CORPS, SENS, DISCOURS.
ÉLÉMENTS POUR UNE TRANSANTHROPOLOGIE VIRTUELLE.

Conf.dr.Narcis Zarnescu

Résumé

Pourquoi la relation à notre corps est-elle si compliquée ? Parce qu'il y a en nous un corps à corps constant entre trois corps : le corps organique, machine à vivre, le corps fantasmatique, rêvé, fait d'images que nous nous forgeons intérieurement, où l'inconscient a sa part, et enfin le corps institué, celui que nous devons avoir au regard des normes culturelles, des conventions sociales. Afin de déceler non seulement le langage « académique » du corps, mais aussi son argot cache, les significations manquées ou refoulées, le corps devrait être considéré une interface: entre la vie et la mort. Mais si le corps devient une marchandise, la marchandisation des corps et des esprits aura comme effet la désérotisation de la vie sociale.

La littérature contemporaine est une littérature du corps[1]. D'abord parce que le corps est son *sujet* principal: sur ce point, l'écriture n'est guère différente de l'art contemporain en général, où le formidable essor du virtuel s'accompagne d'un intérêt non moins explosif pour le thème du corporel. Ensuite parce que le corps et son fonctionnement lui servent de plus en plus d'objet, voire de *modèle*: de ce point de vue, l'écriture a sans conteste des enjeux moins courants, dans la mesure où le corps en action, à moins que le texte ne vire en 'performance', ne peut pas y être montré directement. Des auteurs comme Georges Bataille, Antonin Artaud, Denis Roche ou Valère Novarina, entre autres, et des théoriciens aussi divers que Julia Kristeva, Gilles Deleuze ou Christian Prigent, lequel combine les deux rôles d'écrivain et de critique, ont établi fermement une tradition littéraire que structure le conflit entre l'organisation symbolique, rationnelle, décorporéisante du langage social, d'un côté, et le

[1] Mathieu ALBERT *et al*. 1993. *Les Vendredis du corps. Le corps en scène, vision plurielle. Essais*. Montréal : Éd. de la revue *Jeu* et Festival international de la nouvelle danse; Frederick M. ALEXANDER, 1978 [1974]. *The Resurrection of the Body*. New York : Dell Publ., «A Delta Book»; Ivan ALMEIDA et Claude REICHMAN, éd. 1986 [1983]. *Le Corps et ses fictions*. Paris : Minuit, «Arguments» ; Michæl V. ARGYLE, 1988 [1975]. *Bodily Communication*. Londres : Methuen; Angélique ARNAUD, 1882. *François Delsarte. Ses découvertes en esthétique*. Paris : Delagrave ; Odette ASLAN, éd. 1993. *Le Corps en jeu*. Paris : Éd. du C.N.R.S. ; Jacques ATTALI,1977. *Bruits*. Paris : P.U.F.

BDD-A23842 © 2005 Editura Universităţii „Petru Maior"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 05:28:36 UTC)

travail du corps dans et par la langue poétique, matérielle, pulsionnelle, engluée dans et relancée par l'informe, de l'autre[2].

Du *Corps enseigné* (Daniel Denis, 1974), où l'auteur, après avoir analysé les instructions officielles en vigueur et montré les systèmes d'interdits de l'institution scolaire, propose notamment la mise en œuvre d'une pédagogie alternative et aléatoire au *Corps et politique* (Jean-Marie Brohm, 1975), approche freudo-marxiste de la sociologie du corps, ou bien au texte de Pierre Fédida (*Corps du vide et espace de séance*, 1977), ou encore à l'ouvrage fondamental et très foucaldien de Georges Vigarello, qui servira ensuite de point d'appui à bien des historiens des pratiques corporelles (*Le Corps redressé. Histoire d'un pouvoir* pédagogique, 1978), la rhétorique du corps, sa tragi-comédie et son mystère, constituent tout autant d'enjeux et instruments d'une *autre* interprétation, d'une *langue-autre*. Toutes ces études, et bien autres encore, montrent, à partir du même point focal, comment le corps est devenu un des centres de la culture des années soixante-dix et comment, sa prétendue «libération » pourrait n'être qu'illusoire. En effet, le discours sur le corps ne peut jamais être neutre : parler sur le corps, oblige à éclairer plus ou moins l'autre de ses deux visages, celui à la fois prométhéen et dynamique de son pouvoir démiurgique et de son avide désir de jouissance, et, par contre, celui tragique et pitoyable de sa temporalité, de sa fragilité, de son usure et sa précarité. Toute réflexion sur le corps est donc, qu'elle le veuille ou non, éthique métaphysique : elle proclame une valeur, indique une conduite à suivre, et détermine la réalité de notre condition d'homme. Ce point de vue conduit évidemment à poser, d'emblée, un système de valeur, une éthique : peut-être le corps considéré comme « libéré » ou en voie de libération dans la société contemporaine n'est-il qu'un faux-semblant, qu'un leurre. Peut-être le fait de se tourner vers l'intime individuel en pensant ainsi libérer le corps n'est-il qu'une facette du problème. Sans doute même, cette idée n'est-elle qu'un mythe, car le corps est plutôt un construit social (conscient ou inconscient) ou du moins un dialogue entre le social et l'individuel. En définitive, la civilisation occidentale contemporaine nous fait assister et participer à une exhaustion du corps au niveau d'un mythe prétendu libérateur qui, en fait, pénètre et transforme l'expérience personnelle, installant au cœur de notre être subjectif, le réseau le poids aliénant des impératifs sociaux. Pourrait-on donc démontrer la thèse d'une virtuelle démystification de l'image commune du corps comme réalité close et intime, et souligner son ouverture et sa fonction de médiation sociale ? L'histoire des théorisations de

[2] Michel BERNARD, 1976. *Le Corps*. Paris : Éd. universitaires, «Corps et culture» ; Shoshana. FELMAN, 1980. *Le Scandale du corps parlant. Dom Juan avec Austin, ou La séduction en deux langues*. Paris : Seuil

BDD-A23842 © 2005 Editura Universităţii „Petru Maior”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 05:28:36 UTC)

l'image du corps depuis la fin du XIXe siècle, « de la cœnesthésie au schéma corporel », dévoile, par exemple, au travers les travaux de Paul Schilder, une abstraction théorique du corps appelée «schéma corporel ». Mais, cette abstraction se situe surtout dans le domaine de l'action et ne paraît pas vraiment prendre en compte l'aspect libidinal et émotionnel de l'expérience corporelle, issu des travaux de Freud. En conséquence, ce sont deux images du corps qui semblent au premier abord irréductibles, auxquelles on se trouve confronté.

Analyser le corps dans une logique qui va « du fantasme au mythe », c'est, d'autre part, découvrir un corps fantasmé, non rationnel, pulsionnel, passionnel, libidinal qui ne fonctionne jamais selon les lois de la logique, de la raison mais bien plutôt selon sa propre logique. Selon Freud, le fantasme, le libidinal, est donc tout aussi constitutif de la représentation du corps que le schéma corporel, l'image de soi, le dialogue tonique ou tout autre système conceptuel. L'apport fondamental de la psychanalyse consiste, en rompant avec le point de vue du biologiste, de n'envisager ce corps que comme un fantasme produit par l'imaginaire et signifié par le langage. C'est justement ce qu'on a appelé « le corps imaginaire du désir ».

Un peu plus loin, à une autre « table ronde », penser le corps comme une sorte de « Ça » matériel et matérialisé, ou bien comme un système de relation au monde, particulièrement dans la perspective du dialogue tonique de l'enfant avec sa mère, mais aussi dans celle de la prise de conscience de soi, spécifiquement au travers du stade du miroir (Henri Wallon), ou encore comme un «être-au-monde» dont la conception est issue de l'approche phénoménologique, c'est penser la *corporéité* en tant qu'*intercorporéité* (voir, dans ce sens, les conceptions synthétiques de J. de Ajuriaguerra, concernant la thérapie du corps par le corps).

Pourquoi la relation à notre corps est-elle si compliquée ? Parce qu'il y a en nous un corps à corps constant entre trois corps: le corps organique, machine à vivre, le corps fantasmatique, rêvé, fait d'images que nous nous forgeons intérieurement, où l'inconscient a sa part, et enfin le corps institué, celui que nous devons avoir au regard des normes culturelles, des conventions sociales. C'est ce corps-là que visent les modes, esthétiques, diététiques et comportementales. Cette pluralité corporelle n'a-t-elle pas une part de responsabilité dans nos difficultés avec le corps ?[3] C'est clair : la notion de « corps à corps »

[3] André LEROI-GOURHAN, 1980 [1964]. *Le geste et la parole*. Paris : Albin Michel, «Sciences d'aujourd'hui». sqq;

BDD-A23842 © 2005 Editura Universităţii „Petru Maior"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 05:28:36 UTC)

implique l'idée d'une lutte, d'une guerre. Pourtant, nous sommes bien obligés de penser et de vivre ces trois corps ensemble. Quand on évoque le corps d'un individu, on s'adresse à la fois à son organisme, à son imaginaire et à son corps social. Le « mangeur », par exemple, ne nourrit pas seulement son corps biologique, il fantasme sur l'aliment, il prend un plaisir qu'il aime partager. Mais, généralement, l'un des corps essaye de prendre le pas sur les deux autres. Quelles sont les solutions pour parvenir à la paix ? Il faut faire des compromis. Il est vrai: l'on n'a jamais autant parlé du corps qu'aujourd'hui. Pourquoi? Parce qu'on a besoin de religiosité, de spiritualité. Or, les valeurs se sont déplacées du ciel à la terre : le corps est désormais l'objet de culte par excellence. Il est devenu le messager privilégié des interrogations autrefois réservées à l'âme: «Qui suis-je? », « Que puis-je être? Quelles relations entretenez-vous avec votre corps? Si les femmes ont recours au lifting, c'est parce qu'elles se sentent trahies par leur corps. Toutes se plaignent d'un décalage entre ce qu'elles sont intérieurement et l'image qu'elles contemplent dans le miroir. Ce n'est qu'une des dimensions de la nouvelle mentalité du déjà traditionnel vingt-et-unième siècle, dont une variante a été « prévue » et codifié par le personnage de la marâtre du conte de *Blanche-Neige* : le refus des changements du corps, de la vieillesse. D'autre part, selon Georg Groddeck, un contemporain de Freud à qui l'on attribue la paternité de la psychosomatique moderne, la maladie, ainsi que la vieillesse, est un langage qui a besoin de la théâtralisation d'un symptôme pour exprimer « son » être. L'individu devrait donc inventer un dialogue complice avec son corps.[4]

Dans *Blanche-Neige*, la lutte oedipienne de la petite fille pubertaire n'est pas refoulée, mais vécue autour de la mère considérée comme rivale. Blanche-Neige est le paradigme du corps. En tant qu signe, que personnage, elle définit son identité par le langage de son corps: elle est capable de contrôler ses envies orales, aussi fortes soient-elles. Bien qu'elle ait très faim quand elle entre pour la première fois dans la maison des nains, elle ne prend que très peu de nourriture dans chacune des sept assiettes et ne boit qu'une goutte dans chaque verre, comme pour minimiser son larcin. Son comportement, quand elle s'abstient de manger et de boire tout son soûl et quand elle refuse de dormir dans un lit qui n'est pas exactement à sa taille, montre qu'elle a aussi appris à contrôler à un certain point les pulsions de son « ça » et

[4] J.BUTLER, 1993. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of " Sex",* New York and London, Routledge; G. DELEUZE, "Nomad Thought." trans. J Wallace. *Semiotext(e), Nietzsche's Return,* vol. 3, no. 1 (1978), pp. 12-20; G.DELEUZE, F.GUATTARI, 1983. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia,* Minneapolis, University of Minnesota Press; P. DURKEE, 1995. "Slackspace: The Politics of Waste," *Prosthetic Territories: Politics and Hypertechnology.* Boulder, Westview Press; U. ECO, 1983. *Travels in Hyperreality,* Harcourt Brace Jovanovich, New York; D. HARAWAY, 1992. "The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others," in *Cultural Studies,* New York and London, Routledge.

BDD-A23842 © 2005 Editura Universităţii „Petru Maior"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 05:28:36 UTC)

à les soumettre aux exigences de son « surmoi ». On constate que son « moi », lui aussi, a mûri, puisque maintenant elle travaille sans épargner sa peine et sait partager avec les autres un stade d'introjection orale, est incapable de se relier aux autres et personne ne peut s'identifier à elle. Le langage du corps « prend » donc du sens grâce aux générateurs du désir, régis par le « principe de la réalité » (goûter, manger, boire etc.) et le « Lustprinzip » (faire amour, faire du sexe etc.). La facilité avec laquelle Blanche-Neige, à différentes reprises, se laisse tenter par sa marâtre, malgré les avertissements des nains, montre combien ces tentations sont proches de ses désirs secrets.[5] Les nains lui disent en vain de ne laisser entrer personne dans la maison, ou, symboliquement, dans son être intérieur. On nous a à plusieurs reprises parlé de la double nature de l'héroïne : elle était aussi blanche que la neige et aussi rouge que le sang, c'est-à-dire que son être se présentait sous un double aspect asexué et érotique. En mangeant la partie rouge (érotique) de la pomme, elle met fin à son «innocence». Les nains, qui étaient les compagnons de son existence fixée au stade de latence, sont incapables de lui rendre la vie. Elle a fait son choix, aussi nécessaire que fatal. Le rouge de la pomme évoque des associations sexuelles, comme les trois gouttes de sang qui conduisent à la naissance de Blanche-Neige, et comme la menstruation, cet événement qui marque le début de la maturité sexuelle (le corps). Tandis qu'elle mange la partie rouge de la pomme, l'enfant intérieur qui est en Blanche-Neige meurt et est placé dans un cercueil de verre. L'histoire de Blanche-Neige nous apprend qu'il ne suffit pas d'atteindre la maturité physique pour être prêt, intellectuellement et affectivement, à entrer dans l'âge adulte, en tant qu'il est représenté par le mariage. L'adolescent/e doit encore grandir, et il faut encore beaucoup de temps avant que soit formée une personnalité plus mûre et que soient intégrés les vieux conflits. Le corps féminin (au singulier !) s'accompli donc à mesure que la société - le corps collectif (au pluriel !) - l'intègre, le module, l'accepte ou le refuse. Les nouvelles significations identitaires (palier linguistique, philosophique, symbolique et mental), reçues par le corps féminin à travers la socialisation, ne font que refléter (le miroir du conte révèle ainsi sa sémantique !) les métamorphoses, corporelles, psychosomatiques. Faits confirmes par un autre paradigme cache dans la mentalité de l'homme moderne: le Petit Chaperon Rouge. Tout au long du conte, et dans le titre comme dans le nom de l'héroïne, l'importance de la couleur rouge, arborée par l'enfant, est fortement soulignée. Le rouge est la couleur qui symbolise les émotions violentes

[5] A. KROKER, D. COOK, 1986.*The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics,* Saint Martin's Press, New York; J. LACAN, 1977. "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience", in *Ecrits: A Selection,* New York, Norton; J. LAPLANCHE, 1992. "Psychoanalysis, Time and Translation", in John Fletcher and Martin Stanton, (eds.), *Jean Laplanche: Seduction, Translation, Drives,* London, Institute of Contemporary Arts.

BDD-A23842 © 2005 Editura Universităţii „Petru Maior”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 05:28:36 UTC)

et particulièrement celles qui relèvent de la sexualité (le corps). Le bonnet de velours rouge offert par la grand-mère à la petite fille peut ainsi être considéré comme le symbole du transfert prématuré du pouvoir de séduction sexuelle, ce qui est encore accentué par le fait que la grand-mère est vieille et malade, trop faible même pour ouvrir une porte. Après avoir été plongée dans la profondeur des ténèbres, (dans le ventre du loup), le Petit Chaperon Rouge est prête à apprécier une nouvelle lumière, à comprendre mieux les expériences émotionnelles qu'elle doit maîtriser, et celles qu'elle doit éviter, pour ne pas s'en laisser engloutir. Il fallait que la petite fille, pour atteindre un état supérieur de son corps, c'est-à-dire une autre identité et une autre symbolique corporelles, dévia pour un moment du droit chemin par défi envers sa mère et son surmoi. Son expérience l'a convaincue qu'il est dangereux de céder aux désirs oedipiens. On pourrait dire qu'elle a compris qu'il est préférable d'installer plus profondément et d'une façon plus adulte dans son surmoi le père, la mère et les valeurs qu'ils représentent, afin de pouvoir affronter avec succès les dangers de la vie.

Ainsi, si l'approche psychosociologique enrichit les visions de la corporalité, elle ne l'épuise pas plus que les approches précédentes. L'*érythrophobie* (la peur phobique de rougir : voir les personnages de Rousseau à Stendhal ou Flaubert !), par exemple, permet de dégager de nouveaux enseignements : le rôle du regard dans les relations intercorporelles, la place centrale du visage, la labilité du corps (qui déplace la turgescence et l'érection du pénis au visage), c'est-à-dire le fait que le corps soit plus fantasmagorique que réel, et la signification sociale du corps. Le corps devient ainsi structure sociale et mythe (voir Mauss et l'anthropologie des techniques du corps; E.T. Hall et la proxémique) ce qui permettra de faire apparaître le symbolisme social de notre corps. Le corps dès lors ne peut plus être considéré que comme une ouverture et carrefour du champ symbolique. Le corps pourrait devenir même le symbole de tous les symboles existants ou possibles et peut-être le lieu d'ancrage de tous les mythes, soit-il religieux, philosophiques, idéologiques, autant de mythes qui hantent plus ou moins consciemment la pensée moderne et qui dessinent en chacun des individus une image du corps que leurs fantasmes personnels et la culture qu'ils vivent modifient, enrichissent ou appauvrissent.

La colonisation du vécu. Pour cette notion on peut repartir des analyses du philosophe allemand Habermas ou de celles de Reich en 1933. Ces analyses mettent en évidence l'instrumentalisation de la subjectivité des masses. Le lieu où s'effectue cette colonisation, cette instrumentalisation, c'est le corps. L'inscription idéologique rend opaque le corps singulier. L'inscription sociale passe par l'idéologisation du rapport au corps. Pourquoi ne trouve-t-on pas de théorie de la mort dans le marxisme, par exemple? Dans le monde

BDD-A23842 © 2005 Editura Universităţii „Petru Maior”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 05:28:36 UTC)

contemporain, bien qu'il y ait une réflexion critique sur le sexe et la vie quotidienne, celui qui (s')ecrit se trouve dramatiquement face à une absence. L'occident est engagé dans une course meurtrière, où la dénégation de la mort est corollaire du culte de la jeunesse, de la recherche de la forme. Cette tendance massive est une dénégation de l'angoisse de la mort, y compris du point de vue militant. Afin de déceler non seulement le langage « académique » du corps, mais aussi son argot cache, les significations manquées ou refoulées, le corps devrait être considéré *une interface*: entre la vie et la mort. Mais si le corps devient une marchandise, la marchandisation des corps et des esprits aura comme effet la désérotisation de la vie sociale. Vraiment, comme l'analysait Baudrillard à propos de *L'économie du signe et la symbolique de la mort,* le corps est devenu un objet de consommation. On sait maintenant que le lien social est organisé autour de la libido : donc du corps en tant que signifiant-signifie. Le lien dans les groupes sociaux est fondé sur la sublimation et l'échange libidinal : donc du corps en tant que signifiant-signifie. La pulsion d'Eros fonde, quant à elle, la tendance à l'agrégation, tandis que la pulsion de mort tend à la désagrégation. C'est ce qui se passe dans le capitalisme. Nous assistons actuellement au triomphe de la désagrégation, du mortifère. Il y a une absence de projet érotique, le plaisir est absent et il n'y a pas de projet libidinal. L'érotisation publique et spectaculaire est liée à l'appauvrissement massif du lien social.

Partout se développent la religion, l'intégrisme ou la lutte contre les impies. La religion met en place un lien social. Il faut souder le corps social autour d'une identité. L'expression "corps social" est en elle-même significative. La religion est une captation de l'imaginaire, une machine à faire rêver et un onirisme dévoyé. Le corps et ses significations mouvantes se trouvent partout et nulle part, comme le Dieu de Pascal. La culture occidentale a toujours eu tendance à nier la mort. Qu'est ce qui a changé? Est-ce seulement un repli ? De plus, la mort a tendance à se déréaliser: on vit seul et on meurt seul; absence de rites. Ou est le langage thanatique ou post-thanatique du corps ? Le cimetière à peine, en tant qu'absence collective et corps utopique, pourrait s'analyser comme lieu de socialisation. Il s'agit donc de voir comment, à la suite de Kristeva, de Baudrillard et de bien d'autres, le signe est lié à l'accroissement de la marchandise et comment lui-même est peut-être marchandise. Comment aussi le langage est aliénation du corps et comment le signe se dissout dans le langage. Au minimum, au niveau du discours, le concept d'expressivité est donc le produit d'une intertextualité contradictoire qui ne fait que refléter la nostalgie de déconstruction inhérente au processus de signifiance linguistique. Dès lors, comme le fait Merleau-Ponty, considérer l'expression corporelle comme le « langage du silence » est une erreur fondamentale puisque l'expression corporelle est une « transvocalisation ». Le langage du corps, de ce fait,

BDD-A23842 © 2005 Editura Universităţii „Petru Maior"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 05:28:36 UTC)

n'existerait pas vraiment dans la société contemporaine. Le corps serait entièrement façonné par le langage. Mais, sur ce point au moins deux thèses s'affrontent, l'une pense l'expressivité du corps comme contrepoint nécessaire et logique du langage, l'autre (notamment chez Lowen, Perrakos, la bioénergie) comme sa subversion radicale et son substitut légitime. Mais la classification de tous ces discours révèle que le concept d'expressivité corporelle relève toujours d'un même processus de travail du signe sur lui-même: le signe est miné par la nostalgie de sa déconstruction afin de mieux assurer et accroître son pouvoir.[6] Ce processus de déconstruction permet l'élaboration d'une structure expressive formelle composée de plusieurs éléments autour desquels se sont développés et ordonnés les différents opérateurs de tout discours sur l'expressivité corporelle: une dynamique, une différence, une immanence, une perception etc. Dans tous les cas cependant l'expression corporelle demeure fondée sur un dédoublement dynamique et un double. La voix (la pratique du conte, du récit, de l'histoire ; raconter donc !) est, de ce point de vue, la charnière expressive de cette déchirure entre corps et langage, langage et corps. Un long développement s'intéresse à cette structure particulière qui est simultanément lieu de l'éclatement sauvage du corps et du langage et de sa récupération par celui-ci. La voix (métonymie du corps !), par les fantasmes qu'elle véhicule, paraît n'être que régression, rappel des origines. D'où la place privilégiée qu'elle occupe dans différents mythes, dont elle constitue, au fond, l'archétype majeur : si le mythe est la nostalgie idéalisée d'une unité originelle, la voix ne peut être qu'un perpétuel renvoi de mythe en mythe de fantasmes en fantasmes jusqu'à ces êtres mythiques par excellence que sont les pulsions. Il est possible d'extrapoler ce propos de la voix à l'expression corporelle et, plus généralement, à l'expressivité du corps. Il en résulte donc l'idée que ce qui se perçoit aisément au niveau de la voix (la pratique du conte !) pourrait trouver toute sa signification pour l'expressivité du corps. La voix porte le langage et le corps. L'expressivité du corps porte le langage et le corps. En définitive, toute expressivité est la résultante de la structure archétypique du processus vocal, l'effet d'une *transvocalisation* dans la mesure où la région corporelle qui est censée ex-primer participe de ce dédoublement implicite produit par le rejet vocal et de la dynamique pulsionnelle de jouissance narcissique qui l'anime. Seul l'impérialisme du regard a pu occulter cette filiation et cet enracinement organique en le projetant sur la surface neutre, homogène et apparemment silencieuse du monde visible offert au pouvoir illimité des manipulations sémiotiques et des ruses idéologiques. Cette dialectique entre langage-corps et corps-langage dont la voix est la charnière et l'expressivité l'enjeu et la justification, n'est autre, en définitive,

[6] Herbert Marshall McLUHAN, 1977. *D'oeil à oreille*. Montréal : Hurtubise/HMH, «Constantes», n° 35, 166 p.

BDD-A23842 © 2005 Editura Universităţii „Petru Maior"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 05:28:36 UTC)

que celle du processus de la théâtralisation du corps produit par l'éducation depuis la Renaissance, problématique de la théâtralité et de la voix, reprise par des auteurs comme Lyotard, Deleuze ou Kristeva, qui insistent sur le fait que la lettre s'inscrit dans le corps tout comme le corps formule la lettre. Autrement dit, que *verbe* et *corps* sont totalement indissociables. La référence à Deleuze est assez claire: il y a une pantomime intérieure au langage, comme un discours, un récit intérieur au corps**.**

De la *propaideia* à la *paideia*, de la pragmatique au *logos*, de la subordination de l'*humanitas* à la *romanitas*, l'éducation enregistre au tournant du XXe siècle des tendances prévisibles, d'ailleurs, depuis l'Epoque des Lumières : après la culture corporelle, pratiquée *ab origine* par les mondes préhelléniques et le monde grec; après l'université médiévale[7], essentiellement religieuse, jusqu'à la rhétorique radicale, égalitaire, libertaire et communautaire, imposée par Condorcet, Mirabeau ou Le Pelletier de Saint Fargeau, l'Ecole, *libido educandi*, par son instrument le corps-esprit, tiendra un double discours simultané: aliéner et libérer, domestiquer et affranchir. L'Ecole pensera donc le discours comme construits par le langage, en dialogue avec la corporéité. Le langage arrive finalement à opprimer le corps, la spontanéité et peut-être la nature ou même la communauté originelle. Mais, d'une manière complémentaire, le corps est, historiquement, contraint par le langage à devenir, à son tour, langage. Fantasmes, mythes et symboles sont alors les liens entre ces deux pôles de la chair et du verbe, de la passion, de la pulsion et de la raison. Observations confirmées par les mythes et les contes de fées, par les comportements et les obsessions des contemporains, par la vie quotidienne, par les détails et les centres générateurs de la mentalité moderne, dont le corps, soumis aux rituels religieux[8], sociaux ou politiques, éducationnels, mortifié, érotisé ou réifié, déprécié et idôlatrisé, est le plus complexe, le plus important, par son histoire, ses mystères et son avenir incertain. Voilà donc quelques repères pour une *transanthropologie virtuelle*,[9] peut-être les moins significatifs…

[7] Jean-Claude SCHMITT, 1990. *La Raison des gestes dans l'occident médiéval*. Paris : Gallimard, «Bibliothèque des histoires».
[8] Marguerite de SURANY, Thai de CHAMPASSAK. 1977. *Les Chiffres du corps*. Paris : Alban, «Études initiatiques» ; Desmond MORRIS, 1984 [1978]. *La Clé des gestes*. Paris : Grasset.

[9] Lucie de VIENNE,1960. *La Spiritualité de la voix*. Paris : Cerf ; Rodrigue VILLENEUVE, dir. 1993. «Gestualités», spécial de la revue *Protée*, vol. 21, n° 3.

BDD-A23842 © 2005 Editura Universităţii „Petru Maior”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 05:28:36 UTC)