

# Introduction

## Avoir un corps

par Mathieu Eychenié et Louis Guerpillon

Le corps est un objet, à la fois le plus ordinaire et à certains égards le plus intime, plutôt qu'un concept. À ce titre, il intervient abondamment dans le discours philosophique comme un motif récurrent, mais il est plus rare qu'il en soit le thème proprement dit. C'est d'autant plus vrai que le discours sur le corps a tendance à en être d'emblée une évaluation : il faut mépriser le corps, ou au contraire en prendre soin. Il faut le réprimer, ou au contraire l'assumer. Entre l'ascétisme, obsédé par le corps dont il est la dénégation obstinée, ou l'hygiénisme, qui tend à oublier que si la *mens sana est in corpore sano*, elle n'est pas pour autant *corpus sanum*, la gamme des attitudes face au corps est indéfinie. Plutôt que d'arbitrer entre ces axiologies variées, il peut valoir la peine d'appliquer au corps la leçon que Socrate administrait à Polos dans le *Gorgias* : avant de mettre en question la valeur d'une chose, encore faut-il s'accorder sur ce qu'elle est. Lorsqu'il applique cette leçon, Socrate fait souvent du corps le paradigme bien connu qui permet de mieux approcher analogiquement ce qu'est l'âme : la rhétorique est aux âmes ce que la cuisine est aux corps<sup>1</sup>. Inversement, dans le *Phèdre*, lorsqu'il s'agit de penser une rhétorique vraiment philosophique, c'est la science du médecin qui est invoquée pour suggérer que tout art se fonde sur une élucidation de la nature de l'objet sur lequel il porte (le corps dans le cas de l'art médical et l'âme dans le cas de l'art rhétorique), qui sans doute ne peut être vraiment connu sans être rapporté à "la nature du tout"<sup>2</sup>. Passage intéressant, car si Socrate prend appui sur ce que nous savons du corps pour penser ce qui est propre à l'âme, c'est en dissipant l'illusion qui ferait du corps l'objet d'une connaissance immédiatement disponible. Le corps, trop "bien connu", mérite bien qu'on s'applique à le connaître lui aussi.

Nous tâcherons donc de nous astreindre d'abord à une définition du corps. Ce travail de conceptualisation nous conduira jusqu'à ce corps que j'appelle mien, que j'*ai*, d'un avoir qu'il convient d'entendre en un sens dont nous nous attachons à restituer l'ambiguïté. Mais s'il est vrai que j'ai un corps, nous montrerons dans un deuxième temps qu'on ne doit pas s'en tenir à une compréhension statique de cet avoir : mon corps doit encore être approprié ; où il faudra comprendre qu'il n'est pleinement ce qu'il est qu'en vertu d'une culture du corps, qui vise à libérer les puissances qui lui sont propres. Il faudra dans un troisième temps se demander si ce corps que j'ai, où l'"avoir" ne désigne pas simplement un fait, mais, pour ainsi dire, un "se faire", n'est pas de la sorte intrinsèquement exposé au danger de se défaire.

1. Voir Platon, *Gorgias*, 465 d-e.

2. Platon, *Phèdre*, 270 b-d.

## 1 Le concept de corps

### 1.1 Corps et matière

Dans son acception la plus générale, le concept de corps ne s'oppose pas aux notions d'âme et d'esprit, mais à l'idée de matière, envisagée par Aristote comme pure indétermination<sup>3</sup>, autrement dit comme un pur et simple être en puissance. Si le corps, nous y reviendrons, met en jeu des puissances ou des pouvoirs spécifiques, il faut comprendre par là qu'il possède des facultés ou capacités qui lui sont propres – il n'est pas puissant au sens où la matière est en puissance, car il constitue une *matière déterminée*. La plupart des entités que l'on nomme "corps" sont ainsi matérielles ; mais elles se détachent sur le fond de la matérialité en vertu de certaines déterminations ou propriétés. Qui dit détermination dit alors unité, là où la matière brute est bien plutôt "caractérisée" par la multiplicité : la matière première visée par Aristote en *Métaphysique*, Z, 3 est un champ infini, illimité de possibles – elle peut, rigoureusement, tout devenir. L'unité corporelle pourra alors revêtir différentes formes. On pourra distinguer une unité statique et dynamique, dans le cas, respectivement, des corps non organiques, tels que la pierre, et des corps organisés ou corps vivants, où l'unité se fait procès d'unification et donne au corps le caractère d'une totalité : elle se recompose par elle-même lorsqu'elle a été détériorée, s'accroît en s'agrégeant de nouvelles composantes, et enfin se reproduit, c'est-à-dire engendre de nouvelles unités corporelles. Le néoplatonisme n'aura qu'à donner une portée métaphysique à ces considérations aristotéliennes pour reconnaître dans l'unité du corps organique une visée et une image privilégiée de l'Un-principe<sup>4</sup>.

Ainsi la notion de corps désigne-t-elle d'abord et avant tout une propriété formelle : le corps se caractérise par l'unité d'un divers ; ou pour le dire autrement : un corps est un individu. La "consistance", la "teneur" du corps passe dès lors au second plan, de sorte que l'on pourra désigner par le nom de corps des entités purement symboliques, c'est-à-dire immatérielles – un corps de propositions ou un corps de métiers, mais on songe particulièrement au corps immortel du Roi<sup>5</sup> ou au corps politique. Corps n'est pas matière, et même un corps n'est pas nécessairement matériel. Je peux dire "ceci est un corps" à chaque fois que différents éléments s'agrégent pour former un tout (organique ou non), que différentes entités deviennent des *membres*, c'est-à-dire *font corps*.

### 1.2 Corps et âme

Le corps désigne certes, la plupart du temps, une unité matérielle qui se dégage sur le fond – informe – de la matérialité. En tant qu'élément qui se détache d'un

3. Voir Aristote, *Métaphysique*, Z, 3.

4. Derrida commente ainsi ces thèses plotiniennes en indiquant que l'âme est portée à "produire perpétuellement l'image de l'un qu'est l'unité d'une vie organique : la vie corporelle est une activité d'unification projetée et jamais achevée, trouvant toujours la réussite et l'échec". Voir Jacques Derrida, *La Naissance du corps (Plotin, Proclus, Damascius)*, Paris, Galilée, 2010, p. 94.

5. Voir l'ouvrage classique d'Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, trad. J.-Ph. et N. Genet, Paris, Gallimard, 2020.

fond, le corps se laisse plus précisément définir comme une figure. C'est ainsi que les corps qui composent le monde, les corps intramondains, m'apparaissent : comme des figures qui, sur le fond du monde, se distinguent les unes des autres. Plus précisément, le fond duquel chaque corps se détache n'est pas le monde, mais l'étendue – conçue comme un espace pluridimensionnel où deux points (et donc *a fortiori* deux figures) ne peuvent occuper le même lieu (*partes extra partes*). Le corps, dans son apparaître premier (le corps physique que je perçois dans l'espace), occupe un espace déterminé, par où il se distingue des corps environnants. Pour que ces figures, toutefois, m'apparaissent proprement comme des corps, il faudra encore qu'intervienne, outre la vision, le toucher : les corps sont des figures solides ; ils apparaissent véritablement en tant que corps (et non comme de simples figures désincarnées) au moment où ils résistent à ma main. Pour le dire de manière encore trop naïve, ce que je touche est un corps ; ce que je vois pourrait n'être qu'un fantôme.

Il semble ainsi que le corps doive par principe se donner, ou à tout le moins pouvoir se donner, dans une certaine extériorité à celui qui le perçoit. Mais qu'en est-il alors de *mon corps*, de "ce corps que par un certain droit particulier j'appel[le] mien"<sup>6</sup> ? On pourra être tenté de l'envisager comme un solide parmi d'autres : comme les autres corps m'apparaissent au moment où je les touche, je ferais l'expérience de mon corps au moment où il me résiste, où je ne parviens plus à le mouvoir, ou seulement avec effort et dans le moment où il s'y oppose. À nous en tenir là cependant, nous manquerions la spécificité de ce que l'on appelle notre corps – le corps propre, ou corps vécu. Car celui-ci est le lieu même de l'effort en même temps qu'il est indissociablement celui d'une résistance à cet effort<sup>7</sup>. Pour mieux le comprendre, on peut mobiliser la distinction de la borne et de la limite, élaborée par Kant dans un autre contexte<sup>8</sup>. Le corps extérieur qui résiste à ma volonté la *borne* plutôt qu'il ne la *limite* : *de fait*, il arrive que je ne parvienne pas à le mouvoir, il échappe parfois à mon contrôle. On pourra en revanche envisager plutôt ce corps qui est le mien comme une authentique limite, en conférant à cette notion une signification non pas seulement négative mais constitutive. Mon corps n'est pas limite au sens où il s'oppose à moi, mais il l'est en droit, au sens où il fait de moi ce que je suis, comme les limites du triangle sont aussi ce qui définit sa nature de triangle. Il est limite encore au sens où il opère un partage entre l'intérieur (ma volonté) et l'extérieur (les corps mondains), le dedans et le dehors. Si le corps que j'appelle mien me résiste parfois, ce n'est pas parce que ma volonté n'a pas la force de le mouvoir, mais parce qu'il marque la "fin" de l'intériorité, et le "début" de l'extériorité.

6. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, VI, dans *Œuvres philosophiques*, éd. F. Alquié, t. II, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 495.

7. La théorie biranienne du "fait primitif de la conscience" a donné ses lettres de noblesse philosophiques à cette considération. Voir en particulier Pierre Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, dans *Œuvres III. Mémoire sur la décomposition de la pensée. Mémoire sur les rapports de l'idéologie et des mathématiques*, éd. Fr. Azouvi, Paris, Vrin, 1988.

8. Voir Emmanuel Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, dans *Œuvres philosophiques*, vol. II, éd. sous la direction de F. Alquié, Paris, Gallimard, 1985, p. 136-137.

Encore faut-il comprendre pourquoi mon corps possède le privilège de se donner à la fois comme un corps parmi d'autres et comme autre chose qu'eux. La réponse la plus classique est que mon corps opère le partage de l'intérieur et de l'extérieur – mieux : il *est* ce partage – parce qu'il est habité par une âme ou un esprit ; ou plus radicalement, parce qu'il est, dans les mots de Descartes, substantiellement uni à une âme. Mon corps a ceci de particulier qu'il est intimement lié à mon âme ou mon esprit, qui fait de moi un être toujours identique à soi. Mon corps n'est pas seulement une entité unitaire qui se détache du fond de la multiplicité matérielle, il "participe" du moi et il porte en cela la marque de mon identité, qu'il véhicule alors même qu'en lui tout est sujet au changement et à un renouvellement constant. Cela a pour implication que, si je peux affirmer à bon droit que "j'ai un corps", encore faut-il prendre garde au fait que l'"avoir" ne saurait signifier ici un simple rapport de possession. Nous sommes en effet ce corps que nous avons, tandis qu'on ne peut dire que nous soyons les corps qui font obstacle à notre main, et qui sont les seuls que nous pouvons posséder, manipuler ou encore connaître (au sens de la représentation, de la constitution des corps en objets théoriques). Dussions-nous manipuler notre corps comme une chose ou le connaître comme un objet de science (et l'un et l'autre sont possibles), que nous perdrons de vue ce par quoi ce corps est celui que nous sommes, l'être-à enveloppé dans son avoir, qui procède de son union avec "moi, c'est-à-dire mon âme"<sup>9</sup>.

### 1.3 Corps et monde

En tant que corps vécu, corps que je *suis*, mon corps ne désigne rien d'autre que le partage de l'intérieur et de l'extérieur. En établissant un tel partage, n'accordons-nous pas cependant encore "trop" à l'avoir ; prenons-nous véritablement la mesure de ce que signifie *être* son corps ? Certes l'union de l'âme et du corps donne à comprendre que je ne possède pas mon corps ; mais la conception dualiste qui la sous-tend implique que si l'âme et le corps interagissent, ils le font toujours sans se confondre – à chaque altération du corps *correspond* un état déterminé de l'âme. Si je suis proprement mon corps en revanche, je ne peux plus soutenir que le "moi" et le corps communiquent, il n'y a en vérité pas lieu de les distinguer. Je dois envisager mon corps, autrement dit, non plus comme la limite de l'intérieur et de l'extérieur, mais comme le point où la différence même du dedans et du dehors, du moi et du monde, se brouille, jusqu'à s'estomper.

C'est l'"intuition" fondamentale de Merleau-Ponty, qui ne se contente pas d'affirmer que je *suis* mon corps<sup>10</sup>, mais assume pleinement l'effacement d'un tel partage dans ses derniers ouvrages, en soutenant que je ne peux être voyant qu'à la condition d'être simultanément visible<sup>11</sup> (de sorte que le moi se trouve

9. René Descartes, *Méditations...*, VI, p. 488.

10. Voir Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1976, p. 175 : "Je ne suis pas devant mon corps, je suis dans mon corps, plutôt je suis mon corps."

11. Voir Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1979, p. 175-176 : "Celui qui voit ne peut posséder le visible que s'il en est possédé, s'il *en est*, si, par principe [...] il est l'un des visibles, capable, par un singulier retournement, de les voir, lui qui est l'un d'entre eux."

tout entier déporté dans le monde<sup>12</sup>), et, réciproquement, que le monde lui-même est voyant (au sens où le visible, *en tant que visible*, est toujours disposé à "accueillir" une vision), autrement dit qu'il "possède", au même titre que moi, une chair<sup>13</sup>. L'intérieur et l'extérieur, le moi et le monde, sont désormais indiscernables – ils fusionnent dans le règne du Sensible.

On pourra toutefois se demander s'il y a encore du sens, dans une telle perspective, à soutenir que *je suis mon corps*. Un tel corps, en effet, n'est-il pas un corps impersonnel ? Michel Henry adresse cette critique à Merleau-Ponty. S'il est vrai qu'une même main peut être alternativement "touchante" et "touchée", ce dernier a tort d'en conclure que le voyant et le visible ne font qu'un, qu'il n'y a plus lieu de distinguer le corps constituant (le corps transcendantal capable de sentir) et le corps constitué (le corps senti) – ou, dans le vocabulaire propre de Michel Henry, la vie et le monde. Parce qu'elle est le nom donné à l'abolition d'un tel partage, la chair merleau-pontienne ignore "le fardeau d'être soi-même et d'être un Soi inexorablement lié à soi, assigné à résidence en soi-même, écrasé contre soi dans le souffrir indéchirable de son infrangible pathos"<sup>14</sup>. Une telle chair n'est "la chair de personne mais seulement celle du monde"<sup>15</sup>.

En définitive, je ne peux donc soutenir sans spécifications ni que j'ai un corps (au sens d'une possession de celui-ci), ni que je suis un corps. L'être mis en jeu par le corps a ceci de spécifique qu'il ne cesse jamais tout à fait d'être un avoir : par où nous pouvons toujours nous efforcer d'être à distance de ce corps que nous sommes – vouloir contre ses besoins, nous projeter par-delà son état, transcender ses limites. Plutôt qu'il ne délégitime la distinction de l'être et de l'avoir, le corps nous place à un niveau d'indistinction depuis lequel cette distinction devient possible. Car ce corps que je suis sur le mode de l'avoir ou ai sur le mode de l'être, et qui est en cela une "zone frontière entre l'être et l'avoir"<sup>16</sup>, c'est celui-là même que je puis objectiver, traiter comme une chose parmi les choses, et alors je l'aurai sans pouvoir sous ce point de vue dire encore que je le suis ; c'est aussi celui que je puis subir, quand il s'impose à moi en échappant à mon contrôle, tragiquement dans la maladie ou la vieillesse, et alors je serai ce corps sans qu'il y ait sens encore, sinon par dérision, à dire que je l'ai.

12. On devra ainsi soutenir que je ne perçois pas les corps "en moi", mais à même le monde, depuis le monde. Voir le commentaire de Renaud Barbaras dans *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, p. 184-185 : la vision "ne se produit pas 'en moi' mais plutôt là-bas, à même la chose : l'extériorité du monde n'est accessible qu'à une expérience qui est absolument hors d'elle-même, qui est absence à soi, et se confond finalement avec l'épaisseur de celui-là". On pourra aussi se rapporter aux perspectives ouvertes par Renaud Barbaras, "De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair", dans J.-C. Goddard (dir.), *Le Corps*, Paris, Vrin, 2005, p. 207-250.

13. Voir Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible...*, p. 173 : "Entre les couleurs et les visibles prétendus, on retrouverait le tissu qui les double, les soutient, les nourrit, et qui, lui, n'est pas chose, mais possibilité, latence et *chair* des choses."

14. Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, II, § 21, Paris, Seuil, 2000, p. 164.

15. *Ibid.*

16. Gabriel Marcel, *Être et avoir*, Paris, Gallimard, 1935, p. 119.

## 2 Le corps comme problème : dynamique de l'appropriation

Si j'ai un corps sans pour autant le posséder, il nous faut encore approfondir le sens de cet avoir qui n'en est pas tout à fait un. Nous nous en sommes tenus jusqu'à présent à une compréhension statique du corps – un corps uni à une âme qui, en tant que tel, n'a pas d'histoire. Mon corps a été tenu pour un *fait*, alors qu'il consiste plutôt en un *se faire* ; d'où la nécessité d'adopter sur le corps une perspective dynamique, qui le comprenne comme le lieu d'une prise de possession de soi. Ce que veut dire avoir un corps ne reçoit en définitive de sens concret que dans l'appropriation de ce dont le corps est capable, dans le déploiement de ses pouvoirs propres : il y faut une culture du corps.

Celle-ci procède de ce que le corps se présente comme un problème : qu'en faire ? Comment faire pour ne pas en être embarrassé ? Comment faire pour le constituer pleinement en organe de notre volonté ? La solution passe par le développement de toutes les techniques du corps. On distinguera cependant ici ce qu'on peut appeler la domestication du corps de sa culture proprement dite, selon que les valeurs auxquelles il s'ordonne lui sont imposées du dehors ou lui sont intrinsèques.

### 2.1 La domestication du corps

Les techniques du corps font de celui-ci une réalité sociale plutôt que naturelle<sup>17</sup>. Un exemple paradigmatique consiste dans l'apprentissage des bonnes manières, suivant un processus dont Norbert Elias a montré qu'il repose sur l'incorporation de certaines normes répressives<sup>18</sup>. Ce processus est disciplinaire, au sens d'une limitation de la spontanéité corporelle : soit qu'on s'interdise certains comportements qui sont pleinement au pouvoir de notre volonté (ne pas mettre les coudes sur la table), soit qu'on euphémise ceux qu'on n'a pas le pouvoir d'empêcher (mettre la main devant la bouche quand on tousse). Ce processus de contrôle revient à faire du corps ce que nous voulons qu'il soit plutôt que ce qu'il est naturellement. D'une certaine manière, cela revient à en faire autre chose qu'un corps vivant : le corps est d'autant plus mécanique qu'il est davantage réglé par l'étiquette sociale, qu'il sait se tenir à la place et à la fonction que la société lui assigne<sup>19</sup>.

Quel que soit le contenu qu'il se voit inculquer du dehors, quant à la forme c'est comme habitude que se fait la domestication du corps. L'habitude n'est pas autre chose en effet que l'incorporation de normes : c'est-à-dire non seulement leur appropriation, au sens d'un devenir spontané des dispositions acquises, mais encore l'autonomisation, à l'égard de la réflexion consciente, des dispositions qui

17. Voir Marcel Mauss, *Les Techniques du corps*, Paris, Payot, 2021.

18. Voir Norbert Elias, *La Civilisation des mœurs*, trad. P. Kamnitzer, Paris, Pocket, 2003.

19. Voir les lignes que Gabriel Marcel consacre à "l'employé de métropolitain", et dans lesquelles il s'inquiète de ce que tout conspire, en l'identifiant à ses fonctions sociales et vitales, à faire de son corps un "problème" donnant lieu à gestion et optimisation : Gabriel Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Louvain, Nauwelaerts, 1967, p. 47. On les comparera avec profit aux analyses célèbres (et moins anxieuses) que Sartre consacre au "garçon de café" qui joue à l'être, dans *L'Être et le Néant*.

passent dans le corps lui-même, à la manière d'une seconde nature. Il est en cela assez logique que la sociologie des techniques du corps ait pu conduire, chez Mauss et Elias déjà mais plus encore chez Bourdieu, à une reprise et à une réélabo-ration de la notion classique d'*habitus*, dont la dimension irréductiblement cor-porelle est explicite et permet de tenir à distance la tentation de penser la pra-tique dans les termes d'une philosophie de la conscience<sup>20</sup>. Parler d'*habitus* dans ce contexte, c'est suggérer que l'avoir (*habere* en latin) en jeu quand on parle d'avoir un corps, est moins l'affaire d'une prise de conscience à l'égard d'un fait constitué que d'une manière de faire, d'un processus pratique de constitution de soi en deçà des prises de la conscience. À la position statique du corps face à l'esprit, cette réflexion sur les techniques du corps a le mérite de substituer ce qu'on peut appeler une composition du corps, entendue à la manière d'une com-position musicale comme le processus par lequel il déploie dynamiquement ses possibilités et se fait être.

On aurait tort cependant de ne voir dans la culture du corps que son contrôle et son objectivation aux fins du fonctionnement de la société. D'une part, la société, lorsqu'elle exige du corps une capacité à se donner, pour en appliquer les codes, la rigidité de la chose, ne veut pas que cette capacité se fasse propriété indéfec-tible du corps. Ce que je peux faire de mon corps quand le contexte social l'exige, je dois aussi pouvoir m'en défaire en d'autres contextes : la rigidité dans ce cas est encore un mode de la plasticité, une simple possibilité que je ne dois actualiser que dans les conditions opportunes, sous peine de verser dans le ridicule<sup>21</sup>. D'autre part, cette possibilité du dressage social atteste déjà que le corps n'est pas un simple fait, mais une surface d'inscription pour des normes. Or celles-ci pourraient-elles lui être imposées du dehors, si le corps n'avait pas d'emblée des dispositions normatives, qui lui soient pour ainsi dire naturelles ?

## 2.2 La culture du corps

Nous sommes ainsi conduits à l'idée d'une culture du corps qui n'aurait pas le sens d'une domestication par laquelle serait mise à distance sa nature, mais qui soit le déploiement des potentialités que cette nature recèle. C'est alors la nature qu'on cultive. Il ne s'agit pas de faire du corps autre chose qu'un corps, mais de faire de lui ce que par une pente immanente il a à être. Rousseau, au livre II de l'*Émile*, a particulièrement contribué à explorer cette direction. Son éducation négative a pour sens de laisser le temps à la constitution progressive des puis-sances du corps, vues comme le véritable terreau de l'intelligence<sup>22</sup>. Il rend

20. Voir particulièrement Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980 et *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil, 2015.

21. Voir Henri Bergson, *Le Rire. Essai sur la signification du comique*, Paris, Puf, 2019.

22. Voir Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, livre II, Paris, Flammarion, "GF", 2009, p. 165-166 : "C'est une erreur bien pitoyable d'imaginer que l'exercice du corps nuise aux opérations de l'esprit ; comme si ces deux actions ne devaient pas marcher de concert, et que l'une ne dût pas toujours diriger l'autre ! [...] Ainsi, plus son corps s'exerce, plus son esprit s'éclaire ; sa force et sa raison croissent à la fois et s'étendent l'une par l'autre." Et plus loin, p. 176 : "Pour apprendre à penser, il faut donc exercer nos membres, nos sens, nos organes, qui sont les instruments de notre intelligence ; et pour tirer tout le parti

expressément hommage sur ce point à Montaigne<sup>23</sup> (qui lui-même rendait hommage à Platon pour l'importance qu'il accorde à la gymnastique dans la première éducation) et à Locke<sup>24</sup>, qui avaient déjà, par égard pour l'équilibre de l'homme complet, jugé bon que l'esprit sain prît place dans un corps sain, coordonnant ainsi ces deux exigences en un unique projet de formation<sup>25</sup>. Mais Rousseau va en vérité plus loin, en invitant à penser que l'esprit sain ne peut se former que *par* la culture du corps sain. À l'apprentissage de mouvements codifiés à la contrainte desquels le professeur de danse (qui est en vérité, chez ceux que critique Rousseau, un professeur de bonnes manières en situation de danse) soumet le corps, il oppose par exemple l'apprentissage spontané de la bonne manière de mouvoir son corps en chaque circonstance – entendons la manière qui est bonne au regard des exigences propres du corps. Il faut faire de l'enfant "l'émule d'un chevreuil"<sup>26</sup>.

Cela suppose qu'on puisse mettre en évidence des valeurs immanentes à l'existence corporelle, des valeurs posées par le corps lui-même en deçà de toute institution volontaire, bien qu'il ne tienne ensuite qu'à la volonté d'assumer ces valeurs immanentes au corps ou de les mettre à distance au profit d'exigences transcendantes. Paul Ricœur a souligné l'irréductible pluralité de ces valeurs proprement corporelles, qu'il estime impossible de reconduire à un principe unique<sup>27</sup>. La recherche du plaisir ne s'identifie déjà pas à l'évitement de la douleur ; le sens de la facilité et le goût de la difficulté constituent eux aussi des valeurs *sui generis*. De fait, il y a un sens d'accomplissement dans le geste maîtrisé du corps qui fusionne avec l'élément où il évolue : appelons-le le *sens de l'aisance*. Il y en a un aussi dans l'affrontement et l'effort du corps qui surmonte la résistance de ce à quoi il s'oppose, à commencer par la sienne propre lorsqu'il met à l'épreuve ses propres limites : appelons-le le *sens de la performance*. L'éducation rousseauiste se déploie selon ces différents axes, et met en garde contre la réduction des perfections du corps à un modèle réducteur. De prime abord, la culture du corps s'ordonne à l'obtention du plaisir et à l'évitement de la douleur : la "raison sensitive" est en quelque sorte la temporalisation de cette double exigence, consistant à déterminer l'effort qui permet le plus efficacement d'atteindre ce qui nous procurera un certain plaisir ou nous prémunira d'une certaine douleur. Mais cette double considération n'épuise pas la liste des perfections propres du corps que l'éducation doit cultiver. Par la force, le corps se fait moyen au service d'un plus grand nombre de fins, il accroît le champ de ses possibles ;

possible de ces instruments, il faut que le corps, qui les fournit, soit robuste et sain. Ainsi, loin que la véritable raison de l'homme se forme indépendamment du corps, c'est la bonne constitution du corps qui rend les opérations de l'esprit faciles et sûres."

23. Voir Michel de Montaigne, "De l'institution des enfants", *Essais*, éd. P. Villey et V. -L. Saulnier, livre I, chap. 26, Paris, Puf, 2004.

24. Voir John Locke, *Quelques pensées sur l'éducation*, trad. G. Compayré, Paris, Vrin, 2007.

25. Voir par exemple Michel de Montaigne, "De l'institution...", p. 165 : "Ce n'est pas une âme, ce n'est pas un corps qu'on dresse : c'est un homme ; il n'en faut pas faire à deux."

26. Jean-Jacques Rousseau, *Émile...*, livre II, p. 198.

27. Voir Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. 1. Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, Points, 2009, p. 141-162.



mais seule l'adresse permet d'accorder sans perte ces moyens aux fins que l'on se propose dans des circonstances données, et seules l'acuité et l'exactitude sensorielles (avoir "le compas dans l'œil" <sup>28</sup> et "des yeux au bout de ses doigts" <sup>29</sup>) permettent une détermination fiable de ces circonstances et du problème qu'elles soulèvent. De la même façon, la facilité d'exécution dans le geste considéré ponctuellement ne se confond pas avec l'endurance dans l'effort prolongé ; l'une et l'autre ayant toutefois en commun d'être en elles-mêmes sources de plaisir, indépendamment de la fin poursuivie : de même que nous endurons parfois "pour endurer", l'aisance est plaisante en vertu du sentiment de légèreté qu'elle procure.

Reste que Rousseau, ne s'en tenant pas (comme s'y astreint Ricœur dans les pages que nous avons citées) à une phénoménologie des valeurs corporelles, propose d'interpréter ces perfections variées comme relevant bien d'une unité de destination. Pour le montrer, considérons le fait que la culture du corps contraste avec l'aliénation de ses capacités corporelles, qui est le lot de l'homme qui confie à des moyens techniques l'accomplissement de ses fins <sup>30</sup>. Elle fait ainsi du corps l'instrument absolu, celui dont l'instrumentalisation technique risque toujours de suppléer les puissances au lieu de les prolonger <sup>31</sup>. Mais le corps cultivé échappe à la neutralité de l'instrument technique, toujours susceptible de piéger la liberté en même temps qu'il accroît la puissance. Le corps est cet instrument dont les capacités, parce qu'elles n'impliquent pas de dépendance à ce qui n'est pas moi, ne peuvent être qu'au service de la liberté, quoi qu'il me plaise d'en faire. C'est la liberté qui se donne à éprouver à même le corps, dans l'aisance du mouvement (où elle s'affirme positivement comme adhésion et consentement) comme dans l'effort pour surmonter une résistance (où elle s'affirme négativement comme révolte et refus). C'est la conscience que nous prenons de notre liberté qui conduit à relativiser l'exigence de fuir la douleur, car l'accoutumance à celle-ci prévient qu'elle ne devienne à l'avenir un obstacle à l'accomplissement de nos volontés (l'obstacle par exemple d'un corps incapable d'endurer la chaleur ou le froid) ; c'est elle encore qui, plus généralement, interdit de mesurer l'accomplissement du corps à un calcul des plaisirs et des peines, qui méconnaîtrait la valeur impondérable de la conscience que je prends d'être libre – comme l'enfant qui s'épanouit à jouer dans la neige endure la douleur du froid et se renforce ainsi en vue de l'avenir sans nullement y sacrifier son bonheur présent <sup>32</sup>. On méconnaît le corps aussitôt qu'on oublie qu'il est pour la liberté. Par

28. Rousseau parle de "compas visuel" (*Émile...*, livre II, p. 204) et de mettre à l'enfant "un compas dans les yeux" (livre III, p. 244).

29. Jean-Jacques Rousseau, *Émile...*, livre II, p. 188.

30. Jean-Jacques Rousseau, *Émile...*, livre III, p. 252 : "Plus nos outils sont ingénieux, plus nos organes deviennent grossiers et maladroits : à force de rassembler des machines autour de nous, nous n'en trouvons plus en nous-mêmes."

31. La conception de l'outil comme prolongement et projection de l'activité du corps organique est la thèse centrale d'Ernst Kapp dans ses *Principes d'une philosophie de la technique* (trad. G. Chamayou, Paris, Vrin, 2007). Il invite ainsi à reconnaître une technicité inhérente au corps en tant que tel au fondement de la technicité des outils et des machines.

32. Voir Jean-Jacques Rousseau, *Émile...*, livre II, p. 118.

là, comme l'écrit Fichte du corps humain en vertu de la puissance adaptative dont sa structure articulée le rend capable, le corps est aussi sens<sup>33</sup>. Envisagé dans sa dynamique, comme corps en acte, il fait signe vers la liberté, dont il est la mise en œuvre effective.

### 3 L'épreuve du corps

#### 3.1 Expériences de la désappropriation

Le corps que je dis mien, que j'ai, qui est davantage un "se faire" qu'un fait, ne peut-il pas également se défaire ? Cela précisément parce qu'il n'est jamais "le mien" une fois pour toutes, parce qu'il ne constitue pas un donné, un étant disponible, n'est jamais complet, parachevé, mais recèle toujours des puissances à réaffirmer ou à développer. Il arrive que mon corps-puissance "n'en puisse plus", s'effondre – non pas seulement du fait de l'action exercée sur lui par des forces antagonistes (l'âme qui épuise son corps dans l'ascèse, l'État qui manifeste son pouvoir dans le supplice spectaculaire, etc.), mais aussi, et plus radicalement, de lui-même. Songeons à un certain nombre d'expériences cruciales, ou expériences limites, où le corps se montre rétif, résiste à toute espèce d'appropriation ou acculturation : l'état du malade, ou plus encore la condition du maladif, incapable de surmonter la maladie parce qu'en proie à un désir illusoire de santé parfaite<sup>34</sup> ; l'état de fatigue, dans lequel, paradoxalement, l'homme échappe d'autant moins à son corps qu'il s'efforce davantage de surmonter son état<sup>35</sup> et se révèle incapable de réaliser ses possibles, voire l'état d'épuisement, dans lequel il n'y a même plus de possibles à réaliser<sup>36</sup> ; l'état de nudité, interprété comme dénuement et privation, comme fixation au stade épiméthéen du corps "sans chaussure, sans couverture, sans arme"<sup>37</sup>.

Chacun de ces états est en vérité plutôt une mise hors d'état, qui met en jeu une forme de désappropriation du corps, de ce corps que j'appelle mien. Qu'advient-il alors ? Je ne sors pas de mon corps, je ne m'en évade pas. Il n'y a pas de doute, j'ai toujours un corps : ces expériences "qui rendent la communauté que forme l'âme avec le corps difficile à supporter"<sup>38</sup> sont en cela à l'opposé de l'expérience extatique, depuis laquelle, si elle a lieu, l'insertion de mon âme dans mon corps

33. Voir Johann Gottlieb Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, trad. A. Renaut, Paris, Puf, 1998, p. 80.

34. Pour une conception de la santé qui exclut par principe ce fantasme, en la définissant par la maladie, à savoir comme une capacité à s'en relever, voir Georges Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, Paris, Puf, 2013.

35. Voir pour ce point l'élucidation sartrienne de la fatigue dans *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1976, p. 498 et s. On pourra la comparer avec l'analyse de Levinas dans *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 2004, p. 41 et s.

36. Pour cette distinction entre fatigue et épuisement, voir les analyses de Gilles Deleuze dans *L'Épuisé*, édité à la suite de Samuel Beckett, *Quad et autres pièces pour la télévision*, Paris, Minuit, 1992.

37. Platon, *Protagoras*, 321 c.

38. Plotin, *Traité 6 (IV, 8) : Sur la descente de l'âme dans les corps*, § 2, trad. L. Lavaud, dans *Traités 1-6*, Paris, Flammarion, "GF", 2002, p. 244.

doit au contraire en venir à m'apparaître presque comme incompréhensible<sup>39</sup>. – Mais ce corps que j'ai de toute évidence, j'hésite désormais à le dire mien, comme si le droit particulier évoqué par Descartes n'était plus en vigueur, se trouvait révoqué et réduit au rang de fait. Le fait est là : j'ai un corps ; mais ce corps ne se *fait* plus, l'appropriation, pour un temps (ou serait-ce pour toujours ?), n'est plus possible. Dans le dénuement, la maladie ou la fatigue, il m'est d'autant plus évident que j'ai un corps qu'il m'est alors moins évident de l'avoir. Pour quelle raison ? Parce que ce corps qui est le mien, que je suis autant que je l'ai, me résiste ; non pas toutefois à la façon des corps environnants (la table sur laquelle j'appuie ma main) ou du corps d'autrui (qui voile la vie secrète de la personne, alors même qu'il s'expose), mais précisément en tant que mien. Ce corps m'*éprouve* plutôt qu'il ne me résiste, il se fait *épreuve* – par où il faut comprendre que je me trouve moi-même engagé dans ce corps défait, que cette défaite du corps emporte avec elle une désubjection radicale, une désappropriation de soi-même.

### 3.2 Corps et chair

Ce corps éprouve, comment le nommer ? Chacune à leur manière, la pensée chrétienne et la phénoménologie emploient le même terme, celui de chair. Dans la pensée chrétienne, ce terme désigne – lorsqu'il est employé en corrélation avec la notion d'esprit – le corps rebelle, qui n'obéit plus aux commandements divins, mais prétend trouver en lui-même (dans ses membres) sa propre loi : À travers cette épreuve du corps, c'est bien moi-même qui me trouve mis en jeu ; car s'il est vrai que le corps éprouvé est dans une certaine mesure un corps réprouvé, les penseurs chrétiens des premiers siècles se sont radicalement opposés au gnosticisme : ils ne voient pas dans le corps en tant que tel l'œuvre d'un dieu mauvais. En un certain sens, la chair – le corps devenu épreuve – ne désigne pas autre chose que l'âme, envisagée comme le principe d'animation du corps ; l'âme qui vit selon la chair est précisément une âme scindée, qui ne s'obéit plus, ne *peut* plus ce qu'elle *veut*<sup>40</sup>. Si la fatigue, on l'a dit, constitue l'une des modalités privilégiées de cette épreuve du corps, elle est plus proprement nommée dans ce contexte "acédie", et ne désigne pas simplement alors un manque de force, mais une puissance, propre au corps rebelle, de captation des possibles et d'attraction<sup>41</sup> – retenons qu'elle est encore une faiblesse, mais que celle-ci est l'envers d'une force du corps.

Les phénoménologues n'emploient plus le terme de chair en corrélation avec celui d'esprit, et l'expurgent de toute connotation morale ou éthique. Les deux acceptions du terme, antique et contemporaine, ne sont pas pour autant purement homonymes. Elles ont en commun de désigner une épreuve du corps qui se fait épreuve de soi. Chez Husserl déjà, la chair (*Leib*), distinguée du corps (*Körper*), désigne le "sensible sentant" – le voyant-visible, touchant-touché<sup>42</sup>.

39. Voir la description qui en est donnée en ouverture de ce même traité : Plotin, *Traité 6...*, § 1, p. 241.

40. Pour cette doctrine chrétienne de la chair, voir en premier lieu Paul, Épître aux Romains.

41. Voir Jean-Louis Chrétien, *De la fatigue*, Paris, Minuit, 1996.

42. Voir Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie*

Dans cette chair, je me découvre tout à la fois "actif" et "passif" : je ne peux voir qu'à la condition de pouvoir être vu, toucher qu'à la condition d'être touché. Chaque synthèse active est doublée d'une synthèse passive, de sorte que je me découvre comme étranger à moi-même en ce que j'ai pourtant de plus propre<sup>43</sup>. Approfondissant cette condition de passivité originaire, Michel Henry entend faire la jonction entre l'acception chrétienne de la chair et son sens proprement phénoménologique, en comprenant l'incarnation (la venue dans une chair) comme une épreuve de soi, ou auto-affection – allant jusqu'à doter le Verbe divin lui-même d'une chair originaire, ou *Archi-chair*<sup>44</sup>. Avoir une chair ne signifie rien d'autre que s'éprouver soi-même, faire l'épreuve de soi-même dans son corps – dans un corps qui, dans le temps de l'épreuve, n'est plus tout à fait à nous, sans pourtant nous devenir proprement étranger.

### 3.3 Le corps ne répond plus

La passivité radicale que la chair met en jeu signifie que mon corps n'est pas tel que je disposerais de lui. Il arrive qu'il dysfonctionne lorsqu'il ne répond pas à mes sollicitations (je me sens indisposé), ou qu'il m'embarrasse lorsqu'il se manifeste sans que je l'aie sollicité (mon corps m'indispose). Il est en cela semblable à un outil défectueux ou encombrant, et je peux fort bien me rapporter à ces situations sur le mode d'un problème technique, en cherchant par exemple à "réparer" mon corps (c'est-à-dire à le soigner), ou à le "ranger" (c'est-à-dire à lui trouver une place qui lui convienne). Mais l'analogie cesse ici, car ces expériences limites révèlent surtout la nature toute particulière de ce problème, qui tient à ce que je ne peux faire le choix de m'en débarrasser. Ce que Pascal disait de l'existence en général, on peut le dire de ce corps qui est notre véhicule : nous sommes embarqués. Je ne peux pas jeter mon corps ou le mettre à l'écart, hors de mon chemin. Il apparaît ainsi que l'éventualité que mon corps soit indisposé ou celle qu'il m'indispose tirent leur possibilité d'une indisponibilité foncière de ce corps auquel je m'éprouve assigné, et qu'en ce sens je n'"ai" pas au sens strict où je puis avoir les choses qui sont à ma disposition. Envisagé sous cette perspective, le corps n'est plus ce qui fait problème mais plutôt mystère, car il est la présence de ce que je ne peux considérer à distance pour y apporter une solution. Gabriel Marcel parle en ce sens d'un "mystère métaphysique de l'indisponibilité" qui "réside peut-être essentiellement dans cette impossibilité où je suis de disposer réellement de ce qui me permet de disposer des choses"<sup>45</sup>. Il écarte aussitôt la double objection que pourrait soulever cette formule. Premièrement,

*phénoménologique pures. Livre second : Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. É. Escoubas, Paris, Puf, 1996, p. 207.

43. Voir le commentaire de ces thèses husserliennes par Paul Ricœur, dans *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 375 : "La chair [...] est l'origine de toute 'altération du propre'. De celles-ci résulte que l'ipséité implique une altérité 'propre', si l'on peut dire, dont la chair est le support."

44. Voir Michel Henry, *Incarnation...*

45. Gabriel Marcel, *Être et avoir*, p. 119. Le mystère est la catégorie centrale de la philosophie de Gabriel Marcel, qui le définit comme un problème qui cesse d'en être un par ceci qu'il y a empiètement de celui qui le pose sur ses données.

n'est-il pas vrai que je puis me débarrasser de ce corps comme on se débarrasse d'un objet, et que je dispose toujours, pour me soustraire à lui, de l'option du suicide ? Mais cette solution, la seule possible en dernier recours, n'en est pas vraiment une, et c'est pourquoi il faut affirmer aussi que le problème n'en est pas vraiment un : je ne pourrais démentir l'indisponibilité foncière de mon corps qu'en la validant – en me supprimant moi-même, en sorte qu'il n'y ait plus rien dont je dispose. "Cette disposition absolue est donc en réalité une mise hors d'usage"<sup>46</sup>. Il est impossible que je *me* débarrasse de mon corps, car alors il n'y aurait plus de moi pour en être débarrassé. Deuxièmement, pourquoi l'impossibilité de m'y soustraire m'empêcherait-elle d'en disposer bien véritablement ? N'est-il pas vrai que je n'ai qu'à marcher pour me prouver, à la manière de Diogène, que je dispose de mon corps ? Mais cette preuve serait aussi bien preuve du contraire. Ce que révèlent précisément les expériences limites comme celle du dysfonctionnement, c'est la dépendance où je suis de mon corps dans l'acte par lequel je m'en sers. Quand je prétends en disposer, en vérité "je me confie à lui"<sup>47</sup>, et il ne tient pas à moi que le corps indisposé ne trahisse ma confiance. Ce décrochage dissipe ma fragile illusion de maîtrise : à dire vrai, mon corps *me fait marcher*.

### 3.4 Les usages du corps

La prétention à avoir un corps est exposée aux expériences de désappropriation, dans lesquelles le corps auquel nous sommes assignés se décolle de la fonction qui est la sienne. En situant au plan du mystère mon corps, qui ne peut être absorbé dans la mise en œuvre de ses fonctions, on acte que ce corps qui ne se laisse pas instrumentaliser est un corps hors d'usage, et soustrait en cela à la catégorie de l'avoir, qu'il fonde plutôt qu'il n'en relève. Le corps mystère est analogue en cela au "corps glorieux" de la théologie, qui en est en quelque sorte la projection dans une sphère séparée de l'existence présente : un corps que je suis pleinement sans que je puisse en rien faire. Tout comme Gabriel Marcel parle de mystère, Giorgio Agamben qualifie ainsi d'énigmatique ce corps décrit par Thomas d'Aquin en particulier : corps composé de membres et d'organes, à commencer par les organes sexuels (que la chair ressuscitée des bienheureux possède bel et bien), dont la fonction naturelle est exhibée pour la gloire de Dieu sans pourtant jamais qu'elle soit mise en œuvre. Puisque les organes n'accomplissent plus la fin à laquelle ils étaient destinés, il est naturel que les bienheureux ressuscités n'utilisent plus leur corps. Leur chair est désactivée, au sens où elle n'œuvre plus – elle est désœuvrée<sup>48</sup>. Or le reproche que Giorgio Agamben adresse à cette théologie du corps glorieux peut valoir aussi contre Gabriel Marcel : il se montre incapable d'envisager un usage du corps qui s'écarte de la fonction qui est suspendue. La neutralisation de la fonction est aussitôt pensée comme une mise hors d'usage, et celle-ci comme une forme d'ennoblissement, qui fait en quelque sorte du corps, chez Thomas d'Aquin, une pièce du musée de

46. Gabriel Marcel, *Être et avoir*, p. 120.

47. *Ibid.*

48. Voir pour ces points Giorgio Agamben, *Nudités*, trad. M. Rueff, Paris, Payot & Rivages, 2019, p. 130 et s.

la création. Mais n'est-ce pas méconnaître la valeur de l'usage et le confondre avec l'instrumentalisation, qui, elle, s'ordonne à une fonction déterminée par avance ?

Aussi, là où Gabriel Marcel invite à s'arracher au paradigme technique, une voie différente consisterait à le repenser, de façon à concevoir l'usage du corps en surmontant l'alternative du fonctionnement et du dysfonctionnement, et partant de l'appropriation et de la désappropriation. Une catégorie invite en effet à penser la technique par-delà ce partage : c'est celle de bricolage. Le bricoleur est précisément celui qui fait usage de ce qui ne fonctionne plus. L'usage en effet n'a pas à être corrélé à la mise en œuvre d'une fonction préalable, et c'est précisément ce dont Giorgio Agamben trouve l'idée dans la "philosophie du déglingué" (*Philosophie des Kaputten*) de Sohn-Rethel<sup>49</sup>, illustrée par "ce gamin dans une rue de Capri qui avait transformé le moteur de sa mobylette en un appareil pour faire de la crème fouettée"<sup>50</sup>. Rapportée au corps, cette théorie de la technique invite à porter un autre regard sur le corps épreuve, le corps que je ne peux utiliser pour remplir les fonctions qui lui sont assignées. En défaisant par l'usure l'instrumentalisation ou utilisation du corps, il ouvrirait paradoxalement la possibilité d'en faire véritablement usage. Comme cette philosophie de l'usage libère la technique du mécanisme qui tend à l'automatiser, de même elle libère le corps de toute référence à une nature qui en constituerait par avance la norme. Le corps qui ne remplit pas ses fonctions est celui dont on peut user librement. Au corps mystère, cela reviendrait en somme à opposer un corps poème, à la manière dont Lévi-Strauss parle d'une "poésie du bricolage"<sup>51</sup>, qui pour n'être pas la mise en œuvre d'une fonction univoquement déterminée (caractéristique du corps problème) peut être l'appropriation personnelle d'un sens, ou mieux d'une pluralité indéfinie de significations. Giorgio Agamben donne deux exemples de cet usage qui n'est pas une utilisation, autrement dit de cette réappropriation du corps par-delà la désuétude de ses fonctions et en marge de toute "technique" du corps. Le premier exemple est pris dans la sphère de la sexualité : le détournement des organes pour des usages étrangers à leur fonction est moins perversion que, dirions-nous, poème, au sens propre d'une production de sens : la bouche dont on fait usage pour embrasser est plus humaine par le sens qu'elle porte que celle qu'on utilise pour remplir ses fonctions nutritives. Le second exemple est pris dans la sphère de l'art : il s'agit du "danseur, quand il défait et désorganise l'économie des mouvements corporels pour les retrouver à la fois intacts et transfigu-

49. Voir Alfred Sohn-Rethel, "L'idéal du cassé", dans Walter Benjamin, Asja Lācis et Alfred Sohn-Rethel, *Sur Naples*, Paris, La Tempête, 2019.

50. Giorgio Agamben, *Nudités*, p. 134.

51. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 32 : "La poésie du bricolage lui vient aussi, et surtout, de ce qu'il ne se borne pas à accomplir ou exécuter ; il 'parle', non seulement avec les choses, comme nous l'avons déjà montré, mais aussi au moyen des choses : racontant, par les choix qu'il opère entre des possibles limités, le caractère et la vie de son auteur. Sans jamais remplir son projet, le bricoleur y met toujours quelque chose de soi."

rés dans sa chorégraphie" <sup>52</sup>. Le geste usé par la routine corporelle jusqu'à en être devenu inaperçu, est comme restauré par l'usage du danseur, qui ne subordonne l'accomplissement de ce geste à la visée d'aucune fonction. Le corps qui n'est plus à notre disposition se rend ainsi d'autant plus disponible. L'épreuve du corps se fait épreuve de vérité : elle libère des potentialités que son instrumentalisation dissimulait, et elle les déploie sous la forme d'événements singuliers, qui ne sauraient même se stabiliser en institution nouvelle d'une technique (laquelle ne peut jamais être, pour l'amoureux ou le danseur, qu'un préliminaire). Corps exposé, arraché par l'épreuve à ces deux figures de la maîtrise que sont l'habitude et la contemplation, c'est-à-dire la routine du fonctionnement et le luxe du désœuvrement, tout se passe "comme si, libéré du sortilège qui le séparait de lui-même, il accédait enfin pour la première fois à sa vérité" <sup>53</sup>.

#### 4 Les contributions

Nous avons fait pour ce volume le choix d'un petit nombre de contributions. Cela impliquait de laisser de côté beaucoup d'auteurs, de courants philosophiques et même de problèmes susceptibles d'éclairer la notion de corps – de la variété de ces renoncements, on pourra se donner au moins une idée en consultant la bibliographie générale proposée à la fin de l'ouvrage. Notre pari est que ce choix se traduira en fin de compte par un bénéfice. Chacune des contributions proposées s'efforce en effet de creuser la pensée d'un auteur, ou d'un petit nombre d'auteurs classiques (quelle qu'en soit l'époque), de façon à en proposer un traitement approfondi, qui vise autant à développer une approche originale qu'à problématiser à chaque fois le concept de corps de l'intérieur d'une perspective définie, dont elle tâche de déployer les horizons possibles. Cette sélection comporte inévitablement de l'arbitraire, par les absences qu'on pourra y relever, voire y regretter selon les inclinations de chacun. Il nous paraît cependant qu'elle propose un parcours organisé et cohérent dont les trois parties recourent les trois étapes du problème du corps, telles que cette introduction les a explicitées.

Les contributions rassemblées dans la première partie de ce volume ("Position : mon corps") ont en commun d'interroger ce que peut signifier le fait d'"avoir un corps" sans dissoudre cet avoir dans la revendication, non pas forcément fausse mais trop indéterminée, suivant laquelle "je suis mon corps", mais surtout sans présumer pour autant une opposition rigide de l'avoir et de l'être, qui tendrait inévitablement à une certaine réification de cet avoir.

Pierre GUENANCIA, proposant un parcours transversal et synoptique à travers l'œuvre de Descartes, développe ainsi un premier modèle incontournable pour penser cet avoir : celui de "l'union" (pour la reconnaissance de laquelle la distinction des substances n'est que préliminaire), qui n'est pas l'identité de l'être à soi-même, mais qui ne reconduit pas non plus à l'étrangeté de ce que je ne suis pas. Je ne suis pas seulement uni à un corps ; je suis en un sens cette union même de l'âme au corps. Aussi l'effort légitime pour connaître le corps et pour le cons-

52. Giorgio Agamben, *Nudités*, p. 138.

53. *Ibid.*

tituer en objet de science, ce qui suppose de veiller à ne jamais transposer subrepticement à celui-ci les propriétés de l'être pensant, comme à ne jamais attribuer à un être pensant ce dont le corps est par lui seul capable (y compris de vivre), ne saurait oblitérer la dimension d'intimité qui me lie à mon corps. Mon corps est ce corps "que par un certain droit particulier j'appel[le] mien". L'expérience de la passion, entendue comme le lieu d'un véritable pâtir, est à cet égard cruciale. Elle témoigne de cette intimité, mais elle montre surtout comment l'exercice de la volonté à même l'union de l'âme au corps ne relève pas d'un décret magique, mais doit prendre la forme de techniques spécifiques et indirectes. C'est en vertu de ces techniques, en lesquelles la morale consiste, qu'on peut proprement dire de l'âme qu'elle a ce corps duquel pourtant elle pâtit inévitablement, et qui pourtant doit paradoxalement, pour qu'elle puisse agir sur lui, pouvoir fonctionner sans elle.

Louis GUERPILLON trouve dans la tradition de l'empirisme français un second modèle : avoir un corps veut dire "se sentir corps". Dans le *Traité des sensations*, Condillac rapporte en effet à une certaine configuration du sens du toucher l'expérience de se sentir corps, par laquelle seulement il nous est ensuite possible de nous rapporter, dans nos perceptions, à des corps hors de nous. Que nous nous sentions corps ne veut pas dire ici que nous nous sentions placé dans notre corps comme en un navire, ni même que nous nous sentions uni à lui : valable pour Condillac au plan métaphysique à titre de fait indépassable, le modèle de l'union ne parvient pas en revanche à exprimer de l'intérieur l'expérience subjective d'êtres capables de sensations telles que les nôtres. Le dialogue avec l'héritage divergent de ces thèses chez Destutt de Tracy d'un côté (qui accentue l'altérité du corps au moi voulant) et Rousseau de l'autre (qui accentue la perception du corps comme lieu d'exercice de mon pouvoir) permet d'en faire ressortir plus nettement les enjeux. Il apparaît alors que l'expérience de se sentir corps ne doit pas être comprise à la manière d'une position ontologique ; il n'y est pas question de l'attribution à soi-même d'un mode d'être (la corporéité) déterminé en amont sur un plan théorique – l'articulation de cette expérience à une réfutation de l'idéalisme n'est ainsi pas immédiate et demande à être spécifiée. Ses enjeux ne peuvent cependant être sous-estimés si l'on considère qu'elle invite à penser la possession de notre corps autrement que sur le modèle d'une "propriété", pour y voir plutôt le plan où peut se déployer notre "liberté".

Si le fait d'avoir un corps conduit à déterminer celui-ci comme lieu pour notre action et pour l'effectuation de notre liberté, il importe de préciser la relation du sujet pratique à son corps, les modalités et éventuellement les limites suivant lesquelles il est fondé à en disposer. Victor BÉGUIN soulève précisément cette question, en prenant appui sur la philosophie morale et juridique issue de Kant. Il établit que Kant lui-même ne méconnaît pas l'inscription corporelle du sujet pratique, allant jusqu'à penser un devoir de l'homme envers lui-même à l'égard de son corps et à reconnaître une certaine culture du corps comme préalable au développement de la moralité. Mais le corps n'est encore ici qu'un fait à l'égard duquel le sujet pratique doit prendre position. Fichte va plus loin en affirmant, par-delà le fait, la nécessité, pour le sujet pratique, de se poser comme corps : le corps n'est pas autre chose que ce qui donne à l'action sa dimension d'effectivité. L'agir se fait corps. Hegel enfin pense le fait d'avoir un corps à la manière d'une



appropriation qui, par la culture, élève le fait du donné naturel à la nécessité d'une signification spirituelle. Le fait d'avoir un corps peut alors être pensé sur le modèle d'une propriété de son corps, sans que cela conduise (comme c'était le cas chez Destutt de Tracy) à en postuler une irréductible étrangeté au moi : car c'est à même la culture du corps que le sujet pratique se constitue.

Au regard de cette pensée processuelle, pour laquelle le corps n'est pas un fait donné une fois pour toutes mais se constitue par la pratique, il n'apparaît plus possible de penser jusqu'au bout le fait d'avoir un corps sans en passer par le développement de ses puissances propres. Il faut penser sur un mode dynamique ce dont le corps est capable, ce qu'il peut faire et partant ce qu'il est possible d'en faire. C'est la question soulevée dans la deuxième partie du volume ("Composition : que peut le corps ?"), moins par juxtaposition que par prolongement de la première.

Une première réponse est donnée par la compréhension du corps comme instrument dont il est possible de se servir. Gaia BAGNATI et Paul GUERPILLON examinent la manière dont cette conception du corps instrument se met en place chez Platon et Aristote. Dans le *Timée* en particulier, Platon envisage les corps sous l'angle de leur utilité, c'est-à-dire de leur adéquation à la fonction pour laquelle ils ont été produits. Il invite ainsi à considérer les corps, et particulièrement les corps humains, comme destinés à être des serviteurs de l'intelligence, le modèle technique de l'instrument se voyant alors complété par un modèle politique, davantage à même de mettre en évidence la dimension dynamique de notre rapport au corps. De prime abord, la téléologie aristotélicienne se présente, par reprise du vocabulaire instrumental, comme un prolongement de cette élaboration platonicienne. Mais là où Platon propose de normer le corps par imitation d'un modèle intelligible préexistant, l'étude biologique conduite dans les *Parties des animaux* et la définition, dans le *De Anima*, de l'âme comme réalité relative au corps plutôt que comme substance indépendante, convergent pour mettre en évidence une inventivité du corps, une puissance de production des normes inhérente à celui-ci en tant que tel. La conception instrumentale atteint ici ses limites ; il faut la dépasser pour penser l'ouverture par le corps d'un horizon indéfini des possibles. Ce progrès du point de vue d'une compréhension physique du fonctionnement du corps a un coût cependant. Il suppose de renoncer à ce qui intéressait Platon au premier chef, à savoir la mise en évidence d'une puissance spécifique que le corps détient en vertu de sa beauté : sa puissance de signifier une transcendance, de faire apparaître à même les phénomènes corporels un être qui soit en excès sur eux.

Le modèle politique affleurerait dans la conception de Platon, à qui il arrive dans le *Timée* de penser le corps comme une cité, et dans la *République* de penser la cité comme un corps. Mais on trouve chez les modernes une réflexion plus directe sur l'idée de "corps politique", ce corps qui par excellence se définit par l'exercice du pouvoir. C'est le cas chez Hobbes, auquel est consacré l'article d'Odile TOURNEUX. Cependant, le risque serait de réduire le corps à n'être dans ce contexte qu'une simple métaphore. Aussi importe-t-il d'ancrer la conception hobbesienne du corps politique dans sa conception du corps physique, telle que la propose la doctrine matérialiste du *De Corpore*. Il apparaît alors que le corps phy-

sique déjà se caractérise, au regard de l'expérience que nous faisons du corps qui nous est propre, par la mise en œuvre d'un certain pouvoir : il n'est corps que par son effort à se mouvoir, ou *conatus*. Cette conception du pouvoir comme effort offre une deuxième voie pour répondre à la question de ce que peut le corps, une voie distincte de sa caractérisation comme instrument. Avec cette conception on a affaire, quand on parle de corps politique, plutôt à une modélisation qu'à une métaphore. Son caractère opératoire est au moins double. Le modèle du corps physique permet d'une part de penser le fonctionnement de l'État de manière à rendre conciliable la nécessité, qui est le conditionnement du pouvoir, et la liberté, qui n'est autre chose que l'exercice effectif de ce même pouvoir. Mais pour autant que le corps physique fait aussi de l'homme un acteur exerçant uniment son pouvoir sur la scène sociale, il est étroitement lié d'autre part à l'élaboration du concept de personnalité, qui apporte la solution hobbesienne au problème de l'unification politique de la multitude.

Mais le pouvoir n'est-il que ce qu'un corps peut détenir ? Examinant le corpus foucauldien, Pierre-Mehdi HADJ SASSI envisage qu'il faille plutôt le comprendre comme ce par quoi le corps est traversé. C'est alors le corps en tant que tel qui est dans une certaine mesure politique, en tant qu'il est résolument appréhendé comme un enjeu de pouvoir. Relisant Foucault et sa réflexion sur le savoir-pouvoir au prisme de l'affirmation spinoziste suivant laquelle "nul ne sait ce que peut le corps", l'auteur accorde une attention particulière à la figure du corps sexuel, où s'illustre bien l'alternative de l'assujettissement du corps et de sa subjectivation. La subjectivation, telle est en effet la forme que prend dans ce contexte la compréhension dynamique de ce que peut signifier "avoir" un corps au regard de la culture de ses puissances. L'enjeu apparaît alors, contre la réduction qu'opèrent la discipline des corps et la science qui en est solidaire, de restituer le corps à ses possibles indéterminés. L'idée de "corps utopique" est emblématique de cette ouverture de possibles qui ne se résorbent pas dans les jeux de pouvoir. L'auteur propose de penser ce geste foucauldien tourné vers le futur par symétrie avec la récapitulation aristotélicienne du passé d'un être dans son essence achevée ("ce que c'était que d'être") ; on pourrait y voir aussi une radicalisation et une exploration effective de ce que le précédent chapitre indiquait comme une ouverture de l'horizon des possibles par le corps tel que le pense Aristote. Chez Foucault, le corps, qu'il ne faudrait même plus désigner au singulier car le corps unité est déjà limitation des possibles corporels, apparaît alors, au gré de l'enquête historique, non plus comme le lieu où s'exercent des pouvoirs, mais plutôt comme une puissance de possibilisation, en sorte qu'il est même dépourvu de sens d'entreprendre de déterminer par avance ce qu'il peut.

En mettant à ce point l'accent sur la plasticité indéfinie du corps, on risque cependant d'occulter ce qui n'en est pas la négation mais le corrélat : la résistance du corps en tant que corps au pouvoir qu'on veut exercer sur ou à travers lui. L'avoir, qui prend forme dans la culture des puissances indéfinies du corps, est toujours en même temps exposé à une désappropriation possible. Autre forme du non-lieu, l'expropriation est comme l'envers de l'utopie. Il peut en effet arriver que le corps résiste au processus dynamique par lequel on s'efforce d'en faire un chez-soi. Puisqu'il n'est pas un fait mais un faire, il est susceptible aussi de se défaire. Il se fait en cela épreuve. Tel est l'objet de la troisième partie du volume ("Exposi-

tion : l'épreuve du corps"), qui conduira à se demander si cette épreuve du corps (celle à laquelle il est soumis, et partant celle à laquelle il nous soumet), loin d'être un simple fardeau, n'est pas toujours en même temps une épreuve de vérité.

Mathieu EYCHENIÉ le donne à penser, en examinant l'expérience qui par excellence résume cette épreuve du corps : l'expérience de la nudité. Il le fait en étudiant l'ambivalence de celle-ci dans la théologie du premier christianisme, ainsi que dans sa réception contemporaine. Cette conception chrétienne du corps, contrepoint ou interlocuteur de la réflexion philosophique tout au long de son histoire moderne, est en effet incontournable et ne peut se résumer à la dévaluation d'un corps devenu, en tant que "chair", objet de mépris et de honte. Commentant la Genèse, Augustin voit certes dans le corps nu un corps démuné, plongé dans le dénuement. Semblant se dévoiler, il se voue en réalité à la dissimulation, par une compréhension dialectique de l'articulation entre montrer et cacher. Cependant, le dogme de l'incarnation de Dieu tient lieu de contrainte qui invite les théologiens à forger des outils conceptuels pour penser une relève du corps nu : la nudité est comme revêtue par Dieu lorsqu'il s'incarne, elle est endossée par lui comme peut l'être un vêtement. Le concept d'*habitus* est travaillé de manière originale dans cette perspective, en sorte de repenser l'"avoir un corps" comme une mise à l'épreuve du corps, qu'il importe de ne pas réduire à une simple apparence superficielle. La nudité étant interrogée dans ces textes du point de vue de la phénoménalisation qu'elle engage, il n'est pas étonnant que la phénoménologie ait pu considérer ce travail conceptuel et en proposer une lecture critique. C'est ce que fait Michel Henry dans *Incarnation*, où il oppose cette théologie de la chair revêtue à une authentique auto-révélation de la chair, conférant ainsi à celle-ci son entière dignité phénoménologique.

Aux antipodes de cette conceptualisation, Nietzsche a reconnu en elle son adversaire privilégié. Mais aurait-il pu le faire si, pour opposées qu'en soient leurs appréciations, le plan auquel le premier christianisme s'installe, celui qui reconnaît dans le corps une mise à l'épreuve, n'était pas celui-là même où Nietzsche entend se placer ? Ainsi Benoît BERTHELIER s'intéresse-t-il au sens que prend chez Nietzsche l'épreuve du corps, dont l'expérience de la maladie est chez lui emblématique. Il montre que celle-ci doit être réinscrite dans une réflexion sur la vérité du corps, dont Nietzsche revendique de le prendre pour "fil conducteur". Ancrant résolument contre Descartes la conscience dans l'histoire de l'organisme, il se prête à une lecture qui verrait dans le corps une sorte de vérité première se substituant au *cogito*, dont il viendrait à occuper la place. Mais cette lecture méconnaîtrait que la philosophie du corps développée par Nietzsche, instruite par la biologie de son temps, n'est pas une métaphysique, comme l'est encore celle de Schopenhauer : le corps s'offre chez lui moins à une expérience immédiate qu'à un travail prolongé d'expérimentation ; il est moins un fait de portée métaphysique qu'un faire dont l'épreuve requise ne saurait laisser indemne. Car d'une part le fil conducteur du corps met la vérité elle-même à l'épreuve, en proposant de la saisir avec probité comme une valeur vitale parmi d'autres. D'autre part il fait en retour de la vérité une épreuve pour nous, en posant la question de savoir jusqu'où est possible une incorporation de la vérité par un corps vivant, qui risque au nom de celle-ci de mettre en danger sa vie même, en l'exposant au devenir, et partant au souffrir. La notion de "grande

santé", santé qui n'éluide pas la maladie mais se prête à l'affronter, est une manière d'assumer jusqu'au bout cette épreuve : le corps ne se pose qu'en s'exposant, il ne se fait qu'au risque de la défaite.

Le corps que j'ai pour autant que j'en cultive les puissances est ainsi toujours également un corps par lequel je suis renvoyé à mon impuissance possible, un corps qui m'expose. Explorant chronologiquement les étapes de la philosophie de Levinas, Emeline DURAND affronte frontalement ce motif de l'"exposition", qui met en question notre prétention à "avoir" un corps et paraît en être le démenti le plus radical : il n'y a d'avoir du corps que par l'ouverture de celui-ci à un dehors dont il tire sa jouissance et qui le renvoie à sa vulnérabilité. Dans ses premiers textes, Levinas insiste sur la manière dont nous sommes enfermés dans notre corps, qui nous met à l'épreuve de notre héritage, de la honte, de la fatigue ou de la paresse. Mais ce corps qui, en chacune de ces expériences, pour ainsi dire nous fixe, peut aussi se faire événement : car c'est au lieu du corps qu'est susceptible de surgir la conscience, par laquelle nous nous décollons de l'être. Le corps est ainsi fondamentalement le lieu d'une équivoque, qu'approfondissent les analyses de *Totalité et infini* : au niveau domestique, le corps de la jouissance est aussi celui du travail ; au niveau érotique, le corps de la pudeur est aussi celui de la procréation. Dans ce cadre, le corps n'a encore place qu'aux bordures de la relation éthique. Enfin, à l'époque d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Levinas en vient à envisager que le corps soit épreuve en ceci qu'il est l'inscription même du sens, qu'il convient d'entendre originairement comme un sens éthique : il signifie sur le mode de la passivité (dans la douleur ou dans le vieillissement par exemple) la provenance étrangère de notre responsabilité. L'exposition, qui est par définition épreuve de l'altérité, doit être comprise plus originairement comme épreuve d'autrui : c'est par là que le corps est signifiante. Avoir un corps, c'est avoir un sens ; mais nous n'avons ce sens que comme nous avons une dette. L'avoir est bien un être-à, mais à autrui plutôt qu'à soi-même.

## Remerciements

Nous tenons à remercier chaleureusement les contributeurs de ce volume, à la fois pour leur investissement et pour s'être pliés de bonne grâce aux contraintes de ce travail, à commencer par celles de délais fort courts. La générosité intellectuelle de Frédéric Cossutta, par-delà son rôle de directeur de collection, a contribué à améliorer significativement la qualité de l'ensemble : qu'il en soit également vivement remercié. Enfin, nous avons une pensée particulière pour Elena Partene, grâce à qui l'opportunité de ce travail nous a été offerte et qui a pris le temps de partager son expérience pour nous guider dans ses premières étapes.

## Bibliographie

Agamben Giorgio, 2019 [2009], *Nudités*, trad. M. Rueff, Paris, Payot & Rivages.

Aristote, 1986, *La Métaphysique*, trad. J. Tricot, 2 vol., Paris, Vrin.

Barbaras Renaud, 1991, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Jérôme Millon.

Barbaras Renaud, 2005, "De la phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair", dans J.-C. Goddard (dir.), *Le Corps*, Paris, Vrin, p. 207-250.

- Bergson Henri, 2012 [1900], *Le Rire. Essai sur la signification du comique*, Paris, Puf.
- Bourdieu Pierre, 1980, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit.
- Canguilhem Georges, 2013 [1966], *Le Normal et le Pathologique*, Paris, Puf.
- Chrétien Jean-Louis, 1996, *De la fatigue*, Paris, Minuit.
- Deleuze Gilles, 1992, *L'Épuisé*, dans Samuel Beckett, *Quad et autres pièces pour la télévision*, Paris, Minuit.
- Derrida Jacques, 2010, *La Naissance du corps (Plotin, Proclus, Damascius)*, Paris, Galilée.
- Descartes René, 2010 [1641], *Méditations métaphysiques*, dans *Œuvres philosophiques*, éd. F. Alquié, t. II, Paris, Classiques Garnier.
- Elias Norbert, 2003 [1939], *La Civilisation des mœurs*, trad. P. Kamnitzer, Paris, Pocket.
- Fichte Johann Gottlieb, 1998 [1796], *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, trad. A. Renaut, Paris, Puf.
- Henry Michel, 2000, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil.
- Husserl Edmund, 1996 [1928], *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second : Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. É. Escoubas, Paris, Puf.
- Kant Emmanuel, 1985 [1783], *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, dans *Œuvres philosophiques*, vol. II, éd. sous la direction de F. Alquié, Paris, Gallimard.
- Kantorowicz Ernst, 2020 [1957], *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, trad. J.-Ph. et N. Genet, Paris, Gallimard.
- Kapp Ernst, 2007 [1877], *Principes d'une philosophie de la technique*, trad. G. Chamyau, Paris, Vrin.
- Levinas Emmanuel, 2004 [1947], *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin.
- Lévi-Strauss Claude, 1962, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.
- Locke John, 2007 [1693], *Quelques pensées sur l'éducation*, trad. G. Compayré, Paris, Vrin.
- Maine de Biran Pierre, 1988, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, dans *Œuvres III. Mémoire sur la décomposition de la pensée. Mémoire sur les rapports de l'idéologie et des mathématiques*, éd. Fr. Azouvi, Paris, Vrin.
- Marcel Gabriel, 1935, *Être et avoir*, Paris, Gallimard.
- Marcel Gabriel, 1967 [1933], *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Louvain, Nauwelaerts.
- Mauss Marcel, 2021 [1936], *Les Techniques du corps*, Paris, Payot.
- Merleau-Ponty Maurice, 1976 [1945], *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty Maurice, 1979 [1964], *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard.
- Montaigne Michel de, 2004, *Essais*, éd. P. Villey et P. L. Saulnier, Paris, Puf.

Paul, 2000, *Épître aux Romains*, Bible de Jérusalem, trad. sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf.

Platon, 1997, *Protagoras*, trad. Fr. Ildefonse, Paris, Flammarion, "GF".

Platon, 2018, *Gorgias*, trad. M. Canto, Paris, Flammarion, "GF".

Platon, 2020, *Phèdre*, trad. L. Brisson, Paris, Flammarion, "GF".

Plotin, 2002, *Traité 6 (IV, 8) : Sur la descente de l'âme dans les corps*, trad. L. Lavaud, dans *Traités 1-6*, Paris, Flammarion, "GF".

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

Ricœur Paul, 2009 [1949], *Philosophie de la volonté. 1. Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, Seuil, Points.

Rousseau Jean-Jacques, 2009, *Émile ou De l'éducation*, éd. A. Charrak, Paris, Flammarion, "GF".

Sartre Jean-Paul, 1976 [1943], *L'Être et le Néant*, édition corrigée avec index par A. Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard.

Sohn-Rethel Alfred, 2019 [1925], "L'idéal du cassé", dans Walter Benjamin, Asja Lācis et Alfred Sohn-Rethel, *Sur Naples*, Paris, La Tempête.