Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne

Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres

Band: - (1983)

Heft: 2

Artikel: Une unité problématique : eléments pour une histoire des conceptions du corps

Autor: Zur Lippe, Rudolf

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-870729

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

RUDOLF ZUR LIPPE

UNE UNITE PROBLEMATIQUE : ELEMENTS POUR UNE HISTOIRE DES CONCEPTIONS DU CORPS

1. Le mit-welt

La notion de *corps*, au commencement de la pensée et de l'histoire européenne, à l'époque de l'Antiquité grecque, n'existe pas. Chez Homère, il n'y a pas de notion, il n'y a pas même de mots pour désigner le corps ; en fait, il y en a beaucoup et aucun. Un mot comme *chros* — littéralement, « la peau » dans la traduction d'une langue moderne — est et n'est pas la peau ! Ainsi, quand un héros est blessé par une flèche, ce n'est pas son corps, c'est sa peau, le *chros*, qui est transpercée. Quelqu'un qui se lave, qui fait couler de l'eau sur son corps, fait couler cette eau sur le *chros*, ce qui enveloppe le corps. Cependant, il ne s'agit pas d'atomiser, de morceler le corps ; à l'époque d'Homère, l'unité du corps est justement constituée par la multiplicité de ses aspects : c'est à la condition de passer à travers cet apparent paradoxe que la compréhension du corps peut être approfondie.

Ainsi, devant Troie, l'un des héros grecs, mortellement blessé, aperçoit un ami en train de mourir. Mais il est trop loin pour qu'il puisse le toucher, l'aider une dernière fois. A ce moment-là, ce n'est pas la fermeté morale, le désir ou même l'oubli de la souffrance, mais une déesse qui va lui donner la force de supporter sa situation et d'aller secourir le guerrier agonisant, avant de mourir lui-même. Nulle intention énergique, nulle volonté renforcée ne sont venues faire fonctionner ses jambes pour le porter vers l'autre. Une

déesse agit directement sur les membres, leur donne une force, qu'on la nomme « physique » ou « spirituelle ». Il y a différentes expressions chez Homère, telle *biais*, ou beaucoup d'autres, qui désignent différentes formes de forces physiques, longtemps avant qu'elles soient regroupées sous le terme abstrait de *dynamis*, par Aristote surtout. Ces forces vont dans les membres et les membres se dirigent vers l'autre, et c'est ainsi que le personnage, se rendant compte qu'il se passe quelque chose à travers lui, et pour lui-même, peut rejoindre son ami.

Il ne s'agit pas de démontrer que le corps n'existe pas en tant qu'unité et que seules les parties qui le composent subsistent, mais, au contraire, de mettre en évidence deux choses :

— d'une part le corps devient fiction si l'on sépare ce qui est physique de ce qui est psychique, spirituel, etc., décomposant l'unité existentielle d'un être humain ;

— d'autre part, le corps serait fiction s'il devait exister sans rapports avec le monde qui l'entoure, que j'appellerai *Mit-Welt,* le monde *avec* lequel nous vivons — et non seulement celui *en face* duquel nous vivons.

Cette unité existant à travers les êtres et les situations, l'unité du corps grec, est doublement différente, comparée au corps dans les sociétés industrialisées. Elle ne peut pas être la base d'une notion comme le Moi de la psychologie moderne qui se constitue principalement « en face » de tout Autre. Le Moi s'isole avant d'entrer en rapport avec quelqu'un ou quelque chose. L'unité à travers le monde alentour permet aux êtres de vivre en même temps la transition et la dimension intégrative de chacun. Les limites d'un corps sont fictives : sa vie, notre existence les transgressent.

2. La juxtaposition des pièces détachées

Une conception, singulière parmi les conceptions du corps dans les cultures du monde, se révèle très systématiquement chez plusieurs auteurs européens et peut être retrouvée dans les modèles « modernes » d'organisation de la vie indivi-

duelle et publique. Elle s'annonce dans les volumes géométriques par lesquels Dürer s'amuse à remplacer les parties du corps humain, faisant l'expérience des « proportions humaines » sous forme de robots imaginaires. Les principes mécanicistes en sont explicités dans l'anthropologie, dite matérialiste, de Hobbes, tandis que Descartes lui donne un nom : le corps de l'homme est *une machine*. Voilà une fiction extraordinaire.

Descartes, bien sûr, ne pensera jamais que le corps de l'homme soit véritablement une machine. Mais il va faire comme si le corps humain pouvait être cette machine, suivant l'hypothèse que Dieu créerait une machine qui ressemblerait le plus possible à un être humain. Il s'agirait d'un être composé de deux parties principales : un corps et une âme. Descartes se préoccupe de la description de la machine qu'est le corps, mais les chapitres du traité de l'homme qui devaient étudier l'âme n'existent pas et l'on peut s'interroger sur les raisons de cette lacune. Ces quelques lignes par lesquelles il commence doivent être rappelées :

> « Je suppose que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre que Dieu forme tout exprès pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible, en sorte que non seulement il lui donne au-dehors la couleur et la figure de tous nos membres mais aussi qu'il met au-dedans toutes les pièces qui sont requises pour faire qu'elle marche, qu'elle mange, qu'elle respire, et enfin qu'elle imite toutes celles de nos fonctions qui peuvent être imaginées procéder de la matière et ne dépendre que de la disposition de ces organes. »

Remarquons le terme de « pièces » et ses connotations : on prend des pièces, on les met ensemble d'une façon intelligente, et ça marche ! Descartes souligne que les pièces qui composent la machine du corps sont semblables à celles d'une montre. Quand il s'agit d'inventer une façon mécanique de faire fonctionner et de décrire nos fonctions organiques, de les transposer en termes de « pièces » — de métal ou d'autre chose —, il imagine un système qui met les fonctions les unes à côté des autres, pour avoir une différenciation des

aperceptions. Par exemple, il crée différents petits canaux par lesquels les messages du corps arrivent au cerveau et en repartent. Cette conception du système nerveux est un peu celle du Pneumatique ! On a des tuyaux, on y envoie une capsule qui arrive à l'autre bout et déclenche un effet ; puis cela retourne à la périphérie par un autre réseau de tuyaux...

3. Digression anticartésienne

Ainsi, pour Descartes, la juxtaposition des « pièces » dans l'espace du corps remplace l'unité de l'action en tant qu'action. J'aimerais discuter cette unité en m'appuyant sur les recherches d'un psychologue et philosophe allemand, Erwin Strauss, auteur d'études fort intéressantes pendant les années 30-40 en Allemagne, puis surtout aux Etats-Unis. Dans un livre intitulé *Le sens des sens* (*Der Sinn der Sinne*), il fait précisément la critique de Descartes au niveau psychophysiologique. Il démontre l'unité de la perception des sens, quand bien même cette unité ne peut être ni conçue ni retrouvée au niveau d'un seul sens ou d'une recherche analytique, de la seule aperception visuelle ou auditive par exemple. Strauss fait aussi la différence entre la perception et son effet au niveau de l'âme (pour parler comme Descartes), entre la sensation et la réaction psychique. Par exemple, lorsque, après avoir traversé des bois et des dunes qui cachent encore la mer, on arrive en haut de ces dunes et qu'on a la mer devant soi : on ne peut alors s'empêcher d'avoir une sensation qui se manifeste par un soupir, et probablement aussi par un geste exprimant une ouverture de soi-même. Quelque chose devient large en nous, qui contemplons ce qui est large. Une expérience semblable est possible pour l'ouïe : certains sons nous soutiennent et nous portent. Il y a donc des réactions de l'ensemble de notre existence, provoquées par différents sens et semblables entre elles. Strauss reconstitue ainsi, au niveau psychologique, l'unité de notre être, à travers les aperceptions et les modes

d'aperception, même si les différents sens restent incomparables et incompatibles au niveau de la perception même.

Autre phénomène important : l'unité de l'aperception et du mouvement. On retrouve là un motif sous-jacent dans la compréhension de ce héros grec qui sent qu'il se passe quelque chose en lui et qu'il peut rejoindre son ami au dernier moment de sa vie. Plus que d'une hypothèse, il s'agit d'une thèse, étayée par une recherche abondante. Elle rejoint une des principales conceptions du médecin neurologue, et finalement psychologue et philosophe, Victor von Weizsäcker, dont le célèbre *Gestaltkreis* a pour sous-titre : « L'unité de l'aperception et du mouvement. »

C'est là que peut être réintroduit, apparemment dans le « côte-à-côte » des différentes fonctions, le développement dans le temps, la troisième dimension qui manquait au modèle mécanique. C'est seulement à travers le temps que l'on peut prendre connaissance et de soi-même et de ce qui est en face. En cette aperception temporelle se retrouve une unité d'ordre existentiel. Dans *La pensée et le mouvant*, Bergson écrivait :

> « Faire coïncider et par conséquent confondre ensemble mouvement et immobilité [...], en cela consiste précisément notre méthode habituelle. Nous raisonnons sur le mouvement comme s'il était fait d'immobilités, et, quand nous le regardons, c'est avec des immobilités que nous le reconstituons. Le mouvement est pour nous une position, puis une nouvelle position, et ainsi de suite indéfiniment. Nous nous disons bien, il est vrai, qu'il doit y avoir autre chose, et que, d'une position à une position, il y a le passage par lequel se franchit l'intervalle. Mais, dès que nous fixons notre attention sur ce passage, vite nous en faisons une série de positions, quitte à reconnaître encore qu'entre deux positions successives il faut bien supposer un passage. Ce passage, nous reculons indéfiniment le moment de l'envisager. Nous admettons qu'il existe, nous lui donnons un nom, cela nous suffit : une fois en règle de ce côté, nous nous tournons vers les positions et nous préférons n'avoir affaire qu'à elles. Nous avons instinctivement peur des difficultés que susciterait à notre pensée la vision du mouvement dans ce qu'il a de mouvant. »

L'unité de la situation à tel moment donné est la condition d'une perception de soi-même et d'une action effectuée en fonction de ce que l'on est pour d'autres, et de ce que sont les autres pour nous (aussi bien d'autres objets, choses, plantes, corps physiques et animaux). Et une telle situation est toujours un développement dans le temps, un contexte mouvant.

Dans un des passages les plus forts de son livre, Strauss démontre la non-objectivité de quelqu'un qui fait comme s'il pouvait observer d'une façon objective, prétendant qu'un regard scientifique est par définition objectif. Prétendre conclure à partir de la partie, à partir du morceau qui reste quand on a fractionné l'ensemble, c'est une des fictions des sciences, comme si là pouvait se trouver plus facilement une vérité que dans l'ensemble des fonctions.

4. Deux applications de la fiction mécaniste

La pensée cartésienne part justement du principe du morcellement. Elle veut « démonter les mécanismes », pour mieux les dominer. Son but est celui de toutes nos sciences, physique, chimie, économie, qui cherchent à prédire les procédés de la vie et à les soumettre à la volonté de l'homme. Il est évident qu'une telle pensée se retrouve en face d'un « reste » inexpliqué et inexplicable qui dénonce son caractère fictif. Strauss proteste explicitement contre le fait de séparer une perception du contexte des autres sens. Il vise par là un principe général qui se montre sous bien d'autres formes. Aucune vérité sur l'ensemble du corps ou l'une de ses parties ne peut être saisie au niveau d'un élément isolé. Cela est également vrai de métaphores comme la *pompe* de Harvey (pour le cœur), ou le *corps*, pour la société.

a. — *Le corps et son moteur.*

Les écoles de médecine du XVIIIe siècle, comme Descartes auparavant, partaient du principe qu'il faut chercher le moteur qui met toute la machine en marche, qui fait que la

montre ne s'arrête pas. On a les éléments détachés : des pièces ; une mise en place correcte : le plan de construction ; reste à trouver le moteur. On l'appelle « âme », « esprits animaux ». Ces esprits animaux, Descartes les fait circuler dans l'ensemble du corps, à partir de l'hypophyse qui les ramasse et les redistribue : c'est le principe du circuit.

Kant, lui, veut vraiment parler de l'âme au sens de *Seele*, au sens quotidien du mot. Il parle d'autre chose que du moteur du corps : l'âme est la faculté de sentir, de mettre les différentes aperceptions en rapport les unes avec les autres. Sans doute cherche-t-il un noyau où l'on trouverait le siège de la volonté et ne prétend-il pas résoudre le problème du *perpetuum mobile*. Mais il ne voit d'unité possible qu'au-delà de notre existence divisée : à travers une donnée métaphysique, octroyée et non conquise, comme le fait remarquer Gabriel Marcel.

Pour rendre compte du fonctionnement du *corps social*, Adam Smith et Emmanuel Kant élaborent une explication mécaniste : ce qui fait vivre la société, c'est l'opposition des parties les unes aux autres, « animée » par les forces de l'égoïsme de chacun. Dans cette « mécanique des égoïsmes » ils voient le principe de base, qu'on peut justifier sans doute par la compétition économique. Mais ce principe met en jeu d'autres choses encore, et surtout une conception totalement négative du « moteur ». On en comprend la gravité lorsqu'on mesure l'importance de cette idée, promulguée sous diverses formes, et qui fait partie de notre conscience officielle, et même de notre inconscient, aujourd'hui encore.

(La mécanique sociale était conçue par Adam Smith de façon que personne n'ait plus de pouvoir sur les autres que les autres n'en ont sur lui. Il y avait au moins un équilibre par le négatif, chacun se définissant en repoussant l'autre, et l'ensemble formant un corps. Kant parle de la mécanique sociale dans deux domaines, l'économie, où chacun est l'ennemi de l'autre par son égoïsme (et cela fait fonctionner la machine), et l'esthétique. Le jugement esthétique, pour être valide, a besoin d'être reconnu par les autres. Mais c'est au niveau de la reconnaissance d'un jugement et non pas d'une perception commune que l'on a besoin d'autrui. On

veut se sentir quelqu'un par le regard des autres, mais il n'y a pas d'échange social.)

b. — *La pompe.*

Autre modèle mécanique, la circulation du sang, qu'on imagine fonctionner comme une pompe, au XVIIIe siècle, avec un réseau de tuyaux et un organe au milieu qui aspire et rejette les fluides. On sait maintenant que cela ne correspond physiologiquement en rien à ce qui se passe vraiment dans un corps, et qu'il y a toujours une participation fondamentale, existentielle, des parties constitutives de la périphérie : le cœur a la tâche de permettre un rythme commun. Lors de la formation de l'embryon, le cœur permet à l'enfant à naître de supporter le bruit du cœur de sa mère, de le percevoir et même de le transformer en son propre rythme : c'est un système extrêmement complexe.

La « simplicité » caractérise le modèle de la pompe, qui a peut-être été copié sur ce qui se passait dans les mines anglaises. Mais l'invention de Harvey n'est vraisemblablement concevable qu'à partir du modèle de la société du XVIIe : les besoins sociaux nouveaux exigeaient une institution centralisatrice capable d'égaliser, de standardiser, les réseaux nationaux et d'y imposer un ordre par des lois contraignantes. Ce modèle n'est peut-être pas une utopie, mais il est utopique dans le sens négatif du mot : fiction qui ne correspond pas au corps, mais lui est imposée. Il a certainement déterminé une médecine méconnaissant, ou expliquant très mal, certains phénomènes importants de notre corps.

5. L'intégrité du corps et son histoire

Nietzsche protestait avec plus de force, plus de rigueur que nous-mêmes aujourd'hui, contre le morcellement. Un des fragments laissés après sa mort, publiés par Montinari, en témoigne :

> « Le corps humain, dans lequel la totalité du passé de la croissance organique, du plus lointain au plus proche, rede-

vient vivant et corporel, à travers, au-delà et hors duquel un immense flux inouï paraît couler : — le corps est une idée plus étonnante que l' « âme » ancienne.

Admettons que la pluralité, et l'espace, et le temps, et le mouvement (et tout ce qui laisserait supposer une croyance à la corporalité) soient des aberrations, quelle méfiance envers l'esprit exciterait ce qui nous a portés à de telles hypothèses ! Mais il suffit ! La croyance au corps est toujours une croyance plus forte que la croyance à l'esprit ; et qui veut en miner les fondements sape par là même la croyance à l'autorité de l'esprit. »

Leib, qu'emploie Nietzsche, ne correspond pas exactement à « corps », parce qu'il existe aussi en allemand le terme *Körper*, usité également en physique. Le mot *Leib* est déjà une notion d'ensemble dont l'histoire se retrouve surtout dans la langue médiévale. L'Eglise n'était pas le corps mais le *Leib Christi*, ensemble indissociable de la réalité physique et spirituelle qui est la nôtre.

On trouve dans les systèmes fictifs de morcellement et de synthèse certaines failles. A travers ces fissures, nous sommes toujours de nouveau réunis pour un instant au « grand flux inouï » que Nietzsche nous fait écouter, et perméables à un rapport qui, dans l'inconscient de la vie quotidienne, n'a jamais perdu une certaine intensité.

Une reconstruction des étapes de l'histoire européenne se doit de maintenir les fictions, pour en faire l'analyse et pour les confronter à d'autres conceptions de la vie.

Descartes a osé sa fiction de l'homme-machine précisément parce qu'elle était invraisemblable ; Kant a systématisé la pensée de Descartes dans la juxtaposition des différentes facultés. Mais, dans des notes, non reprises dans l'œuvre critique et publiées sous le titre de *Vorkritische Schriften*, il professe :

« Quand on me demande où réside l'âme dans notre corps, je n'hésite pas à répondre que c'est dans l'ensemble de notre corps qu'elle réside. C'est une évidence et tout ce qu'on peut inventer comme argumentation par ailleurs est plus faible que cette notion, qui au moins correspond à l'expérience de nos vies. »

Il ajoute cette pensée tout à fait remarquable, puisqu'elle est en contradiction avec son système :

> « L'âme est dans son unité aussi bien dans la plus petite partie du corps que dans son ensemble. Et c'est peut-être justement une définition de l'âme qu'elle soit quelque chose qui recrée l'unité au niveau de l'ensemble comme au niveau des parties. »

C'est l'expérience de cette unité qui fait défaut de plus en plus dans la vie moderne : *Live is Xerox, you're just a copy*, a-t-on pu lire sur le mur d'une maison occupée par des squatters, à Berlin. Même un homme politique comme Hans Jochen Vogel apprécie la revendication qui s'exprime ainsi, revendication d'une certaine unité de l'être qui n'est pas une fiction, et qui se meut dans un entourage, une situation concrète et réelle.

Chez Homère, l'unité du corps se recrée dans les membres que les Dieux viennent réunir avec ce qui passe à travers l'homme. La nostalgie de cette unité nous transperce, mais nous craignons aussi que l'individu se perde dans le contexte, qu'il ne puisse plus se distinguer, être soi entièrement. Retrouver ou reconstruire, reconstituer l'antique intégration, mais en tenant compte de ce que nous avons pu développer dans notre conception d'une individualité en tant que substance commune d'une société, — ce serait une tâche urgente, et les fictions du corps pourraient même constituer pour cela un instrument utile.

Comme les systématisations analytiques des uns, les tentatives d'ouverture des autres butent sur la fausse alternative entre analyse morcelante et inconscience originelle, unité par compréhension incomplète. Kleist, dans son *Essai sur le théâtre de marionnettes*, appelle l'unité du corps et de l'âme *Unschuld*, expression un peu trop biblique pour satisfaire notre exigence de conscience historique et active :

> « — Ainsi, [tout se passe de telle sorte que l'innocence] apparaisse en même temps, de la manière la plus pure, dans cette conformation-là du corps humain qui possède soit une conscience nulle, soit une conscience universelle, c'est-à-dire dans le pantin articulé ou chez Dieu.

— Bon, dis-je un peu distraitement, il nous faudrait à nouveau manger du fruit de l'Arbre de la Connaissance pour retomber en état d'innocence ?
— Sans contredit, répondit-il ; c'est le dernier chapitre de l'histoire du monde. »

6. La situation historique actuelle

Aujourd'hui, nous ne pouvons plus rejoindre simplement le « grand flux » nietzschéen. Nous ne pouvons plus replonger dans la richesse des corrélations sociales, des relations avec la Nature, les forces vitales, les dieux, tels qu'on les trouve dans d'autres cultures. La question de la délimitation de l'unité que nous constituons face aux situations vécues, celle de l'unité que nous formons avec elles, se pose plus explicitement que jamais. Pourtant, il est tout à fait probable que nous nous trouvons face à des choix faussés par diverses interprétations (biologiste, néomythique, phénoménologique, etc.) : la psychanalyse en est le meilleur, mais non l'unique exemple. Seule une anthropologie historique et comparative saurait offrir un horizon commun devant lequel ces différents aspects pourraient trouver un niveau logique plus élevé, et révéler un ordre de rapports complémentaires et réciproques.

Prenons un modèle dont la signification dans les sociétés industrialisées du type européen n'est pratiquement pas contesté, le « stade du miroir ». L'enfant passe par une angoisse existentielle, où l'image de son propre corps lui apparaît morcelée. C'est la perception de l'image du corps entier dans un miroir qui va le rassurer, à condition qu'une tierce personne témoigne de la réalité du reflet. Voilà une fiction apparemment fort utile à une reconstitution de notre corps, base de l'unité existentielle d'un être dans les conditions de la société moderne — unité qu'elle contribue d'ailleurs à perpétuer, sous le regard de l'autre. Quelle serait sa place dans une anthropologie historique universelle, non unificatrice mais comparative, et tenant compte des différents modes et résultats de la « socialisation » ?

La question révèle toute sa portée en présence d'une autre

fiction, à savoir celle de la prédominance, voire de la quasi-hégémonie de la sexualité sur les pulsions, et sur tout autre désir. S'il y a des modèles du « corps morcelé » autres que celui qui semble être le nôtre, ils mettent en jeu, certes, d'autres valeurs (ainsi, Orphée, Osiris...). On peut dire, dans cette mesure, que la prévalence du sexuel comme détermination dominante de toutes nos pulsions — autrefois appelées « esprits animaux » — rend évident l'affaiblissement considérable de ces forces dans un corps si « morcelé » que seul le sexe, parfois, arrive à se faire entendre d'une voix positive.

Mais nous voici reconduits à une question de « méthode » : comment une conscience historique pourra-t-elle faire la part et garder le souvenir des différentes manières de vivre la présence du corps sans se livrer aux représentations « mangeuses d'hommes » : description, interprétation, analyse, etc. ? Toute épistémologie, toute sémantique risquent essentiellement de dédoubler le rôle que jouent certaines fictions dans une reconstitution du « corps » par le discours sur le corps.

C'est bien à cela qu'aboutit la séparation, fictive et analytique, d'un « corps », d'une « âme », d'une « raison », etc. Le thérapeute parle là d'une déperdition de la présence en explications dérisoires. Le sémioticien nous assure que seul le fait de vivre réellement et consciemment au-delà de la parole racontée, racontable, permet l'expérience d'une présence.

Les histoires Zen, évocatrices de moments de *satori,* présence exemplaire de l'universel, et leurs équivalents dans d'autres civilisations, offrent-elles les seules prises possibles pour une conscience historique du corps ? Notre civilisation s'est barré l'accès à ce type de connaissance par sa conception de la raison et de la logique. Causalité, non-contradiction, etc., constituent l'extension de la volonté que l'homme impose à ce qu'il rencontre. Depuis que l'homme ne peut plus accepter un circuit « naturel » dont il ferait partie, plus ou moins consciemment, depuis que l'individu est sorti de son contexte obligé, tant naturel que social, la volonté a acquis une liberté et une responsabilité inconnues auparavant. Mais

cette volonté est, selon la nécessité même qui l'a produite, singulièrement opposée à toute autre, et donc dangereusement limitée.

Nous nous trouvons dans une situation historique qui ne permet pas à l'individu de renoncer à son libre arbitre. Mais nous sommes arrivés à un point de l'évolution, et dans notre pensée et dans notre organisation sociale, où nous ne pouvons plus revendiquer une volonté libre qu'à condition de reconnaître qu'elle n'est pas la nôtre non plus. Tel est notre paradoxe. Les traditions de la pensée et l'organisation de la vie sociale ont séparé la volonté individuelle inaliénable et les forces vitales qui se manifestent à travers elle. Confrontation absurde, mais trop humaine, entre unique et universel, qui devraient être prolongation ou transposition l'un de l'autre : c'est elle qui empêche notre conscience de percevoir le « grand flux inouï ».

Il faut passer à un autre niveau logique qui puisse comprendre les deux composantes sous forme d'un procédé d'intégration, entrer dans un autre système spirituel qui puisse accepter comme complémentaires les deux principes de la distinction et de l'échange intégratif. Gregory Bateson en a démontré le modèle pour les espèces vivantes. Elles ont besoin de garanties de continuité et de facultés de changer dans un monde en changement : jeu permanent entre conservation et évolution de l'espèce, à travers les biographies des individus.

Ainsi le corps comme unité de sa conscience et de ce qui est inconscient en lui se situe et se constitue dans le procès de sa vie. Dialogue juste entre intérieur et extérieur, alternance logique entre concentration individuelle et échange avec autrui, équilibre d'un rythme. L'unité des êtres humains dans le temps, leur identité, doit se recréer toujours à nouveau à travers les corrélations, ce que Umberto Maturana appelle la *co-histoire*. L'unité d'un être est l'histoire, ou la co-histoire, de sa pluralité en correspondance avec les situations de sa vie. Moins elle a besoin d'intégration explicite, plus elle est en train de se parfaire. Plus la pluralité peut être reprise, exprimée, transposée implicitement dans la présence actuelle, plus l'unité devient universelle.