

PERS  
PECT  
IVES

# LE CORPS, ENCORE

PERSPECTIVES PROTESTANTES | SOCIÉTÉ - THÉOLOGIE - CULTURE | N°2 - NOVEMBRE 2015

PROT  
ESTA  
NTES



**NOUS SOMMES CHAIR,  
MAIS NOUS SOMMES  
APPELÉS À DEVENIR CORPS.  
LA CHAIR EST LE DÉJÀ-  
LÀ DE L'EXISTENCE...  
NOUS DEVENONS PLUS OU  
MOINS CORPS, SELON QUE  
NOUS FAISONS PLUS OU  
MOINS L'EXPÉRIENCE DE LA  
RENCONTRE.**

XAVIER LACROIX  
LE CORPS DE CHAIR



## SOMMAIRE

3

### LE CORPS, ENCORE

Editorial | Elisabeth Schenker, pasteure EPG

4

### DÉFINIES DU DEHORS. L'EXPÉRIENCE FÉMININE DU CORPS.

Article | Claude Habib

6

### JAMAIS SANS MON CORPS

Article | Bernard Rordorf

27

### SOUFFRANCE ET DOULEUR. AUTOUR DE PAUL RICOEUR.

Article | Claire Marin et Nathalie Zaccà-Reyners (éd.)

38

## IMPRESSUM

Novembre 2015

Comité de rédaction : André Assimacopoulos,

Christophe Collaud, Jean-Jacques de Rham, Sandrine Landeau,

Laurence Mottier, Hyonou Paik, Julie Paik, Jean-Yves Rémond,

Bernard Rordorf, Elisabeth Schenker, Alexandre Winter.

Association Perspectives protestantes

Rampe du Pont-Rouge 9A

CH-1213 Petit-Lancy

proust@perspectives.ch

Mise en page et webmaster : Joël Burri

Graphisme et mise en page : Damien Rufi

Imprimé au Grand-Saconnex par l'imprimerie du Cachot avec

le soutien de l'Eglise protestante de Genève.

## LE CORPS, ENCORE

A peine le numéro deux et tout change ? Non, Perspectives protestantes se veut toujours prendre la relève du Bulletin du Centre protestant d'études, dans lequel au fil des ans nombre d'entre nous ont trouvé différentes perles et ressources non publiées ailleurs. Ressources tant pour leurs études académiques que pour nourrir leurs réflexions, et disons-le, leur vie spirituelle.

Si le logo et la première de couverture ont déjà fait peau neuve, la formule adoptée par le comité de rédaction continue, avec deux numéros thématiques et une journée d'étude par année.

La journée d'avril dernier, intitulée comme le présent numéro « Le corps, encore », a donné la parole à trois conférenciers : Claude Habib<sup>1</sup>, Philippe Lefèbre O.P.<sup>2</sup>, et Bernard Rordorf<sup>3</sup>, qui sont ensuite entrés en dialogue avec Eric Fuchs, professeur honoraire d'éthique à la Faculté de théologie de l'université de Genève, lors de la table ronde animée par Blaise Menu, pasteur et théologien.

Ce numéro deux vous présente deux articles exclusifs : le premier écrit par Claude Habib,

et le second par Bernard Rordorf, sur la base des conférences qu'ils ont données au Temple de la Fusterie à Genève, le 25 avril 2015.

Claude Habib jette sur notre époque et son rapport au corps un regard fin et acéré de philosophe et de femme de lettres du XXI<sup>e</sup>. L'article de fond que vous trouverez dans les pages qui suivent n'est pas une simple transcription de la conférence, mais un article qu'elle a tout spécialement écrit pour ce numéro deux, et que nous avons donc choisi de publier in extenso. Le titre interpelle : « définies du dehors, l'expérience féminine du corps », et son contenu nous entraîne dans une réflexion philosophique contemporaine, qui prend ses distances avec certains éléments issus de la psychanalyse et du féminisme du siècle dernier. En commençant par une analyse des origines de ce qu'elle nomme l'interdit de penser la différence sexuée, elle offre un vis-à-vis solide aux voix qui interpellent cette différence comme le pur produit d'une construction sociale.

Avec le deuxième article de ce numéro, les lecteurs passionnés de théologie retrouveront un terrain plus familier. C'est en effet

à partir de la pensée de l'apôtre Paul, que Bernard Rordorf nous invite à penser notre corps à vivre pour aujourd'hui... et pour demain. Dépassant la question du genre, il aborde frontalement ici une question centrale : « suis-je un corps ou bien ai-je un corps ? ». Il s'attaque ainsi à nouveaux frais au dualisme anthropologique, et démontre en s'appuyant sur des écrits du premier christianisme ce qui fait difficulté dans cette manière de penser l'humain.

Le numéro 3 paraîtra en mars prochain. Il sera d'occasion d'introduire la journée d'étude 2016, qui se déroulera le 23 avril 2016, au temple de la Fusterie et en lien avec les autres activités de l'Espace Fusterie. Dans ce prochain numéro, vous retrouverez des articles de fond et des recensions sur le thème de la journée : « La parole comme événement », ainsi qu'un aperçu de la recherche menée par une doctorante ou un doctorant en théologie.

Nous tenons à remercier particulièrement toute l'équipe de l'Espace Fusterie, le rédacteur de l'agence de presse protestante Protestinfo, ainsi que Damien Rufi, graphiste,

qui a gracieusement mis son talent au service de notre aventure.

**Elisabeth Schenker**  
pasteure EPG

1 Professeure à l'université Sorbonne nouvelle et spécialiste de la littérature du XVIII<sup>e</sup> siècle. Dernier ouvrage publié chez Flammarion en 2014 : *Le goût de la vie commune*.

2 Professeur en Sciences Bibliques à l'Université de Fribourg.

3 Professeur honoraire de systématique à la Faculté Autonome de théologie protestante de Genève.

## DÉFINIES DU DEHORS. L'EXPÉRIENCE FÉMININE DU CORPS.

L'expérience féminine du corps est au centre d'un livre récent, *La Révolution du féminin*. La thèse de l'auteur, Camille Froidevaux-Mettrie, consiste à opposer aux féministes de la deuxième vague – entendons par là les féministes des années 70 du siècle dernier – l'évidence du changement considérable qui s'est produit entre temps et qui force à repenser la condition féminine et même la condition humaine : l'avortement et la contraception, qui donnent aux femmes la maîtrise de leur corps, et l'accès à l'indépendance économique font que la part supposée « traditionnelle » de leur existence a elle aussi changé, du fait qu'elle est désormais choisie et non subie. Loin de vivre la féminité comme un handicap par rapport à un lointain objectif d'égalité, Camille Froidevaux-Mettrie entreprend de la décrire et de la valoriser. Les femmes ont accédé à une vie sur deux registres – non plus simplement la vie intime ou privée, qui fut longtemps la seule réservée aux femmes, mais aussi l'existence socio-professionnelle. Cette expérience d'une existence qui se déploie sur deux plans au moins<sup>1</sup> donne aux femmes une sorte de longueur d'avance : elle les met en situation d'enseigner aux hommes

ce qu'elles-mêmes pratiquent d'ores et déjà. Cette division est en fait un avantage, car les hommes, qui commencent à s'investir dans la vie privée et sont voués à le faire toujours davantage, prendront désormais modèle sur les femmes. Un optimisme pimpant imprègne donc l'analyse, dont la tonalité est en rupture avec le caractère victimaire des féminismes d'autrefois.

Toute la troisième partie de ce livre savant, que je prends comme point de départ, est consacrée à une analyse « phénoménologique » du corps féminin, car le fait de naître dans un corps sexué est une donnée qui ne disparaîtra pas. Si tout a changé dans la situation socio-historique des femmes, la nature sexuée demeure. Les féministes de la deuxième vague tendaient à déprécier la féminité et repoussaient tout ce qui relevait de l'ordre du donné naturel. A présent que les femmes sont délivrées de la nature comme fatalité, c'est-à-dire que la maternité est devenue un choix et non plus un destin, il n'y a plus aucune raison de dévaloriser la

1 A la suite de Marcel Gauchet, l'auteur en distingue trois et non pas deux : l'intime, le privé-social, le public.

dimension incarnée de l'existence, ni d'imaginer que l'émancipation soit synonyme de désincarnation. Même si les conditions masculines et féminines vont se rapprocher toujours davantage et qu'on assistera à la neutralisation progressive de l'espace social, Camille Froidevaux-Mettrie entend mener une analyse de la féminité, sans ignorer l'espèce d'interdit qui pèse actuellement sur cette notion. Cet interdit, d'où vient-il ?

La différence des sexes n'est pas un sujet loisible. Depuis longtemps, pour toute une partie du monde intellectuel, une telle différence parce qu'elle risquait de reconduire à des différences de nature ne devait pas être évoquée : « La différence, écrit Elisabeth Badinter, fait mauvais ménage avec l'égalité. »<sup>2</sup> La réticence est la conséquence d'une telle position : ne posons pas de différences qui peuvent se retourner contre nous, auxquelles on peut tenter ensuite de nous assigner, ce serait donner des bâtons pour nous faire battre.

En passant du féminisme universaliste au mouvement queer, on est passé de la réticence politique à l'interdit pur et simple. Dans le cadre des études de genre, il va de

soi que toutes les différences observables sont construites et sans la moindre base naturelle. Les genres sont des constructions socio-historiques, sans nul fondement biologique. On peut apprécier tel ou tel aspect, d'ailleurs, du moment que ces aspects sont subordonnés à la liberté de l'individu. Seule importe en effet la liberté individuelle qui s'exerce indéfiniment, non pas forcément dans le choix de tel ou tel genre, mais dans la multiplicité de performances réversibles. L'ivresse de la liberté individuelle a remplacé le motif égalitariste. Où conduit ce nouveau propos, en quoi consiste ce nouveau but ? Dans un sentiment d'indétermination absolue : je peux tout jouer, je peux tout essayer, je peux tout être. Ce sentiment associe étroitement deux aspects contraires : l'expérience de la faiblesse et de la précarité, qui est celle de l'individu isolé, et une volonté de toute puissance dont on peut penser qu'elle est compensatoire. Le moi privé sent qu'il n'est rien face au tout social. Sa liberté, et ce qu'il entend par « la poursuite du bonheur » se confondent avec sa décision quant à son

2 Qu'est-ce qu'une femme ? Un débat préfacé par Elisabeth Badinter, POL, 1989, p. 13.

## DÉFINIES DU DEHORS. SUITE ...

destin sexué, qui est une décision continuée. L'individu se sent contraint par la société moderne, une société que sa complexité rend opaque mais dans laquelle force est de trouver place. Par opposition, il cherche à garder sur sa vie érotique une maîtrise totale, c'est-à-dire inconditionnée. La liberté, qui est le maître-mot de la société moderne, ne correspond quasiment à rien dans l'expérience juvénile, sauf en ce point du corps, où se développe et s'éprouve non seulement la jouissance, mais la liberté inaliénable du sujet. Par conséquent, jouir est plus que jouir. Jouir est choisir de jouir de telle ou telle façon. Les arguments anciens contre la « paillardise », et la perte de contrôle de soi qui l'accompagne, sont devenus inaudibles. Jouir est lutter pour soi, jouir est résister à cette dépossession qui signe la mainmise du social sur l'individu. C'est pourquoi aucun savoir et presque aucun discours n'est plus supportable : la hantise de la normativité a précipité le discrédit de la psychanalyse, pressée de s'adapter pour se rendre acceptable, c'est-à-dire de se délester des données fournies pas la différence anatomique sur lesquelles se fondaient ses notions primordiales, qu'il s'agisse de l'Œdipe ou de l'angoisse de

castration. Quelles que soient les torsions conceptuelles, il n'y a pas d'accommodements possibles entre les tenants du queer et celui qui déclarait : « L'anatomie, c'est le destin. » Pour les premiers, l'indétermination sexuelle est devenue l'objet d'une défense farouche, tout partage est inadmissible tant que le sujet n'y a pas souscrit, et les morales anciennes sont doublement dévaluées. Au temps de la contestation reichienne, elles paraissaient complices d'un projet castrateur ; elles sont désormais perçues comme les agents d'un projet de dépossession. La division sexuelle fait l'objet d'une remise en cause, d'autant plus violente qu'elle est si massivement contraire aux données de l'expérience. Il est patent qu'il y a deux sexes, raison d'affirmer que les apparences sont trompeuses et la division mensongère – une pure production de l'ordre hétéro-fasciste, un cas typique de l'oppression des minorités par le conformisme de la majorité.

Simultanément, la formation du couple hétérosexuel suppose, comme toujours, la limitation de chacun par une nature sous-jacente, et une entente minimale sur les prérogatives de chaque sexe qui sont l'objet de l'émer-

veillement mutuel, et non pas un sujet de contestation. Ce qui dans l'autre est différent est alors motif d'enthousiasme ou d'attendrissement, parce qu'il est perçu comme dépassant la singularité individuelle. Dans l'expérience amoureuse hétérosexuelle, je suis mis ou mise en contact avec la singularité irremplaçable de l'être aimé, comme il arrive dans tous les couples, mais aussi avec ce qui nous déborde l'un l'autre : l'espèce affecte les amants, non seulement dans l'expérience cruciale de la fécondité, mais aussi dans la vie courante, chaque fois que les différences de l'un à l'autre sont affectueusement renvoyées à l'appartenance sexuelle. Dans la perspective queer, ces différences sont déstabilisées, désamarrées du corps propre, pour tourner indéfiniment dans le kaléidoscope des définitions de soi.

La première opposition au thème de la différence, celle que formulait Elisabeth Badinter, dans la suite de Beauvoir, part d'un thème qui est central pour les sociétés démocratiques : l'égalité humaine.

La seconde critique porte sur un thème qui n'est pas moins central, mais qui est claire-

ment distinct : la liberté inaliénable de l'individu, qui est ici spécifiée comme liberté de choisir son genre ou d'errer entre les genres. Pour les tenants du queer, le partage entre homme et femme est perçu comme injuste et faux : il est injuste, parce qu'il écrase les minorités sexuelles qui ne s'y reconnaissent pas. De plus il est faux, parce que la division en deux sexes n'existe pas : et de monter en épingle une biologiste américaine, Anne Fausto-Sterling, qui soutient qu'il y a cinq ou six sexes et non pas deux comme le vulgaire le croit. Il ne s'agit pas seulement d'un constat mais aussi d'un programme. Anne Fausto-Sterling propose un avenir utopique « où la science médicale aura été mise au service de la variabilité du genre, et où les genres se seront multipliés au-delà des limites actuellement imaginables. » Le projet est donc la libération par la technoscience de désirs individuels actuellement infigurables. Il faut se libérer de son corps, et non plus libérer le corps comme au temps passé de la contestation reichienne.

On se dit que c'est aberrant, que les choses sont allées trop loin, que les demandes contemporaines n'ont pas de caractère

## DÉFINIES DU DEHORS. SUITE ...

sérieux : c'est le carnaval mâtiné de Frankenstein. Bref on se dit que le féminisme était légitime quand il œuvrait pour des choses sérieuses – la prise de pouvoir des femmes sur le corps, l'avortement et la contraception, mais aussi la prise de pouvoir sur leur vie par la liberté économique, le droit de travailler, le droit de vote –, mais qu'à présent, cela n'a plus de sens. Mis à part les tenants de la radicalité, Didier Eribon et Eric Fassin en France, Joan Scott, et Judith Butler aux Etats-Unis, des demandes aussi extravagantes sont forcément minoritaires et destinées à le rester. La haine de l'idée de nature va chez les tenants du genre jusqu'à des formulations qui heurtent de front le sens commun. Ainsi lit-on, dans une pétition de l'été 2014, s'insurgeant contre l'invitation de Marcel Gauchet aux Rendez-Vous de l'Histoire de Blois « Nous ne voulons pas que soient présentées comme tolérables les idées selon lesquelles les femmes seraient naturellement portées vers la grossesse ». On a beaucoup dit que ce mouvement d'intolérance étrange était motivé par le désir des pétitionnaires de se faire un nom en s'affrontant à l'un des penseurs les plus reconnus de la philosophie politique française. Cette explication ne tient

pas, si l'on remarque, parmi les signataires, des noms d'artistes aussi célèbres qu'André Téchiné ou Edmund White. Il faut croire que l'extrémisme se diffuse, et qu'il se banalise sans rien perdre sa stridence. C'est qu'il prend appui sur l'irrésolution juvénile : la proportion des transsexuels et des intersexes demeure sans doute extrêmement faible, comme elle l'a toujours été, mais le nombre des jeunes incertains d'eux-mêmes, et peu enclins à sortir de la confusion, n'a cessé d'augmenter, tandis que la société défaisait tous les marqueurs symboliques de l'identité sexuée. Aussi faut-il un certain courage pour reprendre cette question de la féminité, et ne pas se laisser enfermer dans l'alternative absurde qui consiste à présenter la différence des sexes tantôt comme une pure construction sociale, tantôt comme intégralement prescrite par la nature.

Monique Canto-Sperber avait déjà affronté la question dans un bel article publié en 2001<sup>3</sup>, elle avait déjà insisté sur la différence

3 Monique Canto-Sperber, « Le sexe et la vie d'une femme », *Esprit*, mars-avril 2001, L'Un et l'autre sexe. Il est reproduit dans une version remaniée à la fin de *Sans foi ni loi*, Plon, 2015.

de rapport au temps. Pour les femmes, il arrive un moment où l'engendrement n'est plus possible, et c'est une limite dans leur destin amoureux, qui peut du reste se poursuivre, mais hors des perspectives qu'ouvre la fécondité. C'est par là-même une limite dans la perception que le sujet féminin a de lui-même, et qu'il ne peut manquer d'anticiper de loin. Camille Froidevaux-Mettrie s'arrête également sur les ruptures dramatiques qui scandent l'existence du sujet féminin : la menstruation, les grossesses, la ménopause, enfin, marquent les étapes d'une vie de femme d'une manière qui n'a pas d'équivalent dans le corps masculin, lequel peut davantage ignorer le temps qui passe, affirmet-elle, quand bien même il y est également soumis. Fait amusant, Rousseau dans *Emile* affirme exactement le contraire, en jugeant que le passage à l'âge adulte se marque pour le garçon d'une manière tranchée, contrairement aux femmes qui, selon lui, restent à certains égards des enfants toute leur vie, du fait qu'elles conservent la peau imberbe et la voix aiguë de l'enfance. Accordons ce point à Rousseau : il est certain que la liberté masculine n'est pas un phénomène insensible : la pilosité, la mue et surtout les

pollutions, involontaires ou non, forment aussi des changements spectaculaires auxquels Camille Froidevaux-Mettrie n'accorde pas une ligne, tandis que l'auteur d'*Emile* n'a aucune considération pour les règles, dont à son époque, il est vrai, il n'est guère question en dehors des écrits médicaux. Diderot, pourtant, en fait mention : « C'est par le malaise que la nature les a disposées à devenir mères ; c'est par une maladie longue et dangereuse qu'elle leur ôte le pouvoir de l'être. »<sup>4</sup>. A l'unité continue de la vie masculine s'opposerait donc la scansion du temps dans le corps féminin. Jusqu'à la ménopause le corps féminin est pris en effet dans une cyclicité. Selon Camille Froidevaux-Mettrie, le retour des règles pose chaque mois la question : qu'est-ce que je fais de ma fécondité ? C'est pourtant une question que bien des femmes modernes trouvent le moyen d'éluider. On vendait à New York, il y a quelques années des tee-shirts imprimés *God, I forgot to make a baby!* De telles distractions ne sont pas impensables, et pour parodier le mot de Rabaut Saint-Etienne, notre corps n'est pas notre code.

4 Diderot, *Sur les femmes*, éd. Michel Delon, Gallimard, « Folio », p 93.

## DÉFINIES DU DEHORS. SUITE ...

Je vais tâcher à mon tour de reprendre la question de l'expérience corporelle, pour dégager sa spécificité. La notion de rétroaction me fournira mon fil conducteur : j'essaierai de montrer que la conscience du corps féminin n'advient pas seulement de manière linéaire, comme un déploiement progressif des forces ; un tel développement est bien sûr avéré dans l'expérience du corps sportif, mais il ne regarde pas le corps de jouissance, une dimension où le corps féminin se décentre et cesse, pour partie du moins, de se comprendre à partir de lui-même.

Les femmes envient les hommes, et les petites filles envient les petits garçons. Il en est mille exemples. Robert Muchembled a attiré l'attention sur un détail significatif<sup>5</sup> : l'appropriation par les femmes, au XVIII<sup>e</sup> siècle, de la canne, apanage masculin s'il en fut. Dans les portraits en pied, la canne ne signifie pas le handicap, mais elle appartient à la symbolique virile. C'est qu'elle a remplacé l'épée, sur laquelle le gentilhomme prenait appui dans les tableaux du XVI<sup>e</sup> siècle. Avec la pacification de la France et le développement du processus de civilisation, sous le règne des premiers Bourbons, l'épée s'est

vue proscrite des intérieurs, et la canne a pris sa place. Or au XVIII<sup>e</sup> siècle des jeunes femmes de l'aristocratie, nullement handicapées, ont choisi de se faire peindre appuyées sur une canne. L'appropriation d'un symbole phallique paraît ne faire aucun doute. Des analyses analogues ont pu être faites à propos de la cigarette, une habitude masculine au XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup>, peu à peu adoptée par les femmes, dans un mouvement de défi et de libération. Dans ce genre de transgressions, minuscules et courantes, la psychanalyse nous a appris à lire l'envie du pénis, cette envie qui caractériserait l'enfant fille à partir du moment où elle s'avise de la différence anatomique et voit son corps privé de l'attribut le plus saillant.

Cette interprétation, aujourd'hui dominante et presque routinière, a une apparence de vérité : comment ne pas voir le désir de s'approprier un symbole phallique dans ces conduites transgressives ? En fait, l'interprétation procède en sélectionnant les exemples,

5 Robert Muchembled, *La société policée. Politique et politesse en France du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Le Seuil, 1998, pp. 166-168.

et en écartant ceux qui ne concordent pas. On oublie qu'avant d'emprunter aux hommes les cigarettes, les femmes de l'aristocratie avaient pris d'eux l'usage du tabac à priser. Au XVIII<sup>e</sup> nombreuses sont les dames qui prisent, malgré les hauts cris des moralistes contre cette affreuse habitude, et la disgrâce des visages barbouillés de tabac. Or la tabatière qu'elles adoptent est un contenant : sa forme n'a rien de phallique. Si elles ont jalosé la canne aristocratique, elles ont aussi volé la casquette de l'ouvrier : là encore, la forme n'est pas évocatrice. Le motif de ces petites usurpations n'est pas celui que la psychanalyse a cru lire : les femmes et les filles n'envient pas un organe, elles envient la variété des occupations et des récréations masculines, et pour le dire d'un mot, la liberté des hommes. Les femmes craignent de n'avoir qu'une vie morne et bornée, du moins certaines ont cette peur. Les féministes expliquent donc ces empiètements féminins par le désir d'égalité. Ce n'est pas la différence des sexes, c'est la différence des conditions qui serait le vrai motif de ces larcins répétés.

Quant à la différence anatomique, il n'est

guère probable qu'elle ait les effets que lui attribue la théorie psychanalytique. Du reste elle fut contestée très tôt par des femmes psychanalystes, notamment Jeanne Lampl-de Groot : « Comment [se fait-il] que la petite fille tienne en si haute estime cette partie du corps qu'elle n'a jamais possédée, dont elle n'a jamais elle-même éprouvé la valeur ? »<sup>6</sup> De fait la petite fille a l'habitude de son propre corps, elle ne l'estime pas moins complet, ni moins parfait que le petit garçon ne juge le sien. Dans l'expérience de la petite fille, il ne lui manque rien. Son corps est lisse, compact et sans sexe apparent. Freud a tort de croire qu'elle se représente le clitoris comme un petit pénis : d'une part la ressemblance n'est pas frappante, d'autre part et surtout elle ne le voit pas. Mais il faut accorder à Freud qu'elle n'a la perception d'aucun vide intérieur ni d'aucun organe sexuel interne. Il n'y a pas de place en elle, en particulier pas de place pour un enfant – l'annonce qui lui est faite de son destin

6 Cité in Camille Froidevaux-Metterie, *La Révolution du féminin*, Gallimard, 2015, p. 174. Pour d'autres contestations de ce thème par des femmes psychanalystes, cf. « Pour en finir avec le primat du Phallus », op. cit., pp. 181-196.

## DÉFINIES DU DEHORS. SUITE ...

maternel lui semble toujours une extravagance. Le seul orifice qu'elle se connaisse lui est caché : c'est le méat urinaire. Il est aussi peu visible que l'anus. La zone clitoridienne, fortement innervée, peut certes être l'objet d'attouchements agréables et réconfortants, mais elle n'est pas identifiée comme un organe distinct. L'utérus ne se fait pas sentir avant la puberté, et toujours par des contractions pénibles. Le vagin n'existe pas. Le seul vide que les enfants éprouvent est stomacal, le seul ventre qu'ils connaissent est celui de la digestion.

La théorie du désir du pénis paraît n'être qu'une projection des sentiments que le petit garçon éprouve lorsqu'il découvre la différence anatomique. Lui a toutes les raisons de craindre de se voir privé d'un organe exposé, extrêmement sensible, qui fait partie de lui mais dont d'autres corps s'avèrent dépourvus. L'angoisse de castration est inévitable. Mais la petite fille ne l'éprouve pas, et n'a aucune raison de le faire. Le corps nu de sa mère ne la menace nullement, il n'a pour étrangeté que sa vastitude, la forme des seins et le triangle des poils pubiens. A la vision du corps masculin, l'inquiétude in-

verse est plausible : il n'est pas impensable qu'elle craigne qu'un semblable appendice ne bourgeonne sur son bas-ventre. Le sexe masculin est un organe un peu étrange, plutôt malcommode et du point de vue de la fillette, entièrement superflu.

La théorie freudienne a projeté sur l'enfant fille les sentiments que le garçon doit éprouver en la voyant : lui mis à sa place se sentirait castré, lui ne manquerait pas de désirer ardemment ce dont il se saurait privé. On comprend son soulagement à ne pas l'être. Est-ce une raison pour étendre à la fillette des perceptions qui ne peuvent être les siennes ? Il n'est pas raisonnable de définir la fillette par cette angoisse qui hante le garçon en la voyant, mais que fort heureusement, elle ne peut éprouver. Cette genèse du féminin est une imposition du dehors, qui ne concorde pas avec le vécu enfantin ; c'est un récit vu de l'extérieur, ou comme disent les féministes, un récit phallogocentré.

Entre le fait anatomique, sur lequel s'appuient les psychanalystes, et l'égalisation des conditions sociales, qui résume la pensée des féministes, je vais chercher à frayer

une tierce voie. Tout en reconnaissant la légitimité des revendications d'égalité, je voudrais montrer que la condition féminine, loin d'être une pure construction sociale répressive qu'il s'agirait de déconstruire afin de la dépasser, se comprend nécessairement comme deuxième sexe dans le cours de la vie humaine, sans qu'il faille y voir de malveillance ou d'oppression. Même si je ne souscris pas à la représentation freudienne, je crois inévitable que le féminin soit défini de l'extérieur et, pour ainsi dire, après coup, tout en précisant que cette rétroaction appartient à la subjectivité de l'expérience féminine (et non pas à l'idée que s'en font les hommes, comme c'est le cas dans la doxa psychanalytique).

Les femmes ont depuis longtemps, peut-être depuis toujours, marqué leur impatience vis-à-vis de leur condition seconde. Cette impatience était jadis sans effet. Elle est devenue plausible aujourd'hui par la maîtrise nouvelle sur leur corps que la contraception et l'avortement ont donné aux femmes. En outre, cette impatience est puissamment orchestrée par la conviction égalitaire propre aux sociétés démocratiques. Mais peut-on

empêcher qu'elles appartiennent au sexe second, c'est une autre histoire.

### LE SEIN FÉMININ : UN EXEMPLE DE DÉFINITION APRÈS COUP

Le sein féminin est une zone du corps féminin qui est actuellement l'objet d'un conflit de signification. En France, 400 000 femmes portent des implants mammaires, dont 83% pour des motifs esthétiques<sup>7</sup>. Cela représente donc 332 000 femmes, qui ont payé une somme élevée, pour se soumettre à une chirurgie invasive et destinée à se répéter. En effet, une prothèse mammaire n'est pas définitive et doit être changée environ tous les dix ans. Ce sont là des frais et des risques pris. Cette conduite n'a qu'un sens qui est d'attirer l'attention masculine. Les femmes qui se soumettent à la chirurgie mammaire pour des raisons esthétiques reconnaissent donc, sans aucun doute possible, que les seins font l'objet d'un investissement érotique considérable de la part des hommes. Elles sont prêtes à des sacrifices personnels pour répondre à ce désir et s'en faire la cible

<sup>7</sup> Le Monde, 17 mars 2015.



## DÉFINIES DU DEHORS. SUITE ...

privilegiée. A l'autre extrémité du spectre, les membres des Femen multiplient les interventions à caractère politique, seins nus, leur poitrine servant de surface d'inscription. Il y a bien là une divergence, et même une opposition. Les unes traitent le sein comme une surface d'inscription, les autres cherchent à en augmenter le volume afin de piéger le désir masculin<sup>8</sup>. D'un côté le sein panneau, désérotisé, aplati et comme annulé par le slogan, de l'autre le sein renflé, tentateur, qui s'offre au désir masculin comme la cape rouge s'offre aux cornes du taureau.

Les Femen, si médiatisées soient-elles, ne sont guère qu'une quinzaine, leur engagement dans le groupe n'est pas irréversible. Les opérées le sont une fois pour toutes, leur nombre est sans commune mesure. Quinze contre trois cent mille et plus, on se dit que la messe est dite. Les femmes, dans leur ensemble, pensent probablement que le sein est une partie du corps érotiquement chargée, qu'il convient de soustraire à la vue.

La question pourtant ne se règle pas si vite. Le sein nu insiste, il revient dans l'actualité. Ce fut, il y a quelques années, une revendi-

cation de jeunes Suédoises (non naturistes), qui décidèrent au nom de l'égalité, d'envahir les piscines sans haut de maillot de bain. Plusieurs actions ont été menées à New York, où les tribunaux, sensibles à l'argument égalitaire, ont statué dès le siècle dernier qu'il était légal pour une femme comme pour un homme de se promener en ville torse nu<sup>9</sup>, même si l'usage, en l'occurrence, n'a pas suivi la loi. Pourquoi, malgré l'évidence et le poids de la conviction majoritaire, la contestation ne cesse-telle pas de se rallumer à propos de cette partie du corps féminin ?

Quand elles n'ont pas lieu dans des strip-tease ou des spectacles de music-hall, les manifestations seins nus ont toutes la même signification. Elles disent à l'homme : « Baisse les yeux ! Ton trouble est ton problème. Ton trouble n'a pas à me faire la loi. »

8 Il faut exclure de ce compte les opérations de réduction mammaire, qui mettent fin aux inconvénients physiques et psychologiques causée par une trop grosse poitrine. Sur l'humiliation qui y est liée, on se reportera au roman de Pascale Roze, *L'eau rouge*, roman de Pascale Roze, Gallimard, 2006.

9 Par une décision de justice du 7 juillet 1992, les individus qui se montrent en public sans vêtements au-dessus de la ceinture ne doivent pas faire l'objet de mesure de maintien de l'ordre dans l'Etat de New York.

Les hommes réagissent souvent avec agressivité devant ce qu'ils perçoivent comme un double bind : une provocation sexuelle assortie d'un interdit. Comment peut-on leur intimer de ne pas regarder ce qui se donne à voir ? Cette intimation farouche leur demeure incompréhensible. Elle ne s'explique pas tant qu'on ignore en quoi consiste la perception du sein par la femme, et d'abord par la jeune fille.

Contrairement à la croyance générale des hommes, le sein n'est pas immédiatement une zone érotique, même s'il est vrai qu'il le devient pour la plupart des femmes. Mais c'est une érotisation acquise, comme le goût des endives est un goût acquis. Aucune femme ne peut manquer de remarquer l'effet d'attraction de ses seins sur son amant. A force d'être associées au coït ainsi qu'à ses préliminaires, les caresses sur les seins se chargent de promesses de plaisir. Les sensations venues des seins s'associent à l'orgasme, de même que le bruit de la clochette à la nourriture pour le chien de Pavlov. C'est là un acquis, non un fait de nature. En elles-mêmes, avant toute expérience sexuelle, les sensations que procurent le sein ne sont pas différentes de celles que peuvent procurer

le coude où le genou, même si l'anatomie enseigne que la zone du mamelon est très innervée. Malheureusement, cette innervation n'est pas cause de sensations agréables ou excitantes, comme celles qui proviennent de la zone clitoridienne. L'innervation des seins produit essentiellement des réactions au froid et aux chocs : autrement dit les seins sont douillets et frileux. Il en va probablement de même des seins masculins.

Mais les hommes – et peut-on les en blâmer ? – ont tendance à projeter leurs désirs sur la partie du corps qu'ils convoitent, et donc à supposer que le sein est désirable du fait qu'eux-mêmes le désirent. C'est pourquoi ils mésinterprètent fréquemment la rétraction du mamelon. Cette réaction banale que le froid suffit à produire, passe à leurs yeux pour un signe d'excitation sexuelle : dans le durcissement de la pointe du sein, ils imaginent une sorte d'érection miniature. C'est une erreur, certes, mais pourquoi s'y arrêter ? Dans le trouble du moment, peu de femmes prennent la peine de corriger une perception fautive qui conduit pourtant au plaisir commun. D'ailleurs, ce sont les jeunes filles qui pourraient dispenser cette leçon, et

## DÉFINIES DU DEHORS. SUITE ...

les jeunes filles sont souvent timides, trop embarrassées pour jouer les institutrices. Chez la femme sexuellement expérimentée, le sein est souvent devenu ce que l'homme y voit au départ : une zone érogène privilégiée. C'est en ce point qu'on accepte ou non d'être le sexe second. La plupart des femmes ne voient aucun inconvénient à ce que le désir masculin modifie la perception qu'elles ont d'elles-mêmes, parce qu'elles sont animées par le désir du désir de l'autre, sans qu'il faille y voir une tendance au sacrifice, puisque ce désir qu'elles font naître, et qu'elles n'ont nullement le sentiment de s'abaisser en faisant naître, est la ressource de leur jouissance. Dans la conjonction érotique, c'est le rôle de la puissance de proposer les formes de la jouissance commune : l'initiative lui revient. Le plaisir féminin n'est pas atteint dans la contestation du désir masculin, mais dans un abandon à ce désir : le corps dénudé accepte de se laisser voir, de se laisser pétrir et pénétrer, et même altérer par le désir de l'autre. La jouissance, ainsi comprise, suppose qu'on cesse en partie de s'appartenir. Certaines féministes s'irritent d'une telle perspective. L'idée du « don de soi » les exaspère particulièrement,

elles campent sur une vision symétrique de l'acte sexuel, et sur une revendication identitaire qui en inverse les termes : loin d'être un dessaisissement, la jouissance serait le summum de l'appartenance à soi. Par conséquent, il n'y a aucune raison de laisser les hommes dicter aux femmes les voies de leur plaisir. Elles seules les savent. Puisque le sein n'est pas une partie excitable du corps, il n'y a aucune raison à ce qu'il soit valorisé dans la relation sexuelle, ni couvert dans la vie civile, si ce n'est par une concession aux fantasmes masculins qui s'apparente, selon elles, à de la lâcheté. Seuls les organes sexuels doivent être couverts, identiquement pour les deux sexes. Dès qu'on quitte le roc solide de l'égalité parfaite, qui est ici conçue comme complète identité, on entre en terrain glissant. En effet, si l'on accepte que le désir masculin définisse ce qui est excitant et ce qui ne l'est pas, donc ce qu'il faut cacher et ce qu'il est loisible de laisser voir, il n'y a aucune raison de s'arrêter à la poitrine. Toute partie du corps peut devenir un motif d'excitation : en d'autres temps les chevilles, puis les jambes, enfin les genoux, la chevelure qu'il faudra voiler, ou même le visage dans les pays de la Burqa. Laisser définir par

l'autre sexe ce qui est excitant, c'est mettre le doigt dans l'engrenage inégalitaire, et finalement c'est accepter, sous prétexte de ne pas troubler les hommes, de borner notre liberté de mouvement. Comme souvent avec le féminisme, le raisonnement étonne du fait qu'il mélange une revendication de justice et l'irréalisme le plus obtus. On a envie de répondre, à la manière de Camille Paglia : ce n'est pas juste, mais c'est comme ça. Le désir masculin est orienté de cette façon, sans doute l'est-il irrésistiblement, du fait que les hommes furent d'abord des enfants accrochés pour vivre au sein de leur mère. Il ne sert à rien de camper sur sa propre perception corporelle pour déclarer que les choses devraient être autrement, et que ce désir masculin n'a littéralement pas lieu d'être. Les jeunes Suédoises ou les Femen n'ont pas la moindre chance de proscrire un désir spontané auquel la majorité des femmes ne se soustrait pas, et que certaines d'entre elles provoquent activement. Il ne reste aux féministes que le réflexe intolérant qui consiste à les exclure : de telles femmes qui pactisent ne sont pas vraiment des femmes. C'est tomber dans le défaut de la définition normative du féminin, qui se pratiquait cou-

ramment au XVIII<sup>e</sup> siècle, mais contre lequel nous devrions être prémunis<sup>10</sup>.

C'est donc un combat sans espoir. Ce qui est requis, ce n'est pas que les seins soient à l'air libre – après tout, plusieurs sociétés humaines, en zone équatoriale ou tropicale, ont permis cette tenue, quitte à déplacer ailleurs les contraintes vestimentaires. Ce qui est requis, plus fondamentalement, c'est que la femme ne soit plus objet de désir, mais toujours sujet actif de son propre désir. Il suffirait pour y parvenir que les femmes, ensemble et d'un commun accord, refusent le regard qui pèse sur leur corps. Le motif du déni, c'est la différence entre la puissance et la passivité. La situation d'objet, qui est inévitable pour une femme, du moins avant la ménopause, est vécue comme odieuse et insupportable, parce que le désir n'est pas compris comme un hommage, mais comme une offense faite à la perception de soi. Ce refus initial, qui s'énonce au nom de l'éga-

10 Par exemple par Thomas : « On peut faire mille objections. Mais je ne parle que des femmes qui sont de leur sexe. » Essai sur le caractère, les mœurs et l'esprit des femmes... in Qu'est-ce qu'une femme, Préfacé par E. Badinter, POL, 1989, p. 124.

## DÉFINIES DU DEHORS. SUITE ...

lité, pourrait tourner au blocage définitif, si le désir masculin n'était pas aussi ingénieux à déjouer les défenses que le pôle passif à les multiplier. Quoiqu'il en soit, la part la moins acceptable du combat féministe, c'est de fustiger les femmes qui loin de réprouver les attentes masculines, y consentent où les devancent. Toutes celles qui ne partagent pas la juste révolte sont des lâches qui ont cédé sur leur désir. L'entente sexuelle est inconcevable, sinon comme asservissement volontaire et coupable complaisance, pour ne rien dire des femmes qui se soumettent aux opérations esthétiques. Celles-là sont décrétées aliénées, victimes des injonctions de la publicité, assujetties aux « donneurs d'ordre ». Il est impossible de leur reconnaître la liberté de sujet (que ces femmes, quant à elles, éprouvent à l'extrême au moment de la décision et du passage à l'acte) : de manière pitoyable ou méprisable, elles sont asservies aux désirs des dominants. Devant une telle intolérance, on peut se demander pourquoi le féminisme persévère, et surtout pourquoi il renaît, de génération en génération.

## POURQUOI LE FÉMINISME EST-IL VOUÉ À RENAÎTRE ?

Naître de sexe féminin est toujours considéré comme un handicap dans de nombreuses parties du monde. Saint-John Perse a écrit une sinistre « Berceuse » au sujet d'un nourrisson fille qui est mis à mort, parce que le roi espérait un fils :

« Première née, chagrin du peuple,  
Les dieux murmurent aux citernes,  
Se taisent les femmes aux cuisines. »

En 1990, le prix Nobel Amartya Sen a calculé le déficit en femmes sur la planète, un déficit qu'il a chiffré à plus de cent millions. C'est à partir de ce calcul que les Femmes peuvent parler de génocide, et même évoquer « le plus grand génocide de l'histoire de l'humanité ». Cette expression est évidemment déraisonnable, parce que ce déficit est surtout causé par les avortements sélectifs, qui sont rendus possibles par la connaissance précoce du sexe du fœtus grâce à l'échographie. Si l'on parle de génocide au sujet des femmes manquantes, il faudra parler d'assassinat à propos de l'avortement. Le féminisme n'y ga-

gnera pas. Mais enfin, l'avortement n'est pas seul en cause, même s'il a une incidence importante en Inde et en Chine, et plus encore en Chine en raison de la politique de l'enfant unique. Amartya Sen faisait aussi entrer, parmi les facteurs de morbidité, la malnutrition sélective, qui rendait les femmes et les fillettes plus vulnérables en cas de famine. Et l'infanticide que Saint-John Perse évoque avec une élégante ironie :

Du lait de reine tôt sevrée,  
Au lait d'Euphorbe tôt vouée,  
Ne ferez plus la moue des grands...

Les familles royales n'ont pas le monopole de l'infanticide. Les classes populaires connaissent hélas le phénomène, il y prend parfois des formes terrifiantes. En 2007, une femme chinoise Luo Cuifen, qui avait souffert toute sa vie de douleurs aiguës fut admise à l'hôpital. La radio révéla dans son corps la présence de 23 aiguilles ayant migré dans divers organes, l'abdomen, les épaules, le cou et même le cerveau. Le parti communiste, qui est inquiet de la prévalence masculine dans la population, organisa la communication sur ce cas et finança les opérations destinées à les retirer. L'enfoncement d'une aiguille per-

met de provoquer la mort d'un nourrisson par hémorragie interne. C'est un mode d'infanticide pratiqué en Chine. La grand-mère de Luo Cuifen n'avait pas hésité à s'y reprendre une vingtaine de fois. Le nourrisson en trop, celui que Saint-John Perse appelle « l'erreur à corriger », c'est presque toujours une fille. De telles histoires nous concernent-elles ? Oui et non. Non bien sûr, si l'on s'en tient au plan des faits. L'Occident protège efficacement ses femmes et ses filles. Dans les pays développés, le nombre des femmes est égal à celui des hommes quand il ne l'excède pas légèrement. Ceci expliquant cela, la durée de vie des femmes y est un peu plus longue que celle des hommes (un peu plus de 6 ans en France, 5 ans aux Etats Unis, chiffres de 2012). Pourtant, cette histoire de rejet nous concerne. De manière énigmatique, l'histoire de Luo Cuifen résonne chez des femmes bien nourries, bien soignées et bien aimées dans leur enfance. L'anecdote atroce ne suscite pas seulement un sentiment de pitié, comme je l'espère tout être humain doit en ressentir devant cette existence inconsolable, où la douleur physique actuelle conduit à découvrir un vœu de mort originel. La douleur n'est pas un hasard. Elle est la trace en moi

## DÉFINIES DU DEHORS. SUITE ...

de la haine. Ce dont je souffre actuellement, c'est qu'on ait cherché à me tuer autrefois. Devant cette atrocité, les femmes éprouvent un inexplicable sentiment de solidarité. En quoi les femmes occidentales ont-elles quoi que ce soit à voir avec cette jeune inconnue persécutée par les siens? Une chose toute simple, que la queer theory n'aide pas à comprendre, et même qu'elle obscurcit: c'est un corps féminin qui a subi cet attentat. Les conditions faites aux femmes ont beau être incomparablement meilleures ici que là-bas, une identification plus rapide que la réflexion se produit. Être féministe, disait Jules Renard, c'est avoir cessé d'attendre le Prince Charmant. Mais avant d'être féministe, on est fille, et être fille à de rares exceptions près, c'est avoir le sentiment de la vulnérabilité et la crainte d'être mal aimée. Ce n'est pas seulement cela, sans doute. Et même ce n'est pas premièrement cela. L'expérience initiale de l'enfant-fille n'a aucune raison d'être d'emblée humiliée ni douloureuse. Cependant, il est rare que la petite fille ne rencontre pas en grandissant des limitations vexantes (ce n'est pas pour les filles!), il est rare qu'elle ne croise pas l'intention de la rabaisser, l'injure courante, et dans le

pire des cas, le crime sexiste. Celles qui y échappent font souvent partie de familles aisées, qui ont les moyens d'être protectrices. Elles font souvent partie de fratries sans enfants mâles. Pour ne pas ressentir la différence de traitement, il faut que l'enfant soit fille unique, ou sœur de filles, ou encore, si elle a un frère ou plusieurs, qu'elle soit l'aînée de la fratrie, la primogéniture conférant assez d'avantages pour équilibrer les privilèges du masculin. Certains argueront que le féminisme, porteur de la revendication d'égalité des êtres humains, n'a pas besoin d'être victimaire. De fait il l'est. Si combatif soit-il – et le mouvement Femen a introduit des entraînements quasi militaires pour ses recrues – son point de départ est le malheur des femmes. Quand bien même le féminisme prend un tour offensif, il s'agit d'un malheur retourné en pugnacité, d'un ressentiment converti en slogan. Il est d'ailleurs peu d'expériences plus courantes que de passer du chagrin à la colère: l'un se retourne en l'autre comme un gant.

Mais pourquoi faut-il que les petites filles souffrent, et de quoi souffrent-elles?

Je me suis permis d'écarter d'emblée l'hypothèse freudienne de «l'envie du pénis», malgré l'air d'évidence qu'elle a pu acquérir au cours du XX<sup>e</sup> siècle à force d'être répétée. Des motifs d'envie, il n'en manque pas de la fille au garçon, mais tous concernent des droits et des avantages que la société et d'abord la famille reconnaissent au jeune mâle, et dont la fillette se juge injustement privée. Je le répète, ce n'est pas directement la nature qui cause sa frustration, et l'on ne voit guère de petites filles désirer se voir munie d'un appendice génital. S'emparer des attributs masculins est une allégresse transgressive, une joie de pie voleuse, mais l'hypothèse de l'envie du pénis n'a que l'apparence de la vérité. Ce que les femmes envient, ce n'est pas l'organe, c'est bien sûr le pouvoir et la liberté des hommes. Ce disant, je ne bascule pas dans le camp du féminisme beauvoirien, je n'imagine pas qu'une autre éducation soit possible, qui, par un partage strictement égal des jeux et des apprentissages, rendrait ce sentiment d'injustice sans pertinence et sans objet.

Ce qui produit la révolte et l'envie, ce n'est pas directement un désavantage corporel,

comme l'imaginent les psychanalystes, mais ce n'est pas seulement un désavantage social, comme le serinent les féministes. C'est que les parents, et surtout la mère, doivent protéger l'enfant fille des désirs qu'elle peut exciter autour d'elle, et donc lui imposer des restrictions dont elle ne peut pas comprendre le motif, et qu'elle est donc fondée à prendre pour des injustices à son encontre. Quelle petite fille ne s'est jamais fait reprendre pour l'indécence de ses attitudes? Quelle petite fille ne s'est pas fait modérer dans ses jeux, en particulier les jeux de lutte corps à corps? La petite fille ne remarque pas l'excitation qu'elle peut causer simplement du fait que ne la partageant pas, elle ne la conçoit pas. C'est donc à la mère d'agir, et la mère est malvenue parce qu'elle est extérieure. Elle n'est pas dans le mouvement du jeu, elle n'en ressent pas la joie, elle est forcément intrusive. Quelle adolescente n'est pas révoltée quand une promenade à bicyclette permise à son frère lui est interdite à elle, quand un trekking doit faire l'objet de négociations serrées, quand un jogging en forêt est exclu sans discussion? Le travail de protection qui incombe aux parents passe pour de l'arbitraire pur, tant que l'adolescente n'a pas res-

## DÉFINIES DU DEHORS. SUITE ...

senti le trouble du désir. Lorsque le trouble apparaît, ce travail de protection lui devient plus intelligible, même s'il n'est pas mieux accepté. Comment supporter que les occasions excitantes de rencontre avec l'autre sexe causent un redoublement d'appels à la prudence ? Toutes les Agnès du monde trouveront le moyen d'éluider l'enfermement, et c'est une bonne chose. S'il faut que jeunesse se passe, il n'est pas dit qu'il faut qu'elle se passe à la maison.

Reste la difficulté première, celle d'un interdit précoce, aussi nécessaire qu'il est inintelligible. La petite enfance d'une fille se passe forcément entre une chape très pesante et un danger impondérable. Subir l'angoisse de la mère est lourd, être exposée au crime qu'on ignore, ce n'est rien. Le petit chaperon rouge est le seul à ne pas trembler : à la différence du lecteur, il ne sait pas où il va.

Contrairement à la perception courante, le nombre de viols sur mineurs est plus élevé que le nombre de viols sur des femmes adultes. Des chiffres récents confirment dans son bien-fondé la prudence inquiète des mères : 16% des femmes déclarent avoir

subi des viols ou des tentatives de viol au cours de leur vie (Le Monde, 27 mars 2015). Et par ailleurs 81% des victimes de violence sexuelle l'ont été avant 18 ans<sup>11</sup>. Ces données rendent raison d'une persistance qui semble scandaleuse aux yeux de la raison féministe : la nécessité de protéger différemment les enfants-filles. Quel que soit notre désir impatient d'égalité, les femmes restent le sexe faible : elles sont vouées à le rester parce que leurs performances sportives sont toujours légèrement inférieures à celles des hommes, malgré tous les progrès accomplis sur ce plan, mais encore et surtout parce que les fillettes, ont beau éprouver leur corps comme lisse et fermé, ce corps est pénétrable dans l'imagination déréglée des satyres. C'est ce fantasme sous-jacent, et donc ce risque réel, qui conduit nécessairement à des éducations différenciées. Il faudrait être irresponsable pour ne pas protéger un sujet à

11 L'article du Monde d'où je tire ces données rapporte les résultats d'une enquête faite par l'Unicef et publiée le 2 mars dernier. Parmi les personnes ayant répondu au questionnaire, 95% sont des femmes, mais le chiffre des hommes victimes est probablement sous-estimé, car le déni qui entoure les violences sexuelles faites aux hommes conduit à la sous-déclaration.

risque, et l'enfant-fille l'est particulièrement : même si l'on peut souhaiter que tous les pervers soient derrière les barreaux, tout parent sait que ce n'est pas le cas. Tout esprit réaliste se doute que ce ne sera jamais le cas.

Bien entendu, rien de ces atrocités ne peut pénétrer la conscience puérile. L'expérience féminine du corps, ce n'est pas d'abord la crainte, c'est une joie de vivre enfantine, éventuellement rabattue par des limitations qui semblent arbitraires. Naître fille, non pas en Chine ou en Inde, mais dans un pays développé et d'idéologie égalitariste, c'est donc être soumise à ce désagrément : être parfois grondée pour des fautes obscures, des fautes que l'adulte n'explique pas et qui pour l'enfant ne correspondent à rien, n'ayant pour lui aucune forme d'existence, ni dans les faits ni en intention. « Je n'ai rien fait ! » C'est sous forme de contrainte et de limitation que l'ordre sexuel s'impose à la fillette avant qu'elle puisse en avoir la conception.

Je n'ai rien dit de la coquetterie, qui est pourtant une part essentielle dans l'expérience féminine ; Nancy Huston s'y est récemment essayée<sup>12</sup>, l'âge classique la

mettait au centre de la définition du féminin, et l'on continue de la voir se déployer dans les conduites tant privées que sociales, du moins tant qu'on ne disqualifie pas ce qu'on a sous les yeux, et qu'on ne taxe pas d'aliénation tout ce qui déplaît dans les actions humaines. « Les petite filles, presque en naissant aiment la parure, écrit Rousseau : non contentes d'être jolies, elles veulent être trouvées telles. »<sup>13</sup>. Je n'ai rien dit non plus de la pudeur dont ce même auteur veut que la coquetterie des filles soit naturellement bornée. Il est vrai que la pudeur n'est pas une expérience consciente – la pudeur consciente est toujours une simagrée, une parade pudibonde qui semble être passée de mode – du moins en occident –, après avoir longtemps dicté la contenance des femmes. Une femme peut évidemment sentir son trouble, mais la pudeur est ce qui de ce trouble est perçu par l'autre sexe. C'est ce qui de soi échappe à soi, et la femme ne peut pas connaître sa pudeur pas plus qu'on ne peut être conscient du moment où l'on s'endort.

12 Nancy Huston, *Reffet dans un œil d'homme*, Paris, Actes Sud, 2012.

13 Emile, I. V, Flammarion, « GF », édition Charrak, p.527 ;

## DÉFINIES DU DEHORS. SUITE ...

Ce que j'ai décrit, c'est la position du sexe second, qui ne peut manquer d'être modifié par le désir dont il fait l'objet. Cette modification a toujours lieu, que le désir masculin soit prédateur ou bienfaisant. Quand bien même elle le déciderait, de sa volonté libre, une femme ne peut cesser de vivre avec l'effet qu'elle produit. Il est désormais possible d'avoir « des enfants quand je veux » pour reprendre le slogan du planning familial. Mais il n'est pas possible de plaire quand je veux. Quelle que soit la force de la volonté, l'effet

des charmes déborde ou déçoit l'intention. La femme doit vivre avec cet effet qu'elle ne contrôle qu'en partie, et qui lui revient en boomerang, que ce soit dans l'intelligence rétrospective des limitations auxquelles elle fut soumise enfant, ou dans la découverte émouvante, non pas du plaisir que toute femme peut se donner<sup>14</sup>, mais de ce qui dans le plaisir échappe à la commande et déporte hors de soi.

**Claude Habib**

<sup>14</sup> Diderot en doute et signale l'inégalité des hommes et des femmes devant l'orgasme : « Plusieurs femmes mourront sans avoir connu l'extrême de la volupté. Cette sensation que je regarderai volontiers comme une épilepsie passagère, est rare pour elles, et ne manque jamais d'arriver quand nous l'appelons. Le souverain bonheur les fuit dans les bras de l'homme qu'elles adorent. Nous le trouvons auprès d'une femme complaisante qui nous déplaît. » Diderot, *Sur les femmes*, Gallimard, « Folio », éd. M. Delon, 2013, p. 85.

## JAMAIS SANS MON CORPS

1

Le titre de mon exposé en indique le parti-pris, qui est de combattre la tradition de l'anthropologie dualiste, toujours active dans l'histoire de la pensée chrétienne et particulièrement virulente aujourd'hui dans nombre d'images ou d'usages du corps. Il ne saurait être question d'être plus authentiquement soi en abandonnant son corps comme une dépouille encombrante, ou en le perfectionnant comme un instrument déficient, car à la vérité, je n'ai pas seulement mon corps, mais je suis mon corps. Or cette compréhension du corps comme inséparable de ce que nous sommes a été définie pour la première fois et défendue par l'apôtre Paul dans sa polémique contre certains croyants de la communauté de Corinthe qui, précisément, interprétaient la foi en Jésus Christ dans les termes du dualisme propre à la culture hellénistique. Paul ne combat pas directement ce dualisme, mais il combat les conséquences que les corinthiens en déduisent.

Ainsi, parmi les corinthiens, « certains disent qu'il n'y a pas de résurrection des

morts » (1 Co 15, 12). Que veulent-ils dire par là ? Leur intention n'est pas d'affirmer qu'il n'y a rien après la mort, puisqu'ils pratiquent un baptême pour les morts (v. 29). S'ils ne croient pas à la résurrection des morts, c'est qu'ils ne peuvent accepter que les corps ressuscitent. Conçu comme un élément matériel, corruptible et donc mortel, le corps est un attribut accidentel de l'être humain, il ne saurait le qualifier essentiellement. Et dans ces conditions, parler de résurrection est absurde : l'immortalité ne saurait être corporelle. Le salut ne concerne que la part spirituelle de l'homme, laquelle n'a pas besoin de résurrection puisqu'elle est par elle-même immortelle.

Mais pour Paul, refuser la résurrection a une conséquence directe, puisque cela équivaut à nier la résurrection du Christ. L'argument n'est pas seulement de nature logique (s'il n'y a pas de résurrection, le Christ non plus n'a pu ressusciter), mais d'abord de nature christologique : s'il n'y a pas de résurrection des morts, c'est que la mort du Christ est sans effet, elle n'a pas de portée libératrice : « Si le Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine, vous êtes en-

## JAMAIS SANS MON CORPS, SUITE

core dans vos péchés» (v. 17). Autrement dit, concevoir un salut sans le corps, c'est abolir la possibilité même du salut.

Il est vrai que la résurrection ne signifie pas simplement la continuité de notre corps par delà la mort, elle suppose une transformation (v. 51), que Paul appelle aussi une nouvelle création. Car cette nouvelle création, de la même manière que la création du commencement, nous fera exister dans un corps ! Le corps est donc consubstantiel à la condition de créature, il signifie essentiellement cette condition. « Il en va ainsi pour la résurrection des morts : semé corruptible, le corps ressuscite incorruptible... semé corps psychique, il ressuscite corps pneumatique » (v. 42 et 44). Corps psychique, corps pneumatique, ce sont des expressions que Paul invente pour préciser la nouvelle compréhension du corps qui découle de la foi en la résurrection. Corps psychique (qu'il est équivoque de traduire par corps animal), c'est le corps dont nous avons l'expérience, le corps vivant, animé par une âme (psychè), c'est-à-dire le corps terrestre, périssable, que Paul désigne aussi par l'expression « la chair et le sang », et dont il précise qu'ils

« ne peuvent hériter du royaume de Dieu » (v. 50). Quant au corps pneumatique (ou spirituel), il est de la même manière défini par le principe qui l'anime : non plus une âme mortelle, mais l'esprit (le pneuma) de Dieu. C'est en d'autres termes, le corps que nous revêtrons dans la nouvelle création et qui correspond à l'accomplissement du royaume, où « Dieu sera tout en tous » (v. 28).

Ainsi les corps diffèrent et cette différence correspond à la transformation qu'opère la nouvelle création. Entre corps psychique et corps pneumatique, la discontinuité est radicale. Le corps pneumatique est au-delà de tout ce que nous pouvons nous représenter, comme quelqu'un qui ne connaîtrait que la semence ne peut imaginer la fleur qui en sortira. Pourtant, l'emploi du même mot corps (sôma en grec) souligne une continuité, et il me semble qu'on ne peut pas la définir autrement que comme celle de l'identité personnelle. La nature du corps change, mais c'est toujours le même être, dont l'identité est précisément constituée par son corps. Par ailleurs, il est évident que l'expression « corps pneumatique » est in-supportable pour des oreilles dualistes, car

elle conjoint ce qui ne peut que s'exclure, le corporel et le spirituel, le terrestre et le céleste, le corruptible et l'incorruptible. Mais en cela même, elle nous oblige à penser la présence du spirituel dans le corporel et à comprendre que le corps n'est pas indigne de la présence de l'Esprit saint, et donc de la vie éternelle. Ce qui signifie encore que cette vie éternelle ne découle pas d'un principe qui serait en nous, mais qu'elle nous est donnée par la présence de l'Esprit de Dieu à notre corps. Ainsi, l'expression même de corps pneumatique témoigne de la dignité du corps et de l'existence corporelle.

Or c'est précisément cette affirmation de la dignité du corps qui a conduit Paul à combattre une autre conséquence que certains parmi les corinthiens déduisaient de la conception dualiste, en considérant que rien ne s'opposait pour eux à la fréquentation des prostituées. Plus encore, il justifiaient cette fréquentation comme une manifestation de la liberté chrétienne. Ils appliquaient au sexe ce que Jésus avait enseigné concernant les aliments : de même que les aliments sont libres et qu'il n'y a pas d'interdits alimentaires, il ne saurait

en avoir pour l'usage du sexe. Pour les corinthiens, qui sur ce point partageaient tout à fait les vues de leurs concitoyens, l'usage du sexe est indifférent puisque le rapport sexuel ne concerne que le corps, conçu justement comme périssable. Comme le ventre, le sexe correspond à un besoin naturel dont la satisfaction ne peut poser de problèmes puisqu'elle est sans portée pour ce qui est en nous l'être authentique.

Or pour Paul un tel argument est irrecevable, car il justifie un usage du corps qui exprime en réalité un mépris du corps. Tout d'abord, il relève que les aliments et le sexe n'engagent pas le corps de la même manière : « Les aliments sont pour le ventre » (1 Co 6, 13), ils concernent le corps comme réalité terrestre destinée à disparaître, le corps comme chair et sang. Il n'en va pas de même de l'union avec une prostituée, qui engage le corps en tant qu'il est membre du Christ et, comme tel, promis à la résurrection, c'est-à-dire en tant qu'il est constitutif de l'être personnel. Citant la Genèse, Paul rappelle que « celui qui s'unit à la prostituée fait avec elle un seul corps » (v. 16), et cela signifie que cette union ne concerne

## JAMAIS SANS MON CORPS, SUITE

pas seulement un aspect périphérique du corps, une fonction corporelle périssable, mais le corps en tant qu'il est capable de relation avec un autre être humain, en tant qu'il implique une présence personnelle. L'union avec une prostituée n'est pas juste un acte sexuel, elle crée une intimité entre deux êtres, et en ce cas une intimité qui ne tient pas ses promesses.

Tout ce raisonnement par lequel Paul veut montrer que certains usages du corps sont incompatibles avec la liberté chrétienne est en réalité sous-tendu par une compréhension du corps inséparable de notre être personnel. En tant que nous sommes des créatures de Dieu, notre corps n'est pas quelque chose d'accidentel, il n'est pas extérieur à la définition de ce que nous sommes ni étranger à notre destination, à ce à quoi, en Christ, nous sommes appelés à être. Et de la même manière qu'en 1Co 15 Paul avait pu parler de corps pneumatique, en 1Co 6 il rappelle que notre corps est « le temple du Saint Esprit » (v. 19). C'est dans notre corps, dans la réalité vitale et historique de notre existence que Dieu se rend présent par son Esprit, et c'est par conséquent en

lui que se joue la vérité de notre relation à Dieu, comme Paul le souligne pour terminer : « Glorifiez donc Dieu par votre corps » (v. 20). En d'autres termes, le sens ultime de notre vie ne se joue pas hors du corps, hors de la manière concrète dont nous vivons nos relations et nos engagements. Et nous pouvons dès lors comprendre en quel sens Paul peut dire que « le débauché pêche contre son propre corps » (v.18 ; de même, en Rm 1, 24 il dira des impies qu' « ils avilissent leur propre corps ») : par l'usage qu'il fait de son corps, il se déshonore lui-même et, plus encore, s'il est membre du Christ, il bafoue la promesse qui est inscrite dans son corps. L'enjeu de ce jugement n'est pas la morale, mais la liberté, dont nous savons que pour Paul elle est constitutive de l'être véritable de quiconque appartient au Christ. Si le débauché déshonore son corps, c'est que la fréquentation des prostituées, contrairement à l'idée que se font les corinthiens, n'est pas l'expression d'une liberté, mais d'une servitude.

Des développements qui précèdent, nous pouvons retenir que le corps signifie d'abord notre condition de créature et ensuite que

cette condition est essentiellement relationnelle. C'est dans notre corps, et pour commencer dans la manière dont nous acceptons notre condition corporelle que se joue notre relation à Dieu, à nous-mêmes et aux autres, et notre liberté face à toutes les convoitises qui peuvent nous asservir. La communion avec le Christ implique notre corps et cela signifie qu'elle ne nous entraîne pas dans une perspective d'évasion, mais qu'elle nous inscrit dans une logique d'incarnation.

## 2

Le raisonnement paulinien tend à poser une équivalence entre le corps et l'identité personnelle. Notre corps est nous-mêmes. Mais comment pouvons-nous dire : je suis mon corps ? Gabriel Marcel, le premier sans doute qui, dans son *Journal métaphysique*, a employé cette expression, l'a aussitôt désignée comme une « formule ambiguë ». « Je ne suis mon corps, écrit-il, dans la mesure où je ne le traite pas comme un instrument. Il y a, semble-t-il, place pour un double rapport entre mon corps et moi »<sup>1</sup>. En effet, le rapport au corps n'est pas le même, que je

le traite ou non comme un instrument. Dans le même sens, Gabriel Marcel pourra parler de la corporéité comme « zone frontière entre l'être et l'avoir »<sup>2</sup>. La relation au corps oscille entre « je suis mon corps » et « j'ai mon corps », à la fois je m'identifie à mon corps et je me distingue de lui. Pour Gabriel Marcel cette distinction ne relève pas seulement d'une description des relations possibles entre moi et mon corps, elle a pour fin de dévoiler le corps comme enjeu existentiel, comme lieu d'une tâche qui consiste à humaniser mon corps, à l'assumer autant qu'il est possible en première personne.

Pour en prendre la mesure, on peut partir de la distinction classique que fait la langue allemande entre Körper et Leib. Körper, c'est le corps vu de l'extérieur, comme un objet dans le monde, celui qu'ausculte le médecin ou qui peut devenir l'objet d'un savoir scientifique. Leib, c'est le corps senti de l'intérieur, le corps subjectif ou corps propre, dont nous avons un savoir intime plus primitif que toute connaissance acquise.

1 *Journal Métaphysique*, Gallimard, 1935, p. 236 et 237.

2 *Être et avoir*, Aubier, 1935, p. 119.



## JAMAIS SANS MON CORPS, SUITE

Nous n'avons pas besoin, par exemple, de connaître la physiologie pour bouger, courir, sauter ou battre des mains. Cette dualité du corps apparaît clairement dans ce qu'on appelle l'illusion du membre fantôme chez l'amputé. Le contrôle visuel ou par le toucher ne fait nullement disparaître l'illusion d'avoir encore sa main ou son bras. C'est que cette illusion découle d'un savoir plus originaire de son propre corps, par rapport auquel le savoir par la vue ou le toucher vient toujours trop tard. Dans ce savoir originaire, notre corps nous est immédiatement présent comme un pouvoir de sentir et nous mouvoir dont les organes forment un tout indivisible. Lorsque j'avance la main pour prendre un objet quelconque, ma main ne va pas prendre pour moi, elle n'est pas un instrument dont je me servirais, car elle est moi-même qui veut prendre, son mouvement coïncide avec mon intention.

Mais ce savoir du corps en tant qu'il est mon corps et que je suis mon corps n'épuise pas l'expérience du corps. Lorsque je parle, je n'entends pas ma voix, car je suis d'abord présent à ce que je veux dire. Mais si l'on m'enregistre et si l'on me faisait écou-

ter cet enregistrement, j'aurais la surprise d'entendre une voix que je ne reconnais pas. Entre ma voix telle que je l'exerce de l'intérieur quand je parle et ma voix telle qu'elle est perçue de l'extérieur, il y a un écart. Je suis mon corps, mais mon corps est aussi quelque chose d'autre que moi. Dans la fatigue, par exemple, lorsque je dois, comme on dit, traîner mon corps, ou que je suis confronté à ses maladresses, je fais l'expérience d'une certaine lourdeur, d'une résistance du corps qui n'est pas entièrement en adéquation avec mes intentions. Mon corps m'oppose une inertie à travers laquelle s'insinue une menace d'enlèvement. Ou encore, lorsque le désir fait naître en moi des mouvements qui m'étonnent et me déroutent, et que je ne maîtrise ni ne comprends, confronté par eux à cette opacité de mon corps qui m'entraîne en quelque sorte malgré moi. Et l'on peut convenir de la pertinence du propos de Paul Valéry, quand il appelait de ses vœux, dans *Alphabet*, un « connais-toi toi-même » corporel.

Surtout, par mon corps, j'ai un dehors : mon corps est vu par les autres, et ce corps vu par eux est bien le mien tout en ne coïn-

cidant pas avec mon corps tel que je le vis de l'intérieur. C'est donc à travers le regard des autres que je découvre plus particulièrement et que j'éprouve l'ambiguïté de mon corps. Le sentiment de pudeur en témoigne. Si mon corps était purement subjectif, entièrement transparent à mes intentions, ou s'il était purement objectif, comme un outil ou une chose du monde qui ne serait pas moi, il n'y aurait pas lieu d'éprouver de la pudeur. Dans la pudeur j'éprouve à la fois mon corps comme moi-même et comme quelque chose qui m'échappe partiellement, et dont le regard des autres me fait prendre conscience. Je suis mon corps, et j'ai un corps qui me devient présent par le regard ou le désir d'un autre, mais je ne me réduis pas à ce corps et je ne veux pas y être réduit. Toute la dialectique des relations humaines se rapporte à cette demande première d'attention ou de reconnaissance, dont le motif est l'ambiguïté du corps. A même cette ambiguïté se noue toujours à nouveau, dans la relation à autrui, tout un jeu subtil entre distance et proximité, provocation et abandon, attention et humiliation.

L'exemple de la caresse permet d'en ap-

profondir la compréhension. Contrairement à une formule célèbre, la caresse n'établit pas simplement un contact entre deux épidermes, entre deux corps clos sur eux-mêmes, car elle ne s'adresse pas à un corps-objet, mais à cet autre dont elle appelle la présence dans son corps. Car ce qui est émouvant dans la caresse, pour celui qui la donne comme pour celui qui la reçoit, vient de ce que la main qui caresse touche le corps de l'autre comme une chair sensible, étant elle-même aussi une chair sensible, de sorte que chacun ressent dans cette caresse quelque chose de l'émoi qu'elle fait naître en l'autre. Au point que le corps de l'autre devient plus présent à celui qui caresse que le sien propre, et réciproquement. La caresse est ainsi créatrice d'intimité, elle fait que deux êtres deviennent proches. En ce sens, il faut dire qu'elle est un mode éminent de la rencontre et donner raison à Maurice Merleau-Ponty qui, pour en rendre compte, substitue au terme d'intersubjectivité celui d'intercorporéité. Dans la caresse, en effet, et par la réciprocité qu'elle établit, se produit comme une révélation mutuelle des corps, une révélation bouleversante qui relève justement de cette intercorporéité

## JAMAIS SANS MON CORPS, SUITE

et qui demeure fermée à toutes les formes d'autoérotisme.

Cette analyse de la caresse suppose donc une condition : elle n'est vraie que dans la mesure où la caresse est portée et comme débordée par un mouvement d'attention à l'autre, qui fait que sa présence, devenant proche à même son corps, demeure en même temps inapprochable. La caresse n'est pas un geste d'appropriation ni d'emprise, elle suppose une main ouverte, qui s'abandonne en quelque sorte à un mouvement que ne conduit aucune intention particulière, si ce n'est celle d'une approche infinie et toujours se renouvelant. Ce n'est pas à dire, pourtant que la caresse ne conserve pas au fond d'elle-même quelque chose de l'ambiguïté du corps. La caresse éveille une sensibilité, mais l'attention qui la soutient se porte vers l'autre et seulement de manière marginale vers cette sensibilité qu'elle éveille. Or il peut se faire que cette attention reflue et qu'elle se concentre sur cette sensibilité. La caresse alors change de sens, elle devient un geste intentionnel, déterminé par les sensations à produire. Et celles-ci l'emportent sur la présence mu-

tuelle, qui se défait à mesure que la relation de chacun au corps de l'autre et au sien propre se transforme. Plus chacun se replie sur le corps qu'il a et déserte le corps qu'il est, comme organe de sa rencontre avec l'autre, plus la proximité disparaît. Lorsque la caresse se réduit à l'échange de services sexuels, elle scelle l'enfermement de chacun dans sa propre jouissance, mais aussi dans sa propre solitude.

De manière plus générale, on peut dire que toute relation à autrui est sous-tendue par ce débat, intérieur à la subjectivité de chacun, entre moi et mon corps, entre le corps que je suis et le corps que j'ai. Ce débat est toujours à reprendre, car par son ambiguïté mon corps inscrit en moi une altérité irréductible. Mon corps est moi et autre que moi. Mais cette altérité de mon corps signifie encore davantage : par mon corps je suis d'emblée exposé et confronté à l'altérité du monde et à celle des autres, et mis au défi de me rejoindre et d'être moi-même à partir de toutes ces relations. Mon corps, qui est toujours indissolublement agissant et souffrant, définit originellement mon être comme traversé par la multiplicité de ces re-

lations, dans lesquelles se trouve à chaque fois en question mon identité personnelle. Ainsi, l'altérité que le corps introduit en moi signifie l'inachèvement constitutif de mon être : en tant que mon existence est corporelle, j'existe comme un être qui a à devenir soi et à le devenir en donnant forme aux relations qui me constituent. Or la question de celui que j'ai à devenir ne me concerne pas comme un être isolé : dans la mesure où elle me vient par mon corps, elle implique toutes les relations dans lesquelles se joue « qui » je suis. C'est dans le corps que se décide le sens de l'aventure personnelle de tout être, une aventure dont l'enjeu n'est pas seulement sa propre identité, mais le sens du monde commun qu'il bâtit avec les autres.

### 3

L'ambiguïté du corps fait que la condition corporelle ne va pas de soi. Or il semble bien qu'aujourd'hui s'exprime, de plus en plus, une nouvelle forme de ressentiment contre le corps, indice d'un retour de la tradition dualiste. A la suite d'autres auteurs, et notamment David Le Breton<sup>3</sup>, on peut

évoquer un certain nombre de phénomènes, sans doute disparates, mais qui dans leur convergence témoignent d'un profond changement dans l'attitude à l'égard du corps : le recours massif aux produits dopants, aux psychotropes et aux diverses drogues, l'expansion de la chirurgie esthétique, la prégnance dans la publicité ou la mode d'images de corps si parfaits que leur caractère charnel en devient invisible, l'omniprésence de la pornographie, la place grandissante, dans la médecine comme dans l'industrie, des manipulations génétiques et des techniques de procréation artificielle, les interactions croissantes entre les organismes animaux et humains et des appareils électroniques, l'augmentation constante de la capacité des intelligences artificielles et des mémoires électroniques, la présence envahissante, à travers le cyberspace ou les jeux vidéo, d'un monde virtuel où l'on n'est plus confronté ni à la résistance des choses, ni à l'irréversibilité des actes...

3 Journal Métaphysique, Gallimard, 1935, p. 236 et 237. En particulier Anthropologie du corps et modernité, PUF, 1990 et L'adieu au corps, Métailié, 1999.

## JAMAIS SANS MON CORPS, SUITE

Dans tous ces phénomènes, il est remarquable que le corps est appréhendé de manière exclusivement instrumentale, c'est-à-dire de manière conforme à l'imaginaire technicien qui domine notre culture. Au regard de cet imaginaire, en effet, le corps est essentiellement saisi comme un ensemble de mécanismes dont il s'agit précisément de garantir le « bon fonctionnement » : comparé à la perfection des appareillages techniques et à leurs performances, notre pauvre corps apparaît bien dépassé, et même disqualifié, de sorte que nous sommes tous extrêmement réceptifs à tous les discours et à tous les programmes qui nous font rêver d'un corps dont les limitations seraient repoussées, les déficiences corrigées, la puissance augmentée. Pourtant, ce ressentiment à l'égard du corps ne se nourrit pas seulement des manifestations de sa faiblesse, il se fonde dans le fait que notre corps n'est pas à notre disposition comme une machine, comme un produit dont le secret de fabrication serait en notre possession.

Il n'y a qu'un pas entre le désir que notre corps soit le produit de notre volonté et le

projet d'améliorer l'homme pour le rendre digne des machines qu'il a inventées. Or ce projet répond à « la honte prométhéenne » qui, selon Günther Anders, constitue la pathologie dominante de l'homme moderne, dont il donne la formule dans un livre intitulé justement *L'obsolescence de l'homme* : « Nous ne sommes pas à la hauteur de la perfection de nos produits »<sup>4</sup>. Plus précisément, cette honte trouve son motif fondamental dans le fait, pour l'homme, « d'être devenu au lieu d'avoir été fabriqué », dans le fait, autrement dit « de devoir son existence, à la différence des produits irréprochables et calculés dans les moindres détails, au processus aveugle et non calculé, totalement archaïque, de la procréation et de la naissance ». Et encore : « Ce n'est pas le corps dévêtu qui nous apparaît nu, mais le corps qui n'a pas été travaillé ». Dans le même sens, Hannah Arendt a pu parler de « la méfiance, profondément ancrée en l'homme moderne, pour tout ce qu'il n'a pas fait lui-même »<sup>5</sup>.

4 Je cite d'après l'édition allemande *Die Antiquiertheit des Menschen*, München 1984 (la 1<sup>e</sup> édition a paru en 1956), p. VII, 24, 31.

Or cette volonté de normalisation du corps, sur le modèle de la perfection des machines, qui consacre la réduction du corps à un statut strictement instrumental, n'est pas sans conséquences sur le devenir de notre culture comme de notre société. Pour ne prendre qu'un exemple, qui concerne le rapport à la nature, il est indéniable que le ressentiment à l'égard du corps est en lien direct avec l'indifférence à la destruction de la nature qui caractérise nos modes de production et de consommation, et qui rend vaine les politiques de sauvegarde de l'environnement. Autant les manipulations génétiques manifestent une volonté d'appropriation intégrale du vivant, autant la frénésie à augmenter constamment la productivité, au mépris de tous les avertissements concernant le réchauffement climatique, la réduction de la biodiversité ou l'accumulation des pollutions, exprime la même volonté d'être enfin, selon la formule de Descartes, « maîtres et possesseurs de la nature ». Entre l'objectivation de la nature par la science, sa manipulation par la technique et son exploitation par l'industrie, la solidarité est entière. Ce que laisse entendre la transformation du nom de paysan

en celui d'exploitant agricole se retrouve dans la manière moderne d'appréhender la nature, non pas comme un milieu de vie à cultiver et à garder, mais comme un stock de ressources à exploiter et à mettre en valeur, c'est-à-dire à transformer en marchandises. Or pas plus que le projet d'améliorer le corps ne peut accepter les limites de ce corps, la volonté d'exploitation ne peut reconnaître celles de la nature. Dans un cas comme dans l'autre, ce qui est en jeu est l'acceptation de la condition corporelle, une condition qui suppose l'antériorité à nous-mêmes du lien charnel avec le monde et pour laquelle la possibilité de devenir soi suppose de renoncer à la prétention d'être son propre créateur.

**Bernard Rordorf**

5 Les origines du totalitarisme, Gallimard, 2002, p.867.

## SOUFFRANCE ET DOULEUR. AUTOUR DE PAUL RICOEUR

Presses Universitaires de France, Paris, 2013, 97 p.

Issu des journées d'étude « Figure de la plainte » (organisées par le Séminaire international d'Etudes sur le Soins et le Groupe de Recherche sur l'Action Publique de l'Université Libre de Bruxelles), ce bref ouvrage rassemble les textes de cinq auteurs<sup>1</sup> qui interprètent chacun à sa manière et dans son champ de compétence un texte de Paul Ricoeur, « Souffrance et douleur » rappelé en tête de l'ouvrage et disponible en libre accès sur le site du Fonds Ricoeur<sup>2</sup>. « Souffrance et douleur » est issu d'une conférence donnée par Ricoeur en 1992 lors du colloque « Le psychiatre devant la souffrance » organisé par l'Association Française de Psychiatrie. Invité à cette journée de praticiens, Ricoeur intervient comme philosophe et réfléchit sur ce que l'expérience de la douleur et de la souffrance, en tant qu'elle est universelle, dit de l'homme.

Ricoeur commence par distinguer la douleur de la souffrance. Il applique le terme douleur aux « affects ressentis comme localisés dans des organes particuliers du corps ou dans le corps tout entier », tandis qu'il réserve celui de souffrance aux « affects ouverts sur la réflexivité, le langage, le rapport

à soi, le rapport à autrui, le rapport au sens, au questionnement ». On pourrait conclure un peu rapidement que la douleur est physique et la souffrance psychique, mais Ricoeur précise bien que les frontières ne sont pas si nettes dans le vécu des personnes et que ses définitions sont idéal-typiques.

Cette distinction faite, Ricoeur se focalise sur la souffrance, dont il cherche à analyser les signes (sémiologie de la souffrance) selon deux axes :

- Tout d'abord l'axe qu'il appelle le rapport soi-autrui : la souffrance affecte en effet aussi bien le rapport à soi que le rapport à autrui. La souffrance rend ma propre existence immédiate, certaine (exit le doute cartésien), mais dans le même temps

1 Frédéric Worms (professeur de philosophie à l'Université de Lille III et directeur du Centre International de la philosophie française contemporaine à l'École Normale Supérieure), Claire Marin (docteur en philosophie, enseignante), Lazare Benaroyo (professeur d'éthique et de philosophie de la médecine à l'Université de Lausanne), Jean-Christophe Mino (médecin chercheur, directeur du Centre National de Ressource Soins Palliatifs), Nathalie Rigaux (professeur de sociologie aux Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix à Namur).

2 <http://www.fondsriceur.fr>

elle me replie sur moi-même ; l'autre et le monde s'effacent, seule la douleur, ma douleur existe. La souffrance me sépare de l'autre par son unicité, son incommunicabilité. Elle fait de l'autre mon ennemi si elle me vient par lui, ou au objet d'envie s'il ne souffre pas autant : pourquoi moi ? pourquoi mon enfant ?

- Puis l'axe qu'il nomme agir-pâtir : la souffrance est, en première approche, une « diminution de la puissance d'agir ». Reprenant la carte de l'agir qu'il a dressée dans *Soi-même comme un autre*<sup>3</sup>, Ricoeur analyse la souffrance en tant qu'elle impacte le « pouvoir dire » (difficulté à dire sa souffrance, plainte du souffrant), le « pouvoir faire » (passivité de la souffrance qu'on endure, perte de son pouvoir sur soi-même, sur le monde et sur autrui), le « pouvoir se raconter » (perte du fil narratif de sa vie, concentration extrême sur l'instant qui est rupture du temps là où le présent est inscrit dans l'axe du temps, perte des liens avec les histoires des autres, proches ou moins proches) et le « pouvoir s'estimer soi-même comme agent moral » (culpabilisation sur le mode « je mérite cette souffrance d'une façon

ou d'une autre » et/ou report de la responsabilité de la souffrance sur l'autre, victimisation).

C'est dans la troisième partie de son exposé qu'il aborde, trop brièvement, la question du sens que pose, que crie, la souffrance : pourquoi une telle souffrance ? pour quoi une telle souffrance ? Peut-on tirer un enseignement de la souffrance sans tomber dans le moralisme ou le dolorisme ? La souffrance est une figure du mal que nous vivons comme toujours en excès (on souffre toujours trop !) et que nous peinons à vivre comme échappant au domaine moral : si je souffre, je dois bien être pour quelque chose d'une façon ou d'une autre, ainsi que ne cessent de marteler à Job ses amis ! Et pourtant, Job clame son innocence : il est victime certes, mais pas coupable. « Et pourtant, si nous appelons mal – mal subi, mais néanmoins mal – la souffrance, c'est qu'elle partage avec la faute le fait de se présenter comme quelque chose qui est mais qui ne devrait pas être. » (p. 31-32). Et dès lors se pose la question : « pourquoi ce

3 Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

## SOUFFRANCE ET DOULEUR. AUTOUR DE PAUL RICOEUR

qui ne devrait pas être existé-t-il ? » (p. 32). Frédéric Worms met en relation « Souffrance et douleur » avec l'anthropologie développée par Ricoeur dans *Soi-même comme un autre*. L'analyse de Worms montre comment la conférence de 1992 permet de comprendre et d'approfondir l'expression « homme agissant et souffrant » que Ricoeur avait utilisée en 1990 : la souffrance est « l'autre face constitutive », inévitable, de l'expérience humaine.

Claire Marin s'intéresse au visage du souffrant : le visage est le lieu où l'identité de la personne se donne à l'autre. Or la souffrance se donne à lire, à voir sur un visage, marquant par là qu'elle affecte toute l'être, toute l'identité. La souffrance se donne nécessairement à voir, à entendre. Elle appelle un autre, même lorsqu'elle désespère de cet autre. Souligner cela, c'est renvoyer le soignant à l'impératif de soigner une personne, un individu dont l'identité vacillante appelle à l'aide. Si la souffrance n'enseigne rien, elle appelle, interpelle, exige des réponses, du souffrant comme de toutes celles et ceux qui l'approchent. La souffrance est « appel lancé à autrui, attente d'un regard capable

de supporter sans peur ni dégoût le visage défiguré par les cris ou les larmes. » (p. 63). Pour soutenir l'endurance, la patience face à la souffrance, Ricoeur propose la piste de la mise en récit de cette souffrance, mise en récit qui raccroche la souffrance à l'histoire personnelle, qui lui redonne une place, un sens. Relisant *Philosophie de la volonté*<sup>4</sup>, Claire Marin invite à inclure dans cette narration de la souffrance la dimension de l'imaginaire : la souffrance est parfois décuplée par la représentation de la douleur à venir. Elle invite aussi, à la suite de Ricoeur, à faire ce travail avec d'autres : la demande soulignée par Ricoeur d'un souffrir-avec total et inconditionnel est impossible à combler, mais un simple geste d'accueil, de soutien, rétablit le lien distendu par la souffrance.

Lazare Benaroyo interroge lui le texte de Ricoeur pour y chercher les bases d'une éthique médicale face à la souffrance. Il en relève trois : l'attention au corps du souffrant, le travail sur sa propre capacité d'accueil de la souffrance d'autrui, et l'attention

4 Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, Paris, Aubier, 1988.

aux phases de la souffrance (souffrance indicible, souffrance plaintive, souffrance métamorphosée) pour accueillir au mieux ce qui se joue pour le souffrant (attention et réceptivité, reformulation de la narration, accueil de l'interprétation de la souffrance faite par le souffrant).

Jean-Christophe Mino interroge l'anthropologie duelle révélée par la distinction entre douleur et souffrance : en assignant à l'une le corps et l'autre le psychisme, Ricoeur semble reprendre à son compte la dualité corps/esprit, tout en disant aussitôt que les limites sont impossibles à tracer dans la « vraie vie ». Mino insiste sur ce brouillage des limites, et même plus, sur la non pertinence de toute tentative de séparer corps et esprit. Le mal physique touche l'être entier, toute la perception que le malade a de lui-même comme être humain, et non seulement son corps. Le mal physique n'est pas douleur au sens de Ricoeur, mais bel et bien souffrance. C'est cette conviction qui fonde l'approche des soins palliatifs : en s'intéressant à la « souffrance globale » du malade (douleur physique, douleur mentale, douleur sociale et douleur spirituelle) la médecine

palliative rejoint l'analyse de Ricoeur pour affirmer avec force que le mal physique affecte tout l'être-au-monde de celui qui en souffre.

Nathalie Rigaux lit le « Souffrance et douleur » à travers son expérience auprès de personnes atteintes de démence et que nous peinons à reconnaître comme nos « alter ego » en humanité. D'un côté, l'affirmation ricoeurienne que la souffrance est indissociable de la condition humaine permet de soutenir l'affirmation nécessaire de la dignité des personnes atteintes de démence. Ces personnes souffrent incontestablement (démence et dépression vont d'ailleurs souvent de pair), signe tout aussi incontestable de leur humanité. En revanche l'accent mis par Ricoeur sur la parole qui permet la mise en récit pose question : la mise en récit devient bien souvent impossible pour la personne atteinte de démence. L'impuissance à se dire signifie-t-elle que le dément n'est plus sujet de lui-même ? D'autres approches, laissant place à une mise en récit du malade par son corps, ouvrent d'autres possibles.

**Claire Marin et  
Nathalie Zaccai-Reyners (éd.)**

# PERS PECTES IVES

SOCIÉTÉ - THÉOLOGIE - CULTURE

## ABONNEMENTS 1 AN

### ABONNEMENT SEUL

15 fr

(pour l'étranger 20 fr)

### ABONNEMENT ET COTISATION

30 fr

### ABONNEMENT ET COTISATION DE SOUTIEN

50 fr

La cotisation sert à financer la journée annuelle d'études.