Plus qu'un corps

Jean-Claude Quentel

▶ **To cite this version:**

Jean-Claude Quentel. Plus qu'un corps. Inflexions, 2009, Le corps guerrier, 12, pp.13-21. halshs-02291700

HAL Id: halshs-02291700
https://shs.hal.science/halshs-02291700

Submitted on 19 Sep 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

PLUS QU'UN CORPS

Jean-Claude Quentel·

Introduction

Le corps constitue une de ces réalités qui semblent à tout homme immédiatement palpables et saisissables. Celui-ci a par conséquent l'impression de savoir ce dont il s'agit, même s'il le confie parfois à des médecins ou à des biologistes lorsqu'il se produit en lui des phénomènes qui lui échappent. Le corps est par ailleurs à la mode. Il est mis sur le devant de la scène dans la mesure où nous avons connu, dans la seconde moitié du XXè siècle, une prépondérance de modèles qui ont été vécus, dans l'après coup, comme trop formels et ne conférant pas au corps la place qui doit être la sienne. On en revient en fait à une appréhension naturelle et immédiate du corps. Pourtant ce qu'on désigne ordinairement sous ce terme de corps demeure une réalité complexe dont on peut aisément montrer qu'elle ne relève pas que du registre du physiologique. Et s'il s'agit vraiment d'une réalité

· Professeur à l'Université européenne de Bretagne - Rennes 2. LIRL (Laboratoire interdisciplinaire de recherches sur le langage), composante du LAS (Laboratoire d'anthropologie et de sociologie) E.A. 2241. Mel : jean-claude.quentel@univ-rennes2.fr

pluridéterminée, ainsi que nous le soutiendrons ici, un travail d'analyse et de définition conceptuelle s'impose à l'orée d'un ensemble de travaux qui vont être consacrés à ce thème.

I) Dépasser une dichotomie désuète

La problématique du corps, telle qu'elle se trouve envisagée par les sociétés occidentales, se situe avant tout dans l'héritage du dualisme cartésien. Depuis cette époque, nous avons connu un incessant mouvement de balancier. Il s'agissait en l'occurrence de savoir ce qui devait être privilégié du corps ou de l'esprit. Dès lors, à toute époque et jusqu'à aujourd'hui, les thèses matérialistes et les thèses spiritualistes se sont continuellement affrontées. À certains moments de l'histoire, les unes l'emportaient majoritairement sur les autres, mais à chaque fois l'extrémisme et les évidentes insuffisances d'une position conduisaient à une forme de repli vers l'autre, et ainsi de suite. L'émergence des sciences humaines, alentour de la fin du XIX^{è} et du début du XX^{è} siècle, a remis radicalement en cause cette dichotomie. Sociologie, psychanalyse et linguistique n'ont en effet pu faire leur apparition sur la scène de l'histoire des sciences que dans la mesure où elles prônaient un dépassement de cette vieille opposition, tenue dès lors pour désuète. Tant que perdurent des positions matérialistes ou spiritualistes, il n'est aucune place possible pour ces disciplines ; elles ne peuvent revendiquer aucune autonomie.

Aussi bien Durkheim que Freud ou Saussure — pour nous en tenir aux grands pionniers des sciences humaines — montrent, chacun à sa façon dans son champ particulier d'étude, que les phénomènes spécifiquement humains ne peuvent relever de la juridiction des sciences de la nature dans la mesure où précisément ils leur échappent. Ces sciences se révèlent donc incompétentes à en rendre compte. Si tel n'était pas le cas, les sciences humaines n'auraient aucune raison d'exister ; elles se résorberaient nécessairement dans les sciences de la nature qui les ont précédées. Toutefois, il apparaît également à ces fondateurs que ces phénomènes spécifiquement humains ne peuvent pas plus être livrés au spiritualisme. Celui-ci fait toujours, de son côté, valoir un transcendant, c'est-à-dire un principe explicatif qui se situe en dehors de l'homme lui-même. Aussi récuse-t-il d'emblée toute démarche situant en l'homme le principe de son explication. En fin de compte, le spiritualisme situe ce principe explicatif au-delà de l'homme, lorsque le matérialisme le pose, à l'inverse, en deçà de lui.

Il reste toutefois à comprendre de manière plus précise comment ces sciences humaines articulent en des termes nouveaux, non dichotomiques, cette question du corps et de l'esprit. Nous n'échapperons pas ici même à la nécessité d'en dire un mot. On comprend en tout cas que la question du corps soit centrale dans un tel débat et dans la perspective des sciences humaines. Or, toutes les sciences humaines vont venir montrer que, chez l'homme, la question du corps déborde très largement ce que peut en dire le biologiste. Loin de se réduire à une réalité qui ne relèverait que des sciences de la nature, le corps se trouve traversé de part en part par des déterminismes culturels, c'est-à-dire par des formes de causalité qui participent du registre proprement humain. Le culturel, en l'occurrence, ne se réduit pas au social, comme nous allons le voir : s'opposant au naturel, il recouvre toutes les modalités de fonctionnement qui sont spécifiques à l'homme et dont on ne trouvera nulle trace chez les autres êtres vivants. Le social constitue bien évidemment l'un de ces registres de fonctionnement humain, mais la psychanalyse, par exemple, en insistant sur la problématique du désir et de la satisfaction, oblige à saisir qu'il n'est pas le seul, contrairement à ce qui est communément admis.

II) Le corps social

Le propos de la sociologie sur le corps s'inscrit dans la suite des travaux des ethnologues[1]. Ceux-ci n'ont en effet cessé de décrire des pratiques sociales extrêmement diverses touchant à la question du corps. Tout d'abord surprenantes pour un occidental qui avait de la peine à se décentrer de ses propres usages, ces pratiques obligeaient à introduire une dimension de relativité, donc d'arbitraire, qui est l'apanage de l'homme en tant qu'il vit dans des sociétés ayant toutes leur particularité. Autant de sociétés, autant d'usages différents, dans ce domaine comme dans n'importe quel autre, alors que les sciences de la nature, y compris donc la biologie, traitent de problèmes qui sont à la fois généraux et universels, c'est-à-dire non marqués, dans leur principe, par la relativité sociale. Le fonctionnement biologique de l'estomac, par exemple, est le même chez tous les hommes, quelle que soit la société dans

[1] Marcel Mauss est de ce point de vue une référence incontournable, notamment du fait de son fameux article, daté de 1936, sur « Les techniques du corps » (*Sociologie et anthropologie*, Paris, Gallimard, p. 363-386).

laquelle ils vivent[2]. Le corps, lui, en tant qu'on le saisit dans sa réalité concrète, relève de modes de fonctionnement qui vont bien au-delà de ce que la biologie peut en dire. Donc ce corps concret est le produit de plusieurs déterminismes : un déterminisme naturel, sans aucun doute, mais également un déterminisme social. Ce qui pose d'emblée la question de la consistance conceptuelle d'un tel terme. La biologie et l'ethnologie, en l'occurrence, parlent-elles d'un même objet, bien qu'elles partent toutes deux d'une réalité concrète identique ? Il est essentiel ici de rappeler que c'est le point de vue qui fait l'objet et que celui-ci ne préexiste pas à l'analyse produite, contrairement à ce que notre réalisme spontané nous fait croire.

En fait, le biologiste ne traite pas du corps, mais de *l'organisme*. Cette notion a émergé au XIX^{è} siècle avec l'avènement de la biologie ; celle-ci l'a élaborée notamment contre le réductionnisme physiciste. Elle en a fait un concept dont elle a cherché à définir le plus clairement possible les contours. Ce faisant, elle a, comme toute discipline scientifique, rompu avec le sens commun et s'est écartée de ce que nous mettons ordinairement sous le terme de corps ; elle ne traite que d'une partie de cette réalité complexe. L'ethnologie, elle, ne s'intéressait aucunement aux aspects organiques de cette réalité ; elle était fascinée par les usages sociaux auquel ce fameux corps, débordant donc ce que la biologie peut avoir à en dire, donnait lieu. Jamais, par exemple, ce corps n'était nu, et même lorsqu'il n'était revêtu que d'une très petite étoffe, il était peint, décoré, maquillé, tailladé, traduisant de la sorte l'appartenance de la personne à un clan ou à un groupe social, au même titre qu'un uniforme et les galons qui peuvent l'orner. Au-delà des enseignements de l'ethnologie, il apparaît que le corps est toujours *approprié*. Il est d'abord subjectivé. En témoigne par exemple la démarche : on ne peut qu'être surpris de voir, déjà, comment des enfants psychotiques ou autistes n'ont pas de démarche ; étrangement, ils n'habitent pas leur corps. Plus largement, le corps se révèle toujours socialisé.

Chez tout homme, l'organisme se trouve pris d'emblée dans une socialisation qui va le marquer, c'est-à-dire imprimer à tous les niveaux sa marque sur lui. On pense évidemment d'abord aux vêtements, dont on saisit sans difficulté à quel point ils témoignent d'un ancrage social particulier, en termes d'histoire, de type de société et également de différence sociale. Ainsi, nous n'échappons pas à la mode, phénomène social s'il en est. Même lorsque nous la

[2] Rapidement des facteurs sociaux, tel le mode de nourriture, obligeront à sortir d'un point de vue strictement biologique. Cela vaut quasiment pour toute fonction que la biologie étudiera. Il reste que celle-ci traite de modes de fonctionnement dont les lois sont naturelles et valent, encore une fois, pour tout homme.

récusons, nous nous situons dans notre époque et dans notre société, dans une forme de contre-dépendance[3]. Il n'est toutefois pas que les vêtements pour « habiller » le corps, c'est-à-dire le transformer socialement. La coiffure, les lunettes, le port de chaussures, le fait de se raser ou de se parfumer témoignent tout autant de cette mise en forme sociale du corps. Ce n'est donc jamais un organisme que l'homme donne à voir socialement, mais bien un corps travaillé culturellement, en l'occurrence socialisé d'une certaine façon. Cette socialisation du corps débute dès la naissance, à travers les formes de modelage et de calibrage dont se montre par exemple garante, dans nos sociétés, la puériculture.

Aussi bien, si l'organisme donne prise à une socialisation, si le corps est nécessairement *éduqué*, il est vain de s'imaginer, comme c'est aujourd'hui le cas pour beaucoup, qu'il est purement individuel. Le fameux « c'est mon corps ; j'en fais ce que je veux parce qu'il n'appartient qu'à moi » peut s'entendre d'un certain point de vue, en réaction à des usages passés trop contraignants, mais il constitue une pure illusion. Le mouvement d'individualisation dont témoigneraient nos sociétés trouverait en quelque sorte dans le corps sa plus forte exemplification. Or, le corps n'a rien d'individuel au sens strict[4]. Il est d'emblée social, au même titre que l'ensemble de notre personne. Il se trouve pris dans des rapports sociaux de toutes sortes. C'est à travers l'autre, toujours, que nous l'appréhendons ; c'est à partir de lui, c'est-à-dire du social, que nous le définissons dans ses moindres détails. Toutefois, s'il n'est pas individuel, il n'est pas non plus collectif au sens où nous aurions renoncé à toute singularité. Comme la Personne, au sens que confère à ce concept la théorie de la médiation de Jean Gagnepain[5], le corps témoigne à la fois d'un mouvement de *singularisation* et, contradictoirement, d'un mouvement d'*universalisation* qui nous voit tendre à nous mouler à l'autre et à la communauté dont nous participons.

L'adolescent témoigne particulièrement de ce mouvement contradictoire dans sa recherche de singularisation, à travers sa coiffure, son habillement, son « look » comme on dit usuellement, et, en même temps, dans sa tendance, tout aussi marquée, à se conformer au

[3] L'histoire du maillot de bain, dans nos sociétés, est par exemple particulièrement révélatrice de cette parure sociale du corps et de sa relativité.

[4] Contrairement à l'organisme : l'individu est d'abord, étymologiquement, ce qui ne se divise pas. L'organisme témoigne d'une organisation fermée sur elle-même (et néguentropique), à partir de laquelle il est possible d'échanger biologiquement avec un environnement qui n'a de consistance que par rapport à lui.

[5] Cf. *Du vouloir dire. Traité d'épistémologie des sciences humaines*, tome 2 ; *De la personne, de la norme*, Bruxelles, de Boeck, 1991.

groupe dont il revendique l'appartenance. De telle sorte que le refus d'un certain conformisme va de pair avec l'installation d'une forme d'effacement de sa singularité : il n'est pas plus bel uniforme au sens strict, soutenait Jean Gagnepain, que le fameux jean, qui plus est unisexe ! L'homme n'échappe pas à l'uniforme en même temps qu'il témoigne constamment de sa singularité. Cela vaut pour le corps comme pour n'importe quel autre champ de l'humain ; le social s'en empare d'emblée et rien n'échappe au marquage qu'il produit.

III) Le corps éthique

La psychanalyse tient également sur le corps un discours particulièrement intéressant. Elle l'aborde d'un autre point de vue, sa réflexion sur la question étant en quelque sorte inaugurale. En effet, Freud s'attaque d'emblée à la question de l'hystérie et des phénomènes de somatisation qu'elle entraîne. Dans un article de 1893 écrit directement en français, il cherche ainsi à comprendre quelle est la différence entre les paralysies organiques et les paralysies hystériques[6]. Elles ne sont pas de même ordre, conclut Freud, alors qu'elles affectent toutes deux le « corps », de façon à première vue identique. Or, comme il n'existe qu'une seule anatomie du système nerveux, il faut admettre, avance-t-il, que le corps concerné dans le cas de l'hystérie, qui est « tout à fait indépendante » de cette anatomie, n'est pas le corps touché dans les paralysies organiques[7]. En d'autres termes, le corps de l'hystérique, ce corps qui « parle », comme le formulent depuis les psychanalystes, n'est pas l'organisme qui répond aux lois de la neurologie. Pourtant, les phénomènes corporels en jeu dans l'hystérie ne peuvent être irrationnels ; Freud, le rationaliste, ne saurait se résoudre à une telle conclusion. Ils relèvent d'une autre explication, c'est-à-dire d'autres lois.

Le corps en jeu dans l'hystérie est marqué d'une « grande valeur affective », dira encore Freud dans cet article ; il est sous-tendu par des processus qui n'ont plus rien de physiologique, lesquels ont des effets sur le corps. En d'autres termes, ce corps-là est travaillé par le désir, ou, plus généralement, par la problématique de la satisfaction ; il est pris dans les lois qui rendent compte du fonctionnement de l'homme à ce niveau. Il ne s'agit plus d'un

[6] « Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices organiques et hystériques », *Résultats, idées, problèmes, I 1890-1920*, Paris, PUF, 1984, p. 45-59.
[7] « Comme il ne peut y avoir qu'une seule anatomie cérébrale et qu'elle trouve son expression dans les caractères cliniques des paralysies cérébrales, il est évidemment impossible que cette anatomie puisse expliquer les faits distinctifs de la paralysie hystérique » (*id*., p. 54).

corps socialisé, mais d'un corps fantasmé. Ce corps-là est culturel, pas simplement naturel ; il porte la trace du fonctionnement spécifique de l'homme, mais pas de la même façon que lorsqu'il est marqué par le social. Il est ici traversé, modelé, structuré par le désir et les lois qui en rendent compte. Il s'agit d'un corps « symbolique », distinct du corps biologique, soutiennent dès lors ceux qui s'inscrivent dans la suite de la psychanalyse. Et, somme toute, la prolifération des travaux sur la fameuse « psychosomatique » vient les conforter dans leur analyse, dans la mesure où ces travaux ont été conduits à prendre en compte le registre de la « psyché » pour expliquer des phénomènes qui s'observent dans le « soma ». Certes, la psychosomatique juxtapose encore les deux registres, jusque dans le terme qui la désigne, ce qui ne peut constituer une solution satisfaisante, mais elle attire l'attention sur le fait que le corps de l'homme ne se réduit pas à son organisme. Ce que, somme toute, tout médecin sait déjà, pour autant qu'il n'est pas un vétérinaire…

Ce corps désirant répond par conséquent aux lois de la problématique du désir, au même titre que le corps socialisé répond aux lois du social. Il se trouve pris dans des processus qui valent bien au-delà de lui, pour l'ensemble des comportements humains. Et le désir de l'homme, qu'il s'investisse au niveau du corps ou dans n'importe quoi d'autre, suppose une restriction, une limitation, qui fonde, paradoxalement, son existence spécifique. Freud évoquait ici un processus de refoulement, Lacan évoquera un manque et Jean Gagnepain une abstinence. Dans les trois cas, se trouve mise en évidence une forme d'obstacle implicite, de distance prise par rapport à la satisfaction visée, laquelle ne peut être immédiate. Cette distance, cette « médiatisation » qu'introduit l'homme, sans s'en rendre compte, dans la réalisation de son désir, lui permet d'obtenir une satisfaction d'un tout autre niveau dans la mesure où elle se trouve dérivée, « sublimée », c'est-à-dire mise en forme humainement. Ce travail implicite sur son désir permet en même temps à l'homme de continuer à désirer, et donc de se mobiliser encore et toujours, dans la mesure où sa satisfaction n'est jamais totale[8]. Cette mesure inconsciente que l'homme introduit dans sa recherche de satisfaction rend compte de ce que l'on appelle *l'éthique*. Le corps n'échappe par conséquent pas à ces processus ; il se trouve soumis à cette forme de contrainte qui n'est plus d'ordre social en son principe.

[8] Si tel était le cas, le désir se trouverait épuisé par la satisfaction.

Cette contrainte, cette mesure du désir que l'homme se confère à lui-même fonde paradoxalement la souffrance, qu'il faut ici distinguer de la douleur physique. Les exigences qu'il se donne à lui-même, qui vont ici concerner son corps, sont la *condition* de sa satisfaction. Ainsi, le sportif se soumettra à une discipline dont il sera lui-même d'abord le garant, et sa satisfaction sera à la mesure des contraintes qu'il s'est imposées. Celles-ci constituent une forme de souffrance d'avance acceptée. Lorsque la contrainte est vécue comme trop forte et qu'elle n'est pas suivie d'une satisfaction à la hauteur des renoncements consentis, la souffrance peut devenir prégnante[9]. Elle est toutefois toujours relative, puisqu'elle se trouve entièrement liée à des enjeux affectifs — en l'occurrence à la façon dont la contradiction entre la contrainte et la satisfaction se trouve assumée — et non subordonnée à une quelconque douleur physique objectivable. L'homme a même la possibilité de transformer une douleur physique intense en un enjeu éthiquement surmontable ; il sortira alors moralement plus fort encore qu'avant de ce coup du sort. On comprend en tout cas que l'homme puisse faire subir à son corps des contraintes qui peuvent paraître à d'autres totalement insupportables : le supportable est relatif et il n'est paradoxalement pas de satisfaction sans mise en question des limites qu'il suppose pour chacun.

L'homme dispose, en tant qu'homme, de cette capacité à se contraindre et à se faire souffrir pour obtenir une satisfaction bien plus puissante que celle qu'il obtiendrait s'il se laissait aller à la satisfaction immédiate de ses pulsions. Cette capacité fait partie de sa spécificité d'homme et Jean Gagnepain insiste sur le fait qu'elle n'est pas apprise en tant que capacité. En revanche, l'homme apprend à en jouer ; elle donne donc lieu à un apprentissage. Le corps se *discipline* et dans toute société, l'homme apprend, dès sa naissance, à user de cette capacité dont il dispose. Sans apprentissage, celle-ci resterait purement virtuelle, au même titre que resterait pure potentialité la capacité de langage d'un enfant si on ne le mettait jamais dans une situation qui lui permette de l'exercer. Or, notre époque ne met guère l'accent sur une éducation, du corps comme du reste, faisant jouer la nécessaire mesure du désir. En même temps qu'elle prétend promouvoir un individualisme dans lequel elle saisit une forme de progrès inéluctable, elle ne cesse d'évoquer la notion d'épanouissement qui en serait, à ses

[9] On peut comprendre les différentes formes de névrose — dont l'hystérie évoquée ci-dessus — comme une forme de réification inconsciente de la contrainte inhérente au désir de l'homme : celle-ci se trouve cultivée pour elle-même ; elle devient l'objet même de la satisfaction. D'où l'aspect paradoxal du symptôme et le fait que celui qui en souffre y tienne en même temps fortement…

yeux, le strict corollaire. Elle laisse croire que cet épanouissement équivaudrait à la réalisation immédiate de ses désirs, ce qui n'est pas, par exemple, sans questionner aujourd'hui nombre de psychanalystes.

Conclusion

Le corps apparaît en fin de compte comme une notion anthropologique, ressortissant au fonctionnement spécifique de l'homme, et non comme une notion physiologique. Il se fait en effet chez l'homme corps social et corps éthique, requerrant la mise en œuvre de lois qui n'ont rien de naturel. Toutefois, ce corps n'est pas qu'un corps social et un corps désirant. Il est aussi un *corps parlé*, au sens d'un corps pensé, et un *corps produit*, mis en forme par des moyens techniques. Nous ne cessons ainsi de « causer » le corps, c'est-à-dire de l'expliquer, scientifiquement ou pas. Ici même, il nous a fallu conceptualiser ce corps en tentant, par exemple, de le dissocier de l'organisme, ou en lui adjoignant des qualificatifs — « social » ou « éthique». Ce sont les mots dont nous disposons qui nous confèrent la réalité cognitive dans laquelle nous nous mouvons : sans mot pour la dire, la « chose » n'a pas d'existence pour nous, même si elle en a pour d'autres. Le corps est une notion qui, comme toutes les notions, suppose un travail de délimitation conceptuelle, donc théorique, à l'intérieur d'un système. L'idée que nous nous en faisons est en définitive directement fonction de l'appareil notionnel, commun ou scientifique, dont nous disposons.

Le corps de l'homme est en même temps toujours mis en forme techniquement. Mauss, dans sa réflexion sur les techniques du corps, retenait d'abord et avant, en tant qu'ethnologue, la diversité des usages auxquels elles donnaient lieu. Il les évoque comme « ensemble des habitus du corps » qui s'enseignent et se transmettent[10]. En l'occurrence, il y a aussi technicisation du corps, c'est-à-dire production d'un corps à partir de processus qui sont techniques et non sociaux en leur principe. Certes, les chaussures, les lunettes, les habits, les bijoux, les dentiers, les boucles d'oreille ou le piercing répondent à des usages sociaux, mais ils supposent d'abord un *appareillage* du corps qui transforme le fonctionnement naturel de l'homme et fonde une efficience techniquement outillée. Cet appareillage n'est pas affaire de physique ; il suppose des processus humains qui permettent d'aller bien au-delà du simple lien

[10] *Manuel d'ethnographie* (1947), Paris, Payot, 1971, p. 30. « J'appelle technique un acte *traditionnel efficace* […]. Il n'y a pas de technique et pas de transmission, s'il n'y a pas de tradition » (*Sociologie et anthropologie*, *op. cit*., p. 371. Souligné par Mauss).

immédiat entre un moyen et une fin, type de lien auquel en demeurent les autres êtres vivants, et notamment les mammifères. Le corps de l'homme est sans cesse technicisé, depuis le simple fait de dormir dans un lit, de s'asseoir sur une chaise ou de manger sur une table, jusqu'à l'utilisation des moyens de transports ou d'exploration médicale les plus sophistiqués[11].

Que reste-t-il, à l'issue d'une analyse de ce type — même si elle demeure ici sommaire —, de la fameuse dichotomie, somme toute très occidentale, du corps et de l'esprit ? Le corps, tel que nous en avons parlé, n'est certainement pas l'organisme qui relève de pures lois naturelles, physiques et physiologiques. Il oblige à penser un autre ordre de réalité, proprement humain, donc culturel. Pour autant, on ne saurait oublier dans cette problématique générale du corps, telle qu'elle se présente *concrètement* à l'observateur, l'ancrage biologique qu'elle suppose également. La coupure franche et la juxtaposition (comme lorsque l'on évoque la psychosomatique) de ces deux ordres de réalité, avec d'un côté le corps, entendu comme réalité naturelle (il vaudrait donc mieux parler ici d'organisme), et de l'autre l'esprit, compris comme registre proprement humain, ne peut être satisfaisante. Jean Gagnepain nous propose une vision *dialectique*, c'est-à-dire contradictoire, de leur rapport. Le corps de l'homme, fait-il remarquer, est un corps spirituel (d'autres diraient ici symbolique), d'emblée pris dans la culture ; en même temps, l'esprit de l'homme doit être saisi comme corporel, c'est-à-dire conditionné continuellement par sa nature et donc son organisme. C'est là, actuellement, la seule façon d'assumer le dépassement de l'opposition du matérialisme et du spiritualisme et de ne sombrer ni dans l'un, ni dans l'autre, la tendance actuelle, nous l'avons rappelé, étant indéniablement à la naturalisation du corps et de l'homme en général[12]

[11] De ce point de vue, Mauss avait raison d'insister sur le fait que des phénomènes en apparence purement naturels comme la marche ou la nage, de même que la posture, se trouvent technicisés. Les débats récents qu'a entraîné le port, par les sportifs nageurs, de nouvelles combinaisons témoignent suffisamment de cette technicisation du corps de l'homme à propos d'une activité qu'on aurait crue des plus naturelles. On pourrait multiplier les exemples, entre autres dans le sport.

[12] Même chez certains philosophes. Cf. par exemple Quentel J.-C., « Le paradoxe de l'humain » (*Le Déb*at, 152, nov.-déc. 2008) et l'ensemble du dossier consacré dans cette même revue à l'ouvrage de Jean-Marie Schaeffer *La fin de l'exception humaine* (Paris, Gallimard, 2007).