

Article

« La représentation contemporaine du corps comme allégorie de la société »

Mathieu St-Jean

Lien social et Politiques, n° 59, 2008, p. 139-147.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/018820ar>

DOI: 10.7202/018820ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

La représentation contemporaine du corps comme allégorie de la société

Mathieu St-Jean

Les diverses recherches réalisées en sciences humaines abordant la question du corps font preuve de la manière dont chaque société articule, dans un ensemble relativement cohérent, des façons particulières de concevoir et de percevoir le monde ainsi que diverses modalités d'investissement du corps. En accord avec cette proposition générale, cet article défendra la possibilité de considérer le corps humain comme une allégorie du social: le discours sur le corps reflète le discours sur la société en général. Plus concrètement, nous avançons que le corps doit être conçu comme le microcosme de l'univers qui l'intègre sur le plan des pratiques quotidiennes, du système de signes et des relations de pouvoir. Dans cette perspective, nous défendrons l'hypothèse que le capitalisme contemporain et le développement des biosciences contribuent à un phénomène de

dématérialisation partielle du corps. D'une part, il apparaît que le postmodernisme (Jameson, 1991) soit naturalisé, ce que nous attribuons à un phénomène de *naturalisation de la culture*. D'autre part, le développement sans contredit des biosciences participe à une mise en forme de la nature, contribuant à la domination et au contrôle de celle-ci par l'homme, ce que nous associons au phénomène de *culturalisation de la nature*. Ces phénomènes semblent indiquer une véritable métamorphose de la dynamique sociétale contemporaine et en même temps, la symbolisation d'une nouvelle représentation sociétale du corps.

Le corps comme allégorie: la dialectique de la naturalisation de la culture et de la culturalisation de la nature

Les premières études sociologiques qui ont défriché les diffé-

rentes voies conduisant, au début des années 1980, à l'institutionnalisation de la sociologie du corps (Turner, 1984) conceptualisent le corps sous la forme de métaphores, c'est-à-dire d'un système de signes, ou sous l'angle d'une matière naturelle porteuse d'une signification sociale. L'anthropologie, considérée comme la première discipline ayant abordé la question du corps avec Marcel Mauss (1936) et Erving Goffman (1973), a montré qu'un groupe social peut influencer de façon durable l'aspect donné au corps. À la lumière de ces travaux, le corps humain apparaît comme étant constamment et systématiquement construit, produit, soutenu et présent dans la vie quotidienne. Tout en retenant que le corps possède des potentialités physiologiques, ils démontrent que celles-ci sont réalisées socialement et collectivement par le biais d'une variété de «techniques du

corps», par lesquelles l'individu est discipliné et socialisé. Le corps apparaît ainsi comme un moyen privilégié d'observer le mode de régulation des pratiques et des rapports sociaux d'une société donnée. Par l'incorporation de l'univers de sens des pratiques individuelles, la dynamique sociale parvient tout naturellement à se reproduire. Le corps représente ainsi le principal véhicule de reproduction et de régulation de la société, allant jusqu'à naturaliser l'arbitraire de sa constitution symbolique. Sans être un pur automate, l'individu se meut dans la société comme si tout allait de soi dans l'immanence et l'évidence de sa vie quotidienne. Par ce double caractère de l'intelligibilité, nous sommes alors au cœur d'un processus de naturalisation de la culture, dans la mesure où l'univers culturel spatiotemporel apparaît comme quelque chose de tout à fait naturel. Dialectiquement, ce mouvement doit sa pérennité à l'investigation ou la construction de la nature par l'intermédiaire d'une médiation culturelle, soit la culturalisation de la nature. C'est à l'intérieur de ce processus dialectique et phéno-

ménologique que nous retrouvons cette allégorie du corps.

Sans nier l'existence de la matière, ce paradigme issu de la sociologie du corps défend généralement une position «antinaturaliste» (Haber, 2006), c'est-à-dire qu'il défend le postulat que le monde naturel est toujours construit socialement par l'activité humaine. En ce sens, l'être humain n'appréhende pas le monde naturel comme donné en-soi, car son rapport est toujours médiatisé par la culture. Autrement dit, le monde, dans sa nature immanente (Henry, 2003) et transcendante (Husserl, 1947), dont le corps humain fait partie, est une réalité socialement construite, puisque toujours médiatisée par le travail et l'interprétation humaine objectivée dans la culture. Ce rejet de tout déterminisme biologique ne mène toutefois pas à un second déterminisme, qui serait cette fois-ci sociologique (Turner, 1984; Falk, 1994). Allant au-delà de la pensée dichotomique qui a pour base une série d'opposition ontologique, telle que la nature et la culture, le corps sujet et le corps objet, l'en-soi et le pour-soi, ce paradigme du corps comme allégorie permet de nouvelles bases théoriques qui mènent à une meilleure compréhension du processus dialectique et phénoménologique de la culturalisation de la nature et de la naturalisation de la culture. La nature et la culture ne peuvent ainsi être conçues séparément l'une de l'autre, puisque la conception de la nature conduit inévitablement à concevoir la culture d'une certaine façon, et qu'une définition de la nature en dehors de toute médiation symbolique est impensable.

Les approches issues de ce paradigme s'interrogent aujourd'hui sur la définition univoque que la société occidentale a historiquement concédée au corps, posant comme seuls regards et discours légitimes les discours scientifiques (Saliba, 2002: 35-*sq.*). Dans la mesure où la définition naturaliste ou organiciste du corps domine dans les sociétés occidentales, il est nécessaire d'interroger cet enfermement d'un questionnement qui s'appuie sur l'évidence d'un corps-matière et qui cache que sa réalité est le produit d'une construction historique. Laissant la question de l'organicité du corps aux discours biomédicaux, ce paradigme sociologique s'interroge sur le versant laissé pour compte par cette situation, soit les registres de la représentation et du langage. Tout en tenant compte de sa matérialité, le corps ne peut jamais être dissocié de tout ce qui l'inscrit dans la culture et le langage. Comme l'indique Judith Butler, nous ne pouvons nous intéresser au corps en tant que réalité ontologique préalable, le corps étant le produit des relations de pouvoir, des régulations sociales et des assignations normatives de la société (Butler, 2007: 10-*sq.*) En s'inspirant de Butler, il est nécessaire de s'interroger sur cette culturalisation radicale de la nature telle que le proposent les champs biomédicaux.

L'anthropologue fonctionnaliste britannique Mary Douglas est l'une des principales figures de ce courant théorique. Dans *Natural Symbols. Explorations in Cosmology* (1982), elle examine la manière dont les représentations et les discours sont imprégnés de

métaphores corporelles. Le corps humain y est interprété comme une source importante de métaphore par rapport à l'organisation et à la désorganisation de la société, en ce sens que la désorganisation de la représentation sociétale du corps exprime synchroniquement la désorganisation de la société. En mettant l'accent sur la gestion des sécrétions, liquides et déchets corporels, elle précise que son hypothèse de travail est la suivante :

Il est impossible d'interpréter correctement les rites qui font appel aux excréments, au lait maternel, à la salive, etc., si l'on ignore que le corps est un symbole de la société, et que le corps humain reproduit à une petite échelle les pouvoirs et les dangers qu'on attribue à la structure sociale. (Douglas, 1992 : 231)

Dès lors, elle soutient que les idées portant sur le corps de l'individu reflètent celles qui ont cours sur le corps social. Ainsi, le corps est un site de représentation du social; il est une allégorie du social en étant un microcosme de l'univers qui l'intègre (Sheper-Hughes, 2001a; 2001b; Lock, 2001). Le corps social fait alors du corps individuel la courroie de réception, de transmission et de transformation de son système symbolique. Selon Goffman, puis Bourdieu (1980), l'expérience du corps individuel est toujours engendrée par les informations à partir desquelles le corps est socialement construit et reconnu. Ce sont ces informations qui soutiennent, de façon synchronique, une vision particulière du corps social et du corps individuel. Par cette incorporation individuelle du corps social, la société assure la

condition de sa reproduction. La fiction organique permet au corps social de naturaliser les pratiques et les systèmes politiques, les hiérarchies sociales instituées, dans le but de prévenir le corps social d'éventuelle menace. Dans *Natural Symbols*, Douglas estime que le corps humain est l'image du corps social, du système social, et que les discours sur le corps sont les mêmes que ceux sur la société. Elle conclut sa thèse en résumant sa pensée comme suit :

Les hommes s'efforcent, à travers leurs rites, de créer ou de perpétuer une certaine forme de culture, un certain nombre de postulats qui leur permettent de contrôler l'expérience. [...] Certains thèmes culturels trouvent leur expression dans les rites de manipulation corporelle. [...] Mais il ne sert à rien de comparer ces rites au repliement sur soi de l'enfant qui suce son pouce et se masturbe. Les rites incarnent la forme des relations sociales et, en donnant une expression visible à ces relations, ils permettent aux hommes de connaître leur propre société. Les rites agissent sur le corps par le moyen terme symbolique du corps physique. (Douglas, 1992 : 235)

Cette idée que le corps est construit et soutenu par l'univers de sens qu'il intègre, renvoie à une conception du corps individuel comme symbole du corps social. En retraduisant la dynamique à l'œuvre dans les relations et les pratiques sociales dans les termes d'un phénomène récursif ou d'une dialectique phénoménologique entre l'ordre symbolique et l'ordre corporel, il semble indéniable que l'environnement matériel participe à l'établissement de l'univers symbolique, et dès lors à l'établissement des principes d'or-

ganisation intellectuelle du monde. Loin de défendre une position théorique participant à l'oubli de la matière, dont le principal défenseur semble être, aux yeux de Stéphane Haber (2006), la perspective «antinaturaliste», le corps considéré comme allégorie s'organise par l'intermédiaire de ce phénomène récursif à l'intérieur duquel s'articulent conjointement matière et sens.

Précisons, en nous inspirant de la théorie de la violence symbolique de Bourdieu (1987), que cette articulation allégorique du corps dissimule l'arbitraire culturel qui fonde la réalité sociale en rendant possible, par le fait même, son fonctionnement et sa reproduction. En d'autres mots, cette dialectique phénoménologique entre naturalisation de la culture et la culturalisation de la nature produit une fiction symbolique, sans laquelle la réalité sociale ne pourrait se construire et à se reproduire (Zizek, 2004a). C'est par l'institutionnalisation d'un masque symbolique relativement stable que l'univers symbolique ou culturel se transforme en un univers «inquestionnable» ou en un ordre relevant d'une nécessité évidente. La stabilité tout à fait contingente de ce procès rend la définition et l'articulation de la nature et de la culture univoque; ceci fait que la théorie sociologique doit nécessairement questionner l'articulation allégorique du corps individuel et du corps social.

Les théories postféministes non essentialistes mettent en évidence les différents enjeux issus des processus de naturalisation de la culture. Cette position provoque une

prise de conscience quant aux conséquences de l'invention du naturel dans l'histoire des sociétés humaines par le questionnement de la nature des différences sexuelles données à l'aide de notions anatomiques et biologiques (Gardey et Léwy, 2000). En d'autres mots, ces théories post-féministes remettent en cause la fondation naturelle de la différenciation sexuelle en montrant la contingence de sa construction sociohistorique. Dès lors, les perceptions biologiques fixant le masculin et le féminin ne sont plus envisagées comme étant immuables et universelles, mais plutôt comme des constructions sociohistoriques. La naturalisation de la femme est mise au banc des accusés, elle est étudiée, interrogée, jugée et parfois même condamnée.

À ce titre, dans la *Fabrique du sexe: essai sur le corps et sur le genre en Occident* (1992), Thomas Laqueur explique qu'avant le XVIII^e siècle, le corps humain était conçu comme un corps asexué, puisque le corps masculin cristallisait le seul référent normatif. Traduisant ce rapport de domination sexué, les médecins

examinaient les organes génitaux du bébé pour diagnostiquer son sexe, car cette dimension déterminait les droits que détiendra ce dernier dans la société. Cette interprétation naturaliste du corps féminin proposant l'infériorité biologique de la femme fut réalisée afin de justifier les inégalités entre les sexes. Le discours médical du XVIII^e et du XX^e siècle validait ou naturalisait, sous le couvert d'une complémentarité entre les sexes, les inégalités sociales et politiques. Cette naturalisation de l'inégalité ne se fit pas sans résistance, puisque dès l'institutionnalisation de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen en 1791, Olympe de Gouges réagissait immédiatement en établissant à son tour une Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne: «La Femme naît et demeure égale à l'Homme en droits». En somme, la naturalisation de la culture se rapporte au fait que nous percevons certains phénomènes sociaux comme allant de soi et même comme naturels, alors qu'ils relèvent de conditions culturelles particulières. Ce processus réduit l'épaisseur de la réalité à des faits présumément naturels. Cette critique s'inscrit donc dans une volonté de lutter contre les naturalisations de la culture.

Un autre exemple marquant fut l'institutionnalisation de la sociobiologie par Wilson, dans son ouvrage *Sociobiology. A New Synthesis* (1977). La thèse centrale de la sociobiologie suppose que tous les comportements individuels obéissent à une loi fondamentale ayant pour base la génétique. Elle faisait ainsi du gène la cause ultime de tous les

phénomènes sociaux (le gène de la mobilité sociale, celui de l'homosexualité, celui de la pauvreté, etc.). Dans sa préface de la *Condition de l'homme moderne*, Paul Ricœur illustre très efficacement jusqu'où peut aller la juxtaposition du naturalisme et de la naturalisation de la culture. À ce titre, il explique le fondement du système nazi comme suit: «la fiction d'une soumission intégrale aux lois de la Nature» (Arendt, 1983: 11). Bien que radicale, cette image nous montre comment le phénomène de la naturalisation de la culture peut produire et légitimer un ordre politique.

Le phénomène complémentaire à la naturalisation de la culture est la culturalisation de la nature. Le principal vecteur de ce phénomène est le travail qu'exerce la culture sur la nature par sa mise en forme ou par l'imposition d'une logique symbolique ou formelle sur celle-ci. En d'autres mots, il s'agit de la manière dont une société conceptualise la nature. À ce titre, la tendance lourde de la modernité occidentale s'est efforcée de classifier les êtres selon qu'ils relevaient ou non des lois de la matière (Descola, 2005). Se basant sur ce même postulat différenciant la nature et la culture, les sciences sociales comme les sciences fondamentales ont pu postuler la diversité des cultures, tout en posant l'universalité de la nature. Tout en connaissant une certaine stabilité, ce travail de catégorisation établit un abîme primordial, relativement stable bien qu'arbitraire, entre la nature et le sens. Par ce travail de culturalisation de la nature, l'individu parvient à se penser à l'extérieur de la nature

en tant que maître et possesseur de la nature.

Un second exemple de ce phénomène de culturalisation de la nature se dessine dans les sciences sociales dans l'épistémologie constructiviste. Selon leur degré de radicalisme, cette perspective proclame avec une force relative qu'il n'existe aucun réel externe à la culture. Autrement dit, il n'y aurait guère de nature, mais rien que de la culture. Cette perspective antinaturaliste ou ce constructivisme postule donc qu'il n'existe pas de nature, mais uniquement une culturalisation de la nature, soit des processus continus de fabrication de fictions naturelles (Haber, 2006: 15). Il y a négation de l'existence de la nature humaine et du lien de dépendance traditionnellement reconnue entre l'être humain et la nature. Il suppose qu'«il n'existe pas de rapport humain à des éléments que nous serions tentés de qualifier de naturels qui ne se révèlent saturés de socialité, médiatisés par des représentations ou des pratiques historiquement constituées» (Haber, 2006: 20). Dès lors, l'antinaturalisme considère qu'il n'y a pas d'expérience directe à la nature qui soit possible, seul un rapport social à la nature est possible. Le seul rapport à la nature que le sujet peut entretenir est rendu possible par le langage et le symbolique. Il est important de mentionner que l'antinaturalisme sera la tendance dominante de la sociologie du corps, dès le début des années 1980. Pourtant, ce paradigme essuiera plusieurs critiques concernant la place qu'il accorde à la médiation symbolique. Suivant Turner (1999), en adop-

tant cette perspective, ce courant défend paradoxalement une conception du sujet entièrement désincarné, c'est-à-dire un sujet purement symbolique situé en dehors de tout rapport moteur et sensible au monde.

Allégorie corporelle de la société occidentale contemporaine

La société contemporaine peut être examinée comme une société somatique, soit «une société dans laquelle les principaux problèmes politiques et personnels sont à la fois problématisés et exprimés dans le corps» (Turner, 1984: 21). Notre représentation du corps est alors associée aux différents enjeux dont est porteuse aujourd'hui la société occidentale contemporaine. En d'autres mots, il semble que les enjeux du corps social contemporain sont objectivés dans le corps individuel. Les enjeux dominants et les anxiétés de la société se traduisent par une image perturbée du corps (Turner, 2003). Les perturbations de la société sont réfléchies dans des métaphores au travers desquelles nous comprenons notre santé mentale et physique. De la même manière, les problèmes moraux et politiques de la société se trouvent cristallisés dans les différentes façons dont les sujets savent se servir de leur corps et parviennent à y réfléchir, une situation particulière que nous expliquons par l'instabilité de la dialectique phénoménologique entre la naturalisation de la culture et la culturalisation de la nature. À ce titre, les phénomènes de l'obésité et la mélancolie, toutes les deux associées à un haut taux de suicide au XVIII^e siècle en

Angleterre, sont conçus comme les symptômes d'une société en pleine métamorphose (Turner, 2003). Il y avait donc une remise en question de la naturalité de l'univers culturel et en même temps de la culturalisation de la nature, dont fait foi la perte manifeste d'emprise de la culture sur les corps par les phénomènes de l'obésité et du suicide.

De façon similaire, dans la société occidentale contemporaine, les problèmes politiques et les anxiétés sociales se transfèrent fréquemment sur le corps individuel. L'un des principaux exemples de cette problématique contemporaine est sans doute l'émergence de l'anorexie en tant que phénomène social chez les jeunes femmes. Cette condition pathologique s'est accrue de façon exponentielle durant les années 1990, période reconnue pour l'arrivée de la société de consommation (Bruch, 1978). L'émergence de la société de consommation profilait de nouveaux canons de beauté qui allaient générer un lourd fardeau de signification. Happées par l'univers onirique que propose la société de consommation, les jeunes femmes sont confrontées à une nouvelle image de leur corporéité, en décalage constant et en rupture par rapport à leur réalité corporelle. Le désordre de la corporéité apparaît alors dans toute son évidence. L'ébranlement des valeurs traditionnelles et des canons de beauté est suscité par l'émergence de la société de consommation, ce dont témoigne l'émergence de l'anorexie entendue en tant que phénomène social. Les bouleversements associés à l'éclosion de la société

de consommation se profilent dans une image perturbée du corps individuel, ce qui confirme l'hypothèse voulant que le procès de naturalisation d'une culture de consommation provoque la mutation de la culturalisation de la nature, dont témoignent ces phénomènes pathologiques qui se matérialisent, sur le plan individuel, sous la forme de perte de contrôle de la condition corporelle.

Sans entrer dans le débat de la qualification exhaustive du capitalisme contemporain, le procès de naturalisation du capitalisme financier et de l'économie du savoir provoque la même perte de contrôle de la condition corporelle. Allant également dans le sens de la négation de la condition corporelle, la société intensifie l'utilisation de la chirurgie esthétique, du Viagra®, de l'hormonothérapie afin de garder ou d'obtenir une apparence éternellement jeune. Selon l'étude de Kass (2002) réalisée aux États-Unis, l'injection quotidienne d'hormone de croissance est largement répandue comme stratégie contre le vieillissement en vue d'améliorer la forme et la performance (Berg et Akrich, 2004;

Featherstone, 1991). Cette mutation de la culturalisation de la nature nécessaire à la naturalisation de la culture suscite un déplacement de l'attention médicale vers les maladies chroniques, la médecine préventive et l'éducation médiatique afin de contrer l'expansion de certaines maladies, dont le diabète et les maladies cardiaques. Ces exemples nous montrent le rapport complexe des métaphores corporelles, du discours moral et de la dynamique sociétale qui sous-tendent ce rapport.

Ces quelques exemples mentionnés précédemment attestent l'importance que revêt le développement respectif du capitalisme et des biosciences dans les transformations contemporaines des représentations du corps. Dans la mesure où il semble que la réalité corporelle épouse dans une proportion toujours plus grande ces univers abstraits (Freitag, 2002a; 2002b; Giddens, 2004; Harvey, 1989), nous devons nous demander si la réalité corporelle devient à son tour de plus en plus virtuelle ou immatérielle. Serait-il exact d'affirmer, comme le suggère Slavoj Žižek, que «la vérité derrière l'univers capitaliste, utilitariste et déspiritualisé, c'est la dématérialisation de la vraie vie, son renversement en un univers spectral» (Žižek, 2002: 35)? Sans répondre unilatéralement à l'affirmative à ces deux questions, nous émettons l'hypothèse que la naturalisation du capitalisme contemporain (Jameson, 1990; 1991) radicalise le processus de culturalisation de la nature dont la culture scientifique est le principal vecteur.

Suivant la thèse centrale de l'œuvre de Žižek au sujet des transformations sociétales contemporaines, au cœur du processus de naturalisation du capitalisme contemporain, l'individu est confronté à la virtualisation ou à la dématérialisation de sa vie quotidienne. La naturalisation radicale de la culture du capitalisme contemporaine semble avoir pour corollaire une culturalisation tout aussi radicale de la nature. Žižek décrit cette virtualisation contemporaine en écrivant:

On trouve actuellement sur le marché toute une série de produits libérés de leurs propriétés nocives : du café sans caféine, de la crème sans matière grasse, de la bière sans alcool... Et la liste s'allonge : par exemple, le sexe virtuel, c'est le sexe sans rapports sexuels ; la doctrine de Colin Powell sur la guerre sans victimes (de notre côté, bien sûr) [...]. (Žižek, 2003: sans pagination)

De telles images idéalisées nous donnent l'impression d'être dans une réalité qui n'en est plus une (une réalité virtuelle), c'est-à-dire une réalité privée de sa substance, de son réel. Dans ces conditions, Žižek estime que les sujets occidentaux ne sont plus confrontés au réel de leur existence, mais à leurs fantasmes ou à leurs constructions imaginaires (à des non-personnes, à des non-cultures...). Les interactions sociales apparaissent comme étant de moins en moins concrètes et l'interprétation subjective a tendance à se déconnecter de tout rapport matériel et symbolique pour fuir dans un monde essentiellement imaginaire. Autrement dit, à partir de l'image du café décaféiné qui a le goût et l'odeur du café sans être

du café (Zizek, 2004b), nous pouvons commencer à cerner ce phénomène de dématérialisation de la réalité sociale, c'est-à-dire cette impression subjective qui fait que la réalité se manifeste comme une réalité qui imite la réalité sans en être une. En somme, nous faisons l'hypothèse que ce processus de virtualisation conduit le sujet à percevoir sa réalité comme une réalité virtuelle, ce que nous associons avec la radicalisation de la culturalisation de la nature. En d'autres mots, nous estimons que le processus de naturalisation de la culture du capitalisme conduit à terme le sujet à concevoir sa condition corporelle comme étant privée de sa matière, ce qui revient à postuler un phénomène extrême de culturalisation de la nature.

L'idéologie véhiculée derrière cette culturalisation de la nature et cette naturalisation de la culture provoque une irréalisation des sensations et de la matérialité. La réalité acquiert le statut d'une véritable mise en scène. La réalité matérielle à partir de laquelle nous avons des expériences sensibles prend une forme virtuelle (culturalisation de la nature), une réalité virtuelle, dont la création provient de la naturalisation de la spectralisation du rapport de production du capitalisme (Zizek, 2005). De la même manière que semble le promouvoir le capitalisme avancé, le sujet contemporain nie la matérialité de son existence et sa condition d'être incarné. Au contraire de ce que l'on pourrait croire, ce phénomène de dématérialisation ne conduit pas à la disparition de la réalité objective, ni à celle de la réalité sociale, mais bien à la

remise en question de la subjectivité. Le sujet affirme alors de plus en plus sa non-existence.

Les pratiques et les discours de la psychologie populaire contribuent très largement à la concrétisation de ce phénomène de la dématérialisation de la réalité associée à la naturalisation du capitalisme. À ce titre, le livre de psychologie populaire vendu à plus de 2,5 millions d'exemplaires *Et moi alors?* de Phillip McGraw (2004) alias Dr Phil, qui nous montre comment recréer sa vie morceau par morceau, est le complément nécessaire à ce phénomène de naturalisation de la culture, soit la culturalisation de la nature. L'auteur nous indique le processus à suivre pour effacer ce que nous sommes, les traces de notre existence, afin de nous réinventer. Nous sommes ainsi en présence de nouveaux processus de subjectivation et d'une nouvelle définition de l'être incarné, où le corps et son histoire subjective semblent relativement accessoires. Le corps et la subjectivité sont représentés comme des éléments relativement malléables en vue de la réalisation d'un « projet de soi » (Giddens, 1994; Shilling, 2003). Il semble que la matière semble devenir tout à fait volatile à la fois pour le sujet et pour son univers culturel.

Jean Baudrillard (1970) insiste sur ce phénomène de dématérialisation lorsqu'il analyse le corps en tant qu'objet de consommation et, conséquemment, objet d'une nouvelle forme de contrôle social. En établissant l'appropriation du corps sous le signe de la resacralisation, le corps devient ce que l'âme était auparavant: un outil de

contrôle et de maintien de l'ordre social. La consommation autour du corps permet l'intégration au système capitaliste avancé, et en même temps sa reproduction. Le corps tel que le concevait Baudrillard (objet-signe, métaphore) s'est aujourd'hui radicalisé. Dans la société globale et dans une économie globalisée, le corps est généralement vu et traité comme un objet hautement fétichisé, c'est-à-dire comme un bien de consommation qui peut être troqué, vendu et volé (Sharp, 2000).

À cet égard, Lawrence Cohen (1999; 2001) a conceptualisé une nouvelle éthique des parties du corps dans laquelle le propriétaire du corps divisible répond rationnellement à la demande du marché et à ses politiques, contribuant à de nouvelles formes de cannibalisme (néo-cannibalisme) dans le monde contemporain (Awaya, 1999; Scheper-Hughes, 2001). Une étude de Scheper-Hughes montre toute l'ampleur de cette nouvelle forme de cannibalisme lorsqu'à Cape Town, en Afrique du Sud, elle demande au docteur Johan Brink, un chirurgien de transplantation cardiaque formé par Christian Barnard, d'expliquer comment, sous l'apartheid, dans les unités de soins intensifs, les tissus humains et les organes étaient prélevés des corps d'individus noirs ou métis, et ce, sans que la famille n'en prenne conscience ni n'y consente, puis transplantés dans les corps de personnes plus aisées, généralement de race blanche. Une image troublante qui montre que, lorsque les organes deviennent objets de désir pour une partie de la population, ils deviennent une marchandise à

vendre pour la population socialement désavantagée (Scheper-Hughes, 2001). C'est également une abstraction terrifiante des conditions humaines, que nous pouvons associer à la dématérialisation du processus de production du capitalisme à son stade avancé, à sa naturalisation, ainsi qu'à la culturalisation de la nature permise par les progrès biomédicaux.

Lawrence Cohen (2001) explore l'un des nombreux exemples de cette nouvelle marchandisation du corps dans la postmodernité: le marché des reins. Il discute de la condition ténébreuse des donneurs d'organes en focalisant ses analyses sur l'émergence du rein fétichisé à la fois pour le vendeur d'organes et pour l'acheteur, pour qui cette marchandise est devenue organe d'opportunité et organe de dernier ressort, situation dans laquelle le sacrifice prend la forme d'un don, rendant invisible le prix de la préservation de la vie sous la rhétorique biomédicale. Cette situation a également pour conséquence que la vie elle-même devient manipulable sans fin.

La représentation du corps est donc créatrice de normes qui sont

objectivées dans la nature et la culture. Situé dans une société et ancré dans les pratiques significatives, le corps devient un objet de manipulation et de représentation symboliques, un corps-objet, un corps-marchandise, un objet de consommation, un objet médical, un objet politique, un objet esthétique, un objet artistique, un objet de culte, une force productive, un objet libidinal, etc. Toutefois, au-delà de cette objectivation corporelle, le corps est avant tout la condition intrinsèque d'un être incarné. Dans cette perspective, la sociologie considère que le corps est façonné et encadré par les institutions, les pratiques, les discours dominants de la réalité sociale. Le corps humain est constamment et systématiquement construit, produit, soutenu par l'interaction des individus présents dans leur vie quotidienne. Le corps individuel peut donc être envisagé comme une allégorie du corps social.

En raison de cette réalité accordée au corps, il apparaît soudainement au centre d'une dialectique phénoménologique entre la naturalisation de la culture et la culturalisation de la nature. Par l'incorporation de la culture, le sujet reproduit quasi naturellement la dynamique sociale dans laquelle il évolue. Sa réalité quotidienne se poursuit comme allant de soi. Dialectiquement, le travail culturel et scientifique sur la nature produit à son tour un second phénomène, soit celui de la culturalisation de la nature. Il s'agit d'un exercice de mise en forme objective de la nature. La logique culturelle et matérielle du capitalisme avancé étant naturalisée, et le développement des sciences biomédicales accordant

un pouvoir sans précédent sur la nature, nourrissent de nouvelles représentations sociales. Ces transformations sociétales conduisent à des transformations et des transfigurations de la représentation du corps.

Nous avons défendu à cet égard l'hypothèse que ces métamorphoses contemporaines engendrent progressivement la dématérialisation du corps. La radicalisation de cette dialectique phénoménologique semble inciter le sujet à adopter une nouvelle représentation de sa condition corporelle qui se situe en dehors de toute contrainte d'ordre matériel. Par les avancées biomédicales, le sujet parvient à «contrôler» les principaux paramètres de sa condition corporelle, allant même jusqu'à changer la forme de son visage et à consommer certaines prothèses chimiques pour modifier diverses composantes de sa personnalité. Pourtant, cette maîtrise pleine et entière de la condition corporelle est totalement impossible. Comment le sujet parvient-il à conjuguer avec cet état de fait?

MATHIEU ST-JEAN

Département de sociologie
 Université du Québec à Montréal

Références bibliographiques

- AWAYA, T. 1999. «Organ Transplantation and the Human Revolution», *Transplantation Proceedings*, 31, 1-2: 1317-1319.
- ARENDDT, Hannah. 1983. *Condition de l'homme moderne*. Paris, Calmann-Lévy.

- BAUDRILLARD, Jean. 1970. *La société de consommation, ses mythes, ses structures*. Paris, Denoël.
- BERG, Marc et Madeleine AKRICH. 2004. «Introduction-Bodies on Trial: Performances and Politics in Medicine and Biology», *Body & Society*, 10: 1-12.
- BOURDIEU, Pierre. 1980. *Le sens pratique*. Paris, Éditions de Minuit.
- BOURDIEU, Pierre. 1987. *Choses dites*. Paris, Éditions de Minuit.
- BRUCH, Hilde. 1978. *The Golden Cage: The Enigma of Anorexia Nervosa*. Cambridge, Harvard University Press.
- BUTLER, Judith. 2007. *Trouble dans le genre: le féminisme et la subversion de l'identité*. Paris, La Découverte.
- COHEN, Lawrence. 1999. «Where it Hurts: Indian Material for an Ethics of Organ Transplantation», *Daedalus*, 128: 135-165.
- COHEN, Lawrence. 2001. «The Other Kidney: Biopolitics as Recognition», *Body & Society*, 7: 9-30.
- DESCOLA, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- DOUGLAS, Mary. 1982. *Natural Symbols Explorations in Cosmology*. New York, Pantheon Books.
- DOUGLAS, Mary. 1992. *De la souillure: essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris, Éditions La Découverte.
- FALK, Pasi. 1994. *The Consuming Body*. Londres, Sage Publications.
- FEATHERSTONE, Mike. 2000. *Body Modification*. Londres, SAGE.
- FREITAG, Michel. 2002a. «De la terreur nazie au meilleur des mondes cybernétiques», *Argument*, 5: 74-98.
- FREITAG, Michel. 2002b. «The Dissolution of Society within the Social», *European Journal of Social Theory*, 5: 175-198.
- GARDEY, Delphine et Ilana LÖWY. 2000. *L'invention du naturel, les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*. Paris, Éditions des archives contemporaines.
- GIDDENS, Anthony. 1994. *Les conséquences de la modernité*. Paris, L'Harmattan.
- GIDDENS, Anthony. 2006. *La transformation de l'intimité: sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*. Paris, Hachette Littératures.
- GOFFMAN, Erving. 1973. *La mise en scène de la vie quotidienne*. Paris, Éditions de Minuit.
- HABER, Stéphane. 2006. *Critique de l'antinaturalisme: Études sur Foucault, Butler, Habermas*. Paris, Presses universitaires de France.
- HARVEY, David. 1989. *The Condition of Postmodernity: an Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford, Blackwell.
- HENRY, Michel. 2003. *Phénoménologie de la vie. Tome 1. De la phénoménologie*. Paris, Presses universitaires de France.
- HUSSERL, Edmund. 1947. *Méditations cartésiennes: introduction à la phénoménologie*. Paris, Vrin.
- JAMESON, Fredric. 1990. *Signatures of the Visible*. New York, Routledge.
- JAMESON, Fredric. 1991. *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, Duke University Press.
- LAQUEUR, Thomas Walter. 1992. *La fabrique du sexe: essai sur le corps et le genre en Occident*. Paris, Gallimard.
- LOCK, Margaret. 2001. «The Alienation of Body Tissue and the Biopolitics of Immortalized Cell Lines», *Body & Society*, 7: 63-91.
- MAUSS, Marcel. 1936. «Les techniques du corps», *Journal de psychologie*, 32: 271-293.
- SALIBA, Jacques. 2002. «Le corps et les constructions symboliques», *Socio-Anthropologie*, 5: 35-47.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy. 2001a. «Bodies for Sale- Whole or in Parts», *Body & Society*, 7: 1-8.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy. 2001b. «The Organ of Last Resort: The Body and Commodity Fetishism», *Body & Society*, 7: 31-62.
- SHARP, Lesley. 2000. «The Commodification of the Body and its Parts», *Annual Review of Anthropology*, 29: 287-328.
- SHILLING, Chris. 2003. *The Body and Social Theory*. Londres, Sage Publications.
- TURNER, Bryan S. 1984. *The Body and Society: Explorations in Social Theory*. Oxford, B. Blackwell.
- TURNER, Bryan S. 1999. «The Possibility of Primitiveness: Towards a Sociology of Body Marks in Cool Societies», *Body Society*, 5: 39-50.
- TURNER, Bryan S. 2003. «Social Fluids: Metaphors and Meanings of Society», *Body & Society*, 9: 1-10.
- WILSON, Edward Osborne. 1977. *Sociobiology the New Synthesis*. Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press.
- ZIZEK, Slavoj. 2002. *Welcome to the Desert of the Real!: Five Essays on 11 September and Related Dates*. Londres, Verso.
- ZIZEK, Slavoj. 2003. *A Cup of Decaf Reality*. <<http://www.lacan.com/zizek/decaf.htm>>. Page consultée le 15 janvier 2007.
- ZIZEK, Slavoj. 2004a. *Organs Without Bodies: Deleuze and Consequences*. New York, Routledge.
- ZIZEK, Slavoj. 2004b. *Passion In The Era of Decaffeinated Belief*. <http://www.lacan.com/passionf.htm>. Page consultée le 15 janvier 2007.
- ZIZEK, Slavoj. 2005. *The Cyberspace Real*. <www.wapol.org> Page consultée le 15 janvier 2007.