La sociologie du corps comme anthropologie du cœur

Frédéric VANDENBERGHE

Universidade Federal de Rio de Janeiro, Brésil

DOI : https ://doi.org/10.17184/eac.8564

Résumé : La sociologie du corps de David Le Breton est une œuvre de pensée sensible. Ses textes partent du corps, mais pour aller ailleurs. Dans la tradition simmelienne qu'il représente à l'Université de Strasbourg, la sociologie des sens et des sentiments est indisciplinée et interdisciplinaire. Si elle touche le lecteur, ce n'est pas seulement parce qu'elle traite des grandes questions métaphysiques (la vie, la mort, l'amour, le corps et la modernité) en parcourant l'anthropologie, la sociologie et l'histoire, mais aussi parce que, comme dans l'art et la littérature, l'auteur s'y montre en parlant des autres, du monde et de l'univers. Dans cet essai, je voudrais reconstruire les lignes de force et les grands auteurs qui traversent toute son œuvre pour en tirer un portrait, qui montre le visage et l'âme de cet homme-voyageur. Dès ses premiers textes sur l'histoire nocturne de la médecine en passant par ses grandes méditations sur les sens, les passions et les douleurs jusqu'à ses textes plus récents sur la marche et le vélo, le corps est toujours au cœur de ses réflexions sur la condition humaine. Le corps, objet zéro de notre localisation, est objet et sujet de l'analyse. La somatisation est toujours sémantisation. Le symbolisme ne couvre pas le corps, mais le révèle en situation et le signifie en ouvrant un monde – le mondé de la vie ou le monde vécu. Dans l'œuvre de David Le Breton, il y a de la vie, mais aussi et surtout du vécu. En tant que phénoménologue, sa propre sensibilité devient méthode pour découvrir les variations des sens et des significations et ouvrir ainsi, par le partage des émotions, un monde humain, mystérieux et parfois même insupportable, mais toujours fragile. Lorsqu'il réfléchit sur le monde actuel, on sent bien qu'il voudrait s'évader encore une fois. Sa critique des techno-sciences et de la biomédecine analyse, juge et condamne la violence que la modernité inflige au monde, aux pauvres et aux subalternes. L'individu moderne, autonome et libre, s'est presque littéralement coupé de soi, des autres et de l'univers pour ne laisser qu'un monde en friche. Il vaut mieux alors reprendre le chemin et marcher pour retrouver le sens sur les sentiers de l'expérience.

Mots-clés : corps ; symboles ; modernité

« Entre le cri et l'écrire, il s'agissait de se frayer un chemin pour exister »
(Le Breton, s/d).

David Le Breton part à la retraite. Il se met en retrait de la vie active et se retire du monde pour l'observer et le contempler dans toute sa complexité (*vita contemplativa*). Sa retraite nous offre l'occasion de faire un retour sur son œuvre gigantesque. Auteur de plus de 40 livres traduits en multiples langues, l'anthropologue est un explorateur du corps comme continent humain — du corps comme construction sociale, culturelle et symbolique ; comme il est ressenti dans la chair ou objectivé par la médecine au cours de l'histoire ; comme registre de la douleur, subie ou auto-infligée comme cicatrice d'identité ; comme une surface d'expression (tatouages, piercings), de récepteur sensoriel synesthésique ou comme une caisse de résonance (voix et silences) ; comme un moyen et une fin dans les comportements à risque ; comme un support de plaisirs (marche, chant et méditation). Le corps des adolescents, des personnes âgées, des femmes, des prisonniers, des aventuriers, des médecins, des patients, des aveugles, des sourds et des autistes, le corps de chacun, objectivé, catégorisé, identifié, filmé, subjectivé, vécu, dans tous ses états, voilà le continent exotique que l'anthropologue explore et investigue avec tant de talent et de sensibilité.

Dans cet essai, je voudrais reconstruire les lignes de force qui traversent toute son œuvre pour en tirer un portrait, qui montre le visage, le cœur et l'âme de cet homme-voyageur. Le texte compte trois traversées. D'abord, j'essaierai de cerner les fils qui tissent son œuvre dans son ensemble et lui donnent son unité. Je montrerai que le motif dans le tapis est existentiel. Ensuite, j'interpréterai son anthropologie du corps comme une anthropologie philosophique qui joint le sens et les signes dans un interactionnisme symbolique. Passant de la philosophie à l'anthropologie et la sociologie, je montrerai dans un troisième et dernier temps comment le corps est à la fois un condenseur de la culture, un synthétiseur de la personne et un analyseur de la modernité.

1 Le livre ouvert de l'humanité

1.1 Un chantier interminable

Sa sociologie du corps est une œuvre de pensée sensible. Ses textes partent du corps, mais pour aller ailleurs. Dans la tradition simmelienne qu'il représente à l'Université de Strasbourg, la sociologie des sens et des sentiments est parfaitement indisciplinée et interdisciplinaire. Si elle touche le lecteur, ce n'est pas seulement parce qu'elle traite des grandes questions métaphysiques (la vie, la mort, l'amour, le sens…) en parcourant l'anthropologie, la sociologie, la religion, l'histoire, la psychologie et la psychanalyse, mais aussi parce que, comme dans l'art et la littérature, l'auteur s'y montre en parlant des autres, du monde et de l'univers. Dans sa phénoménologie, sa propre sensibilité et son esprit de finesse sont devenus méthode pour découvrir les variations des sens et des significations et ouvrir ainsi, par le partage des émotions, un monde humain, mystérieux et bouleversant, parfois même insupportable, mais toujours fragile.

Auteur de deux romans (dont un polar) et un film expressionniste et expérimental de 16 mm sur le désespoir, David Le Breton est un grand écrivain, essayiste et humaniste. Rien de ce qui est humain lui est étranger, y compris l'étranger et l'inhumain. Avec

Published in : LOMO MYAZHIOM, Aggée Célestin (dir.), *Corps, identités et Sociétés. Volume 1. Autour de David Le Breton*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004697, doi : 10.17184/eac.9782813004697

attention, comme un Champollion de la subtilité humaine, il déchiffre l'énigme du visage, du rire, du fou rire et du sourire. Il suffit de noter au passage quelques mots inconnus — miction, stercoraire, cérat, nictolopie, agueusie, maraîchinage, couplème, tégumentaire, prosopagnosie, héautoscopie — pour se rendre compte de l'étendue de sa curiosité et de son érudition. On se demande d'ailleurs comme il fait pour emmagasiner tant d'informations et de stocker tant de livres dans sa bibliothèque. S'il a pu écrire que « la marche est une bibliothèque sans fin » (Le Breton, 2000 : 63), on peut maintenant y ajouter que ses lectures sont un triathlon des humanités.

Ses livres sur le corps, les sens et les émotions sont des chantiers – *work in progress*. Son premier livre scientifique, sobrement intitulé *Corps et sociétés* (Le Breton, 1985), lui a servi de maquette pour les autres. On y retrouve déjà l'ébauche de l'histoire de l'anatomie, l'anthropologie de la douleur, la psychologie du développement de l'enfant, la sociologie critique de la modernité. Son étude des enfants dits « sauvages » et la sémiotique des gestes seront reprises et développées dans *Les Passions ordinaires* (Le Breton, 2004). Son Que sais-je ? sur la sociologie du corps (Le Breton, 1992b), désormais dans sa dixième édition, pose le chantier et énumère les domaines défrichés (techniques du corps, expression des sentiments, la gestuelle, les perceptions sensorielles, les marquages sur la peau, etc.). À force d'accumuler les matériaux, les observations, les enquêtes, les lectures et les voyages, la recherche avance. Ainsi, chaque nouvelle édition d'*Anthropologie du corps et modernité* (Le Breton, 1990, 2005, 2017), actualise, révise et complète la version antérieure. En y incorporant les synthèses de sa recherche, le livre devient un florilège de son œuvre. Le temps fait son travail. Pendant quinze ans, il a travaillé sur *La saveur du monde* (Le Breton, 2006), livre savoureux sur l'anthropologie des sens avec des excursions sur la cérémonie japonaise du thé, le son des clochers et l'odeur de sainteté. Dans le même esprit, son bel essai sur le visage (Le Breton, 1992 a, revu et amplifié en 2003) explore la face sous tous ses aspects, du portrait et du miroir, du face-à-face et de l'échange de regards jusqu'à la défiguration dans les camps de concentration et la greffe de la face. Son analyse des troubles et des doubles du visage est elle-même troublante et inquiétante. Une nouvelle édition revue et amplifiée contiendra en outre une analyse de la reconnaissance faciale et de la sémiotique du masque pendant la crise du Covid-19.

L'anthropologie de la douleur (Le Breton, 1995, revue et complétée en 2003), que celle-ci soit occasionnelle, chronique ou totale, et son cortège de souffrances qui l'accompagne, est encore un autre chapitre de sa sociologie du corps. De la douleur à l'automutilation du corps par incision (Le Breton, 2003), comme excision paradoxale de la souffrance, il n'y a qu'un pas. L'analyse des conduites à risques, des exploits des aventuriers et des mises à l'épreuve de la personne dans des sports extrêmes qui mettent en jeu la vie et la mort (Le Breton, 1991) sont autant d'études sur la recherche éperdue de sens dans la modernité.

En montrant comment les individus cherchent le sens en se perdant, en faisant le mort, en disparaissant de soi (Le Breton, 2015) ou comment ils le retrouvent dans la pleine sensorialité de la marche (Le Breton, 2000, 2020), le sociologue explore les contours de l'identité contemporaine dans un monde désenchanté et individualisé, sans mythes et rites collectifs. Si on prend toutes ses explorations du corps-continent comme un

Published in : LOMO MYAZHIOM, Aggée Célestin (dir.), *Corps, identités et Sociétés. Volume 1. Autour de David Le Breton*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004697, doi : 10.17184/eac.9782813004697

tout, on s'aperçoit que toute l'œuvre de David Le Breton constitue un seul et unique essai sur la nature de l'homme et sa variation culturelle dans les situations sociales les plus diverses et les expériences de vie les plus personnelles. Sous sa plume, la nature est, en effet, le livre ouvert de l'humanité.

1.2 Extase et existence

Dans son œuvre, il y a de la vie, mais aussi et surtout du vécu. Son anthropologie du corps est un cri qui vient droit du cœur. À la fois sympathique et cordiale, sa sociologie est existentielle — elle cherche désespérément le sens. Le sens doit être entendu ici dans toute sa polysémie (Grondin, 2003 : 27-34) : comme « sens directionnel » (le sens de la marche), « sens significatif » (le sens des signes), « sens sensitif » (la saveur du monde), « sens réflexif » (capacité de jugement) et « sens existentiel » (le sens de la vie). Ses réflexions anthropologiques sur le symbolisme, la corporéité, l'intersubjectivité, les sens et les émotions vont au cœur de l'existence, si l'on comprend celle-ci avec Karl Jaspers (1932, II) comme conscience libre d'une existence possible qui n'escamote pas les « situations limites » d'une vie humaine, mais les traverse pour en illuminer le sens. S'il attache tellement d'importance aux épreuves de la vie (entrée dans la vie, séparation, accident, handicap, maladie, deuil, solitude, vieillesse, etc.) qui déstabilisent le cours de l'existence, c'est parce qu'il sait par expérience que, face à l'abîme, devant la mort, ça passe ou ça casse.

Les moments critiques marquent une bifurcation possible dans le cours d'une vie. La crise de sens peut conduire une personne à la mort, même si elle continue à vivre, ou à une renaissance. Le thème initiatique de la vie qui, face à l'extrême, se reprend et se retrouve dans une conversion intérieure, est constant dans son œuvre. Une bonne partie de ses livres se terminent d'ailleurs sur une « ouverture » (Breton, 1995 : 217-219, 1997 : 267-268 ; 1999 : 219-223 ; 2006 : 427-428 ; 2015 : 193-195 ; 2018 : 237-239) — brève ouverture au « non-identique », pour parler comme Adorno, à la mimèsis avec ce qui échappe encore à l'emprise du système. L'ouverture au non-identique et à l'altérité est une fente par où la transcendance entre dans son œuvre comme une petite extase dans l'existence. Pendant un moment, celui d'une « échappée belle » (Breton, 2018 : 237 ; 2020 : 82), le sujet sort de soi (*ek-stasis*) pour se retrouver dans la plénitude d'une présence. « Ce sont des moments de sur-prise, où l'on sort de soi, où l'on est traversé par un sentiment intense de présence au monde » (Le Breton, 2020 : 93).

L'ouverture vient à la fin lorsque l'auteur fait un retour sur son texte et sur lui-même pour en tirer une leçon de vie. Sa réflexion sur la condition humaine est à la fois universelle et personnelle. Elle fait le détour par les expériences multiples d'autrui avant de revenir vers soi. Sa recherche sur le corps dans tous ses états est une ascèse qui transforme le chercheur (y compris le lecteur) qui cherche le sens. À la fin, il n'est plus tout à fait le même. Comme les acteurs qui passent par des épreuves terribles (la maladie, la prison, la dépression, la toxicomanie), parfois à la limite de l'insoutenable, l'auteur aussi meurt et renaît.

Published in : LOMO MYAZHIOM, Aggée Célestin (dir.), *Corps, identités et Sociétés. Volume 1. Autour de David Le Breton*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004697, doi : 10.17184/eac.9782813004697

2 L'anthropologie du corps

2.1 Une anthropologie philosophique

L'anthropologie du corps est une anthropologie philosophique. Et doublement. D'abord, dans un sens non-technique, elle nous propose une réflexion sur la *conditio humana*. Dans la grande tradition d'Aristote, Saint-Augustin, Kant, Feuerbach, Rousseau et Nietzsche, mais aussi et surtout de Montaigne, elle réfléchit sur la nature de l'homme, son sens et sa destinée. Si Le Breton étudie l'humain dans toute sa complexité, son ambivalence et sa fragilité, c'est en quelque sorte parce qu'il veut savoir qui il est, lui, l'humain, l'*anthropos*, ce bipède sans plumes qui marche, agit et pâtit, avec les autres, et se demande : Pourquoi ? D'où venons-nous et où allons-nous ? Mais il s'agit aussi d'une anthropologie philosophique, au sens restreint du terme, en tant que discipline entre la phénoménologie et l'herméneutique, qui s'efforce de re-joindre la nature et la culture, le corps et l'esprit, le microcosme et le macrocosme. Comme Max Scheler, Arnold Gehlen et Helmuth Plessner, pour ne citer que les grands noms de l'anthropologie philosophique de l'entre-guerre (Fisher, 2008), David Le Breton trouve la spécificité de l'être humain, en tant qu'espèce zoologique, dans le corps et le langage. Chacun forme un système de signes autonome et interdépendant. Les deux bouts de la chaîne ne sont jamais disjoints ; au contraire, les sens et le symbolisme sont toujours articulés ensemble dans un rapport dynamique au monde.

Dans les traces de la phénoménologie de Merleau-Ponty, le corps, objet zéro de notre localisation, est conçu et vécu à la fois comme objet et sujet de l'observation. Objet et objectivé, le corps n'est jamais une chose en soi. Avant d'être objectivé comme corps (*Körper*), il est vécu comme corps propre (*Leib*) qui s'ouvre au monde par le truchement des sens et du langage. Les sens et les signes, le réel et l'imagination sont entrelacés comme dans un chiasme (Merleau-Ponty, 1964 : 172-204). Inséparables comme l'envers et l'endroit, il faut les penser ensemble dans leur unité comme unidualité. Le corps vécu, le corps qui touche, perçoit, goûte et écoute le monde, tout comme le monde qu'il touche, perçoit, goûte et écoute est constitué par la culture et traversé par le symbolisme. Le symbolisme ne couvre pas le corps, mais le révèle en situation et le signifie en ouvrant un monde — le monde de la vie ou le monde vécu (*Lebenswelt*).

L'anthropologie philosophique de David Breton est une anthropologie culturelle et symbolique. Le symbolisme conditionne le rapport au monde. Entre moi et le monde, moi et autrui, il y a une trame invisible de signes, à commencer par le langage et les mouvements du corps, qui font sens, chacun à leur façon. Dans la tradition d'Ernst Cassirer, le sensible est toujours déjà signifié et signifiant. Comme être humain, nous n'avons pas accès aux choses en soi. « La perception n'est pas coïncidence avec les choses, mais interprétation » (Le Breton, 2006 : 14). Même si n'avons pas conscience des activités constitutives de l'esprit, il n'en reste pas moins que les choses que nous rencontrons dans le monde présupposent l'intervention d'un appareil de représentations symboliques qui ouvrent la voie à l'interprétation des données sensibles. L'expérience du monde n'est donc pas immédiate, mais médiatisée par des formes symboliques (le langage, la religion, l'art, la science) qui relient les sens aux signes, ouvrant ainsi le monde au miracle de la signification. « Le miracle, c'est la matière sensuelle

Published in : LOMO MYAZHIOM, Aggée Célestin (dir.), *Corps, identités et Sociétés. Volume 1. Autour de David Le Breton*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004697, doi : 10.17184/eac.9782813004697

qui, par la manière dont elle est envisagée, gagne une nouvelle vie spirituelle pluriforme » (Cassirer, 1964, I : 27).

La matérialisation de l'esprit et la spiritualisation de la matière sont deux aspects d'un seul processus d'humanisation du monde. En jetant son filet sur le monde, le symbolisme relie tout ce qui existe dans un système de signification. La feuille qui tremble dans l'air, le chagrin qui pince le cœur, le sourire sur son visage et l'odeur de la pluie ne sont pas perçus ni vécus de la même manière dans toutes les cultures. Le « détour anthropologique » (Balandier) montre qu'une culture se distingue d'une autre par la manière dont elle signifie toute chose en insérant la totalité des êtres dans une maille de significations partagées qui structurent la pensée, les sentiments, les jugements et les pratiques, bref, les modes d'être de ses membres.

L'anthropologie symbolique est un structuralisme souple. Comme Lévi-Strauss, David Le Breton estime que la variation culturelle de l'humanité est infinie. Si toute société exprime d'une façon spécifique son rapport au monde, si chaque culture symbolise l'univers d'une façon différentielle qui lui est propre, toutes ensemble elles montrent l'incroyable puissance de la symbolisation. Chaque société, chaque culture, chaque groupe social ne représente et ne réalise qu'un cas particulier du possible. C'est pourquoi un même geste, un même objet, une même pratique peuvent, en dépit de leur identité phénoménale, signifier toute autre chose. Un crachat, par exemple (Le Breton, 1998 : 159), peut-être l'expression de la colère et du mépris, mais ailleurs il peut entrer dans les protocoles de salutation, de reconnaissance d'affection, de transmission d'une force. Inversement, on peut entrer en interaction par des gestes de salutations socialement et culturellement les plus variables (id., 91) : la poignée de main, les mains jointes sur la poitrine, hochement de tête, l'accolade, la bise (ou les bises) sur la joue, le baiser sur la bouche, le reniflement et le frottement des nez. Toute la variation phénoménale peut exprimer une matrice ou forme culturelle unique. Comme le dit Marcel Mauss (1968, II : 470) : « Les gestes mêmes, le nœud de la cravate, le col et le port du cou […] : tout a une forme à la fois commune à un grand nombre d'hommes et choisie par eux parmi d'autres formes possibles ». L'empreinte de la société se montre encore dans ses limites. L'ethnopsychiatrie révèle que même lorsque les membres de la société perdent prise et se réfugient dans la folie, leurs inconduites et incohérences ne s'inscrivent pas moins à l'intérieur de formes socialement et culturellement prescrites de comportement.

2.2 Un interactionnisme symbolique

David Le Breton incorpore de façon souple les leçons du structuralisme de Mauss, Cassirer et Lévi-Strauss dans l'interactionnisme symbolique (Le Breton, 2004). Les formes symboliques ne sont pas des structures, des forces ou des faits sociaux qui s'imposent aux individus de l'extérieur, comme chez Durkheim. Au contraire, comme chez Georg Simmel, la société, n'est pas une chose, mais un processus d'association entre individus et groupes en interaction qui ont conscience de former une unité, aussi temporaire soit-elle. « Des hommes qui se regardent, qui sont jaloux les uns des autres, qui s'écrivent des lettres et déjeunent ensemble […] ces milliers de relations entre personnes nous tiennent ensemble [dans une société] » (Simmel, 1992 : 33). À y regarder de plus près, il n'y a pas une société, mais un bouillonnement de microso-

Published in : LOMO MYAZHIOM, Aggée Célestin (dir.), *Corps, identités et Sociétés. Volume 1. Autour de David Le Breton*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004697, doi : 10.17184/eac.9782813004697

ciétés occasionnelles, formées par des individus en interaction, qui se font et se défont continuellement.

Lecteur assidu de Marcel Proust, Erving Goffman et Harold Garfinkel, Le Breton observe avec finesse les interactions interpersonnelles — les postures qui s'adaptent subtilement, les regards qui se croisent, les mouvements des visages et des mains, les sourires qui s'échangent, les étiquettes de comportement suivies, les expressions obligatoires de sentiments, les mimiques d'agacement, d'ennui, de mépris que les acteurs feignent d'ignorer dans la conversation, etc. Rien n'est trop subtil pour échapper au regard d'une anthropologie attentive aux gestes, émotions et rites d'interaction. Comme Goffman, il pratique une phénoménologie à la troisième personne. Il regarde de l'extérieur, mais sans le cynisme qui marque la vie et l'œuvre du sociologue canadien. Grâce à une capacité d'identification sympathique avec les acteurs, souvent en compagnie de romanciers (Proust, Canetti, Dostoïevski), il passe insensiblement du comportement extérieur à l'intériorité des acteurs. En enregistrant leur vulnérabilité, il note la contingence de la sociabilité et l'instabilité de la société. La sécurité ontologique n'est jamais acquise pour toujours. À chaque instant, la société peut s'écrouler et le sujet avec lui.

La société n'est donc pas une substance, mais un processus continu d'interactions entre individus et groupes qui interprètent la situation d'action en s'adaptant les uns aux autres pour agir ensemble dans un monde contingent. L'interprétation se fait à partir de perceptions, représentations, significations, expressions et évaluations plus ou moins partagées que la société met à leur disposition. En situation, les individus puisent dans ces références collectives pour se comprendre. « La compréhension est d'abord la condition des échanges entre des acteurs qui ne pourraient interagir sans se comprendre mutuellement » (Le Breton, 2004 : 3). Le pragmatisme, dont l'interactionnisme symbolique est dérivé, insiste sur la réciprocité de la compréhension. C'est par l'échange des perspectives et en se mettant à la place d'autrui – le *taking the role of the other* de Charles Cooley et George Herbert Mead que les acteurs arrivent à élaborer une définition commune de la situation et à coordonner tant bien que mal leurs actions.

La société ne s'impose pas aux acteurs de l'extérieur. C'est bien plutôt les acteurs qui constituent, font et refont continuellement la société dans des interactions symboliquement médiatisées. Les acteurs ne sont pas des agents, mais des acteurs qui donnent un sens à leurs actions. Ils sont, certes, socialisés dans une culture et produits par une société qui façonne leurs manières de penser, de sentir et d'agir. Produits d'une histoire culturelle et collective qu'ils incorporent, ils ont aussi une histoire personnelle qui les différencie des autres et qui fait que leur compréhension du monde est à la fois collective et singulière. La socialisation n'exclut pas la subjectivation, mais la rend possible. C'est parce que la société est en lui que l'acteur peut donner sens à son action et se situer par rapport aux attentes des autres. Il le fait de façon réflexive. En adoptant le regard d'autrui sur lui-même, il s'objective ; en répondant de façon créatrice, chaque fois particulière aux attentes des autres qu'il peut accepter, refuser ou façonner, il devient sujet. L'identité n'est pas substantive, mais relationnelle et processuelle. Doté d'une identité réflexive qui imprime sa marque aux actions, le su-

Published in : LOMO MYAZHIOM, Aggée Célestin (dir.), *Corps, identités et Sociétés. Volume 1. Autour de David Le Breton*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004697, doi : 10.17184/eac.9782813004697

jet qui se constitue dans la durée est un produit d'une histoire, d'une culture et d'une société particulière, qui le façonnent et qu'il façonne à sa manière et à ses propres risques. Rien ne garantit, en effet, que l'identité ne se fissure pas. Il suffit d'un événement critique (maladie, séparation, chômage) pour que la sécurité ontologique se dérobe. Comme il y a de l'inconscient dans le corps et dans la tête, tout n'est pas accessible au cogito. Le corps a ses raisons que la raison ne connaît point.

3 La sociologie du corps

3.1 Le corps comme fait social total

Le corps est au cœur de l'œuvre de David Le Breton. Toutes ses recherches convergent en lui et, cependant, on sait que le corps n'est que le point de passage obligé de réflexions plus amples sur la condition humaine. En tant que lieu géométrique de toutes les convergences, le corps est un « fait social total », comme dirait Marcel Mauss, qui condense en lui toutes les dimensions de l'existence humaine : dans la mesure où les représentations, les acteurs et les pratiques sont ancrés dans le corps, la société entière est pour ainsi dire « pliée » dans le corps. Pour le comprendre, il faut l'analyser comme unité physio-psycho-socio-anthropo-logique. Il est un microcosme qui recueille à son échelle la vie sociale, culturelle et personnelle dans sa totalité, sa complexité et son ambivalence. « Parce qu'il est au cœur de l'action individuelle et collective, au cœur du symbolisme social, le corps est un analyseur d'une grande portée pour une meilleure saisie du présent » (Le Breton, 1990 : 7-8, *cf.* également 1985 : 15 ; 1992 b : 98 ; 1999 : 20). Analyseur privilégié de la société moderne qui s'exprime en lui et à travers lui, le corps n'est pas seulement un prisme qui reflète les significations sociales. Il est aussi et tout autant un synthétiseur vivant grâce auquel le sujet crée avec, contre et pour les autres, son propre monde. Pourvoyeur de sens et de valeurs, le corps n'est donc pas seulement le substrat matériel de l'action ; en tant que transformateur des significations sociales et culturelles en significations personnelles, il est aussi le lieu où le sujet émerge au croisement de la somatisation et de la sémantisation.

Nous avons vu que l'anthropologie somatique est une anthropologie symbolique qui traque les variations historiques, culturelles, sociales et personnelles des représentations et des pratiques du corps. Il faut, cependant, noter que lorsque Le Breton passe de l'anthropologie à la sociologie du corps et des sociétés traditionnelles aux sociétés modernes, la tendance analytique et critique prend le dessus sur la tendance synthétique et symbolique. Pris dans un processus d'objectivation et d'individualisation de longue durée, tout se passe comme si à la fin de la modernité le corps et l'individu n'étaient plus que des restes dans un univers technique complètement désenchanté et désymbolisé. La critique de la modernité et de la postmodernité le conduit ainsi à une vision légèrement conservatrice, teintée de nostalgie, qui oppose les sociétés traditionnelles aux sociétés post-modernes, le Tiers monde à l'Occident, les classes populaires aux classes bourgeoises, les soins alternatifs à la médecine moderne, la campagne à la ville, la marche à la voiture et le vélo à l'avion. Par exemple, lorsqu'il se soulève contre la ville moderne, qu'il associe au béton, à l'asphalte et aux bruits : « La convivialité avec la nature, le village ou la ville, la maison, ce rapport de familiarité heureuse qui

Published in : LOMO MYAZHIOM, Aggée Célestin (dir.), *Corps, identités et Sociétés. Volume 1. Autour de David Le Breton*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004697, doi : 10.17184/eac.9782813004697

engage le sens de l'intimité, si important dans la pensée de Bachelard, le sentiment de continuité qui lie la terre et les sens, les lieux habités et le corps, tout cela tend à s'effacer, à disparaître des espaces sociaux de l'aire occidentale au fur et à mesure de sa modernisation, des ses aménagements » (Le Breton, 1985 : 146).

La tendance à la réification du corps et de la subjectivité dans la modernité ne peut pas être niée (Vandenberghe, 1997-1998). La question concerne plutôt les assises normatives de la critique. On peut craindre que la critique radicale du présent à partir d'un passé qui n'est plus manque sa cible et risque d'apparaître comme passéiste. La solution se trouve dans une anthropologie de la modernité qui trouve le sens dans l'interaction symbolique et la communication langagière, mais aussi dans tous les gestes d'ouverture à l'altérité qui nous obligent à nous décentrer pour élargir la perspective et continuer le travail de symbolisation. Si l'anthropologie du corps nous a enseigné quelque chose, c'est bien qu'en dépit et en deçà de la mutation anthropique, nous sommes toujours des êtres humains, dotés d'une chair, formés par le symbolisme et ouverts aux autres. En deçà de la machine, il y a, toujours et encore, l'être humain.

3.2 L'invention de l'individu

Dans les sociétés traditionnelles, le corps n'est pas encore séparé de la communauté, de la nature, du cosmos. « Au fond, dit Mauss, corps, âme, société, tout ici se mêle » (Mauss, 1950 : 303). Le corps fait partie d'un tout vivant et il le signifie. Tout étant relié à tout par la sympathie universelle, tout est symbole et chaque élément porte la signature du tout. « Le cosmos est en l'homme, comme l'homme est dans le cosmos » (Le Breton, 2006 : 395). Entre le corps et le cosmos, il y a, comme l'a bien montré Foucault dans son archéologie des sciences humaines, analogie, ressemblance et correspondance. Il suffit d'interpréter le corps pour y retrouver, comme dans un « hiéroglyphe » (Foucault, 1966 : 42), la main de Dieu. Jusqu'au XVI^{e} siècle, l'être humain n'est pas un « in-dividu », in-divisible et séparé, mais un nœud de relations. Le sujet est dans son corps, mais il n'a pas encore un corps objectivé et individualisé, séparé des autres, des astres, des êtres. Ce n'est qu'avec la transition longue vers la modernité que le corps sera en même temps objectivé et individualisé.

C'est dans le grand livre de Mikhaïl Bahktine (1970) sur le « réalisme grotesque » dans l'œuvre de Rabelais que David Le Breton trouve la description la plus achevée du corps vivant, joyeux et exubérant dans la culture populaire du Moyen Âge. Dans la culture comique populaire, telle qu'elle s'exprime dans *Gargantua et Pantagruel* et telle qu'elle survit dans le Carnaval, notamment au Brésil, le corps fait encore partie d'un grand corps en liesse. Fondu dans le corps collectif, le corps individuel s'ouvre vers le cosmos, alors même qu'il tend vers le bas et se désindividualise. Par ses orifices, le corps reste ouvert aux autres corps ; par ses excroissances, il franchit ses limites ; par ses excréments, il reste lié à la terre. Humain parmi les humains, uni dans un seul corps populaire qui unit les êtres de tout âge, de tout sexe et de toute condition dans un seul mouvement, le sujet incorporé en contact avec les autres se transforme en un animal qui se perd et se retrouve dans la joie d'une collectivité effervescente. Chez Rabelais, le « bas » corporel et matériel de la culture populaire est créateur et régénérateur. En tirant tout vers le bas, vers les entrailles, vers le fond de la terre, le réalisme grotesque suggère que la mort fait partie de la vie et que les deux ne sont

Published in : LOMO MYAZHIOM, Aggée Célestin (dir.), *Corps, identités et Sociétés. Volume 1. Autour de David Le Breton*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004697, doi : 10.17184/eac.9782813004697

que des phases d'un processus cosmique de rénovation continue : « Tout ce qui est achevé, quasi éternel, limité et périmé se précipite dans le "bas" terrestre et corporel pour y mourir et renaître » (Bakhtine, 1970 : 368).

Ce n'est que plus tard, au XVI[e] siècle, avec l'émergence d'un nouveau canon littéraire qui sépare la culture populaire de la culture officielle, que le corps se détachera des autres corps pour se refermer sur lui-même : les orifices qui donnent accès à l'intérieur du corps se refermeront, le corps qui se fond avec les autres délimitera ses frontières. Au fur et à mesure que le corps devient surface et s'individualise, l'attention se déplace du « bas » corporel (les organes génitaux, le derrière, le ventre, le nez et la bouche qui symbolisent la métamorphose) vers le haut (la tête, le visage, les yeux, les lèvres qui expriment le caractère de l'individu). « Le corps du nouveau canon est *un seul corps ;* il ne conserve plus aucune trace de dualité [qui incarne les contraires] ; il se suffit à lui-même, ne parle plus qu'en son nom ; tout ce qui lui arrive ne concerne jamais que lui, corps individuel et clos » (Bakhtine, 1970 : 319).

Pour David Le Breton, l'objectivation du corps et l'individualisation de la personne sont les marques de l'Occident et, par extension, de la modernité. La fabrication du corps comme une entité autonome, visible et divisible, et l'invention de l'individu comme un être indépendant sont des processus corrélatifs. La fermeture du corps et l'émergence de l'individu comme *homo clausus* doivent être comprises à l'intérieur d'un processus multiséculaire de civilisation qui sépare l'homme de son prochain en le séparant de son corps. « C'est le corps, se dit-on alors, qui sépare comme un mur l'homme des autres hommes — même si l'on sait pertinemment que c'est le corps qui les réunit » (Elias, 1987 : 164). Le corps individuel qui enferme le sujet est aussi celui que le libère du corps collectif. Le corps est « facteur d'individuation » de l'âme qui fragmente l'esprit et différencie la personne du collectif (Durkheim, 1960 : 386). Facteur, mais aussi fonction de l'individualisation. Délié du corps social et pourtant produit et construit par lui, le corps devient, comme le dit si bien David Le Breton (1990 : 14), « un corps à lui tout seul ». Tout comme l'individu, le corps est ce qui reste quand on le retire de la communauté, du cosmos, de la totalité de relations. Le corps qui auparavant opérait la jonction entre l'homme et l'univers devient maintenant un disjoncteur. La peau indique les limites qui séparent les personnes les unes des autres, tandis que le visage devient le lieu de l'identité qui différencie les individus les uns des autres. « La définition moderne du corps implique un triple retrait : l'homme est coupé des autres (structure individualiste), coupé de lui-même (dualisme homme-corps) et coupé du cosmos (devenu simplement "milieu" de l'homme). Le corps est un reste. Mais ce reste donne son visage à l'individu » (Le Breton, 1992a : 27).

Dans son chef-d'œuvre sur les visages, David Le Breton (1992a) retrace la naissance de l'individu parmi les classes privilégiées. Dans la peinture des portraits individuels de marchands, d'artistes et de *condottieri*, d'abord en Flandre et en Allemagne du haut Moyen Âge et ensuite dans l'Italie de la Renaissance, il décèle les premiers signes de l'individualisme moderne. Le « nous autres » devient lentement un « moi-je » auquel le corps prête son visage. L'invention du visage coïncide avec l'hégémonie de la vue. Plus abstrait que les autres sens, la vue est plus distante et sélective. Bien plus tard, la représentation du visage sera démocratisée par la photographie. De nos

Published in : LOMO MYAZHIOM, Aggée Célestin (dir.), *Corps, identités et Sociétés. Volume 1. Autour de David Le Breton*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004697, doi : 10.17184/eac.9782813004697

jours, l'avalanche de *selfies* paraît plutôt un symptôme de la crise de l'individualisme qu'un signe de son apogée.

En même temps que le corps sera individualisé par le visage et représenté dans la peinture sans aucune référence religieuse, il sera objectivé et détaché de la personne par la médecine, notamment par l'anatomie. Bravant les interdits théologiques quant au démembrement du cadavre qui empêche sa résurrection, l'ouverture du corps par dissection sépare radicalement le corps de la personne. Le visage qui personnalise le corps s'efface. Ce qui reste quand on retire la personne est le corps comme cadavre, comme ensemble d'ossements, de muscles et de ligaments, d'organes et de veines, tels qu'on peut les voir sur les fameuses planches des écorchés dans *De humani corporis fabrica* (1543) de Vésale. Dans son livre sur l'histoire de l'anatomie, David Le Breton ne cache guère son horreur : « Les chairs à nu, le ventre ouvert sur des viscères enchevêtrés, le crâne scié, la peau écorchée, les muscles flasques et rouges, toute pudeur disparue, on fouille le corps sans autre forme de scrupule au nom de l'impératif supérieur du savoir » (Le Breton 1993 : 11). Coupé de l'homme et détranché, le corps devient ainsi un objet autonome *sui generis* dont on peut étudier le fonctionnement comme s'il s'agissait d'une machine. L'objectivation anatomique et physiologique du corps affecte la perception du corps propre comme quelque chose qu'on a et dont on est propriétaire. À peine un siècle plus tard, dans un passage significatif de ses *Méditations* (1637), Descartes associe comme par lapsus son corps à un cadavre animé : « Je me considérai premièrement comme ayant un visage, des mains, des bras, et toute cette machine composée d'os et de chair, telle qu'elle paraît en un cadavre, laquelle je désignai du nom de corps » (Descartes apud Le Breton, 1993 : 95).

3.3 La réification du corps

Philosophie des corps en mouvement, le mécanisme deviendra le paradigme de la médecine occidentale. Le dualisme cartésien entre l'âme et le corps trouvera son accomplissement dans la médecine moderne. Si le mécanisme séparait l'âme du corps sans trop savoir comment les rejoindre (si ce n'est par la « glande pinéale »), la biomédecine radicalise le dualisme en séparant l'humain de son propre corps. En effet, la médecine moderne ne traite pas tant l'être humain que ses organes. En faisant abstraction des aspects relationnels de la maladie et les aspects holistiques du traitement, la médecine dépersonnalise la maladie et se spécialise en fragmentant le corps pour mieux se focaliser sur l'organe et son symptôme. Pour faire un diagnostic, il faut faire des examens, toujours plus d'examens, qui rendent le corps « visible et lisible » (Serres, 1974 : 15-72). Dans la continuité de l'anatomie de Vésale, les « technologies d'inscription » (radiographie, échographie, RMN, etc.) de la biomédecine transforment le corps vécu en une suite d'images superposées ou de chiffres que seul le médecin peut interpréter. Le patient se voit, mais ne se reconnaît plus dans l'image de son corps que le médecin lui renvoie.

Une image du corps s'est substituée au corps vécu. En radicalisant la déconnexion du savoir scientifique du corps vécu, la médecine a fini par réifier le corps. Il devient une machine complexe (comparable à une voiture), branchée sur d'autres machines et des ordinateurs, dont il faut optimiser le fonctionnement (par réglages et vidanges) et prolonger la vie (en remplaçant les pièces d'usure) à tout prix. La technicisation

Published in : LOMO MYAZHIOM, Aggée Célestin (dir.), *Corps, identités et Sociétés. Volume 1. Autour de David Le Breton*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004697, doi : 10.17184/eac.9782813004697

de la bio-médecine et la commercialisation de ses services dans une industrie médico-hospitalière hautement spécialisée trouvent leur opérationnalisation dans l'acharnement thérapeutique et les techniques de réanimation qui transforment les patients, selon le dire de David le Breton (1990 : 239), en « gisants » qui sont artificiellement maintenus en vie dans un état végétatif prolongé.

Il n'est donc pas étonnant que la médecine entre en crise et que les patients aient de plus en plus recours à des médecines parallèles (ayurveda, acupuncture, magnétisme) et des traitements alternatifs (homéopathie, chiropraxie, oligothérapie) qui cherchent à humaniser la médecine par une approche holistique de la personne. Si ces approches dites « alternatives », « non-conventionnelles » ou « complémentaires » permettent, en partie, de réintégrer le corps dans l'esprit par une re-symbolisation, elles n'échappent pas, cependant, à l'effet de corrosion de l'individualisme ambiant. Dans un monde désenchanté, la resignification du corps ne peut pas rétablir la totalité. En embrassant à la fois la science et la magie, la médecine conventionnelle et non conventionnelle, la connaissance savante et les savoirs populaires, l'individu postmoderne est « à la recherche d'un corps perdu » (Le Breton, 1990 : 91). Sans trop se soucier de la cohérence de ses savoirs, chacun bricole sa vision personnelle du corps ; en passant d'une pratique à une autre, du fitness au yoga par exemple, l'individu passe aussi, mais sans le savoir, d'un corps à un autre.

Dans l'imaginaire des sociétés contemporaines, Le Breton décèle sous les discours inconsciemment surréalistes de la « libération du corps » à la fois un engouement pour et une haine du corps. Tous deux, le « retour au corps » (comme *alter ego* dans un processus de subjectivation) aussi bien que « l'adieu au corps » (comme *alter techno* dans un processus d'objectivation) expriment un investissement dans le corps qui est lui-même le résultat d'une désymbolisation séculaire de la relation au monde, à soi-même et à son corps. Sur le versant de la somatophobie technophile, on retrouve le corps machine d'antan, mais désormais appareillé et avec tous les excès que la réification technologique du corps rend possibles (Le Breton, 1999) : le prélèvement, le trafic et la transplantation des organes ; la chirurgie esthétique, le body-building et le body art ; la fécondation *in vitro*, l'ectogenèse et la cybersexualité ; la manipulation génétique, le clonage et la transgénèse animale ; l'intelligence artificielle, les robots, le téléchargement du cerveau sur l'ordinateur et le cyberpunk. Tous ces phénomènes de « l'extrême contemporain » témoignent de l'obsolescence programmée du corps à l'ère de sa production et reproduction industrielle.

Sur son versant somatophile, on retrouve le corps comme ressource, comme instrument que les individus peuvent manipuler et mobiliser dans leur quête d'une identité personnelle. Le Breton (1990 : 157-180) parle à ce propos du corps comme « alter ego » — comme miroir dans lequel le nouveau Narcisse se contemple. À l'ère du vide, il ne reste plus que le corps auquel l'individu peut s'attacher. Sans repères transcendants, sans communauté, sans valeurs, l'individu sculpte, transforme et drape son corps pour se fabriquer une identité. Le *bodybuilder* qui travaille ses muscles comme un « haltère-ego » (Le Breton, 1999 : 37) et se forge un corps qui, sans s'écorcher, ressemble étrangement aux planches d'anatomie : « Les structures sont aussi visibles sous la peau vivante des pratiquants que sur les planches de Vésale » (id., 38). D'autres

Published in : LOMO MYAZHIOM, Aggée Célestin (dir.), *Corps, identités et Sociétés. Volume 1. Autour de David Le Breton*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004697, doi : 10.17184/eac.9782813004697

cherchent à se différencier et se singulariser par des tatouages et des piercings. Dans certains cas plus extrêmes, les individus s'automutilent en se coupant et se brûlant pour se sentir exister. Pour échapper à la souffrance, ils en rajoutent. Pour souffrir moins, ils infligent à leur corps une douleur contrôlable, fabriquant ainsi de l'identité avec la douleur. « Les entames corporelles (incisions, écorchures, scarifications, brûlures, excoriations, lacérations, etc.) sont un moyen ultime de lutte contre la souffrance, elles renvoient à un usage de la peau qui en fait aussi des signes d'identité sous forme de blessures » (Le Breton, 2003 : 9).

Sur un autre plan, les conduites à risque (les sports extrêmes, les épreuves limites, les fugues, les tentatives de suicide, les toxicomanies, etc.) qui mettent en jeu la vie, au risque de la perdre, cherchent également une limite physique là où les limites symboliques font défaut. Quand le sens de la vie se dérobe, quand il n'y a plus de limite, le jeu avec la mort offre une solution. « Quand la société échoue dans sa fonction anthropologique d'orientation de l'existence, dit Le Breton (1991 : 47), il reste à interroger le signifiant ultime : la mort, pour savoir si vivre a encore un sens ». En prenant le risque de perdre la vie dans une ordalie, le côtoiement de la mort ouvre ainsi à la transcendance. Dans sa tentative désespérée de se dépasser, l'individu post-moderne retrouve *in extremis* le sens.

3.4 Ouverture : L'Amazonie intérieure

Phénoménologiquement, l'humain est un sujet incorporé, un être qui s'ouvre au monde par les sens et les signes. Existentiellement, il est un être jeté au monde qui cherche le sens de sa vie. Sans chair, il n'existerait pas. Dans son expérience, le corps lui apparaît spontanément à la fois comme sujet et objet, *res cogitans* et *cogitatio*, corps vécu et corps matériel. Grâce à sa « positionnalité excentrique » (Plessner), à la frontière entre l'intériorité et l'extériorité, le corps peut se dédoubler sans s'aliéner. « Il est double en lui-même, dit Helmuth Plessner (1980 : 248), mais unifié dans ce dédoublement ». Il peut apparaître à l'acteur en première personne comme quelque chose qu'il *est* ou en troisième personne comme quelque chose qu'il *a*. Dans certaines circonstances, cependant, qui peuvent être pénibles (fatigue, douleur, maladie, handicap), agréables (plaisir, tendresse, jouissance) ou les deux à la fois (dépense, perversion et excès, comme chez Bataille qui mélange le sublime et l'obscène, la dépression et l'extase), l'acteur peut avoir le sentiment que son corps lui échappe. Mais ces expériences de dualité font partie de la condition humaine. En deçà du corps matériel, on retrouve la chair ; au-delà de la souffrance, l'espérance de renaître.

Le dualisme moderne est d'un autre ordre, selon Le Breton (1990 : 158). La réification du corps fragmente l'unité de l'homme et le sépare de son propre corps. À l'origine, la technologie n'est qu'une extension du corps. Dans la modernité, l'homme devient une machine et son corps une prothèse, à moins que ce soit l'inverse. L'homme moderne dispose du même corps que l'homme du néolithique. Pourtant, tout a changé, et on ne peut se défaire de l'impression qu'aujourd'hui, c'est la technologie qui fabrique l'homme en changeant sa nature.

L'individu moderne s'est presque littéralement coupé de soi, des autres et de l'univers pour ne laisser qu'un monde en friche. Le corps est un reste. L'autonomie objective

Published in : LOMO MYAZHIOM, Aggée Célestin (dir.), *Corps, identités et Sociétés. Volume 1. Autour de David Le Breton*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004697, doi : 10.17184/eac.9782813004697

est accompagnée d'une anomie subjective. Perdu dans un monde qui ne le comprend plus, l'individu postmoderne s'éclate, se défonce et disparaît pour donner sens à une vie qui n'en a plus.

Lorsqu'il réfléchit sur le monde actuel, on sent bien que David Le Breton voudrait s'évader encore une fois. En marchant, en méditant, en chantant, il veut passer à travers de la modernité pour dé-couvrir « l'élémentaire » (Le Breton, 2000 : 74) : la terre, les pierres, le soleil, le vent, le chaud et le froid. S'il se met en marche, c'est parce qu'il veut dépasser l'aliénation et la fragmentation de l'être, retrouver le sens et le silence d'antan. « Le marcheur retrouve un monde pré-moderne, antérieur aux séparations » (Le Breton, 2020 : 106). S'il retourne à l'expérience du corps vécu, du sens et de la sensibilité, c'est pour être pleinement au monde. « S'il a l'ouïe suffisamment sensible, l'homme entend l'herbe pousser, les feuilles se déployer à la cime des arbres, les myrtilles mûrir et la lente montée de la sève. Il sent à nouveau le tremblement léger du temps que le bruit et l'urgence recouvrent d'ordinaire » (Le Breton, 2000 : 55). La réduction phénoménologique le ramène à la présence des choses. Sans la conscience d'en être séparé, les choses elles-mêmes se donnent « en personne », comme disait Husserl. L'immersion dans la sensorialité est une ouverture au monde. Pour David Le Breton, la marche est un « cheminement intérieur » vers la présence. « L'Amazonie est toujours intérieure », dit-il (Le Breton, 2020 : 154). Marcher la vie est pour lui une façon heureuse de disparaître de soi dans la nature qui rétablit le sentiment d'exister passionnément : « Célébration du corps, des sens, de l'affectivité, mise en branle de toute la personne, présence active au monde, la marche remet en contact avec soi et avec la sensation d'exister » (Le Breton, 2020 : 16-17). En sortant de chez soi pour marcher, on sort aussi et encore de soi pour s'abandonner à l'être et exister pleinement, ne fût-ce qu'un moment, pourvu qu'il soit éternel.

Références

Bakhtine, M. (1970) : L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance. Paris : Gallimard.

Cassirer, E. (1964) : Philosophie der symbolischen Formen. Darmstadt : WBG. Durkheim, E. (1960) : Les formes élémentaires de la religion. Paris : PUF.

Elias, N. (1987) : Die Gesellschaft der Individuen. Frankfurt/Main : Suhrkamp.

Fischer, J. (2008) : Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts. Freiburg/München : Alber Verlag.

Foucault, M. (1966) : *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines.* Paris : Gallimard.

Grondin, J. (2003) : *Du sens de la vie.* Québec : Bellarmin.

Jaspers, K. (1932) : *Philosophie.* Bd. 2 : *Existenzerhellung.* Berlin : Julius Springer.

Le Breton, D. (1985) : *Corps et sociétés. Essai de sociologie et d'anthropologie du corps.* Paris : Librairie des Méridiens

—- (1990 [2013]) : *Anthropologie du corps et modernité.* Paris : PUF.

—- (1991) : *Passions du risque.* Paris : Métailié.

—- (1992 a) : *Des visages. Essai d'anthropologie.* Paris : Métailié.

—- (1992 b) : *Sociologie du corps.* Paris : PUF.

—- (1993 [2008]) : *La chair à vif. Usages médicaux et mondains du corps humain.* Paris : Métailié.

Published in : LOMO MYAZHIOM, Aggée Célestin (dir.), *Corps, identités et Sociétés. Volume 1. Autour de David Le Breton*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004697, doi : 10.17184/eac.9782813004697

—- (1995 [2006] : *Anthropologie de la douleur*. Paris : Métailié.

—- [1997] : *Du silence*. Paris : Métailié.

—- [1998] : *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*. Paris : A. Colin.

—- [1999] : *L'adieu au corps*. Paris : Métailié.

—- [2000] : *Éloge de la marche*. Paris : Métailié.

—- [2003] : *La peau et la trace. Sur les blessures de soi*. Paris : Métailié.

—- [2004] : *L'interactionnisme symbolique*. Paris : PUF.

—- [2006] : *La saveur du monde. Une anthropologie des sens*. Paris : Métailié.

—- [2015] : *Disparaître de soi. Une tentation contemporaine*. Paris : Métailié.

—- [2018] : *Rire. Une anthropologie du rieur*. Paris : Métailié.

—- [2020] : *Marcher la vie. Un art tranquille du bonheur*. Paris : Métailié.

—- [s.d] : « L'Amazonie intérieure », Manuscrit non publié.

Mauss, M. [1950] : *Sociologie et anthropologie*. Paris : PUF.

—- [1968] : *Œuvres*. Tome 2 : *Représentations collectives et diversité des civilisations*. Paris : Minuit.

Plessner, H. [1983] : *Die Stufen des Organischen und der Mensch* [*Gesammelte Schriften IV*]. Francfort sur le Main : Suhrkamp.

Serres, M. [1974] : *Hermès III. La traduction*. Paris : Minuit.

Simmel, G. (2006) : *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (GSG 11). Frankfurt/Main : Suhrkamp.

Vandenberghe, F. [1997-1998] : *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification* [2 vols.]. Paris : La Découverte.

Published in : LOMO MYAZHIOM, Aggée Célestin (dir.), *Corps, identités et Sociétés. Volume 1. Autour de David Le Breton*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004697, doi : 10.17184/eac.9782813004697