

# CORPS PHILOSOPHIQUE ET CHAIR THEOLOGIQUE : UNE HERMENEUTIQUE DE LA CORPOREITE AUJOURD'HUI

**Florent MALANDA-KONZO**

*Université Marien NGOUABI, République du Congo*  
florentkonzo@gmail.com

## Résumé

*La question du corps, inhérente à la vie de l'homme, est diversement interprétée dans plusieurs traditions culturelles et différentes religions du monde. Certains philosophes, à l'instar de Nietzsche, enracinent leur doctrine philosophique dans la réalité sensible, la vie et donc dans le corps. En revanche, d'autres et les théologiens de « la chair » présentent la primauté de la chair dans l'histoire du salut. Car selon eux, le logos divin s'est incarné dans la chair pour devenir vie. Dans cette perspective, l'incarnation fait droitement signe au sensible. Cette lecture s'inscrit non pas dans la constance idéaliste mais matérialiste qui lie transcendance et sensibilité dans un schéma de complémentarité. Nous partons de l'hypothèse selon laquelle le corps et la « chair de péché » sont totalement antinomiques. L'essentiel concerne le corps et la chair, dans la compréhension du divin. En nous fondant sur une approche herméneutique permettant de comprendre de manière détaillée le problème de cette étude, l'objet de cette réflexion reste une invite à la rencontre de sens entre les perspectives philosophique et théologique.*

**Mots clés :** Corps, chair, corporéité, dialectique, divin, herméneutique

## Abstract

*In several cultural traditions and in the different religions of the world, the question of the body, inherent in the life of man, is variously interpreted. Some philosophers like Nietzsche root their philosophical doctrine in sensible reality, in life and therefore in the body. Others and "flesh" theologians present the primacy of the flesh in the history of salvation. Because according to them, the divine logos was incarnated in the flesh to become life. In this perspective, the incarnation rightly signals to the sensible. This reading is not part of the idealist but materialist constancy that links*

*transcendence and sensitivity in a pattern of complementarity. We start from the hypothesis according to which the body and the “flesh of sin” are totally antinomic. The essential concerns the body and the flesh in the understanding of the divine. Basing ourselves on a hermeneutic approach allowing us to understand in detail the problem of this study, the object of this reflection remains an invitation to the encounter of meaning between the philosophical and theological perspectives.*

**Keywords:** *Body, flesh, corporeity, dialectic, divine, hermeneutics*

## **Introduction**

La réflexion sur le corps a toujours demeuré et demeure encore jusqu’aujourd’hui un thème récurrent non seulement de la philosophie mais aussi de la théologie, soit pour le nier et le mépriser, soit pour lui accorder une valeur propre. De l’épistémologie à la phénoménologie, en passant par la philosophie africaine et la théologie, le concept corps ne se résume pas à un référent unitaire mais, bien au contraire, a diverses significations tant dans le discours philosophico-théologique que dans les autres sciences humaines et naturelles. Donc, il existe une multiplicité de sens du corps selon les différentes perspectives qu’un tel questionnement peut se poser. L’objet de cette réflexion reste une invite à la rencontre de sens entre les perspectives philosophique et théologique. La philosophie du corps trouve son fondement dans la philosophie de la nature qui y présente la primauté du monde physique et en constitue la base de la vie. C’est sur la base de l’homme physique que repose la philosophie du corps. Nombre de penseurs, c’est le cas chez Nietzsche, estiment que c’est dans le corps que réside la spécificité de l’être humain. Le circuit de la pensée du corps dans les Temps Modernes a été surtout marqué par des penseurs comme Descartes, Nietzsche, Jean Paul Sartre, Kant et Merleau-Ponty. Le philosophe allemand Nietzsche présente « *le corps créateur de l’esprit comme une main créateur de son vouloir* ». La critique de Nietzsche dénonce une interprétation idéaliste

qu'il juge inhérente non seulement au christianisme mais aussi à la métaphysique traditionnelle et au platonisme. Si M. Marzano (2013) se penche sur la réalité du corps et sur la finitude de la condition humaine, B. Andrieu (2010) quant à lui, présente la philosophie du corps dans toutes ses interactions.

À *contrario*, la théologie chrétienne présente le corps sous forme de « chair », comme le lieu d'errance et de péché. Déjà, Saint Paul déclarait dans l'église de *Galates* que « l'esprit et la chair sont opposés entre eux » parce que « la chair a des désirs contraires à ceux de l'esprit, l'esprit en a de contraires à ceux de la chair »<sup>34</sup>. Cette théologie soutient pertinemment que les actes du corps physique sont tributaires des malédictions. La chair se présente comme une nature pécheresse de l'homme.

Nous partons de l'hypothèse selon laquelle le corps et la « chair de péché » sont totalement antinomiques. Comment alors comprendre que le Logos divin s'incarne dans la « chair de péché » pour devenir vie ? Cette question engendre des interrogations secondaires : Quel est le cadre théorique de ces deux concepts ? Le corps et la chair ne constituent-ils pas l'*a priori* existentiel de l'homme ? Notre objectif est de montrer que le corps et la chair présentés comme lieu du péché constituent le lieu non pas d'errance mais comme espace de vie de l'homme. Il s'agit de comprendre que cette constance fait droitement signe au matérialiste qui lie transcendance et sensibilité dans un schéma de complémentarité. Pour mieux traiter cette question, l'approche herméneutique sera la mieux adaptée.

Trois axes vont être explorés. Le premier pose le cadre théorique du corps et de la chair. Le deuxième axe montre le corps et la chair comme l'*a priori* existentiel. Enfin, le dernier met en évidence la dialectique du corps et de la chair comme épiphanie du divin.

---

<sup>34</sup> La Sainte Bible, Galates. 5, Ver. 17, traduction de Louis Second, Ed. Revus, p.1182

## 1. Cadre théorique : délimitation des concepts du « corps » et de la « chair »

Dans ce monde et de toute son existence, l'homme entretient un rapport étroit avec le corps. Autrement dit, il est inextricablement lié au corps, c'est-à-dire à son corps. Il est celui qui donne de la valeur au monde dans tous ses compartiments. C'est aussi lui qui donne sens à son existence, à son destin. Cela signifie que le corps associé ou lié à l'âme fait partie intégrante de deux éléments majeurs qui rentrent dans la définition de l'homme. Car depuis l'Antiquité, Platon soulignait déjà que l'homme est un vivant mortel composé d'un corps et d'une âme (*Phèdre*, 246c). C'est assurément pour cette raison que le même Platon renchérit en filigrane que le corps est une image qui accompagne chacun de nous, et l'on dit avec raison que les cadavres sont des simulacres des morts (*Lois*, XII, 959b). De plus, le corps dans la perspective de Nietzsche, occupe une place importante dans la vie de celui-ci. Selon F. L. Dondé (2007, p. 26)

« Le corps est la chair et les os, le sexe, la peau, les diverses sécrétions, la fatigue et l'enthousiasme ; en somme, tout ce qu'on est capable de faire et de ressentir avec. Il est un ensemble constitué de maintes parties organisées par une hiérarchie, c'est l'unité du corps qui ne peut être que temporelle »

Il ne s'agit nullement d'un ensemble social ou intellectuel. Ce concept désigne dans cette perspective quelque chose de concret. Il constitue ce qui est le plus personnel, le plus singulier et le plus propre à chaque individu. C'est le corps physique, vivant et particulier de chacun ; c'est aussi le corps concret et physique de chacun. Ainsi, selon D. de Sales (1773, p. 36), « il semble que l'homme physique doit être le premier but des institutions sociales ». A en croire De Sales, « les peuples grecs étaient persuadés que l'âme n'a jamais plus d'énergie que dans un corps vigoureux ».

Le corps est la grande source de sensations qu'il faut pour toucher le réel quand on a une forte tendance à la rationalisation. Il constitue donc un moyen indispensable de contact avec la réalité. Le corps se constitue lui-même comme le premier organe de sens puisque tous les autres sens se greffent à lui. C'est, d'une certaine manière, la matière première de toute expérience existentielle humaine. Toute expérience humaine part du corps et l'homme n'a aucune expérience hors du corps. C'est dans ce corps que l'on retrouve les instincts qui, selon Nietzsche, constituent le concret du corps. En effet, ceux-ci sont les diverses forces qui se trouvent à l'intérieur du corps et qui luttent entre elles pour s'imposer. M. Marzano (2013), dans son introduction sur *La philosophie du corps* soutient que « Le corps est l'une des données constitutives et évidentes de l'existence humaine : c'est dans et avec son corps que chacun de nous est né, vit, meurt ; c'est dans et par son corps qu'on s'inscrit dans le monde et qu'on rencontre autrui ».

La vision matérialiste des empiristes, et notamment de Hobbes considère que la seule entité apte à composer l'« ameublement ontologique du monde » est la matière en mouvement ; du coup, l'âme se trouve soumise à une dépendance ontologique par rapport au corps. F. Clément (1999, p. 5), à son tour, soutient que « le corps et l'esprit forment deux substances différentes, la seconde pouvant exister sans la première sans pour autant réfuter l'existence de l'âme ».

Certes le corps est constitué de chair, il n'en demeure pas moins que la chair est l'un des compartiments du corps. Dans la conception religieuse et théologique, c'est Dieu lui-même qui est présent dans n'importe quel compartiment du corps. Cela signifie que c'est Dieu qui constitue l'essence singulière de chaque corps. Le corps de l'homme n'est donc que le corps de Dieu puisqu'il y a en Dieu une idée de tout ce qui existe. Dans la perspective théologique, la corporéité est séparée de sa dimension essentielle. La primauté est donnée à la dimension

spirituelle du corps, c'est-à-dire l'âme. Le corps lui-même réduit à la chair est l'instance de péché. Saint Paul, figure emblématique de la Bible et notamment du Nouveau Testament, oppose l'esprit à la chair. Pour lui, l'esprit et la chair sont deux entités diamétralement opposées et antinomiques. Cet apôtre prône une éthique sociale fondée sur la morale chrétienne. Dans la perspective johannique, « le logos divin devient chair parce que cette dernière est investie par le péché » (Y. Ledure, 1984, p. 159). Tout ce qui est lié au corps relève du péché. L'expression privilégiée par Saint Paul est « chair de péché » parce que considérée comme lieu antinomique du divin. Pour lui, la chair définit le contraire et le refus de Dieu. Pourquoi ici la chair qui fait partie du corps prend-elle la primauté ? Certainement à cause de la résurrection de Jésus. En effet, dans un commentaire qu'il formule sur cet « apôtre du Jésus prêché », F. L. Dondé (2007, p. 224) souligne que

« la résurrection est aux yeux de Paul la preuve d'un au-delà et la preuve que si on laisse l'esprit dominer sur le corps (et donc soumettre la chair à cet idéal) alors et seulement alors, la mort n'y peut rien. Le rachat de la chair par l'esprit est donc possible, c'est là que se trouve le mode paulien de victoire sur la mort. C'est ainsi que le corps participe au projet de rédemption du monde ».

La théologie fondamentale soutient qu'à la mort, l'esprit se détache de la chair pour une vie éternelle, alors que la chair est vouée au pourrissement. Cependant, la résurrection du Christ qui constitue le fondement de la foi chrétienne va à l'encontre de cette thèse. En effet, la résurrection est le cœur de la foi chrétienne au point que Saint Paul peut dire : « *Si le Christ n'est pas ressuscité notre foi est vaine* » (1 cor. 15, 14). Nous savons bien que cet événement reste irréprésentable. Car il est attesté par les disciples de Jésus qui ont vu Jésus vivant, après sa mort sur la croix. D'ailleurs dans cette perspective, la Première lettre de Saint Paul Apôtre aux Corinthiens, chapitre 15, versets 1 à 26 :

« Avant tout, je vous ai transmis ceci, que j'ai moi-même reçu : le Christ est mort pour nos péchés conformément aux Écritures et il a été mis au tombeau ; il est ressuscité le troisième jour conformément aux Écritures, et il est apparu à Pierre, puis aux Douze ; ensuite il est apparu à plus de cinq cents frères à la fois – la plupart sont encore vivants, et quelques-uns sont morts – ensuite il est apparu à Jacques, puis à tous les autres Apôtres ».

Bien avant Jésus-Christ, la tradition égyptienne pharaonique nous dévoile également que le premier dieu rédempteur de toute l'histoire de l'humanité, Osiris, fut ressuscité avec son corps reconstitué après son assassinat par son frère Seth. J. G. Oula (2015, p. 51) nous rapporte ce récit tragique de l'assassinat d'Osiris tel qu'il est décrit par la « Grande Ennéade » héliopolitaine. En effet, suivant la « Grande Ennéade » héliopolitaine qu'à l'origine de la création de l'univers il y a le Noun, l'Océan primordial, origine de tout l'univers et le « Père des dieux ». Atoum le demiurge se créa de lui-même en émergent de l'Océan primordial. Des crachats d'Atoum ou Rê sont nés Schou et Tefnout, c'est-à-dire l'air, (l'espace) et l'humidité (l'eau). Ces deux divinités (Schou et Tefnout) à leur tour donnèrent naissance à Geb (la terre) et Nout (le ciel), c'est-à-dire la lumière et le feu. Geb et Nout donnèrent également naissance à leur tour à deux couples divins, à savoir Osiris et Isis (le couple fécond qui va engendrer l'humanité) ; Seth et Nephtys (le couple stérile qui va introduire le mal dans l'histoire de l'humanité). Cela dit, Seth fortement emporté par cette jalousie sans précédent use d'une ruse astucieuse pour tuer son frère Osiris, le dieu nègre, et s'installer sur le trône divin qu'il convoitait tant. Sur ce, il imagine avec l'aide de soixante-douze complices un stratagème pour tuer Osiris. C. A. Diop (1981, p. 390), dans cette perspective, précise bien qu'« *ici il n'y a pas de notion de péché originel car le mal est introduit par les hommes et non par les femmes* ».

Pour dire vrai, il le coupa en quatorze morceaux et les dispersa de tous les côtés des eaux du Nil. C'est dans cette perspective que Seth est dépeint par tous les mythes égyptiens comme un dieu ambitieux, comploteur et assassin. Informée de ce drame, Isis se mit à leur recherche, monta sur une barque faite de papyrus et parcourut les marais. Tout au long de son parcours, elle élevait un tombeau là où elle trouvait une partie du cadavre de son époux. Cette opération visait à la fois à faire recevoir à Osiris le plus d'honneurs possibles et faire empêcher Seth à saisir le vrai tombeau d'Osiris. Finalement, elle parvint à retrouver toutes les parties du corps d'Osiris jetées par Seth dans le fleuve à l'exception du membre viril qui fut mangé par le lépidote, le pagre et l'oxyrrynque. Depuis lors, ces trois poissons inspirèrent une horreur sacrée. Et pour remplacer ce membre viril, Plutarque souligne qu'Isis en fit une imitation, et la déesse ainsi consacra le Phallos dont aujourd'hui encore les Égyptiens célèbrent la fête. La vérité est qu'Isis a été fécondée par son mari Osiris, après qu'elle lui a refaçonné son membre viril précédemment avalé par les poissons.

Et pour remplacer ce membre viril, Plutarque souligne qu'Isis en fit une imitation, et la déesse ainsi consacra le Phallos dont aujourd'hui encore les Égyptiens célèbrent la fête. Isis demanda de l'aide auprès d'Anubis pour le momifier. C'est ainsi que ce dernier réalisa la première momie de l'histoire de l'humanité. Mais le plus dur travail qui restait à réaliser était celui de lui rendre le souffle de vie. Telle est la mission que Thot exécuta minutieusement. Ainsi, Osiris mort sera ressuscité. C. A. Diop (1981, p. 391) souligne dans cette perspective que « *Seth, jaloux parce que stérile, tue son frère Osiris (qui symbolise la végétation, à partir de la découverte de l'agriculture au Néolithique). Celui-ci ressuscite pour sauver l'humanité (de la faim !). Osiris est le dieu rédempteur* ». Par conséquent, le premier dieu rédempteur est issu de la civilisation de l'Égypte des Pharaons et non de la civilisation hébraïque. C'est dans cette

optique que C. A. Diop (1981, p. 391), en parlant de cette résurrection d'Osiris, renchérit qu'« *en tout cas, Osiris est bien le dieu qui, trois mille ans avant le Christ, meurt et ressuscite pour sauver l'humanité ; il montera au ciel à la droite de son père, le grand dieu, Râ. Il est le fils de Dieu* ». Et de cette résurrection d'Osiris, nous pouvons tirer une leçon essentielle, celle de savoir que la mort peut être vaincue lorsque le corps est protégé de la désintégration. Et la momification d'Osiris est un exemple probant qui atteste le triomphe de la vie sur la mort.

La momification est cette opération qui réduit le corps du défunt à l'état de momie. Mais quel peut être le sens philosophique de cette opération ? En effet, dans son article intitulé *La momification*, M. C. Mérat (2009, p. 41) s'est donnée, comme horizon de recherche, l'examen de la question relative à la momification dans l'Égypte antique. D'emblée, il reste une évidence que la mort constitue la fin de la vie de l'homme sur terre. Mais pour les anciens Égyptiens, souligne-t-elle,

« la mort d'un individu est la séparation de ses différents composants. Tout être est en effet constitué d'éléments matériels (le corps, les organes) et immatériels (le **ba**, le **ka**, l'**akh**, le nom, l'ombre). Le **ba** est souvent comparé au concept d'âme ou de personnalité ; le **ka** représente l'énergie vitale et sexuelle ; l'**akh** conceptualise la force divine. A ces trois principes spirituels s'ajoutent le nom, dont est muni chaque individu à sa naissance, et l'ombre. La mort n'est pas considérée comme une fin, mais comme un passage vers un au-delà de félicité, vers une certaine forme d'immortalité. Pour que commence cette deuxième vie, il faut que tous les composants matériels et spirituels de l'individu se réunifient, que le **ba** reconnaisse le corps qu'il a quitté afin de pouvoir le réintégrer. Or pour cela, le corps doit être préservé. Oui mais comment lutter contre sa corruption ? Plusieurs phénomènes ont sans doute progressivement donné aux Égyptiens l'idée de le momifier ».

En outre, il faut retenir que la « *vitalisation* », c'est-à-dire le « *triomphe de la vie sur la mort* » est à l'œuvre dans la tradition pharaonique. Elle fut inaugurée par Osiris.

Par-delà ces deux cas de figure, trois grandes tendances nient le monde et le séparent en deux entités antinomiques depuis l'Antiquité : la morale, l'idéalisme (la métaphysique) et le monothéisme.

Dans la perspective métaphysique, cette logique de séparation se retrouve chez certains philosophes, la séparation entre le monde physique et le monde intelligible, le monde organique et le monde inorganique. C'est une logique qui oppose l'idéalisme au matérialisme, le monde de l'au-delà au monde physique. Nous sommes là dans une sorte de dialectique de la vie et de la mort. Cette dialectique se retrouve dans toutes les philosophies idéalistes et chrétiennes. Ainsi, l'on parle de la dialectique de l'être et de l'étant, de l'essence et de l'apparaître, de la substance et de l'accident. Au lieu de penser en termes de degrés, la dialectique présente ici les choses en forme d'oppositions binaires qui seraient à la fin redevables entre elles.

En ce qui concerne la tradition grecque et particulièrement celle de Platon, elle divise le monde en deux entités : le monde intelligible et le monde sensible. C'est dans le *Phédon* que Platon explique sa conception dualiste du corps et de l'âme. Le monde sensible d'après Platon est celui dans lequel nous vivons, il contient le visible et le matériel, il est soumis au mouvement et au changement. Le monde intelligible est celui qui n'est pas accessible par nos cinq sens, mais uniquement par l'esprit. Il est le monde des choses immuables et éternelles. Il est appelé monde des Idées parce qu'il contient des Idées mathématiques, parfaites, immuables, c'est le cas des Idées des figures géométriques. Ce monde est, en fin de compte, celui des Idées Archétypes de la réalité. Le monde visible n'est donc qu'une copie du monde des idées. C'est pourquoi, chez Platon, la dialectique se définit comme le mouvement par lequel l'âme s'élève du monde sensible vers le monde des Idées. Pour ce faire,

la dialectique, selon L. Brisson et J. F. Pradeau (2007, p. 45), peut ainsi être considérée comme la seule science véritable : elle est la connaissance de la réalité. En ce sens, la dialectique est le savoir, la connaissance vraie. Elle est le raisonnement discursif à la faveur duquel la pensée et l'être des choses se rencontrent. Ainsi, l'une des thèses que Platon soutient est l'affirmation selon laquelle, pour parvenir à la vérité, il faut passer par la purification en séparant l'âme du corps. Selon lui, la préoccupation de l'homme est de ne pas se soucier de son corps, mais de s'en éloigner le plus possible et de se tourner vers son âme. Le corps est passif parce qu'il rend l'homme dépendant des désirs et des plaisirs de la Vie. L'âme, en revanche, est active parce que son but est la recherche de la vérité, cette vérité pure et universelle, laquelle est synonyme du Bien suprême. Une telle thèse trouve bien sa justification. Suivant le commentaire que formulent L. Brisson et J. F. Pradeau (2007, pp. 34-37), il est à noter que de façon très générale, on peut chez Platon définir le corps comme un morceau de matériau (*khôra*) présentant une structure géométrique qui correspond aux quatre éléments : feu, air, eau et terre eux-mêmes mathématiquement formés comme quatre volumes géométriques à savoir, le tétraèdre, l'octaèdre, l'icosaèdre et le cube (*Timée*, 73b-76e). Tous les corps sont mis en mouvement par une âme, qu'il s'agisse de l'âme du monde ou d'une âme particulière. L'ensemble constitué par un corps et une âme est un vivant. Et, parmi les vivants, il faut compter l'univers dans son ensemble, les dieux et les démons, l'homme, les animaux et même les plantes. Dans le cas du monde aussi bien que dans celui de l'être humain, le corps, qui a un devenir et qui est perceptible par les sens, se distingue donc de l'âme, que son immortalité et son immatérialité apparentent à l'intelligible. On parlera ici non du corps du monde (le *kosmos*), mais du corps des vivants particuliers. Toutefois, on trouve dans le *Gorgias* et dans le *Phédon* plusieurs remarques sur le corps humain qui peuvent paraître dépréciatives. Platon affirme notamment que le corps est la prison (*phroua*) où l'âme est

tenue en résidence (Phédon, 62b), voire son tombeau (*sêma*, *Gorgias*, 493a-b). Si en l'être humain, c'est l'âme qui importe sur plus que le corps, le corps peut effectivement devenir un obstacle à la réalisation et à l'activité de ce qu'il y a de plus important en lui : son âme. Il faut donc l'en empêcher. Voilà pourquoi la philosophie, comme effort de détachement de l'âme par rapport aux exigences du corps, peut être considérée comme un apprentissage de la mort et une libération du corps.

Dans le christianisme, la coupure est radicale entre les deux mondes. Il est établi un énorme mépris du monde physique et sensible. A l'inverse, le monde intelligible et spirituel est celui de la vérité.

## **2. Le corps et la chair comme l'a priori existentiel**

Y. Le dure écrit, à propos du corps chez Nietzsche, que le corps est la vitalité de l'humain.

C'est la vitalité et la corporéité qui donnent à l'homme ses ressorts spécifiques. Dans la pensée de Nietzsche, la raison fondamentale de la séparation du monde en deux entités est la fuite du monde réel et le mépris du corps. C'est pourquoi, Saint Paul, par exemple, ressentant la frustration en son propre corps du fait de ne pas arriver à accomplir la loi, aurait trouvé un soulagement dans le mépris de celle-ci. La loi était considérée comme la mesure de la foi.

Le corps et la chair constituent une seule et même réalité. Les deux participent à l'organisation de la vie. Le corps, la chair et d'autres composantes doivent rester ensemble face à la dispersion engendrée par la morale, métaphysique et le christianisme. Le corps en tant que fil conducteur de tout l'organisme n'est qu'une division des parties qui le composent. Ces deux entités constituent l'a priori existentiel. M. Ponty (1964, p. 183) dit : « cette chair que l'on voit et que l'on touche n'est pas toute la chair, ni cette corporéité massive, tout le corps »

Dans l'optique d'une compréhension chrétienne, le corps et la chair doivent demeurer une condition indéniable dans l'obtention du salut. On ne peut donc séparer les deux entités. Elles sont toutes une même réalité. La déchéance ne viendrait pas seulement de la chair mais de tout l'homme, c'est-à-dire tous les compartiments du corps. Le corps serait donc une distinction unique et réelle, c'est la distinction originelle, absolue. Il est tout ce qui est propre à l'homme, le reste ne peut l'être qu'en termes secondaires. Donc, une fois trouvé ce qui nous est vraiment propre, c'est là qu'il faut bâtir la différence, la véritable distinction qui est irréconciliable. Ce qu'il faut comprendre dans cette recherche, c'est que le corps ne peut s'épuiser ni dans des mouvements dialectiques ni ne rentre tout à fait dans un concept donné. Il ne s'agit nullement de séparer la réalité corporelle en plusieurs entités dialectiques. Le corps tout comme le monde reste et demeure unique. Séparer le monde, c'est procéder à une dévaluation du monde par rapport à un autre monde dit meilleur. De même, on ne saurait établir cette réduction pour le corps. Il n'est pas question d'enlever la valeur au corps tel qu'il est. La réduction du corps signifie le présenter comme quelque chose qui n'a aucune valeur. Dans cette perspective, Nietzsche arbore que pour mieux interpréter le monde, il faut partir de la réalité du corps. En effet, le corps est la seule entité dont nous avons la connaissance nette et réelle. C'est pourquoi il procède méthodiquement à l'interprétation du monde par le corps : « corps suis tout entier, et rien d'autre, et âme n'est qu'un mot pour quelque chose dans le corps » (F. Nietzsche, 1971, p. 48). Le corps, c'est la volonté de puissance et en tant que tel le corps est un ensemble de forces en relation les unes avec les autres. Et donc, la notion de volonté, et plus précisément celle de volonté de puissance, renvoie chez Nietzsche, à la réalité pulsionnelle, à savoir celle du corps en tant que monde d'appétits, de passions et d'énergie agissante. E. Blandel (1986, p. 284) écrit : « *Le corps est le lieu d'articulation (...) schéma de la volonté de puissance* ». C'est le lieu de la manifestation de

la volonté. Pour Nietzsche, le corps est donc un lieu intermédiaire entre le pluriel absolu du chaos du monde et la simplification absolue de l'intellect, c'est-à-dire des énergies, des pulsions, des instincts qui interprètent la réalité, le réorganisent, la constituent.

L'être humain est seulement constitué d'instincts. Nietzsche affirme que la foule et les philosophes ignorent les instincts. Les platoniciens et les chrétiens n'ont jamais tenté de les connaître. Cette ignorance est la cause d'une perpétuation de préjugés faux voire nocifs, celle qui établit la supériorité de l'âme par rapport au corps.

Si la tradition chrétienne représentée par Saint Augustin, présente l'âme comme ce qui est permanent, Nietzsche présente les choses autrement. Plus une chose est permanente et immobile, plus elle est valorisée. Ainsi, l'âme est présentée comme supérieure au corps. Nietzsche abandonne le critère de la permanence. Il revalorise la mutabilité et le mouvement à la place. Selon lui, le corps est plus réel que l'âme. Le corps n'est pas responsable de la mauvaise interprétation que l'on fait de la réalité. Lorsque l'âme interprète le réel, c'est-à-dire lorsqu'elle insère une constance de la régularité, elle trahit le réel : elle ajoute des éléments que la réalité ne possède pas.

### **3. La dialectique du corps et de la chair comme épiphanie du divin**

Si tant est que la dialectique a une prétention de vérité, alors le corps et la chair constituent une seule vérité qu'est la réalité. C'est dans cette réalité qu'est la vérité, que réside Dieu. Face à un Dieu abstrait, éloigné et énigmatique, l'homme le retrouve qu'à travers son corps. L'église oscille entre une réalité présente dans la vie de l'homme. Hegel (1967, p. 117) le dit : « Il est contre son caractère fondamental de trouver le repos dans une beauté vivante impersonnelle ; et c'est son destin que l'Eglise et

l'État, le culte et la vie, la piété et la vertu, l'action divine et l'action dans le monde ne puissent jamais se fondre en une seule réalité ». Reconnaître cette réalité, c'est affirmer l'entente subtile et complexe qui existe entre Dieu et l'homme, sa créature : « ce corps comme une machine qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée, et a en soi des mouvements plus admirables, qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes » (R. Descartes, 2011, p. 34). Ce qui laisse à comprendre la problématique de la venue ici-bas du Dieu-homme. Cette venue de Dieu en l'homme, c'est-à-dire Dieu fait homme se saisit en la personne du Christ. H. I. MARROU (1964, p. 4) dira que « l'homme était, une étincelle divine, une parcelle de la substance de Dieu, momentanément et regrettamment insérée dans la gangue matérielle du corps d'où elle ne pouvait qu'aspirer à se dégager ».

La théologie explique cette venue du Dieu-homme par le biais du « mystère de l'incarnation ». Ce mystère exclut toute possibilité de contamination avec la chair. La réalité est que, contrairement à la pensée théologique, l'incarnation est d'abord et avant tout une incarnation dans un corps, c'est-à-dire qu'elle fait droit au sensible. De ce point de vue, cette incarnation s'inscrit dans la constance matérialiste qui unit la transcendance et la sensibilité. Ici, le christianisme prend une forme, elle cesse d'être une religion de l'au-delà mais de la terre.

Dieu se manifeste même dans le corps dans ce sens que l'homme est fait de la matière et de l'âme. C'est dans cette unité du corps que s'exprime la volonté de Dieu puisque on retrouve en lui la raison, la conscience, l'esprit, la pensée, l'intelligence, etc., qui habituellement sont rangés dans la catégorie âme. Ces phénomènes sont, selon Nietzsche, des manifestations du corps. Le corps, n'étant fait que désir, pulsions, instincts et volontés inconscientes, conduit et dirige toutes nos pensées. Celles-ci ne sont que le produit de pulsions organiques. Il n'y a pas d'âme autonome du corps : toutes nos pensées ne sont que le produit de

nos instincts, les serviteurs de nos instincts. Or, notre être n'est constitué que d'instincts, et s'il n'y a pas d'âme, de raisons, etc., alors il n'y a que du corps. Le corps est instinct, les instincts dirigent, que ce soit conscient ou non, nos pensées, nos idées, l'analyse que l'on fait de la réalité. Selon B. Baertschi (1982, p. 13) « Le moi ne peut exister pour lui-même, sans avoir le sentiment ou l'aper-ception immédiate interne de la coexistence du corps ». Il n'est donc pas possible de séparer le corps en lui-même. Il ne serait impossible de rendre compte véritablement du problème de la distinction en laissant de côté le corps subjectif, puisqu'il est le centre même du problème. B. Baertschi (1982, p. 10) porte la précision sur la distinction de ces entités corporelles qui ne constituent qu'une seule réalité, à l'intérieur du corps : « on a d'une part le corps objectif, c'est-à-dire le corps vu, observé, objet de la physiologie, et d'autre part le corps propre, vécu, que certains phénoménologues ont appelé le corps phénoménal ». Dans la philosophie de M. Ponty (1945, p. 493), « le problème des relations de l'âme et du corps ne concerne pas le corps objectif qui n'a qu'une existence conceptuelle, mais le corps phénoménal ».

Dieu se manifeste dans le corps et la chair de l'homme, dans la perspective où ce dernier est la créature de Dieu. Dans son Vocabulaire de théologie biblique, X. Léon-Dufour (1970, p. 211) soutient que « comme dans la plupart des langues, le corps désigne souvent la même réalité que la chair : ainsi la vie de Jésus doit être manifestée dans notre corps aussi bien que dans notre chair ». Cela montre bien que l'homme s'exprime tout entier par le corps et la chair. De même, dans la théologie chrétienne, Dieu se révèle dans la personne de son fils Jésus. Ici, cette révélation se fait d'une manière éclatante dans l'économie nouvelle inaugurée par l'incarnation. Jésus, comme fils de Dieu, a donc partagé la vie corporelle de l'homme. Par lui, la religion chrétienne constitue un seul et unique corps en Jésus Christ. Et, tous les chrétiens sont appelés membres du corps du christ.

En tout état de cause, il s'agit ici de penser clairement une nouvelle interprétation de l'incarnation, une herméneutique nouvelle qui prenne en compte le corps et la chair dans la compréhension du divin. Puisque c'est le corps qui constitue l'essentiel de la vie. Il est donc clair que cet essentiel concerne aussi le divin. C'est ici où la corporéité se donne comme épiphanie du divin. La réflexion chrétienne aujourd'hui sur le débat sur la corporéité devrait porter cela. Ce qui fait dire à Y. Ledure (1984, p. 161) que : « une telle réflexion doit conduire le discours chrétien non seulement à se reformuler mais d'abord à déplacer ses vecteurs signifiants de l'ordre du logos vers l'espace de la corporéité ».

## Conclusion

La mise en exergue de l'âme spirituelle relègue aujourd'hui le corps au second plan. Il faut considérer le corps et la chair comme étant une même et seule réalité. L'être humain ne dispose de ses potentialités propres qu'en prenant en compte son corps et la chair qui le forment. Nous comprenons que de toute son existence, l'homme entretient un rapport étroit avec le corps. Autrement dit, il est inextricablement lié au corps, c'est-à-dire à son corps. Le corps donne de la valeur au monde dans tous ses compartiments. Considéré comme « un amas de matière, traversé de forces et de flux, le corps a aussi un aspect social et politique puisqu'il est formé, vu et parfois mis en scène » (Rochex, 2016, p. 7). Si l'idéalisme considère la matière comme une illusion, le matérialisme pense le corps humain au-delà de sa constitution physique. De même, dans l'optique chrétienne, le corps et la chair doivent demeurer une condition indéniable dans l'obtention du salut. Dans la résurrection, Jésus Christ ressuscite avec son corps entier. C'est ainsi que le corps participe totalement au projet de rédemption du monde. Le christianisme doit donc réhabiliter l'horizon divin du corps.

## Bibliographie

Andrieu B., (2010), Philosophie du corps. Expériences, interactions et écologie corporelle, Paris, Vrin,

Baertschi B., (1982), « *Le problème de la distinction de l'âme et du corps* », Revue de Métaphysique et de Morale, 87e Année,

No. 3 (Juillet-Septembre 1982), pp. 344- 363, Bakayoko M., (2018), International Journal of Multidisciplinary Research and Development, Volume 5; Issue 12; December; Page No. 179-184

Blandel E., (1986), *Nietzsche le corps et la culture*, Paris, PUF

Blandel E., (1986), *Nietzsche le corps et la culture*, Paris, PUF.

Clément F., « In *Revue de théologie et de philosophie*, v.131, no.1, pp.1-24. ».

De Sales D., (1773), Essai philosophique sur le corps humain, pour servir de suite à la philosophie de la nature, vol. 1,

Descartes R., (2011), Discours de la méthode, Édition électronique, Les Échos du Maquis

Favre-Rochex T., (2016), Corps et pouvoir politique chez Platon, Mémoire de Master, Paris I Sorbonne, U.F.R. 10

Gauchet M., (1981), « Des deux corps du roi au pouvoir sans corps » Christianisme et politique 2, *Le Débat*, 1981/8 n° 15, p. 147-168. DOI : 10.3917/deba.015.0147 [Consulté le 10/04/2023].

Hegel, (1967), *L'esprit du christianisme et son destin*, Paris

LAGOS DONDÉ F. L., (2007), Thèse de doctorat, « *Corps et devenir chez Nietzsche après la mort de Dieu* », Université Paris 8 – Vincennes-Saint-Denis

Le dure Y., (1984), Lectures chrétiennes de Nietzsche, Paris, Cerf

Léon-Dufour X., (1970), Vocabulaire de théologie biblique, Paris, Cerf

MARROU H. I., (1966), Texte de *The 1964 St. Augustine Lecture*, donnée le 8 novembre 1964 à Villanova, University (Penn., USA.) ; traduction anglaise sous le titre *The Résurrection and, St. Augustine Theology of human Values*, Villanova University Press.

Marzano M., (2013), *La philosophie du corps*, introduction

Nietzsche F., (1971), *Ainsi Parlait Zarathoustra*, traduit de Georges-Arthur Goldschmidt, Paris, PUF

Ponty M., (1945), *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard

Ponty M., (1964), *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard