

IN Jean-Daniel CAUSSE & Denis Nülken (éd.),

Introduction A L'ETHIQUE, Penser, croire, agir, Labor et  
Fides, 2005, p. 325-352

Chapitre 14

## LE CORPS ET LA PERSONNE

Florence Quinche

### 1. CORPS ET SCIENCES HUMAINES<sup>1</sup>

La façon dont les sciences humaines abordent l'éthique des corps s'apparente à une éthique *descriptive*, ou plutôt une forme de méta-éthique : un ensemble de discours sur l'éthique. C'est le cas tant par les moyens d'investigation mis en œuvre (sociologie, anthropologie, histoire), essentiellement basés sur l'observation des pratiques et des mœurs, la lecture et l'analyse des productions littéraires, culturelles, religieuses, que par les objectifs poursuivis. En effet, ces disciplines visent essentiellement à comprendre comment les sociétés vivent et pensent le corps. Les pratiques et les discours « éthiques » sont objets de recherche, le discours des sciences humaines n'étant pas lui-même d'emblée éthique. Ces méta-éthiques du corps cherchent à comprendre comment et pourquoi les sociétés créent et imposent des normes à propos du corporel, de l'apparence, de la présentation de soi, du comportement ou encore du discours sur le corps. On s'interroge sur la structuration individuelle et sociale qu'apportent ces règles : à quoi servent-elles ? Quel est leur objectif individuel et collectif ? Pourquoi les inscrire dans le corps, dans la chair ? Les modes de discours sont descriptifs et explicatifs : on cherche à comprendre comment les normes ou les *habitus* qui régissent l'usage et le vécu des corps dans une culture donnent une couleur propre à chaque forme de vie sociale. Néanmoins, ces analyses ont parfois des conséquences éthiques, en ce que la révélation de certains phénomènes peut mettre à jour des situations injustes ou révoltantes. Il n'est ensuite plus possible de simplement les ignorer.

Les études du corps en sciences humaines prennent leur essor notamment avec les travaux de l'École des Annales dans les années 20, qui – en s'intéressant à

---

1. Ce texte ne traite pas de la bioéthique, ni des questions d'éthique médicale qui auraient pu, par l'ampleur des questions qu'elles développent, faire l'objet d'une rubrique à part entière. Cf. dans le présent manuel le chapitre 19 sur « Le commencement et la fin de la vie ».

l'individu, aux parcours de vie et non plus simplement à l'histoire des élites, à l'histoire politique ou diplomatique – nous font entrer dans la « concrétude » des vies individuelles<sup>2</sup>. Ces travaux se caractérisent par un nouvel intérêt pour les populations envisagées sous un angle plus qualitatif, puis ils s'intéressent au sujet et à sa façon de vivre les événements quotidiens ou historiques. On relève notamment un renouveau des travaux sur le Moyen Âge où l'on s'intéresse à l'homme du commun ; on mène des études sur les guerres en considérant le vécu (physique et psychologique) des soldats et des civils à travers leurs correspondances, leurs témoignages ; ce sont encore des travaux sur les classes laborieuses où la question du traitement du corps et de ses besoins (travail, nourriture, logement) devient centrale pour comprendre l'existence quotidienne de ces populations<sup>3</sup>.

« Dans la dernière décennie, l'École des Annales glisse d'une démographie historique, à caractère quantitatif, vers une anthropologie historique, d'aspect plus qualitatif. Dès 1948, un franc-tireur, Philippe Ariès, a montré la voie dans une *Histoire des populations françaises et de leur attitude devant la vie depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle* ; cet auteur observe : "les statistiques démographiques nous éclairent sur la manière de vivre des hommes, sur la conception qu'ils ont d'eux-mêmes, de leur propre corps, de leur existence familière..." (rééd. 1971, p. 15). Suivant ce conseil, le groupe des *Annales* se tourne vers l'examen du corps, sain ou malade, et rejoint, par ce biais, une histoire de la médecine. [...] Par ailleurs, l'histoire de la population s'infléchit en direction d'une histoire de la famille qui conduit elle-même à une histoire de la sexualité abordant les problèmes des interdits religieux, des pratiques anticonceptionnelles, des relations légitimes et illégitimes. [...] On réfléchit sur l'attitude humaine face à la vie, en s'informant sur la conception, la grossesse, l'accouchement et la petite enfance [...] Et l'on s'intéresse à l'attitude humaine face à la mort, en enquêtant sur les coutumes funéraires, les clauses testamentaires, les représentations de l'au-delà [...] »<sup>4</sup>.

2. Guy BOURDÉ et Hervé MARTIN, *Les écoles historiques* (1983), Paris, Seuil, 1997, p. 215-270.

3. Jacques LE GOFF et Olivier TRUONG, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Paris, Liana Levi, 2006, sur l'évolution des mœurs et des pratiques corporelles à la Renaissance. cf. Norbert ELIAS *La civilisation des mœurs* (1939), Paris, Pocket, 2003. Elias s'intéresse à ce que jusqu'alors les sciences humaines avaient négligé : les pratiques quotidiennes du corps (manger, se moucher, avoir des relations sexuelles, etc.). Il montre comment s'instaurent de nouvelles normes de comportement, comment fonctionne le processus de « civilisation » de la société occidentale par une maîtrise progressive du corps et des comportements.

4. Guy BOURDÉ et Hervé MARTIN, *Les écoles historiques*, op. cit., p. 240-241.

La sociologie prend le corps comme objet de recherche vers les années 30, abandonnant la perspective dualiste qui le situait du côté du biologique, du naturel et l'opposait au social et au culturel. Les systèmes de pensée (idéologies, discours, croyances, mythes, religions) ne seront plus simplement étudiés par les sciences humaines en faisant abstraction de leur incarnation dans des pratiques, des gestes, des « techniques du corps », selon l'expression de Marcel Mauss (1872-1950)<sup>5</sup>. L'anthropologie culturelle va mettre en évidence l'importance d'observer les pratiques et le corps pour comprendre une société. Le corps (les techniques, gestes, postures, ses traitements imposés, son façonnement, ses dynamiques) devient ainsi un objet d'étude à part entière : il devient un lieu de savoirs et de transmission de règles sociales. L'impact de la société sur les corps s'effectue par des normes sociales qui régulent nos gestes quotidiens et qui relèvent de techniques transmises par l'imitation souvent inconsciente de modèles. L'influence du social sur les pratiques et les usages du corps, autrement dit la « construction sociale du corps »<sup>6</sup>, sera largement développée par la suite<sup>7</sup>. L'ethnologie portera un regard novateur sur le corps – comme altérité culturelle –, notamment la sexualité à travers les recherches de Margaret Mead (1901-1978) en Océanie<sup>8</sup>, et aussi de Claude Lévi-Strauss (né en 1908) qui montre que d'autres visions de la féminité, de la masculinité et des rapports entre les sexes sont possibles. Notre rapport au corps n'est pas seulement biologiquement déterminé ; les sociétés construisent des formes de vie qui leur sont propres et qui intègrent des rapports au corps et à ses affects. La sexualité, les rapports de genre peuvent être vécus très différemment selon les normes sociales en vigueur. Ces travaux ont fait date parce qu'ils ont montré que les éthiques du corps sont multiples et relatives aux cultures ; ils ont ainsi apporté une ouverture, un décentrement, sur d'autres possibilités d'envisager les rapports au corps (la pudeur, la sexualité, la séduction, l'esthétique, le travail).

On découvre non seulement la force du social sur les comportements corporels, mais aussi l'imprégnation religieuse et culturelle des valeurs qui sont attachées au corps. En se confrontant aux valeurs de l'autre, on peut mieux percevoir ce qui, dans nos civilisations, provient de notre héritage culturel (sexualité, pudeur notamment). On entre ainsi dans une ère de découverte du pluralisme où l'on accepte que l'éthique du corps ne soit plus définie uniquement par le regard occidental et judéo-chrétien (du scientifique, du colonisateur, ou du missionnaire).

5. Marcel MAUSS, « Les techniques du corps » (1936), *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1993<sup>2</sup>.

6. Christine DETREZ, *La construction sociale du corps*, Paris, Seuil, 2002.

7. Cf. par exemple les travaux de Jean-Claude KAUFMANN, sur les pratiques d'exposition du corps, à la plage : *Corps de femmes, regards d'homme. Sociologie des seins nus*, Paris, Agora, 1998.

8. Margaret MEAD, *Mœurs et sexualité en Océanie* (1928), Paris, Plon, 1982.

### 1.1. Un corps social

Ce n'est pas seulement le corps de l'individu qui se trouve construit par des normes ; ce corps se trouve toujours inséré dans un ensemble de relations matérielles et symboliques (appartenances à des familles, clans, groupes, classes d'âge, etc.). Ce qui fait l'objet de normes, c'est le corps dans son rapport au corps des autres : corps socialisé, corps comme être *en relation*, corps de la personne insérée dans un réseau complexe de rapports familiaux, amicaux, professionnels, religieux et politiques. L'étude des modes de relations corporelles et des normes qui les régissent fait partie d'une méta-éthique du corps où l'on s'interroge par exemple sur les règles qui concernent les relations sexuelles, les unions, les rapports de filiation et, plus globalement, tout ce qui traite de la manière dont on peut considérer et agir sur le corps d'autrui dans une société (santé, justice, éducation, travail, sport, etc.).

Le chercheur en sciences humaines s'intéresse aussi bien à l'historique et au changement dans ces normes de comportement qu'aux discours qui permettent de les mettre en place, de les justifier, ou de les remettre en cause. En effet, la plupart des travaux de recherche sur les pratiques corporelles ne peuvent faire abstraction des discours qui les accompagnent, même lorsqu'il y a décalage entre discours et pratiques. Les discours sur le corps contiennent souvent des enjeux qui vont au-delà de la réalité physique ou biologique du corps. Par ailleurs, les représentations qu'on se fait du corps d'autrui sont souvent le miroir réfléchissant de nos idéologies ou de nos systèmes de croyances. On songe notamment aux discours sexistes, racistes, eugénistes, colonialistes ou ségrégationnistes dans lesquels la construction d'une représentation stéréotypée du corps de l'autre fait partie intégrante d'un système idéologique destiné à le dénigrer, l'exclure, le dominer, l'assujettir, voire l'exterminer<sup>9</sup>.

### 1.2. Enfermement et exclusion : le corps-barrière

L'enfermement et l'exclusion spatiale utilisent le corps comme moyen de séparation par la distance physique, l'impossibilité du contact avec autrui (isolement) ou la restriction des gestes et des contacts (cellules exigües, parloirs de prison où l'on ne peut se toucher, attachement), voire l'imposition de contact non souhaité

9. Marie-Anne MATARD-BONUCCI (dir.), *Antisémythes. L'image des juifs entre culture et politique (1848-1839)*, Paris, Nouveau Monde éditions, 2005 ; Joël et Dan KOTEK, *Au nom de l'antisionisme. L'image des juifs et d'Israël dans la caricature depuis la seconde Intifada*, Bruxelles, éd. Complexe, 2005.

(surveillance, présence de co-détenus, contrôles, perte d'intimité). La spatialité dans laquelle on inscrit et limite le corps et ses mouvements s'avère une forme de contrainte qui touche toute la personne et agit sur la perception qu'on a de soi.

L'enfermement et surtout la surveillance des corps par le regard d'autrui ont été pensés, depuis le *Panopticon* de Jeremy Bentham (1748-1832), comme une façon de contribuer à l'intériorisation des normes sociales<sup>10</sup>. Selon le philosophe, un prisonnier, se sachant en permanence épié dans ses moindres gestes par le regard du surveillant, va intégrer et intérioriser les interdits sociaux, ce qui génère chez lui le développement d'une conscience réflexive. Mais Bentham ne se limite pas à vouloir ainsi générer une conscience morale chez les condamnés ; le spectacle de l'enfermement devait également servir à éduquer la population non carcérale. Le *Panopticon* devait s'ouvrir aux visites des honnêtes citoyens les jours de congé afin que la vision des condamnés enfermés, de leur sort peu enviable, dissuade de suivre leur exemple. C'est ainsi que le spectacle du corps enfermé, ou supplicié, a longtemps servi d'argument pour inciter à adopter certains comportements et à respecter les normes sociales. L'horreur, la peur ou le dégoût que génère le supplice chez son spectateur étaient censés le dissuader de certaines actions criminelles. Le corps du condamné devient ainsi un moyen d'incarner de manière particulièrement éloquente la sanction de la société. Mais il devient aussi le lieu d'expression du pouvoir de l'État sur l'individu. Exécutions et châtiments publics mettent en scène le corps du condamné qui, mutilé et exhibé, témoigne alors de la force de son bourreau, parfois plus encore que du crime imputé<sup>11</sup>.

Esclavage, travail forcé, châtiments corporels, marquage des corps sont autant de moyens d'inscrire des rapports de pouvoir dans la chair même de ceux qui les subissent. La domination – économique, religieuse, politiques, raciale – ne s'inscrit plus seulement dans l'espace social (phénomènes de ségrégation, d'exclusion, d'éloignement), mais dans celui du corps, ce qui tend à identifier celui qui subit cette domination avec ce qu'il vit<sup>12</sup>. L'exclusion, alors qu'elle est imposée, semble provenir de celui qui la subit. Dans certains systèmes, on contraint les personnes visées à mettre en place les moyens de leur propre exclusion (crêcelles des lépreux, étoile jaune, vêtements stigmatisants). Des marques sur les vêtements

10. Jeremy BENTHAM, *Panopticon* (1780), trad. fr., Paris, Mille et Une Nuits, 2002.

11. Pieter SPIERENBURG, *The Spectacle of Suffering. Executions and the Evolution of Repression from a Preindustrial Metropolis to the European Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

12. On songe notamment à l'éloignement des pestiférés, des lépreux hors des villes au Moyen Âge, de nos jours à la circonscription des prostituées dans certains quartiers, des pauvres et des immigrés dans les banlieues et périphéries des villes. Cf. Françoise BERIAC, *Histoire des lépreux au Moyen Âge. Une société d'exclus*, Paris, IMAGO, 1988.

(couleurs, insignes, motifs) aux traces imprimées sur le corps (marquage des bagnards, des criminels, des prostituées, tatouage des déportés, des esclaves, tonsures, etc.), tout cela contribue à l'assimilation de certaines personnes à une *catégorie* infamante – prostituée, criminel, colonisé, fou – plutôt qu'à un individu envers lequel on aurait une responsabilité personnelle. En réduisant quelqu'un à une catégorie ou un groupe spécifique, il n'y a qu'un pas à franchir pour l'identifier à son stéréotype, sa caricature, aux représentations dégradées d'une sous-humanité.

## 2. LE CORPS DOMESTIQUÉ : HYGIÉNISME ET REGARD MÉDICAL

L'éthique du corps va des rapports que l'individu entretient avec lui-même jusqu'à son insertion dans le tissu relationnel d'une société où le corps est souvent le lieu privilégié de relations de pouvoir entre les âges, les sexes ou les classes.

L'apparition de l'hygiénisme au XIX<sup>e</sup> siècle va contribuer à l'insertion de normes sociales dans les pratiques corporelles quotidiennes. Ces normes concernent aussi bien la posture corporelle que les pratiques de santé. Elles sont transmises par les milieux éducatifs et militaires, mais aussi, dans le monde du travail, par l'industrialisation et la contrainte sur les corps qu'impose la machinisation de la production. Des arguments de santé et d'hygiène masquent souvent des processus de domination qui passent par des phénomènes d'imposition de normes (horaires, postures, propreté, pudeur) et de contrôle des comportements des individus<sup>13</sup>. Le rapport à soi et à son propre corps devient au XIX<sup>e</sup> siècle l'objet du contrôle social. Car le soin qu'on prend pour sa santé, ou au contraire la négligence de son corps, se répercutent sur le corps social, et même sur les générations suivantes. On devient alors responsable de soi envers la société.

« Le discours sur la dégénérescence, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, révèle la place première acquise par l'hygiène, qui en vient à distribuer des normes dans les domaines les plus étendus. On voit comment un ensemble de préceptes et de recommandations à l'égard d'une position droite et corrigée, qui appartenaient partiellement à la morale et à la civilité, sont non seulement doublés, mais largement enrichis, par une réflexion qui prétend viser d'abord, et même uniquement, la santé. Des objectifs chargés d'assurer la "bonne marche" des corps, parviennent à induire et préciser l'ensemble de leurs attitudes et des exercices qui les préparent. Sous le

13. Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique. Folie et déraison* (1961), Paris, Gallimard, 1976; *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (1963), Paris, Gallimard, 2003.

seul critère de la fonctionnalité sont, par exemple, recensés par le médecin, tant le relâchement des mœurs que la vigueur musculaire. La pédagogie de la posture sera construite dès lors pour répondre au savoir et au précepte de ce nouvel hygiéniste [...]. L'hygiène, en fait, parle plusieurs langages, allant des préventions physiques, affinées au niveau de leur seuil et de leur précision, aux préventions plus subtiles qui multiplient les normes morales. Ces données selon des critères rationalisés, se réfugiant volontiers dans une "objectivité" chiffrée, ne font en fait, à leur tour, qu'accroître les exigences du pédagogue. L'hygiène vient totaliser le réseau, toujours plus dense, de ce qui fait de la posture une prévention et un comportement, justifiant par avance les plus persévérantes minuties éducatives. »<sup>14</sup>

Normes corporelles et morales semblent alors se confondre à travers des injonctions de santé et d'hygiène et elles deviennent l'instrument d'inculcation d'une morale sociale qui vise en premier lieu les classes dominées : ouvriers, indigents, pauvres. De nombreuses pratiques qui se présentent avec un but médical – isolement des malades, campagnes de prévention, traitements – portaient en fait des objectifs de contrôle des populations, de leurs déplacements, de leurs mœurs : surveillance de la santé des prostituées, confinement dans des maisons closes, stérilisation forcée des indigents, des personnes handicapées, des marginaux<sup>15</sup>.

## 3. LE CORPS EN GUERRE

L'éthique du corps apparaît en filigrane de tous les conflits armés, notamment par les codes de la guerre qui régissent la manière de se comporter en tant que militaire, de traiter l'ennemi au combat, mais aussi le prisonnier ou le cadavre<sup>16</sup>. Les *Conventions de Genève*, en tant que traités internationaux, sont un exemple de revendications d'éthique qui ont été formalisées et qui sont devenues des éléments du droit humanitaire international. Le corps est évidemment un aspect central des conflits armés. Relevons une insertion des corps des appelés dans le Corps militaire avec des processus de désindividualisation et de transformation de

14. Georges VIGARELLO, *Le corps redressé. Histoire d'un pouvoir pédagogique* (1978), Paris, Armand Colin, 2004, p. 112s.

15. Gilles JEANMONOD, Jacques GASSER, Geneviève HELLER, « Stérilisations non volontaires en Suisse romande au XX<sup>e</sup> siècle », *Revue de sciences humaines et sociales* 98, 2003, p. 35-49.

16. Les premières *Conventions de Genève* (1864) mettent en place un code de conduite des militaires face aux secours portés aux blessés, elles sécuriseront les interventions de la Croix-Rouge sur les champs de bataille et lieux de combat. Les Conventions suivantes mettent en place des règles de conduite face aux prisonniers de guerre et civils touchés par les conflits.

l'identité personnelle par la discipline militaire. Notons aussi l'intégration d'une certaine image de la masculinité, la réduction des différences individuelles (par l'uniforme ou le matricule), l'imposition d'un ensemble de relations hiérarchiques et la déresponsabilisation que génèrent ces phénomènes. L'éducation militaire vise à transformer le corps du soldat en instrument, flexible, obéissant, efficace<sup>17</sup>.

L'éthique du corps réapparaît évidemment dans le traitement des blessés de guerre et notamment leur réintégration dans la vie civile. Les blessés qui ont le plus de difficultés à se réinsérer ne sont pas nécessairement les plus atteints, mais souvent ceux dont l'identité a été touchée par des handicaps modifiant l'ensemble de leurs possibilités d'action, ou encore les blessés de la face. Selon qu'il témoigne de respect ou d'une curiosité malsaine, le regard porté sur ces blessés permet ou rend impossible une réintégration sociale. On prend dès lors conscience de l'importance du regard et de la responsabilité de la société dans l'intégration des personnes handicapées<sup>18</sup>. Les questions éthiques liées au traitement des corps dans les conflits s'étendent évidemment aussi aux corps des civils, blessés, mutilés, violés, affamés et aux séqueles psychologiques de ces exactions.

Dans les génocides, on trouve également une volonté de supprimer un peuple, une ethnie, en stigmatisant souvent un aspect physique et en y inscrivant des dimensions symboliques négatives, en exagérant des différences, voire en inventant de toutes pièces<sup>19</sup>. Le discours sur le corps de l'autre se trouve ainsi intimement lié à la manière dont on considère la personne d'autrui. Les discours déshumanisants qui assimilent le corps de l'autre à celui d'une bête, d'un animal, d'un monstre, ou de toute autre créature non humaine, ont depuis toujours servi à justifier certains comportements à son égard. En général, ces discours visent à sortir une personne ou un groupe hors du champ d'application des normes morales communément appliquées aux autres hommes. La stigmatisation du corps sert ainsi à extraire l'autre de l'univers moral et de ses contraintes. Hors du monde humain, l'ennemi peut alors être traité comme un non-humain : un animal, parfois même une chose.

17. Sur la construction des stéréotypes de comportements masculins à travers le service militaire, cf. Georges L. MOSSE, *L'image de l'homme. L'invention de la virilité moderne* (1996), Paris, Agora, 1999.

18. Sophie DELAPORTE, *Gueules cassées. Les blessés de la Grande Guerre*, Paris, Noësis, 2001.

19. La mise en avant de différences physiques entre Hutu et Tutsi est en bonne partie construite par les colonisateurs successifs du Rwanda, accentuant, par une symbolique négative rattachée au stéréotype des Hutus, les rivalités des deux groupes.

« Derrière les grilles du zoo humain ou dans l'enclos des villages indigènes des Expositions universelles, le sauvage sert à enseigner la civilisation, à en démontrer les bienfaits, en même temps qu'il fonde cette hiérarchie "naturelle" des races que réclame l'expansion coloniale. Derrière les vitrines de la morgue, le cadavre qui reçoit la foule dominicale des badauds renforce la peur du crime. Dans la pénombre des musées de cires anatomiques, les moulages des chairs dévastées par l'hérédo-syphilis inculquent le danger des promiscuités sexuelles, la pratique de l'hygiène et les vertus de la prophylaxie.

Cela a donc été l'une des formes essentielles de la formation du pouvoir de normalisation au tournant du siècle : l'extension du domaine de la norme s'est réalisée à travers un ensemble de dispositifs d'exhibition de son contraire, de mise en scène de son image inversée. Nul besoin de moyens coercitifs, cependant pour cette pédagogie de masse, tout le contraire d'un espace panoptique et d'une surveillance d'État : un réseau lâche et disséminé d'établissements de spectacle, privés et publics, permanents ou éphémères, sédentaires ou nomades, les prémisses puis la formation d'une industrie du divertissement de masse qui distrait et fascine. Elle invente des dispositifs qui agissent sur le regard. »<sup>20</sup>

Mais la violence infligée aux corps dans les conflits armés dépasse souvent la simple volonté de vaincre l'autre en tant qu'individu ; elle vise à le transformer dans son corps, à rendre impossible la perpétuation de son ethnie, de sa lignée, de sa famille. Le corps, notamment celui de la femme, devient alors symbole de la perpétuation d'un peuple. Il est un enjeu particulièrement symbolique ; c'est pourquoi, il devient l'objet de viols à caractère ethnique. L'emprise sur la procréation d'autrui, que ce soit par une procréation forcée ou interdite, procède de la domination et de l'aviilissement de l'autre dont le corps réduit à la condition d'objet lui devient en quelque sorte étranger. Les réflexions sur le corps blessé et mutilé, initiées à partir des blessés des grands conflits mondiaux du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle, se transforment en France, dans les années 70, en réflexions générales sur le handicap physique<sup>21</sup>.

20. Jean-Jacques COURTINE, « Le corps anormal. Histoire et anthropologies culturelles de la difformité », in : Alain CORBIN, Jean-Jacques COURTINE et Georges VIGARELLO, *Histoire du corps*, vol. 3, *Les mutations du regard. Le XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 2006, p. 206s.

21. La réflexion éthique sur l'intégration des personnes handicapées n'est pas seulement le fruit des sciences humaines, certaines œuvres de fiction, notamment audiovisuelles, ont contribué à développer des questionnements à ce propos (*Freaks* de Tod Brownings, *Elephant Man* de David Lynch) et à sensibiliser le grand public au vécu de certains handicaps.

Le traitement des cadavres et sépultures relève également de l'éthique du corps. C'est la question du respect des dépouilles, des morceaux de corps non identifiés<sup>22</sup>. Après la première guerre mondiale, le soin pris à l'identification des morts, à la constitution des cimetières, d'ossuaires, et des monuments commémoratifs, témoigne bien sûr du respect du corps du combattant, mais, au-delà de son corps, il s'agit de faire mémoire de sa personne et de son sacrifice. Honorer son corps est une manière d'immortaliser la personne, d'inscrire son sacrifice dans l'histoire ; c'est aussi une forme de sacralisation de celui qui est « mort pour la patrie ». Les souffrances du corps n'apparaissent ainsi pas vaines : ce respect témoigné aux dépouilles, même non identifiées – comme celle du soldat inconnu –, vise à reconstruire, par le cérémonial, le rituel et l'inscription dans une symbolique, un lien social qui a été mis à mal par les disparitions massives.

« Pour la première guerre mondiale, on peut suivre la façon dont les familles ont trouvé des conduites de deuils particulières après la mort de fils, de maris ou de frères. Certes, les affligés n'ont pas omis d'exalter publiquement la vaillance des défunts, leur bravoure et leur sens du devoir. Mais ces déclarations ne masquaient pas le caractère insupportable de leur absence. Les avis de décès dont la publication dans la presse remonte à août 1914 expriment cette ambivalence face à la mort au champ d'honneur [...]. L'écart entre le discours glorificateur public et la peine individuelle privée, entre l'importance de la pompe patriotique et la pauvreté des gestes individuels explique en grande partie la durée de ces deuils, voire l'impossibilité de les clore.

Enfin, parce qu'ils avaient une valeur communautaire forte, les morts de la guerre ont reçu, autant que faire se pouvait, immédiatement ou ultérieurement, des funérailles patriotiques. De ce point de vue, ces morts ne s'appartenaient pas tout à fait. Dans la mesure où la mort individuelle était fondue dans la communauté, l'écart s'est accentué entre l'expression publique du deuil et sa perception comme son vécu privés. On a déjà noté que les pouvoirs publics, pour la gestion des morts, ont été amenés à prendre des mesures sous la pression de l'opinion. De même, la contradiction entre la souffrance intime et le soulagement public explique la distance installée entre des rites improvisés et les rites codifiés. »<sup>23</sup>

L'insertion des corps défunts dans un ensemble de rites communautaires vise à resituer l'horreur de ces morts violentes au sein d'une signification communautaire. Les symboliques du sacrifice, du don à la patrie, sont convoquées, mais ces discours généralisants, au caractère souvent justificatoire, se heurtent rapidement

22. Cf. Luc CAPDEVILA et Danielle VOLDMAN, *Nos morts. Les sociétés occidentales face aux tués de la guerre (XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Payot, 2003.

23. *Ibid.*, p. 172s.

à la réalité de la souffrance individuelle. Le discours social ne peut tout justifier ; il atteint là ses limites ultimes.

#### 4. DU CORPS OBSERVÉ AU CORPS MESURÉ

La physiognomonie antique où l'on cherche à connaître l'esprit, la psychologie, la moralité, par l'observation des traits corporels, présuppose un lien entre l'esprit et le corps, ce dernier étant comme le reflet de l'âme du sujet. Même avec la modernité et le développement des sciences naturelles, cette corrélation corps-esprit ne disparaîtra pas complètement. En effet, les sciences de la mesure du corps, apparues aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, seront longtemps imprégnées de ces pré-supposés reliant l'aspect corporel à l'ensemble des qualités de la personne (morales, intellectuelles, sociales)<sup>24</sup>. Elles ont, depuis leur apparition, véhiculé une ambiguïté profonde entre mesure et évaluation : les classifications visent à rapprocher les individus de types sociaux ou moraux pré-définis. De là, il n'y a qu'un pas vers une classification hiérarchisée en types inférieurs et supérieurs. L'eugénisme naissant de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle se fondera sur ces travaux anthropométriques, phrénologiques et médicaux pour élaborer des classifications qualitatives des corps. L'eugénisme voudra mettre en garde contre ceux qui pourraient, en se reproduisant, affaiblir la « race humaine » du point de vue physique, mais aussi sur un plan intellectuel et moral.

Lorsque le corps est considéré comme le symptôme d'autres caractéristiques (intelligence, santé, caractère, moralité), il devient alors signe de ce qu'on y projette à travers des grilles de lecture. Ainsi pensée, l'identité était plaquée de l'extérieur ; elle était indépendante des actes et de la volonté de celles et ceux qui subissent ce regard classificateur. C'est là que surgissent des questions d'éthique des sciences : d'une part, à propos des liens entre le physique et les caractéristiques qui lui sont rattachées : violence, hystérie, débilité ou amoralité ; d'autre part, en ce qui concerne l'usage qui est fait de ces caractéristiques supposées où le corps, en deçà même des actes, détermine l'identité de la personne, la réduit à une interprétation. Le développement des techniques d'identification et de mesure des corps, des groupes et des individus, n'est pas exempt de pré-supposés normatifs et génère de nombreuses interrogations éthiques. En effet, il n'y a qu'un pas de l'identification physique au contrôle des comportements. Ces techniques d'identification vont permettre également de mieux surveiller certains groupes considérés comme potentiellement dangereux : étrangers, migrants, nomades<sup>25</sup>. Ces techniques

24. Notamment, au XVIII<sup>e</sup> siècle, les travaux de Lavater.

25. Cf. Gérard NOIRIEL (éd.), *L'identification. Genèse d'un travail d'État*, Paris, Belin, 2007.

(cartes d'identité, passeports, visas, autorisations de séjours) visent à rendre possible un contrôle étatique sur les mouvements et activités de ces populations<sup>26</sup>.

La biométrie contemporaine cherche à identifier les individus au moyen de caractéristiques physiques uniques (empreintes digitales, ADN, iris, dentition, etc.). L'étude des traces laissées par de tels éléments permet de remonter à celui qui possède ces caractéristiques et de l'identifier. Elle est étroitement associée à l'usage de systèmes de classement de ces informations, qui, lorsqu'ils sont informatisés, permettent des recoupements rapides entre divers indices. Ces systèmes – on pense aux fichiers d'empreintes génétiques ou aux passeports biométriques – sont encore utilisés par les polices pour mener des enquêtes judiciaires. Toutefois, les questions éthiques portent sur une utilisation à des fins de surveillance plus généralisée, c'est-à-dire des fichiers qui ne se limitent plus à la recherche des criminels et qui peuvent concerner d'autres types de populations (travailleurs, migrants, demandeurs d'asile, notamment). Par ailleurs, en multipliant les dispositifs d'information, on augmente les risques de fuites particulièrement sensibles qui concernent le corps et sa santé (avec tous les risques que la transmission de ces informations peut générer dans le domaine du travail ou des assurances). Il existe des dispositifs d'identification qui utilisent des éléments du corps (par exemple, la reconnaissance vocale, l'empreinte digitale, la prise de sang ou l'ADN) et qui ne peuvent être modifiés, puisque les données font partie de l'identité biologique de leur propriétaire, ce qui pose problème en cas de piratage. On conclura aux dangers à traiter son corps comme une simple chose qu'on posséderait.

##### 5. RÉAPPROPRIATIONS DE LA MORALE SOCIALE

Les travaux de Michel Foucault (1926-1984) marquent un nouveau tournant dans les études du corps, tant sur le plan de l'étude de la maladie<sup>27</sup>, de l'emprisonnement<sup>28</sup> que de la sexualité<sup>29</sup>. Par un retour aux questions de la relation du corps au sujet, notamment à travers l'étude des discours sur la sexualité, Foucault montre comment se construisent de nouvelles formes de vie du corps sexué, de nouvelles formes de relation, et il met en évidence les limites des contraintes

26. Cf. Nicolas QUINCHE, *Crime, science et identité, Anthologie des textes fondateurs de la criminalistique européenne*, Genève, Slatkine, 2006.

27. Cf. Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie*.

28. Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir* (1975), Paris, Gallimard, 1993.

29. Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité* (1976-1984), 3 vol., Paris, Gallimard, 1994.

sociales sur les libertés individuelles. C'est là le sens de sa distinction entre « morale » et « éthique »<sup>30</sup>. La morale concerne l'ensemble des valeurs plus ou moins codifiées qui proviennent de la société par divers modes de transmission ou d'imposition des comportements et des habitudes<sup>31</sup> : éducation, tradition, usages, etc. Mais ces normes ne sont jamais simplement appliquées ; elles font l'objet de réappropriations, voire de rejets de la part des individus qui exercent ainsi leurs capacités d'interprétation et de libre arbitre. C'est ce que Foucault nomme l'« éthique » qui est le pouvoir de donner aux normes une forme et un sens individuels, qui est une façon d'ancrer les normes dans un comportement singulier.

##### De la morale à l'éthique

« On connaît l'ambiguïté du mot. Par "morale", on entend un ensemble de valeurs et de règles d'action qui sont proposées aux individus et aux groupes par l'intermédiaire d'appareils prescriptifs divers, comme peuvent l'être la famille, les institutions éducatives, les Églises, etc. Il arrive que ces règles et valeurs soient très explicitement formulées en une doctrine cohérente et en un enseignement explicite. Mais il arrive aussi qu'elles soient transmises de façon diffuse et que, loin de former un ensemble systématique, elles constituent un jeu complexe d'éléments qui se compensent, se corrigent, s'annulent sur certains points, permettant ainsi compromis ou échappatoires. Sous ces réserves, on peut appeler "code moral" cet ensemble prescriptif. Mais par "morale", on entend aussi le comportement réel des individus, dans son rapport aux règles et aux valeurs qui leur sont proposées : on désigne ainsi la manière dont ils se soumettent plus ou moins complètement à un principe de conduite, dont ils obéissent ou résistent à un interdit ou une prescription dont ils respectent ou négligent un ensemble de valeurs ; l'étude de cet aspect de la morale doit déterminer comment, et avec quelles marges de variation ou de transgression, les individus ou les groupes se conduisent en référence à un système prescriptif qui est explicitement ou implicitement donné dans leur culture et dont ils ont une conscience plus ou moins claire. Appelons ce niveau de phénomènes la "moralité des comportements" [...].

Qui veut faire l'histoire d'une "morale" doit tenir compte des différentes réalités que recouvre le mot. Histoire des "moralités" ; celle qui étudie dans quelle mesure les actions de tels individus ou de tels groupes sont conformes ou non aux règles et valeurs qui sont proposées par différentes instances. Histoire des "codes", celle qui analyse les différents systèmes de règles et de valeurs qui sont en jeu dans une société ou un groupe donné, les instances ou appareils de contrainte qui les font valoir, et les formes que prennent leur multiplicité, leurs divergences ou leurs

30. Cf. le chapitre 1 de la présente introduction pour des précisions au sujet des rapports entre éthique et morale.

31. Cf. Judith REVEL, *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2002.

contradictions. Histoire enfin de la manière dont les individus sont appelés à se constituer comme sujets de conduite morale : cette histoire sera celle des modèles proposés pour l'instauration et le développement des rapports à soi, pour la réflexion sur soi, la connaissance, l'examen, le déchiffrement de soi par soi, les transformations qu'on cherche à opérer sur soi-même. C'est là ce qu'on pourrait appeler une histoire de l'"éthique" et de l'"ascétique" [...]. »<sup>32</sup>

La façon dont le sujet pense son comportement moral et l'intègre dans une réflexion sur la construction de son existence constitue ce que Foucault nomme la dimension éthique de la morale. Plus qu'une réflexion théorique à partir de codes de conduite, l'éthique devient alors, sur les modèles des éthiques de l'Antiquité, une mise en perspective du rapport à soi, de la vie qu'on veut vivre, du type d'homme qu'on veut être.

L'image qu'on a du rapport au corps dans l'Antiquité gréco-romaine concerne en grande partie les rapports de l'individu avec lui-même ou, en d'autres termes, une éthique du gouvernement de soi (qu'on retrouve chez de nombreux philosophes, comme Platon [427-347], Aristote [384-322], les stoïciens, et même, d'une certaine manière, chez les épicuriens). Depuis l'Antiquité, le rapport qu'on entretient avec son corps est essentiellement pensé, d'une part, à travers les sensations, les perceptions, comme aussi les émotions qui y sont assimilées et, d'autre part, à travers le pouvoir de la volonté ou de la raison sur ces sensations. L'éthique du corps consiste à maîtriser ce qui vient de notre nature sensible : douleur, fatigue, penchants à la satisfaction des désirs physiques. Elle vise aussi à maîtriser notre esprit lorsqu'il se rapproche de cette matière sensible par des émotions qui mettent en péril sa souveraineté sur le corps : souffrance, peur, désespoir<sup>33</sup>. Le gouvernement de soi, aussi bien dans les plaisirs que dans l'adversité, comprend le contrôle par le sujet de son corps, que ce soit par l'exercice physique, l'endurcissement (on songe aux spartiates), l'hygiène, ou la maîtrise de ses émotions. Ce thème de l'invention de soi, repris par Foucault, s'étend à une esthétique de l'existence où le sujet devient l'acteur central de sa propre existence par-delà les déterminants culturels et sociaux. Cette perspective nouvelle à propos de l'individu s'oriente vers une pensée éthique minimaliste au sens où la théorise Ruwen

32. Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, vol. 2, *L'usage des plaisirs*, « Morale et pratique de soi », p. 36-41.

33. Les lettres de Sénèque sont de bons exemples de l'incitation à cette maîtrise de soi, qui ne passent pas par la transmission d'un ensemble de règles, mais par l'exemple où la forme épistolaire s'avère plus proche des situations complexes de l'existence, plus incarnée aussi, que l'énonciation de normes abstraites ou de codes.

Ogien<sup>34</sup> : dans cette forme d'éthique, le sujet a toute liberté en ce qui concerne sa vie privée et le rapport à lui-même ; l'État, la société et les autres instances de pouvoir n'ont pas de prise absolue sur le sujet. L'éthique minimale s'oppose à une éthique maximaliste où seraient imposées, de manière essentiellement négative, des normes morales jusque dans la sphère privée et intime. Les travaux de Foucault convergent avec les mouvements de libération sexuelle des années 70 où il y a volonté de réappropriation du corps par les sujets qui s'érigent contre l'imposition de normes sociales et religieuses hétéronomes. Ces travaux ont également le mérite de relier les questions de langage à la réflexion sur le corps. Le langage intervient doublement : d'une part, en morale, de façon hétéronome, en tant que discours des normes, codes ou règles et, d'autre part, en éthique, dans la construction plus autonome du rapport du sujet à son propre corps. En effet, les pratiques qui permettent cette réflexion sur soi, cette mise en perspective de sa subjectivité, sont essentiellement discursives (même si elles peuvent être monologiques), et vont de l'interrogation au récit de vie, au journal intime, voire à des pratiques d'autofiction.

#### 6. LA PSYCHANALYSE : DONNER UN LANGAGE AUX PULSIONS ?

La psychanalyse a profondément marqué le renouveau de la pensée de l'individu et du sujet au XX<sup>e</sup> siècle. L'homme contemporain n'est plus simplement un sujet rationnel, politique, économique, ou religieux. Il est imprégné de désirs et de normes dont il n'a pas toujours conscience et qui provoquent en lui des conflits qui ne s'expriment parfois que par la maladie, par des symptômes physiques ou psychiques. Notre identité n'est plus simplement sociale ou choisie ; avec la psychanalyse apparaît une part non maîtrisable qui nous relie profondément à notre corps de désirs et de pulsions.

Sigmund Freud (1856-1939) introduit le concept de surmoi qui constituerait une barrière protégeant la conscience des pulsions et des désirs de l'inconscient. Le surmoi constitue une barrière normative qui place certains désirs ou comportements du côté de l'inacceptable et donc de l'inexprimable. Il s'apparente, en de nombreux aspects, à une forme de morale sociale dont on ne perçoit pas forcément qu'elle est construite et inculquée. La thérapie psychanalytique a précisément pour objet de faire ressurgir cet inexprimable, de lui permettre de prendre,

34. Ruwen OGIEN, *L'éthique aujourd'hui. Minimalistes et maximalistes*, Paris, Gallimard, 2007. Cf. la discussion de cette éthique réunie dans Olivier ABEL, François DERMANGE, Nathalie MAILLARD ROMAGNOLI, Denis MÜLLER, Christophe PISTEUR (éd.), « L'éthique minimale. Dialogues philosophiques et théologiques avec Ruwen Ogien », *Revue de théologie et de philosophie* 149, II-III, 2008, p. 99-284.



par le discours, une forme consciente. Le travail psychanalytique a pour but de résoudre les souffrances et symptômes provoqués par le refoulement de ces pulsions ou désirs. Le langage permet ainsi de réconcilier la conscience avec ce qui vient de l'inconscient, pulsions et désirs qui sont à rapprocher de notre nature profonde, nature que nous connaissons mal et que la culture, la morale, le droit et les instances normatives se sont employés à refouler dans un processus de pacification des relations sociales et de civilisation.

Les normes de comportement imposées par les sociétés depuis la modernité, qu'elles proviennent de la religion, de l'éthique ou des conventions sociales, visent à pacifier l'individu et à lui permettre de vivre en société. Ces normes omniprésentes imprègnent jusqu'à l'intériorité de l'individu qui n'a plus même conscience de leur origine ni de leurs objectifs. La psychanalyse replace l'individu, son bonheur, son bon accomplissement, au centre de la thérapie, et ne cherche pas à protéger la société des comportements qui pourraient porter atteinte à sa stabilité et aux équilibres en place (organisation du travail, structures familiales, hiérarchies sociales, etc.). Il ne s'agit plus d'exclure de la société la personne souffrant de troubles psychiques, d'hystéries, de névroses, mais de lui permettre de résoudre le conflit à l'origine de ses symptômes. On ne cherche plus simplement, par l'internement, à protéger la société des divers troubles que pourraient occasionner les personnes qui souffrent de psychoses ou de névroses, mais à comprendre ce qui a pu produire ces symptômes. C'est le rapport entre la personne et son environnement social (la façon dont est vécu le rapport aux autres) qui devient l'objet de la thérapie.

Certaines pathologies sont provoquées par l'inconscient, par exemple les blocages, les paralysies ou les aphasies. En permettant à l'inconscient de s'exprimer, la psychanalyse, en tant que méthode thérapeutique, peut réduire, voire supprimer, ces troubles. Le discours apparaît ainsi comme un moyen de répondre aux symptômes exprimés par le corps. L'analyse des rêves, pensés comme expression de l'inconscient, sera un des moyens de faire ressurgir ce que le surmoi ne laissait pas apparaître au grand jour. La particularité du langage des rêves est de s'exprimer par l'image, la métaphore, le jeu de mots. En évitant l'aspect conceptuel, ce langage offre une autre palette d'expressions, peut-être plus adaptées à l'expression de nos pulsions et de nos désirs inavouables. En effet, sous cette forme métaphorique et symbolique, ces désirs peuvent passer la barrière du surmoi et venir d'une certaine manière à la conscience. Par leur interprétation, on cherche à comprendre comment fonctionne notre inconscient afin de percevoir ce que notre surmoi nous empêche de voir. Le surmoi refoule souvent ce qui est contraire aux normes socialement acceptées (violence, inceste, débauche, etc.) pour faciliter

notre intégration dans la société, mais aussi pour nous protéger de pulsions auto-destructrices (pulsions de mort).

#### Sur les névroses

« Nous voyons que les hommes tombent malades quand, par suite d'obstacles extérieurs ou d'une adaptation insuffisante, la satisfaction de leurs besoins érotiques leur est refusée dans la *réalité*. Nous voyons alors qu'ils se *réfugient dans la maladie*, afin de pouvoir, grâce à elle, obtenir les plaisirs que la vie leur refuse. Nous avons constaté que les symptômes morbides sont une part de l'activité amoureuse de l'individu, ou même sa vie amoureuse tout entière; et s'éloigner de la réalité, c'est la tendance capitale, mais aussi le risque capital de la maladie. Ajoutons que la résistance de nos malades à se guérir ne relève pas d'une cause simple, mais de plusieurs motifs. Ce n'est pas seulement le "moi" du malade qui se refuse énergiquement à abandonner des refoulements qui l'aident à se soustraire à ses dispositions originelles; mais les instincts sexuels eux-mêmes ne tiennent nullement à renoncer à la satisfaction que leur propose le substitut fabriqué par la maladie, et tant qu'ils ignorent si la réalité leur fournira quelque chose de meilleur. La fuite hors de la réalité pénible ne va jamais sans provoquer un certain bien-être, même lorsqu'elle aboutit à cet état que nous appelons maladie parce qu'il est préjudiciable aux conditions générales de l'existence. [...]. Plus on approfondit la pathogénèse des névroses, plus on aperçoit les relations qui les unissent aux autres phénomènes de la vie psychique de l'homme, même à ceux auxquels nous attachons le plus de valeur. Et nous voyons combien la réalité nous satisfait peu malgré nos prétentions; aussi, sous la pression de nos refoulements intérieurs, entretenons-nous au-dedans de nous toute une vie de fantaisie qui, en réalisant nos désirs, compense les insuffisances de l'existence véritable. »<sup>35</sup>

En révélant l'origine des blocages générés par notre surmoi, la psychanalyse peut permettre de les surmonter et de remettre en cause les normes sociales imposées : par exemple, accepter de vivre une existence (que ce soit sur le plan familial, sexuel ou social) non conforme aux normes en vigueur dans une société donnée, sans culpabiliser ni somatiser. C'est là qu'apparaît l'aspect subversif de la psychanalyse freudienne puisqu'elle se centre principalement sur le bien-être de l'individu (et non sur celui du groupe, du couple ou de la famille). D'autres courants psychanalytiques réintroduiront le rapport à autrui de façon moins négative et plus relationnelle (Jacques Lacan [1901-1981], Françoise Dolto [1908-1988]). L'éthique de la psychanalyse n'est alors plus simplement de laisser le désir s'exprimer au travers du langage, mais concerne également le type de

35. Sigmund FREUD, *Cinq leçons sur la psychanalyse* (1909), trad. fr., Paris, Payot, 1966, p. 59s.

discours qu'on tient à autrui (et plus particulièrement à l'enfant) à propos de son origine, de son corps et de son désir.

« L'éthique de Dolto se fonde sur un principe : il faut considérer l'enfant comme un sujet ; et comme un sujet parfaitement capable d'entendre la vérité dont dépend son être et son devenir. Sujet à respecter entièrement dans les droits de sa personne non pas en vertu d'on ne sait quelle morale égalitaire, mais – c'est la conviction de Dolto – parce que seule une parole vraie peut lui permettre de retrouver son désir, d'exprimer sa souffrance et d'y prendre appui, donc de régresser éventuellement à une image de base d'où il retrouvera sa dynamique, au lieu de se laisser piéger dans le mensonge du roman familial. [...]. Or, il faut aux parents vaincre là une résistance presque insurmontable. Tous les parents, bien sûr, parlent au nourrisson, les mères accompagnent l'allaitement, les soins corporels de paroles. Cependant la plupart des adultes refusent l'idée qu'on puisse lui parler sans enfantillage et, à plus forte raison, qu'on lui dise une vérité dramatique sur ses origines, son abandon par ses parents, etc. »<sup>36</sup>

« Le point de vue de Lacan est différent, en apparence, puisqu'il met au principe de cette éthique de la psychanalyse que "le sujet ne doit pas céder sur son désir". Du moins – et cette restriction est capitale – dans la cure analytique. Or, cette formule est celle-là même que Lacan donne pour celle du désir pervers : le pervers ne renonce jamais à la satisfaction de son désir qu'il fait passer avant tout, sans respect de l'autre. Cependant, rapporté à la cure analytique, cela signifie que le patient doit aller au bout de ce qu'il a entrepris et tirer les conséquences de la vérité qu'il découvre – ce qui n'implique pas qu'il puisse se donner droit de commettre des passages à l'acte [...]. Lacan énonce plus d'une fois que la loi – c'est-à-dire l'interdit de l'inceste –, celle qui est au fondement de toute société, vient du désir. Ce sont les humains qui imposent et s'imposent la loi. La loi morale kantienne et la volonté pure du pervers comme Sade, sont pour Lacan des figures qui peuvent être considérées comme l'avers et le revers d'une seule et même proposition : le désir est à l'origine de la loi, ne serait-ce que parce qu'on décide d'obéir à celle qu'on s'est donnée ou que l'on reconnaît pour sa valeur de commandement, dans la forme de l'universel. »<sup>37</sup>

36. Jean-François DE SAUVERZAC, *Françoise Dolto. Itinéraire d'une psychanalyste* (1993), Paris, Flammarion, 2008, p. 326s.

37. *Ibid.*, p. 320s.

## 7. CONSTRUCTION DES IDENTITÉS. UN CORPS CHOISI ?

Le rapport à notre corps fait intimement partie de la construction de notre identité personnelle. Dans les sociétés contemporaines où un choix de la présentation de notre corps est possible, que ce soit par le vestimentaire ou l'apparence physique (régimes, sport, chirurgie plastique, etc.), le corps n'est plus seulement le lieu où se dit l'appartenance héritée ou imposée socialement, mais il devient l'expression d'une liberté individuelle. C'est la voix d'un sujet disant : mon corps m'appartient ! Mais cette liberté peut aussi bien s'exprimer dans la recherche d'un corps unique (tatoué, « piercé », scarifié), ou encore dans la quête d'un corps correspondant aux normes d'un groupe particulier. Le corps devient alors instrument d'identification sociale, en s'intégrant dans des groupes marginaux (body-buildés, anorexiques, transsexuels) ou en se fondant dans des stéréotypes plus communs (minceur ou sveltesse par exemple).

La déconstruction du corps comme purement biologique va au-delà de son insertion dans un processus de construction sociale de l'identité. Des sociologues contemporains défendent l'idée selon laquelle le corps, en raison de ses inscriptions sociales multiples, devient lui aussi en quelque sorte multiple selon les dynamiques dans lesquelles il se trouve engagé<sup>38</sup>. En d'autres termes, nous n'avons pas seulement un corps façonné par notre milieu social, mais *des* corps variant selon les différents contextes de pratiques et d'usages.

« Il nous faut donc apprendre à parler du corps au pluriel. D'ailleurs l'individu lui-même est à déconstruire comme entité (encore plus comme entité stable et homogène) si nous voulons vraiment le comprendre dans sa complexité. Norbert Elias ne cesse de nous inviter à l'appréhender de façon dynamique et ouverte, répétant que "l'individu est un processus" [...]. »<sup>39</sup>

Jean-Claude Kaufmann (né en 1948) distingue trois perspectives : corps visible, corps sensible et corps secret. Le corps visible est celui qui se donne à voir, qui est mis en scène dans une apparence et toujours selon un contexte précis ; ce corps montré s'adresse à autrui. Mais cette monstration, en apparence « naturelle », n'est pas exempte de règles explicites ou non qui dépendent de situations socialement codifiées et inscrites dans une histoire des comportements : être à la plage, au

38. Sur ce point, cf. les travaux de Jean-Claude KAUFMANN, par exemple, « Le corps dans tous ses états : corps visible, corps sensible, corps secret », in : Christian BROMBERGER, Pascal DURET, Jean-Claude KAUFMANN *et al.*, *Un corps pour soi*, Paris, PUF, 2005, p. 67-88.

39. *Ibid.*, p. 87.

travail, à la guerre, faire du sport, par exemple. Le corps sensible est celui que le sujet ressent à travers ses sensations et ses émotions. Toutefois, la manière dont on ressent son corps est également en bonne partie socialement déterminée : la perception de la douleur, de la fatigue ou du plaisir varie selon les cultures ou les situations. Le corps secret véhicule notre histoire corporelle individuelle et familiale, nos habitudes, nos schèmes d'action inconscients. À ces trois niveaux, les normes de comportement interfèrent les unes par rapport aux autres : les normes individuelles ou familiales entrent en interaction avec les normes des autres ou les normes de comportement les plus répandues socialement. Dans nos sociétés contemporaines, si les comportements corporels semblent laissés au libre choix du sujet, ils sont néanmoins imprégnés de règles conscientes ou non, qui sont mises en évidence lors de confrontations à l'altérité, d'incompréhensions ou de conflits.

Par la multiplicité des choix d'apparences ou de comportements possibles, les usages contemporains du corps semblent privilégier la liberté des individus dans leur rapport au corps<sup>40</sup>. Les modifications corporelles ne sont pas nouvelles et elles apparaissent dans toutes les cultures et de tous temps (rasage, maquillage, tatouage, scarification, déformations osseuses, coiffage, teintures de la peau, bronzage, etc.). Elles ont été analysées par les anthropologues comme des processus de différenciation par rapport au monde naturel et animal. Les modifications corporelles contemporaines ne se situent pourtant pas simplement dans un conformisme culturel ou social qui permet d'être reconnu comme membre à part entière d'un sexe, d'une classe d'âge ou d'un milieu professionnel. Elles viennent témoigner de l'identité personnelle de l'individu : ses goûts, sa créativité, son originalité.

#### Maîtrise du corps

« La relation de l'individu à son corps se fait sous l'égide de la maîtrise de soi. L'homme contemporain est invité à construire son corps, conserver sa forme, façonner son apparence, occulter le vieillissement ou la fragilité, entretenir son "potentiel santé". Le corps est aujourd'hui un motif de présentation de soi. Pour Richard Sennett la culture du corps est une forme moderne de l'éthique protestante (Sennett, 1979, p. 269). J.-J. Courtine y voit "l'une des formes essentielles de compromis passé par l'éthique puritaine avec les nécessités de la consommation de masse. On y découvre ainsi non pas une disparition des interdits mais bien plutôt une nouvelle distribution des contraintes" (Courtine, 1993, p. 242). L'extrême contemporain érige le corps en réalité en soi, en simulacre de l'homme à travers

40. Le paradoxe étant que certains de ces comportements prennent la forme de conduites à risque, voire d'attitudes autodestructrices ou aliénantes (automutilations, anorexie, toxicomanies).

lequel on évalue la qualité de sa présence et où lui-même affiche l'image qu'il entend donner aux autres. "C'est par votre corps qu'on vous juge et qu'on vous classe", dit en substance le discours de nos sociétés contemporaines. Nos sociétés sacrent le corps en emblème de soi. Autant le construire sur mesure pour ne pas déroger au sentiment de la meilleure apparence [...]. Si dans toutes les sociétés humaines le corps est une structure symbolique (Le Breton, 1990, 1993) il devient ici une écriture hautement revendiquée, sous-tendue à un impératif de se transformer, de se modeler, de se mettre au monde. La mise en signe que poursuivent toutes les sociétés selon leurs usages culturels devient ici une mise en scène délibérée de soi avec d'innombrables variations individuelles et sociales, faisant du corps une matière à ouvrager selon les orientations du moment. »<sup>41</sup>

Ces libertés de choix sont mises en avant par de nombreux artistes contemporains (*Body art*, scarifications, implants, greffes), qui montrent jusqu'à l'absurde que le corps est devenu malléable à l'envi, qu'il est en quelque sorte une œuvre individuelle, lieu de l'expression de la subjectivité et de sa créativité. Tel Stelarc et sa troisième oreille greffée sur l'avant-bras, le corps ne témoigne plus seulement de sa fonction utilitaire ou sociale (vie biologique, travail par exemple), mais des aspirations de l'individu, de son identité choisie ou fantasmée<sup>42</sup>. Ces artistes posent la question de la malléabilité du corps humain : jusqu'où est-encore humain ? Peut-on choisir son propre corps ? Ces questions font écho aux pratiques croissantes, dans les sociétés contemporaines, de modifications corporelles visant un idéal de beauté et de conformisme (amaigrissement, chirurgie esthétique et plastique). Ces travaux sur la plasticité du corps interrogent également les frontières avec la médecine : quand est-on dans le soin et quand passe-t-on à la construction d'une humanité autre ? Et quels sont les objectifs possibles de ces nouveaux corps (performance, esthétique, invulnérabilité, etc.) ? Sont-ils les signes d'une nouvelle humanité ?<sup>43</sup>

Plus profondément encore, l'éthique du corps se trouve questionnée lorsque la science produit des vivants de façon nouvelle (par insémination artificielle, clonage), voire de nouvelles formes d'êtres vivants. Même si ces clones ou êtres hybrides ne sont, pour le moment, que des animaux, se posent néanmoins des questions qui relèvent de l'éthique du vivant ou bioéthique : peut-on tout faire avec le corps de l'animal ? Peut-il être considéré comme un simple objet au service de l'homme ? De nombreuses questions d'éthique du corps sont issues des

41. David LE BRETON, *L'adieu au corps*, Paris, Métailié, 1999, p. 26s.

42. <http://www.stelarc.va.com.au/>, consulté le 10 juillet 2009.

43. Cf. Bernard ANDRIEU, *Le somaphore, naissance du sujet biotechnologique*, Mons, éd. Sils Maria, 2003.

développements des technologies, c'est-à-dire des techniques qui transforment mécaniquement notre corps, qui agissent sur nos perceptions, nos capacités sensorielles ou de mémorisation. Les frontières entre l'extérieur et l'intérieur du corps deviennent plus floues, autrement dit entre ce qui dans notre corps est encore « naturel » et ce qui relève de l'artificiel. Anthropotechnie, cyborgs, hybrides, clones, interrogent nos visions du corps et demandent que les éthiques du corps soient repensées en tenant compte des possibilités nouvelles qu'offrent les sciences<sup>44</sup>.

## 8. CORPS, ÉTHIQUE ET RELIGION

Les rapports au corps qu'induit la pensée religieuse sont multiples et touchent à divers niveaux de la morale et de l'éthique. Le corps peut être un témoin de la foi de la personne, un témoin de la puissance des forces divines ou surnaturelles (stigmates, possessions, trances, visions, guérisons miraculeuses). Il peut aussi être le lieu où la volonté de l'individu ou de son groupe s'exprime contre les forces de la nature, que ce soit en marquant le corps dans sa chair (circoncision, excision, rasage, scarifications, tatouages) ou en normant ses comportements par des interdits alimentaires, sexuels ou vestimentaires.

Dans la plupart des religions, la morale inclut des normes régissant le rapport au corps<sup>45</sup> : des règles de pureté par rapport à soi, mais également par rapport aux autres (pudeur, respect, etc.). Le corps est un des lieux privilégiés où se confrontent les désirs individuels et les normes du groupe. Le corps peut servir de lieu à l'expression des contraintes du groupe sur l'individu. Mais, à travers le corps, on peut aussi s'opposer aux contraintes sociales, aux religions établies. On peut remettre en cause un mode de vie, promouvoir un autre ordre (l'attitude « choquante » des prophètes, des ascètes ou des révolutionnaires). Le rejet des conventions sociales – vestimentaires, de pudeur, de propreté – peut servir à signifier la volonté de remettre à leur place des valeurs plus importantes (François d'Assise jetant ses habits de noble florentin, la peau de bête de Jean Baptiste).

Le corps du croyant est également pensé comme instrument de transformation de la société et du non-croyant, par l'exemple de son comportement (courageux, solidaire, généreux), ou comme moyen plus direct de changer l'ordre des choses

44. Cf. Claude FINTZ (dir.), *Du corps virtuel à la réalité des corps*, 2 vol., Paris, L'Harmattan, 2002.

45. Sur les rapports plus généraux entre religions et éthique, cf. dans cette introduction en particulier le chapitre 2.

(conversions forcées, croisade, *jihad*). Le corps devient alors l'instrument par lequel l'individu va transformer son âme, son esprit. En travaillant sur son corps, il va devenir un nouvel homme. Les cérémonies d'initiation, notamment dans les religions africaines et vaudou, présentent le passage de l'enfance à l'âge adulte comme une transformation symbolique du corps. Le thème de la renaissance, d'une nouvelle gestation, est souvent présent. Les rituels qui incluent des épreuves physiques et psychologiques ne sont pas rares. La résistance du corps témoigne alors du franchissement d'une nouvelle étape dans l'existence. Dans les religions de type chamanique, le corps de l'initié en transe est aussi renouvelé symboliquement. Il devient le corps d'un autre (animal totemique, esprit de la nature). Plus précisément, par une modification de l'état de conscience (et par là même de son rapport au corps, de ses perceptions) on devient soi et un autre. La modification des perceptions (par la danse, la musique, l'ascèse, l'absorption de drogues) transforme la nature de celui qui vit la transe. Il devient un être intermédiaire entre deux mondes. Son corps vit un autre monde ; il voit autre chose ; le corps transformé devient un intermédiaire vers l'au-delà ; il permet alors à un discours venu d'ailleurs de s'exprimer. Les rites incluent des gestuelles, des postures, qui témoignent de l'implication de celui qui les accomplit ; ils font partie d'une symbolique qui relie le corporel, le terrestre (ou l'humain), à ce qui le dépasse : le divin, le surnaturel, l'au-delà, etc. Le corps, en tant que ce qui, de nous, est le plus visible, ce qui se montre, devient alors un moyen de témoigner du lien (ou de la volonté de créer ce lien) avec un autre monde, un invisible. Le corps devient ainsi le signe d'un engagement religieux et éthique qui signifie l'engagement effectif d'une vie (le vêtement du moine, la tonsure, le voile, l'éloignement et le refus du sensible par l'ascète, jusqu'au sacrifice des martyrs) où la destruction et le supplice de leur corps communiquent la force de leur foi.

Dans le christianisme, le rapport au corps est ambivalent : d'une part, lieu des plaisirs, des tentations, des faiblesses et de la finitude et, d'autre part, lieu de l'incarnation divine, de l'inscription de la transcendance dans l'humanité. L'incarnation, concept paradoxal où le divin et l'humain cohabitent, donne un statut particulier au corps puisque, loin du dualisme platonicien, le corps n'est plus seulement éloignement du monde des Idées, mais instrument possible de la rédemption (par la maîtrise de soi, le sacrifice). La double nature du Christ – à la fois Dieu et Homme – qui est au cœur du christianisme, place le corps comme lieu de passage dans le cheminement de l'âme vers son salut. Pour le croyant, la vie terrestre et le rapport qu'on entretient à son propre corps (et à ceux des autres) conditionnent le sort de son âme.

### L'amplification du corps dans le christianisme, ou le corps révélé

« À l'exception peut-être de la Trinité qu'on a pu caractériser comme le "corps absent" – et la formule est discutable car la théologie trinitaire ne s'est elle-même élaborée qu'à partir de l'action créatrice et salvifique de Dieu –, on peut dire que le corps occupe une place centrale dans tous les traités théologiques. C'est ce que remarquait Adolphe Gesché dans son article sur "L'invention du corps" : "Nous avons ainsi découvert le corps partout et d'un bout à l'autre du parcours chrétien, et chaque fois comme corps du Christ : le corps de l'Incarnation, le corps de la passion, de la mort et de la résurrection ; le corps sacramentel et eucharistique ; le corps du prochain (corps de l'*agapè*, corps du Royaume) et le corps eschatologique qui en constitue le plein accomplissement promis (car la création tout entière attend avec impatience la manifestation des fils de Dieu dans l'attente de la rédemption de notre corps, Rm 8,19 et 23)".

C'est qu'une caractéristique essentielle du christianisme est en effet de parler de notre propre corps, le corps humain naturel, en relation avec le corps du Christ. À la source du salut venant de Dieu, ou de ce que la tradition théologique appelle la Rédemption, il y a la venue du Verbe dans la chair ou dans un corps qui va assumer la médiation entre Dieu et l'homme. "Aussi, entrant dans le monde", le Christ dit : "De sacrifice et d'offrande tu n'as pas voulu, mais tu m'as façonné un corps" (He 9,20). Selon l'auteur de la lettre aux Hébreux, le Christ reprend à son propre compte ce verset du Ps 40 qui substitue aux sacrifices et aux offrandes, par lesquels les hommes honoraient un dieu étranger et attendaient ses faveurs, un corps dans lequel l'humanité et la divinité vont se rejoindre. En devenant médiateur entre Dieu et l'homme, ou point de contact entre la divinité et l'humanité, le corps ne se définit plus seulement comme un organisme refermé sur lui-même, une sorte de monade à l'abri de sa peau, mais comme l'objet d'une amplification qui l'ouvre vers Dieu en même temps que vers les autres et vers le monde. Si le corps est le canal par lequel Dieu vient à l'homme, ce sur quoi insiste le thème de l'incarnation, c'est que le corps n'est pas seulement la réalité que définit la biologie, mais un mystère qui ne s'éclaire qu'à la lumière de la Révélation. »<sup>46</sup>

Le corps pensé par les religions sort du simple ordre naturel pour entrer dans un ordre de discours, de pensée. Par là, le corps accède à une dimension du symbolique que seul permet le langage et devient ainsi corps « humain », paradoxalement, par un

46. André DARTIGUES, « Le corps et la chair dans l'économie chrétienne du salut », in : Pierre GISEL (éd.), *Le corps, lieu de ce qui nous arrive, Approches anthropologiques, philosophiques, théologiques*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 157. L'auteur cite ici Adolphe GESCHÉ, « L'invention chrétienne du corps », in : Adolphe GESCHÉ et Paul SCOLAS (dir.), *Le corps chemin de Dieu*, Paris/Louvain, Cerf/Université catholique de Louvain, 2005, p. 62.

discours sur l'au-delà de l'homme. Le discours religieux qui pense une altérité (le divin, l'autre monde) produit une réflexion sur ce qu'est être un homme : vivre incarné dans un corps de possibles et de finitudes. Penser le sens de notre humanité et de sa finitude demande qu'on s'interroge sur le non-humain, qu'il soit au-delà ou en deçà de l'homme. Les textes religieux nous montrent particulièrement bien qu'à travers une mise en discours les réalités sensibles prennent un sens proprement humain, et que ce sens ne se réduit pas à la compréhension scientifique du monde. L'ensemble des significations du corps ne peut être réduit à ce que nous en disent la biologie, la médecine, les sciences sociales. Des sens autres (artistiques, religieux, juridiques, éthiques, politiques) resituent également le corps dans des ordres de signification distincts qui sont irréductibles les uns aux autres.

### La subversion de l'esprit selon la perspective chrétienne

« Si le christianisme prend en compte de façon très radicale les réalités du *corps*, avec ce qu'elles cristallisent de consistance propre, de provocation possible et d'appel à y faire face et à s'y laisser engager, le même christianisme entend témoigner d'une subversion *via l'Esprit*, elle aussi très forte et très centrale.

En christianisme, les deux pôles s'appellent l'un l'autre ; et ils sont pour ainsi dire portés l'un et l'autre à l'extrême. C'est pourquoi leur mise en rapport mutuel n'est pas faite d'équilibre extérieur, selon des jeux de "contrepois" ou de "compensations", mais passe par l'approfondissement de chacun des deux pôles en cause. Prenant l'un et l'autre au sérieux, dans ce que chacun présente de plus fort, on découvre qu'ils renvoient l'un à l'autre, réciproquement, du sein même de leur réalité la plus propre [...].

1) parce que la réalité de l'incarnation, en matière christologique, se présentait comme très radicale, elle ne pouvait que cristalliser une certaine opacité, des équivoques possibles ou de l'"incognito", et en appeler *dès lors* aussi bien à une reconnaissance "dans l'Esprit" (l'Esprit seul permet de voir et de dire l'identité de Jésus comme Christ) qu'à une confession rétrospective disant l'incarnation "portée par l'Esprit" (le Christ vient de l'Esprit, comme le mettent en scène les récits de la conception de Jésus, de son baptême, de sa transfiguration ou de sa résurrection) et porteuse de l'Esprit (voir les miracles de Jésus et ses paroles de vie) ;

2) dans la mesure où la vie croyante devait se déployer à même la chair et le monde, au cœur de l'universalité des nations et de l'intimité des personnes singulières, elle ne pouvait qu'entrer et se déployer dans les réalités de tous, pour les prendre en charge et les inscrire en un ordre *symbolique* (en ce sens : un ordre selon *l'esprit*). Les données charnelles et matérielles du monde et de l'existence humaine se trouvent ici investies et reprises dans une perspective qui leur fait dire *plus* que ce qui se tient en leur réalité "naturelle", mais sans pour autant nier – au contraire ! – cette réalité naturelle même. Il y a une symbolisation de chair même du monde, signifiée à même le réel, avec ses résistances et ses équivoques, et cette symbolisation

crystallise en même temps un ordre de l'esprit qui reprend de l'intérieur les réalités du monde, les subvertit pour les porter plus avant [...].

Adam est fait de la chair du monde, il est créature finie et limitée ("tirée de la poussière"), et il est en même temps "image de Dieu" à mettre en œuvre, lieu et corps d'une correspondance à mettre en forme. L'homme est rivé au corps et traversé d'un désir foncier qui le porte plus en avant. Il est foncièrement participant du monde et lieu d'un "excès", pour le meilleur et pour le pire ! »<sup>47</sup>.

« En matière de corps, il [le protestantisme] a selon la veine qui en sous-tend la posture, et pour ce qui concerne les réalités proprement religieuses (sur le plan profane, il a au contraire opéré une révolution symbolique libérant le corps, la société civile et le déploiement de l'existence personnelle en les inscrivant en sécularité : mariage des clercs, différenciations modernes des instances de régulation, autonomisation du culturel, voire de l'éthique, etc.), plutôt cristallisé une pente spiritualisante et décorporéisante : des sacrements secondarisés ou sursumés dans l'ordre de la parole ; de même pour la ritualité, voire, plus globalement, pour le symbolique, en ce qu'il présente de structurant et de constitutif s'entend ; une organisation ministérielle fonctionnalisée et/ou passant par un primat de la personne sur la charge instituée ; etc. On y perçoit certes la critique d'une propension à l'idéologisation et à l'idolâtrie, qui peut conduire à restituer le champ religieux à l'humain, singulier et instaurateur, mais cela se noue au nom d'une transcendance vue comme altérité pure ou principe désubstantialisé, allant de pair ou en corrélation avec une mondanisation, de fait anthropocentrée. Du coup, le protestantisme illustre une conjoncture plus large, moderne, celle qui peut rapporter l'investissement du monde et des corps à la seule raison, voire à une instrumentalisation ou à un utilitarisme banalisant. Et finalement, moins que d'une restitution du religieux à l'humain, dans sa consistance et ses complexités, il se fait plutôt sanction donnée à une autonomisation du monde et des corps, un processus que Marcel Gauchet voit globalement mis en œuvre au travers du christianisme, mais que le protestantisme radicaliserait encore »<sup>48</sup>.

47. Pierre GISEL, *Corps et esprit. Les mystères chrétiens de l'incarnation et de la résurrection*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 43-45.

48. Pierre GISEL, « Ouvertures », in : Pierre GISEL (éd.), *Le corps, lieu de ce qui nous arrive, Approches anthropologiques, philosophiques, théologiques*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 18s.

## BIBLIOGRAPHIE

- ANDRIEU Bernard, *Le somaphore, naissance du sujet biotechnologique*, Mons, éd. Sils Maria, 2003.
- ANDRIEU Bernard (dir.), *Le dictionnaire du corps en sciences humaines et sociales*, Paris, CNRS éditions, 2008<sup>2</sup>.
- ARIÈS Philippe et DUBY Georges (dir.), *Histoire de la vie privée*, vol. 4, *De la Révolution à la grande guerre* (1987), Paris, Seuil, 1999.
- BENTHAM Jeremy, *Panopticon* (1780), trad. fr., Paris, Mille et Une Nuits, 2002.
- BERIAC Françoise, *Histoire des lépreux au Moyen Âge, Une société d'exclus*, Paris, IMAGO, 1988.
- BOURDÉ Guy et MARTIN Hervé, *Les écoles historiques* (1983), Paris, Seuil, 1997.
- BROMBERGER Christian, DURET Pascal, KAUFMANN Jean-Claude et al., *Un corps pour soi*, Paris, PUF, 2005.
- CAPDEVILA Luc et VOLDMAN Danielle, *Nos morts. Les sociétés occidentales face aux tués de la guerre (XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Payot, 2003.
- CORBIN Alain, COURTINE Jean-Jacques, VIGARELLO Georges, *Histoire du corps*, 3 vol., Paris, Seuil, 2006.
- DELAPORTE Sophie, *Gueules cassées. Les blessés de la Grande Guerre*, Paris, Noësis, 2001.
- DETREZ Christine, *La construction sociale du corps*, Paris, Seuil, 2002.
- DURET Pascal et ROUSSEL Peggy, *Le corps et ses sociologies*, Paris, Nathan, 2003.
- ELIAS Norbert, *La civilisation des mœurs* (1939), Paris, Pocket, 2003.
- FASSIN Didier et MEMMI Dominique, *Le gouvernement des corps*, Paris, éd. EHESS, 2004.
- FINTZ Claude (dir.), *Du corps virtuel à la réalité des corps*, 2 vol., Paris, L'Harmattan, 2002.
- FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir* (1975), Paris, Gallimard, 1993.
- , *Histoire de la sexualité* (1976-1984), 3 vol., Paris, Gallimard, 1994.
- FRASER Mariam et GRECO Monica, *The Body, A Reader*, London, Routledge, 2004.
- FREUD Sigmund, *Cinq leçons sur la psychanalyse* (1909), trad. fr., Paris, Payot, 1966.
- GALINON-MELENEC Béatrice et MARTIN-JUCHAT Fabienne, *Le corps communicant. Le XX<sup>e</sup> siècle, civilisation du corps ?*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- GESCHÉ Adolphe et SCOLAS Paul (dir.), *Le corps chemin de Dieu*, Paris/Louvain, Cerf/Université catholique de Louvain, 2005.
- GISEL Pierre, *Corps et esprit. Les mystères chrétiens de l'incarnation et de la résurrection*, Genève, Labor et Fides, 1992.
- GISEL Pierre (éd.), *Le corps, lieu de ce qui nous arrive. Approches anthropologiques, philosophiques, théologiques*, Genève, Labor et Fides, 2008.
- HELLER Geneviève, *Tiens-toi droit ! L'enfant à l'école au dix-neuvième siècle, espace, morale et santé : l'exemple vaudois*, Lausanne, Éd. d'en bas, 1988.
- HENRY Michel, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.
- KAUFMANN Jean-Claude, *Corps de femmes, regards d'homme, sociologie des seins nus*, Paris, Agora, 1998.

- KOTEK Joël et Dan, *Au nom de l'antisionisme, l'image des juifs et d'Israël dans la caricature depuis la seconde Intifada*, Bruxelles, Complexe, 2005.
- LANCE Daniel, *Au-delà du désir. Littérature, sexualités et éthique*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- LE BRETON David, *L'adieu au corps*, Paris, Métailié, 1999.
- LE GOFF Jacques et TRUONG Olivier, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Paris, Liana Levi, 2006.
- MARION Jean-Luc, *Le phénomène érotique. Six méditations*, Paris, Grasset, 2003.
- MARZANO Maria Michela, *Dictionnaire du corps*, Paris, PUF, 2007.
- MATARD-BONUCCI Marie-Anne, (dir.), *Antisémythes : l'image des juifs, entre culture et politique (1848-1839)*, coll. éd. Nouveau Monde, Culture médias, 2005.
- MAUSS Marcel, « Les techniques du corps » (1936), *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1993<sup>3</sup>.
- MEAD Margaret, *Mœurs et sexualité en Océanie* (1928), Paris, Plon, 1982.
- MOSSE Georges L., *L'image de l'homme. L'invention de la virilité moderne* (1996), Paris, Agora, 1999.
- NANCY Jean-Luc, *Corpus*, Paris, Métailié, 2000.
- NOIRIEL Gérard (éd.), *L'identification. Genèse d'un travail d'État*, Paris, Belin, 2007.
- OGIEN Ruwen, *L'éthique aujourd'hui. Minimalistes et maximalistes*, Paris, Gallimard, 2007.
- QUINCHE Nicolas, *Crime, science et identité, Anthologie des textes fondateurs de la criminalistique européenne*, Genève, Slatkine, 2006.
- RAISKY Claude (dir.), *Les valeurs du corps dans la société contemporaine*, Dijon, Educagri, 2003.
- SAUVERZAC Jean-François de, *Françoise Dolto. Itinéraire d'une psychanalyste* (1993), Paris, Flammarion, 2008.
- SPIERENBURG Pieter, *The Spectacle of Suffering : Executions and the Evolution of Repression, from a Preindustrial Metropolis to the European Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- VASSE Denis, *La chair envisagée. La génération symbolique*, Paris, Seuil, 1988.
- VIGARELLO Georges, *Le corps redressé. Histoire d'un pouvoir pédagogique* (1978), Paris, Armand Colin, 2004.
- WELTON Donn (éd.), *The Body*, Oxford, Blackwell, 1999.