

Ce corps collectif est, selon la foi chrétienne, présent dans le temps et dans l'éternité, il est le lieu où dire *oui* à l'un et à l'autre, étant plus fort que leur opposition qui ne lui est pas une alternative. C'est un corps qui offre le temps à l'éternité et le conduit en elle, et c'est un corps qui accueille le temps dans l'éternité. L'infatigable amour est communautaire, ecclésial, et c'est ainsi qu'il traverse l'histoire. L'infatigable n'est donc pas le surhumain, mais cette dimension où nous nous offrons les uns aux autres nos fatigues et leurs fruits, où nous portons et supportons les fatigues les uns des autres, pour que l'amour n'interrompe pas son affirmation.

*[Commentaire du tableau de Rembrandt, Saint Matthieu et l'Ange]*

Deux visages tout opposés se joutent et presque se frôlent sans se regarder, intimes, dans leur discordance même, de se transmettre ce dont ils n'auront été que les porte-parole : le visage juvénile, aux longs et fins cheveux bouclés, de l'ange, tout entier tendu et comme aiguisé vers l'avant, qui murmure à l'oreille de l'évangéliste, le visage de vieillard, creusé et labouré de rides interrogatives, de Matthieu, ostensoir à la fois fragile et souverain du temps. Un temps qui n'est ni perdu ni retrouvé, un temps requis et offert, encore et toujours prêt pour la requête et pour l'offrande, un temps qui persévère à répondre à l'appel.

La lumière douce et sûre vient du côté gauche où, derrière Matthieu, se tient l'ange. Mais elle ne fait qu'effleurer ce dernier, comme lui-même du bout de ses doigts effleure l'épaule du vieillard. Caressant ses cheveux, et ce geste même de contact, elle fait surgir de l'ombre la proue de son visage, et ces lèvres entrouvertes qui chuchotent ce qui sera clamé. Elle prend toute sa force sur la face du saint, dont elle magnifie l'usage en creusant l'abîme de ses yeux, avant que de passer sur la main qu'il porte à sa poitrine, comme cherchant sa gorge, et d'allumer la blancheur du livre qu'il était en train d'écrire. Usées jusqu'à la corde des veines et des tendons, les mains de Matthieu sont en elles-mêmes aussi un visage, forment un portrait aussi spirituellement précis que celui de ses traits. Matthieu n'écrit pas sous la dictée de l'ange : saisi par cette voix, il s'est interrompu, et sa dextre, lourde et ramassée sur elle-même, avec la patience d'un vieil animal, reste attentive et suspendue. La plume qu'elle tient prolonge sa direction d'un pli du vêtement jusque vers l'incarnat des lèvres de l'ange et, au-delà, vers la lumière qui vient habiter cette humaine pénombre. C'est encore et toujours le Verbe qui vient chercher Matthieu, et l'ouvrier de la première heure aura à être aussi l'ouvrier de la onzième. Intensément absorbé par l'écoute, son ferme visage fixe ce qui n'est pas là. Ce par quoi, de nouveau, silencieusement, il témoigne. Il semble, dans l'urgence même qu'il n'ait point à se hâter. C'est que, cette parole qui lui vient d'ailleurs, il ne s'agit pas qu'elle se transmette aussitôt, comme s'il n'était qu'instrument, de son oreille à sa main, elle doit envahir et porter jusqu'à l'incandescence tout son corps sénescence et tout son humble esprit ; elle, l'infatigable, elle a besoin de toute sa fatigue, de la fatigue de Matthieu, où s'allume un feu plus neuf et plus clair que sur le perpétuellement jeune visage de l'ange, pour pouvoir se dire en vérité.

## Anthropologie I (28/09/2019) : Êtres de chair et d'esprit

**Aristote, *Les parties des animaux*, IV, 10, 687 A 27-31, Ed. Louis, Paris, 1956, p. 137**

Aussi, ceux qui disent que l'homme n'est pas bien constitué et qu'il est le moins bien partagé des animaux (parce que dit-on, il est sans chaussures, il est nu et n'a pas d'armes pour combattre) sont dans l'erreur. Car les autres animaux n'ont chacun qu'un seul moyen de défense et il ne leur est pas possible de le changer pour un autre, mais ils sont forcés, pour ainsi dire, de garder leurs chaussures pour dormir et pour faire n'importe quoi d'autre, et ne doivent jamais déposer l'armure qu'ils ont autour de leur corps ni changer l'arme qu'ils ont reçue en partage. L'homme, au contraire, possède de nombreux moyens de défense, et il lui est toujours loisible d'en changer et même d'avoir l'arme qu'il veut et quand il veut. Car la main devient griffe, serre, corne, ou lance ou épée ou toute autre arme ou outil. Elle peut être tout cela, parce qu'elle est capable de tout saisir et de tout tenir.

**Marguerite Lena, *La pudeur, « sentinelle de l'invisible », dans *Patience de l'avenir. Petite philosophie théologique*, Bruxelles, Lessius 2012, p. 77-90.***

*Dans le clair-obscur de l'existence.*

(...) Comme le respect, l'admiration ou l'indignation, la pudeur est un sentiment moral, c'est-à-dire un point de tangence entre la sphère affective, émotionnelle, où le sujet est réceptif, affecté par ce qui lui advient, et la sphère morale, où il est engagé activement comme personne libre. Mais ce sentiment nous touche et sollicite notre liberté de manière plus intense et plus originaire que les autres, pour une double raison. D'une part, il se greffe de façon immédiate, irréfléchie, intuitive sur l'ordre biologique et ses affects que l'homme partage avec le monde animal, et plus précisément sur sa nature corporelle sexuée, si bien que tout ce qui concerne la transmission de la vie, organes et actes, est le premier et principal objet de la pudeur. D'autre part, ce sentiment est totalement étranger au monde animal ; c'est une émotion spécifiquement humaine, exprimant la manière dont l'homme, être de chair et d'esprit, assume sa corporéité tout en s'en distinguant et atteste par là son identité originale d'être « spirituel jusque dans sa chair et charnel jusque dans son esprit », selon l'expression augustinienne.

Max Scheler souligne à cet égard que le lieu propre du sentiment de pudeur est le « point vif » où la conscience prend contact avec l'ordre vital, non par une pensée claire, de maîtrise souveraine, mais par un sentiment confus d'auto-affection de la chair par l'esprit et de l'esprit par la chair, envoyant à ce clair-obscur qu'est à elle-même la nature humaine. Quand à Soloviev, il affirme que le sentiment de la pudeur non seulement sépare l'homme de l'animal, mais que, par lui, l'homme se sépare de toute la nature matérielle et se découvre sujet moral.<sup>1</sup> (...)

Comment caractériser maintenant le *sens* de la pudeur ? La manière la plus brève de le faire est de le relier à l'idée de frontière ou de séparation entre deux domaines, ou deux ordres

<sup>1</sup> Cf. Vladimir Soloviev, *La justification du bien. Essai de philosophie morale*, Aubier, 1939.

de réalités, le voilé et le dévoilé, le visible et l'invisible, le dicible et l'indicible, l'intime et le public. Lorsque cette ligne de partage est transgressée ou abolie, ce qui définit très exactement l'impudeur, la part de réalité que protégeait la pudeur n'est pas manifestée, comme on pourrait l'attendre d'un phénomène qui passe de l'ombre à la lumière. Elle est profanée, c'est-à-dire qu'elle perd sa propre signification, et en revêt une autre : elle devient inconvenante ou banale, incongrue, grossière ou provocante. On pourrait donc en première approche définir le sens de la pudeur comme le sens de l'intime. A ce titre il concerne le corps en tant qu'il est *mon* corps, c'est-à-dire à la fois un corps visible, tourné vers le dehors, et un corps intime, s'éprouvant sentant et sensible. Le sens de la pudeur le révèle comme irréductible à son extériorité matérielle et spatiale comme à ses fonctions biologiques, des plus basses aux plus hautes. Mais il concerne également la conscience en tant que for interne, intériorité présente à soi et dérobée au monde, et il la révèle comme inviolable aux conditionnements et pressions extérieures. Enfin et surtout il concerne la personne humaine en son indécomposable et pourtant fragile unité. Il est, comme Karol Wojtyła l'affirme dans *Amour et responsabilité*, ce qui révèle « la valeur de la personne », irréductible à toute autre réalité du monde, et cela « non de façon abstraite, comme une valeur théorique ne pouvant être appréhendée que par la raison ; au contraire, elle la montre d'une manière vivante et concrète, liée aux valeurs du sexe quoique supérieure à elles en même temps. »<sup>2</sup>

#### *Une réalité vulnérable.*

Que la pudeur soit envisagée comme un sentiment ou comme un sens, l'expérience nous apprend qu'elle est une réalité très vulnérable. Le sentiment de pudeur, tôt apparu chez l'enfant, doit s'éduquer ; il peut s'éteindre et se perdre. Quant au sens de la pudeur, la frontière qu'il garde est exposée et fragile. Entre la pudibonderie qui la transforme en mur de béton et l'impudeur qui l'ignore ou la transgresse délibérément, la voie est étroite et l'équilibre délicat. Or cet équilibre est actuellement remis en cause. Il suffira d'évoquer trois formes particulièrement significatives de cette remise en cause.

(...)

On peut prolonger ces analyses au-delà de la sphère de la vie sexuelle et de l'amour interpersonnel. C'est en effet toute la vie de l'esprit qui porte la marque de ce combat spirituel, exemplairement signifié par la pudeur sexuelle, entre jouir égoïstement et aimer réellement, entre respecter et déflorer. (...)

« (...) Si elle dissimulait un secret la pudeur serait une simple peur égoïste ou une cachotterie jalouse. Or elle soustrait un mystère où il n'y a rien à cacher. La fraude est le secret du fraudeur, mais la mort et l'amour sont les mystères de la pudeur. »<sup>3</sup>

### **Thierry AVALLE, *L'enfant, maître de simplicité*, Parole et Silence 2009**

#### *[La réceptivité spirituelle des commencements]*

[p. 38] L'être-là, qui est au départ sans conscience d'être, met moins de neuf mois pour s'autodéployer de la première cellule qui le constitue matériellement jusqu'à ce petit corps

<sup>2</sup> *Amour et responsabilité*, Stock, 1978, p. 167.

<sup>3</sup> Vladimir Jankelevitch, *Traité des vertus*, Bordas, 1949, p. 787.

Qui travaillent bien et qui dorment mal.

Qui ne dorment pas. Quel manque de confiance en Moi. C'est presque plus grave que s'ils travaillaient mal mais dormaient bien. Que s'ils ne travaillaient pas mais dormaient, car la paresse n'est pas un plus grand péché que l'inquiétude

Et même c'est un moins grand péché que l'inquiétude

Et que le désespoir et le manque de confiance en Moi.

Je ne parle pas, dit Dieu, de ces hommes

Qui ne travaillent pas et qui ne dorment pas. Ceux-là sont des pécheurs, c'est entendu. C'est bien fait pour eux. Des grands pécheurs. Ils n'ont qu'à travailler. Je parle de ceux qui travaillent et ne dorment pas.

Je les plains. Je parle de ceux qui travaillent, et qui ainsi

En ceci suivent mon commandement, les pauvres enfants.

Et qui d'autre part n'ont pas le courage, n'ont pas la confiance, ne dorment pas.

Je les plains. Je leur en veux. Un peu. Ils ne me font pas confiance. Comme l'enfant se couche innocent dans les bras de sa mère ainsi ils ne se couchent point

Innocents dans les bras de ma Providence.

Ils ont le courage de travailler. Ils n'ont pas le courage de ne rien faire. Ils ont la vertu de travailler. Ils n'ont pas la vertu de ne rien faire.

De se détendre. De se reposer. De dormir.

Les malheureux ils ne savent pas ce qui est bon.

Ils gouvernent très bien leurs affaires pendant le jour. Mais ils ne veulent pas m'en confier le gouvernement pendant la nuit. Comme si je n'étais pas capable d'en assurer le gouvernement pendant une nuit.

### **Jean-Louis Chrétien, *De la fatigue*, Paris, Les Éditions de minuit, 1996**

Penser la fatigue n'est qu'un mode pour penser le corps, et l'esprit dont il est le lieu, l'ostensor, voir le temple. S'il y a de l'infatigable, et un infatigable réel et incarné, il faut qu'il y ait un corps infatigable. De tout évidence, nul corps individuel, dans la condition présente, ne l'est ni ne peut l'être. Toute voix, même la plus ardente à donner sa parole sans retour, finira par se taire et s'éteindre... Et les plus matinaux des hommes auront enfin de la peine à lever les paupières à la hauteur du matin, même si leur regard voilé de fatigue aura peut-être pris en lui le matin pour toujours. [...] Où donc est le corps, le corps humain, en qui l'amour puisse être effectivement infatigable ?

Dans le corps collectif et historique que constitue la communauté de ceux qui ont été appelés par Dieu, l'Église, dans ce que la tradition en vint à désigner comme le Corps mystique du Christ. [...] L'infatigable auquel les membres participent, la vie infatigable qui les anime ne sont pas les attributs d'un Dieu détourné du monde, et c'est corporellement par l'eucharistie, que les membres s'en nourrissent et s'en renouvellent.

N'étant qu'un membre, nul n'est un Atlas qui porterait tout seul, dans une héroïque mais aussi bien illusoire responsabilité, le poids du monde tout entier, et pourtant, il en répond, avec les autres et par eux, comme eux par lui.

E.L. – Je pense [...] que l'accès au visage est d'emblée éthique. C'est lorsque vous voyez un nez, des yeux, un front, un menton, et que vous pouvez les décrire, que vous vous tournez vers autrui comme vers un objet. La meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux ! Quand on observe la couleur des yeux, on n'est pas en relation sociale avec autrui. La relation avec le visage peut certes être dominée par la perception, mais ce qui est spécifiquement visage, c'est ce qui ne s'y réduit pas.

Il y a d'abord la droiture même du visage, son exposition droite, sans défense. La peau du visage est celle qui reste la plus nue, la plus dénuée. La plus nue, bien que d'une nudité décente. La plus dénuée aussi : il y a dans le visage une pauvreté essentielle ; la preuve en est qu'on essaie de masquer cette pauvreté en se donnant des poses, une contenance. Le visage est exposé, menacé, comme nous invitant à un acte de violence. En même temps, le visage est ce qui nous interdit de tuer.

Ph. N. – Les récits de guerre nous disent en effet qu'il est difficile de tuer quelqu'un qui vous regarde de face.

E. L. – Le visage est signification, et signification sans contexte. Je veux dire qu'autrui, dans la rectitude de son visage, n'est pas un personnage dans un contexte. D'ordinaire, on est un « personnage » : on est professeur à la Sorbonne, vice-président du Conseil d'Etat, fils d'untel, tout ce qui est dans le passeport, la manière de se vêtir, de se présenter. Et toute signification, au sens habituel du terme, est relative à un tel contexte : le sens de quelque chose tient dans sa relation à autre chose. Ici, au contraire, le visage est sens à lui seul. Toi, c'est toi. En ce sens, on peut dire que le visage n'est pas « vu ». [...] C'est en cela que la signification du visage le fait sortir de l'être en tant que corrélatif d'un savoir. Au contraire, la vision est recherche d'une adéquation ; elle est ce qui par excellence absorbe l'être. Mais la relation au visage est d'emblée éthique. Le visage est ce qu'on ne peut tuer, ou du moins dont le sens consiste à dire : « tu ne tueras point ».

### Jean-Louis Chrétien, *De la fatigue*, Paris, Les Éditions de minuit, 1996

Aimer l'homme, c'est aussi aimer la fatigue humaine, laquelle est le sillage que laissent derrière eux toute œuvre et tout don. L'invisible du don a une face visible, il s'écrit sur nos visages et sur nos corps sous forme de fatigue et de vieillissement, par quoi chacun répond de ce qu'il donne charnellement à voir, car la fatigue montre aussi ce qui la suscita. [...] Celui qui aime meurt toujours à la tâche, a toujours la possibilité de mourir à la tâche d'aimer, quand même d'autres activités lui seraient devenues impossibles. [...] Mourir à la tâche, si cette tâche est d'amour et non d'esclavage, c'est aussi transfigurer la mort elle-même en lui ôtant son venin et son dard, devenus impuissants, car c'est cela mourir d'amour. Il y va d'une *oui* sans retour dont la puissance, fût-ce dans l'existence la plus frêle, n'a pas même besoin de trancher toutes les têtes de l'hydre du *non*, car si seuls les muets et les bègues parlent bien quand ils parlent, si seuls les boiteux marchent bien quand ils marchent, seul celui qui ne se tient pas pour fort ni pour propriétaire de son amour peut laisser en lui sans coupe-feu tout l'espace qu'il incendiera.

### Charles Péguy, *Le Porche du Mystère de La deuxième Vertu*, 1912

Or on me dit qu'il y a des hommes

animé devenu capable de venir au monde. Entre-temps, un programme d'une grande complexité s'est réalisé étapes après étapes : progressivement se sont formés le cœur, le système nerveux, la moelle, les yeux, les oreilles, les membres, le squelette et l'ensemble acquis la sensibilité et le mouvement. Tout est déjà ébauché à la fin du premier mois. Ce [p. 39] regard biologique, aussi indispensable et instructif soit-il, ignore pourtant l'essentiel. Il se joue dans cet avènement bien plus que ce qui apparaît.

Le mystère d'une personne qui advient à soi est celui d'une puissance d'actuation non mesurable dans un tout complexe ou encore celui du jaillissement originel de l'esprit du sein de la nature assumée. Dans l'infiniment petit se noue l'insondable qui échappe au regard « usé dans la pratique des manipulations »<sup>4</sup>, à celui qui considère cet « amas de cellules » comme purement et simplement disponible. Il faut un questionnement métaphysique pour interroger l'indigence de ce qui apparaît et y lire la merveille de « la parution de l'esprit au sein de la nature qui s'y nie et s'y glorifie »<sup>5</sup>. Être fidèle à l'être d'esprit qu'on est, c'est chercher à reconnaître jusqu'à la limite l'irréductibilité de l'être de l'autre, même quand celui-ci ne nous dit encore apparemment rien de lui-même. Cette quête ouvre un chemin vers l'accueil généreux et gratuit de celui qui se révèle progressivement être présence. Dans le silence, elle fait découvrir qu'un esprit est donné à lui-même au cœur de la matière.

Progressivement, le corps se laisse deviner et « l'archipel des manifestations » (Bruaire) de la personne s'élargit. Comme les études scientifiques le montrent, la sensibilité extérieure du fœtus fonctionne dès la septième semaine.<sup>6</sup> Dès lors, il est certain que celui-ci commence à réagir à la vie et que, **dans les différentes sphères encore non différenciées de ce qui sera sa mémoire, les phénomènes se sédimentent pour constituer le fond sans fond de sa conscience.**

\*\*\*

[p. 40] Un moi ne se constitue pas *ex nihilo* à partir de contenus étrangers. Il y a nécessairement « la présence à soi de l'âme première ontologiquement, au sens où elle est le fondement de l'intentionnalité »<sup>7</sup>. (...) En s'éprouvant avec bonheur au sein de la nature qui l'offre à lui-même, le moi « se fixe à soi comme chair »<sup>8</sup>. **L'écoulement incessant du comblement sensible enracine la conscience dans la stabilité du soi.** Dans l'immédiateté de la présence à soi, elle se trouve ainsi donnée à elle-même, de telle sorte que son émergence peut être pensée comme un éveil progressif et mystérieux. Mais **cette présence à soi, aussi fondée dans la vie sensible soit-elle, ne se réduit cependant pas à celle-ci. Elle se trouve déjà élevée au-delà des sensations par la puissance d'une lumière intérieure, celle de l'amour.**

[p. 41] Sans expérience réfléchie du monde, l'esprit incarné n'a pas encore de visée très définie, mais, dans la jouissance pure, il est déjà porté par l'amour qui l'offre à lui-même.

<sup>4</sup> Cl. Bruaire, *L'être et l'esprit*, Paris, PUF, 1983, p. 11.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> M. Melen, « Psychologie fœtale », in J.-A. Rondal et E. Esperet, *Manuel de psychologie de l'enfant*, Sprimont, Mardaga, 1999, p. 71.

<sup>7</sup> F. Guillaud, « La conception thomassienne de la conscience immédiate », *Revue thomiste*, 102, 2002, p. 424.

<sup>8</sup> « La prise de chair par l'ego a donc un prix : la prise de l'ego dans sa chair. L'ego prend, lorsqu'il prend chair, comme un ciment ou un plâtre, une fois que l'eau l'a quitté – en se fixant. Il ne se fixe pas à sa chair, il se fixe à soi comme chair. » J.-L. Marion, *De surcroît, Etudes sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001, p. 110.

(...) La réceptivité de l'être-enveloppé s'ouvre et s'élargit par la vertu de la chaleur protectrice qui signifie l'amour. Dans cette ouverture, les puissances sensibles appréhendent les sensations dans une grande simplicité et pureté, parce qu'elles ne sont au départ ni recouvertes, ni atténuées par des idées ou des anticipations. De ce fait, elles imprègnent et envahissent toute la conscience de telle sorte que l'on peut estimer que **les premières perceptions sensibles ont une résonance profonde dans la personne jusque dans sa sphère la plus intime.** (...)

[p. 42] Dans cette unité physique, psychique et spirituelle avec sa mère autant qu'avec soi-même, l'enfant reçoit par la grâce de l'amour la force de vivre sa vie et d'être ouvert. Dans la jouissance du sein maternel, il s'éveille à lui-même comme au monde. Plus il vit un profond bonheur, plus son individualité se constitue déjà dans une paix heureuse qui permet une intériorisation de l'effusion de l'être. « Le bonheur est un principe d'individuation, mais l'individuation en soi ne se conçoit que de l'intérieur, par l'intériorité »<sup>9</sup>, affirme Levinas. Cette intériorité n'attend pas l'âge de raison pour se constituer, elle est déjà là dans la vie de l'enfant à naître comme don de la nature et présence immanente de l'esprit. (...)

A cause de sa dimension spirituelle, il n'est jamais possible de réduire l'individuation et l'extériorisation de l'enfant à une jouissance simplement sensible et solipsiste. (...) Toutes les mères savent [p. 43] qu'à partir de cinq ou six mois – à ce moment-là, le fœtus est aussi sensible au contact qu'un enfant d'un an<sup>10</sup> – quand elles mettent leur main sur leur ventre et le caresse, leur enfant aime à se blottir contre cette source de chaleur, car ici, selon l'affirmation de Victor Poucel, « la chaleur est en alliance avec l'amour »<sup>11</sup>. « La mère et l'enfant forment non seulement physiquement, mais encore jusqu'au tréfonds de l'âme ressentant les liens qu'elle tisse, une communion de vie et d'amour. »<sup>12</sup> La mère commence à modeler la vie affective de son enfant<sup>13</sup>, la tonalité profonde de son être-là. « Ce qui est en train de se former, ce sont des tendances plus ou moins enracinées, par exemple un sentiment de sécurité et de respect de soi. »<sup>14</sup>

\*\*\*

[p. 50] La bonté maternelle continuera de soutenir l'être-là tout au long de sa vie. Contre tous les fantômes des angoisses, elle symbolise cette demeure et cette cuirasse où il trouve symboliquement refuge pour se dérober à la tension colérique du monde. Dans cette protection invisible, l'inconscient plongera une vie entière pour écarter tout ce qui est affliction et tristesse. Siewerth exprime cela superbement dans sa *Métaphysique de l'enfance* : « Le petit enfant plongera toujours en arrière dans la chambre de repos de la vie apaisée de toute angoisse, dans l'espace maternel du cœur et de la nuit, quand il renouvelle et construit sa vie dans un sommeil revigorant. »<sup>15</sup> (...)

[p. 52] Ordinairement, le flux de sensations infuse un sentiment global de plénitude. Mais des psychologues de la vie prénatale ont montré que, dès le sein maternel, l'enfant connaît

<sup>9</sup> *Totalité et infini*, Paris, Le Livre de poche, 1996, p. 168.

<sup>10</sup> [Cf. T. Verny (avec la collaboration de J. Kelly), *La vie secrète de l'enfant avant sa naissance*, Paris, Grasset, 1982, p. 39.]

<sup>11</sup> Cité par G. Siewerth, *Aux sources de l'amour, Métaphysique de l'enfance*, Parole et Silence, 2001, p. 50.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>13</sup> T. Verny, *La vie secrète...*, p. 29.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> G. Siewerth, *Aux sources de l'amour, Métaphysique de l'enfance*, Parole et Silence, 2001, p. 45

a horreur. Ces refus sont des faits de l'homme. Le total refus est la sainteté ; l'examen avant de suivre est la sagesse ; et cette force de refus c'est l'âme. Le fou n'a aucune force de refus ; il n'a plus d'âme. On dit aussi qu'il n'a plus conscience et c'est vrai. Qui cède absolument à son corps soit pour frapper, soit pour fuir, soit seulement pour parler, ne sait plus ce qu'il fait ni ce qu'il dit. On ne prend conscience que par opposition de soi à soi. Exemple : Alexandre à la traversée d'un désert reçoit un casque plein d'eau ; il remercie, et le verse par terre devant toute l'armée. Magnanimité ; âme, c'est-à-dire grande âme. Il n'y a point d'âme vile ; mais seulement on manque d'âme. Ce beau mot ne désigne nullement un être, mais toujours une action.

### **Marguerite Lena, "Une différence créatrice. Éduquer des femmes", dans : *Femmes dans le Christ*, Ed. du Carmel, 2003, p. 406**

Parce qu'elle est *donnée*, la différence sexuelle dément le propos d'auto-position de l'homme par lui-même : parce qu'elle est une *différence*, elle interdit à la raison de « faire l'un » trop vite et de céder au vertige de l'uniformité ; enfin parce qu'elle met en jeu la formidable puissance d'*aimer*, en son obscure indétermination charnelle et spirituelle, elle dérober les conduites aux planifications de l'entendement.

### **François de Muizon, *Homme et femme. L'altérité fondatrice*, Paris, cerf, 2008, p. 100-101.**

De toutes les différences, la différence sexuelle est indéniablement la plus primordiale, la plus universelle. Elle nous marque en profondeur, dès la première seconde de notre conception. Si toute différence est riche de sens, la différence des sexes l'est d'une manière éminente, incontournable, irréductible. Emmanuel Levinas dit de la différence sexuelle que c'est « la différence tranchant sur les différences », la différence qui donne sens à toutes les autres différences plus relatives, d'âge, de culture, de race, de milieu. C'est par cette première différence que nous accédons à toutes les autres. [...] Chacun de nous est traversée tout entier par elle, depuis le timbre de sa voix jusqu'au noyau de chacune de ses cellules, et chacun de nous est né de la différence, fruit de l'union de deux être de sexe opposé. [...] Être sexué, c'est être intrinsèquement différencié (*sexe* vient du latin *secare*, qui signifie « couper, séparer »). Si je suis homme, je n'ai qu'un regard d'homme sur le monde, sur l'être humain, sur la vie, sur Dieu. La moitié de l'humanité restera à jamais pour moi mystérieuse, inconnaissable de l'intérieur, radicalement autre. Elle échappera à ma maîtrise. Par exemple, un homme n'éprouvera jamais ce que peut éprouver corporellement une femme (cycle, grossesse, possibilité d'accueillir la vie). Il n'a donc qu'une vue très limitée sur l'expérience humaine. Il doit renoncer à tout connaître, à tout vivre. Il ne sera jamais toute l'humanité. L'échec de la totalisation (fût-ce au nom de l'égalité) est la condition pour s'ouvrir au surgissement de l'autre. [...] La limite permet de distinguer pour unir. La reconnaître est un préalable pour établir la communion authentique qui est épreuve d'altérité. La véritable communion ne confond pas (fusion totalisante) mais différencie, singularise et, par là, personnalise. »

### **Emmanuel Levinas, *Ethique et infini, Dialogues avec Philippe Nemo* (1982), chap. VII**

ou spirituel fabriqué. Tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme, comme on voudra dire, en ce sens qu'il n'est pas un mot, pas une conduite qui ne doive quelque chose à l'être simplement biologique – et qui en même temps ne se dérobe à la simplicité de la vie animale, ne détourne de leur sens les conduites vitales, par une sorte d'échappement et par un génie de l'équivoque qui pourraient servir à définir l'homme.

[p. 121] Ce qui l'empêche d'être un objet, d'être jamais « complètement constitué », c'est qu'il [le corps] est ce par quoi il peut y avoir des objets. Il n'est ni tangible, ni visible, dans la mesure où il est ce qui voit et ce qui touche. Le corps n'est donc pas l'un quelconque des objets extérieurs qui offrirait cette particularité d'être toujours là. S'il est permanent, c'est d'une permanence absolue qui sert de fond à la permanence relative des objets à éclipses, des véritables objets.

### **Gabriel Marcel, Extraits du *Journal Métaphysique (1928-33)***

« Lorsque je réfléchis sur mon corps, je suis assez naturellement porté à mettre l'accent sur le fait que mon corps est l'instrument dont je dispose pour accomplir un certain nombre d'actions, qui débouchent sur ce que j'appelle la réalité extérieure. Mais l'analyse va montrer que cette interprétation, si elle est commode, si même il est impossible de ne pas y avoir recours, est philosophiquement intenable. »

« De ce corps, je ne puis dire ni qu'il est moi, ni qu'il n'est pas moi, ni qu'il est pour moi (objet). »

« Je ne puis dire que j'ai un corps, du moins à proprement parler, mais la mystérieuse relation qui m'unit à mon corps est à la racine de toutes mes possibilités d'avoir. »

« Je peux orienter ou axer ma vie de telle sorte qu'il soit de plus en plus vrai de dire : j'appartiens à mon corps. Mais ce n'est pas tout : il y a pour moi une façon de traiter mon corps comme ma propriété absolue qui revient malgré les apparences à m'en rendre radicalement esclave. »

### **Jean-Louis Chrétien, « La gloire du corps », dans *L'âme nue***

Je suis mon corps, mais mon corps n'est pas moi. Le montre la pudeur, qui naît de cette unité sans confusion ni séparation [...] Si la pudeur en effet n'atteste pas une séparation de l'âme et du corps, elle ne prouve pas plus leur absolue confusion. C'est parce que je suis mon corps qu'un regard porté sur lui peut me troubler et me faire honte, me faire honte de moi-même et non pas de lui comme d'une autre substance, m'atteindre en mon être même. C'est parce qu'il n'est pas moi que ce trouble est précisément honte, puisque ce regard saisit quelque chose de moi et y assigne sans esquivance possible mon être total que pourtant je n'y reconnais pas. Le regard qui me fige dans la honte me rend pour lui-même panoptique, il me prend à mon corps comme on prend au mot, avec cet entêtement qui ne veut rien voir ni rien savoir d'autre que ce qu'il voit.

### **Alain, *Définitions (1953)***

L'âme c'est ce qui refuse le corps. Par exemple ce qui refuse de fuir quand le corps tremble, ce qui refuse de frapper quand le corps s'irrite, ce qui refuse de boire quand le corps a soif, ce qui refuse de prendre quand le corps désire, ce qui refuse d'abandonner quand le corps

l'angoisse. Elle vient ébranler la tonalité affective profonde de son cœur parce qu'elle correspond à la perception d'une faille en sa mère et en lui-même qui le fragilise – mais qui, quand elle demeure circonscrite, prépare aussi le temps de la séparation. Des ressentis trop douloureux peuvent déjà produire des ressentiments et des pressentiments négatifs. Une ombre menaçante se profile dans la conscience d'amour. (...)

L'inclination originelle vers la vie qui ouvre à l'effort d'être a été renforcée et confirmée pendant la gestation. Mais elle a pu aussi être ébranlée et détournée. **Les premières orientations de l'être-au-monde sont le fruit mystérieux de la réaction de l'enfant au vécu le plus originaire. Là sont données des premières raisons d'être qui ont au plan de la psychè un caractère fondateur (*Lebensgründe*). Il est impossible d'en mesurer la profondeur.**

[p. 53] L'enfant dans le sein vit de pressentiments. Que peut-il percevoir de la réalité sponsale et de la paternité ? Il prend à un moment conscience de la présence d'une personne qui vit auprès de sa mère. Il perçoit les sentiments de sa mère en présence de son conjoint dont il entend la voix. Il ressent son toucher, s'il caresse le ventre de la mère. L'intérêt pour celui-ci germe à partir de la perception intuitive de son importance pour la mère. Parce qu'il est sollicité dans toute la profondeur de sa richesse, l'amour maternel [p. 54] vit de fait une situation de pauvreté et de dépendance. Il a besoin de réconfort pour traverser ce temps de symbiose, mais aussi de questionnement et de fragilité. L'ambiance d'amour, quand elle règne dans le foyer, rejaillit sur la mère et donne à l'enfant la paix et le repos dans lequel il s'enracine profondément et prend confiance.

Un état structurel de conflit dans le couple, des incompréhensions de la famille, une situation sociale trop précaire, fragilisent l'enfant parce qu'ils ébranlent le cœur de la mère. Cela fait jaillir en lui des peurs d'autant plus incommensurables qu'il ne peut de lui-même en prendre distance. Ce qui s'apparente au non-amour est perçu avec une lucidité inouïe comme une menace mortelle. Or l'enfant à naître ne peut se murer en soi. Son cœur est à nu. A ce stade, dans le silence de la nuit, il peut être un prophète crucifié comme en témoignent les pathologies psychiques issues de la vie prénatale.

**Dans le sein de la mère se nouent des réalités insondables qui orientent déjà l'herméneutique existentielle de l'enfant comme être-au-monde.**

*[L'enfant cherche la communication interpersonnelle]*

[p. 79] (...) il y a un apriori, dont il est difficile de se débarrasser, qui veut que l'homme n'accède à la relation humaine qu'après un premier stade animalo-sensible. Or, la relation quotidienne avec l'enfant le montre, il cherche d'emblée une relation d'esprit à esprit. (...)

[p. 81] La parole et le toucher sont les canaux originaires de la relation. La parole indique la distance et la proximité en même temps qu'elle configure l'intériorité. Le toucher communique la certitude de l'amour dans le comblement des sens. Le nouveau-né va ensuite progressivement vers la vision. (...)

[p. 82] Seul un être d'esprit peut attendre et percevoir dans le regard humain une vie et une profondeur personnelles. Le nouveau-né a ainsi une disposition innée qui le rend capable de reconnaître sur le visage une épiphanie. Son regard transcende les conditions sensibles de ce qui apparaît. Il contemple dans le visage le mystère personnel d'autrui qui

appelle au respect. Le bébé se laisse particulièrement fasciner et ravir quand le sourire l'illumine. Ce faisant, il sourit lui-même. (...)

[p. 83] Le sourire caractérise l'être-là en sa profondeur. Il transfigure la chair. Le petit bébé sait sourire sans retenue. Il est totalement et immédiatement dans son sourire ou dans son rire. Là comme dans le besoin, il ne prend pas distance de soi. Cette spontanéité du sourire est pleine disponibilité à autrui. Le nourrisson accueille l'apparition d'autrui en son visage tel qu'il se donne à voir et le sourire de la mère, du père ou d'une tierce personne, est reçu comme une manifestation plénière de la personne, comme un appel authentique à la joie.

Le sourire que l'on adresse au tout-petit fait résonner en lui la joie d'être.

[*L'assomption de la vie sensible dans la liberté de l'esprit. Une réalité fragile*]

[p. 85] Le bébé apprend rapidement qu'il a un certain pouvoir sur autrui et il aime à l'éprouver. Mais il découvre aussi assez précocement la maîtrise de soi. Au début, « avoir faim, c'est comme si on était possédé par des loups ». Mais dès les premiers jours, pourvu qu'il se sente enveloppé d'amour, il fait des efforts considérables pour se maîtriser. (...) A neuf mois l'enfant est devenu dans une certaine mesure capable de dominer sa faim, ce qui est un manifeste de l'esprit. [p. 86] L'orientation des désirs naissants est à la fois profonde et précaire. On peut enfermer l'enfant dans la sphère sensible ou au contraire permettre l'éclosion d'un surcroît. « Une atmosphère de tension et de laisser-aller des parents peut amener l'enfant à des colères de plus en plus violentes, longues et épuisantes pour lui et l'entourage. »<sup>16</sup> Par contre, un enfant accueilli dans une famille où règne un amour responsable apprendra plus aisément à maîtriser son affectivité. L'enfant aimé s'enrichit de la communion vécue. Il grandit vers sa destinée propre dans l'assomption de sa vie sensible à l'intérieur de la plus grande profondeur spirituelle. Il n'est donc pas qu'en pénurie de soi pour appeler l'amour dans un tourment inconsolable, mais il est aussi en expansion de soi pour rendre par surcroît l'amour qui lui est prodigué.

### **R. Spaemann, *Bonheur et bienveillance*, Essai sur l'éthique, Paris, PUF, 1997**

[p. 232] La conservation de soi d'êtres libres est donc d'un côté assurée pour l'essentiel par une tendance puissante, mais elle est d'un autre côté toujours à nouveau liée à un acte libre, aux actes de manger et de boire, qui, à la différence de la respiration, ne se font pas « naturellement », c'est-à-dire d'eux-mêmes. L'*inclinatio* n'est pas une *necessitas*. Quelle en est la conséquence ? En tant qu'action libre, qu'*actus humanus*, comme disaient les scolastiques en suivant Aristote, les actes de manger et de boire entrent dans un rapport culturel. On les cultive, ils sont culturellement informés. Le fait de cuire des aliments est dans de nombreuses cultures, comme l'a montré Claude Lévi-Strauss<sup>17</sup>, le paradigme de la culture en général. On passe du fait de manger et de boire au repas, au repas de famille, au repas avec des amis, au festin. Dans la religion, le repas devient un sacrement, et la vie éternelle elle-même est représentée [p. 233] par l'image du festin céleste. Le *finis primarium*, la fin naturelle élémentaire d'ingestion de nourriture, devient presque invisible dans ces transpositions culturelles et ces nouvelles fonctions du boire et du manger. Si elle peut devenir presque invisible, c'est parce que la réalisation de cette fin naturelle se fait

<sup>16</sup> J.-F. Vezin, *Psychologie de l'enfant, l'enfant capable*, Paris, Masson, 1994, p. 228.

<sup>17</sup> Cf. Claude Lévi-Strauss, *Mythologique I, Le cru et le cuit*, Plon, 1994.

pour ainsi dire de soi-même et n'est pas systématiquement évacuée par nous. Car c'est précisément en tant qu'elle est cette action élémentaire qui assure la conservation de soi de personnes libres que l'action de boire et de manger peut acquérir une fonction sociale fondamentale. C'est seulement la fonctionnalité multiple qui lui donne son sens humain. Lorsque les Romains de l'Antiquité tardive prolongeaient leurs banquets en allant, lorsqu'ils avaient assez mangé, vomir dans un *vomitorium*, pour se remettre à manger, cette autonomisation de la fonction culturelle par rapport à la fonction naturelle n'élevait pas l'action de manger à un niveau supérieur, plus humain, mais la rabaisait. A la place de la nourriture, on trouvait la jouissance gratuite. (...) Manger est essentiellement quelque chose qui, en remplissant une fonction naturelle, fait en général plaisir. Si nous nous imaginons l'humanité satisfaisant son besoin atavique d'un manger et d'un boire festifs et conviviaux, par le fait de mâcher et d'avaler en commun des produits savoureux mais non digérables, tandis qu'elle assurerait sa nourriture par une petite injection quotidienne, on voit alors clairement ce que cela signifierait. Il n'y aurait plus de boire et de manger, car aucune de ces actions ne mériterait ce nom. Un élément central de la culture humaine serait éliminé. Car cet élément est inséparable de sa fonction naturelle élémentaire. La culture signifie originairement l'agriculture, la culture est une nature humanisée, non pas éliminée. (...)

[p. 235] la naturalité et la dignité de l'homme sont liées d'une façon indissociable, et l'humanisation de la tendance naturelle ne consiste pas dans sa dénaturation, mais dans son intégration consciente dans une sphère d'existence humaine et sociale.

[p. 230] L'agir commence bien plutôt lorsque nous nous rapportons à notre [p. 231] tendance, et que nous ne sommes pas simplement livrés à elle. Lorsque j'ai faim, je ne suis pas contraint de manger. Je peux avoir des raisons de ne pas le faire (...). La faim ne contraint pas à se nourrir. Mais la faim n'est pas non plus un fait neutre qui aurait besoin d'une autre prémisses pour devenir le motif d'une action. (...) La tendance se distingue d'autres états de faits, parce qu'elle possède elle-même déjà un caractère vectoriel. Elle porte, elle incline (*inclinatio*), ce qui signifie qu'elle est déjà elle-même une raison pour les actions qui servent à sa satisfaction. Confrontés, en tant qu'être libres, à un monde de purs *matters of fact*, nous ne pourrions découvrir dans ces faits aucun motif d'action. Et nous ne trouverions pas non plus de raisons pour élaborer des maximes qui à leur tour puissent mener à des directives d'action. C'est seulement en tant qu'êtres naturels, en tant qu'êtres de tendance, toujours déjà tendus vers quelque chose, que nous pouvons accueillir des faits extérieurs comme motivations pour l'action. Mais la tendance est-elle aussi une raison suffisante pour l'action ? Le fait que j'aie faim est-il une raison suffisante pour manger ? C'est parfois une raison suffisante. Lorsque, précisément, aucune autre raison ne s'y oppose. (...) La tendance elle-même n'est donc pour nous une raison suffisante de faire quelque chose pour la satisfaire que si nous la constituons comme telle, si nous assumons librement le sens vectoriel qu'elle contient.

### **M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Gallimard (Tel), 1976, p. 220-221.**

[p. 220-221] L'usage qu'un homme fera de son corps est transcendant à l'égard de ce corps comme être simplement biologique. (...) Il est impossible de superposer chez l'homme une première couche de comportements que l'on appellerait « naturels » et un monde culturel