

«Notre corps est une sorte de théorie permanente du monde»

Entretien avec David Le Breton

David Le Breton est sociologue et anthropologue, professeur à l'université de sciences humaines de Strasbourg II. Il mène depuis plusieurs années des recherches en matière d'anthropologie du corps d'une part et d'anthropologie du jeu avec le risque d'autre part. Il a publié, concernant le thème du corps qui nous intéresse particulièrement dans cet entretien : *Anthropologie du corps et modernité* (PUF, 1990, 4^e éd. 1997), *La Sociologie du corps* (PUF, «Que-Sais-Je ?», 1992, 3^e éd. 1996), *Des Visages. Essai d'anthropologie* (Métailié, 1992), *La Chair à vif. Usages médicaux et mondains du corps humain* (Métailié, 1993) et *Anthropologie de la douleur* (Métailié, 1995). Le thème du risque est abordé dans *Passions du risque* (Métailié, 1991, 3^e éd. 1997) et *La Sociologie du risque* (PUF, «Que-Sais-Je ?», 1995). En marge de ces travaux de longue haleine, il a publié récemment *Du Silence* (Métailié, 1997) et *Les Passions ordinaires. Anthropologie des émotions* (Armand Colin, 1998).

La Voix du Regard : Peut-on pour commencer séparer deux formes d'image de soi, à savoir l'image de soi que l'on porte en soi-même et l'image de soi que l'on donne aux autres ?

David Le Breton : Ce serait rentrer dans une distinction classique, celle de Sartre entre corps pour soi et corps pour autrui. Cela renvoie au fait que nous vivons d'abord notre existence dans une sorte d'occultation du monde mais sans pouvoir oublier complètement l'épreuve de vérité du regard de l'autre et la multitude des regards que nous portons nous-mêmes sur les autres. Comme Sartre l'a montré, chaque regard est aussi un jugement formulé sur soi, donc le regard de l'autre sur moi m'amène à me dédoubler moi-même et à m'interroger sur mon apparence, mon identité. Notre vie quotidienne apparaît donc comme une dialectique permanente entraînant parfois une conflictualité entre le regard que chacun porte sur soi et le regard des autres. C'est d'ailleurs ce qui fait l'étrangeté de notre visage et de notre corps quand nous nous regardons dans un miroir ou quand nous nous voyons à l'improviste dans une vitrine. C'est le sentiment d'être autre que soi, qui peut renvoyer à la coupure de l'inconscient : une large part de nous-mêmes nous échappe, nous est étrangère et

parfois même d'une certaine manière opposée. Le rapport au visage est donc un rapport éminemment ambivalent, puisque s'y mêlent l'amour de soi et la haine de soi. Cette ambivalence m'a paru extrêmement présente lorsque j'ai écrit sur le visage. En lisant les nombreux témoignages existant dans la littérature et en interrogeant des écrivains, des cinéastes, des photographes ou des plasticiens sur la façon dont ils se représentent leur propre visage, on éprouve parfois le sentiment d'un combat, d'un refus de se reconnaître en soi. J'ai très rarement rencontré dans mon expérience des hommes ou des femmes qui se soient dit en harmonie avec leur visage. J'avais écrit, je crois, que le visage est l'autre le plus proche : nous sommes à la fois captifs en lui et dépassés par ce visage qui semble aller au-delà de nous-mêmes en permanence.

La Voix du Regard : Il y aurait donc un visage dont on dispose de l'intérieur, qui est comme l'envers du masque, qui n'est pas celui que nous renvoie le miroir, si bien que nous pouvons nous sentir en décalage avec nous-mêmes en nous regardant dans une glace. N'y aurait-il pas alors deux images qui ne s'adaptent pas l'une à l'autre, qui ne coïncident pas entre elles ?

David Le Breton : Oui, il est fascinant de constater que notre visage est la seule partie de notre corps que nous ne pouvons jamais voir que par la médiation d'un tiers. Et il y a un autre aspect fascinant du visage : il est double, voire triple ou quadruple. Il est double par son asymétrie entre le côté gauche et le côté droit, si bien qu'en découpant la photographie de quelqu'un suivant l'axe du visage, on obtient trois visages possibles : on peut apparier deux fois le côté gauche, deux fois le côté droit et obtenir ainsi deux nouveaux visages en plus du visage ordinaire. En inversant la droite et la gauche de ce dernier, on peut même obtenir un quatrième visage. Et cette variété des visages possibles à partir de tout visage préfigure d'une certaine manière la multitude de visages qu'il peut y avoir en chaque homme.

De la même façon les autoportraits de Rembrandt nous offrent une image de la condition humaine. Il est fascinant de constater qu'aucun des innombrables autoportraits peints par Rembrandt ne ressemble véritablement à un autre, qu'à chaque nouvel autoportrait, Rembrandt peint un Autre. Je m'étais servi à un certain moment de cet exemple comme d'une machine de guerre contre la morphopsychologie, qui vise à « fossiliser » le visage sur une caractérologie. Les peintres de l'autoportrait nous montrent qu'au contraire il y a en chacun de nous une multitude de visages, non seulement au fil du jour, au fil des saisons, des années et au fil d'une vie, mais à chaque moment de cette vie. Certes, il y a une formidable similarité de visage des premiers jours de la vie jusqu'aux derniers jours, puisque si l'on compare les photographies d'un vieil homme à ce qu'il était enfant, on peut être bouleversé parfois par la fidélité à soi-même que l'on y découvre. Néanmoins, c'est une fidélité qui est démentie par le fait que dans une même journée, si l'on est très attentif au visage des autres ou à son propre visage, on découvre que l'on n'a pas le même visage le matin, à midi ou le soir, selon les événements du jour, la fatigue ou le repos, la tristesse ou la joie... Il y a une multitude d'êtres en chaque homme que traduit bien cette multitude des visages. Proust a écrit : « le visage humain est vraiment comme celui d'un dieu d'une théogonie orientale, toute une grappe de visages juxtaposés, dans des plans différents et qu'on ne voit pas à la fois »¹.

La Voix du Regard : À cette multitude d'aspects, ne peut-on pas ajouter que le visage qu'on donne aux autres dans la relation n'est pas celui que l'on découvre soi-même dans le miroir ? Nous ne nous voyons jamais nous-mêmes comme les autres nous voient, car le visage donné aux autres varie forcément beaucoup en fonction de l'interlocuteur, de la situation, et ne se montre pas sans personne en face de soi...

David Le Breton : Oui, car le visage est une création du sens, une position de la valeur que les autres nous attribuent. Donc le regard de l'amante, le regard du fils ou de la fille,

le regard de l'ami ou le regard de l'anonyme dans la rue ne véhiculent absolument pas la même perception, ce qui fait d'ailleurs que la personne que l'on aime et que l'on peut trouver merveilleusement belle peut être perçue comme insignifiante par l'autre.

La Voix du Regard : Et elle-même ne fera pas cadeau à n'importe qui du visage qu'elle nous destine (du moins peut-on l'espérer...) Son propre visage va varier en fonction de ce qu'elle veut faire passer à travers, de ce qu'elle veut envoyer à l'autre...

David Le Breton : En effet, par un travail de construction de soi, par un travail de séduction, la vie quotidienne devient une mise en scène permanente de soi, de son visage, non pas à la manière d'un acteur dans sa loge, c'est-à-dire avec distance, mais de façon plus légère, diluée dans l'évidence des choses. Chaque individu met en oeuvre une seconde nature, en quelque sorte, qui travaille à la reconnaissance de soi sous un angle favorable. Il y a une construction permanente de soi en fonction des interlocuteurs : on n'est pas le même lorsqu'on rentre dans une salle de sport et dans une salle de cours. On n'est pas le même si l'on est étudiant et qu'on se place au fond de la salle et si l'on est l'enseignant qui vient se mettre devant trois cents ou quatre cents visages. Il y a donc toujours une composition de soi, qui n'est pas seulement celle du comédien sur la scène, mais aussi celle de chaque être humain dans la comédie humaine. Le théâtre n'est possible que parce que la condition humaine dans chaque interaction est un jeu de signes. Le travail du comédien est une sorte de grossissement du travail de mise au monde que chaque individu effectue à tout instant en puisant dans le répertoire de sens de sa communauté.

La Voix du Regard : Vous définissez l'image de soi comme « la représentation que le sujet se fait de son corps ; la façon dont il lui apparaît plus ou moins consciemment à travers un contexte social et culturel particularisé par son histoire personnelle »². Pourriez-vous détailler les multiples dimensions impliquées par cette définition ?

David Le Breton : Dans plusieurs de mes livres, j'ai abordé cette question de la définition anthropologique de l'image du corps, sans jamais véritablement la creuser comme j'aurais aimé le faire, faute de temps et pour avoir travaillé sur d'autres thématiques, mais il me semble qu'on peut discerner quatre axes qui s'enchevêtrent et qui alimentent au quotidien le rapport que nous entretenons avec notre propre corps.

L'axe de la forme, qui renvoie à la manière dont notre corps se donne à nous, du moins en apparence : quand je regarde mes mains, mon visage, mes pieds, etc..., j'ai le sentiment d'une forme limitée dans l'espace. Ce en quoi je me distingue du psychotique qui peut avoir le sentiment que son corps est liquéfié dans l'univers, ou que là-bas sur la lune quelqu'un est en train de

l'écorcher vivif parce qu'il ne possède pas de forme déterminée. La question de la forme renvoie donc au sentiment de ses limites, à un sens éprouvé de sa souveraineté sur le monde.

La Voix du Regard : Elle renvoie donc également à la notion de puissance d'agir, ce n'est pas seulement une forme statique ?

David Le Breton : Tout à fait. L'axe de la forme me renvoie à une certaine évaluation de mes compétences. Je peux attraper ce verre qui est devant moi, je n'aurai pas l'idée d'attraper un verre qui se trouve à une centaine de mètres. Cette vision de la forme alimente donc en même temps une capacité d'action sur le monde.

L'axe du contenu renvoie aux innombrables stimuli qui me traversent et me font savoir que j'ai chaud, que j'ai froid, que je suis fatigué ou en forme, que je vois du bleu ou du rouge... Il s'agit de l'incorporation de l'univers extérieur qui m'amène à ressentir mon corps comme faisant partie du monde mais en même temps comme s'en distinguant. Car il faut inclure dans cet axe ma proprioception, le fait de sentir mon corps de l'intérieur. Cet axe renvoie donc à la manière dont j'attribue une signification à ces stimuli, il construit l'évidence sensorielle et sémantique du monde où je me situe.

La Voix du Regard : Si l'axe du contenu englobe la proprioception, dans le cas du membre fantôme où je sens encore la douleur d'un membre coupé, n'y a-t-il pas alors un écart tragique entre axe du contenu et axe de la forme, puisque je sens toujours un membre comme s'il était là alors qu'il a disparu de ma forme visible ?

David Le Breton : C'est cela. Le membre fantôme fait partie malheureusement de l'image du corps de la personne qui continue à souffrir de son bras ou de sa jambe. C'est le drame du handicap lorsqu'il touche une personne qui était valide avant son accident : il y a un choc terrible de ces deux visions du corps, de ces deux images du corps. Cela veut dire avoir vécu et avoir grandi avec une image du corps intacte et avoir le démenti brutal d'un corps abîmé, auquel il manque un bras, une main ou une jambe. Expérience manifestement formidablement difficile à intégrer dans une histoire d'homme. La notion du membre fantôme montre cette manière de protestation d'une mémoire corporelle à l'encontre d'une réalité présente qui est beaucoup plus meurtrissante.

J'en viens au troisième axe, l'axe du savoir par lequel je suis capable d'attribuer une signification à toutes les composantes de mon corps. Je puise dans un répertoire culturel qui me permet de savoir que mon corps est composé de muscles, de tendons, d'os, etc... J'attribue donc une signification à cet intérieur invisible qui compose mon corps. Mais il est évident que si j'appartenais à une autre culture, je projetterais d'autres critères d'interprétation de cet intérieur invisible du corps. Je pourrais penser par exemple que mon corps est le réceptacle des

génies, des esprits, ou que tout le bestiaire de la forêt est incarné en moi sous une forme ou sous une autre (je pense à un texte de Lévi-Strauss). Si j'appartenais à la culture mélanésienne, je verrais mon corps à la manière d'un végétal, sans qu'il faille voir en cela une simple métaphore, mais bien l'expression d'une identité de substance entre le végétal et moi-même. Des milliers d'autres exemples pourraient être invoqués, puisque dans chaque culture humaine une vision différente de cet intérieur invisible du corps intervient. Mais en tant qu'occidental, à l'intérieur de ma propre culture, je vais théoriser la signification de mon corps à travers un vocabulaire et une vision anatomo-physiologique que j'aurais tendance à considérer comme la seule valable.

Le dernier axe est l'axe de la valeur. J'attribue une valeur à chaque aspect de mon corps qui me permet de dire que je suis bien ou mal dans mon corps, que je suis trop gros ou trop maigre, trop grand ou trop petit... Je peux exprimer ainsi comment je me sens dans mon corps et dans mon visage. Cette question est majeure pour comprendre le rapport à la vieillesse et au handicap. Une personne âgée aura tendance à se dénigrer sur le plan physique, à insister sur les travers de son vieux visage, sur ses rides, sur l'impuissance de son corps... Elle aura un sentiment de dévaluation personnelle, comme la personne handicapée confrontée à la mémoire d'un corps qui a été fonctionnel, un corps triomphant par le passé et qui est aujourd'hui un corps cloué dans un fauteuil ou dans un lit. Ce corps devient vite intolérable, à moins d'une terrible lutte contre soi qui amène à mettre du sens dans la tragédie personnelle et à ne pas la vivre malgré tout de manière trop destructrice. C'est là le défi presque insoutenable de toute personne handicapée à la suite d'un accident ou d'une maladie grave : mettre une signification sur le handicap pour continuer à vivre, restaurer le sentiment de sa valeur personnelle pour échapper à la dépression, échapper à l'horreur...

La Voix du Regard : Et ce sens appartient au domaine de la valeur, articulé avec les trois autres dimensions de l'image de soi...

David Le Breton : Voilà. Pour moi, le rapport que nous entretenons à chaque instant à notre corps enchevêtre ces quatre dimensions. Je crois que l'on ne peut pas comprendre notre rapport personnel au corps en supprimant l'un ou l'autre de ces axes. Ils sont comme organiquement liés entre eux.

La Voix du Regard : Ne conviendrait-il pas d'ajouter au côté du premier axe, celui de la forme, le corps projeté dont parle la phénoménologie, qui n'est pas le corps que je peux voir ou que les autres peuvent voir, mais ce corps avec lequel je remplis la pièce où je me trouve, avec lequel d'un regard j'étreins un arbre ou une montagne, un peu comme dans l'exemple du psychotique auquel vous faisiez référence...

David Le Breton : J'intégrerais plutôt ce corps dans l'axe du contenu, puisque notre corps est le pivot de notre rapport au monde. Merleau-Ponty entre autres nous a appris cela. Notre corps est l'étalon de mesure de l'univers. Il y a de très belles phrases dans *Le Gai Savoir* où Nietzsche s'interroge sur ce que serait notre rapport à l'univers si notre corps avait les dimensions d'une planète. Si nous étions des êtres microscopiques ou si nous étions des géants, nous aurions un tout autre rapport à l'espace qui nous entoure.

Vivre le monde qui nous entoure, c'est le décoder en permanence en fonction de nos capacités de nous y mouvoir, d'évaluer les tailles et les distances. D'où d'ailleurs l'étonnement éprouvé en revenant à l'âge adulte dans une pièce où l'on a vécu dix ans de son enfance. On découvre un endroit incroyablement petit, alors qu'enfant on voyait ce lieu incroyablement grand. Notre perception du monde est commandée profondément par cette projection permanente que nous faisons de notre corps sur le monde qui nous entoure. C'est une manière de comprendre le monde en l'étalonnant en quelque sorte avec nos dimensions physiques et sensorielles.

La Voix du Regard : Lorsque l'on fait du sport, on ne dispose pas d'une image de soi à l'intérieur du corps, on a tendance à n'avoir conscience que de certains gestes nécessaires à l'accomplissement d'un acte. Par exemple, lorsque l'on pratique le tennis, on ne pense pas à son corps en entier, on dispose seulement de certains repères de posture et de position dans lesquels se coule l'action. Où rangez-vous cette image dynamique du corps ?

David Le Breton : Il y a pour moi une intelligence du corps comme il y a une corporéité de l'intelligence. Et là encore Merleau-Ponty nous a beaucoup appris. Notre corps est une sorte de théorie permanente du monde. On peut très bien conduire sa voiture pendant des heures en pensant complètement à autre chose, à aucun moment on n'aura besoin d'avoir conscience de passer les vitesses, de rétrograder ou de freiner, on va le faire spontanément. On va marcher dans la rue sans s'interroger sur la façon dont on s'y prend pour marcher. C'est le fameux paradoxe qu'évoquait je crois Kafka à propos du mille-pattes : il ne faut jamais demander au mille-pattes d'expliquer comment il meut chacune de ses pattes, parce que le malheureux ne pourrait plus faire un pas. Nous pouvons pratiquer diverses activités pendant des heures sans effort de conscience, sans effort de lucidité. Bien entendu, si je remonte dans mes souvenirs et me rappelle les premiers moments où j'ai appris à conduire ma voiture, à marcher ou à faire du vélo, je me rends bien compte de l'aspect construit de cette «mémoire corporelle». Les innombrables maladresses qui nous ont saisi à un moment où à un autre ont fait que progressivement

nous avons intégré dans notre image du corps toute une série de gestes, de techniques du corps comme dirait Marcel Mauss, qui nous permettent d'être formidablement efficaces à chaque seconde de la vie pour l'immense majorité des actes ou des compétences techniques que requiert notre rapport au monde. Le paysan ne s'interroge pas sur sa manière de mouvoir sa faux, le tennisman de mouvoir sa raquette ou le footballeur de diriger son ballon. Ainsi il sera plus facile à ce dernier de sentir le bon moment pour accélérer et marquer un but, à travers une sorte d'intuition développée au fil de son expérience.

Cela montre à quel point nous ne faisons qu'un et combien les dualismes sont anthropologiquement absurdes. Il n'y a pas l'esprit d'un côté et le corps de l'autre. Le corps est en permanence une intelligence projetée sur le monde en même temps que notre intelligence est en permanence un corps projeté dans le monde. Nous comprenons le monde à travers les codes physiques et sensoriels qui sont les nôtres, et l'acquisition d'une technique du corps nous rend capable physiquement de projeter une nouvelle intelligence du monde à travers des gestes efficaces au regard d'une activité que nous avons souhaité acquérir.

La Voix du Regard : Il semble qu'il y ait là une sorte de schématisation dynamique, qu'il ne nous reste plus dans l'action que quelques repères intuitifs appuyés sur ces techniques corporelles acquises. On ne peut plus alors vraiment parler d'une «image» du corps : il s'agit d'autre chose, d'un vecteur de sens...

David Le Breton : C'est cela. Le corps est une théorie du monde à travers les perceptions sensorielles, à travers la cénesthésie, à travers les déplacements qui sont les nôtres. Il y a là une compréhension, un ajustement intelligent du corps dans la relation de l'homme au monde. Mais cela n'est valable que quand nous sommes dans un univers connu, car évidemment, si je marche sur les sables mouvants, alors mes repères m'échappent et je vais être maladroit, mal à l'aise parce que je serai en-deçà des techniques acquises de la marche.

La Voix du Regard : L'image de soi paraît nous être très personnelle, voire intime. Mais ne dérive-t-elle pas d'une conception très occidentale du corps comme marque de l'individualité, donc d'une conception très liée à la culture ? Comment articuler l'image de soi aux différents caractères de l'individualité que sont l'unité, l'unicité et l'intégrité ?

David Le Breton : C'est parce qu'il y a une unité corporelle, une singularité corporelle qu'il existe une singularité personnelle. Si le corps se donne comme un vecteur d'individuation, c'est précisément parce que le corps, mon corps, est unique au monde, parce que je m'identifie à lui et qu'il ne fait qu'un avec moi. C'est pour cela que dans une société individualiste, le corps est la marque de



la différence de chacun, de la position individuelle de chacun à l'intérieur de la société. Dans une société communautaire (type de société qui tend de moins en moins à exister aujourd'hui), ce n'est pas le moi personnel, le je signifié par le corps qui prime mais le *nous autres* qui renvoie davantage à ce que l'on pourrait appeler une sorte de corps collectif, une collectivité de personnes. Je n'a pas de sens sans les autres. Dans les théories du monde de ces sociétés, dans les représentations de l'homme, il n'y a généralement pas de dualisme entre le corps d'un côté et l'âme ou l'homme de l'autre. J'ai beaucoup écrit sur la société canaque (du moins celle du début du siècle), où précisément il n'y a pas de représentation du corps en tant que corps coupé des autres, parce que la représentation du corps nous renvoie à un univers végétal et cosmique, où chaque être humain est

une parcelle de l'univers mêlé au cosmos. La prise de conscience de soi ne se fait pas par le regard porté sur son corps à travers un *moi je*, mais se fait à travers un regard porté sur le collectif qui enveloppe l'idée d'un *nous autres*. C'est en regardant les autres que le sujet des sociétés communautaires s'identifie comme soi. Il est soi parce que les autres sont là comme miroirs. Alors que dans nos sociétés occidentales nous nous posons en auto-référence. C'est cela qui définit sociologiquement l'individualisme : je suis maître de mes valeurs, maître de mon existence. Même si bien sûr les influences sociologiques ne vont jamais cesser de peser sur moi, j'aurai l'illusion d'être maître de moi.

D'où cette formidable anecdote de Maurice Leenhardt que j'ai citée dans *Anthropologie du Corps et Modernité*. Cet auteur interrogeait un vieillard canaque

sur l'apport de la société occidentale, et notamment française, en Nouvelle Calédonie. Le vieillard, après un long moment de réflexion, répond à la grande surprise de Maurice Leenhardt : « ce que vous nous avez apporté, c'est le corps ». L'amorce d'une individualisation de la société canaque à travers d'une part l'apport d'une dimension religieuse, le protestantisme, qui met l'homme sous le regard de Dieu, d'autre part à travers des rapports économiques nouveaux comme l'apparition de l'argent ou l'idée de vendre sa force de travail tend à déstabiliser les anciennes valeurs et les anciennes traditions. Le corps c'est ce qui reste quand les autres se retirent et que je deviens un sujet individuel, quand le cosmos me devient indifférent parce que je suis immergé dans un monde où les repères de sens sont autres et quand je me sens coupé de moi-même.

Cela ne signifie évidemment pas que la différence individuelle soit gommée dans ces sociétés traditionnelles. On sait que quelqu'un est grand, qu'il est un bon ou un mauvais chasseur, etc... Simplement le corps est pensé sans dualisme, l'homme ne fait qu'un avec sa chair. Et il n'y a pas de déchirure entre la chair du monde et celle de l'homme, ni avec celle de la communauté. Pour moi, la définition moderne du corps renvoie au deuil du cosmos, à la disparition des autres, donc au passage d'une société communautaire à une société individualiste et au clivage en soi entre moi et mon corps. Le fait de dire « mon corps », comme si c'était normal de parler de son corps comme on parle de son cahier, de sa maison ou de son jardin, comme si le corps était un accessoire de la personne dont on peut parler au même titre que d'autres. Et cela tient profondément à la définition moderne du corps qui renvoie toujours à mes yeux à un dualisme.

La Voix du Regard : Dans ce dualisme, le corps est donc présenté comme étant de l'ordre de l'avoir, comme quelque chose qui est à moi. Nous avons parlé jusqu'ici du corps. Parlons du second terme, le moi : quel est ce moi dont il est question quand je dis « mon corps est à moi » ?

David Le Breton : Rappelons pour commencer que nous vivons notre existence au quotidien dans une dimension de chair. La phénoménologie nous a appris à ne pas dissocier le corps du sujet. Il y a donc une différence entre la manière dont on vit le monde au quotidien et les représentations sociales et culturelles qui se greffent sur cette donnée première. Les dualismes apparaissent dans ces représentations, les imaginaires sociaux. Ils sont en revanche étrangers au rapport au monde, car celui-ci à aucun moment ne peut faire l'économie du corps ni de la dimension du sujet.

Lorsque j'évoque le moi, je l'entends au sens de la psychanalyse, dans l'idée que le moi est l'effet de surface d'un monde intérieur qui renvoie à une histoire personnelle qui nous échappe grandement. Il y a en nous un

abîme, l'abîme de l'inconscient, qui fait que nous ne sommes jamais transparents à nous-mêmes. Même l'effort de lucidité, nécessairement appuyé sur le cogito, donc sur une illusion de soi, est fréquemment démenti dans l'expérience courante. Nous sommes souvent pris au piège de nos actes. Pour certaines actions, nous nous interrogeons : « comment ai-je pu commettre un tel acte ? ». Il y a là une ambivalence essentielle. Nous sommes d'ailleurs souvent lucides sur la façon dont les autres se comportent, sur leurs contradictions parfois meurtrières mais eux-mêmes sont parfaitement aveugles sur leur conduite. Et l'expérience montre que nos efforts pour les amener à davantage de lucidité sont souvent voués à l'échec. Et le fait de voir les autres s'aveugler à ce point sur eux-mêmes nous enseigne que nous n'échappons pas à cette règle, qu'il est de la condition de l'homme d'avoir une part de lui-même qui lui échappe. Et c'est cette part de l'inconscient que l'homme ne cesse de redécouvrir. Elle est peut-être d'ailleurs la rançon de notre liberté, le fait que nous pouvons découvrir en permanence des choses nouvelles et que nous pouvons nous émerveiller du monde et de nous-mêmes à travers une curiosité jamais lasse.

Nous avons d'innombrables ressources que nous ignorons tant que nous n'avons pas été mis face à des événements qui nous ont forcés à puiser en nous-mêmes pour les faire apparaître. L'inconscient est un abîme et en même temps sans doute une force intérieure. Dans certains autres cas, il est une force de destruction que l'on rencontre notamment dans les conduites à risque et les passions de l'extrême que j'ai étudiées³. Par exemple dans les *conduites ardaliques* où l'individu affronte le risque non négligeable de mourir mais en s'efforçant d'avoir tous les atouts de son côté, il y a parfois un certain aveuglement des sportifs de l'extrême que la surenchère du jeu avec la mort emmène vers une issue nécessairement fatale. Ils se livrent à une succession de défis extrêmes qui font que l'on ne peut pas ne pas penser qu'ils y perdront la vie un jour ou l'autre. Dans le même temps, ces hommes et ces femmes que j'ai connus tenaient sur eux-mêmes un discours d'immortalité, affirmaient leur conviction de posséder dans leurs entreprises une maîtrise parfaite, une professionnalité absolue mettant la mort à distance. Ils jouaient avec la mort mais étaient sûrs de la tenir en joue, jusqu'au moment où l'un d'eux disparaissait...

Le moi n'est donc qu'un effet de surface, il est ce qui nous permet de nous situer dans ce monde avec maladresse ou efficacité, avec un style qui de toute manière n'appartient qu'à nous. Mais il est aussi ce fil ténu qui nous permet de tracer un chemin et de dire *je*, il est ce sentiment de permanence que nous éprouvons en nous-mêmes, ce sentiment de fidélité que nous avons à l'égard de notre enfance et de notre adolescence. Le moi

est donc en même temps inscrit dans la durée, fondé sur un certain nombre de repères, de valeurs, qui en principe sont relativement stables tant que l'expérience ne nous a pas montré autre chose (même s'il arrive parfois que l'expérience nous apprenne autre chose et que nous restions fidèles à des valeurs qui ont montré leur caducité). Le moi renvoie à l'apport psychanalytique qu'il est impossible de négliger.

La Voix du Regard : Dans *Anthropologie de la douleur*, vous développez un autre aspect de ce pouvoir de l'inconscient, notamment à travers cet extraordinaire exemple d'une brûlure réelle apparaissant sur la peau à la suite d'une suggestion hypnotique sans qu'aucun objet brûlant n'ait été posé sur le bras du sujet hypnotisé...

David Le Breton : Oui, ce sont des expériences qui ont été menées notamment par Léon Chertok et ont donc été parfaitement attestées. Cet exemple nous fait découvrir l'infinie complexité du monde et du mystère du corps. On peut trouver la réciproque avec les barreaux de feu de nos campagnes qui vont prendre une main brûlée, souffler dessus en marmonnant une prière traditionnelle et faire disparaître instantanément le feu de la brûlure. Dans les heures qui suivent, aucune cicatrice ne subsiste. On pourrait évoquer également les marches sur le feu où des hommes, des femmes et des enfants marchent sur le feu sans se brûler, et sans qu'ils aient un centimètre de corne sous les pieds comme beaucoup de gens le croient, sans qu'il y ait une quelconque supercherie : la brûlure est réellement occultée dans ces circonstances par un rituel, un rapport particulier de l'homme au monde qui lui donne une souveraineté sur la brûlure. C'est avec de tels exemples qui ne sont au fond que des constats banals que l'on découvre l'infinie complexité du corps humain. Lorsque je les ai découverts, j'ai réalisé que la vision anatomo-physiologique n'était bien qu'une vision parmi d'autres du corps et non la seule possible. Pour l'anatomo-physiologie il est évident que les tissus brûlés ne peuvent pas se régénérer instantanément, et d'ailleurs les grands brûlés soignés dans nos hôpitaux vivent un calvaire pendant une très longue durée. Notre médecine de la brûlure est une médecine de la durée, une médecine qui cause d'énormes souffrances, lors même que l'on peut rencontrer dans les campagnes des barreaux de feu et des guérisseurs qui ont un pouvoir d'action sidérant, et cela non seulement sur l'homme mais aussi sur l'animal. On pourra certes objecter que le degré de brûlure n'est pas le même, mais cela n'enlève rien au constat de l'efficacité de ces pratiques. Dans mon expérience d'enseignant dans une école d'infirmières, je me souviens d'avoir connu des soignants de services de grands brûlés qui accueillaient des barreaux de feu et collaboraient régulièrement avec eux notamment pour soulager chez les patients des douleurs intolérables. Il n'y a donc pas incompatibilité entre ces deux

recours, il peut même y avoir chez certains médecins une volonté d'accréditer cette démarche en collaborant avec les barreaux de feu.

La Voix du Regard : Tout cela nous amène à cette notion de psychosomatique dont on entend souvent parler aujourd'hui, mais que vous contestez, car ce n'est pas exactement cette notion que vous aimeriez voir mettre en place, mais plutôt celle d'une «physio-sémantique». Pourriez-vous expliquer la différence existant entre ces deux termes ?

David Le Breton : Je vous remercie de mettre en avant cet aspect de mon travail. C'est une question que j'ai esquissée, que j'ai abordée dans plusieurs de mes livres, mais que je n'ai jamais eu le temps d'approfondir.

Quand je parlais de physio-sémantique, je voulais dénoncer par là l'idée de «psycho-somatique», avec le titre, qui semble faire de l'homme une addition, celle d'un esprit et d'un corps. Alors que nous ne sommes pas selon moi ce collage, cette addition (en quoi je suis très fidèle à la phénoménologie). Nous ne faisons qu'un d'une certaine manière dans notre rapport au monde.

La Voix du Regard : Pour opérer ce collage, il faut d'abord séparer les deux termes, donc les poser comme s'ils existaient l'un sans l'autre...

David Le Breton : Tout à fait, c'est cela qui me gêne énormément dans l'analyse que fait Lévi-Strauss de l'efficacité symbolique du pouvoir du chaman sur la femme qui peine à accoucher chez les indiens Cunas du Panama. Claude Lévi-Strauss explique l'efficacité de l'action du chaman en disant qu'en agissant sur le psychologique il débloque ensuite des processus physiologiques, ce qui est trop simple car c'est bien faire de l'homme une sorte de collage surréaliste, alors qu'à mon avis il y a une indissociable unité, corps et âme, qui ne nous permet même plus d'employer séparément l'un ou l'autre de ces termes. La chair de l'homme est symbolique, elle fait sens en permanence.

J'avais avancé ce terme de physio-sémantique, physio pour le processus de la vie qui anime la chair de l'homme, et sémantique pour le sens, ce sens que l'on trouve dans la maladie elle-même et qui de toute manière fait le rapport au monde de l'homme. J'avais proposé cela à une époque où j'étais très proche de la psychanalyse, et où je défendais l'idée que vraisemblablement la plupart voire la majorité des maladies naissent d'un processus lié à notre histoire personnelle, à nos interactions inconscientes avec les personnes, les *significant others*, les «autres significatifs» dans notre rapport au monde. Mais je trouve que c'est là un sujet extraordinairement délicat. Je me demande si l'on pourra un jour définitivement trancher sur cette question. Pour moi, il y a une énigme : un certain nombre de maladies, tant chez l'enfant que chez l'adulte, se développent selon des logiques qu'on a l'impression de parfaitement comprendre, que parfois la

psychanalyse éclaire de façon extraordinaire, mais il y a d'autres cas qui échappent à cette compréhension, et qui tendent à pondérer énormément ce recours à l'explication psychanalytique. Par exemple, la maladie d'un enfant chez un couple heureux qui l'attendait avec amour. On est confronté là à un grand mystère, et ce serait une formidable violence que d'évoquer une physio-sémantique ou une psychosomatique disant que ce couple était heureux seulement extérieurement, mais pas réellement en profondeur. Il y a là quelque chose qui me gêne et qui suspend d'une certaine manière ma volonté de comprendre, d'autant qu'il s'agit de quelque chose d'extrêmement difficile à analyser. Il existe nombre de tests dans ce domaine. Tous montrent un lien étroit entre le degré de stress ressenti par un individu dans une certaine période de sa vie et le développement quelque temps après d'une pathologie, par exemple d'un cancer. Certains font des rapprochements entre les failles du système immunitaire et les épreuves personnelles traversées. Je continue à lire avec énormément d'intérêt ces expériences, ces récits et témoignages de malades, j'en recueille presque quotidiennement dans mon travail à l'hôpital ou ailleurs, en parlant avec des médecins, des infirmières et autres, mais aujourd'hui j'ai moins envie de travailler sur ce sujet parce que je sens qu'il est très ambigu.

Aucun travail je crois n'arrivera jamais à démontrer le caractère existentiel du développement d'un cancer. Je pense cependant que des millions de malades de par le monde effectuent en permanence ce travail de sens et mettent leur pathologie en lien avec tel ou tel événement de leur vie. C'est pourquoi je pense qu'il s'agit d'un mécanisme anthropologique, que la psychanalyse retrouve dans un second temps. C'est la question de Job, qui se demande «pourquoi moi ?». Ces patients se disent : ce n'est pas normal que moi je sois atteint d'un cancer, d'un sida ou d'une autre maladie, c'est vraisemblablement qu'il y a eu auparavant des événements qui ont préparé le terrain. C'est une manière de projeter du sens sur son présent et donc de le reprendre en main. Le sens est vraiment le contrôle du monde. Si j'arrive à mettre du sens sur l'épreuve que je traverse, je ne suis plus dans la zone de turbulences où elle m'entraîne, mais je deviens un acteur du processus pathologique qui se joue en moi. Je ne suis plus impuissant devant les événements.

La Voix du Regard : On voit bien là comment l'image de soi dont nous parlons se fait vecteur de sens. Il faut la définir ainsi, sans quoi l'on retombe nécessairement dans le dualisme.

David Le Breton : Oui, C'est cela. Ce qui fait l'unité de la condition humaine, c'est effectivement cette capacité de projeter du sens dans le monde. Ce sens n'est pas seulement dans le monde, il est aussi en-deçà du monde,

c'est-à-dire que notre corps fait sens. Pour moi, il y a une symbolisation du corps, comme il y a une symbolisation du monde extérieur. C'est cela qui légitime l'entreprise de l'anthropologie et de la sociologie du corps. Si le corps, ou plutôt la chair de l'homme n'était pas une matière de culture et de sens, il n'y aurait évidemment aucune légitimité à en faire la sociologie ou l'anthropologie. Et c'est cela qui distingue ma démarche du discours biologique et même d'une certaine sociologie positiviste, celle d'un Durkheim par exemple, qui considère que ce sont les médecins et les biologistes qui ont quelque chose à dire sur le corps et non pas les sociologues. Idée que Mauss, bien entendu, était loin de partager. Des biologistes diront que cela n'a aucun intérêt puisque les compétences d'un homme sont conditionnées par son dispositif génétique. L'anthropologie du corps n'a de cesse de combattre ce discours de naturalisation des différences personnelles, sociales et culturelles pour rappeler qu'en fait tout ce qui renvoie à la condition humaine est effet d'une construction sociale et culturelle. L'anthropologie est toujours en ce sens un éloge de la liberté : pour le meilleur ou pour le pire, nous nous construisons en tant qu'êtres humains dans un rapport au monde et le monde est ce que nous voulons qu'il soit. Et si nous avons traversé la shoah ou d'autres atrocités, c'est aussi parce l'homme d'une certaine manière l'a voulu.

Propos recueillis par Pierre ANCET

1 C'est sur cette citation que s'ouvre *Des visages. Essai d'anthropologie* (Métaillé, 1992).

2 *Anthropologie du corps et modernité*, (PUF, 1990, 4^e éd. 1997), p. 150.

3 Cf. *Passions du risque* (Métaillé, 1991, 3^e éd. 1997).