Le corps

Esthétique et phénoménologie

Roger SOMÉ

LinCS (UMR 7069), Université de Strasbourg

DOI : https ://doi.org/10.17184/eac.8571

Résumé : Le corps, dans la langue française, désigne communément la figure humaine comme forme physique et réelle. Dans l'un de ses usages métaphoriques, il est référencé à la fin de l'existence du sujet et exprime un euphémisme qui offre à l'homme l'occasion, chaque fois que cela est possible, d'éviter l'emploi du terme cadavre qui suppose et rappelle la putréfaction nécessaire et donc, inévitablement, l'idée du retour de soi au néant. Ainsi, le corps, dans une première approche d'une définition, renvoie au corps humain vivant ou au cadavre, terme dont l'évitement laisse, apparaître une expression de l'angoisse humaine face à la mort. Toutefois, corps animé et corps inanimé représentent, ici, deux catégories qui permettent, chacune, l'entendement d'une large diversité de corps pouvant y être classés, sachant qu'il existe des cas pour lesquels la métaphore peut exprimer du vivant comme du positif (corps social, corps médical, corps glorieux, corps de ferme, etc.). En partant de différentes perspectives et auteurs, l'enjeu est de conjuguer ethnologie et philosophie afin de dégager un rapport entre phénoménologie et esthétique qui prennent ensemble le corps comme nœud empirique d'une pensée du sensible qui se conçoit comme une théorie de la connaissance.

Mots-clés : corps ; esthétique ; phénoménologie

Le corps, dans la langue française, désigne communément la figure humaine comme forme physique et réelle. C'est, en effet, la représentation que l'on se fait à l'entendement du signifié de ce monème. Ainsi, dans l'un de ses usages métaphoriques, il est référencé à la fin de l'existence du sujet et exprime un euphémisme qui offre à l'homme l'occasion, chaque fois que cela est possible, d'éviter l'emploi du terme *cadavre* qui suppose et rappelle la putréfaction nécessaire et donc, inévitablement, l'idée du retour du soi au néant. Alors, le corps, dans une première approche de sa définition, renvoie au corps humain vivant ou au cadavre, terme dont l'évitement laisse, apparaître une expression de l'angoisse humaine face à la mort. Toutefois, corps animé et corps inanimé représentent, ici, deux catégories qui permettent, chacune, l'entendement d'une large diversité de corps pouvant y être classés, sachant qu'il existe des cas pour les-

quels la métaphore peut exprimer du vivant comme du positif (corps social, corps médical, corps glorieux, corps de ferme, etc.).

Cependant, et dans une seconde approche de la définition, ici esquissée, le corps donne à comprendre la désignation de la matérialité formée de toute chose dans son existence empirique. Autrement dit, le corps désigne un être qui, pour exister, prend forme dans une matière. Cette forme peut être le résultat de l'agir d'une surnature comme elle peut être celui de l'humain, c'est-à-dire une forme artificielle ; toute considération qui établit des existants cheiropoètes opposés à d'autres considérés comme acheiropoètes. Dans cette perspective, et considérant la pensée aristotélicienne de l'être, reprise par Martin Heidegger, le couple conceptuel *hylé/morphé* (matière/forme) constitue la détermination phénoménologique qui est, de fait, esthétique ; ce dernier terme signifiant d'abord une inscription de l'être dans la matérialité qui, ainsi, étant une forme sensible, se dresse définitivement dans le paraître, avant d'être perçu comme étant relatif au Goût (beau ou laid). Pour le dire encore autrement, l'esthétique pour être une science du beau ou du laid, est d'abord une phénoménologie, c'est-à-dire une pensée de l'être qui, dans son mode d'existence, apparaît en un corps comme espace d'affectivités et de réceptivités sensibles. Dans cette orientation, on comprend pourquoi l'analyse heideggérienne de l'être, qu'il nomme « chose » dans *L'origine de l'œuvre d'art*, présente cette chose « comme unité d'une multiplicité de sensations », l'*aisthéton* (1962 : 23-25). Le corps est, par conséquent, un être-signifié et un être-sentant ; il est un être qui possède un sens et qui est également un sens, soit un organe. Ainsi, appréhendé, le corps est matière et non-matière à la fois ; il est matériel et immatériel, intelligible et sensible, une imbrication qui expose un paradoxe et donne à constater l'existence de corps là où il paraît parfois et absolument inattendu. Alors, il y a, par exemple, un corps du vin qui, dans cette occurrence, exprime la consistance de ce breuvage soit un fluide relevant, certes, de la matière, mais dont la prise de forme est nécessairement relative à un contenant . Ce corps du vin dit sa teinture qui n'est pas sans lien avec sa *robe*, toujours un rapport au corps qui, ici, et outre la métaphore, constitue un écho au corps vêtu, une autre considération toujours du corps. De même, et davantage philosophiquement, il existe un corps de l'âme, une position qui, par sa conception non-dichotomique du sujet, conteste celle dualiste, du même sujet, défendue par le père de la philosophie moderne (René Descartes), contestation – établie dans l'*Éthique*, par Spinoza – qui sera présentée dans cette analyse comme appréhension du corps en tant qu'il est révélateur de l'esthétique et du processus d'existence des êtres. En cette contestation, il disputa implicitement, à Descartes, la position de fondateur de la modernité en philosophie.

En conséquence, et contrairement à la pensée occidentale dominante à compter du XVII^{e} siècle, le corps n'est pas le paradigme de la séparation de l'intelligible du sensible, car il y a un intelligible du sensible comme il existe un sensible de l'intelligible. Cette approche est également et profondément défendue par une autre pensée de la phénoménologie non moins esthétique, et qui est évidemment, celle d'Emmanuel Kant pour qui les « intuitions pures », sont des éléments subjectifs, indépendants de toute sensation et de toute sensibilité, préexistants à toute expérience et qui interviennent pourtant dans la compréhension de l'existence empirique, notamment.

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

En partant des perspectives, ici introduites, et des auteurs, également, ici, référencés, porteurs d'approches pourtant différentes, l'enjeu est de conjuguer ethnologie et philosophie afin de dégager un rapport entre phénoménologie et esthétique qui prennent ensemble le corps comme nœud empirique d'une pensée du sensible qui se conçoit comme une théorie de la connaissance.

Dans l'histoire de la pensée occidentale, E. Kant est un penseur important du courant idéaliste. Un courant qui incarne, de grandes figures de la philosophie, notamment européenne ; une philosophie qui a hérité de la tradition de l'antiquité grecque. Pour cette tradition, la vérité, comme objectif dans la quête de la connaissance du réel, trouve sa source dans l'Esprit comme substance à partir de laquelle le réel est entendu, compris. Conformément à cette perspective, seuls les faits de l'Esprit sont vrais. Ainsi, la condition de possibilité du vrai est l'idée ou plus largement l'intelligible, évidemment distinct du sensible considéré comme inapte à ouvrir les voies de la vérité et donc de la connaissance. Mais, aussi étonnant que cela puisse paraître, l'une des plus grandes figures de cet idéalisme que fut le professeur Kant, posera cette thèse complexe et fulgurante selon laquelle un compromis est nécessaire pour que la connaissance s'accomplisse. Ce fut probablement l'une, sinon la plus forte, des thèses philosophiques du XVIII^{e} siècle qui se présenta comme étant la réunion du sensible et de l'intelligible comme cadre initial du processus de production de la connaissance. En effet, dans un texte désormais célèbre connu sous le titre de *Dissertation de 1770, il pose que l'espace et le temps sont* des « intuitions pures », c'est-à-dire des éléments subjectifs, indépendants de toute sensation et de toute sensibilité, préexistants à toute expérience. Comme telles, ces intuitions sont des données de l'esprit qui permettent au sujet d'appréhender les choses qui lui sont extérieures. L'appréhension des choses, par la faveur des « intuitions pures » comme accession à la connaissance, est rendue possible par la nature même des intuitions. Celles-ci ne sont ni proprement intelligibles, ni proprement sensibles ; chacune des deux catégories ayant en son sein une part de la nature de l'autre. Elles deviennent, alors, dans le lexique de la *Critique de la raison pure* (première partie, 2-7) des « formes *a priori* de la sensibilité ». En ce sens, elles sont des intelligibles destinées à l'appréhension des choses de l'expérience, mais elles ne renvoient à aucun sensible préalablement déterminé. Au fond, elles agissent comme des matrices susceptibles d'accueillir n'importe quelle forme et de donner ainsi naissance à un être déterminé ; d'où l'idée de « *la forme a priori* ». Autrement, si l'intuition devait être celle d'une forme déterminée, celle-ci ne serait pas *a priori,* car elle aurait déjà fait l'expérience de la sensibilité du fait de l'existence d'une chose à laquelle une forme aurait correspondu. En revanche, en étant une *forme a priori,* elle est, par cela même, une multitude de formes sensibles possibles ; d'où encore la pluralité des êtres et l'existence de l'idée d'infini. Ici, se donne à entendre la nature même de l'espace qui, en tant que « *forme a priori de la sensibilité* », permet l'existence d'une diversité illimitée de formes physiques possibles. Si l'espace ne disposait pas de cette qualité, il n'y aurait qu'un seul être et l'existence plurielle du sujet aurait pu avoir été compromise.

Ainsi, le sujet apparaît comme étant le nœud de la connaissance : les « intuitions pures » partent de lui sans détermination spécifique et reviennent en lui comme êtres physiques définis et spécifiques. Et ce qui paraît davantage intéressant pour la ré-

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

flexion est que le même sujet comme « objet » de la sensibilité est lui-même pris dans ce processus de la connaissance. En effet, son existence matérielle et empirique dépend également des « *formes a priori de la sensibilité* ». Par cette double détermination, l'homme acquiert une position particulière dans l'univers de sorte qu'il est à constater avec Heidegger, commentant Kant, que sa particularité tient à ceci qu'il est le seul, de tous les étants, capable d'agir en sorte que les autres étants apparaissent et soient ainsi manifestés. Grâce à l'homme, les étants comme phénomènes sont et acquièrent un sens. En outre, et par cet agir précis et spécifique, il prend également du sens et manifeste ainsi sa phénoménalité ; ce qui est un « privilège » (1953 : *284,* 41 ; *1967 : 207-208 en particulier puis tout le chap. IV).* Et pour continuer cette position Heidéggero-kantienne, j'ajoute que cette particularité, voire ce privilège, tient davantage encore à la manifestation en son sein même, d'une forme *a priori* et *a posteriori*, à la fois, de la sensibilité. Car, de la forme matérielle qu'il est, partent des formes mi-sensibles, mi-intelligibles pour revenir en lui totalement sensibles. Dans une telle position, l'espace et le temps n'ont pas d'existence en dehors de l'homme. Cela laisse entrevoir une certaine maîtrise de celui-ci sur ces étants particuliers. Si, en tant que sujet, l'homme est celui par qui l'existence de l'espace et du temps (desquels il doit son existence comme forme sensible) a du sens, comment ne pas percevoir en cette position un pouvoir sur ces étants ? Mais au fond, ce pouvoir est-il bien réel ? N'est-il pas le résultat d'une illusion ?

En effet, quelle emprise matérielle, empirique l'homme a-t-il sur l'espace sinon d'admirables tentatives de maîtrises à travers les expérimentations scientifiques et la perception d'une multitude d'objets ? Cet homme sent de l'air, entend des sons, voit des machines, des bâtiments, des champs, des cultures dans les champs, des champs en friche, des montagnes, des collines, des rivières, des arbres, des forêts, des savanes, des déserts, des nuages, des océans, la ligne de l'horizon, ultime illusion d'une limite qui lui confirme par cela même l'infini de l'étendue. Il peut même percevoir des planètes dans leur totalité quant à leur forme. Il a déjà observé, depuis la terre, Vénus passant devant le soleil. Mais jamais — et malgré toute la puissance technique qu'il possède désormais en cette ère de modernité accrue — il ne pourra percevoir une existence matérielle de l'espace autrement que par celle des êtres qu'il contient. Son existence matérielle lui est donc donnée par celle de tous les étants. Par leur existence, ces étants donnent la preuve de l'existence de l'espace sans lequel ils n'auraient pas pu être. Dans la notion d'espace, c'est le contenu qui donne un sens à l'existence du contenant qui est comme retranché derrière celui-là. Le phénoménal du contenant est dans celui du contenu. Singulière fusion qui donne une existence au contenant sans lequel, pourtant, le contenu ne pourrait exister, mais un contenant dont l'existence ne serait donnée évidemment qu'en tant que « forme *a priori* de la sensibilité », ce qui ne lui donne aucun accès à quelque phénoménalité qu'il puisse être.

De la même manière que l'espace, le temps est insaisissable en soi empiriquement. Le sujet ne peut en faire l'expérience qu'à travers autre chose. Et cette formule de Sophocle par la voix d'Ajax le dit si bien : « Oui, le temps, dans sa longue, interminable course, le temps fait voir ce qui restait dans l'ombre, tout comme il cache ce qui brillait au jour » (Sophocle, 1998 : 155). Ce qui, dans cet énoncé paraît être une définition du temps, ne l'est que par rapport à autre chose, c'est-à-dire relativement à ce qui se

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

découvre ou se cache. Le temps dont parle Ajax, n'est pas donné selon la substance, il ne peut être dit que par l'intermédiaire d'un autre étant. C'est pourquoi il est, dit J. Beaufret, « le temps de la mise en présence de l'être » (1998 : 125). Mais il est aussi celui de la mise en absence de l'être. Le temps d'Ajax comme mise en présence c'est le moment de son absence, celui durant lequel il se retranche de l'existence, c'est le moment où Ajax est enseveli par l'ombre et cesse ainsi de briller. Cette cessation de luisance, cet ensevelissement d'Ajax est pourtant un étant advenu dans le temps comme devenir. Mais, derrière cette ombre qui est également une corporéité exprimée, il y a de l'éclat, quelque chose vient d'éclore : c'est la présence de Teucros. Ajax n'est plus, mais Teucros est là, et assume si bien cette présence dans l'absence de son frère qu'il prévoit déjà ce qui lui arrivera une fois de retour à Salamine auprès de Télamon, son père. La présence du fils mal-aimé, ce fils né d'une captive reçue en récompense de la part d'Héraclès après son expédition contre Troie rappellera douloureusement au père l'absence du fils bien-aimé, le vaillant combattant, celui par lequel le père continue de vivre son propre passé de guerrier glorieux (Sophocle, *Op Cit.* : 166-167). Pour effacer le souvenir de la douleur, il faut éloigner l'objet de ce souvenir. D'où l'accusation du meurtre d'Ajax qui pèse sur Teucros, fait qui le condamnera à quitter son pays. La présence de Teucros c'est donc aussi son exil (ce qui est une absence de son lieu d'appartenance originelle) à Salamine en Chypre où il devint roi de Salamine de Chypre. Le temps dont parle Ajax évoque donc le devenir, le changement. Mais en ces termes, le temps, dans sa substance, dépouillé de tout ce par quoi il est défini, n'est toujours pas touché. Il n'y a donc pas de référent direct pour le temps. Le seul référent possible c'est la succession des événements. Toutefois, cette succession, comme l'événement lui-même, ne dit pas encore le temps. Le temps est donc l'énonciation d'une détermination vide de sens. « Avoir du temps » ; « prendre le temps » ; « voici le temps », comme on dit, sont des propositions logiquement et métaphoriquement significatives, mais empiriquement dénuées de sens en elles-mêmes. Ainsi, *temps, tempo, time, Zeit,* par exemple, apparaissent comme de faux noms puisqu'ils ne désignent rien de saisissable. On pourrait penser que ces noms paraissent faux parce qu'ils ne renvoient pas certainement à une détermination originaire du temps. Mais c'est là aussi une illusion dans la pensée, car *kronos* comme *tempus*, qui sont des noms plus anciens, n'en disent pas davantage que ne le font les termes des langues latines et anglo-saxonnes actuelles. Néanmoins, pour donner à ce bref essai une dimension anthropologique, non ethnologique, c'est-à-dire avec une prétention plus généraliste, il convient de considérer un autre exemple, notamment africain, les Dagara, une ethnie à cheval sur le Burkina Faso et le Ghana.

Selon l'expression commune, en dagara (langue des Dagara), *nidáár* (un jour, *sine die)* désigne le temps dans son abstraction la plus générale, voire la plus absolue possible. *Dáár, dáázá,* sont référencés à une période ou à une époque donnée, mais dont l'identification précise, c'est-à-dire une détermination de limites distinctement repérables, est impossible. Ces termes évoquent donc le temps. Toutefois, et en eux-mêmes, ils ne renvoient à rien de pratique, d'empirique. Aussi, le temps n'est toujours défini que relativement à autre chose. Ainsi, le calendrier dagara qui s'énonce par la désignation des saisons et des mois en lunes apparaissantes puis « mourantes » (selon l'expression dagara), continue celle du jour qui est dit par le moment. En effet, il n'y a ni lundi, ni

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

mardi, ni mercredi, etc. Il y a aujourd'hui (*diã*), demain (*bió*), après-demain (*dɛ́jéré*), après-après-demain (*dɛ́tɛ́rɛ́*), après-après-après-demain (*dɛ́gbóró*), après-après-après-après-demain (*dɛ́gnavlɛ́*). Ces expressions, qui se limitent au nombre de six, indiquent la semaine dagara comprenant six marchés et se comptant donc en nombre de marchés. Dans cette région du Burkina Faso, chaque jour correspond à un marché ; ce qui signifie qu'au terme de six jours, tous les marchés de la région ont eu lieu sachant qu'il peut y avoir plusieurs marchés le même jour dans des villages différents éloignés ou proches les uns des autres. Chez les Dagara, le temps — comme pour faire l'expérience du mode empirique — se dit par une pratique sociale[1]. Mais ce n'est toujours pas le temps dans sa substance qui est dit. Ainsi, qu'il s'agisse des langues européennes actuelles, des langues européennes anciennes ou de langues autres, par exemple africaines, le temps n'est pas énoncé en sa substance. Il est toujours dit relativement à autre chose.

Alors, la difficulté, voire l'impossibilité, d'une maîtrise du temps en sa substance, ne vient donc pas d'une incompétence linguistique. Elle résulte de l'impossibilité d'une adéquation réelle entre le signifié et le signifiant, fait qui est inhérent à la chose sur laquelle porte le discours et non pas à ce discours.

Par ces exemples, il se déduit aisément ceci que chaque occurrence d'utilisation du mot temps est toujours obligatoirement la désignation d'une autre chose. Il en va de même quant à la perception de l'espace qui est aussi toujours celle de diverses autres choses. Tenter donc de saisir le temps (ou l'espace) passe par un moyen terme qui implique l'homme. Mais la difficulté est encore accrue, car ce même temps (et c'est aussi le cas de l'espace) en tant que « forme *a priori* » ou « intuition pure » est, à la fois, en l'homme et hors de lui, position qui permet à celui-ci de se le représenter sans en avoir une expérience préalable. La question du temps comme celle de l'espace est précisément la question du rapport de l'homme à lui-même en tant qu'il est position, présence au monde. Et il est si présent qu'il est, comme cela a déjà été dit, l'être capable de donner du sens aux autres êtres et à lui-même. Dans ce donner du sens aux êtres — qui intègre bien évidemment le désir d'une maîtrise de l'espace et du temps — il bute contre l'impossibilité d'une saisie de ces étants. Alors, il se trouve dans une angoisse et ce n'est pas par accident qu'au soir de son existence, il arrive qu'il s'interroge sur le temps qui lui reste à vivre. Cette interrogation n'évoque pas tant la peur de la mort, mais bien l'angoisse de perdre totalement ce qui, toujours, n'est qu'une tentative d'avoir une prise sur des étants sans paraître et desquels dépend pourtant son existence matérielle. Ce n'est donc pas de la mort que l'homme a peur. Ce qu'il craint et qui, ainsi, crée en lui une angoisse, c'est l'impossibilité pour

[1]Le marché dagara est certes un lieu d'échanges économiques comme tout marché, mais il est surtout un espace récréatif. Il est le lieu de rencontres, de création (ou de continuité) des liens sociaux, de paix. Le marché est l'espace où tout conflit est interdit. Aussi, les Lobi, voisins des Dagara, ont toujours — et scrupuleusement — respecté cet interdit en acceptant, sans aucune hésitation, de déposer leurs armes (arcs et carquois contenant des flèches empoisonnées) auprès de l'autel du dieu protecteur du marché dès lors qu'ils entraient dans l'aire considérée. Ils ne récupéraient leur arme qu'au moment de quitter le marché. En d'autres circonstances, ce comportement (se séparer de son arme ne fût-ce que pour un instant) était inconcevable et impossible pour eux. Pendant leur résistance à l'occupation coloniale française, les Lobi ont fait les frais du respect de cette prescription sociale. Souvent, en effet, l'autorité publique saisissait ces armes déposées autour de l'autel pour éviter que la population ne puisse les utiliser contre elle-même le moment venu. Cependant, ce fut toujours un demi-succès, car le Lobi qui ne possédait jamais qu'un seul arc et carquois, disposait, par ailleurs, d'une remarquable faculté à reconstituer le stock en un temps record.

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

lui de conserver sa relation singulière à l'espace et au temps. Le *combien de temps me reste-t-il à vivre ?* devient : comment puis-je maintenir ma présence au monde malgré cette absence irréversible qui me sera fatale ? La production d'objets et faits symboliques, culturels, soit une production de corps variés, intégrés dans un processus de préservation et donc de conservation en vue de leur pérennisation apparaît alors comme l'hypothèse existentielle susceptible d'apporter une réponse à cette interrogation comme expression de l'angoisse de l'homme qui a conscience de la finitude de son être. En somme, la patrimonialisation de la culture, bien que n'étant pas universelle, est une expression humaine de la quête d'une éternité comme réponse à son angoisse.

Pour résumer, il apparaît par l'examen du texte kantien, soutenu par le commentaire Heideggérien, que le corps, pour être, a besoin de l'espace et du temps. Il est même possible de soutenir que l'espace et le temps sont les conditions de possibilité de toute existence dans laquelle il est donné de constater l'être des choses et des faits. Ainsi, la corporéité comme sensibilité n'est possible qu'à la faveur de l'espace et du temps. En effet, l'être n'existe que dans la mesure où il peut être constaté en un lieu donné et pendant une durée déterminée. L'être ne prend sens en tant qu'existant que dans son rapport à l'espace et au temps. Il n'est donc pas possible d'appréhender un être en dehors de l'espace et du temps. Alors, l'esthétique comme science du sensible et de la réceptivité des sensations (émotions par exemple) est une phénoménologie. Dans cette phénoménologie, le corps comme sensible participe du processus de la connaissance. Peut-il en être autrement ? Le père de l'esthétique ayant fondé sa thèse avec la volonté d'inscrire le sensible dans le champ philosophique, à savoir faire du sensible un mode de la compréhension du réel et donc une quête du vrai, l'esthétique est pour A. G. Baumgarten, « la science du mode de connaissance et d'exposition sensible (logique de la faculté de connaissance inférieure, philosophie des grâces et des muses, gnoséologie inférieure, art de la beauté du penser, art de l'analogon de la raison) » (1988 : 89). Sans toutefois développer, ici, un commentaire étendu, il convient de souligner que cette thèse affirme sa dimension philosophique sans pour autant rompre totalement avec la pensée dominante cartésienne qui ne situe la vérité qu'au niveau de critères définis que sont : la clarté et la distinction ; une vérité possible uniquement dans les idées, car les sens – renvoyant par ailleurs à la chair, sont « chargés de cent autres superfluités périssables » pour faire écho à Platon (1964 : 73, 211 b) – ne sont que trompeurs pour le sujet. Cette pensée qui continue la tradition maintient une séparation radicale entre le sensible et l'intelligible, entre le corps et l'âme.

Cependant, Spinoza porta la contradiction si bien et si fortement que pour lui, l'ordre du sensible et celui de l'intelligible relèvent de la même ontologie. Autrement dit, l'esprit et le paraître ont la même source ; ils proviennent du même être. Outre la deuxième partie de l'*Éthique* –, notamment en sa *proposition 13* (« L'objet de l'idée constituant l'Âme humaine est le Corps, c'est-à-dire un certain mode de l'étendue existant en acte et n'est rien d'autre »), qui établit le lien nécessaire entre la matière et la substance intelligible, le corps et l'esprit, l'âme et le corps, – la troisième partie (*De l'origine et de la nature des affections*), dès le début et en particulier dans la *scolie* de la *proposition 2*, est très claire. Il y a une interdépendance absolue entre le corps et l'âme : « l'Âme et le Corps sont une seule et même chose qui est conçue tantôt sous l'attribut de la Pensée, tantôt sous celui de l'Étendue » (Spinoza, 1983 [1965] :

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

137). Dans le lexique de l'auteur, cela veut dire qu'il n'y a qu'une substance et celle-ci est l'être, le phénomène. Autrement dit, dans le phénomène qui est un il y a une composition de celui-ci qui s'entend au moins en double si ce n'est davantage. Et dans cette composition, il y a l'être réel et l'être en idée, celui de la représentation. Dans cette perspective, il ne peut pas se faire que l'âme n'ait pas de corps et que le corps n'est pas une âme, c'est-à-dire cette chose non matérielle et qui, nécessairement participe de la détermination des êtres, c'est-à-dire encore l'idée qui a besoin d'un autre corps qui, lui-même a besoin d'une autre idée pour le concevoir et n'est autre que l'homme. Alors, Kant retrouve Spinoza dans la fondation de la philosophie moderne, car dans cette position, c'est l'homme en tant qu'être de corps et d'idée qui permet aux autres corps et idées d'être ou d'avoir ce qu'ils ont de l'existence.

Pour ne pas conclure, le corps est polysémique. Par ailleurs et outre la polysémie, il donne lieu à des approches scientifiques et conceptuelles variées ; celles des sciences expérimentales n'ayant pas été, ici, considérées. Ainsi, pris dans le faisceau du sensible, il est au cœur du processus de la connaissance. En tant que tel, le corps est esthétique qu'il soit matière ou non. Par exemple, les émotions qui sont des sensations demeurent dans un rapport à la matière. D'une part, parce qu'un être matériel peut les susciter, les porter, les percevoir et, d'autre part, parce que la possibilité de leur advenir trouve son origine dans le cerveau humain comme le montre justement Antonio Damasio : « Le cerveau apporte une connaissance innée et un savoir-faire automatique qui prédéterminent de nombreuses idées du corps » (2003 : 205).

Cette position du corps dans le champ de la connaissance, ici présentée, sous le signe de la métaphysique, a, contrairement à l'apparence, des répercussions sur les comportements en société. En effet, le corps comme sensibilité, jugé inapte à la connaissance, a connu une déclinaison idéologique qui a déterminé l'orientation des cultures. Autrement dit, le déni du sensible marque les sociétés humaines ; non uniquement les sociétés occidentales. En effet, le fait d'avoir considéré que la raison est seule maîtresse de la construction du savoir, l'homme en est venu à l'installer comme vecteur déterminant de la culture. Dans cette perspective, la culture est la nature raisonnée, car organisée. À partir de là, le pas est vite franchi de sorte que la raison — faculté supérieure, propre à la civilité, à l'humanité — est distinguée de l'instinct — faculté inférieure, une spécificité de l'enfance, de l'animalité et donc de la bêtise, voire de la « sauvagerie ». Ainsi, de la séparation de l'intelligible du sensible, on est passé de l'opposition de la culture à l'inculture ou, plus classiquement, de la culture à la nature. La conscience de cette dichotomie — assez tôt contestée pourtant, mais une contestation non entendue — a fini par instaurer une pensée du sensible largement partagée en ce XXI^{e} siècle. Alors, inscrire les sens et la sensibilité, dans le processus de la connaissance, présenter les sens comme vecteurs de production et d'appréhension de faits et/ou d'objets susceptibles d'instaurer du lien social, c'est construire une « anthropologie des sens » dont l'ambition est de « déterminer comment la structuration de l'expérience sensorielle varie d'une culture à l'autre selon la signification et l'importance relative attachées à chacun des sens. Elle cherche aussi à retracer l'influence de ces variations sur les formes d'organisation sociale, les conceptions du moi et du cosmos, sur la régulation des émotions et sur d'autres domaines d'expression

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

corporelle » (Howes, D., 1991 : 4 ; Le Breton, 2006 : 19). Cette anthropologie des sens est, autrement dit, une esthétique se conjuguant avec une phénoménologie.

Bibliographie sommaire

BEAUFRET, Jean.

—- *Leçons de philosophie*, tome 1, Paris, Seuil, 1998.

DAMASIO, Antonio R.

—- *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Jean-Luc Fidel, Paris, Éd. Odile Jacob, 2003.

DERRIDA, Jacques.

—- *La voix et le phénomène*, Paris, QUADRIGE/PUF (1967) 2003.

HEIDEGGER, Martin.

—- *Kant et le problème de la Métaphysique*, trad. Alphonse de Waellens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1953.

—- *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Idée/Gallimard, 1962.

—- *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967.

HOWES, David (éd.)

—- *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*, Toronto, University of Toronto Press, 1991.

KANT, Emmanuel.

—- *La Dissertation de 1770*, Traduction, Introduction et notes par Paul Mouy, Paris, Vrin, 1951.

—- 1976 *Critique de la raison pure*, traduction de Jules Barni revue par P. Archambault, Paris, Flammarion, 1976.

LE BRETON, David

—- *La Peau et la trace. Sur les blessures de soi*, Paris, Métailié, 2003.

—- *La Saveur du monde. Une anthropologie des sens*, Paris, Métailié, 2006.

PLATON

—- *Le banquet*, traduction Émile CHAMBRY, Paris, Garnier Flammarion, 1964.

SOPHOCLE

—- *Tragédies complètes, Paris,* Gallimard, Coll. Folio classique (1973) 1998.

SPINOZA, Baruch

—- *Éthique,* traduction, notices et notes par Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1983 [1965].

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