

L'EFFACEMENT RITUALISÉ DU CORPS

par David LE BRETON

RÉSUMÉ

Le statut du corps est ambigu, coincidentia oppositorum par excellence : il est le présent-absent de la vie quotidienne. Opérateur de toutes les pratiques sociales, pivot de l'existence du sujet, les ritualités concourent à en effacer la présence de façon très radicale. Certains caractères de la socialité corporelle renvoient à de véritables rites d'évitement. Dans la vie courante, il y a une sorte d'escamotage du corps. Le handicapé physique ou le « fou » en font ressurgir soudain l'évidence, non sans provoquer souvent un certain malaise que renforce encore l'incertitude des mises en jeu du corps dans les échanges avec eux.

SUMMARY

The status of the body is ambiguous, coincidentia oppositorum par excellence : it is the « present-absent » of daily life. Executor of all the social practices, pivot of the subject's existence, ritualization compete to eradicate the body's presence in a very radical manner. Certain aspects of body sociability are thrown back to true evasion rites. In everyday life, there is a sort of avoidance of the body. The physically and mentally handicapped cause the sudden awareness of this negation, but not without provoking a certain discomfort which reinforces the uncertainty of the roles of the body in interactions with them.

Une infinité de mises en jeu corporelles, inlassablement répétées, servent de support à la production et à la reproduction de la vie quotidienne, tant dans sa banalité coutumière que dans ses circonstances plus exceptionnelles. La ritualité de la vie courante et des échanges entre les partenaires sociaux englobe bien entendu une somme considérable de gestes, de postures, de distances, une régulation des sentiments, un cadre sensoriel établi.

La vie quotidienne se déroule ainsi, sur cette trame de repères, sur ce canevas corporel qui permet à chaque acteur la mise en œuvre de son existence au sein du collectif, tout en se protégeant contre l'angoisse de l'inédit. La récurrence qu'entraîne la ritualité des échanges au niveau de la parole, des actions ou du corps fonctionne à certains égards comme un apprivoisement du fait de vivre. Toute vie, à l'intérieur d'une communauté humaine, est fondée sur une multitude de répétitions qui, la plupart du temps, échappent même à la conscience de l'acteur. « La répétition, écrit Michel Maffesoli, est certainement un moyen qu'a une structuration sociale de négocier sa mort, de gérer son angoisse face à l'accélération de l'histoire »¹. L'angoisse virtuelle d'exister² se dilue dans la constance des repères sociaux, dans la prévisibilité relative des comportements de l'autre. Mais dans le même mouvement, ce qu'il peut y avoir de troublant dans son propre corps ou dans celui de l'autre est ainsi conjuré par la familiarité des signes.

Un large réseau d'attentes corporelles conditionne en effet les interactions entre les différents partenaires sociaux. Dans une même trame sociale, les sensations, les gestuelles, les postures, les représentations du corps, etc., sont partagées par les acteurs à travers une étroite marge de variations. Leurs expériences somatiques se renvoient donc en miroir les unes aux autres. Si des différences interviennent, elles ne sont guère considérables tant qu'on ne franchit pas le seuil d'une autre structuration sociale. La proximité de leur vécu corporel et des signes qui le traverse est la condition qui rend possible une constante transmission du sens à l'intérieur d'un collectif donné³. Mais paradoxalement, à travers cette re-connaissance mutuelle de leurs caractères corporels, il semble que le corps lui-même s'efface, qu'il disparaisse du champ de la conscience, dilué dans le quasi-automatisme des ritualités du quotidien.

Dans l'écoulement de la vie courante, le corps s'évanouit. On peut se demander si le statut idéal du corps, dans nos sociétés industrialisées, n'est pas un singulier mélange de silence, de discrétion, d'effacement, voire même d'escamotage. Georges Canguilhem écrit que l'« état de santé, c'est l'inconscience où

1. Michel Maffesoli, *La conquête du présent*, Paris, PUF, 1979, p. 98. L'auteur consacre à ce phénomène de répétition des analyses très éclairantes.

2. Il suffit d'observer les effets mortifères engendrés par une société dont les cadres sociaux se décomposent et qui perd ainsi toute dimension de prévisibilité. Cf., par exemple, Colin Turnbull, *Un peuple de fauves*, Paris, Stock, 1973.

3. Le corps n'est en aucun cas le parent pauvre de la langue dans la circulation permanente du sens qui ancre un collectif et soude la sociabilité. Cf. David Le Breton, La symbolique corporelle, article à paraître dans *Ethnologie française*, 1984, n° 4.

le sujet est de son corps »⁴. René Leriche la définit lui-même, comme le « silence des organes ». De telles définitions, concises et admirablement formulées à l'intérieur de notre système de représentation, illustrent bien l'effacement du corps dans la vie de chaque jour, cet oubli relatif de sa réalité pendant tout le temps où il n'oppose pas de résistance. Dans ces conditions, on ose à peine rappeler que le corps est pourtant le support matériel, l'opérateur de toutes les pratiques sociales et de tous les échanges entre les acteurs.

Certes, chacun accomplit quotidiennement les soins que réclame son corps, mais à moins que le sujet ne témoigne d'une volonté délibérée de séduire et qu'il ne prête alors une attention particulière à son apparence⁵, ces soins se dissolvent dans une routine où la conscience de l'acteur peut n'être que résiduelle, machinale. La répétition efface toutes les sinuosités du monde, elle sécurise, mais elle supprime aussi l'épaisseur des actes ou des choses, elle les réduit à des signes récurrents, dépourvus de toute altérité. Dans ce contexte, le corps est le plus souvent absent comme réalité vivante, même s'il peut y avoir parfois des moments où le sujet se regarde un instant avec tendresse ou se lave avec une certaine volupté. Il est bien sûr impossible que le corps n'affleure pas à certains moments à la conscience du sujet, mais il ne s'agit pas là d'un caractère fréquent.

De façon paradoxale, l'homme occidental affirme implicitement son désir de ne pas ressentir son corps, de l'oublier autant que possible. Le corps ne transparait vraiment à la conscience du sujet que dans les seuls moments de crise, d'excès : douleur, souffrance, fatigue, blessure, impossibilité physique d'accomplir tel ou tel acte, plaisir, etc., c'est-à-dire des situations qui rétrécissent le champ de possible du sujet ou qui, au contraire, l'élargissent, mais bien plus rarement. La symbolique⁶ qui traverse son corps donne donc au sujet les moyens d'une occultation optimale de cette réalité ambiguë à laquelle il est lié. La socialisation du corps, qui touche aussi bien l'intime que l'infime, n'est-elle pas en ce sens la singulière recherche de sa volatilisation ? On pourrait alors se demander si le corps n'est pas la plus étonnante *coincidentia oppositorum* de la sociabilité : il est le présent-absent. A la fois pivot de notre insertion dans le tissu du monde et support primordial de toutes les pratiques

4. Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966, p. 52.

5. Ou encore qu'il ne soit hanté par une infirmité, ou un défaut physique, auquel cas il vit une douloureuse conscience de son corps.

6. David Le Breton, Corps et symbolique sociale, *Cahiers internationaux de Sociologie*, LXXIII, 1982.

sociales, il n'existe à notre conscience que dans les seuls moments où il cesse de remplir ses fonctions habituelles, lorsque se rompt « le silence des organes ».

Que la réalité du corps finisse par être gommée, comme exorcisée du champ social, on s'en aperçoit surtout en observant les effets qui accompagnent les inévitables dérapages qui affectent ses mises en jeu. Sans évoquer l'hypothèse de la rencontre avec un étranger (donc tributaire d'une autre culture somatique), il suffit qu'un acteur soit surpris par un autre dans une posture jugée inconvenante, ou même simplement inaccoutumée, bizarre, et le corps perd soudain sa fluidité antérieure, il devient pesant, encombrant, gênant. Des expressions courantes sont là pour dire ce malaise, ce changement de régime du corps, pour marquer aussi combien celui-ci est soudain de trop : « Je ne savais plus où me mettre », dit-on ensuite de façon très évocatrice, « J'aurais voulu disparaître dans un trou de souris »... La symbolique corporelle a momentanément perdu son pouvoir de conjuration puisque les données de la situation annulent en partie ses effets. Le corps redevient un mystère et prive de toute certitude sur la façon dont il faut alors l'aborder. Les attentes des acteurs ne se répondent plus ou laissent percevoir des ajours inquiétants. Les corps cessent de s'écouler dans le miroir fidèle de l'autre, dans cette espèce de bloc magique où chacun d'entre eux s'efface en même temps qu'il se met adéquatement en scène. Un malaise profond jaillit alors de cette rupture de sens qui met malencontreusement le corps en évidence.

Pierre Henri, dans l'essai qu'il a consacré aux aveugles, note bien les effets de ce décalage fréquent entre des attentes corporelles différentes et les quiproquos ou les malaises qu'ils suscitent. « Qu'un aveugle, écrit-il, propose de changer de position à une conductrice occasionnelle et lui demande la permission de passer son bras sous le sien, il n'en faut pas plus pour qu'il puisse y avoir un malentendu, surtout si la femme a les bras nus ou si elle porte une robe légère. L'aveugle préfère renoncer à ce qui lui serait commode, par respect des convenances, ou par crainte de l'équivoque »⁷. Ce dernier doit donc se soumettre à un code corporel inadapté, qui multiplie encore les difficultés qu'il rencontre : « L'aveugle bien adapté à sa cécité devrait être 'touche-à-tout'. Mais cette manière d'agir n'est pas sociale. Par la force des choses, s'il veut être accepté, l'aveugle doit se conformer aux modèles de comportements considérés comme normaux par la société »⁸.

7. Pierre Henri, *Les aveugles et la société*, PUF, 1958, p. 179.

8. *Ibid.*, p. 375.

Le corps ne doit témoigner d'aucune aspérité susceptible de le mettre en valeur. Sartre a magistralement décrit le garçon de café qui se résorbe totalement dans les postures, les gestes, les mimiques qu'il associe à l'exercice de son métier. La façon dont Sartre le dépeint illustre bien ce souci constant d'effacer au maximum son corps en fonction de la définition sociale précise qu'exige la situation. En même temps que le garçon de café accomplit sa tâche grâce aux recours à une somme particulière de techniques du corps, il en efface rituellement la présence. « Il a le geste vif et appuyé, un peu trop précis, il vient vers les consommateurs d'un pas un peu trop vif, il s'incline avec un peu trop d'empressement, sa voix, ses yeux expriment un intérêt un peu trop plein de sollicitude pour la commande du client, enfin le voilà qui revient, en essayant d'imiter dans sa démarche la rigueur inflexible d'on ne sait quel automate, tout en portant son plateau avec une sorte de témérité de funambule... Il joue à être garçon de café »⁹. Toute situation sociale produit une certaine étiquette corporelle que les acteurs qui y participent ne peuvent transgresser sans risque. « Un épicier qui rêve est offensant pour le client », dit encore Sartre¹⁰. Dans la vie courante nous sommes ainsi guidés par tout un réseau de ritualités qui gomment l'évidence du corps et l'inscrivent souplement dans l'ensemble des situations que doit affronter l'acteur.

La consultation dans le cabinet du médecin en est une autre illustration suggestive. Le tabou de la nudité est rituellement levé, le corps se donne à voir au médecin ou aux infirmières de l'hôpital, mais ce n'est plus celui de la vie courante, celui du désir. Dans un tel contexte, le corps est subtilement transformé en symptômes, en douleur. Il se change en une somme de paramètres spécifiques, de diagrammes, de noms particuliers. Le corps est court-circuité de sa dimension existentielle. Il est présent là aussi dans son absence même. Tout sentiment de pudeur est donc désamorcé¹¹.

Le jaillissement d'une attitude de pudeur atteste bien d'ailleurs de l'apparition soudaine du corps à la conscience du sujet, alors que le cadre de la situation exigeait qu'il reste dans ce clair-obscur qui est son seul vrai lieu dans notre société. Dans le cas d'une rupture inattendue de l'étiquette, c'est une sorte

9. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1943, p. 95.

10. *Ibid.*, p. 95.

11. Ce qui n'est pas forcément le cas d'hommes ou de femmes appartenant à d'autres cultures (notamment celles du Maghreb, de la Turquie...) qui sont soignés dans des hôpitaux français.

de retour du refoulé qui se produit, mais qui englobe alors le corps dans son intégralité.

L'existence du corps semble donc renvoyer à une pesanteur redoutée que la ritualité sociale a pour fonction de conjurer. Il s'agit en quelque sorte d'une dénégation promue au rang d'institution sociale¹².

Les émotions seraient alors une menace constante de rupture d'équilibre, mais de la même façon elles sont intégrées dans les rituels plus ou moins organisés qui les canalisent et préviennent ainsi les acteurs de toutes manifestations intempestives de l'un d'entre eux. Ou, du moins, ils en limitent le risque. Les émotions qui entourent le deuil, ou la naissance d'un enfant, la séparation d'avec quelqu'un, les conduites amoureuses, etc., répondent en fait à certaines normes sociales implicites.

Là aussi, c'est la transgression, par le malaise qu'elle engendre chez les témoins, par l'effet d'analyseur qu'elle suscite ainsi, qui permet de saisir cet aspect caché du rituel. Il suffit d'imaginer, dans la France urbaine d'aujourd'hui, l'exemple d'une mère ayant perdu un enfant et qui hurlerait sa douleur pendant la cérémonie funéraire. L'émotion de l'assistance serait insoutenable, mais le malaise serait égal si cette femme affichait une quelconque gaieté. L'émotion éprouvée doit donc se couler dans des moules collectifs où elle est orientée selon des directions précises. Sur ces conduites de deuil, Marcel Mauss et Marcel Granet ont écrit des textes remarquables¹³. Une symbolique gère les modalités de l'émotion et rend difficile l'invention ou la spontanéité. En d'autres termes, le code précède l'émotion et tend à empêcher l'arbitraire personnel de s'exercer. De la même façon, la joie est aussi orientée vers des conduites stéréotypées auxquelles le sujet se soumet inconsciemment. Il reproduit ainsi librement, à tous les niveaux de son corps, des normes qu'il a intériorisées et qui visent à endiguer les excès qu'il porte en lui. Les comportements aléatoires tendent à être

12. D'une manière générale, l'analyse de cette éviction ritualisée du corps reste dans les limites de notre aire culturelle. Dans les sociétés non occidentales — si l'on peut se permettre d'user de ce terme pour désigner une foule innombrable de sociétés — il ne semble pas que cette attitude se retrouve avec tant de suggestibilité et de façon aussi systématique. Il me semble également que cette attitude n'a pas toujours été un caractère de notre société, c'est plutôt un phénomène récent. J'avance ici un certain nombre d'hypothèses qui opèrent surtout un « signalement provisoire », selon le mot de Max Weber.

13. Marcel Mauss, L'expression obligatoire des sentiments, *Essais de sociologie*, Paris, Minuit, 1968-1969, p. 81 s.; Marcel Granet, Le langage de la douleur d'après le rituel funéraire de la Chine classique, *Etudes sociologiques sur la Chine*, Paris, PUF, 1953, p. 301 s.

suspendus, contraints à leurs sources mêmes au profit de rôles, de gestuelles, de postures attendus.

Toutes les conduites d'interaction sociale s'instaurent à partir d'une certaine définition mutuellement acceptée. Les différents interlocuteurs savent ce qu'ils peuvent attendre les uns des autres, même si cette étiquette « n'implique pas tant que l'on s'accorde sur le réel que sur la question de savoir qui est en droit de parler sur quoi »¹⁴. Au-delà de cet aspect verbal ou de prises d'initiatives, il y a aussi la dimension physique de l'échange. La situation est bornée implicitement par une certaine marge de postures corporelles, de gestes, de manifestations intimes, etc. Une étiquette corporelle est de mise qui varie selon le statut de l'interlocuteur, le degré de parenté ou de familiarité, le cadre de l'échange, etc. Toute conduite échappant à cette définition est guettée par l'inconvenance ; elle risque de susciter la honte de celui qui prend alors conscience de rompre un cadre établi et la gêne de celui qui est confronté à cet écart, fût-il minime.

Cependant, une curieuse tolérance est manifestée à l'égard de certaines échappées corporelles impliquant un mauvais contrôle musculaire. Devant un pet, un rot ou un gargouillis d'estomac, chacun fait semblant de n'avoir rien entendu. Mais il peut aussi arriver que ces manquements à la règle aient justement pour objectif l'humiliation de l'interlocuteur. Le mépris de l'étiquette, s'il reste unilatéral, témoigne alors de la tentative d'une prise de pouvoir sur l'autre, grâce à un procédé symbolique, ou bien il sert à renforcer la suprématie d'un acteur sur un autre. Mais si cette visée est absente, un embarras profond peut naître si l'un des protagonistes de l'échange fait entendre un bruit inopportun et fait ainsi surgir l'évidence de son corps. Tout dépend alors du seuil de tolérance de l'interlocuteur (et de son sens de l'humour, pourrait-on ajouter). Mais le plus souvent cette manifestation gênante¹⁵ est soigneusement ignorée, et après un bref instant de suspension, à peine sensible, l'échange se poursuit sans dommage.

Dans certains lieux, cette étiquette corporelle se relâche considérablement comme l'illustrent bien les vestiaires sportifs. A certains moments de festivités également, comme les repas de famille (baptême, mariage, communion, etc.) où il est alors permis exceptionnellement de se délivrer d'une part de ce contrôle sur le corps aussi bien dans les actes que dans la parole.

14. Erving Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, t. I, Paris, Minuit, 1973, p. 18.

15. Qui peut être tout aussi bien une mauvaise odeur, une haleine trop forte, un certain débraillé, etc. : tout dépend du code de référence de l'acteur qui la subit.

Dans ce contexte, une certaine licence dans les propos, un certain négligé des attitudes corporelles, est de rigueur. A la limite, c'est davantage « celui qui reste dans son coin », celui dont on chuchote « qu'il ne sait pas s'amuser » qui attire sur lui l'attention du groupe. Là où les autres souhaitent s'oublier un moment, échapper au code des échanges ordinaires par le biais d'un autre code, il est justement le trouble-fête, celui qui par son attitude verbale (le sérieux de ses propos ou son silence) ou physique (son air « guindé », son refus de danser ou de rire, etc.) rappelle l'éphémère et l'artifice de la situation. Souvent un tel personnage s'attire les foudres du groupe. Il incarne contre son gré un rappel de l'ordre moral où se tisse la vie quotidienne. Chaque contexte social produit une étiquette corporelle qui lui est propre. Dans le vestiaire du tennis, les mêmes acteurs mis face à face ne partagent pas le même univers gestuel que lorsqu'ils sont à leurs bureaux. Au moment d'entrer dans la salle de classe, l'ébullition des élèves s'évanouit. On pourrait ainsi prolonger longuement la recension des lieux qui suscitent des attitudes corporelles très ritualisées. Le métro, le train, le bus ou l'ascenseur sont à cet égard les exemples les plus curieux de cette dénégation qui frappe le corps. La ritualité est ici poussée à son comble dans sa visée d'escamotage. L'usage veut que la proximité physique engendrée par les transports en commun ou l'ascenseur soit occultée par une feinte indifférence à l'autre. Le regard se pose partout où n'est pas le corps du vis-à-vis, chacun semble se passionner pour les chromes de la porte, la poussière du sol, ou l'usure de la paroi, même si les corps sont tassés les uns contre les autres. Un paradoxe assez savoureux consiste ici dans l'effort qu'il faut parfois faire à certaines heures de pointe pour continuer à se comporter comme si le corps de l'autre était transparent ou inexistant.

De façon générale, le corps doit passer inaperçu dans l'échange entre les acteurs, même si la situation implique fortement sa présence ; il doit se résorber dans les codes en vigueur et chacun doit pouvoir retrouver, comme dans un miroir, ses propres attitudes corporelles chez ses interlocuteurs. C'est en ce sens que celui qui ne joue pas le jeu provoque une gêne profonde. C'est lorsque l'acteur perd ses rapports d'identification somatique avec l'autre que le malaise s'installe. En ce sens, il devient légitime de se demander si les étiquettes corporelles qui fonctionnent à travers les différents niveaux de la sociabilité ne sont pas des rituels d'évitement.

Cette régulation fluide de la communication et des échanges corporels, le handicapé physique ou le « fou » vont involontairement la perturber, la priver de son poids d'évidence. Le corps

surgit soudain à la conscience avec l'ampleur d'un retour du refoulé. L'impossibilité qu'on puisse s'identifier physiquement à lui (à cause d'une infirmité, par exemple) est à la source de tous les préjugés que peut subir un acteur social. Du fait de son infirmité, ce dernier se trouve plus ou moins exclu d'emblée des échanges les plus courants, à cause de l'incertitude qui enveloppe toute rencontre avec lui. Par sa seule présence quelquefois, il arrive qu'il engendre un malaise profond. Face à ces acteurs, le système d'attente est rompu, le corps se donne soudain avec une évidence imparable puisqu'il devient difficile de négocier une définition mutuelle en dehors de tout repère coutumier. La dialectique fluide de la parole et du corps se crispe soudain, se heurte à l'opacité, réelle ou imaginée, du corps de l'autre et la gêne est d'autant plus vive que les caractères physiques du sujet autorisent moins une identification à lui, à cause de son infirmité ou du désordre de ses gestes. Le miroir est brisé et ne renvoie qu'une image morcelée. La source de toute angoisse consiste sans doute dans cette impossibilité de se projeter dans l'autre, de s'identifier de quelque façon à ce qu'il incarne. Cet autre cesse d'être le miroir rassurant de l'identité de l'acteur, un « jeu » subtil mais chargé d'angoisse est aussitôt introduit dans le système d'attente. Le corps n'est plus effacé par le rituel, il devient lourdement présent, terriblement embarrassant. Telle est sans doute la source majeure de rejet implicite qui affecte le handicapé physique ou le « fou »¹⁶.

Le handicapé physique pourtant n'établit pas nécessairement une rupture avec la symbolique corporelle, il peut même continuer à se sentir « normal » et souffrir du rejet qu'il perçoit à son encontre. « L'individu stigmatisé, écrit E. Goffman, tend à avoir les mêmes idées que nous sur l'identité... Certes, ce qu'il éprouve au plus profond de lui-même, ce peut être le sentiment d'être une personne 'normale', un homme semblable à tous les autres, une personne, donc, qui mérite sa chance et un peu de répit »¹⁷. Thème souvent abordé au cinéma ou en littérature et sur lequel il n'est pas utile de revenir encore.

L'incertitude de la relation est d'ailleurs également partagée par le handicapé qui s'interroge à chaque nouvelle rencontre sur la façon dont il sera accepté. Même si l'interlocuteur fait montre de prévenance à son égard, celui-ci peut parfois être maladroit et blesser la susceptibilité du handicapé. Pierre Henri, à la

16. J'emploie ce terme entre guillemets à défaut de pouvoir entrer davantage dans les détails mais aussi pour me démarquer absolument de la vision psychiatrique, qui ne peut manquer de contester une anthropologie ou une sociologie de la « folie ».

17. Erving Goffman, *Stigmaté*, Paris, Minuit, 1975, p. 17.

suite d'une longue enquête, note que « la plupart des aveugles se plaignent du caractère inadéquat, de la maladresse et de l'inefficacité de l'assistance qu'on veut leur apporter. Chaque voyant a ses idées à lui, non seulement sur la manière de s'y prendre avec un aveugle, mais encore sur la technique que ce dernier doit suivre dans les diverses circonstances de la vie pratique »¹⁸. L'incertitude pèse doublement sur la rencontre et contribue à la rendre encore plus difficile.

Par-devers lui, le handicapé physique rappelle avec une force qui lui échappe, et qui tient à sa seule présence, la précarité infinie de l'existence et il réveille l'angoisse du corps démantelé à laquelle n'échappe aucune collectivité humaine. La mutilation, la cécité, la paralysie sont les figures archétypiques des cauchemars. Dans une société qui se nourrit de « la fausse monnaie de ses rêves », le handicapé rappelle soudain l'insoutenable fragilité de la condition humaine.

Quant au « fou », il peut perturber gravement le rituel d'interaction, il insuffle le ludique là où il avait disparu, il réintroduit un discours sur le corps qui choque les oreilles sensibles par sa crudité, il peut se masturber de façon très ostentatoire, se dénuder, agresser les autres, se blesser gravement de façon volontaire, hurler, etc. Il se révèle le plus souvent insaisissable dans ses gestes ou ses comportements. L'absence de prévisibilité atteint ici à son comble, et la violence psychiatrique que le « fou » subit quotidiennement montre bien la gravité de ses manquements à l'égard de l'ordre moral de la société. Le « fou », par le caractère aléatoire de ses comportements, est une négation constante des formes élémentaires de la sociabilité. Mais, pourtant, le « fou » retrouve cette qualité première de l'ironie : il interroge en profondeur la façon dont les acteurs d'une société donnée assument leurs modalités corporelles. On ne lui pardonne pas de donner au corps une telle publicité, quand celui-ci devrait disparaître de manière optimale de la relation sociale.

Dans la vie courante le corps est donc l'objet de véritables rituels d'évitement, il ne doit pas transparaître comme « matérialité » sous peine de susciter la désapprobation ou le malaise. Il est frappant de constater que certaines techniques du corps bien enracinées dans des sociétés différentes de nos sociétés occidentales ont développé au contraire une extraordinaire lucidité du fait que l'homme habite aussi ses mouvements ou l'épaisseur de sa chair.

Dans les arts martiaux japonais, par exemple, on trouve une attitude opposée à l'attitude occidentale, et qui consiste à faire

18. Pierre Henri, *op. cit.*, p. 329.

de la conscience du corps une permanence, non seulement au cours du combat, mais aussi dans le déroulement même de la vie. L'esprit du *budo*, dont l'un des caractères est l'accent mis sur les fibres du vécu corporel, déborde l'espace du *dojo* et affecte toutes les actions de l'adepte.

Evoquant ainsi la démarche qui l'a amené à une pratique intensive du *karaté*, K. Tokitsu écrit de façon très éclairante : « Un jour en allant au lycée, dans la lumière du printemps, je marchais avec la tache noire de mon ombre sur le chemin de terre qui surplombe les champs de riz, j'ai essayé de marcher réellement, d'être présent dans chaque pas ; mais en vain. Cette sensation de ne pas être, cette tentative inaccomplie d'exister véritablement m'ont orienté vers une recherche de l'existence de soi par les arts martiaux »¹⁹.

L'enseignement essentiel du *budo* consiste en effet dans cette recherche constante d'une adéquation sans faille du corps à la conscience. L'acte ne doit pas être précédé par la pensée : il est jaillissement immédiat de la pensée. L'intuition est exactement contemporaine au geste qu'elle implique. Un grand maître *zen* d'autrefois écrit que, « si deux actions sont distantes de l'épaisseur d'un cheveu, il y a interruption. Lorsque l'on tape les mains le son se dégage sans un instant d'hésitation. Le son n'attend pas, ni ne pense avant de sortir »²⁰. Grâce à l'affinement de ces techniques, l'articulation corps-pensée atteint son point extrême. « Au combat de *budo*, écrit K. Tokitsu, la présence de soi dans chaque geste devient vitale. Un décalage entre notre subjectivité et nos gestes constitue une faillite, un moment de vulnérabilité. L'adversaire qui attaque dès qu'il trouve un tel instant apporte dans les faits une critique immédiate »²¹.

Cette espèce d'hyperconscience du corps se manifeste sous l'apparence paradoxale du retrait de la volonté, ou plus exactement de sa disparition dans l'immédiateté de l'acte. Cette dissolution de la conscience est possible grâce à une extraordinaire technicité du corps et à l'appel à un autre type de vigilance très éloigné de celui que nous connaissons dans la vie quotidienne. D. T. Suzuki nomme *satori* cette forme particulière de conscience qui est proche, en fait, de l'intuition, mais d'une intuition saisissant la globalité et la singularité des choses dans le même mouvement. La conscience est comme dissoute dans le corps, elle le baigne tout entier, et le *cogito* n'est plus son seul mode d'apparition.

19. Kenji Tokitsu, *La voie du karaté*, Paris, Seuil, 1979, p. 7.

20. Maître Takuan cité par D. T. Suzuki, *Essais sur le bouddhisme Zen*, Paris, Albin Michel, p. 362.

21. Kenji Tokitsu, *op. cit.*, p. 9.

Ce rapport au monde ne se limite pas seulement à l'affrontement avec un adversaire, il fonde aussi la socialité courante de l'adepte du *budo*. « Le comportement dans le *dojo*, écrit T. Deshimaru, rejaillira sur notre vie quotidienne. Chaque geste est important. Comment manger, comment s'habiller, comment se laver, aller aux toilettes, comment ranger, comment se conduire avec les autres, avec sa famille, sa femme, comment travailler, comment être complètement dans chaque geste »²² ? Cette vigilance constante qui semble exclure toute hésitation, toute réflexion avant l'exécution de l'acte, cette fusion étonnante entre le corps et la conscience qui commande les gestes les plus infimes du sujet, montre en négatif à quel point l'homme occidental vit son corps dans une sorte d'oubli permanent.

Cette attitude d'évitement de la matérialité du corps n'a pas toujours été dominante dans notre société. N. Elias, dans des ouvrages fondamentaux, a bien montré comment, avant la Renaissance, et encore après pour les classes sociales les plus éloignées de la bourgeoisie, le corps n'est pas l'objet d'une privatisation, d'une mise à distance. On crache, on rote, on fait ses besoins à la face du monde, on se mouche avec la main, etc.²³. Les émotions, comme le souligne Huizinga, sont toujours portées à leur comble, même si elles alternent à peu de temps d'intervalle et se contredisent²⁴. Les nombreux banquets ou fêtes offrent l'occasion de ripailles et de débauches. La sexualité n'est pas encore moralisée comme elle le deviendra au cours des siècles suivants. Les couches sociales qui soudent la société médiévale sont étrangement hospitalières au corps²⁵. Celui-ci est affirmé comme le support fondamental et heureux de la vie et non comme son artefact plus ou moins pénible, qu'il faut s'efforcer de gommer au maximum. Claude Kappler, dans ses études sur le monstre médiéval, aboutit à une conclusion qui laisse rêveur, mais profondément significative. « Le Moyen Age, écrit-elle, n'était pas certain du tout que les monstres fussent des créatures mauvaises. Certains d'entre eux avaient très mauvaise réputation et leur nature n'était guère douteuse mais d'autres — et c'était le plus grand nombre — posaient bien des problèmes. Il se pouvait qu'ils fussent des créatures comme nous, dotées simplement d'une forme et d'une organisation différentes... Une célèbre formule de saint Bernard montre à quel point le Moyen Age était, comme nous, amoureux de paradoxe : *Formosa deformitas*,

22. Taisen Deshimaru, *Zen et arts martiaux*, Paris, Seghers, 1977, p. 52.

23. Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

24. J. Huizinga, *L'automne du Moyen Age*, Paris, Payot, 1980.

25. Voir par exemple M. Bakhtine, *Rabelais et la culture populaire*, Paris, Gallimard, 1970.

deformis formositas, beauté du difforme, difformité du beau ou beauté de la laideur, laideur de la beauté. Le jeu de mots est intraduisible puisque *forma* veut dire à la fois forme et beauté »²⁶. Un glissement de sens apparaît à la fin du Moyen Age. Au xv^e siècle, le statut du monstre change en effet de façon radicale, il est transporté sur le seul versant du néfaste, du dangereux ou de l'horreur. Il est aussi assimilé au démoniaque. Parallèlement, les acteurs prennent avec leurs corps une distance de plus en plus grande. L'époque du « Grand Renfermement » qu'a magistralement étudiée Michel Foucault s'avance à grands pas. Le refus de la différence qui se fait alors jour vient s'inscrire en plein dans l'émergence collective de ce souci de ne jamais mettre son corps en évidence, de l'effacer constamment par le recours au code.

Mais si notre époque est hantée par la Raison et le désir de la réaliser dans l'organisation sociale sous l'égide d'une vision très cartésienne du monde, la circulation, impossible à contrôler, des affects continue à corroder cette volonté. Le passionnel à l'œuvre dans la trame du social continue à perturber la routine de la production et de la reproduction du sens. Le corps offre en effet une extraordinaire ligne de résistance à toutes ces exigences de rationalité qui placent le centre de gravité de la vie du sujet hors de lui-même, dans des normes où il se reconnaît mal. Octavio Paz, il y a quelques années, a fort bien mis en évidence le fait que notre époque se caractérise par une « révolte des corps ».

Cette révolte emprunte deux voies différentes : il y a celle de la maladie, de la dépression, de la fatigue, ou même de la « folie », mais aussi celle de l'orgasme, de la revendication hédoniste. Récemment, Michel Maffesoli en a livré une passionnante analyse et rappelé combien est toujours vive cette sollicitation dyonisiaque, même si elle se masque parfois prudemment dans les fibres du social. « Il est certain, écrit-il, que la circulation du sexe, l'éclatement initiatique de soi, l'effervescence orgiaque, les mariages collectifs renvoient à l' 'ex-tase', à l'outrepassement de l'individu dans un ensemble plus vaste. Et il est frappant de constater que la domestication des mœurs, la culture personaliste, les divers changements socio-économiques, les développements scientifiques et techniques n'ont en rien amoindri cette pulsion à l'errance »²⁷.

26. Claude Kappler, *Le monstre, pouvoirs de l'imposture*, Paris, PUF, 1980, p. 90 ; voir aussi, du même auteur, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age*, Paris, Payot, 1980.

27. Michel Maffesoli, *L'ombre de Dionisos*, Paris, Méridiens-Anthropos, 1982, p. 17.

Cette tendance à l'effacement ritualisé du corps trouve donc là une résistance, une réaffirmation ludique qui brise l'isolement mortifère qui résulterait d'une clôture du corps sur lui-même. Dans l'affleurement du jeu, dans l'acceptation de l'orgasme ou dans la simple tendresse quotidienne, se réalise une respiration du corps. Nul doute qu'on ne trouve ici l'une des plus fascinantes *coincidentia oppositorum* de la sociabilité occidentale : rituellement gommé par les signes, le corps est aussi l'objet à d'autres moments d'une affirmation ludique qu'il est impossible de supprimer. Tel est le mouvement pendulaire du corps dans notre société, l'oscillation entre une absence allusive et un jaillissement radical. Cette éviction rituelle mise à jour dans les rapports d'interactions n'est donc pas une loi, mais c'est une tendance probablement dominante de notre socialité corporelle²⁸.

IPSA de l'Université catholique de l'Ouest, Angers.

28. Il n'entre pas dans mon propos, compte tenu des limites de cet article, d'aborder sous cet angle l'analyse de ce que Jean Maisonneuve a nommé le « corporéisme ». Mais il me semble que ces pratiques corporelles, de quelque bord qu'elles se situent, n'échappent pas à ces rituels d'effacement du corps. Ici l'escamotage est très subtil. En songeant à plusieurs analyses de Jean Baudrillard, je dirais qu'elles mettent en scène une simulation du corps plutôt que le corps réel. Celui-ci disparaît totalement sous les signes, conjuré dans ce que Jean Baudrillard a appelé le « narcissisme dirigé ». Mais il y a là matière à un autre article.