

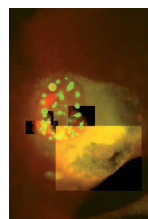
► Le corps est une réalité changeante d'une société à une autre, les images qui le définissent, les systèmes de connaissance qui cherchent à en élucider la nature, les rites qui le mettent socialement en scène, les performances qu'il accomplit sont étonnamment variées, contradictoires même. Le corps n'est pas une collection d'organes et de fonctions agencées selon les lois de l'anatomie et de la physiologie, mais d'abord une structure symbolique. En d'autres termes, le savoir biomédical, le savoir officiel du corps dans nos sociétés occidentales, est une représentation du corps parmi d'autres, efficace dans les pratiques qu'il soutient. Mais sont également efficaces dans les médecines qu'elles sous-tendent les visions bien différentes du corps élaborées au sein d'autres cultures. Selon les sociétés, l'homme est créature de chair et d'os régie par les lois anatomo-physiologiques ou lacis de formes végétales comme dans la culture canaque, autant de sociétés, autant de représentations et d'actions différentes reposant sur ces savoirs. Nos propres sociétés occidentales, envahies par les innombrables médecines douces ou parallèles, l'importation de disciplines venues d'ailleurs telles que le yoga, etc., sont là autant de modèles contradictoires du corps humain, avec lesquels chaque acteur bricole par collage la vision qu'il se fait de lui-même. Même dans nos sociétés aucune représentation du corps ne fait finalement l'unanimité. ►

Dans nos sociétés contemporaines, la représentation anatomo-physiologique du corps, c'est-à-dire d'une chair descriptible à travers une série de tissus, d'organes et d'autres composantes dont l'organisation est contrôlée par une multitude de fonctions biologiques, est enseignée dans les facultés de médecine et nourrit la médecine contemporaine. Pourtant, même dans nos sociétés, sans même songer aux populations migrantes qui possèdent parfois leurs propres images culturelles

Représentation en sciences du vivant (6) Images culturelles du corps

Entre organisme et chair

David Le Breton



Professeur de sociologie à l'Université de Strasbourg, Membre de l'Institut universitaire de France, faculté des sciences sociales, 22, rue René Descartes, 67084 Strasbourg Cedex, France. dav.le.breton@orange.fr

du corps, d'autres représentations exercent une forte attraction alimentant des médecines dites alternatives telles l'acupuncture, l'homéopathie, l'auriculothérapie, la médecine ayurvédique, etc. Ce sont là des médecines qui possèdent une autre vision du corps et de son agencement, une autre vision de la maladie et de sa prise en charge. Bien entendu, les différentes visions du corps ne s'annulent pas les unes les autres, elles témoignent seulement de la pluralité des représentations du corps et des traitements possibles. Ou bien encore, toujours dans nos sociétés, ce sont des pratiques comme le yoga, le tai chi chuan, les arts martiaux, etc. qui nourrissent également un archipel de représentations du corps [1]. On le voit, au plan social et historique, le « corps » n'est pas toujours une donnée d'évidence. Cette formulation à connotation dualiste¹ ne se rencontre pas dans toutes les sociétés humaines, certaines ne distinguent pas l'homme de sa chair. Le corps est plutôt une question qu'une réponse, une évidence trompeuse qui dévoile une multitude de représentations différentes qui lui assignent une position déterminée au sein du symbolisme général de la société ; elles sont tributaires d'un état social, d'une vision du monde, et à l'intérieur de cette dernière, d'une définition de la personne. Le corps est une réalité changeante d'une société à une autre : les images qui le nomment, les systèmes de connaissance qui en élucident la nature, les performances accomplies sont étonnamment variés, contradictoires. Le corps est aussi une construction symbolique. Il semble aller de soi, mais rien n'est plus insaisissable.

¹ C'est-à-dire opposant radicalement le corps et l'esprit (ou l'âme) comme étant de natures différentes.



Les ambiguïtés de la notion de corps

La perspective hébraïque, *bâsâr* et la perspective grecque, *sôma* et *sarx*

D'une société à une autre, les images se succèdent et tentent de réduire culturellement le mystère du corps, ou plutôt de la chair qui compose l'épaisseur de l'homme. La désignation dualiste du corps comme fragment en quelque sorte distinct de la personne, virtuellement autonome, présuppose une distinction étrangère à nombre de communautés humaines. L'anthropologie biblique ignore elle-même cette césure entre corps et personne. À la différence de la pensée platonicienne ou orphique, elle n'envisage pas la condition humaine sous la forme d'une chute de l'âme dans le corps. Ce dernier est investi d'une valeur positive, et il n'est pas différent de la personne. « L'hébreu, dit le philosophe C. Tresmontant, est une langue concrète qui ne nomme que ce qui existe. Aussi n'a-t-il pas de mot pour signifier la « matière », pas plus que pour le « corps », puisque ces concepts ne visent pas des réalités empiriques, contrairement à ce que nos vieilles habitudes dualistes et cartésiennes nous portent à croire. Personne n'a jamais vu de la « matière », ni un « corps », au sens où le comprend le dualisme substantiel » ([2], p. 53). Tresmontant écrit encore : « Je ne perçois pas un « corps », lequel contiendrait une « âme » ; je perçois immédiatement une âme vivante, avec toute la richesse de son intelligibilité que je déchiffre dans le sensible qui m'est donné. Cette âme est pour moi visible et sensible parce qu'elle est au monde, qu'elle a assimilé des éléments dont elle s'est nourrie, qu'elle a intégrés et qui font qu'elle est chair. L'essence de cette chair qui est l'homme, c'est l'âme. Si on enlève l'âme il ne reste rien, il ne reste pas un « corps ». Il ne reste rien sinon de la poussière du monde. Aussi l'hébreu emploie-t-il indifféremment pour désigner l'homme vivant les termes « âme » ou « chair », qui visent une seule et même réalité, l'homme vivant dans le monde » ([2], p. 95-96). La tradition biblique donne une vision unitaire de l'homme.

Là où les Hébreux disposent d'un seul mot (*bâsâr*), les Grecs possèdent deux termes (*sôma* et *sarx*) sans que la signification de ces derniers recoupe tout à fait l'univers culturel du premier. Pour le spécialiste des religions J. T. Robinson, la perspective hébraïque se distingue à plusieurs niveaux de la perspective grecque. Pour les Hébreux, *bâsâr* signifie la substance vivante de la personne ou de l'animal, il n'y a pas d'opposition entre forme et matière. Le dualisme âme-corps est étranger aux Hébreux, à l'inverse de la tradition grecque qui voit l'âme comme préexistant au corps et en étant prisonnière. Là où les Grecs distinguent les organes selon leur fonction propre, les Hébreux utilisent « quasiment n'importe quelle partie pour représenter le tout : une personne exerce ses capacités et ses fonctions par le truchement d'une grande variété d'organes, indifféremment d'ordre physique ou psychique » ([3], p. 26). Pour les Hébreux, l'homme est son corps, pour les Grecs, il a un corps.

La théologie de l'incarnation insiste sur le corps comme création de Dieu, sur l'incarnation du Christ, la passion, la résurrection de la chair, l'eucharistie. Jésus est né d'une femme, il s'incarne, et la plupart de ses miracles concernent le corps : il guérit les malades, restaure des

fonctions sensorielles abîmées, ressuscite des morts, multiplie les pains, change l'eau en vin, etc. La résurrection du Christ en est le modèle. La tradition chrétienne a maintenu, malgré certaines dissensions internes, l'affirmation de la nature corporelle de l'homme à l'encontre des doctrines orphiques, gnostiques, néoplatoniciennes, cathares, etc. L'homme est un être de chair du fait du plan créateur de Dieu, il n'est pas en exil dans un corps.

Le corps pour les Canaques, une autre forme du végétal

Certaines sociétés ignorent donc la notion de « corps » séparé de la personne. En atteste une anecdote que rapporte l'ethnologue M. Leenhardt ([4], p. 63, 64). Chez les Canaques, la chair de l'homme participe du règne végétal. Non détachée de l'univers, elle enchevêtre son existence aux arbres, aux fruits, aux plantes, elle est immergée dans un tissu de correspondances où la chair de l'homme et la chair du monde échangent leurs composantes. Selon leur forme ou leur texture, les différentes composantes corporelles sont désignées d'un terme qui identifie également des arbres, des fruits, des coquillages. Le corps apparaît comme une autre forme du végétal ou le végétal comme une forme extérieure de la chair. Pas de frontières décelables entre ces deux univers. Les mêmes matières travaillent le monde et alimentent la chair. En outre, dans la cosmogonie canaque, l'arbre symbolise l'appartenance au groupe en enracinant l'homme à sa terre et en lui attribuant une place singulière au sein de la nature. Tout homme connaît l'arbre de la forêt lié à chacun de ses ancêtres. Parfois de jeunes hommes en quête de leurs ancêtres parcourent la forêt en plantant leur hache dans certains arbres jusqu'à ce qu'ils entendent une voix attestant la présence vivante d'un aïeul et ils lui demandent une faveur quelconque. Lorsque naît un enfant, son méconium est perçu comme le reste d'une vieille écorce semblable à celle qui se détache des arbres pourrissant. L'enfant ainsi se débarrasse des vestiges fibreux de sa première existence dans le sein maternel. Une nouvelle écorce neuve et fraîche le recouvre désormais. L'imminence de la mort en ce monde se traduit par le fait de perdre cette écorce devenue dure et noire comme par exemple les selles d'un malade. De même, Leenhardt observe qu'un Canaque éloigné de son village emporte avec lui une écorce qui le rattache à la tradition des ascendants maternels. À un étranger on rappelle d'ailleurs qu'il n'a pas « son arbre » en ces lieux. Pour Leenhardt, il ne s'agit là nullement d'une métaphore ou d'une comparaison, mais bien d'une identité symbolique de substance.



Dans la société mélanésienne que décrit Leenhardt, la notion de personne structurée autour du « moi » de nos sociétés occidentales est sans consistance. Si le corps est en liaison avec l'univers végétal, entre les vivants et les morts il n'existe pas davantage de frontière. La mort n'est pas conçue par les Canaques sous la forme de l'anéantissement, elle marque l'accès à une autre forme d'existence où le défunt peut prendre la place d'un animal, d'un arbre, d'un esprit, ou même revenir dans le village ou la ville et se mêler aux vivants sous l'aspect du *baou* ([4], p. 67 et suivantes). Il y a encore une réversibilité entre le vivant et la mort, et non une rupture radicale. D'autre part, de son vivant, chaque homme n'existe que dans ses relations aux autres, il participe à un ensemble social où tout s'enchevêtre. L'homme ne tient sa consistance que dans la somme de ses liens avec ses partenaires. L'existence canaque est celle d'un foyer d'échanges au sein d'une communauté où nul ne peut être caractérisé comme individu, au sens contemporain du terme. Le corps n'existe pas, ou plutôt il n'est pas identifié comme « réalité » autonome dans la pensée traditionnelle canaque.

Lucide sur l'importance de l'alcoolisme et du marasme qui saisissaient les populations autochtones dans cette première partie du ^{xx}^e siècle, et soucieux de cerner l'apport éventuel de la société française sur les mentalités traditionnelles canaques en Nouvelle-Calédonie, Leenhardt interroge un vieillard et celui-ci lui répond, à son immense étonnement : « Ce que vous nous avez apporté, c'est le corps » ([4], p. 263). Les Mélanésiens colonisés acquis plus ou moins à ces valeurs nouvelles alliées à leur évangélisation, ou déstabilisés dans leurs manières traditionnelles, se détachent en partie du tissu de sens qui baignait leur existence. Ils découvrent leur corps comme conséquence d'une individualisation qui reproduit sous une forme atténuée celle des sociétés occidentales. L'affranchissement des mythes induit la coupure avec les traditions, il isole l'individu et en fait un homme ou une femme en porte-à-faux avec les références coutumières du lien social sans en faire par ailleurs un Français.

L'individu, un corps à lui tout seul.

Les frontières délimitées par leur corps distinguent désormais en partie les Mélanésiens colonisés de leurs compagnons. La dimension communautaire, sans être détruite, se relâche. Un certain nombre de Mélanésiens se sentent davantage individus que membres d'une communauté, même si le passage ne s'établit pas de manière radicale. Le rétrécissement vers le Moi qui résulte de cette transformation sociale et culturelle amène à une conception nouvelle de soi qui vérifie une remarque de Durkheim selon laquelle pour distinguer un sujet d'un autre, « il faut un facteur d'individuation, c'est le corps qui joue ce rôle » ([5], p. 386 et suivantes). Durkheim retrouve le principe d'individuation par la matière qui, dans la tradition chrétienne, renvoie à saint Thomas d'Aquin. La notion moderne du corps est un effet de la structure individualiste du champ social, une conséquence de la rupture de la solidarité qui mêle la personne à un collectif et au cosmos à travers un tissu de correspondances où tout se tient. Elle implique la mise hors de l'homme du monde et des autres, elle fait de la personne un individu, c'est-à-dire un homme détaché et livré à son initiative propre. L'individu n'est plus dissous avec son relief propre dans un

« nous-autres », il s'affirme comme un « je », détaché, en position réflexive radicale face aux autres et à sa cosmogonie. Le dualisme philosophique qui se met en place au même moment sous l'influence de la culture coloniale accentue une division entre l'esprit (ou l'âme) et le corps. Et ce dernier devient dès lors le lieu de la coupure, l'enceinte matérielle de sa souveraineté propre. Ses frontières le distinguent radicalement des autres. La personne n'est plus le membre d'une communauté, au sens où pouvait encore l'entendre la société médiévale, voire renaissante, elle devient individu, c'est-à-dire un corps à lui tout seul.

Dans les sociétés dont la composition sociale tend vers un type communautaire, holiste, où la signification de l'existence humaine marque une subordination relative au groupe, au cosmos, le corps en principe n'existe pas comme frontière rigoureuse avec les autres, il n'est pas l'objet d'une scission. Même si ces sociétés connaissent une relative individualisation des relations sociales, la personne est mêlée à une totalité sociale et cosmique. Le corps comme élément isolable de la personne n'est pensable que dans des structures sociales de type plutôt individualiste où chacun est séparé de l'autre et relativement autonome dans ses initiatives, ses valeurs. Le corps fonctionne à la manière d'une borne frontière pour distinguer chaque individu. Et le visage est alors le marqueur privilégié de la différence intime [6]. La conception du corps la plus couramment admise dans nos sociétés s'appuie sur le savoir anatomo-physiologique amorcé par l'entreprise anatomique. Elle est devenue au fil des siècles une matrice de la constitution d'images du corps qui sont aussi des images de soi. Elle repose sur une conception particulière de la personne, celle qui fait dire au sujet « mon corps » sur le modèle de la propriété, comme s'il était une chose particulière de l'individu et non son être même. Cette représentation s'est construite au fil de l'histoire occidentale accompagnant l'émergence de l'individualisme [7].

L'avènement du savoir anatomique et le corps de la modernité

De la fin du moyen âge, qui voit les débuts de la dissection, jusqu'au ^{xix}^e siècle, quand la plupart des sociétés établissent une juridiction à son égard, il importe de rappeler les vives résistances sociales et culturelles des populations à laisser libre cours à une entreprise qui défigure le corps humain à travers la dissection [8, 9]². Si pour les anatomistes, la dépouille n'est qu'un amas

² Voir les articles, publiés dans *médecine/sciences*, de Sophia Häfner, *Our Body, À corps ouvert : l'exposition des vrais corps* [8] et d'Anne-Marie Moulin et Jean-Louis Baulieu, *L'imagerie et la nouvelle « fabrique » du corps humain* [9].

de chair indifférent après la mort, il n'en va pas de même des populations pour lesquelles le corps demeure la personne qu'elle était de son vivant. Entailler le corps c'est entailler la personne même. D'où la nécessité pour les anatomistes pendant des siècles de se fournir clandestinement en cadavres en décrochant les pendus, en détarrant les morts, etc. Mais la même question du statut du cadavre est posée à partir de la médecine des greffes et dans l'éventualité d'un prélèvement. Surtout dans le contexte de la mort encéphalique qui maintient les apparences du vivant [10]³. Pour certaines familles, l'impossibilité de détacher le corps de la personne demeure. Elles savent parfois qu'elles ont sans doute tort, mais elles ne peuvent se résoudre à donner des organes dans le sentiment qu'en agissant ainsi elles abîment leur proche. Pour ces familles réticentes, le corps n'est jamais un organisme mais une composante de la personne.

Le déploiement du vocabulaire anatomique qui accompagne la progression des dissections anatomiques est révélateur d'une vision du monde où la personne est refermée sur elle-même, nulle référence n'existant hors de la sphère strictement organique, sinon parfois justement pour nommer tel individu ayant mis en évidence telle structure organique (les trompes de Fallope par exemple). Le vocabulaire traduit la rupture ontologique entre le cosmos et le corps. Le corps de la modernité, celui qui résulte de l'avènement du savoir anatomique et médical et du recul des traditions populaires et savantes médiévales à travers l'avènement de l'individualisme occidental marque la clôture du sujet sur lui-même, son affirmation d'existence aux yeux des autres. Le dualisme cartésien prolonge à sa manière le dualisme vésalien [11]⁴. L'un et l'autre manifestent un souci du corps décentré de l'homme, le corps est un accessoire de la personne, une possession accidentelle et fugace. Il n'est plus indissociable de la personne humaine. Une fracture s'impose avec les représentations antérieures de l'homme. L'homme de Descartes (1596-1650) est un collage singulier, uni par la glande pinéale, entre un esprit qui n'existe que de penser et un corps, ou plutôt une machine corporelle, réductible à la seule étendue. Le corps n'est plus qu'une série de mécanismes face à l'âme qui en est le pilote. L'homme de Vésale (1514-1564) est un collage où s'articulent provisoirement un homme d'une part, mais sans intérêt pour l'anatomiste, et un corps d'autre part, source de la passion de savoir. Le dualisme anatomique distinguant l'homme et le corps, devenu pur organisme, est appelé à devenir l'un des paradigmes les plus puissants de la modernité [12].

La définition moderne du corps telle qu'elle émerge peu à peu à partir de la Renaissance implique un triple retrait : l'homme est séparé des autres (le corps comme lieu de démarcation de l'individu dans la progression de l'individualisme), soustrait de la nature (la nature est autre que l'homme, elle n'est plus cosmos mais simple environnement), et coupé de lui-même (le dualisme entre l'âme ou l'esprit et le corps, ou aujourd'hui entre l'homme d'une part et son corps de l'autre) [1, 8]. Le corps de la modernité est un reste, mais ce reste donne son visage à l'individu. Dans nos sociétés démocratiques et individualistes, il est en effet la marque de l'individu, la frontière qui le distingue des autres. En identifiant l'individu il devient un interrupteur et autorise l'énonciation de la différence indivi-

duelle. À l'inverse, dans les sociétés de type plutôt holiste, le corps est « relieur », il unit l'homme au groupe et au cosmos à travers un tissu de correspondances. Les conceptions culturelles qui disent le contenu physique de la personne font la même matière de la chair de l'homme et de la chair du monde. Il y a une sorte de porosité de la personne au monde qui l'entoure, contrairement à l'individu occidental clos dans son sentiment d'identité, bien délimité dans un corps transformé finalement en organisme. ♦

SUMMARY

Cultural images of the body: organism and flesh

In the social and historical plan, the « body » is not still a datum of evidence. This formulation with a dualist connotation does not appear in all the human societies, certain do not distinguish the man from his flesh. The body is rather a question than an answer, a misleading evidence which reveals a multitude of different representations which assign to it a position determined within the general symbolism of the society, dependent on a social status, on a vision of the world, and inside this last one on a definition of the person. The body is a changeable reality from a society to an other one : the images which define it, the systems of knowledge which clarify its nature, the accomplished performances are strikingly diverse, contradictory. The body is a symbolic construction. It seems to be obvious, but nothing is more imperceptible. ♦

CONFLIT D'INTÉRÊTS

L'auteur déclare n'avoir aucun conflit d'intérêts concernant les données publiées dans cet article.

RÉFÉRENCES

1. Le Breton D. *Anthropologie du corps et modernité*. Paris : PUF, 2008 : 330 p.
2. Tresmontant C. *Essai sur la pensée hébraïque*. Paris : Éditions du Cerf, 1953 : 174 p.
3. Robinson JT. *Le corps. Études sur la théologie de saint Paul*. Paris : Éditions du Chalet, 1966 : 144 p.
4. Leenhardt M. *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris : Gallimard, 1971 : 322 p.
5. Durkheim E. *Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : PUF, 1968.
6. Le Breton D. *Des visages. Essai d'anthropologie*. Paris : Métailié, 2003.
7. Arasse D. La chair, la grâce, le sublime. In : Corbin A, Courtine JJ, Vigarello G, eds. *Histoire du corps. De la Renaissance aux Lumières*. Paris : Seuil, 2005 : 411-7.
8. Häfner S. *Our body, À corps ouvert : l'exposition des vrais corps*. *Med Sci (Paris)* 2009 ; 25 : 747-50.
9. Moulin AM, Baulieu JL. L'imagerie et la nouvelle « fabrique » du corps humain. *Med Sci (Paris)* 2010 ; 26 : 993-8.
10. Tortosa JC, Rodríguez-Arias Vailhen D, Moutel M. Questions éthiques soulevées par les deux types de protocoles de prélèvements d'organes à cœur arrêté : aspects particuliers à la France, l'Espagne et aux États-Unis. *Med Sci (Paris)* 2010 ; 26 : 209-13.
11. Vésale A. *De humani corporis fabrica*. Bâle : Oporinus, 1543.
12. Le Breton D. *La chair à vif. De la leçon d'anatomie aux greffes d'organes*. Paris : Métailié, 2008 : 364 p.

³ Voir l'article, publié dans *médecine/sciences*, de Jean-Christophe Tortosa, David Rodríguez-Arias Vailhen et Grégoire Moutel, Questions éthiques soulevées par les deux types de protocoles de prélèvements d'organes à cœur arrêté : aspects particuliers à la France, l'Espagne et aux États-Unis [10].

⁴ André Vésale a exposé ses idées dans le livre *De humani corporis fabrica*, publié en 1543 [9].

TIRÉS À PART

D. Le Breton