale, l'unité et la justice. Cette harmonie passe par la répartition des tâches qui incombent à chaque classe sociale ou à chaque partie du corps. Dès lors qu'une partie du corps se livrerait à des tâches ne relevant pas de ses compétences, il y aurait discord. Voici ce que Platon (2011b, 433d-e) dit à ce sujet :

Que l'homme juste n'autorise aucune partie de lui-même à réaliser des tâches qui lui sont étrangères, qu'il ne laisse pas les classes qui existent dans son âme se disperser dans les tâches les unes des autres, mais qu'il établisse au contraire un ordre véritable des tâches propres, qu'il se dirige lui-même et s'ordonne lui-même, qu'il devienne un ami pour lui-même, qu'il harmonise les trois <principes> existant en lui exactement comme on le fait des trois termes d'une harmonie musicale – le plus élevé, le plus bas et le moyen, et d'autres s'il en existe dans l'intervalle -, qu'il lie ensemble tous ces <principes> de

manière à devenir, lui qui a une constitution plurielle, un être entièrement unifié, modéré et en harmonie.

Malgré la rigidité des classes sociales dans la cité, le souci d'unité et d'harmonie de celle-ci est prépondérant dans la pensée platonicienne, dans la mesure où il pense une sorte d'inter relations entre les différentes classes sociales. Il ne devrait pas y avoir des cloisons ou barrières infranchissables entre les différentes classes sociales. Les rejetons de différentes classes ne devraient pas, en conséquence de cause, demeurer éternellement tributaires de ces différentes classes. Si opposition il y a entre ces différentes classes, Platon postule même une double dialectique ascendante et descendante entre ces classes, car, il peut arriver qu'un rejeton d'une classe donnée comporte les qualités ou les spécificités d'une autre classe. Dans ces conditions, celui-ci devrait être reversé dans la nouvelle classe.

Chaque fois que naîtrait chez les gardiens un rejeton de qualité médiocre, le renvoyer chez les autres habitants, et chaque fois que naîtrait chez les autres un rejeton de grande valeur, il faudrait le renvoyer chez les gardiens. Ceci dans le but de clarifier le fait que les autres citoyens doivent s'occuper de cette fonction particulière qui leur est propre à chacun, celle pour laquelle ils sont naturellement doués, de telle façon que chacun s'occupant de cette fonction qui est la sienne ne devienne pas multiple, mais un, et de cette manière la cité tout entière croitra comme une cité unique, et non plusieurs. (Platon, 2011b, 423d)

Cette posture est aussi défendue par Plotin, pour qui l'âme est unique, indivisible et elle forme avec le corps un tout. Mais, la particularité de Plotin c'est qu'il est hors de question de diviser l'âme en trois parties comme le voulait Platon. C'est ce que Derrida (2010, pp.15-16) retranscrit en ces termes :

En répondant à la question : « à qui appartiennent les plaisirs, les souffrances et en général les affects ? », (...) Plotin avait distingué une âme indivisible et immobile du composé que l'âme forme avec le corps, pour délier cette âme simple des affects par lesquels elle se soumet aux déterminismes du

temps et de l'étendue. Mais pour distinguer cette âme il faut rendre compte de son attachement à l'organisme dont elle est le principe de vie. L'argument du traité entier est un va-et-vient entre ces deux exigences à la fois opposées et complémentaires, telles qu'elles se déploient à partir de la question des affects.

Nous retenons en dernière analyse que chez Platon corps et âme représentent une même chose en dépit de la différence qui existe entre ces deux entités. La seconde spécificité de cette approche platonicienne du corps c'est qu'elle est analogue au fonctionnement d'une cité juste qui comprend aussi trois parties.

2. Approche cartésienne

Après les philosophes de l'Antiquité, la problématique du corps a été largement posée et abordée dans la philosophie moderne par René Descartes. C'est précisément dans le *Discours de la méthode* (1637) et dans les *Méditations métaphysiques* (1641) que René Descartes aborde cette question sous la trame de l'union du corps et de l'esprit (ou l'âme), deux substances naturellement opposées. Le corps relevant du physique et l'esprit de la métaphysique. Cette unité est explicite quand il exprime les sensations matérielles que ressent un sujet pensant. Il ne saurait donc y avoir de scission entre le corps et l'esprit chez Descartes, tel qu'il le déclare :

La nature m'enseigne [...] par ces sentiments de la 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. Car, si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais 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 que 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 confus de faim et de soif. Car en effet, tous ces sentiments de faim, de soif, de

douleur, etc., ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps (R. Descartes, 2000, p. 176-177).

Contrairement à Platon qui liait ou subordonnait le fonctionnement du corps à celui de la cité, attribuant ainsi le même destin au corps et à la cité, Descartes pose autrement le problème, en ajoutant un autre élément qu'est l'esprit. Ainsi, la question du corps se résout chez Descartes à travers les trois entités suivantes : corps-esprit-âme. Il est aussi question chez Descartes comme chez Platon de la question de l'unicité du corps, et partant de l'âme. Penser le corps séparé de l'âme paraîtra donc absurde pour Descartes, tel qu'il l'affirme :

Vous devez avouer [...] que vous croyez que l'homme est un véritable être par soi et non par accident ; et que l'âme est réellement et substantiellement unie au corps, non par sa situation et sa disposition [...] mais qu'elle est unie au corps par une véritable union, telle que tous l'admettent, quoique personne n'explique quelle est cette union, ce que vous n'êtes pas tenu non plus de faire. Cependant vous pouvez l'expliquer comme je l'ai fait dans ma Métaphysique, en disant que nous percevons que les sentiments de douleur et tous autres de pareille nature, ne sont pas de pures pensées de l'âme distinctes du corps, mais des perceptions confuses de cette âme qui est réellement unie au corps : car si un ange était uni au corps humain, il n'aurait pas les sentiments tels que nous mais il percevrait seulement les mouvements causés par les objets extérieurs, et par là il serait différent d'un véritable homme (R. Descartes, 2000, p. 177).

Cependant, dans un autre texte à savoir les *Méditations métaphysiques*, après avoir établi la différence entre l'imagination et l'intellection¹, Descartes imagine le corps comme un

¹ Former une image n'est pas produire un concept, l'effort de la pensée est différent lorsque l'on imagine et lorsque l'on intellige. Dans le premier cas en effet, il s'agit de traduire des propriétés de l'essence dans une représentation étendue, une image. Dans le second cas, comme il y a conception pure, on peut prendre le très grand, voire l'infini pour objet. (*Méditations métaphysiques*, 182-183).

tout composé de plusieurs parties dont chacune présente des particularités différentes les unes des autres. Il n'est donc pas question chez Descartes d'assujettir le corps à l'esprit comme s'il était une prison.

(...) j'ai senti que j'avais une tête, des mains, des pieds, et tous les autres membres dont est composé ce corps que je considérais comme une partie de moi-même, ou peut-être aussi comme le tout. De plus j'ai senti que ce corps était placé entre beaucoup d'autres, desquels il était capable de recevoir diverses commodités et inconvénients, et je remarquais ces commodités par un certain sentiment de plaisir ou volupté, et les inconvénients par un sentiment de douleur. Et outre ce plaisir et cette douleur, je ressentais aussi en moi la faim, la soif, et d'autres semblables appétits, comme aussi de certaines inclinations corporelles vers la joie, la tristesse, la colère, autres semblables passions (R. Descartes, 2009, p. 183-184).

Cette subdivision cartésienne du corps renvoie à celle proposée par Platon dans la mesure où nous y distinguons la tête qui renvoie à la partie intellectuelle de l'âme ou au « Nous », la partie courageuse ou le « Thumos » et la partie sensible ou l'« Epithumia ». Cependant, Descartes insiste sur l'unicité du corps malgré sa diversité apparente. Il y a un seul corps possédant des qualités et des défauts et qui est différent de tous les autres corps existants.

Ce n'était pas aussi sans quelque raison que je croyais que ce corps (lequel par un certain droit particulier j'appelais mien) m'appartenait plus proprement et plus étroitement que pas un autre. Car en effet je n'en pouvais jamais être séparé comme des autres corps ; je ressentais en lui et pour lui tous mes appétits et toutes mes affections ; et enfin j'étais touché des sentiments de plaisir et de douleur en ses parties, et non pas en celles des autres corps qui en sont séparés (Descartes (2009, p. 186).

Cette unité est plus explicite lorsque Descartes dit :

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. Car, si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais 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 être averti par des sentiments confus de faim et de soif. Car en effet tous ces sentiments de faim, de soif, de douleur, etc., ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps (R. Descartes, 2009, p. 195-196).

Le problème que pose Descartes dans cette unité est celui de montrer la complicité entre notre expérience sensible du monde concret et le produit de l'abstraction. A travers cette complicité, l'expérience sensible se présente comme le réservoir des concepts abstraits. Cette unité entre l'âme et le corps se justifie chez Descartes grâce à l'intervention d'un troisième élément à savoir l'esprit, tel que le dit G. Vignaux (2009, p. 25-26) :

La communication entre l'âme et le corps, pour Descartes, se réalise par des « esprits animaux » qui traversent le corps. L'âme pourrait modifier les mouvements de ces esprits dans le corps. Réciproquement, leurs mouvements dans le corps pourraient affecter l'âme.

Sous la même trame conceptuelle, Michel Henry ramène cette question à une sorte de dialectique dans la nature humaine, qu'il considère comme une structure dans laquelle s'enracinent deux types de consciences : la conscience simple qui renvoie à la subjectivité, d'une part, et la conscience accrue ou douloureuse qui relèverait beaucoup plus de l'esprit.

Ce qui existe hors de la sphère de la subjectivité, c'est l'être transcendant. A l'intérieur d'un tel être, toutefois, bien des régions ontologiques différentes sont encore discernables. Le corps en général a été identifié par une philosophie célèbre avec l'étendue, il était conçu comme une réalité composée de différentes parties situées les unes en dehors des autres. Ce que nous appelons ici notre corps peut-il se recouvrir,

toutefois, avec ce corps *partes extra partes* de la nature physique ? Notre corps est plutôt un corps *vivant* et, à ce titre, il appartient à une région ontologique qui, en vertu de ses caractères phénoménologiques (caractères qui nous permettent précisément de la considérer comme une essence et comme une région autonome), ne peut être confondue avec une étendue comme l'étendue cartésienne, quelles que soient les déductions, dialectiques ou non, qui puissent être opérées entre ces deux ordres de réalité dans les constructions des sciences (M. Henry, 1965, p. 5).

Malgré cette unité de façade, corps et esprit sont donc deux entités diamétralement opposées par nature, car ne relevant pas de la même essence. Le corps est plus attaché au sensible, au matériel alors que l'esprit relève de l'intelligible. Cependant, malgré ses limites, le corps entretient des rapports parfois conflictuels avec l'esprit, rapports que Karl Otto Apel traduit par la notion d'ingérence, tel qu'il le dit :

Afin de percevoir l'analogie entre la situation épistémologique de la microphysique et la situation de base de l'interprétation humaine du monde, nous devons diriger notre attention vers les concepts intuitifs-schématiques au moyen desquels les observations expérimentales de la microphysique doivent être décrites. Ils sont issus de la macrophysique classique, mais ils s'agencent suivant des relations nouvelles, que Niels Bohr a déterminées par la catégorie de complémentarité.[...] D'un côté, c'est l'*a priori* centré de l'ingérence du corps, caractéristique de toute observation, qui devient une ingérence perturbante dans la microphysique et qui est responsable de l'exclusion mutuelle des aspects, au sens de notre conceptualisation anthropo-épistémologique. De l'autre, c'est l'*a priori* de la théorie mathématique qui est responsable du fait que les aspects mutuellement exclusifs peuvent (aussi) être complémentaires (K. O. Apel, 2005, p. 34-35).

Ici Karl Otto Apel pose deux problèmes à la compréhension du corps. Le premier c'est celui de la prégnance du corps sur la compréhension même des phénomènes les plus complexes de la physique. Ce qui veut dire que malgré toutes les prouesses de la science, il y a des explications qui dépendent des aspects sensibles du corps. Le second est celui de la

complémentarité qui doit exister entre le corps et les autres facultés cognitives pour mieux comprendre la science. Si le corps apparaît comme une entité complexe, il convient alors de trouver les mécanismes pour le comprendre. Il y a cependant une unanimité autour de sa nature complexe malgré sa diversité. Voilà pourquoi François Chirpaz pensait déjà, dans une attitude moraliste à le discipliner parce qu'il comporte plusieurs pulsions.

Réalité rebelle, voire même obstacle, il demeure hétérogène au pur vouloir moral qui doit s'en accommoder faute de pouvoir l'extirper de soi. Lieu d'origine des pulsions, des penchants ou des passions, il contrarie le vouloir et constitue ce fond de *nature* que le vouloir ne peut réduire. A la limite, toute morale puritaine ou rigoriste ne peut que tenir en suspicion ce corps dont les désirs l'inquiètent et qu'elle ne peut néanmoins nier absolument (F. Chirpaz, 1988, p. 1).

A travers cette lecture du corps de Chirpaz, il ne s'agit plus d'une simple description des différentes parties du corps, mais d'une relecture de sa structure complexe dans sa totalité afin de voir dans la mesure du possible sa finalité. Par ailleurs, Chirpaz tranche le débat différentiel entre la nature du corps et celle de l'âme. Ces deux substances ont une nature foncièrement différente, même si, à un certain moment il arrive qu'ils coexistent temporairement.

Le corps est la matière opposée à l'esprit. Parente des essences éternelles, des choses d'en haut, l'âme a chu dans la matière, mais cette chute est un passage momentané. Exister c'est revenir là-bas, apprendre à mourir au corps. Elle peut se perdre dans la matière, mais le corps, lui, ne peut monter. Il est l'*autre* voué au monde du devenir, proche parent des régions infernales (F. Chirpaz, 1988, p. 2).

Ici Chirpaz décline clairement la relation entre le corps et l'âme tout en situant le domaine ou le lieu de prédilection de chacun d'eux. Il établit même une hiérarchie entre ces deux entités même si, par ailleurs, il arrive que les deux puissent coexister. D'où la question de la finalité du corps.

3. Approche poppérienne (la finalité du corps)

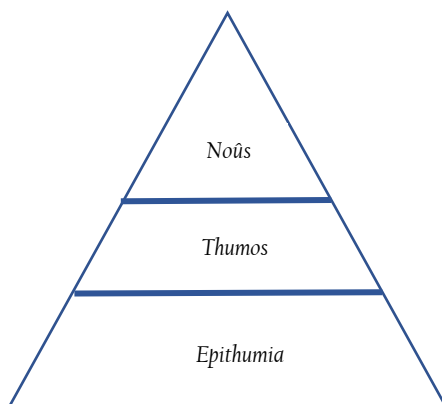
Nous invitons Popper dans cette réflexion pour deux raisons. La première trouve sa légitimité dans la structure tripartite du corps que nous mettons en parallèle avec la théorie poppérienne des trois mondes. La deuxième raison se fonde sur la finalité du corps. Pourquoi le corps et à quoi sert-il en dehors de ses différentes parties ?

Nous soulignons aussi que comparativement à ses pré-décesseurs, c'est par défaut que Karl Popper utilise le concept « monde » qui correspond aussi à celui d'« univers ». Il aurait donc aussi pu utiliser celui de « partie ». Cependant, c'est par assimilation des différentes composantes de ces trois mondes avec les différentes parties du corps que nous justifions l'implication de Popper dans cette réflexion. Par ailleurs, Popper arrive à conjecturer cette théorie des mondes en s'inspirant de la théorie platonicienne des Idées ou de la théorie hégélienne de l'objectivité, sur un fond d'hostilité. Voici comment il énonce cette théorie :

Pour expliquer cette expression, je ferai observer que, sans prendre trop au sérieux les mots « monde » ou « univers », nous sommes en droit de distinguer les trois mondes ou univers suivants : premièrement, le monde des objets physiques ou des états physiques ; deuxièmement, le monde des états de conscience, ou des états mentaux, ou peut-être des dispositions comportementales à l'action ; et troisièmement, le monde des états des *contenus objectifs de pensée*, qui est surtout le monde de la pensée scientifique, de la pensée poétique et des œuvres d'art (K. R. Popper, 1998, p. 181-182).

Comme nous pouvons le constater, cette typologie poppérienne des mondes s'assimile bien avec les trois parties du corps de Platon. Le monde 1 renvoie à « *Epithumia* », le monde 2 au « *Thumos* » et le monde 3 au « *Noûs* ». Cependant, nous posons un problème de hiérarchisation de ces différents mondes entre Platon et Popper. Si la place ou le rôle du monde 2 demeure la (le) même, c'est-à-dire la médiation entre les deux autres, Platon accorde la prééminence au « *Noûs* » alors quand dans le dispositif poppérien la

prééminence semble être accordée au monde 3 qui a la particularité de saisir les objets de connaissance. D'où le schéma suivant :

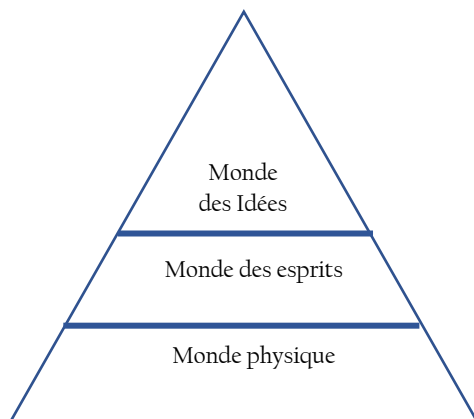


Cette théorie poppérienne des trois mondes pose comme sous-basement méthodologique, le problème du pluralisme face au monisme épistémologique. Popper analyse même la nature des divinités qui, bien que différent des humains seraient soit des esprits dotés de corps immortels, soit de purs esprits (K. Popper, 1998, p. 246). Cependant, Popper marque une double différence (à la fois de nature et de degré) entre le monde des Idées de Platon et les deux autres mondes, soulignant ainsi son objectivité et son autonomie.

Le monde des Formes ou Idées de Platon était, à bien des égards, un monde religieux, un monde de réalités supérieures. Ce n'était cependant ni un monde de dieux personnels ni un monde de la conscience ; et il n'était pas constitué des contenus d'une certaine conscience. Il s'agissait d'un troisième monde objectif, autonome, qui existait en plus du monde physique et du monde de l'esprit (K. Popper, 1998, p. 246).

Le commentaire que nous dégageons de cette analyse poppérienne de la théorie platonicienne des Idées c'est qu'il se dégage une autre typologie des mondes dans laquelle on

retrouverait par ordre le monde des Idées, le monde des esprits et le monde physique. Ce qui donnerait :



Cette analyse nous permet donc de retenir que le point de chute de cette réflexion sur le corps c'est le problème de la connaissance. C'est que nous retenons de ce propos poppérien lorsqu'il commente Platon :

(...) les Formes ou Idées platoniciennes constituent un troisième monde *sui generis*. Certes, il s'agit d'objets de pensée virtuels ou possibles – d'*intelligibilia*. Mais, pour Platon, ces *intelligibilia* sont aussi objectifs que les *visibilia* qui sont des corps physiques ; ce sont des objets de vision virtuels ou possibles (K. R. Popper, 1998, p. 246).

Popper assimile aussi le monde 3 à l'univers frégeén des contenus de pensée objectifs. La connaissance qui se dévoile dans le monde 3 doit donc être purifiée de tout contenu subjectif, de toute croyance ou de toutes sortes d'émotions qui proviendraient des sens ou de l'expérience. Voilà pourquoi Popper défie les empiristes en ces termes :

En soutenant cette idée d'un troisième monde objectif, mon espoir est de défier ceux que j'appelle les « philosophes de la croyance » : ceux qui, comme Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Kant ou Russell, s'intéressent à nos croyances subjectives, et à leur fondement ou à leur origine. A l'encontre de ces

philosophes de la croyance, je fais valoir que notre problème est de trouver des théories meilleures et plus audacieuses ; et que ce qui compte, c'est la *préférence critique* et non pas la *croyance*. » (K.R. Popper, 1998, p. 182)

Popper reconnaît certes, l'existence de la connaissance subjective, mais, il privilégie plutôt la connaissance objective relevant du troisième monde. C'est grâce au langage que la connaissance objective évolue. C'est ce qu'il traduit quand il écrit :

Il existe une connaissance au sens subjectif, qui est faite des dispositions et d'attentes. Mais il existe aussi une connaissance au sens objectif, la connaissance humaine, qui est faite d'attentes formulées dans un langage et soumises à la discussion critique. (...). La connaissance subjective n'est pas sujette à la critique (K.R. Popper, 1998, p. 127).

Popper soutient la thèse des trois mondes pour deux principales raisons : d'une part ; il admet l'existence de deux types de connaissances ; d'autre part il met en crise la théorie subjectiviste de la connaissance au profit de la théorie objectiviste. Cette attitude relève bien la dimension ontologique de la connaissance que Jean-Jacques Rosat souligne dans sa Préface à *La Connaissance objective* :

Par cette thèse, Popper consomme sa rupture avec toute philosophie du sujet et donne une dimension ontologique à sa conception de la connaissance comme processus objectif : la connaissance ne relève pas de la croyance, ni même de la pensée comme acte mental. Que je me persuade d'une idée relève du monde 2. Que deux idées s'impliquent ou se contredisent relève du monde 3 (K. R. Popper, 1998, p. 17).

Toutefois, ces deux formes de la connaissance progressent tout en utilisant deux méthodes différentes ; la connaissance subjective n'évolue pas de la même façon que la connaissance au sens objective. La première met en œuvre la méthode darwinienne en faisant disparaître les théoriciens, tandis que la seconde met en marche l'argumentative du langage en mettant les théories à l'épreuve sans toucher les

théoriciens eux-mêmes. Popper formule cette divergence en ces termes :

La connaissance au sens subjective peut se développer ou parvenir à de meilleures mises au point grâce à la méthode darwinienne de mutation et d'élimination de l'organisme. A l'opposé, la connaissance objective peut se modifier et se développer par l'élimination (la mise à mort) de la conjecture formulée dans le langage : le porteur de la connaissance peut survivre-il peut même, s'il est capable d'autocritique, éliminer sa propre conjecture (K. R. Popper, 1998, p. 127).

Conclusion

Au regard de ce qui précède, nous constatons que le corps est une entité à la fois simple et complexe. Simple de par sa présentation ou composition qui se décline de manière tripartite (et qui fait l'unanimité dans toute la tradition philosophique) et complexe du point de vue de sa compréhension. Les trois parties visibles du corps conformément à sa présentation anatomique cachent une complexité évidente car le corps humain comporte des parties immatérielles qui participent de son fonctionnement.

Notre étude nous a permis de passer en revue trois grands moments de la tradition philosophique. L'approche platonicienne du corps nous a semblé la plus conforme à la réalité (la tête, le tronc et les membres). Mais, Platon y a ajouté une autre dimension, celle qui assimile le corps ou tout au moins son fonctionnement à celui d'une cité. Cependant, René Descartes s'est basé sur l'unité du corps et de l'âme avant d'introduire un troisième élément à savoir l'esprit. Mais en dehors de ces considérations d'ordre métaphysique, Descartes n'a pas oublié la nature physique du corps avec sa triple répartition qui renvoie à Platon.

Nous avons terminé notre réflexion par une analyse de cette triple répartition du corps pour nous interroger sur la finalité du corps qui ne devrait pas seulement être existentielle, mais scientifique. Voilà pourquoi nous retenons que le corps est un tout complexe

Références bibliographiques

- APEL Karl Otto, 2005, *L'« a priori » du corps dans le problème de la connaissance*, traduction par Thierry Simonelli, Paris, Editions du Cerf.
- CHIRPAZ François, 1988, *Le corps*, Paris, Klincksieck.
- DESCARTES René, 2000, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion.
- DESCARTES René, 2009, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion.
- DERRIDA Jean, 2010, *La naissance du corps* (Plotin, Proclus, Damascius), Paris, Galilée.
- HENRY Michel, 1965, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF.
- PLATON, 2011a, *La République III*, In *Œuvres complètes* sous la Direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion.
- PLATON, 2011b, *La République IV*, In *Œuvres complètes* sous la Direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion.
- POPPER Karl Raimund, 1998, *La Connaissance Objective. Une approche évolutionniste*, traduit de l'anglais et préfacé par Jean-Jacques Rosat, Flammarion.
- VIGNAUX Georges, 2009, *L'Aventure du Corps*, Paris, Pygmalion.

Impact du corps dans l'apprentissage de la langue *fang ntumu* chez les enfants vivant à Libreville

Mexcent ZUE ELIBIYO
Ecole normale supérieure, Libreville

Résumé : Libreville, capitale politique du Gabon est, au niveau national, le cadre urbain par excellence où convergent et se concentrent des populations diverses et variées. Difficile alors de ne pas comprendre que la langue que les enfants vont acquérir en premier soit le français qui est la langue la mieux répandue dans un milieu de socialisation qui regroupe des personnes de toutes origines. Ceci s'explique notamment par la présence de l'école et autres infrastructures modernes, les commerces, les nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC), sans oublier les loisirs. Bref, autant de facteurs qui favorisent la diffusion du français dans un espace où il est la seule langue vraiment véhiculaire. N'empêche que certains parents, certains chefs de familles, sont restés assez proches de leurs langues ethniques et manifestent la volonté de les transmettre à leurs progénitures. Pour cela, ils essaient de mettre en place chacun à sa manière, des stratégies pour que les enfants apprennent et acquièrent ces langues. Certains travaux dans le domaine de l'acquisition des langues mettent l'accent sur le fait qu'il existe une période où l'enfant fait particulièrement preuve d'une adaptabilité dans l'apprentissage d'une langue (J. Piaget 1946; M.M. Tagreed Kareem Abed Allh 2007). Cette acquisition ne se fait cependant pas sans déploiement de stratégies de la part des parents pour la favoriser ou tout au moins l'accélérer. D'ailleurs, dans des recherches antérieures, nous avons déjà souligné ce qu'on pouvait qualifier comme une "incitation parentale" (M. Zue Elibiyo 2008). Il semble que l'une de ces stratégies, consiste, chez les parents d'enfants fang de Bitam, à prononcer des termes désignant des parties du corps en touchant celles y correspondant chez eux-mêmes ou chez les enfants. Ainsi avons-nous

réalisé une enquête auprès d'une population constituée de vingt cinq familles fang ntumu vivant à Libreville, pour évaluer l'impact d'une telle stratégie sur l'acquisition de la langue fang chez les enfants. L'intérêt d'une telle investigation est de contribuer, d'une part, à la densification de la documentation déjà existante sur cette problématique, et d'autre part, à l'amélioration des connaissances sur le phénomène de l'apprentissage d'une langue en milieu urbain.

Mots-clés: Corps, apprentissage, langue, fang, Gabon, enfant, stratégies.

Abstract: Some work in the field of language acquisition focus on the fact that there is a period when the child is particularly evidence of adaptability in language learning (Piaget 1946; MM Tagreed Kareem Abed Allh 2007). This acquisition, however, is not done without deployment strategies on the part of parents for the support or at least accelerate. Moreover, in previous research, we had already pointed out what could qualify as a 'parental incentive' (M. Zue Elibiyo 2008). It seems that one of these strategies involves, among fang parents of Bitam, to pronounce the words designating parts of the body by touching those corresponding thereto in themselves or in children. Thus, we undertook a survey of a population consisting of twenty-five fang Ntumu families living in Libreville, to assess the impact of this strategy on the acquisition of language in children fang. The advantage of such an investigation is to contribute, on the one hand, intensification of existing documentation on this issue, and secondly, to improve knowledge of the phenomenon of learning to an urban language.

Keywords: Body, learning, language, Fang, Gabon, child, strategies.

Introduction

Libreville, capitale politique du Gabon, pays d'Afrique centrale, est, au niveau national, le cadre urbain par excellence où convergent et se concentrent des populations diverses et variées. Difficile alors de ne pas comprendre que la langue que les enfants vont acquérir en premier soit le français qui est la langue la mieux répandue dans un milieu de socialisation qui regroupe des personnes de toutes origines. Ceci s'explique notamment par la présence de l'école et autres infrastructures modernes, les commerces, les nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC), sans oublier les loisirs. Bref, autant de facteurs qui

favorisent la diffusion du français dans un espace où il est la seule langue vraiment véhiculaire.

N'empêche que certains parents, certains chefs de familles, sont restés assez proches de leurs langues ethniques et manifestent la volonté de les transmettre à leurs progénitures. Pour cela, ils essaient de mettre en place chacun à sa manière, des stratégies pour que les enfants apprennent et acquièrent ces langues.

Pour la présente étude, nous nous sommes basé précisément sur le cas des familles fang ntumu de Bitam, mais qui vivent à Libreville.

1. Quelques repères théoriques

Les deux concepts-clés de notre étude étant la notion du corps et celle de l'apprentissage de la langue, nous nous proposons ici de les expliquer.

1.1. Le corps

Tout le monde ayant un corps et ce dernier étant d'une certaine manière accessible, on pourrait croire que c'est une notion facile à définir. Sauf que quand on veut s'essayer à cet exercice, on se rend bien compte qu'on est obligé de philosopher un peu.

Le fait d'évoquer ici en même temps le corps et le langage n'implique pas qu'on soit dans l'optique où tout organe pourrait servir à la mise en œuvre d'une forme d'expression, comme peut l'entendre Lalande pour qui le langage renvoie à tout système de signes pouvant servir de moyen de communication, de symboles ou de règles. Il n'est pas non plus question de faire une étude sémiologique du corps à la manière de F.-B. Mvé (2009)

Selon le Petit Robert (2002), le corps est simplement la partie matérielle des êtres animés. Cela sous-entend qu'il désigne l'ensemble de ce qui structure l'organisme de l'Homme.

Sur le plan biologique, pour ne pas dire anatomique, l'Homme partage avec l'animal, la chair, le sang et les os.

Cependant, plusieurs auteurs, à l'instar de F. Tinland (1977), soulignent les différences qui existent entre le corps de l'Homme et celui d'un animal.

Mais la notion de « corps » peut être considérée comme polysémique, car elle traduit la matière en physiologie et le la subjectivité en psychologie. Le corps est ce sans quoi l'Homme ne peut entrer en relation avec le monde extérieur, sentir les choses, etc. Mais il faut bien faire, avec M. Merleau Ponty (1945, la différence entre le corps matériel et le corps humain, les deux ne relevant pas des mêmes domaines. Pour notre part, c'est du corps humain qu'il s'agira ici.

S'il est une chose importante, c'est le fait que, que ce soit dans la conception occidentale que dans la conception africaine du corps, il s'agit d'une entité qui se distingue parfaitement de l'âme ou l'esprit en tant que principe vital (T. d'Aquin 1999), qui, associée au corps forme la notion de personne.

1.2. L'apprentissage d'une langue

Dans son plaidoyer, R. Cohen (1983), montre le rôle, l'influence ou l'impact du cadre familial dans l'apprentissage d'une langue chez l'enfant. Au même moment d'ailleurs, B. Cyrulnik (1983) n'affiche pas moins un ancrage behavioriste en évoquant le phénomène de stimulus-réponse en comparant l'effet de l'action des parents dans l'apprentissage d'une langue par leurs enfants. Alors intervient l'image d'un singe figé dans son isolement qui ne recommence à vivre que lorsqu'on lui offre un leurre sur lequel il peut fixer son attention ou celle de la paralysie hystérique du chien qui prend fin quand on lui caresse le crâne. Ce qui peut se rapprocher d'une position que nous avons déjà eue nous mêmes dans une publication antérieure (M. Zue Elibiyo et P. Medjo Mvé 2010), en montrant que l'incitation des parents est un véritable catalyseur pour l'apprentissage de la langue maternelle notamment. C'est ainsi qu'il a été montré que si les parents parlent leurs langues régulièrement en présence des enfants, ces derniers, inévitablement feraient de même par imitation.

Dans le cadre de la présente contribution on va plus loin dans la mesure où cette incitation parentale est beaucoup plus précise. Car ciblée sur les parties du corps qui seront toujours dites en langue fang lorsqu'un parent s'adresse à l'enfant. On est donc bien là dans le cas où l'action des parents a un impact dans l'apprentissage de la langue chez l'enfant. En même temps, on est dans une perspective interactionnelle au sens où l'entendent J. F. De Pietro, M. Matthey et B. Py (1989) qui évoquent la notion d'«acquisition potentielle». En effet, dans la mesure où on considère qu'un ensemble de phénomènes permettent de s'approprier une langue, alors, toute étude des mécanismes d'acquisition d'une langue devrait être plus globale, étant donné que le résultat, ici l'acquisition est aussi fonction de toutes les circonstances, du contexte.

2. Intérêt scientifique et problématique

Dans un ouvrage publié en 2016 (M. Zue Elibiyo 2016), nous avons dénoncé une pratique qui avait cours au sein de certains établissements confessionnels qui s'inscrivaient dans le cadre de la méthode d'apprentissage des langues gabonaises dénommée «Rapidolangue», inspirée par le Frère Hubert Guérineau, missionnaire et pilier de la Fondation Raponda Walker. Le reproche que nous faisons alors à cette Fondation dans cet ouvrage qui est dans sa globalité un réquisitoire des facteurs ayant entraîné l'échec de la méthode Rapidolangue est qu'il y avait trop de traduction dans les leçons dispensées. Les enseignants étaient amenés à traduire tous les termes, toutes expressions qu'ils utilisaient en langues gabonaises en français. Ce qui est préjudiciable pour l'apprentissage d'une langue en contexte classe où les apprenants ne doivent normalement faire face qu'à la langue cible. Or ici, on fait le constat que dans certaines familles, les enfants font leur entrée dans les langues ethniques par le biais de leurs parents qui premièrement s'expriment avec eux en ces langues-là, deuxièmement, les termes en langues

ethniques concernent les parties du corps humain, et troisièmement, les mots ainsi prononcés ne sont jamais traduits en français. Concrètement, le procédé consiste, pour le père ou la mère de l'enfant à prononcer un mot désignant une partie du corps, ce pourrait être le menton, la joue, le cou, la tête, le nez, le ventre, etc. Cela est fait de manière si répétitive que l'enfant finit par s'y habituer et retenir ces mots en même temps qu'il acquière la grammaire de la langue.

L'intérêt de la présente étude est donc de voir, au delà de la simple efficience d'une telle stratégie d'apprentissage d'une langue, son impact dans l'apprentissage, comparée à une incitation parentale qui consiste pour les parents, à parler les langues ethniques entre eux dans l'intention d'être suivis par les enfants par simple imitation. Plus clairement, il s'agit de voir si cette méthode apporte un plus dans l'acquisition d'une langue chez l'enfant. Autrement dit, si l'enfant apprend plus facilement et plus rapidement la langue de ses parents à travers ladite méthode.

3. Méthodologie

Etant donné que nous voulons voir l'impact dans l'apprentissage d'une langue maternelle, ici le fang ntumu, comparée à une incitation parentale qui consiste pour les parents, à parler les langues ethniques entre eux dans l'intention d'être suivis par les enfants par simple imitation, voir si l'enfant apprend plus facilement et plus rapidement la langue de ses parents à travers une telle méthode, nous avons réalisé une enquête de terrain à Libreville auprès de vingt cinq (25) familles fang ntumu originaires de Bitam, dans le nord du Gabon. Les vingt cinq familles ont été réparties de la manière suivante : treize familles au sein desquelles les parents utilisent l'incitation simple, c'est-à-dire qu'ils communiquent entre eux en langues ethniques en présence des enfants et douze familles au sein desquelles nous avons plutôt les parents qui s'adressent directement aux enfants en leur parlant dans leur langue qui est le fang ntumu, notamment en usant

d'un vocabulaire lié aux parties du corps. Etant donné qu'on ne peut administrer un questionnaire à des enfants de quatre (4) et cinq (5) ans, puisque ce sont des enfants de cet âge-là que nous avons ciblés pour notre enquête, nous avons fait une investigation qui reposait sur deux éléments. Le premier consistait à sélectionner quelques énoncés en langue cible (fang ntumu) qu'on devait soumettre à l'enfant pour observer sa réaction. Le deuxième c'était un questionnaire que l'on a administré aux parents qui eux sont en contact avec l'enfant au quotidien et qui peuvent fournir des éléments d'évaluation de l'acquisition de la langue maternelle.

Pour ce qui est des énoncés à soumettre aux enfants, nous avons sélectionné ceux contenant des termes susceptibles d'être parmi les plus courants. Au niveau de la syntaxe, le souci qui nous a guidé était d'avoir des phrases de construction simple, sans aucune complication sur le plan logique. Voici les énoncés que nous avons choisis :

Questions

- Qui est ton père?
- Quel âge as-tu?
- Combien as-tu de frères et sœurs?
- Comment t'appelles-tu?
- Quel est le nom de ta mère?
- Qu'as-tu mangé ce matin?

Désignation

- Qu'est ce que c'est? (montrant une table)
- Qu'est ce que c'est? (montrant une chaise)

Action

- Montre-moi ton ventre.
- Montre-moi tes dents.
- Montre-moi tes yeux.
- Montre-moi ton cou.
- Montre-moi ta main.
- Montre-moi ton nez.
- Montre-moi ta bouche.

Soit en tout quinze (15) énoncés. Ces énoncés sont répartis en trois groupes. Le premier groupe est constitué de

questions ouvertes. C'est-à-dire que l'on ne peut pas répondre par oui ou non, de sorte à amener l'enfant à produire à son tour un énoncé, une réponse élaborée. Le deuxième groupe concerne également des interrogations. Mais il est tout simplement question pour l'enfant de désigner ce qu'on lui montre. Alors que le troisième groupe quant à lui, est composé d'énoncés performatifs. C'est-à-dire des énoncés susceptibles de faire agir l'enfant. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'énoncés qui requièrent une réaction susceptible de montrer d'une part que l'enfant comprend ce qu'on lui demande, d'autre part, qu'il sait parler la langue.

Pour ce qui est maintenant du questionnaire à administrer aux parents, mis à part les questions de signalétique qui sont d'ordre factuel, trois questions leur ont été posées principalement :

- Q1. Avez-vous le sentiment que votre enfant comprend quand vous lui parlez en fang ?
- Q2. Quand vous parlez à votre enfant en fang, vous répond-il systématiquement dans la même langue ?
- Q3. Votre enfant parle-t-il fang correctement ou bien fait-il des erreurs ?

Les questions ainsi que le protocole dans son entièreté étaient les mêmes pour les parents et les enfants des deux types de familles.

Cette enquête a été menée en vue de la validation d'une hypothèse : les enfants apprennent plus facilement la langue fang par le biais des parties du corps que quand leurs parents s'expriment entre eux en langue en leur présence.

4. Résultats

Les résultats suivants ont été obtenus :

4.1. Chez les enfants

Tableau n°1: Réponses aux questions

Items	Apprentissage par le corps	Incitation simple
Très bonne	5	3
Assez bonne	2	1
Mauvaise	2	2
Très mauvaise	3	2
Ne sais pas répondre	0	5
Total	12	13

Tableau n°2: Désignation

Items	Apprentissage par le corps	Incitation simple
Désigne et prononce bien	6	5
Désigne et prononce mal	3	1
Reste silencieux	3	7
Total	12	13

Tableau n°3: Action

Items	Apprentissage par le corps	Incitation simple
Très bien	8	3
Assez bien	1	2
Mal	1	5
Très mal	0	1
Reste silencieux	1	2
Total	12	13

4.2. Chez les parents

Tableau n°4: Q1 Avez-vous le sentiment que votre enfant comprend quand vous lui parlez en fang?

Items	Apprentissage par le corps	Incitation simple
Oui	7	7
Non	4	4
Nsp	1	2
Total	12	13

Tableau n°5: Q2 Quand vous parlez à votre enfant en fang, vous répond-il systématiquement dans la même langue?

Items	Apprentissage par le corps	Incitation simple
Tout le temps	4	2
Assez souvent	3	4
Parfois	2	1
Rarement	0	1
Jamais	2	5
Total	12	13

Tableau n°6: Q3 Votre enfant parle-t-il fang correctement ou bien fait-il des erreurs?

Items	Apprentissage par le corps	Incitation simple
Correctement	5	3
Fait des erreurs	3	4
Entre les deux	2	4
Ne parle pas	2	2
Total	12	13

5. Discussion

D'après les données recueillies, les enfants à qui on apprend la langue fang à travers les parties du corps, non seulement donnent les meilleures réponses aux questions posées,

mais en plus, ils font montre de plus de justesse dans la désignation tout comme dans les actions. Au niveau des parents, ceux qui apprennent à leurs enfants affirment que ces derniers comprennent la langue fang alors que chez les autres parents, sur le même aspect, les réponses sont moins affirmatives. Par ailleurs, il semble que ce sont ces enfants qui répondent le plus systématiquement en fang et que c'est surtout eux qui parlent le plus correctement.

Or, nous avons émis l'hypothèse que les enfants apprennent plus facilement la langue fang par le biais des parties du corps que quand leurs parents s'expriment entre eux en langue en leur présence. Le moins que l'on puisse dire ici est que notre hypothèse est bien vérifiée. Car les enfants qui sont dans des familles où les parents répètent régulièrement les mots en langue fang en lien avec les parties du corps semblent avoir une compétence linguistique à tous points de vue largement au-dessus des autres.

Il reste que dans des pays comme le Niger par exemple où une décision a été prise pour parler aux enfants en langue française afin de les inciter à l'acquisition du français, on enregistre des cas d'enfants qui disent eux-mêmes ne pas vouloir que les parents leur parlent en français, mais plutôt en langues locales. Ce qui est intéressant tout de même c'est de voir que cela ne produit aucun handicap chez ces enfants qui pour certains d'entre eux intègrent même les meilleurs établissements secondaires au sortir de leur parcours primaire. A croire que le fait de parler la langue locale à la maison ne les rend pas moins intelligents. Cela pourrait conforter l'idée que ce n'est pas toujours une bonne chose que d'imposer aux enfants une langue précise au prétexte que les parents souhaitent absolument qu'ils l'acquièrent. Ce qui reviendrait à dire qu'en matière d'acquisition ou de transmission linguistique, parfois il faudrait juste laisser faire. Ce pourrait donc être un bon axe de recherche pour des travaux futurs.

Conclusion

Nous voilà au terme de notre contribution dans laquelle nous avons analysé la question de la transmission linguistique en milieu urbain. Il a été question de la transmission de la langue fang ntumu de Bitam des parents aux enfants au sein des familles vivant à Libreville. Il en ressort clairement que le corps humain présente un avantage certain dans l'acquisition de la langue maternelle. C'est un plus pour les parents qui manifestent le souhait de transmettre leurs langues à leurs enfants.

Références bibliographiques

- AQUIN (d') Thomas, 1999, *Sommes théologiques*, Paris, Cerf.
- COHEN Rachel, 1983, « Plaidoyer pour les apprentissages précoces: stratégies éducatives pour la réalisation des potentialités humaines », *Revue française de pédagogie*, Volume 64.
- CYRULNIK Boris, 1983, *Mémoire de singe et parole d'homme*, Paris, Hachette Pluriel.
- DE PIETRO Jean-François, MATTHEY Marinette & PY Bernard, 1989, « Acquisition et contrat didactique: les séquences potentiellement acquisitionnelles de la conversation exolingue », *Actes du 3è colloque régional linguistique*, Strasbourg, p. 99-124.
- LALANDE André, 1997, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol 1, a-m, Paris, PUF.
- MERLEAU PONTY Maurice, 1945, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- Petit Robert, 2002, *Dictionnaire*. Paris, Robert.
- PIAGET Jean, 1946, *Le développement de la notion de temps chez l'enfant*, Paris, Puf.
- TAGREED KAREEM Abed Allh, 2007, *L'enfant et l'apprentissage d'une langue étrangère*, Journals.
- TINLAND Frank, 1977, *La différence anthropologique: essai sur les rapports de la nature et de l'artifice*, Paris, Aubier.

- MVE Franck-Bernard, 2009, *La symbolique du corps dans l'œuvre romanesque d'Olympe Bhély-Quenum*, Thèse de doctorat, Nancy 2.
- ZUE ELIBIYO Mexcent, 2008, *Transmission intergénérationnelle des langues du Gabon. Une étude à partir des usages déclarés*, Thèse de doctorat. Université Stendhal Grenoble 3.
- ZUE ELIBIYO Mexcent, 2016, *Rapidolangue ou flop des langues gabonaises à l'école*, Paris, Edilivre.
- ZUE ELIBIYO Mexcent et MEDJO Mvé, Pither, 2010, « Une enquête sociolinguistique sur la transmission intergénérationnelle des langues au Gabon », *Tranel*, Volume 52, p. 51-68.

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
Komi KOUVON Le corps et le génie génétique : entre esthétique et éthique	7
Laurent GANKAMA Le dispositif génétique de l'homme : entre manipulations biotechnologiques et enjeux éthiques	25
Tossou ATCHRIMI Corps et socialisation biologique : l'exemple de la douleur	51
Emmanuel BANIWESIZE MUKAMBILWA Epistémologie des discours sur le corps de l'Africain. Une contribution à la critique de « critique de race ».	65
Mounkaïla Abdo Laouali SERKI Le corps de la femme en milieu hausa : entre beauté et sacralité	91
Halidou YACOUBA Le corps en procès chez Platon : enjeux éthiques et épistémologiques	113
Evariste Dupont BOBOTO La structure du corps et ses principaux développements	133
Mexcent ZUE ELIBIYO Impact du corps dans l'apprentissage de la langue <i>fang ntoumou</i> chez les enfants vivant à Libreville	151