

Dissertation : *Suis-je mon corps ?*

Ce contenu est la propriété intellectuelle exclusive du site [1000 idées de culture générale](#). Toute reproduction non autorisée est passible de poursuites judiciaires.

Cette dissertation a été rédigée par Romain Treffel en août 2017 dans les conditions de l'épreuve.

Elle utilise certains des paragraphes du manuel [50 paragraphes tout cuits](#), reformulés pour correspondre précisément à l'argumentation ; elle s'appuie sur le cours sur le thème du corps de Romain Treffel [disponible gratuitement par e-mail](#), ainsi que sur le contenu proposé [sur la page dédiée](#) ou [sur Facebook](#).

La préparation du thème du corps peut également être approfondie grâce à la formation en ligne [10 dissertations sur le corps](#).

Enfin, la méthodologie de la dissertation peut être travaillée grâce aux [dissertations entièrement rédigées par Romain Treffel](#).

Plan détaillé :

I. Si l'esprit est communément conçu comme le siège de l'identité...

- A. L'identité serait plutôt réductible à l'esprit en raison de sa primauté sur le corps ([Phédon](#), Platon)
- B. L'identité serait réductible à l'esprit en raison de sa permanence (la métempsychose de Pythagore)
- C. L'identité serait irréductible au corps parce qu'il est lui corruptible ([Protreptique](#), Aristote)

II. ...le corps semble tout de même contribuer lui aussi à l'identité...

- A. Le corps contribuerait à la dimension psychique de l'identité ([L'Homme invisible](#), Herbert George Wells)
- B. L'expérience du corps semble cruciale dans la construction de l'identité ([Le deuxième sexe](#), Simone de Beauvoir)
- C. Le corps peut apparaître comme le support de l'identité ([La réincarnation de sainte Orlan](#), Orlan)

III. ...mais il charrie en même temps une part d'étrangeté.

- A. Le corps semble modelé par les influences extérieures ([Ces corps qui comptent](#), Judith Butler)
- B. Le corps peut être considéré comme un objet extérieur à façonner ([Arnold le magnifique](#), George Butler et Robert Fiore)
- C. Le corps apparaît comme une interface entre le sujet et le monde ([Phénoménologie de la perception](#), Merleau-Ponty)

Dissertation rédigée :

« *La femme comme l'homme est son corps, mais son corps est autre chose qu'elle* » ([Le Deuxième Sexe](#)). Simone de Beauvoir a ainsi donné une ossature

théorique au féminisme en montrant combien le corps de la femme contribue, par ses spécificités, à définir son identité, tout en conservant, paradoxalement, une part d'étrangeté. La question « *Suis-je mon corps ?* » serait donc encore plus épineuse pour une femme, renvoyée à son sexe biologique par son corps, que pour un homme, même si celui-ci n'est pas exempt de ce phénomène. Il est donc intéressant de s'interroger, de manière générale, sur le rôle du corps à l'égard de l'identité.

Par « corps », il faut entendre ici le corps organique de l'individu, c'est-à-dire la partie matérielle d'un être animé, notamment de l'homme (mais aussi des animaux), par opposition à la partie immatérielle, l'âme ou l'esprit. Dans la question, le verbe « être » renvoie à l'identité du sujet : être son corps, ce serait être défini entièrement et exclusivement par son corps. Tout dans le corps ferait partie de mon identité, et il n'y aurait aucun élément, dans celle-ci, qui ne relèverait pas du corps.

Interroger ainsi l'équivalence du sujet et de son corps est bien sûr éminemment provocateur. Qui souhaiterait être réduit à son corps ? S'il peut être un objet de fierté, il ne semble pouvoir l'être au point de phagocyter l'être de l'individu. Classique est l'ambition du protagoniste à la beauté confondante, femme ou homme, qui recherche dans une forme d'accomplissement la preuve qu'il n'est pas que son corps, qu'il est plus que son enveloppe charnelle. Être son corps est donc spontanément perçu comme une intolérable superficialité, c'est-à-dire un manque d'être. Seul le pur objet paraît être équivalent à son corps matériel, caractérisé par des propriétés physico-chimiques : une table équivaut effectivement à son « corps », défini notamment par un certain matériau et diverses dimensions. Pourquoi le sujet refuserait-il de répondre « *je suis mon corps* » ? Une réaction épidermique risque toutefois de le conduire à l'excès inverse, à savoir à se prendre pour un pur esprit, une perspective à l'égard de laquelle Montaigne met en garde – il ne faudrait pas la méprendre pour une forme de sagesse. Pourquoi serait-il excessif de répondre, de manière tranchée, « *je ne suis pas mon corps* » ? S'il serait dès lors plutôt sage de ne pas nier le rôle du corps vis-à-vis de l'identité, il demeure qu'il ne semble pas y contribuer entièrement. Le sujet peut affirmer « *je suis plus que mon corps* », mais se pourrait-il aussi, réciproquement, que le sens de son corps déborde son identité ? Comment expliquer l'ambiguïté du rôle du corps à l'égard de l'identité ?

Puis-je dire que « *je ne suis pas mon corps* » ?

Si l'esprit est communément conçu comme le siège de l'identité (I), le corps semble tout de même contribuer lui aussi à définir le sujet (II), mais il charrie en même temps une part d'étrangeté (III).



La dimension provocatrice de la question « *Suis-je mon corps ?* » appelle une réponse négative de la part du sujet parce que l'identité est traditionnellement perçue comme une dimension spirituelle.

L'affirmation « *je suis mon esprit* » serait, elle, beaucoup moins provocatrice en raison de la prospérité de l'idée de la primauté de l'esprit, ou de l'âme, sur le corps. Quand celui-ci est immatériel et léger, l'esprit est lent et pesant. Le corps est plus fondamentalement pour le sujet le centre de son expérience des limites de la réalité physique. Il apparaît de ce point de vue comme un obstacle à la vie de l'esprit, qu'il pollue en l'imprégnant des servitudes inhérentes à la sienne. Platon défend la

supériorité de l'esprit en caractérisant le corps comme le « *tombeau de l'âme* ». Cette dépréciation du corps se fonde sur deux raisons. Le philosophe le conçoit tout d'abord comme une entrave relative à l'épanouissement spirituel. En effet, la contrainte du travail dont découle la rareté du temps libre, la dégradation de la santé et les cycles de la vie affective empêchent l'homme de philosopher. L'entrave du corps à l'esprit est également, en un sens, absolue. Le corps est, de manière générale, une source constante de trouble pour l'âme : il la distrait, il lui transmet les illusions des sens et de l'imagination, si bien qu'elle ne peut atteindre l'objectivité propre à la vérité. Dès lors, seule la mort rendrait possible l'épanouissement de l'identité dans la sagesse. « *Nous n'aurons, semble-t-il, ce que nous désirons et prétendons aimer, la sagesse, qu'après notre mort [...] mais pendant notre vie, non pas* » (Phédon). L'infériorité du corps inviterait donc à placer l'identité dans l'esprit.

L'incorruptibilité (supposée) de l'âme renforce cette hypothèse de l'équivalence du sujet et de son esprit. Celui-ci pourrait en effet survivre au corps. Si la matérialité du corps le condamne à la dégradation, à la mort, puis à la décomposition, l'immatérialité de l'esprit est en revanche une propriété dont est souvent tirée l'hypothèse de son incorruptibilité, et partant celle de son immortalité. Diverses traditions religieuses et philosophiques – comme l'hindouisme, le bouddhisme, ou le platonisme – défendent ainsi la théorie de la transmigration des âmes, ou métempsychose. Représentant privilégié de cette croyance, Pythagore l'aurait ramenée de son périple initiatique en Grèce, puis en Orient, auprès de sages, comme Phérécyde de Syros, dont les doctrines ésotériques enseignent l'immortalité de l'âme. D'après Porphyre, la propre doctrine du philosophe affirmait ainsi que « *l'âme est immortelle [...]. À beaucoup de ceux qui l'abordaient il rappelait la vie antérieure que leur âme avait jadis vécue avant d'être enchaînée à leur corps actuel* » (Vie de Pythagore, Porphyre). Le corps et l'âme formant plus précisément des entités séparées, celle-ci pourrait se fixer dans des corps différents, y compris des corps d'animaux. Certains disciples affirmaient même que le mouvement des âmes pouvait être décelé dans l'air et dans les rayons solaires. La métempsychose pythagoricienne était toutefois dépendante de la compatibilité, en partie déterminée par des contraintes numériques, de la composante immatérielle et de son réceptacle, ce qui explique pourquoi les pythagoriciens suivaient une morale très stricte. Ainsi, l'hypothèse de la permanence de l'âme pourrait persuader le sujet qu'il « est » son esprit.

Son corps présente, en comparaison, une corruptibilité incompatible avec la fixité de l'identité. De fait, il peut apparaître comme pure chair, si bien qu'il ne changerait pas fondamentalement avec la mort. Cette hypothèse remet en cause le sentiment commun selon lequel le corps n'est pas réductible à de la "viande". En effet, l'expérience que fait le sujet de son propre corps contredit l'idée qu'il lui serait en réalité étranger et dépourvu de vie. Or, le cycle de vie du corps physique peut bien être perçu comme une dégradation, voire une décomposition permanente, ce dont la vieillesse constituerait la meilleure preuve. Dans cette perspective, la mort n'implique aucune altération qualitative du corps, mais seulement quantitative : la décomposition se poursuit et s'accélère. Aristote illustre la conception du corps comme pur réceptacle, dépourvu d'être et partant étranger à l'identité, en décrivant comment les Tyrrhéniens torturaient leurs prisonniers : ils les liaient vivants à des cadavres face contre face, en les ajustant membre à membre (Protreptique). Ce supplice horrible donnerait à comprendre que tout homme est comparable à la victime, dans la mesure où son propre corps se décompose en permanence sous ses propres yeux. Son esprit n'habiterait qu'un corps étranger qui serait toujours déjà un cadavre. Cohérente avec la réponse « je

ne suis pas mon corps », la vive image suggérée par Aristote risque toutefois de se heurter au déni de l'homme, tant est forte et familière l'intimité dans laquelle il vit sa corporéité.

Cette intimité suggère en effet que l'homme ne serait pas un pur esprit, en vertu de quoi son identité pourrait être en partie définie par son corps.



Quoique moins dérangeante, la réponse « *je suis mon esprit* » paraît également manquer de pertinence dans la mesure où le corps semble tout de même contribuer lui aussi à l'identité.

Le corps aurait tout d'abord une fonction importante à l'égard de la dimension psychique de l'identité. Cette fonction repose sur le fait que l'identité humaine prend forme et évolue à travers le regard d'autrui, fixé notamment sur le corps. Dès lors, la mise en relation, par le sujet, de son corps et de son être naîtrait de celle effectuée dans un premier temps par ses semblables. Autrement dit, l'implication du corps dans la subjectivité serait une conséquence de son rôle crucial dans l'intersubjectivité – plus prosaïquement, du fait que le sujet apparaît à autrui par son corps. Herbert George Wells met en évidence cette dimension corporelle de la formation de l'identité à travers sa description profondément réaliste du fantasme de l'invisibilité du corps. « *La vérité, pose Griffin, le protagoniste, est que je suis là tout entier, tête, mains, jambes, et le reste ; mais il se trouve que je suis invisible c'est bien ennuyeux, mais c'est ainsi* » (L'Homme invisible). Le romancier imagine que l'invisibilité introduirait une métamorphose interne de l'homme, qu'elle altérerait profondément sa matérialité. Traitée sous l'angle scientifique, elle dévoile les mécanismes cognitifs permettant d'interpréter la présence et les intentions d'autrui. En perdant son ombre, Griffin perd la dimension intersubjective de sa présence au monde portée par le corps. Cette perte risque de l'anéantir psychologiquement, comme en témoignent son impatience, son irascibilité et ses accès de violence. Elle transforme même en fin de compte un homme bon en criminel. La fonction intersubjective du corps demande donc de lui reconnaître une contribution à l'identité.

Cette contribution ne semble vraiment pas mince à considérer l'expérience du corps. Celle-ci serait cruciale dans la construction de l'identité. Par ses fonctions et son organisation, le corps serait en effet un acteur essentiel de la relation entre le sujet et son environnement. L'élaboration de l'identité et la découverte du monde passeraient notamment par l'exploration progressive du corps, dont la période privilégiée est ancrée dans l'enfance. Dans la théorie psychanalytique, les stades dits « *oral* » et « *anal* » se caractérisent par les expériences corporelles du jeune enfant. Simone de Beauvoir reprend cette hypothèse à son compte pour faire de ces stades des étapes fondamentales de la construction de l'identité sexuelle. « *Chez les filles et les garçons, le corps est d'abord le rayonnement de la subjectivité, l'instrument qui effectue la compréhension du monde* » (Le deuxième sexe). La fille comme le garçon se rejoignent d'abord dans le plaisir tiré de la succion ; puis, avec la phase anale, dans celui tiré de leurs fonctions excrétoires. C'est seulement ensuite que l'expérience du corps les sépare radicalement et définitivement, en condamnant la petite fille à une identité « *plus sexuellement spécifiée* ». Par exemple, le corps féminin est généralement heurté au niveau de la poitrine, ce qui renvoie le sujet à sa féminité, tandis que le corps masculin l'est au niveau du nez, un organe neutre. Ainsi, l'expérience du corps serait un facteur primordial de l'élaboration de l'identité.

Le corps peut même, à l'extrême, apparaître comme le support de l'identité. La reconnaissance de son rôle dans la manière dont le sujet se définit a une implication particulière : la modification du corps entraînerait alors, dans certaines proportions, la modification de l'être. Cette conséquence expliquerait en partie l'engouement pour les personnalisations du corps (tatouages, chirurgie esthétique, changements de sexe) rendues possibles par le progrès technique et la libéralisation des mœurs. Ces évolutions technologiques et morales font également du corps un objet de travail pour l'art contemporain, dont elles stimulent la réflexion sur la dimension corporelle de l'identité humaine. L'artiste plasticienne Orlan met par exemple en lumière l'opportunité qu'a l'individu moderne de pouvoir « customiser » son propre corps afin de se construire une identité nouvelle. Dans sa performance intitulée *La Réincarnation de sainte Orlan*, une série de neuf opérations chirurgicales menées de 1990 à 1993, soigneusement programmées, exécutées, mises en scène et contrôlées, elle a voulu acquérir les caractéristiques des modèles de la beauté classique occidentale. Ainsi son menton a-t-il été modifié pour ressembler à celui de la Vénus de Botticelli, son nez à celui de la Psyché de Jean-Léon Gérôme, ou encore ses lèvres à celles de l'Europe de François Boucher. Symboles de la violence faite au corps des femmes, ces opérations manifestent également une opposition au déterminisme génétique par la liberté de personnaliser le corps (avec la possibilité de revenir en arrière). Affranchi de la nature par la technique, le corps devient le matériau de la construction libérale – et peut-être narcissique – de l'identité.

S'il n'est pas difficile d'imaginer Orlan répondre, en cohérence avec son extrémisme artistique, « *je suis mon corps* », il semble toutefois que la dimension corporelle de l'identité individuelle n'épuise pas ce qu'est le corps. Le sujet est plus que son corps, mais celui-ci aussi serait, réciproquement, plus que le sujet. Son ambiguïté fondamentale laisse à penser que la corporalité organique déborde l'identité.



La contribution du corps à l'identité individuelle est donc équivoque, car il comporte également une part d'étrangeté en vertu de laquelle il faudrait aussi répondre « *mon corps est autre chose que moi* ».

Pour commencer, le corps semble modelé par des influences extérieures. Il apparaît, de ce point de vue, comme une construction culturelle. S'il est bien souvent considéré exclusivement dans la pure matérialité de sa chair, fonctionnant tel un automate autarcique, indépendamment de tout déterminisme, il ne serait toutefois pas imperméable aux logiques sociales, culturelles ou politiques. Judith Butler en déduit que le corps serait alors l'objet d'une matérialisation de l'ensemble des structures symboliques de ces logiques. La société est alors un miroir déformant qui constitue le corps plus qu'elle ne le reflète : « *Le moi corporel, écrite-elle, produit à travers l'identification n'est pas lié par imitation à un corps biologique ou anatomique. Le corps dans le miroir ne représente pas un corps qui est, pour ainsi dire, devant le miroir : le miroir produit le corps comme son effet délirant, un délire que nous sommes contraints de vivre* » (*Ces corps qui comptent*). La philosophe américaine focalise cette réflexion sur les questions de sexualité et de genre. De son point de vue, les structures et les représentations sociales ou juridiques imposeraient un cadre excessivement rigide à l'individu, tout particulièrement dans le choix de l'identité sexuelle. Par exemple, la Cour de cassation française ne reconnaît pas de « *sexe neutre* » (arrêt du 4 mai 2017), une décision que Judith Butler considère comme révélatrice du déterminisme sociétal

et culturel des sociétés contemporaines. Le corps charrierait donc une étrangeté due à la matérialisation, en lui, de la culture.

Celle-ci pourrait de surcroît favoriser chez le sujet le sentiment paradoxal de l'extériorité de son propre corps. C'est par exemple le cas lorsqu'elle en fait un objet de culte. La dimension esthétique du corps est particulièrement présente dans les sociétés contemporaines, où elle est perçue comme un témoignage d'activité sportive et de bonne santé. Elle s'exprime à son paroxysme dans la pratique du culturisme, ou *bodybuilding*. Apparue en Europe dans la première moitié du XX^e siècle à travers la tradition des hommes forts, cette discipline s'est concentrée, à partir des Trente Glorieuses, sur le développement de la masse musculaire dans un but purement esthétique, faisant ainsi du corps un objet à sculpter. Les réalisateurs George Butler et Robert Fiore ont dévoilé les caractéristiques de cette véritable religion du corps dans leur documentaire, devenu culte, Arnold le magnifique (1977), du nom du futur acteur Arnold Schwarzenegger. Passant volontiers sous silence l'important dopage des culturistes, ils mettent en évidence les efforts extrêmes, voire traumatisants que les athlètes investissent dans la salle de sport. Les gros plans sur les contorsions du visage d'Arnold Schwarzenegger révèlent l'intensité de la souffrance créée par les exercices auquel il soumet son corps. Il avoue d'ailleurs lui-même son penchant masochiste : l'afflux du sang dans les muscles et l'extrême pression de la congestion lui procurent une jouissance qu'il compare à un orgasme. Cette sensation n'est cependant qu'un bénéfice intermédiaire, car la finalité du culturisme est de sculpter le corps à la perfection, en volume, proportion et symétrie. Cette ambition réifie le corps, le transforme en un matériau extérieur dépourvu d'être.

L'étrangeté du corps ne se réduit cependant pas à celle de l'objet matériel : elle découle plus profondément de sa dimension intersubjective. Celle-ci laisse concevoir le corps comme une interface entre le sujet et le monde. Par sa médiation, en effet, le sujet est toujours dans une relation immédiate de complicité avec le monde. De fait, l'expérience sensible du monde s'organise dans le corps et par le corps – à la fois dans le sujet, sans lui, et malgré lui. Maurice Merleau-Ponty montre dans Phénoménologie de la perception que le sujet « se sert » corps dans le sens où celui-ci sous-tend la phénoménalisation du monde. Toutes les significations surviennent par et dans le corps : les différents sens correspondent et se corrigent les uns les autres, ce qui constitue le témoignage de la profonde cohérence de la vie sensible. Pour le philosophe, le corps est donc bien plus que ce qu'en fait la théorie associationniste : il ne découle pas de l'association des contenus perçus ; c'est au contraire lui, ce « *nœud de significations vivantes* », qui rend possible l'unité intersensorielle. « *Nous ne contemplons pas seulement les rapports des segments de notre corps et les corrélations du corps visuel et du corps tactile : nous sommes nous-mêmes celui qui tient ensemble ces bras et ces jambes, celui qui à la fois les voit et les touche* ». La dimension réversible du toucher révèle le corps comme un médium pour communiquer avec ce qui est. Ainsi, le rôle du corps dans l'intersubjectivité invite à le considérer comme une interface entre l'être et la réalité matérielle.



La question « *Suis-je mon corps ?* » est éminemment provocatrice. Refusant d'admettre qu'il n'est que son corps, le sujet pourrait réagir en adhérant spontanément à la position inverse, plutôt majoritaire dans les mentalités et dans l'histoire des idées – étant donné le tropisme du penseur à défendre la primauté de l'intelligible sur le sensible – et ainsi répondre dans un premier élan : « *je suis mon*

esprit». Cette répudiation du corps dans la pure matérialité et dans l'altérité, corollaire de l'assimilation de l'homme au pur esprit, ne serait pas sagesse toutefois, à en croire Montaigne – une vision réductrice du corps n'est pas la seule alternative à une vision réductrice de l'homme. À y regarder de plus près, le corps et l'expérience du corps semblent également contribuer à l'identité, à tel point que la plasticité du corps organique peut être perçue comme le moyen d'activer la plasticité de l'être. Cette réhabilitation de la fonction du corps à l'égard de l'identité ne doit cependant pas dissimuler le fait qu'il charrie en même temps une part d'étrangeté, liée à son conditionnement culturel, à la réification qui peut en découler et, plus fondamentalement, au fait qu'il sert de médiateur entre le sujet et le monde. Ainsi, le rôle du corps à l'égard de l'identité est profondément ambigu : si « *je ne suis pas mon corps* », il est tout de même « *une partie de moi* » ; mais il est aussi « *plus que moi* », ou « *autre chose que moi* ».

Romain Treffel