

CAT MOIR ET CHARLES WOLFE

LE CORPS MATERIALISTE

une version définitive est parue dans G. Di Liberti & Pierre Léger, dir.,
La cognition incarnée, Ed. Mimesis 2021, p. 17-39

« je trouve que ce mot de corps est fort équivoque »
(Descartes à Mesland, 6 février 1645, AT IV, 166)

Introduction

Quel rapport entre matérialisme et corps ? Les jeux semblent faits d'avance : de la plus lointaine antiquité (par exemple les sarcasmes platoniciens puis aristotéliens sur les « fils de la Terre » ou les *phusiologoi* qui chercheraient à tout expliquer par le corps) jusqu'au physicalisme contemporain, le matérialisme n'est-il pas cette ontologie (plate) qui affirme que tout n'est que corps ? D'une part, il y a là bien sûr un problème de définition : quand Hobbes affirme que les processus mentaux ne sont que des petits mouvements dans le corps, il témoigne d'une conception *mécaniste* du corps, alors que l'affirmation de La Mettrie, « celui qui voudra connaître les propriétés de l'Âme doit auparavant rechercher celles qui se manifestent clairement dans le corps¹ », est certes réductionniste, mais il ne s'agit pas d'une réduction aux propriétés mécaniques de la matière, au sens de l'iatromécanisme classique du XVII^e siècle, cartésien ou non, comme dans cette affirmation de Baglivi :

Les médecins se mirent enfin à examiner la structure du corps et les phénomènes de l'organisme, en appliquant à cet examen les principes de la géométrie mécanique, les expériences physico-mécaniques et celle de la chimie. [... Alors] l'on put reconnaître que le corps humain, considéré sous le point de vue des actes physiques, n'était au fond qu'un ensemble de mouvements empruntés à la mécanique ou à la chimie, quoique déterminés par des lois d'un ordre purement mécanique².

En effet, comme il a été souligné ailleurs³, même si La Mettrie utilise quelques métaphores mécanistes classiques telle que l'horloge et la pendule, le corps est d'abord pour lui une machine

¹ Julien Offray La Mettrie, *Traité de l'âme*, chap. I, in *Œuvres philosophiques*, éd. F. Markovits, Paris, Fayard, coll. « Corpus », 1987, t. I, p. 125. La Mettrie parle également de chercher à « démêler l'Âme, comme au travers des Organes du corps » (*L'Homme-Machine*, in *Œuvres philosophiques, op. cit.*, t. I, p. 66).

² Giorgio Baglivi, *De praxi medica*, Rome, Dominici Antonii Herculii, 1696, lib. I, xi, §§ 6-7. Il se peut, certes, que tout iatromécanisme est impur, au sens où il ne nie pas les propriétés spécifiques du corps vivant, ce que l'un d'entre nous a décrit comme un « mécanisme élargi » (Charles T. Wolfe, *La philosophie de la biologie avant la biologie : une histoire du vitalisme*, Paris, Classiques Garnier, 2019).

³ Charles T. Wolfe, « Forms of Materialist Embodiment », in Matthew Landers et Brian Muñoz (dir.), *Anatomy and the Organization of Knowledge, 1500-1850*, Londres, Pickering and Chatto, 2012, pp. 129-144 ; Jean-Marie

animale *sensible* : « Le corps humain est une machine qui monte elle-même ses ressorts : vivante image du mouvement perpétuel⁴ ». Autrement dit, le corps-machine matérialiste conserve ses propriétés vitales, plutôt que de les perdre au profit d'une sorte de physique généralisée.

Cela étant posé, que dire d'autre part sur le phénomène et surtout l'expérience de l'*embodiment*, en matérialiste ? Car le fait de conserver une certaine « vitalité », une ontologie chimiotrique au sein de laquelle on respire, on digère, on métabolise, on transpire, on urine, etc. (Diderot : « examinez ce qui se passe en vous ; ce n'est jamais vous qui voulez manger ou vomir, c'est l'estomac ; pisser, c'est la vessie ; et ainsi des autres fonctions⁵ »), n'est pas forcément un cadre suffisant pour penser l'*embodiment*.

Nous pourrions définir le matérialisme comme la doctrine philosophique selon laquelle tout ce qui existe est matériel, ou le produit de l'interaction entre entités matérielles. Sa variante *physicaliste* affirmera la « clôture causale » du monde spatio-temporel et considèrera que la réalité dépend de la somme des énoncés de la science physique à une date donnée⁶. Dans le même sens, le philosophe matérialiste est connu pour affirmer que tout n'est que corps ; il n'y a que des corps. Comme le dit Diderot, « l'action de l'âme sur le corps est l'action d'une portion du corps sur l'autre ; et l'action du corps sur l'âme, l'action d'une portion du corps sur une autre⁷ ». On relève ici un trait caractéristique de tous les matérialismes, de Lucrèce à d'Holbach ou Ludwig Büchner et Carl Vogt, à savoir le refus de l'existence d'entités spirituelles telles que l'âme (sans que ce refus implique forcément l'athéisme, comme on le voit avec Priestley⁸). Mais tout de suite cette démarche réductionniste est confrontée à quelques difficultés : d'abord (1), à une époque où on ne croit plus particulièrement en « l'âme », surtout immortelle et immatérielle, à quoi servirait cette affirmation oppositionnelle du corps (qui d'ailleurs a été laissée de côté dans la philosophie de l'esprit, au sein des deux vagues complémentaires du fonctionnalisme et du computationnalisme) ? Et de nombreuses démarches se réclamant, sans que l'on puisse policer les usages, d'un matérialisme « vital » ou « nouveau », *réanimisent* la matière. Ensuite, comment nier l'existence de processus mentaux, surtout dans leur intentionnalité ? Mais les philosophies fondées sur l'intentionnalité ne reconduisent-elles pas un nouveau subjectivisme (nous examinons ce point au § 2) ? Le matérialisme peut-il rendre compte de la dimension *personnelle* de l'*embodiment*, ou doit-il la réduire à un ensemble d'entités et de processus impersonnels, ou « dépersonnalisés » ? (voir le §1). Nous revenons sur ces rapports, tensions et apories entre un matérialisme général et une doctrine de la corporéité, dans plusieurs contextes théoriques y compris certaines démarches féministes (§ 3), qui soulèvent à leur tour la question de la pertinence d'un matérialisme de l'*embodiment* à l'ère du constructionnisme anti-essentialiste (§ 4).

Brohm, « Le corps, un référent philosophique paradoxal », in Id., *Ontologies du corps*, Nanterre, Presses universitaires de Paris Nanterre, 2017.

⁴ Julien Offray La Mettrie, *L'Homme-machine, Œuvres philosophiques, op. cit.*, t. I, p. 69.

⁵ Denis Diderot, *Éléments de physiologie*, in *Œuvres complètes*, éd. H. Dieckmann, J. Proust et J. Varloot, Paris, Hermann, 1975- (dorénavant cité DPV), vol. XVII, p. 501.

⁶ David K. Lewis, « An Argument for the Identity Theory » (1966), in Id., *Philosophical Papers*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 105.

⁷ D. Diderot, *Éléments de physiologie, op. cit.*, p. 334-335.

⁸ Joseph Priestley, *Disquisitions Relating to Matter and Spirit*, Londres, J. Johnson, 1777 ; Pascal Taranto, *Joseph Priestley, Matière et Esprit au siècle des Lumières*, Paris, Honoré Champion, coll. « Libre pensée et littérature clandestine », 2020. Sur le rapport matérialisme-athéisme, cf. Charles T. Wolfe, *Lire le matérialisme*, Lyon, ENS Editions, 2020, chap. 2, « Le matérialisme doit-il être athée ? ».

1. Matérialisme et corps

On constate parfois l'ombre d'un paradoxe concernant la réalité et l'irréductibilité du corps vécu : les différentes variantes des *body studies*, les études qui présentent une vision historiquement, socialement, discursivement contextualisée et construite du corps (cherchant ainsi à le « reprendre » à la biologie), semblent oublier leurs propres diktats constructivistes, et réagissent vivement à la manière dont des perspectives comme le matérialisme (parfois spécifié en tant que « matérialisme mécaniste ») aliènent, neutralisent ou dépersonnalisent la réalité personnelle du corps. Pour prendre un exemple, dans sa belle étude du contexte culturel de l'anatomie à la Renaissance et dans la période moderne, Jonathan Sawday déplore le fait qu'en tant « que machine, le corps fut objectivé ; une source de curiosité intense, mais entièrement séparé du monde du sujet parlant et pensant⁹ ». Notre intérêt ici n'est pas tant de revenir sur les apories de l'étude contextualiste du corps, que de réfléchir sur cette prétendue dépersonnalisation qui serait caractéristique du matérialisme.

En effet, même si le penseur matérialiste ne semble avoir que le mot « corps » à la bouche – à tel point que le platonicien de Cambridge, Ralph Cudworth, grand inventeur de néologismes philosophiques (et pourfendeur de l'athéisme), hésitera entre « matérialisme » et « corporéalisme » pour désigner la position concernée¹⁰ – un mouvement de rejet se fait souvent entendre. Le matérialiste, dit-on, n'est-il pas un *mécaniste* et/ou un *atomiste* qui réduit la réalité vivante, complexe, dynamique, subjective, expérientielle, charnelle du « corps vécu » à une sorte de spatialité, de quantité, de mécanisme(s) froids et aveugles ? « Le vieil attirail du mécanisme matérialiste », écrit Raymond Ruyer, « a le grand mérite d'être un bon véhicule pour ramener toujours l'attention sur les faits dans l'espace et le temps », mais un « vrai philosophe » aura toujours « du dédain pour la thèse matérialiste¹¹ ».

Dans son texte, intitulé – cela ne s'invente pas – « Ce qui est vivant et ce qui est mort dans le matérialisme », publié en 1933, Ruyer propose une démonstration *ad absurdum* de l'anti-réductionnisme. Imaginons une Cour de Justice à travers les yeux d'un matérialiste : « le halo des significations, les essences, les valeurs », bref, tout ce qui est important dans la scène, disparaît, au profit du « fonctionnement d'une sorte de mécanique compliquée », où des cerveaux produisent des articulations, qui à leur tour produisent des vibrations de l'air, modifiant d'autres systèmes nerveux¹². Tout se déroule dans le présent, qui est composé d'événements strictement quantifiables, à l'exclusion de la réalité psychologique ou sociale qui est une émanation pouvant toujours être ramenée à des processus physiques. En d'autres termes,

⁹ Jonathan Sawday, *The Body Emblazoned: Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*, Londres, Routledge, 1995, p. 29. Pour une réflexion sur le rapport entre le corps et le modèle de l'automate (moins réducteur, plus heuristique que dans la vision commune), voir Charles T. Wolfe, « Le mécanique face au vivant », in Aurélia Gaillard, Jean-Yves Goffi, Bernard Roukhomovsky, Sophie Roux (dir.), *L'automate : modèle, machine, merveille*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2012, pp. 115-138, repris avec modifications dans Charles T. Wolfe, *La philosophie de la biologie avant la biologie*.

¹⁰ Ralph Cudworth, *True Intellectual System of the Universe*, Londres, R. Royston, 1678, livre I, chap. I, § XIX, p. 19, et § XXIV, p. 25 ; chap. III, § XXX, p. 135, etc. (Cudworth décrit les athées « corporéalistes » comme ceux qui ne reconnaissent « aucune autre substance à part *Le Corps* ou *La Matière* »).

¹¹ Raymond Ruyer, « Ce qui est vivant et ce qui est mort dans le matérialisme », *Revue philosophique*, 1933, vol. 116 n°s 7-8, pp. 28-49, pp. 31, 34.

¹² *Ibidem*, pp. 28, 34.

selon Ruyer, toute dimension subjective, et même mentale au sens le plus général (et donc, toute notion de valeur, tout sens institutionnel) disparaît dans la vision matérialiste des choses. Et de fait, la vision matérialiste du corps *peut* dans certains cas se réduire à une ontologie mécaniste dans laquelle il n'y a que de l'espace, des figures et du mouvement. Une telle ontologie affirmera, certes, que tout ce qui est, est un corps, comme le fait Hobbes¹³, mais sans se soucier en aucun sens de la réalité de l'*embodiment*.

Or, le rapport entre corps et âme, puis corps et esprit, dans la pensée matérialiste, est plus complexe qu'il ne paraît. Au lieu de simplement nier le second terme, le philosophe matérialiste pourra également le ... matérialiser, sous le nom d'« âme matérielle » (c'est d'ailleurs le titre d'un des plus célèbres manuscrits clandestins du début du XVIII^e siècle¹⁴), permettant ainsi l'étude des fonctions psychologiques. Ensuite, l'attitude consistant à dire : « Montre-moi une pensée, un halo évanescant fait de morale, de légalité, ou de spiritualité, et je te montrerai un corps derrière », comme méthodologie ou comme principe heuristique, n'est pas réfutée par les changements théologico-métaphysiques ; elle correspond à une affirmation de la *causalité*. Enfin, on trouve chez Spinoza¹⁵ un argument qui inscrit l'existence d'événements mentaux *dans la chaîne causale* : il existe bien des événements mentaux aussi bien que des événements physiques ; si un événement mental entre en rapport avec un événement physique, il y a alors un rapport causal ; or, il n'y a pas de « lois » du mental (ni psychophysiques ni psychologiques) ; toute relation causale entre un événement mental et un événement physique obéit donc à une loi physique. Certes, l'associationisme après Locke, par exemple celui de Hartley, cherche à formaliser des lois du mental, esquissant par là une proto-psychologie scientifique ... sauf que le projet est plutôt celui d'une *physique* vibratoire de l'esprit¹⁶.

Toute métaphysique qui se fonde sur la connaissance scientifique de la nature lie son destin à celui de la science physique. Ainsi le matérialisme serait « réfuté » ou en tout cas marginalisé par la mécanique quantique. Mais les arguments historiques se révèlent souvent être à double tranchant. D'abord, la seule physique à se fonder purement sur l'existence de solides était atomiste : la physique newtonienne et sa force d'attraction n'a présenté aucun problème pour le matérialisme d'inspiration « vitaliste » des Lumières, puisque le vitalisme montpelliérain est tout entier une tentative de transposer le modèle newtonien d'une force produisant des effets sans qu'on en connaisse la cause, de la physique à la physiologie, avec la notion de « force vitale », que de nombreux auteurs vitalistes posent comme une inconnue sans statut ontologique particulier, mais dont le postulat permet d'articuler ensemble une variété de données complexes explicitant le concept central (gravité chez Newton, vie chez les vitalistes¹⁷).

¹³ Thomas Hobbes, *Léviathan*, chap. XXXIV et *De corpore*, ch. 3, §4. Voir également Hobbes, *Thomas White's 'De Mundo' Examined = De motu, loco et tempore* (1642-1643), trad. H.W. Jones, Londres, Bradford University Press, 1976, chap. 7, § 1, p. 79.

¹⁴ Anonyme, *L'Âme Matérielle*, éd. A. Niderst, Paris, Honoré Champion, 3^e édition revue, 2003. Sur ce texte, voir le commentaire de Charles T. Wolfe et Michaela Van Esveld, « The Material Soul: Strategies for Naturalising the Soul in an Early Modern Epicurean Context », in Danijela Kambaskovic-Sawers (dir.), *Conjunctions : Body, Soul and Mind from Plato to Descartes*, Dordrecht, Springer, 2014, pp. 371-421.

¹⁵ Et dans la tradition contemporaine de la philosophie de l'esprit, chez Donald Davidson : « Les événements mentaux » (1970), in Id., *Actions et événements*, trad. Pascal Engel, Paris, PUF, 1993, pp. 277-302. Pour un commentaire sur ce rapport, que l'auteur voit différemment de nous, voir Pascale Gillot, *L'esprit, figures classiques et contemporaines*, Paris, CNRS Éditions, 2007, chapitre X, « L'anomalie du mental », pp. 219-239.

¹⁶ Voir Jean-Claude Dupont, Céline Chérici, Charles T. Wolfe (dir.), *Physique de l'esprit. Empirisme, médecine et cerveau, XVII^e-XIX^e siècles*, Paris Hermann, 2018.

¹⁷ C'est ainsi que Georges Canguilhem décrira les vitalistes du XVIII^e siècle comme des « positivistes prudents » plutôt que des « métaphysiciens impénitents » (*La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*

On tend à réduire le vitalisme de cette époque à une métaphysique de la force vitale (ou *des forces vitales* comme chez Blumenbach¹⁸) mais il est plutôt caractérisé par la recherche de concepts, modèles et descriptions lui permettant de mieux rendre compte de ce qu'on nommait alors « l'économie animale », c'est-à-dire l'organisme vivant pris comme un ensemble de fonctions intégrées, à la différence d'une simple machine¹⁹. Ainsi J.-J. Ménéuret de Chambaud, un des vitalistes de Montpellier les plus fascinants et les moins reconnus, écrit très explicitement que l'animisme (la doctrine qui explique la vitalité, les mouvements vitaux, le comportement intentionnel etc., par l'âme) et le mécanisme ont en commun leur incapacité à théoriser l'*organisation* spécifique du vivant :

Cette idée que l'âme est la cause efficiente des phénomènes parce qu'elle est le principe des mouvements vitaux n'est pas une vérité incontestable. Il est vrai que si notre corps était une machine brute, inorganique, il faudrait nécessairement que quelque autre agent en dirigeât, en soutînt et augmentât les mouvements. Et les erreurs des mécanistes ne me paraissent pas partir d'autre principe que de ce qu'ils n'ont pas considéré les animaux comme des composés vivants et organisés²⁰.

Curieusement, dans ses différents textes traitant du thème de l'économie animale (y compris l'article de *l'Encyclopédie* qui porte ce titre), Ménéuret n'a jamais peur d'employer toute une gamme de concepts et de métaphores mécanistes, quitte à en élargir le périmètre et le contenu descriptif, notamment via les propriétés chimiques. Ce n'est pas notre objet ici mais ce simple fait pourrait – devrait ? – conduire à revoir nos catégories de mécanisme et de vitalisme, en tant que descripteurs historiques aussi bien que comme catégories analytiques. Or, cette non-opposition entre la machine et le vivant est présente à l'inverse : même les descriptions du corps vivant qui emploient l'analogie de la machine (le corps est comme une machine ou le cœur est comme une pompe, la circulation du sang est une espèce de filtration, la digestion est assimilée à un « broiement » ou à une « trituration »...) ne le font que pour en saisir la spécificité²¹. Ce corps vivant est celui-là même que La Mettrie décrit et célèbre dans *l'Homme-Machine* (1748) ; il ne faut donc pas se laisser induire en erreur par ce titre, et croire que La Mettrie « réduit » le vivant ou l'organique au mécanique – ce qui n'arrive jamais dans ce livre, où le vocabulaire de la machine (machinal, mécanique, etc.) est plutôt à prendre au sens d'un déterminisme proprement organique.

[1955], Paris, Vrin, 1977, p. 113). Voir le chapitre de Charles T. Wolfe, *La philosophie de la biologie avant la biologie*, consacré aux « analogies newtoniennes » dans les sciences de la vie au XVIII^e siècle.

¹⁸ La physiologie de Blumenbach porte sur un certain nombre de « forces vitales » qui « appartiennent exclusivement à la matière organique dont nous sommes composés » : Johann Friedrich Blumenbach, *Institutiones physiologicae*, Göttingen, J. C. Dieterich, 1787, Sectio IV, « De viribus vitalibus in universum », § 42-48 ; François Duchesneau, *Blumenbach et la théorie des forces vitales*, in Pascal Nouvel (dir.), *Repenser le vitalisme*, Paris, PUF, 2011, pp. 73-88.

¹⁹ Nous renvoyons au chef-d'œuvre du médecin vitaliste Jean-Joseph Ménéuret de Chambaud, l'article « Économie Animale » dans le tome XI de *l'Encyclopédie* (pp. 360-366) ainsi que l'analyse proposée dans C. T. Wolfe, *La philosophie de la biologie avant la biologie*, *op. cit.*, III^e partie.

²⁰ Jean-Joseph Ménéuret de Chambaud, art. « Inflammation, Maladies Inflammatoires (Médecine) », *Encyclopédie*, VIII, Paris, Briasson, 1765, pp. 708-720, ici p. 712b.

²¹ Cf. Charles T. Wolfe, « Le mécanique face au vivant », *art. cit.* ; François Pépin, « Lectures de la machine cartésienne par Diderot et La Mettrie », *Corpus*, n° 61 (numéro spécial *Matérialisme et cartésianisme*), 2011, pp. 257-280.

Cette vision du matérialisme étant maintenant posée et clarifiée, les arguments classiques de l'anti-matérialisme en perdent de leur piquant. Du moins les accusations jumelles ou conjointes d'un physicalisme froid et un déterminisme aveugle. Mais certains de ces accusateurs pourraient répondre qu'on n'a pas gagné grand-chose en mettant en avant la chair plutôt que la matière en général ! (Une réaction assez courroucée au livre d'Helvétius *De l'Esprit*, dans un périodique janséniste, explique qu'il aurait dû s'intituler « *De la matière diversement organisée*, et avec plus de justesse encore [...] *De la chair, et de la chair la plus sale et la plus impure*²² ».) Mais si le matérialisme ne nie pas la spécificité du corps vivant, qu'en est-il de la « chair » - au sens où la phénoménologie distinguait notoirement entre *Leib* et *Körper*, ce dernier terme désignant le corps au sens spatialisé, impersonnel et compatible avec la physique, alors que le premier terme, signifiant la chair, désigne la dimension subjective, vécue et interne du corps²³ ?

2. Corps et chair

Il faut distinguer entre au moins deux modalités du concept de chair, ou mieux, de la distinction entre corps et chair. En effet, une intuition qui remonte au moins à Descartes, mais que la tradition phénoménologique tend à présenter comme anti-cartésienne, voudrait que « je ne sois pas dans mon corps comme le pilote dans son navire », pour paraphraser la VI^e Méditation et le *Discours de la méthode*²⁴. Il y a un degré d'« union » (d'autres parleraient de « sympathie » entre les parties) qui fait l'unité et l'identité de la chair, qu'un simple amas ou assemblage de matière ne possède pas (le problème dit « d'Achille »). Or, qui dit que c'est autre chose qu'une intuition, une invocation d'une intériorité fondatrice qui n'est pas elle-même fondée ? Certes, je peux ressentir de la douleur ou du plaisir, et être convaincu qu'il n'y a que moi qui puisse saisir cette expérience (dite « à la première personne »), mais rien ne dit que cette sensation ne soit pas matérielle, et appartient à l'univers matériel.

Or, l'idée de cette présence à moi-même dans et par mon corps, qui sera, on le devine, en tension avec toute philosophie matérialiste, notamment parce qu'elle reconduit l'ancienne idée (à vrai dire une intuition, selon nous) d'un « empire dans l'empire », puisque le moi-corps, le

²² *Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus*, 18 novembre 1758, p. 188, cité par Franck Salaün, « Culture matérielle et morale dans l'*Encyclopédie* », in Sylviane Albertan-Coppola & Anne-Marie Chouillet (dir.), *La matière et l'homme dans l'Encyclopédie*, Paris, Klincksieck, 1995, p. 190.

²³ Ce qui représente en quelque sorte trois manières de nommer la même situation. Le travail de Mechthild Fend sur la peau et la chair dans la peinture des Lumières (*Fleshing out Surfaces: Skin in French Art and Medicine, 1650-1850*, Manchester, Manchester University Press, 2017), est fascinant mais dépasse le cadre de la présente analyse ; nous le mentionnons cependant car son analyse de la peau comme objet à la fois pictural et scientifique permet de dépasser l'opposition corps-chair devenue assez philosophiquement stérile. On imaginerait une confrontation, ensuite, entre le travail de Fend et les idées de Didier Anzieu dans son célèbre ouvrage *Le Moi-peau*, Paris, Dunod, 1985. Elle présente son approche comme historique/historiciste et celle d'Anzieu comme « normative » (p. 10) : mais si la chair elle-même est pétrie d'historicité, comment maintenir cette distinction ?

²⁴ « 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 » (VI^e Méditation, AT IX, 64) ; « il ne suffit pas que [l'âme raisonnable] soit logée dans le corps humain, ainsi qu'un pilote en son navire, sinon peut-être pour mouvoir ses membres, mais qu'il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui pour avoir, outre cela, des sentiments et des appétits semblables aux nôtres, et ainsi composer un vrai homme » (*Discours*, AT VI, 59). L'image de l'âme qui serait « dans » le corps comme le pilote dans le navire remonte au *Traité de l'Âme* d'Aristote (II, i, 413a5) ; elle est encore affirmée positivement par Campanella (« l'esprit animal séjourne dans le corps à l'instar du pilote dans son navire, ou du prince dans son palais » : *De sensu rerum* II, 13), comme le note Ronan de Calan, *Généalogie de la sensation. Physique, physiologie et psychologie en Europe, de Fernel à Locke*, Paris, Honoré Champion, 2012, p. 139.

corps propre, le corps vécu-subjectif, est toujours présenté comme intrinsèquement *autre* que la nature (la matière, l'espace, la physique...) en général, est massivement présente dans la réflexion sur l'embodiment ; elle fonctionne comme un quasi-mantra de la phénoménologie de l'embodiment et au-delà²⁵. Rappelons que pour Merleau-Ponty, qui influencera ici Varela, Dreyfus et d'autres auteurs travaillant dans un contexte plus « naturaliste²⁶ », je *suis* mon corps, je ne suis pas *dans* mon corps, et de fait le corps propre n'est même pas dans l'espace parmi d'autres « objets²⁷ ». C'est un leitmotiv inlassablement répété dans cette tradition. Le corps propre n'est pas dans l'espace ; il est « dans le monde comme le cœur dans l'organisme : il maintient continuellement en vie le spectacle visible, il l'anime et le nourrit intérieurement, il forme avec lui un système²⁸ ».

Encore une fois, pour Merleau-Ponty et pour toute la phénoménologie de l'*embodiment*, notre corps n'est pas dans l'espace, mais à l'espace, il est ce qui anime l'espace, et surtout – puisque la vraie question est la place du corps-sujet au sein de l'univers matériel, « Mon existence comme subjectivité ne fait qu'un avec mon existence comme corps²⁹ », ce qui est une formule réversible : mon existence comme corps ne fait qu'un avec mon existence comme subjectivité. Commentant Merleau-Ponty dans une conférence tardive sur la santé, Georges Canguilhem pondère avec ce qui nous *semble* être une nuance de distance, de regret, ou d'ironie, les limitations d'une conceptualisation du corps vivant comme « inaccessible aux autres, accessible à son seul porteur titulaire³⁰ ». Mais Canguilhem a raison d'exprimer ce regret ; ou son souhait de pouvoir réintégrer l'intuition merleau-pontyenne au sein d'un projet naturaliste plus général, ne sera pas exaucé. En témoigne ce passage de la *Phénoménologie de la perception* que Deleuze et Guattari n'hésitent pas à décrire comme une profession de foi d'une mystique de la chair :

Comme le sacrement non seulement symbolise sous des espèces sensibles une opération de la Grâce, mais encore est la présence réelle de Dieu, la fait résider dans un fragment d'espace et la communique à ceux qui mangent le pain consacré s'ils sont intérieurement préparés, de la même manière le sensible a non seulement une signification motrice et vitale mais n'est pas autre chose

²⁵ Sur ces questions le livre de Jean-Marie Schaeffer, *La Fin de l'exception humaine*, Paris, NRF-Gallimard, 2007 est très éclairant. Le chapitre 2 notamment est une excellente critique de la phénoménologie en tant que projet cartésien, fondationnaliste et dualiste. Pour une approche plus fidèle à la phénoménologie de l'*embodiment*, voir Jean-Marie Brohm, « Le corps, un référent philosophique paradoxal », *art. cit.*

²⁶ Jean Petitot, Jean-Michel Roy, Bernard Pachoud et Francisco J. Varela (dir.), *Naturaliser la phénoménologie : Essais sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, Nouvelle édition [en ligne]. Paris, CNRS Éditions, 2002. Aujourd'hui les débats sur la naturalisation de l'intentionnalité semblent loin, et un peu oubliés ; il est surprenant de penser combien on les prenait au sérieux au tournant du XXI^e siècle. Mais il est important de retenir que le volume co-dirigé par Francisco Varela, Eleanor Rosch et Evan Thompson, *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, trad. V. Havelange, Paris, Seuil, 1993 (qui portait comme titre original *The Embodied Mind*), a été largement responsable du tournant « corporel » des sciences cognitives à cette époque. Il est difficile de se poser en observateur sociologique des débats sur le naturalisme et la naturalisation depuis cette époque mais il nous semble que d'une part, le projet et même le consensus sur la naturalisation est bien avancé ; cependant, d'autre part, ce consensus et cette naturalisation « portent » avec eux un bagage merleau-pontyien assez lourd, en témoigne le collectif *Naturaliser la phénoménologie* cité plus haut.

²⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, pp. 175, 106-108.

²⁸ *Ibidem*, p. 235.

²⁹ *Ibidem*, p. 470.

³⁰ Georges Canguilhem, « La santé, concept vulgaire et question philosophique » (1988), in Id., *Écrits sur la médecine*, Paris, Seuil, 2002, p. 65.

qu'une certaine manière d'être au monde qui se propose à nous d'un point de l'espace, que notre corps reprend et assume s'il en est capable, et la sensation est à la lettre une communion³¹.

Cette insistance sur une forme de transcendance et/ou d'ekstase au sein même de la perception, ne se limite pas à Merleau-Ponty dans les années 1960. On le retrouve dans le projet plus contemporain de Varela, notamment avec l'accent mis sur le primat de la « perspective de la 1^{ère} personne³² », comme en témoigne cette affirmation de son ancien collaborateur E. Thompson : « La vie n'est pas physique dans le sens matérialiste courant de structure et de fonction purement externes. La vie produit une forme d'intériorité, l'intériorité du soi et de la production de sens » ; Thompson ajoute que précisément pour penser le vivant, un surplus ontologique est requis : « Nous avons ainsi besoin d'une notion élargie du physique pour rendre compte de l'organisme ou de l'être vivant³³ ».

Nous pouvons faire ici deux remarques sur la situation de l'*embodiment*. Premièrement, comme l'a bien remarqué J.-M. Schaeffer, « dans la phénoménologie la problématique de la corporéité se situe dans le cadre d'une démarche qui continue à accepter comme axiome le privilège épistémique de l'inspection de la conscience par elle-même³⁴ ». La corporéité, l'*embodiment* ici repose sur le « privilège épistémique » d'une conscience de soi, qui est tenue pour fondationnel. Deuxièmement, ce privilège fait ... corps avec la sacralisation que l'on constate par exemple chez Merleau-Ponty, au sens où l'existence du corps-subjectivité est posé comme tel. Or, pour reprendre l'expression de Churchland, « l'existence d'un accès propriétaire, à la première personne, vers un phénomène donné ne signifie pas que le phénomène en question est de nature non-physique³⁵ ».

En ce qui concerne la production du sens au sein du vivant, une autre approche offrant un passage d'une phénoménologie autrement enfermée dans une égologie, et un matérialisme « intelligent » (notion que l'on trouve à la fois chez Lénine et chez Deleuze, que nous commentons plus loin) est la biosémiotique. Jakob von Uexküll, par exemple, soutient – dans des termes qui ne sont pas étrangers à Thompson – que le sens est produit par des relations matérielles entre les êtres capables de percevoir. Dès le moment où il existe un corps vivant qui se distingue de son environnement pour devenir un soi, ou un sujet primitif pour parler avec Hegel (au sujet de l'organisme animal), cet être « lit » les signes dans l'environnement, qu'il s'agisse des signatures chimiques que la tique détecte émanant du corps d'un mammifère à proximité, ou la fumée qui est le signe d'un feu lointain. C'est là l'origine du sens. Mais si cela

³¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, pp. 245-246 ; Gilles Deleuze et Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, pp. 168-169. Cette fascination pour la chair en tant qu'elle serait en quelque sort « à part » du monde physique est présente, avant Merleau-Ponty, dans les *Ideen II* de Husserl et, bien plus tard, chez Jean-Luc Nancy et sa fascination chrétienne-laïcisée pour la corporéité entendue comme incarnation. Il est certes possible de dériver d'autres positions à partir du travail de Merleau-Ponty, notamment depuis l'un de ses premiers ouvrages, *La structure du comportement*.

³² Francisco Varela, Jonathan Shear, « First-person methodologies: why, when and how », *Journal of Consciousness Studies*, 1999, vol. 6, n^{os} 2-3, pp. 1-14. Au cas où on douterait de ce rapport « organique » entre Merleau-Ponty et Varela, un survol de l'article de Renaud Barbaras « Francisco Varela: A new idea of perception and life », *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2002, 1(2), pp. 127-132 dissiperait cette idée.

³³ Evan Thompson, *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2007, p. 238. Thompson fut le co-auteur de l'ouvrage important de Varela, Rosch et Thompson, *L'inscription corporelle de l'esprit*, *op. cit.* ; sa monographie de 2007 semble réinscrire le projet énaïviste dans un dualisme plus réactif.

³⁴ Jean-Marie Schaeffer, *La Fin de l'exception humaine*, *op. cit.*, p. 118.

³⁵ Paul M. Churchland, *The Engine of Reason, The Seat of the Soul*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1995, p. 198.

nécessite des sujets corporels (c'est-à-dire la perspective de la première personne) qui sont en relation avec d'autres corps matériels dans l'environnement, il subsiste néanmoins une relation causale, matérielle : le corps de la tique est ainsi fait (adapté, évolué) pour pouvoir recevoir les signaux chimiques³⁶.

Est-il possible de penser l'*embodiment* autrement qu'en termes de surplus ontologique (d'empire dans un empire, comme aurait dit Spinoza), de privilège épistémique, ou d'un état privé, inaccessible aux autres comme le formulait Canguilhem (cette inaccessibilité pouvant s'intégrer à une lecture ontologique ou épistémique, au choix) ? Imaginons qu'on supprime une à une ces cartes du jeu ; que reste-t-il ? Minimale, bien sûr, il reste une sorte de biologisme, au sein duquel le « sujet » peut être décrit par ses processus cérébraux, son système immunitaire, sa signature génétique, etc. Mais la possibilité d'un corps matérialiste, ou d'une conception matérialiste de l'*embodiment*, ne se limite pas à cela – de même que la possibilité d'un corps-sujet vivant, souvent repensé et reconfiguré comme *agent*, au sens féministe d'« agentivité³⁷ », ne se réduit pas aux égologies décrites ci-dessus.

Nous allons essayer de le montrer au moyen de deux exemples principaux : les lectures féministes de l'*embodiment*, et leur versant matérialiste ; et l'existence d'une réflexion marxiste sur la corporéité. Ces deux ensembles théoriques permettent de ne pas être enfermé dans un pour-soi subjectiviste, ni un pur discours de construction (sociale et/ou historique) de notre corps. Ce sont d'autres corporéités matérialistes.

3. D'autres corporéités matérialistes et féministes

Tout discours phénoménologique ou post-phénoménologique sur la corporéité est-il un subjectivisme ou l'invocation d'une *privacy* ? Il nous semble que non. Dans l'appropriation et la transformation féministe du concept phénoménologique d'*embodiment*, notamment, on constate, du moins dans certaines traditions (explicitement matérialistes dans le cas de Christine Delphy, phénoménologiques dans le cas d'Iris Marion Young), une volonté d'articuler la biologie du corps féminin à ses contextualisations historiques et sociales. Loin de l'« anaturalisme » ou « antinaturalisme » d'une Beauvoir, qui cherche avant tout à dénaturer la femme au nom de son émancipation, certaines féministes et théoriciennes *queer* comme Elizabeth Grosz chercheront à articuler corporéité biologique, rapports de force, normativité et valeurs. Ainsi, comme l'affirme Elsa Dorlin dans un entretien de 2007, « une partie de la théorie *queer* est vraiment un matérialisme renouvelé, actualisé, qui s'intéresse à la matérialité des corps, à la façon dont ces corps sont produits par la domination : à la façon dont ils sont sexués et racisés de telle sorte qu'ils ne peuvent résister que dans les limites d'une identité normative qui neutralise toute coalition des luttes³⁸ ».

Dans un texte fondateur, ou mieux, le seul « classique » de la phénoménologie de l'*embodiment* qui soit également une pièce importante dans l'histoire de la réflexion féministe,

³⁶ Cf. Jakob von Uexküll, *Streifzüge durch die Welten von Tieren und Menschen* (1934), Hamburg, Rowohlt, 1956, pp. 23-27.

³⁷ Sur l'*agency* et l'agentivité dans le contexte féministe voir le n° spécial de *Rives méditerranéennes*, *Agency : un concept opératoire dans les études de genre ?* (n° 41, 2012, <https://journals.openedition.org/rives/4084>)

³⁸ Elsa Dorlin, « Le queer est un matérialisme. Entretien avec Gabriel Girard », *Les cahiers de critique communiste*, 2007 : *Femmes, genre, féminisme*, p. 58.

« Throwing Like a Girl » (traduit sous le titre « Lancer comme une fille³⁹ »), la philosophe américaine Iris Marion Young décrit l'inscription de la corporéité féminine – sa « transcendance ambiguë » et son « intentionnalité inhibée⁴⁰ » – à la fois dans le tissu social et dans l'« architecture » biologique du corps. Pour Young, selon l'analyse de Camille Froidevaux-Metterie, les femmes, « après n'avoir été pendant des siècles que des corps, soumises aux hommes comme à la nature », doivent désormais « assumer une liberté nouvelle dans tous les domaines corporels⁴¹ » ; il y a donc comme une *réinscription corporelle*. Mais déjà, Young ne perd pas de vue l'inscription sociale : elle « postule que la matérialité des corps sexués revêt des implications cruciales que l'on ne peut balayer du revers de la main au motif que cette matérialité serait socialement construite⁴² ». Or, c'était une des principales critiques que la théorie féministe des années 1970, tant française (Irigaray, notamment) qu'américaine (Young) pouvait adresser à la phénoménologie de l'*embodiment* : que « la phénoménologie n'envisage pas la dimension sexuée de la corporéité qu'elle érige pourtant au rang de condition même de la réflexivité⁴³ », ou inversement que l'ontologie de Merleau-Ponty est sexualisée sans s'en rendre compte⁴⁴. Comme l'écrit Elizabeth Grosz, « les féministes ont besoin de sérieusement se demander si les descriptions phénoménologiques sont adéquates à (ou : conviennent à) l'expérience féminine, et si elles ne le sont pas, s'il est souhaitable de développer une autre terminologie théorique⁴⁵ ».

Cette double réinscription corporelle (dans le biologique, dans le social) nous semble importante car l'*embodiment* phénoménologique canonique est non seulement asexué mais divorcé de son contexte, de son *embeddedness*⁴⁶. Non seulement le corps matérialiste n'est pas simplement un corps galiléen ou hobbesien dans l'espace ; mais il n'est pas non plus abstrait des « techniques du corps » (pour reprendre la célèbre expression de Marcel Mauss) : autrement dit, sa matérialité doit comprendre son historicité. Souvent, c'est seulement cette dernière qui est mise en valeur, contre ou au-delà du biologique. Ainsi Jean-Pierre Vernant suggère que le corps doit être considéré, non pas « comme un fait de nature, une réalité constante et universelle, mais comme une notion tout à fait problématique, une catégorie historique, pétrie d'imaginaire [...], et qu'il s'agit de déchiffrer chaque fois à l'intérieur d'une culture particulière, en

³⁹ Iris Marion Young, « Lancer comme une fille » (1980), trad. Donald A. Landes, avec Marie-Anne Casselot et Capucine Mercier, *Symposium*, 2017, vol. 21 n° 2, pp. 19-43.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 30.

⁴¹ Camille Froidevaux-Metterie, « Qu'est-ce que le féminisme phénoménologique ? », *Cités*, 2018, n° 73, p. 88. Sur Young voir également Marie Garrau & Alice Le Goff, « Différences et solidarités. À propos du parcours philosophique d'Iris Marion Young », *Cahiers du Genre*, 2009, 1(1), pp. 199-219.

⁴² *Ibid.*, p. 86.

⁴³ *Ibid.*, p. 81.

⁴⁴ Luce Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Minit, 1984, pp. 143-172 ; Elizabeth Grosz, *Volatile Bodies. Towards a Corporeal Feminism*, Bloomington, IN, Indiana University Press, 1994, chap. 4, « Lived Bodies: Phenomenology and the Flesh » (qui porte surtout sur Merleau-Ponty et Irigaray ; on peut remarquer que les fragments posthumes de Merleau-Ponty révèlent son projet de rédiger une « ontologie de la sexualité »...). Les remarques de Grosz sur la sexualité vue par Merleau-Ponty et surtout Alphonso Lingis sont comme un peu d'air frais et font magnifiquement sourire, aux dépens des étranges rêveries fétides de ce dernier.

⁴⁵ Elizabeth Grosz, *Volatile Bodies, op. cit.*, p. 111. Étrangement, Grosz écrit également que Merleau-Ponty, « l'un des rares théoriciens contemporains à souscrire au primat de l'expérience », peut « fournir une profondeur et une sophistication aux tentatives féministes de s'arrimer à l'expérience dans une évaluation politique » (p. 94).

⁴⁶ Il était usuel, vers le début des années 2000, dans les études de la cognition à tendance non-réductionniste, de parler de « 3E cognition » en anglais : donc *embodied, embedded & enactive cognition*.

définissant les fonctions qu'elle y assume, les formes qu'elle y revêt⁴⁷ ». L'historienne Caroline Walker Bynum ne dit pas autre chose quand elle balise le concept d'*embodiment* en prenant soin de mettre en valeur la « construction » :

il n'y a pas d'ensemble clair de structures, de comportements, d'événements, d'objets, d'expériences, d'expressions [...] que désignerait "le corps" [...] Parfois le corps ou l'*embodiment* semble indiquer une limite ou un lieu, qu'il soit biologique ou social : des structures naturelles, physiques (comme des systèmes d'organes ou des chromosomes), ou le milieu, le lieu, la limite [...] ou le rôle (genre, race ou classe) en tant que contrainte. Parfois, au contraire, il semble indiquer précisément l'absence de limites : le désir, la potentialité, la fertilité, la sensualité / sexualité [...] ou encore la personne ou l'identité en tant que représentation ou construction malléable⁴⁸.

Or, ce constructivisme-là gomme ou supprime notre appartenance à l'univers vivant (pas au sens d'un univers entièrement animé cher au « New Materialism⁴⁹ » mais de notre appartenance au vivant, contrairement à un anthropocentrisme). La réflexion féministe post-phénoménologique sur la corporéité, dans ce que nous avons appelé une « double réinscription », ne nous rabat ni sur une intimité expérientielle privée, ni sur un constructivisme de rigueur ; c'est, de fait, le sens de la catégorie de « chair » pour certains. Nous apprécions dans ce sens la remarque d'Elizabeth Grosz :

Le corps, ou plutôt les corps, ne peuvent être compris correctement si on les réduit à n'être que des objets anhistoriques, préculturels ou naturels ; non seulement ils sont inscrits, marqués et imprégnés par les structures sociales qui leur sont extérieures, mais ils sont aussi les produits et les effets directs des constructions sociales de la nature elle-même⁵⁰.

L'*embodiment* matérialiste n'est pas juste « le social ». Ce qu'on nomme le féminisme matérialiste (notamment tel que le défend Christine Delphy) se réclame plutôt du matérialisme historique, que Delphy voit comme une méthode pour analyser les rapports entre hommes et femmes comme relevant de la société plutôt que de la nature : « Le marxisme est, de toute évidence, matérialiste : dans cette mesure, il est utilisable pour le féminisme⁵¹ ». Certes, Marx et Engels ont conçu l'acte sexuel comme générateur de la division du travail en tant que tel. Mais même si cette prétendue naturalisation de la différence sexuelle a été fortement et jusqu'à un certain point légitimement critiqué par les féministes, il ne s'agit ici de toute façon pas d'une simple naturalisation. Le fait d'une différenciation corporelle comporte à la fois un aspect

⁴⁷ Jean-Pierre Vernant, « Corps obscur, corps éclatant », in Charles Malamoud et Jean-Pierre Vernant (dir.), *Corps des dieux*, Paris, Gallimard, « Folio histoire », 2003, p. 21.

⁴⁸ Caroline W. Bynum, « Why All the Fuss about the Body ? A Medievalist's Perspective », *Critical Inquiry*, 1995, n° 22, p. 5.

⁴⁹ Sur le « New Materialism », cf. Charles T. Wolfe, *Lire le matérialisme, op. cit.*, chap. 8 : « Matérialisme ancien, matérialisme nouveau : réflexions sur un néo-matérialisme contemporain », et particulièrement sur cet aspect, Cat Moir, Charles T. Wolfe, « On the Onto-political Foundations of New Materialism: From Feminist Science Studies to Metaphysics », à paraître en traduction italienne dans Flavio D'Abramo & Gerardo Ienna (dir.), *Expertise ed epistemologia politica*, Venise.

⁵⁰ Elizabeth Grosz, *Volatile Bodies, op. cit.*, p. x.

⁵¹ Christine Delphy, « Un féminisme matérialiste est possible », *Nouvelles Questions Féministes*, 1982, n° 4, pp. 50-86, ici p. 61. Et voir le n° 4 de la revue *Comment s'en sortir ? : Matérialismes Féministes* (2017) en libre accès : <https://commentssortir.wordpress.com/numeros/numeros-parus/numero-4/>

biologique et un aspect socio-culturel qui s'influencent l'un et l'autre dans un processus dans lequel la division du travail, du pouvoir, et des ressources – bref, la production et reproduction du monde social et naturel dans un sens environnemental – se génère. Contrairement à l'image du marxisme comme un constructionnisme social pur, en fait il consiste en une double imbrication du naturel et du social. Le matérialisme historique conçoit les êtres humains comme inextricablement situés dans un environnement matériel – soi-disant naturel – dans lequel ils ont évolué, et qu'ils transforment matériellement à travers le travail.

Comme le dit Marx dans les *Thèses sur Feuerbach* (1845), « le défaut principal, jusqu'ici, de tous les matérialismes [...] est que l'objet, la réalité effective, la sensibilité, n'est saisi que sous la forme de l'objet ou de l'intuition ; mais non pas comme *activité sensiblement humaine*, comme *pratique*, non pas de façon subjective⁵² ». Pour Marx, à ce stade, Feuerbach représente un progrès par rapport aux formes antérieures du matérialisme, par exemple celui des philosophes français du XVIII^e siècle, que Marx identifie – à tort ou à raison – au mécanisme⁵³. Alors que les matérialistes mécanistes, selon Marx, ont illégitimement réduit la pensée et les passions humaines à de simples épiphénomènes de la matière en mouvement, Feuerbach – à juste titre et d'une manière plus complexe, selon Marx – considère que les idées, les mœurs et les produits culturels humains sont conditionnés par les circonstances matérielles de la vie incarnée. Le problème du matérialisme sensualiste de Feuerbach tel que le conçoit Marx, cependant, est qu'il considère ces circonstances comme conditionnant le monde extérieur, d'une manière donnée et immuable, plutôt que comme étant elles-mêmes socialement et historiquement produites par les interrelations des individus entre eux et avec leur environnement.

Le concept de métabolisme que Marx emprunte à Justus Liebig explique la constitution mutuelle du naturel et du social : comme il le dit dans *Le Capital*, « Le travail est d'abord un procès qui se passe entre l'homme et la nature, un procès dans lequel l'homme règle et contrôle son métabolisme avec la nature par la médiation de sa propre action⁵⁴ ». Le concept de métabolisme précise comment les corps vivants transforment l'environnement par leur consommation, déplacement, défécation, mortalité etc. – c'est-à-dire des processus à la base matériaux voire biochimiques – tant que même l'environnement pré-humain doit être considéré comme la construction des sujets organiques. L'avènement du travail comme caractéristique propre à l'humain selon Marx et Engels – et en particulier la technologie ou l'usage des outils – augmente les dynamiques métaboliques de sorte qu'elles prennent des dimensions plus problématiques : comme la crise écologique le rend pleinement évident, l'agriculture et les technologies extractionnistes déployées à l'échelle globale et aux méthodes industrielles déplacent les matériaux et les énergies avec le résultat que la temporalité des cycles est profondément changée. Pour le dire ainsi, le changement du climat anthropogénique n'est qu'une espèce d'un constructionnisme métabolique plus généralisé.

Mais ce constructionnisme matérialiste n'est pas seulement constitué par l'action des corps pré-donnés travaillant sur des objets. Le corps lui-même, selon Engels, est le produit du travail. Dans son essai *Le rôle du travail dans la transformation du singe en homme*, Engels soutient que la structure de la main est due à sa part dans l'usage des outils, que le langage est apparu pour faciliter des relations sociales de plus en plus complexes par rapport à la coopération dans

⁵² Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach*, trad. G. Labica (sans les modifications introduites par Engels) dans *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*, Paris, PUF, « Philosophies », 1987, p. 19 ; Id., *Thesen über Feuerbach*, in Id., *Die Frühschriften*, hrsg. von S. Landshut, Stuttgart, Kröner Verlag, 1971, p. 339. / MECW 5: 3.

⁵³ MECW 4: 124-134.

⁵⁴ Id., *Le Capital. Critique de l'économie politique*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Quadrige/PUF, 1993, p. 199.

le travail, et que la grande taille du cerveau humain est le résultat d'avoir découvert comment cuisiner au feu⁵⁵. L'idée étant que le corps apparemment naturel, en termes de différence sexuelle ou autre, est aussi construit par le travail dont la division est à son tour fonction entre autres de la différenciation entre les corps.

Il y a en fait une toute autre généalogie de la pensée de l'*embodiment* qui traverse l'histoire du matérialisme, commençant chez Feuerbach et passant par Marx, Engels et notamment Walter Benjamin, ce dernier l'ayant nommé « matérialisme anthropologique⁵⁶ ». Dans une recension peu connue – une critique d'un texte d'un professeur de philosophie de Tübingen, Jacob Friederich Reiff, intitulé « Der Anfang der Philosophie » (« Sur le commencement en philosophie ») – Feuerbach formule une phénoménologie du corps alternative : « C'est par le corps que le moi n'est pas seulement un moi mais aussi un objet. S'incarner, c'est être dans le monde, c'est avoir autant de sens, c'est-à-dire autant de pores et de surfaces nues. Le corps n'est rien d'autre que le moi poreux⁵⁷ ». Comme on l'a vu, Marx s'est détourné du matérialisme anthropologique de Feuerbach, puisque celui-ci en appelait à une nature humaine universelle et incarnée. Or, c'est précisément cette perspective que Benjamin cherche à faire revivre au sein du marxisme, afin de fonder une politique d'émancipation universaliste.

Pour Benjamin, le corps est le lieu privilégié où s'entrecroisent la nature physique et l'histoire subjective. Nous retrouvons cette idée cristallisée dans une image puissante, dans l'essai de Benjamin « Expérience et pauvreté » de 1933. « Une génération, écrit-il - la sienne, celle dont l'enfance s'est déroulée aux alentours de 1900 -

Une génération qu'on conduisait encore à l'école en tramway à chevaux se retrouvait à la belle étoile, dans un paysage où rien n'était demeuré inchangé, sinon les nuages et, au centre, dans un champ de forces de courants destructeurs et d'explosions, l'infime et fragile corps humain⁵⁸.

Coïncé entre la nature immuable, sous la forme des nuages, et l'histoire en marche, représentée par la nouvelle technologie qui crée des « explosions destructrices », le « corps humain infime et fragile » de Benjamin devient, comme le lui dit Adorno dans sa lettre de 1936, « la mesure de toute concrétude⁵⁹ ». Selon Adorno, prendre le corps comme la mesure de toute concrétude aboutit à une « ontologie non dialectique du corps », qu'il considère comme la marque du matérialisme anthropologique de Benjamin⁶⁰. Du point de vue d'Adorno, le problème est le suivant : dans quelle mesure pouvons-nous supposer que l'expérience incarnée – ou même l'expérience de l'incarnation (corporéité) – est universelle ? Cette dernière n'est-elle pas historiquement variable, et la première irréductiblement singulière ?

⁵⁵ F. Engels, « Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen » (1876), in *Dialektik der Natur* (1886), Marx-Engels Werke, Band 20, Berlin, Dietz Verlag, 1962, pp. 444-455; trad. française, « Le rôle du travail dans la transformation du singe en l'homme », in *Dialectique de la nature*, trad. E. Botticelli, Paris, Editions Sociales, 1975, pp. 171-183. « »

⁵⁶ Voir Cat Moir, « Abysmal Humanity: Anthropological Materialism in Georg Buchner and Walter Benjamin », in Corey McCall et Nathan Ross (dir.), *Benjamin, Adorno, and the Experience of Literature*, New York, Routledge, pp. 76-90.

⁵⁷ Ludwig Feuerbach, *Gesammelte Werke*, éd. W. Schuffenhauer Berlin, Akademie Verlag, 1964, p. 151.

⁵⁸ Walter Benjamin, « Expérience et pauvreté », trad. fr. Pierre Rusch, dans *Œuvres II*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2000, p. 365.

⁵⁹ Lettre d'Adorno à Benjamin du 6 septembre 1936, in Theodor W. Adorno et Walter Benjamin, *Correspondance (1928-1940)*, trad. P. Ivernel, Paris, La Fabrique, 2002, p. 206 sq.

⁶⁰ *Ibidem*.

Le matérialisme anthropologique, comme le dit Benjamin dans *Paris, capitale du XIX siècle*, « est compris dans la dialectique » – en d’autres termes, il y a un danger à effacer une certaine perspective anthropologique du matérialisme historique⁶¹. En effet, malgré toute la spécificité historique de l’expérience humaine qu’une perspective matérialiste-historique nous aide à voir, cette spécificité historique, comme l’a reconnu Benjamin, est achetée encore et encore au même prix : l’exploitation corporelle violente de la multitude par une minorité. Dans ses thèses sur le concept d’histoire, Benjamin appelle cela un « cortège triomphal où les maîtres d’aujourd’hui marchent sur les corps des vaincus d’aujourd’hui⁶² ». Puisque c’est l’expérience vécue, corporelle, qui nous lie le plus immédiatement à nos ancêtres et à nos successeurs éventuels - le fait d’avoir une vie, et de pouvoir voir cette vie diminuée ou écourtée par ceux qui sont plus puissants - le corps devient pour Benjamin le lieu de rencontre des forces biologiques et historiques. C’est la base anthropologique d’un matérialisme historique qui comprend la justice sociale comme étant toujours poursuivie du point de vue de la vie incarnée et individuelle.

4. Un *embodiment* dématérialisé ?

A la fois le féminisme matérialiste (ainsi que ses variantes « biologisantes » telle que chez E. Grosz), le marxisme « métabolique » et le matérialisme « anthropologique » de Benjamin nous montrent l’importance de ce que nous avons nommé la « double inscription » : on ne nie pas « le biologique » mais (que ce soit via la biosémiotique d’Uexküll, l’analyse du corps féminin chez Irigaray et les générations plus récentes) on ne nie pas non plus les lignes de force qui le traversent ; le corps comme point d’intersection de forces sociales et historiques. L’importance de souligner la matérialité, ou mieux, l’aspect biologique de la matérialité tient aussi à ce qu’on ne retombe pas juste dans un anti-essentialisme primaire qui se contente de souligner le primat ontologique de la construction, comme lorsque Donna Haraway se prononce : « être femme n’est pas un état en soi, mais [cela] signifie appartenir à une catégorie hautement complexe, construite à partir de discours scientifiques sur le sexe et d’autres pratiques sociales tout à fait discutables⁶³ ». Car on aurait alors affaire à un *embodiment dématérialisé*. De fait, les théories de l’*embodiment* émanant des sciences humaines et de l’univers de la Theory qui y est niché, voient le corps biologique presque comme l’ennemi du corps construit (qui inclut, selon eux, le corps phénoménologique)⁶⁴. Cette dématérialisation se fait au nom d’un anti-essentialisme tout à fait défendable, mais le primat de la construction (que ce soit présenté sous l’angle de l’histoire, comme chez Vernant et Bynum, ou sous un angle plus ontologique, comme chez Haraway) peut laisser le matérialiste sur sa faim. Ainsi la théoricienne Vicki Kirby décrit comment elle s’est fait reprendre dans un colloque pour avoir osé évoquer le corps « biologique ou anatomique » :

⁶¹ Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* V. I, éd. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, p. 731.

⁶² Id., « Über den Begriff der Geschichte », *Gesammelte Schriften* Bd. I-2, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980, p. 696.

⁶³ Donna Haraway, *Manifeste cyborg : science, technologie et féminisme socialiste à la fin du XX^e siècle* (1985), in *Manifeste cyborg et autres essais : sciences - fictions - féminismes*, anthologie, établie par L. Allard, D. Gardey et N. Magnan, Paris, Exils éditeurs, 2007, pp. 29-92, p. 39.

⁶⁴ Karen Dale, passant en revue certaines théories de l’*embodiment*, note avec approbation que « ces approches au corps se distinguent de l’approche biologique “corps = organisme” » (*Anatomising Embodiment and Organisation Theory*, Londres, Palgrave, 2001, p. 11).

Je finissais par me demander, quel danger avait été écarté grâce à l'exclusion de la biologie ? [...] Qu'est-ce qui définit la séparation entre sa matière inadmissible et la 'juste textualité' d'Irigaray ? Quand je posai une question à ce sujet, la réponse fut nerveuse. Considérant peut-être que j'étais encore investie dans une compréhension précritique du corps, l'oratrice balaya ma question d'un geste théâtral révélateur. Comme pour souligner la pure absurdité de ma question, elle se pinça et remarqua "Et bien, je ne veux pas dire *ce* corps"⁶⁵.

La conséquence de l'anti-essentialisme « de rigueur » est une dématérialisation, un « abiologisme ». C'est ce que voit un commentateur un peu ironique comme Terry Eagleton, dans une remarque que nous avons citée ailleurs dans nos travaux. Eagleton dénonce un objet théorique aujourd'hui un peu évanescent ou même oublié : le post-modernisme. Mais celui-ci le conduit à voir quelque chose d'intéressant :

Le post-modernisme est obsédé par le corps et terrifié par la biologie. Le corps est un thème diablement populaire dans les « cultural studies » – mais il s'agit ici du corps plastique, reconfigurable, socialement construit, non pas de cette parcelle de matière qui tombe malade, qui pourrit et qui meurt. La créature, l'individu qui émerge de la pensée post-moderne est décentré, hédoniste, s'inventant et s'adaptant sans cesse. Il ressemble plus à un publicitaire de Los Angeles qu'à un pêcheur indonésien⁶⁶.

Ces deux figures caricaturales, le publicitaire de Los Angeles et le pêcheur indonésien, véhiculent deux aspects différents des théories sur l'*embodiment*, qu'Eagleton présente de manière astucieuse mais un peu rapide comme étant en contradiction. D'une part, la notion d'*embodiment* est censée nous libérer de la dictature de notre biologie (dans un lointain écho au féminisme de la première vague, à la de Beauvoir) ; elle est représentée ici par le publicitaire, pour ainsi dire totalement désincarné, devenu un hybride, une seconde nature. D'autre part, dans sa fascination pour l'irréductibilité de la chair et sa subjectivité, le discours de l'*embodiment* semble graviter autour du pêcheur indonésien, dans sa « matérialité ».

Quand certaines critiques cherchent à réapproprier l'*embodiment* afin de ne pas « le laisser » aux scientifiques, elles reconduisent une certaine opposition entre le biologique et le social, ou le biologique et le personnel (songeons au « corps propre » merleau-pontyen). De même, comme le soulignent différemment Kirby et Eagleton, l'anti-essentialisme de rigueur finit par être dogmatique ; pourquoi se figer dans ces oppositions entre l'intime intérieur et l'extérieur dépersonnalisé, le statique et le mouvant, le naturel et le politique, le chromosomal et le culturel⁶⁷ ? Nous avons cherché à montrer au contraire qu'il existe bel et bien une pensée matérialiste de l'*embodiment*, qui rejoint à plusieurs égards l'idée d'un matérialisme anthropologique que l'on peut trouver chez Diderot, Feuerbach, Marx et Benjamin, mais aussi un matérialisme féministe et/ou queer, qui ne transfigure pas les corps en une pure discursivité mais reste axé sur la matérialité des corps, leur biologie – qui, comme le soulignait Iris Marion Young, est elle-même imprégnée par les structures sociales (et les rapports de domination, ajouterait Christine Delphy).

⁶⁵ Vicki Kirby, *Telling Flesh: The Substance of the Corporeal*, Routledge, 1997, cit. in Sara Ahmed, « Imaginary Prohibitions. Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the 'New Materialism' », *European Journal of Women's Studies*, 2008, n° 15, p. 23.

⁶⁶ Terry Eagleton, *After Theory*, Londres, Allen Lane, 2003, p. 186.

⁶⁷ Elizabeth A. Wilson, *Neural Geographies. Feminism and the Microstructure of Cognition*, Londres, Routledge, 1998, p. 200.

La vision matérialiste du corps n'est ni un pur spatialisme, ni un mécanisme statique. Elle est pleine de matérialité. Si un certain matérialisme non-embodied, ou pré-embodied dépeint une réalité finalement assez abstraite, une sorte de « forme idéale de la matière⁶⁸ », comme dirait Georges Bataille, le matérialisme embodied s'imprègne de corporéité sans verser dans le chant de sirènes d'un corps mystique, corps transfiguré, corps hors de l'espace. Il souhaite établir une ontologie ou, dans une expression du chimiste du XVIII^e siècle, Gabriel-François Venel, une « science générale des corps » qui ne soit pas une simple anatomie de « corps dépouillés, & presque anéantis par des abstractions⁶⁹ ». À en croire Deleuze, « Platon disait que les matérialistes, s'ils étaient intelligents, parleraient de puissance au lieu de parler du corps. Mais il est vrai inversement que les dynamistes, quand ils sont intelligents, parlent d'abord du corps pour “penser” la puissance⁷⁰ ». Disons qu'une variante « spinoziste » du matérialisme met l'accent sur la *puissance* d'un corps ; il faut donc ajouter au premier principe matérialiste selon lequel il n'y a que des corps, ou qu'être, c'est être un corps, un second principe : nul ne sait ce que peut un corps, à plus forte raison un organisme complexe dont le « cercle d'action » est si complexe qu'il en est imprévisible. Mais attention : cela ne signifie pas que ce corps a une « nature » autre que le reste de l'univers physique. Tout événement mental, toute force vitale s'inscrit nécessairement dans l'ordre causal ; pas seulement parce que le monisme d'une substance unique spinoziste est plaisant, mais parce qu'on tombe très vite sinon dans la difficulté d'entités non-causales jouissant pourtant d'un pouvoir causal. À l'affirmation de l'irréductibilité concrète d'un corps vécu, expérientiel, tel qu'un Merleau-Ponty ou un Joë Bousquet l'ont dépeint, le matérialiste pourra toujours répondre qu'un corps « n'est jamais que provisoirement simple ; indécomposé jusqu'à ce jour, il peut céder demain à un nouveau moyen d'analyse⁷¹ ».

⁶⁸ Georges Bataille, « Matérialisme », *Documents*, 1929, 3, p. 170.

⁶⁹ Gabriel François Venel, « Chymie », in D. Diderot & J. D'Alembert (dir.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des arts et des métiers*, Paris, Briasson, 1753, vol. III, p. 416.

⁷⁰ Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minit, 1968, p. 236.

⁷¹ Pierre Duhem, *Le mixte et la combinaison chimique. Essai sur l'évolution d'une idée* (1902), réimpression, Paris, Fayard, coll. « Corpus », 1985, p. 50.