

Dit-on « j'ai un corps » comme on dit « j'ai une voiture » ?

1

Repérages

« Mon » corps est ce corps par lequel les autres me connaissent et me reconnaissent, et pourtant est-il « moi » ? Quand j'aperçois un ami au loin, c'est par la vue de sa silhouette que je sais qu'il s'agit de mon ami. Notre corps est ainsi la première chose que les autres connaissent de nous et il est la plus certaine de nos cartes d'identité. D'ailleurs, quand bien même je changerais d'apparence pour ne plus être reconnu, mon ADN me trahirait encore et révélerait qui est la personne véritable qui se cache derrière de tels artifices. Je ne peux donc jamais échapper à mon corps qui définit la personne que je suis.

Et pourtant, nul ne dit « je suis » mon corps mais bien « j'ai un corps », comme si nous mettions à distance de nous ce corps par lequel chacun est connu. Le moi et ce qui le caractérise débordent en fait largement le cadre de cette enveloppe charnelle à laquelle nous ne voulons pas être réduits, à plus forte raison quand nous l'estimons difforme :

« Gloucester. — Moi, que la nature décevante a frustré de ses attraits [...],
je n'ai d'autre plaisir, pour passer les heures, que d'épier mon ombre au soleil
et de décrire ma propre difformité. »

William Shakespeare (1564-1616), *Richard III*, Acte I, scène 1
(1592) (trad. François-Victor Hugo).

C'est là le signe que le sujet n'est pas identique à son corps, ou, à tout le moins, n'est pas uniquement son corps. Si nous pouvions dire « je suis ce corps » (grand, petit, mince, musclé, trapu, brun, blond, difforme, etc.), nous ne serions rien d'autre que lui dans notre essence et notre personnalité serait alors entièrement secondaire. C'est pourquoi le langage énonce un rapport de possession plutôt qu'un rapport d'identification entre nous et notre corps, par l'usage d'un auxiliaire « avoir ». Mais que signifie alors : « j'ai un corps » ? Est-ce que j'ai un corps comme si j'avais n'importe quelle autre chose (un livre, une maison, une voiture, une fortune, etc.) ? *A priori*, non, puisque ce corps me fait directement vivre, percevoir le monde qui m'entoure, et ressentir une infinité d'affections, alors que tout objet me reste extérieur. Qu'en est-il réellement ?

La réponse de René Descartes (1596-1650)

« La nature m’enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu’un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui. Car, si cela n’était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu’une chose qui pense, mais j’apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau ; et lorsque mon corps a besoin de boire ou de manger, je connaîtrais simplement cela même, sans en être averti par des sentiments confus de faim et de soif. Car en effet tous ces sentiments de faim, de soif, de douleur, etc., ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l’union et comme du mélange de l’esprit avec le corps. »

René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Méditation Sixième (1641)
(GF-Flammarion, trad. Clerselier modifiée
par Jean-Marie et Michelle Beyssade, 1979, p. 179-181).

Éclaircissements

Dans cet extrait, Descartes aborde la question de l’union de l’esprit et du corps. À travers le langage courant, nous disons « j’ai un corps » et non « je suis un corps », comme si le rapport de nous-mêmes à notre propre corps était un rapport d’évidente extériorité. Nous parlons donc de notre corps comme s’il s’agissait d’une chose que nous, en tant que sujets disant individuellement « je », posséderions, au même titre que nous posséderions n’importe quel autre objet : un vase, un livre, une maison, etc. Notre corps serait donc semblable à un objet, ou plus exactement à un moyen de locomotion, comme une voiture ou un navire, par lequel notre esprit pourrait se mouvoir dans un espace. Cependant, en dépit de ce que les mots pourraient laisser entendre, notre corps ne nous est pas non plus étranger comme le serait n’importe quel autre objet, et c’est pourquoi Descartes peut envisager qu’il y ait une union entre l’esprit et le corps. En effet, par notre corps, nous ressentons une multitude d’affections, douloureuses ou plaisantes, et c’est aussi par lui que ce « moi » qui dit « je » est en vie : nous éprouvons la faim et la soif, le chaud et le froid, les blessures et les sensations agréables, etc., directement par notre corps lui-même, à travers nos perceptions et nos sentiments. En outre, nous n’avons pas connaissance de ces affections qui modifient notre corps par une vue intellectuelle, laquelle, au moyen d’idées ou d’intuitions, nous ferait savoir, comme sur un instrument de mesure jaugeant l’état des niveaux, s’il y a dans notre corps un manque d’aliments ou un manque d’eau, quand nous avons faim

ou soif, ni à quel degré se situe notre température intérieure, quand nous avons froid ou chaud. Nous n'avons pas non plus besoin de voir la blessure pour savoir que nous sommes blessés : nous ressentons la douleur avant de comprendre ce qui nous arrive. À l'inverse, le pilote d'un navire ne souffre pas dans sa chair quand une avarie frappe son bateau. Aussi, il ne serait pas tenable d'affirmer que nous serions en notre corps tels des pilotes en leur navire. Car le « moi » ne loge pas dans « son » corps, de façon telle que ce corps ne serait pas aussi ce moi.

Dans ces lignes extraites de la VI^e Méditation, Descartes affirme l'unité du corps et de l'esprit dans le sujet qui dit « je ». Ailleurs dans son œuvre, Descartes considère que notre pensée est la chose la plus évidente pour nous définir, alors que le corps et ses affections étant susceptibles d'erreurs, ils introduisent une part d'ombre dans la connaissance que nous pouvons espérer avoir de nous-mêmes. Le langage courant qui dit « j'ai un corps » et non « je suis un corps », définit le moi à travers ses pensées plutôt qu'à travers ses sensations, et a lui aussi tendance à écarter le corps de la définition du sujet. « Je pense », cela est une évidence d'après Descartes. En revanche, les affections de mon corps seraient beaucoup plus douteuses : les illusions, parfois les hallucinations, et éventuellement les rêves, se jouent de nous, montrant par là combien le corps à l'occasion peut conduire à des représentations erronées. Pour autant, tout en affirmant ainsi que rien dans les perceptions du corps ne pourrait être certain et que seul le fait que « moi » existe le soit, Descartes se refuse malgré tout à séparer définitivement l'esprit du corps. Car tout ce qui nous affecte (perceptions, émotions, passions, sentiments...) parlerait au contraire en faveur d'une étroite union entre notre corps et notre esprit.

Par conséquent, mon corps, comme le ferait ma voiture, permet à ce que je désigne par « moi » de se déplacer : ainsi, j'ai une voiture pour voyager et j'ai un corps pour marcher ou courir. Mais l'auxiliaire « avoir » ne signifie pas la même chose quand je dis « j'ai un corps » et quand je dis « j'ai une voiture ». Si je n'avais plus de jambes pour me mouvoir, parce que je serais blessé ou invalide, et qu'il ne me resterait plus que ma voiture pour circuler, ma voiture ne serait pas « la mienne » comme mon corps qui peut me faire souffrir est « le mien ». Car d'une certaine façon, même si on dit « j'ai un corps », je « suis » aussi mon corps. Pour autant, je ne suis certes pas uniquement mon corps, mais aussi cette instance qui le surplombe et qui dans bien des circonstances cherche à le dominer, et c'est pourquoi on ne dit jamais « je suis mon corps », mais bien « j'ai un corps » – sans que cela soit réductible malgré tout à un rapport de possession comme dans le cas d'une voiture.

D'un autre côté...

D'un autre côté, nous pouvons relever qu'il y a dans la philosophie de Descartes la volonté de séparer le corps et l'esprit pour mieux les comprendre, et ensuite de les unifier à nouveau, afin de respecter l'unité réelle du corps et de l'esprit, telle que la vit tout être humain en lui-même. Néanmoins, la question de l'unité du corps et de l'esprit est loin d'aller de soi, car leurs essences peuvent être considérées comme tout à fait distinctes : qu'y a-t-il de commun, au fond, entre un corps qui est matériel, et un esprit dont la nature divise les doctrines mais que la plupart de celle-ci estiment être d'essence immatérielle ? La question de l'union de ces deux réalités (corps et esprit) n'a pas fini de faire débat et c'est pourquoi l'évidence de leur union, telle que la décrit Descartes, est loin de faire l'unanimité.

Nous trouvons ainsi des doctrines philosophiques qui soutiennent à l'inverse l'idée d'une dualité entre le corps et l'esprit. Il s'agit, par exemple, des pensées du philosophe hollandais **Baruch Spinoza (1632-1677)**, du philosophe français **Nicolas Malebranche (1638-1715)** et du philosophe allemand **Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)**. D'après ces doctrines, corps et esprit n'auraient de relation que d'une façon illusoire. Je souffre quand mon corps a faim, soif, chaud, froid, quand il est blessé, etc., mais de telles sensations et sentiments se retrouveraient en moi sans que le corps y soit pour quelque chose. Ainsi, chez Spinoza, il n'y a pas d'action réciproque entre les corps et les esprits car ceux-ci sont des attributs parallèles de l'Être et ils ne rentrent jamais réellement en contact. Les différentes représentations intellectuelles que se forme un esprit correspondent à des états du corps, mais cela ne signifie pas, selon Spinoza, que l'un agisse sur l'autre. De la même manière, pour Malebranche et sa théorie des causes occasionnelles, les idées et les sensations ont été réglées pour se correspondre, mais il n'y a pas non plus d'interaction effective entre les faits matériels et les perceptions. Selon Leibniz, l'union de l'esprit et du corps est également une illusion, dont l'origine vient d'une harmonie préétablie par Dieu au moment de la Création du monde, entre l'ordre du corporel et celui de l'intellectuel. Dans toute forme de dualisme, le corps n'est pas autre chose qu'une réalité étrangère à l'esprit du sujet. À la limite, dans l'ensemble des doctrines dualistes, le sujet serait aussi peu lié à son corps qu'il l'est à une voiture ou à un navire. Mon corps ne serait alors pas foncièrement différent de ma voiture du point de vue des effets que l'un ou l'autre ont sur moi, et réciproquement, des effets que je peux avoir sur eux. Dans ce cas, je pourrais donc effectivement dire que « j'ai un corps », comme je dis que « j'ai une voiture ».

→ En bref

- Dit-on « j'ai un corps » comme on dit « j'ai une voiture » ?
- Pour Descartes, je n'ai pas un corps comme j'ai une voiture, parce que mon corps n'est pas dans un rapport d'extériorité avec moi-même, même si l'unité entre moi et mon corps n'est pas suffisante au point que je puisse me réduire à ce corps et dire « je suis mon corps ».
- Cependant, si nous adoptons le point de vue des théories dualistes de Spinoza, Malebranche et Leibniz, autrement dit des théories qui affirment une opposition entre le corps et l'esprit, il ne serait pas illégitime de dire « j'ai un corps » comme on dit « j'ai une voiture », puisque le sujet ne serait pas en lien réel avec son corps.

2

Pourquoi est-il si pénible de ne rien faire ?

Repérages

Nous sommes souvent tellement occupés et préoccupés que nous donnons l'impression de courir continuellement après un but que nous n'atteindrons jamais. Dans notre grande majorité, nous pensons qu'il y a toujours quelque chose à faire et la seule chose qui puisse nous satisfaire est de ne jamais demeurer en repos. Mais en vérité, que révèle sur nous-mêmes notre comportement habituel ? Après quoi courons-nous comme cela ? Est-ce que nous nous jetons dans une bataille quotidienne pour échapper à quelque chose ? Dans notre agitation de tous les instants, nous semblons nous trouver dans une situation qui d'un côté nous épuise, mais qui d'un autre côté nous épargne bien des tourments. Car nos activités nous empêchent de penser à tout ce qui pourrait nous attrister avec en premier lieu, l'ennui, la mort, l'absurdité de l'existence. C'est bien ce qui arrive toutes les fois, où, la vie paraissant trop lourde à porter, pour l'oublier et nous oublier nous-mêmes, nous faisons des choses auxquelles, pour une fois, nous ne sommes pas contraints, uniquement pour nous « changer les idées ». Nous tentons alors d'occuper notre esprit avec un monde extérieur à nous-mêmes, pour ne plus songer à notre sort. Ainsi, selon **Blaise Pascal (1623-1662)** :

« Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y point penser. »

Blaise Pascal, *Pensées*, fragment n° 168 (posthume, 1670)
[édition Brunschvicg, 1897] (Classiques Garnier, 1955, p. 119).

Quand nous n'avons rien à faire, nous avons du temps pour nous tourner vers nous-mêmes, nous avons devant nous un moment privilégié pour mieux penser à nous, en mettant de côté le tumulte du monde, et nous aurions toutes les raisons d'en être heureux. Mais en fait, le désœuvrement ne tarde pas à être un poids, l'ennui nous est insoutenable et nous n'avons de cesse de chercher « quelque chose à faire ». À quel besoin caché notre activité effrénée, qui peut se manifester jusque dans la volonté de transformer notre monde en de vastes empires, répond-elle ?

La réponse de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

« L'homme devient pour soi par son activité *pratique*, dès lors qu'il est instinctivement porté à se produire lui-même au jour tout comme à se reconnaître lui-même dans ce qui lui est donné immédiatement et s'offre à lui extérieurement. Il accomplit cette fin en transformant des choses extérieures, auxquelles il appose le sceau de son intériorité et dans lesquelles il retrouve dès lors ses propres déterminations. [...] La première pulsion de l'enfant porte déjà en elle cette transformation pratique des choses extérieures ; le petit garçon qui jette des cailloux dans la rivière et regarde les ronds formés à la surface de l'eau admire en eux une œuvre qui lui donne à voir ce qui est sien. »

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Cours d'Esthétique* (1827)
(Aubier, trad. J.-P. Lefebvre et V. von Schenk, 1995, p. 45).

Éclaircissements

Dans ces lignes, le philosophe allemand Hegel nous dit que chacun, en transformant le monde par son activité, découvre de quoi il est capable. L'homme prend conscience de lui-même à travers des actions tournées vers le monde extérieur à sa pensée. Mais loin d'être une fuite de soi, ou une perte de soi, cette activité permet en fait une transformation du monde conforme à notre image d'être humain. En nous tournant vers ce qui n'est pas nous, autrement dit vers notre extériorité, nous imprimons notre marque sur le monde, et en retour, nous apprenons qui nous sommes et ce que nous valons. Ainsi, en jouant, le petit garçon, prend déjà conscience de sa capacité à faire des ronds à la surface de l'eau. Il réalise de cette façon quel est son véritable pouvoir sur la nature. Il s'agit-là en fait d'un premier pas vers la maîtrise des éléments qui se manifeste à l'échelle de l'humanité à travers la maîtrise technique, en vue de notre adaptation à notre environnement et réciproquement, en vue de l'adaptation de la nature à nos besoins. Par notre activité, en général, nous comprenons de quels savoirs et de quels savoir-faire nous allons disposer pour donner à la matière une forme qui nous convient, et également nous comprenons quelles seront nos compétences pour produire des biens, pour les gérer, etc.

Les activités de transformation reposent sur la réflexion et l'habileté, en somme sur des compétences qui ne nous seraient pas révélées si nous restions inactifs. Par ses actions, l'être humain « impose le sceau de son intériorité » à la nature, et devient en quelque sorte le propriétaire d'un monde qui peu à peu prend un visage humain en lui permettant de prendre conscience de son essence. Par conséquent, si nous suivons la pensée de Hegel, nous pouvons dire qu'être actifs ne nous permet pas seulement de transformer

les choses pour en faire des biens utiles, mais aussi de prendre conscience de notre nature en tant qu'être humain et en tant qu'individu. L'inactivité, les heures passées à ne rien faire assis dans un fauteuil, sont des moments vraiment perdus pendant lesquels nous mettons notre humanité en jachère. Au contraire, en étant actifs, nous ne faisons pas seulement « bouger les choses », nous progressons aussi nous-mêmes. En outre, nous sommes actifs aussi quand nous laissons le monde extérieur venir nous transformer, comme lorsque nous apprenons quelque chose, par exemple à travers la lecture. Alors, nous ne transformons pas la matière extérieure mais nous nous transformons nous-mêmes, en intégrant l'extériorité en nous. En tant que telle, cette activité d'apprentissage est tout aussi révélatrice de nos aptitudes et de notre nature que celle qui consiste à être tournés vers le monde et vers les autres.

D'un autre côté...

D'un autre côté, notre effervescence, autrement dit cette volonté d'être partout et d'avoir toujours quelque chose à faire, ressemble fort à une vaine tentative pour oublier notre condition d'homme faible et mortel. Dans ses *Pensées*, le philosophe français **Blaise Pascal (1623-1662)** aborde à de multiples reprises la question de notre continuelle et irrésistible activité, qu'il estime n'être qu'un « divertissement ». Il faut entendre ici le terme « divertissement » au sens premier du terme, divertissement venant du latin *divertere*, qui signifie se détourner de quelque chose. Ainsi, pour ne pas penser à tous les maux qui pourraient les accabler, les hommes refusent de « rester en repos dans une chambre », écrit Pascal. Celui-ci entend bien juger l'activité des hommes pour ce qu'elle est vraiment, à savoir un dérivatif, même si les hommes refusent de le reconnaître. Car, selon lui, l'affairement quotidien est une entreprise désespérée par laquelle nous tentons d'oublier notre condition misérable. Notre misère signifie que non seulement nous sommes destinés à mourir comme tout être vivant, mais qu'en plus nous avons tragiquement pleinement conscience de notre destinée. Pascal note que même ce qui a le pouvoir de tuer l'homme (la maladie, la vieillesse ou les catastrophes naturelles), le tue aveuglément sans avoir la moindre conscience de son pouvoir. Il nous est donc toujours pénible de ne rien faire, car nous cherchons par tous les moyens à oublier notre condition précaire d'être humain mortel. Toutefois, nous pouvons aussi réaliser que notre agitation quotidienne est vaine, voire prétentieuse à certains égards, car, même celui qui a su bâtir un empire devra mourir un jour.

En outre, si pour Hegel notre activité de transformation du monde s'avère être la plus noble source pour se connaître soi-même, cet argument peut sembler contestable. Pour me connaître moi-même et savoir de quoi je suis constitué, ne vaudrait-il pas mieux mettre le monde entre parenthèses,