



Université Paris-VI

Psychomotricité : Les concepts fondamentaux

Eléments théoriques

Première année

2003 - 2004

Françoise Giromini

Mise à jour : 6 novembre 2003

Sommaire

3 **Sommaire**

5 **Chapitre 1 : Introduction générale : délimitation du champ théorique de la psychomotricité**

- 5 1.1 Qu'est ce qu'une théorie ?
- 6 1.2 Que peut-on savoir ? Qu'est-ce qu'une science ?
- 7 1.3 Qu'est-ce qu'un concept ?

9 **Chapitre 2 : Histoire de la notion de corps et des thérapeutiques corporelles**

- 9 2.1 Le corps dans la Grèce antique
- 10 2.1.1 De l'épopée Homérique à Platon (13ème siècle avant J-C.)
- 10 2.2 Vème siècle avant J-C.
- 13 2.3 Le statut du corps de la renaissance à l'âge classique
- 16 2.4 Le statut du corps au XIXème siècle et au XXème siècle
- 18 2.5 Bibliographie

19 **Chapitre 3 : Les fondements théoriques de la psychomotricité**

- 19 3.1 Introduction
- 20 3.2 Eléments d'une théorie psychomotrice
- 21 3.3 Emergence des pratiques psychomotrices
- 22 3.4 La psychomotricité relationnelle
- 23 3.5 Influence de la psychanalyse
- 25 3.6 Conclusion
- 25 3.7 Bibliographie

27 **Chapitre 4 : Les théories du corps au XXème siècle : apports de la phénoménologie, constitution du corps propre et du schéma corporel**

- 27 4.1 Introduction
- 29 4.2 Le corps vécu : le modèle phénoménologique
- 29 4.2.1 Le vécu corporel
- 30 4.2.2 Perception de l'unité du corps propre
- 31 4.2.3 Signification du corps propre
- 31 4.2.4 Signification du schéma corporel
- 32 4.2.5 Le concept d'expression

32	4.2.6	Le phénomène de corporéisation
33	4.2.7	La Phénoménologie de la Perception
33	4.2.8	L'expérience du corps
34	4.2.9	En résumé
35	4.2.10	Bibliographie
37	Chapitre 5 : Les théories du corps au XXème siècle : apports de la psychanalyse, l'image du corps	
37	5.1	Introduction
38	5.2	Le modèle psychanalytique
38	5.2.1	Freud
38	5.2.2	Lacan
40	5.3	Les structures de l'imaginaire
44	5.4	En conclusion
45	5.5	Références bibliographiques
47	Chapitre 6 : Les concepts d'espace et de temps	
47	6.1	Introduction
47	6.2	L'espace et le temps en Grèce ancienne
49	6.3	L'espace et le temps à la renaissance
50	6.4	L'espace et le temps au 17ème siècle
51	6.5	L'espace et le temps au 18ème siècle
52	6.5.1	L'espace
52	6.5.2	Le temps
53	6.6	L'espace et le temps au 19ème siècle
53	6.7	L'espace-temps au 20ème siècle
55	6.8	Bibliographie
57	Chapitre 7 : L'expérience du temps : le corps et sa mémoire	
57	7.1	Introduction
58	7.2	Matérialité et non-matérialité de la mémoire
59	7.3	Conscience et mémoire
60	7.4	Mémoire et émotion
60	7.5	Mémoire et oubli
61	7.6	L'instant
62	7.7	Conclusion
62	7.8	Bibliographie
65	Chapitre 8 : Ethique et responsabilité en psychomotricité	
65	8.1	Introduction

66	8.2	Histoire du concept
70	8.3	La responsabilité
71	8.4	Ethique et psychomotricité
73	8.5	Référence bibliographiques utilisées pour ce travail

Chapitre 1

Introduction générale : délimitation du champ théorique de la psychomotricité

On peut dire que le champ conceptuel de la psychomotricité recouvre les notions fondamentales suivantes : le corps, la psyché, l'espace, le temps et la mémoire. Ces notions ont, dans l'histoire du monde occidental, intéressé tous les penseurs, qu'ils soient philosophes, médecins, physiciens, mathématiciens, historiens ou sociologues.

Comment étudier ces concepts ? et comment les lier entre eux ?

Pour les étudier, il est nécessaire d'en revenir à l'histoire pour s'engager ensuite dans des voies particulières : c'est la voie de la connaissance (que puis-je connaître ?)

Pour les lier entre eux, il est nécessaire d'en passer par la pratique (que puis-je faire ?)

Mais auparavant nous devons nous poser la question de savoir ce qu'on entend par approche théorique en psychomotricité.

1.1 Qu'est ce qu'une théorie ?

Le mot théorie vient du mot grec théorein qui veut dire voir : c'est une façon de voir.

C'est à partir de ce regard théorique que l'on peut séparer le contenu d'une pensée de sa forme.

La pensée naît toujours d'un contexte particulier, un contexte spatio-temporel déterminé : en d'autres termes, elle est circonstancielle. Or, la question de la psychomotricité est la question du faire : « que faire ? », « comment faire ? »

En abordant la théorie de la psychomotricité, nous n'engagerons pas un pur jeu avec les idées mais nous nous donnerons les moyens de réfléchir sur notre pratique. Dans ce sens il faudra considérer les textes comme une « nourriture » pour ensuite pouvoir penser par soi-même.

Penser et agir supposent une prise de position par rapport au monde ; ils supposent une dialectique, c'est à dire s'opposer des arguments à travers des discours et des actes. Le dialogue verbal est donc un rassemblement de la pensée de même que le dialogue tonico-émotionnel est un rassemblement d'actes.

1.2 Que peut-on savoir ? Qu'est-ce qu'une science ?

Une science est un ensemble de connaissances et de recherches ayant un degré suffisant d'unité, de généralités et susceptibles d'amener les hommes qui s'y consacrent à des conclusions concordantes et que l'on confirme par des méthodes de vérification définies.

Une science a un objet théorique déterminé : c'est un savoir spécialisé, une EPISTEME (qui, en grec veut dire : se tenir à côté, au dessus de...). C'est un domaine de compétence.

Le système de pensée du monde occidental a pris sa source chez les penseurs grecs qui, eux-mêmes ont été influencés à l'origine par certains systèmes de pensée orientaux.

Retrouvons les origines :

Dans la grèce ancienne pré-platonicienne, les penseurs (ils ne s'appellent pas encore philosophes) pensent la totalité de ce qui est, sans distinguer une théorie d'une pratique. **La théorie est un moyen de la pratique.** Il y a une harmonie entre la théorie et la pratique (harmonie, en grec, veut dire alliance des contraires, ajointement.) et celui qui voit l'harmonie, l'ajointement des contraires, est émerveillé, étonné, en quelque sorte, frappé par quelque chose. Or, voir l'alliance des contraires est voir également l'harmonie entre le corps et l'esprit, voir **le tout** de la personne. Pour donner un exemple, les penseurs voient la nuit **dans** le jour, c'est à dire l'invisible dans le visible. Ils voient l'universel, en quelque sorte, et sont en accord avec ce savoir (Héraclite). Nous avons perdu aujourd'hui cette « façon de voir » et pourtant, pour faire notre métier, il faut être ouvert à la dimension de l'émerveillement, de l'harmonie (du Thaumazein), et refuser d'une certaine manière, la séparation totale entre l'homme et l'univers, entre la matière et l'esprit. Ce que nous retrouvons dans certains systèmes de pensée orientaux.

Pour construire une théorie de la psychomotricité, il faut se situer non pas au niveau de la connaissance pure (le savoir des sophistes) mais au contraire, il faut se situer au niveau de l'interrogation. S'interroger c'est créer une tension entre le savoir-faire et le savoir, c'est créer une dynamique entre le logos (le discours, la parole) et la praxis (la pratique).

C'est ce que nous pouvons retenir de la pensée pré-socratique.

Platon rompt avec ce système de pensée en mettant *le logos* au centre du dispositif du savoir.

S'il fonde l'Académie, il n'y fait pas de cours car la philosophie est pour lui dialectique. C'est un rassemblement de la pensée où les interlocuteurs expriment des opinions diverses et opposées.

Aristote pense, au contraire, que la philosophie est enseignable, c'est pourquoi il fonde *le lycée* qui sera à l'origine des premiers cours qui enseignent la pensée à visée universelle : **l'université.**

Il divise la philosophie scolaire en trois disciplines :

- **La logique** qui est la science de la forme, c'est la mathématique comme instrument de la pensée ; son objet est l'universel
- **La physique** qui est la science de la vie, c'est la biologie en tant que puissance de nature et de reproduction ; son objet est d'étudier la totalité de ce qui est, dont l'homme est une partie.
- **L'éthique** qui est la science de l'homme singulier en tant qu'il agit ; son objet est le jugement d'appréciation ou de valeur entre ce qui est bien ou mal.

L'éthique est une certaine façon de réfléchir sur la pratique.
Cette pratique se réalise selon deux modalités :

- **Soit sous forme d'art** (c'est la poiesis : l'art produit un objet réalisé en dehors du sujet)
- **Soit sous forme d'action** (c'est la praxis : ce qui se réalise en dedans du sujet avec l'idée qu'il y a quelque chose en dedans de nous sur laquelle nous pouvons agir, dans ce sens, la pensée est une praxis)

PRAXIS = action ces deux manifestations de la pratique portent sur un domaine
POIESIS = production susceptible de changement (cela peut ou ne peut pas se faire)
et sont en opposition avec EPISTEME qui est le savoir théorique.

1.3 Qu'est-ce qu'un concept ?

C'est une idée, en tant qu'abstraite et générale ou susceptible de généralisation.

Abstrait renvoie à séparation : c'est une opération qui se fait dans l'esprit et qui appartient à la représentation.

Général renvoie à l'idée de classification : est général ce qui appartient à plusieurs individus.

Dans cette perspective, le concept se situe à la fois du côté du sujet de la connaissance (représentation) et du côté des catégories d'objet (classification)

Le concept scientifique désigne la théorie de la connaissance.

Dans le premier temps de cet enseignement, nous aborderons les concepts de corps, d'espace, de temps, de mémoire et d'éthique : nous ferons de l'épistémologie.

Dans un second temps nous interrogerons, nous mettrons en tension ce savoir au regard de la clinique et de la pratique psychomotrice.

Chapitre 2

Histoire de la notion de corps et des thérapeutiques corporelles

Nous allons parcourir ensemble les grands moments qui ont marqué l'histoire de la pensée occidentale autour de ces concepts.

Pour cela, nous avons repris les grands textes des penseurs et des philosophes. Nous vous convions à suivre avec nous le chemin de l'évolution de la pensée du corps, depuis Homère jusqu'au monde contemporain. Mais avant d'entrer dans l'histoire, il faut savoir que la notion de corps est extrêmement difficile à définir dans la mesure où elle appartient à un univers sémantique polysémique.

Le corps, du latin « corpus », désigne la partie matérielle d'un être animé, doté de mouvements, assurant les fonctions nécessaires à la vie, ce qui le distingue, ipso facto, de l'âme ou de l'esprit. Il signifie également la chair ou le cadavre.

Il renvoie également aux objets matériels et aux éléments de la matière.

En outre, le corps est un système organisé qui, institutionnellement renvoie à la médecine, la justice, l'Etat, les métiers...

L'étude du corps humain concerne la physique, la biologie, la métaphysique, la spiritualité, l'éthique et la morale.

Le corps est également présent à travers toutes ses représentations culturelles et esthétiques : arts plastiques, danse, cinéma, littérature, théâtre.

2.1 Le corps dans la Grèce antique

Il est tout à fait remarquable de constater que le mot « corps », tel que nous l'entendons, n'existe pas dans le vocabulaire de la Grèce antique ; en effet, **Sôma** veut dire « cadavre », par opposition à **Psukhé ou Psyché** qui veut dire « âme ». C'est ainsi que le **Sôma**, manifeste par sa présence même, l'absence fondamentale de vie. Quant à la **Psukhé**, elle a tous les traits du corps (vêtements compris), sauf son épaisseur. C'est en quelque sorte, la doublure extérieure et invisible du corps.

2.1.1 De l'épopée Homérique à Platon (13^{ème} siècle avant J-C.)

Dans l'épopée homérique reprise par les grands tragiques grecs (Eschylle et Sophocle), il est absolument nécessaire d'enterrer le cadavre, pour que l'âme puisse se séparer du corps pour rejoindre l'Hadès (le royaume des ombres) et se régénérer afin de renaître dans un autre corps.

Ce qui explique l'acharnement d'Achille à ne pas vouloir enterrer Hector et l'acharnement d'Antigone à vouloir enterrer son frère Polynice, car c'est la pire tragédie qui puisse arriver à l'homme. Nous voyons donc qu'à cette époque, Psukhé et Sôma ne s'opposent pas entre eux comme ce sera le cas plus tard. C'est une totalité visible et vivante. Traversée par des forces organiques, psychiques et divines, le héros grec peut être aveuglé ou frappé d'amnésie brutalement par la divinité (c'est le cas d'Ajax, par exemple). Les sentiments et les émotions se confondent avec les organes. On pense qu'il y a plutôt une « énergie vitale » qui doit se régénérer par le repos et dans le sommeil, car le corps vivant est fragile et voué à la disparition définitive. C'est pourquoi l'homme grec porte une extrême attention à son corps, et qu'il le « cultive » par la gymnastique, l'alimentation et l'exercice.

C'est un moyen de lutter contre sa décrépitude, mais c'est également un moyen d'embellir son âme.

La beauté, la force, la jeunesse sont les témoins visibles de la beauté de l'âme et de la noblesse. Il y a une **harmonie** (qui veut dire **jointure**) au sens profond du terme, entre Sôma et Psukhé, qui sont à la fois distincts et unis pendant la vie ; l'âme est clouée au corps dira Platon plus tard. Cette harmonie confère à l'âme son identité et permet la représentation du corps (sculptures, peintures, fresques). Il y a, dès lors, une idéalité du corps qui devient mesurable et exemplaire : c'est la beauté-canon de Polyclète qui exprime en même temps la perfection et l'identité. Dans l'identité se trouve la notion de stabilité et dans la perfection du corps, se trouve la notion de mouvement. Ainsi pour les Grecs, le stable se trouve **dans** l'instable, et l'instable **dans** le stable. C'est la psukhé qui maintient la permanence de l'identité ; et c'est le corps qui exprime le mouvement et le changement.

Ce corps vivant est nommé : Démos (proche de demo = construire ; qui donnera domus en latin qui veut dire construction, maison) ; il désigne la stature et l'allure du corps.

Ainsi, le corps visible et soumis au changement est, pour l'homme grec, trompeur et désordonné, par opposition à l'âme qui, invisible et invariante représente l'identité du sujet.

D'autre part, il y a bien une expressivité du corps qui témoigne, dans le visible, de la qualité de l'âme.

Cette expressivité, à la fois physique et morale, doit être déployée de telle façon qu'elle exprime au mieux ses qualités ; c'est pourquoi les exercices physiques sont particulièrement recommandés.

2.2 V^{ème} siècle avant J-C.

Platon va rationaliser cette façon grecque de penser la culture du corps et de l'âme.

C'est ainsi que :

1. Il immortalise définitivement l'âme dans Il appelle « vivant », l'ensemble du Sôma fixé à la Puskhé, et, s'il condamne les excès du corps, c'est pour rendre l'âme immortelle ; et au moment de la mort de Socrate, il dépeint avec une grande précision les postures corporelles des amis de Socrate ;
2. Il appelle « vivant », l'ensemble du Sôma fixé à la Puskhé, et, s'il condamne les excès du corps, c'est pour rendre l'âme immortelle ;
3. Dans *Alcibiade* il nous dit que l'œil sert de miroir à l'âme ;
4. Dans *le Timée*, Platon systématise une nouvelle façon de penser le corps en l'inscrivant dans le cadre général d'une cosmogonie. Le postulat de base est le suivant : l'organisation du monde est régie par « le logos », le discours mathématique. Par conséquent, tous les éléments qui composent la matière ont une structure géométrique et sont régis par des lois de proportion et d'harmonies précises (le nombre d'or), le vivant étant à l'image du cosmos. Fortement influencé par les médecins de son époque, notamment Hippocrate, il nous dit que c'est l'âme qui construit le corps en trois régions essentielles : la tête qui contient la partie immortelle de l'âme et qui est le siège de la raison ; la partie entre l'isthme du cou et le diaphragme qui est le siège du courage (le cœur, la respiration) ; la cloison qui sépare le thorax de l'abdomen qui est le siège des désirs et de l'ardeur.

Il y a, à la fois, un cloisonnement et une circulation entre ces trois régions. Elles communiquent entre elles.

La maladie ou la folie se communiquent à l'âme et la contaminent, car la maladie est le résultat d'un désordre ou d'une violence faite au corps.

5. Dans la *République* et *Les lois*, Platon élabore des règles d'éducation du corps et de l'âme. « Ne mouvoir ni l'âme sans le corps, ni le corps sans l'âme pour que, se défendant l'une contre l'autre, ces deux parties préservent leur équilibre et restent en santé ». Ainsi l'homme doit non seulement faire de la gymnastique pour entretenir son corps, mais aussi exercer son esprit à la philosophie et à la musique.

« Le mouvement, c'est le bien dans l'âme et dans le corps », dit Platon dans *Théétète*.

C'est pourquoi il préconise les régimes frugaux et dénonce, à la fois, l'art culinaire et la médecine, dans ce qu'ils ont de violence excessive pour le corps.

En fait, pour tous les plaisirs du corps, c'est en connaisseur et non en consommateur qu'il convient d'agir ; sans trop d'excès et sans trop grande sagesse afin d'atteindre à l'équilibre. Or le corps résiste et l'on doit composer avec lui. C'est dans ce sens qu'il faut de temps en temps le purifier par des bains rituels ou des jeûnes.

Une petite anecdote : Les Grecs pensent qu'à l'origine l'homme était de forme parfaitement ronde, avec quatre bras, quatre jambes et deux têtes. Zeus a coupé en deux cette forme et ainsi se sont constitués l'homme et la femme ; puis il les mit tous deux debout. Le nombril reste l'unique témoignage de cette coupure originaire. Mais l'homme a perdu la mémoire de cette origine ; il ne lui en reste des réminiscences qui s'expriment sous la forme du désir de s'accoupler afin de tenter de retrouver cette forme ronde originaire !

Avec **Aristote** la notion d'un corps irrationnel se termine et nous entrons de plain-pied dans la notion d'un corps purement physique. Il y a une logique du corps comme il y a une logique du langage. Le corps devient rationnel et objet de la science.

Aristote classe, trie, répertorie le corps et ses fonctions possibles.

Il est déterminé par sa largeur, sa longueur et sa profondeur. Il est divisible, mais pas totalement

contrairement à la théorie atomiste de Démocrite.

Le corps est une substance sensible, déterminée par sa matière et par sa forme. C'est un composé fini, comme l'ensemble du monde physique. Quelle est la nature du corps dans cette perspective ? C'est l'étude du mouvement qui en donne la réponse : « *le mouvement est inséparable du corps* ». En effet, pour Aristote, le corps sans le mouvement n'est « rien », et le mouvement sans le corps est une pure abstraction.

Si l'on considère le mouvement comme cause de la sensation, c'est l'analyse du mouvement qui permet de déterminer la nature du corps sensible.

Le mouvement s'effectue entre les contraires tels que le chaud et le froid, l'humide et le sec. C'est leur combinaison qui permet de déterminer les qualités des corps premiers ; c'est ainsi que le corps se meut lui-même, naturellement, et au fur et à mesure, il atteint sa plénitude.

Le corps veut dire pour Aristote TOUS les corps : célestes, terrestres et êtres vivants. Le vivant en tant que substance se définit par ses mouvements. Ils sont décrits de façon fonctionnelle et ne sont pas séparables de leurs organismes qui sont rigoureusement classés. Il établit une progression du végétal à l'homme. Le premier mouvement du vivant est pour Aristote, la fonction de la nutrition puis viennent ensuite, dans l'ordre, la fonction de la sensation, puis la fonction de la pensée et, enfin, la fonction du désir et de la motricité. En ce qui concerne l'homme, il y a en outre : l'imagination, (qui est le prolongement de la sensation et représente l'objet disparu) le souvenir, (qui est la capacité de reproduire des images qui ont laissé une trace dans l'imagination), la pensée et les facultés intellectuelles (qui est le plus haut degré que puisse atteindre l'homme car elle permet l'appréhension des notions universelles).

Dans cette optique, l'âme est la forme organisatrice du corps, et à ce titre elle est mortelle.

L'homme peut néanmoins tendre vers l'immortalité s'il ne se situe pas du côté des plaisirs corporels, sinon il ne se distingue pas des animaux.

C'est donc l'intellect qui l'en distingue et à ce titre c'est bien l'activité intellectuelle qui prévaut sur l'activité corporelle. Il distingue deux catégories d'intelligence :

L'intelligence passive qui reçoit les informations et l'intelligence active qui transforme les données pour créer une pensée nouvelle. Celle-ci manifeste la présence du divin chez l'homme.

En conclusion

Aristote, père de la biologie moderne, fonde la Physique qui est la science des corps.

Ce corps physique est composé de forme et de matière, de puissance et d'acte. Mais, Aristote crée également une métaphysique (ce qui dépasse la physique) car la physique ne suffit pas à rendre compte de l'ensemble de la vie de l'homme et de l'univers.

Comme nous avons pu le voir brièvement à travers ces théories grecques du corps, il y a une différence fondamentale entre Platon et Aristote dans la mesure où Platon propose une théorie idéaliste et mathématique de l'homme dans l'univers alors qu'Aristote en propose une théorie matérialiste, physique. Néanmoins, ces penseurs marquent de leur sceau le début d'une pensée logique et rationnelle, à laquelle nous sommes encore attachés dans notre monde moderne.

2.3 Le statut du corps de la renaissance à l'âge classique

Très rapidement, nous pouvons dire que la physique et la métaphysique Aristotéliennes restent, jusqu'à la Renaissance, le fondement de la connaissance en Europe.

Rappelons que, pour cette période, la pensée du corps se résume ainsi :

1. Chaque corps possède, à la fois, un statut physique et un statut métaphysique. La biologie et psychologie ne sont pas distinctes et la notion de vivant repose sur l'hylémorphisme (mise en forme de la matière). Les observations que l'on peut faire sont qualitatives (chaleur, couleur, forme, dureté, pesanteur, etc...).
2. Le corps est animé. Il ne peut exister sans âme et ce qui définit la vie est le mouvement que l'âme donne au corps : c'est le principe d'entéléchie. Chaque organisme vivant possède ce principe de vie. Il y a indissociabilité de l'âme et du corps : **l'âme ne peut penser qu'à partir de la sensation et la sensation ne peut s'opérer que par l'intermédiaire d'un corps.**

Introduction

Vers le IV^{ème} siècle, la christianisation de l'Europe occidentale bouleverse la conception des rapports que l'homme peut entretenir avec son corps : le corps n'est plus considéré comme lieu de plaisir ou de déplaisir, il est devenu le siège des tourments liés à l'amour.

On écrit sur les tourments que le corps inflige à l'âme (St. Augustin dans les confessions).

En séparant le désir (j'ai envie) de l'acte (je fais), on met la sexualité au cœur de l'existence humaine. Tout plaisir avec le corps est interdit et la notion de péché en accentue sa dévalorisation.

Il y a désormais une morale sexuelle. Le corps est soumis au droit car la fécondité accorde à la femme un statut juridique : celui d'épouse (de mater familias). Seule la prostitution reste le moyen de maintenir des ouvertures à la moralité sociale.

Dès lors on admire la vertu conjugale en déniait le corps et l'on désigne les prostituées comme étant « folles de leur corps ».

D'autre part, l'homme du moyen-âge s'inquiète de la disparition de son corps et veut vérifier s'il a bien une âme (on brûle sur le bûcher pour **voir** l'âme s'élever au ciel), on s'inquiète des maladies, on pense le corps poreux et perméable, c'est pourquoi on se lave peu. On remplace le toucher par la vue pour résoudre le problème de la transmission des maladies. C'est ainsi que le mysticisme et les pratiques diverses de sorcellerie peuvent se développer et se lient avec plus ou moins de bonheur à la médecine.

La majorité des « possédés » sont gardée au sein de leur famille et reçoivent très peu de soins.

Au XIV^{ème} siècle, on assiste à la création du pouvoir médical et le « fou » commence à être considéré comme une catégorie particulière d'exclus. Les premières institutions spécifiques d'assistance sont créées en milieu urbain mais la pratique médicale reste liée à la pratique religieuse car la maladie est une « punition divine ». Celui qui est malade est celui qui a péché. Chaque partie du corps atteinte a son saint guérisseur et la pratique des pèlerinages thérapeutiques est fort développée.

Mais c'est la découverte de la perspective, un siècle plus tard, qui, curieusement, fait basculer le statut de la connaissance.

L'intérêt se porte alors sur l'homme occupant une certaine place dans l'espace. Cet intérêt se manifeste aussi bien dans le domaine des découvertes, des arts et de l'investigation de l'anatomie du corps (jusque là interdit ; car disséquer le corps revenait à disséquer l'âme).

Arts et science progressent ensemble autour de la découverte du corps humain, tant sur le plan de sa représentation extérieure que de sa structure intérieure (Léonard de Vinci, outre son génie de peintre, dissèque des cadavres et acquiert ainsi une excellente connaissance du corps humain).

C'est de cette façon que se construit l'idée que la science ne peut prétendre à la vérité qu'en **construisant** son objet. Elle doit aller au-delà de l'immédiateté de l'expérience. C'est pour cela que Descartes envisage de fonder les bases de la Science en mettant en perspective le corps en tant que vécu immédiat. Le corps doit être extérieur à la pensée même. C'est un exercice difficile dont Descartes nous rend compte dans Les Méditations Métaphysiques (1641), dans Les Lettres à Elisabeth (1641) et dans les Passions de l'âme (1649).

C'est la condition du cogito : l'esprit (mens) doit se distinguer de ses perceptions et de ses sensations en tant qu'elles l'affectent. Le corps ne peut être perçu que comme objet extérieur à moi, au moins toutes les fois que je pense. Ce corps-objet peut alors se définir géométriquement (longueur, largeur, épaisseur), et quantitativement. Le corps devient un **espace mesurable**, c'est un corps physique.

Il est possible, dès lors, d'envisager l'étude du fonctionnement du corps humain. Celle-ci se déploie dans deux directions complémentaires :

- d'une part, l'étude de l'anatomie
- D'autre part, l'étude du fonctionnement du corps en tant que machine autonome.

L'homme du XVII^e siècle, et surtout celui du XVIII^e siècle, s'occupe activement à construire des machines qui ressemblent à l'homme dans ses gestes et dans ses actes. Art, Technique (Techné) et Science, ne sont pas encore séparés : Vaucanson, célèbre constructeur d'automates rencontre le chirurgien Le Cat. Ensemble ils essayent de réaliser un automate qui pourra servir lors des cours d'anatomie (mécanismes de la respiration, de la digestion et des mouvements du corps).

La question posée est de savoir quel est « l'agent subtil qui circule dans la machine-corps et l'âme ? ».

Pour Descartes c'est « une vapeur subtile » ; alors que pour Newton, il s'agit « d'un éther intangible ». Mesmer, reprenant les études de Paracelse, est persuadé qu'il s'agit d'un magnétisme animal, qui serait comme une sorte de force naturelle qui, issue du corps, agirait sur les esprits et pourrait influencer ses conduites.

C'est à la fin du XVIII^e siècle, que Galvani confirme que le signal propagé par les nerfs est de nature électrique. C'est ainsi que les esprits animaux disparaissent définitivement à l'aube du XIX^e siècle, au profit d'un « potentiel d'action » qui se propage le long des nerfs et des muscles. Si c'est moins romantique, c'est plus rigoureux !

Newton, invente la « psychophysique », qui a pour objet d'établir une science exacte des relations fonctionnelles et des relations de dépendance entre le corps et l'esprit. Les expériences se portent alors sur l'étude des processus de perception sensorielle.

Désormais, la science et l'art se séparent ; mais tout le monde n'est pas d'accord :

Diderot, en 1765, dans ses éléments de physiologie, tente de montrer que les « facultés de l'âme » se relient à une « qualité corporelle ». Pour lui, l'artistique, l'esthétique et la physiologie sont liés. En effet, que reste-t-il du vécu du corps ? Du phénomène de la corporéité personnelle ?

Descartes ne résout pas le problème, car sa théorie de la connaissance est purement intellectuelle,

mais il ne peut le contourner. C'est dans ce sens qu'il imagine (Traité des passions de l'âme - 1649) que l'union du corps et de la pensée se font dans la glande pinéale (il assigne un lien physique à l'esprit).

En proposant une union corps-esprit, il pense résoudre le problème de l'unité corporelle et de sa permanence dans le temps. La sixième Méditation est presque entièrement consacrée à cette question, mais Descartes ne connaît ce corps là que comme phénomène. Il ne peut nier que le corps propre est un objet particulier par rapport aux autres objets. Mais, c'est tout de même la raison qui décide de l'essence des choses ; le composé de corps et d'âme, ne décide que de l'ici et maintenant. Le corps seul n'a aucun savoir.

La conception de Spinoza du corps et de l'esprit occupe une place à part dans la pensée du XVII^e siècle (c'est un contemporain de Descartes et il a lu ses écrits).

Il n'adhère pas du tout à la théorie de la glande pinéale cartésienne en tant que lieu de l'union corps-âme. Il considère que Descartes a mal posé cette question et que, par conséquent, il n'a pu la résoudre. Pour Spinoza il n'y a pas deux substances (corps et esprit) opposées l'une à l'autre, mais **une seule**, cette substance étant la Totalité de ce qui est. Par conséquent, en tant que substance, corps et esprit sont identiques. Ce qui permet de penser la distinction, c'est le mode par lequel l'esprit perçoit la substance.

L'homme ne peut accéder à la connaissance que par deux modes (que Spinoza a nommé attributs) qui sont la pensée et l'étendue. Corps et âme ne sont pas deux réalités différentes, mais deux points de vues différents d'un même être. **L'âme est l'idée du corps** (Ethique II, proposition III). Il n'y a pas de hiérarchie entre les deux systèmes, ni de différence. C'est un système de correspondance (le corps n'est pas l'envers ou le négatif de l'âme).

Dans l'éthique III, Proposition II, Spinoza va encore plus loin et indique que « ni le corps ne peut déterminer l'esprit à penser, ni l'esprit ne peut déterminer le corps au mouvement, ou au repos, ou à quelque chose d'autre (s'il en est) ».

L'âme serait le biais par lequel il est possible, pour chacun, de se représenter son corps. Il y a une correspondance directe entre les affections du corps et les idées de l'âme.

C'est une façon originale d'ouvrir ce qui, au XX^{ème} siècle, se nommera psychosomatique. En effet, Spinoza ne peut se résoudre à faire du corps humain un simple objet d'études mécaniques ou physiologiques. C'est **en même temps**, pour lui, une question de physique, de médecine, de technique, d'art et d'éthique.

En dénonçant les paralogismes de la raison cartésienne, Kant, dans la Critique de la raison pure (1781), pose à nouveau le problème de l'union de l'âme et du corps. Pour lui ce n'est plus une union substantielle mais la synthèse des représentations du sens interne avec celles du sens externe.

Pour Kant, nous ne pouvons connaître ce qui est hors de soi ; c'est donc un faux problème que de tenter de faire du corps un objet de connaissance pure, puisque nous ne pouvons connaître la matière que d'une façon phénoménale. C'est le reproche majeur que Kant adresse à Descartes.

Dans ce sens, il faut renoncer, dit-il, à une psychologie scientifique.

« Quel besoin avons nous d'une psychologie fondée sur les principes purs de la raison ? », se demande Kant. Pour lui, le « je pense » doit accompagner « en droit » toutes les représentations, car il est **lié** à deux formes de la perception pure : l'espace et le temps.

En d'autres termes, Kant pose la même question sous une forme différente : « Cette fameuse question de l'union de ce qui pense et de ce qui est étendu reviendrait donc ... simplement à ceci : Comment, dans un sujet pensant, une intuition extérieure est-elle possible ? ... Je veux dire, l'intuition de l'espace (de ce qui le remplit, la figure et le mouvement) ? - Mais à cette question il n'y a pas de réponse possible pour aucun homme, et l'on ne peut jamais remplir cette lacune de notre

savoir. »

Exit la résolution du problème à l'aube de la Révolution Française qui sonne le glas du siècle des lumières et de la raison pure.

2.4 Le statut du corps au XIX^{ème} siècle et au XX^{ème} siècle

Le XIX^{ème} siècle s'inscrit dans un bouleversement total des idéologies et des valeurs traditionnelles.

Le corps-machine n'est plus l'automate ravissant des salons du XVIII^{ème} ; il devient machine-corps humaine. La pensée scientifique se développe et triomphe. Les instruments deviennent de plus en plus performants. Les rayons X permettent de voir l'intérieur du corps, la photographie de capter l'image de l'instant, les gestes sont analysés par le cinématographe ; le microscope permet d'observer les cellules et l'électroencéphalographie rendent visible les ondes électriques du cerveau.

Darwin devient le scientifique absolu, dans le sens où il donne une place à l'homme dans l'évolution des espèces. La généalogie humaine est enfin expliquée.

Dès lors, la part artistique et créatrice appartenant à chaque homme disparaît. Ne restent plus désormais que quelques artistes décorporés, en marge du reste de la communauté humaine.

Ils épinglent, et mettent en représentation la violence, les forces obscures, la mort, dans une société porteuse d'une idéologie de connaissance et de progrès (Victor Hugo).

C'est le développement du romantisme, dans sa forme la plus mélancolique ; c'est le goût pour le surnaturel, le démoniaque, les songes, l'absolu, la mort.

Comme le montre Michel Foucault dans la Naissance de la Clinique, c'est la période où les plus grandes noirceurs humaines viennent au jour et s'expriment dans le langage et dans l'art (Goya, Sade, Victor Hugo, Kubin, Münch, Goethe, etc). Eros et Thanatos préoccupent l'ensemble des artistes.

Dans le Gai Savoir, Nietzsche pose la philosophie classique comme un vaste « malentendu du corps » ; il propose (Fragments Posthumes) de « prendre pour point de départ le corps et d'en faire un fil conducteur, voilà l'essentiel. Le corps est un phénomène beaucoup plus riche et qui autorise les observations plus claires... ». « Le corps est une pensée plus surprenante que jadis l'âme ».

En 1886, en opposition complète à Descartes, il confirme que : « Le phénomène corps, est un phénomène plus riche, plus explicite, plus saisissable que celui de l'esprit. Il faut le placer au premier rang, pour des raisons de méthode, sans rien préjuger de sa signification ultime » (Fragments Posthumes XVI). « En effet », ajoute-t-il, « la conscience n'est qu'un instrument ... ni le plus nécessaire, ni le plus admirable... il faut donc renverser la hiérarchie ... et conserver le spirituel comme langage chiffré du corps... » (1883 - F.P. XXII^{ème} page 382).

En critiquant le dualisme, les philosophes du XIX^{ème} siècle cherchent une autre voie pour penser l'unité comme processus vivant lié à la perception et à la conscience ; ils cherchent à expliquer l'activité humaine prise dans une relation d'interdépendance.

En France, c'est Maine de Biran qui ouvre la voie (1823, Considération sur le principe d'une divi-

sion des faits psychologiques et physiologiques). Il tente de concilier la psychologie et la physiologie du corps qui, dit-il, « sont faites pour s'entendre ». C'est l'acte volontaire (en tant qu'effet de la conscience) qui fait que « je coexiste, **moi** voulant, avec un corps sentant et mobile ». Mais, en même temps « je sens dans ces membres une loi qui n'est pas la mienne, et qui s'oppose à ma volonté ou à moi ».

Bergson (en 1896, dans Matière et Mémoire, ainsi que lors de sa conférence de 1912 sur l'âme et le corps) tente de résoudre le dualisme de la façon suivante :

« C'est en comprenant le mécanisme de la mémoire que l'on peut résoudre le problème de l'union de l'âme et du corps, car la mémoire pure (que Bergson nomme Elan vital dans l'évolution créatrice) étant la synthèse du passé et du présent en vue de l'avenir, se manifeste par ... des actions qui sont la raison d'être de son union avec le corps... ».

Mais malgré ses efforts, Bergson reste dualiste, dans le sens où il distingue corps et esprit, non plus en fonction de l'espace (comme Descartes) mais en fonction du Temps. C'est à la fois, une façon de s'opposer au matérialisme, et une façon de repenser le problème de l'union corps-esprit. Mais la question n'est pas résolue pour autant.

En Allemagne, c'est Husserl qui pose de façon radicale, la réalité comme immanence de la conscience (Ideen I). Cette conscience « phénomène » est alors notre façon d'être présent au monde.

La conscience est toujours conscience de quelque chose. « La réalité de l'âme est fondée sur la matière corporelle et non pas celle-ci sur l'âme », écrit-il.

Cette nouvelle démarche va inspirer, en France et en Allemagne, une nouvelle manière de penser la corporalité.

En France, M. Merleau-Ponty (Phénoménologie de la Perception) s'interroge sur le corps en tant qu'énigme à déchiffrer, dans le sens où, le corps donne à voir ce que moi-même je ne peux pas voir. Le corps est le médiateur des affects et point de rencontre de toutes les expériences, de toutes les découvertes. Merleau-Ponty propose de retrouver l'expérience du « corps propre » en deçà du monde objectif. Il se propose de décrire l'expérience du corps sans référence à une causalité ni philosophique, ni historique, ni sociologique ; mais en se référant à une **structure**. Il intègre les données modernes de la neurophysiologie et de la psychanalyse. « Qu'il s'agisse du corps d'autrui ou de mon propre corps, je n'ai pas d'autre moyen de connaître le corps humain que de le vivre... Je suis donc mon corps... ».

Dans L'œil et L'Esprit (1960), à travers la question de la peinture, Merleau-Ponty pose le problème de l'art à partir de l'expérience du corps propre, dans le sens où, pour le peintre, la « vision est suspendue à son mouvement ... » « ... le mouvement est la suite naturelle et la maturation d'une vision ». « Visible et mobile, mon corps est au nombre des choses ... mais puisqu'il voit et se meut, il tient les choses en cercle autour de soi, elles sont une annexe et un prolongement de lui-même, elles sont incrustées dans sa chair... ».

Ainsi, comme le disait S. FREUD, en 1919 « le moi n'est plus maître dans sa propre maison ». La décentration de l'homme dans l'univers s'exprime à travers les sciences, les technologies, les médecines, les philosophies et les arts.

Au début du XX^{ème} siècle, le champ du savoir sur le corps et l'âme se disperse en trois modèles distincts :

La psycho-physique neurologique qui se consacre à l'étude du cerveau et de l'intelligence

La psychanalyse qui, du point de vue corporel, se consacre à l'étude de l'image du corps

La phénoménologie qui étudie le corps propre et les éprouvés corporels en relation avec autrui et le monde.

C'est de ces multiples façons de voir le corps que la psychomotricité est née. Située au carrefour des différents regards et des différents savoirs sur le corps et la corporalité, elle tente de rendre compte des multiples facettes identificatoires constituant l'unité de l'homme dans le monde. Elle s'intéresse à l'enfant comme corps à être et à construire, elle s'intéresse à l'adulte comme corps étant et s'interrogeant, elle s'intéresse au vieillard comme passé, mémoire et histoire.

A ce titre, la psychomotricité est ouverte au monde, engagée directement dans le processus évolutif de la vie de l'homme. Elle est action et passion, savoir et interrogation. Elle est vivante.

2.5 Bibliographie

« Le corps » sous la direction de J.C GODDARD et M. LABRUNE (Intégrale Van, Paris 1992)

« Le corps » dispersé de B.ANDRIEU (Editions L'HARMATTAN, Paris 1993)

et tous les philosophes cités dans le *corps* du texte

Chapitre 3

Les fondements théoriques de la psychomotricité

Epistémologie, perspectives actuelles

3.1 Introduction

La notion de soin par la médiation corporelle existe depuis l'antiquité avec Hippocrate. Elle ne pose aucun problème jusqu'au milieu du 19^{ème} siècle. C'est le partage entre maladies nerveuses et mentales qui introduit le clivage des soins entre le corps et la psyché.

Celui-ci a été préparé deux siècles auparavant avec l'avènement du « cogito » dans la pensée philosophique.

C'est, en effet, à partir de Descartes qu'une opposition entre psyché et soma se trouve introduite. Dans cet ordre d'idée, le « cogito ergo sum » ne peut se poser comme tel que par l'exclusion de tout vécu sensitif, sensoriel...

De là, le thème célèbre du philosophe qui, au pied du précipice, est saisi de vertiges, victime de ses sens, que son raisonnement ne peut dominer ; Le **traité des Passions de l'âme**, écrit en 1649 à la demande de la Princesse Elisabeth est une vaste nomenclature pour dominer les sens. Deux ans auparavant, Descartes a publié les **Méditations Métaphysiques** à Paris, ouvrage fondamental où il démontre que : le « cogito » est de la pensée qui se pense dans l'instant même de son effet, comme pensée. Il institue ainsi la certitude fondamentale sur laquelle tout discours scientifique moderne doit se construire.

La réflexion philosophique imposée par Descartes écarte définitivement le courant de pensée issu du moyen-âge qui ne se posait pas la question d'une dualité corps-esprit dans le sens où tout sujet était celui de Dieu ou du diable dans une unité fondamentale.

En effet, au moyen-âge, toute modification corporelle était vécue comme effets de possession diabolique comme en témoignent les gargouilles des cathédrales gothiques.

La révolution cartésienne institue la certitude fondamentale de ce qui sera appelé au 19^{ème} siècle la science positiviste ; posant une dualité fondamentale entre le corps et l'esprit, elle institue celui-ci comme maître absolu puisque seul, il peut amener le sujet à la certitude de son être.

Au 19^{ème} siècle, les progrès de la science sont tels qu'en 1872, le physiologiste LANDOIS découvre des aires corticales dont la stimulation déclenchée à l'aide d'électrodes produit des décharges motrices : ces aires sont appelées « centres psychomoteurs » ; la neurologie est alors une science

nouvelle, en plein essor.

Les neurologues pensent que l'on pourrait stimuler le psychisme d'un aliéné par une action du cerveau sur le muscle et vice-versa.

3.2 Éléments d'une théorie psychomotrice

Les premiers éléments d'une théorie psychomotrice apparaissent vers 1890 (avec VOISIN, SOL-LIER, SEGUIN et ITARD) sous forme de l'idée d'un entrecroisement entre sensation, mouvement et volonté.

Pour certains, c'est le mouvement qui crée la volition, pour d'autres, c'est le contraire.

Pour CHARCOT, la fonction de la volition est abolie dans la maladie hystérique ; il commence ses recherches sur l'hypnose en 1878 et démontre la dialectique de la liaison entre le mouvement et l'idée.

C'est ainsi que pour l'école de la Salpêtrière, la suggestion faite au malade n'est pas seulement une affaire de langage mais aussi une affaire de mouvement qui renforce l'acte de volonté.

P. JANET et P. TISSIER s'inspirent des travaux de CHARCOT et ouvrent la voie de la rééducation psychomotrice autour de la question de « l'influence des exercices physiques sur le développement de l'attention ». Ils démontrent que les mouvements contrôlés par la volonté contribuent à rétablir le cours des idées normales, non seulement en ce qui concerne l'hystérie, mais aussi pour tout trouble mental.

L'efficacité de la gymnastique volontaire médico-psychologique est dès lors prouvée.

Les mots-clé sont : *suggestion, persuasion, attention, et volition*.

Dépassant le cadre de la maladie mentale, ce sont les pédagogues qui utilisent la gymnastique afin de prévenir les désordres psychiques et physiques : l'éducation psychomotrice naît d'une volonté politique de prévention de ces désordres.

D'ores et déjà est constitué le creuset d'ou sortira la psychomotricité et avec elle, toutes les techniques de soin à médiation corporelle. Au début nous avons une matrice commune avec le développement de la connaissance scientifique (surtout en ce qui concerne la neurobiologie et l'hygiène) qui influencent les soins du corps et de l'esprit puis, rapidement, deux tendances se dessinent :

- les techniques ou l'esprit (et la parole) influencent le corps
- les techniques ou le corps influence l'esprit.

Les premières donneront, à partir de l'hypnose, les techniques de relaxation y compris sa dissidente : la psychanalyse.

Les secondes donneront les techniques d'apprentissage : conditionnement, gymnastique, rythmique ou non, sports, danse, etc...

3.3 Emergence des pratiques psychomotrices

La pratique psychomotrice apparaît en 1930 sous forme de rééducation dans le cadre culture physique médicale : une société officielle de professeurs spécialistes de culture physique médicale de France a été agréée en 1933. Elle a pour devoir de « se dévouer à la récupération des illettrés physiques, des arriérés psychomoteurs et déficients de tout sorte... »

Par l'exercice psychomoteur, il faut affermir le corps afin d'affermir l'esprit - C'est dit !

En 1935, naissent les notions de « troubles psychomoteurs » et l'idée de « coordinations psychoneuro-motrices ».

C'est ainsi que la psyché disparaît, subsumée par le cerveau ; on peut dire que la neuro-psycho-motricité représente alors le triomphe de la matière sur l'esprit.

D'autre part, pendant cette période, l'hypnose s'éteint doucement : elle est jugée dangereuse.

Parallèlement à la découverte du fonctionnement de l'inconscient par FREUD et à l'élaboration de sa métapsychologie, on assiste à l'éclosion de techniques qui ont toutes pour but de « fortifier la maîtrise du conscient sur l'inconscient » : ce sont des thérapies morales dont le point de départ est : la concentration, la volonté (méthodes du docteur DUROILLE en 1916, du docteur VITTOZ en 1921, la méthode COUE en 1922 et la méthode du docteur CARTON en 1937).

Toutes ces méthodes ont pour but la maîtrise et le contrôle de soi : par la détente du corps et de la respiration, on accède au calme de l'esprit.

D'un côté, il faut affermir le corps pour affermir l'esprit : c'est la gymnastique et, de l'autre, il faut calmer le corps pour calmer les esprits : c'est la relaxation.

Mais dans les deux cas, c'est la volonté et la morale qui dominent : « mens sana in corpore sano ».

Le 20^{ème} siècle rejoint ses ancêtres et, en particulier Platon (la République, les Lois).

A partir de 1935, GUILMAIN, directeur des classes de perfectionnement, élabore une série d'exercices psychomoteurs à partir de travaux d'H. WALLON (les origines du caractère chez l'enfant) et élabore une pratique qui pourrait modifier le caractère des enfants.

GUILMAIN publie en 1948 les « tests moteurs et psychomoteurs » qui permettent d'établir un type de comportement moteur lié au comportement psychologique. Il s'agit de lire le caractère de l'enfant à travers eux et non pas de dépister une quelconque maladie organique ; néanmoins, les sources théoriques de l'examen psychomoteur restent essentiellement neurologiques.

Grosso modo, le bilan psychomoteur, tel qu'il est pratiqué actuellement n'a pas beaucoup varié depuis cette époque. Très schématiquement, il consiste à étudier les conduites motrices de base (marche, course saut, équilibres, syncinésies, praxies, adresse et coordination gestuelles), le tonus, les rapports à la temporalité, aux rythmes et la spatialité ainsi que l'étude du schéma corporel et/ou de l'image du corps. Le psychomotricien doit, en outre, observer le rapport relationnel du patient par rapports aux épreuves et à autrui.

C'est à la fois un examen quantitatif et qualitatif du comportement relationnel.

Parallèlement aux travaux de GUILMAIN, D. LAGACHE, psychiatre et psychanalyste publie les premières nomenclatures des jeunes inadaptés en 1946.

Les désordres engendrés par la seconde guerre mondiale et, notamment la dissolution du tissu social ont invité ces chercheurs à classer de façon minutieuse les troubles mentaux : c'est un travail de réparation sur lequel se tisse le réseau de la rééducation. HEUYER montre que c'est le milieu familial perturbé qui est à l'origine des troubles caractériels. Dans la même période, la psychologie se construit aussi sur des données chiffrées et précises.

Si, traditionnellement, l'enfant turbulent renvoie à un schéma neurologique, la manifestation des

troubles est psychologique.

Dès lors, les recherches sur les émotions s'orientent vers un travail sur le corps qui les expriment ; dès les années 1960, se trouve, en germe, tout le courant de l'expression corporelle et toutes les techniques du corps incluant de façon prévalante, la relation à l'autre.

3.4 La psychomotricité relationnelle

C'est DE AJURIAGUERRA qui imprime à toute une génération, sa façon de penser le soin en pédo-psychiatrie ; il inclut dans ses réflexions les travaux des neurologues tels que J. LHERMITTE, des psychanalystes tels que FREUD et M. KLEIN et est fortement influencé par la phénoménologie de MERLEAU-PONTY et de BUYTENDIJK.

Dès lors, trois courants, issus des trois origines (neurologie, philosophie et psychanalyse) se dessinent : sous la houlette d'AJURIAGUERRA et de Madame SOUBIRAN la psychomotricité va conquérir sa place dans l'arsenal thérapeutique entre 1950 et 1960. C'est ainsi que le mouvement corporel et la relaxation doivent contribuer à restaurer les fondements relationnels d'un sujet perturbé.

ZAZZO publie le **Manuel pour l'examen psychologique de l'enfant** dans lequel se trouvent les tests qui seront utilisés par les psychomotriciens (Santucci, Stambak, Bergès...)

PIAGET et WALLON se rejoignent pour donner la préséance au corps dans la genèse de la pensée. SIVADON dit que « c'est par rapport au corps de la mère que l'enfant définit les limites de son propre corps, de son propre soi, c'est toujours en passant par un autre que l'on se situe comme automone ».

MERLEAU-PONTY évoque le corps comme « véhicule de l'être au monde » et, dit-il, « avoir un corps, c'est, pour un vivant, se joindre à un milieu défini, se confondre avec certains objets et s'y engager continuellement ».

La maladie mentale est le témoin de la rupture du pacte entre le corps et l'esprit : il est donc nécessaire de retrouver une certaine forme de communication au moyen de la fonction motrice afin de recréer une dialectique entre corps et pensée.

Mais, de quel corps s'agit-il ?

La notion de « corps propre » définie par WALLON à partir des travaux du philosophe allemand HUSSERL est reprise par AJURIAGUERRA : c'est un corps rendu présent au monde par la perception, c'est un corps de chair vécu et non pas seulement imaginé ou représenté de façon symbolique ou conceptuelle.

« Il se tient là, sous nos yeux comme quelque chose de donner à soi-même et en acte, présentement » (Leib différent de Körper, en allemand)

Ce sont les déterminations visuelles et tactiles du corps qui sont susceptibles de lui garantir une identité et une figuration spatiale.

AJURIAGUERRA utilise cette notion de corps propre pour donner plus « de réalité » à la notion du « moi » ; pour renforcer son propos, il utilise le texte de J. LACAN sur le « stade du miroir », écrit en 1939.

Le stade du miroir est le moment où l'enfant, dans son immaturité motrice, anticipe, par l'image, son unité corporelle et psychique. L'unité ne peut être réalisée que si l'enfant exerce sa motricité dans son rapport spatio-temporel et dans sa relation à l'autre ; s'introduit ici la notion du désir.

La question posée alors à la psychomotricité est la suivante :

Comment faire pour que les enfants intègrent la connaissance de leur corps ?

La réponse est de reconstruire l'enchaînement des acquisitions : la logique rééducative se construit ainsi :

- par la relaxation, l'enfant acquiert un vécu corporel accompagné de la nomination des parties du corps et,
- par le travail dynamique, il développe ses repérages temporo-spatiaux.

Cette rééducation psychomotrice permet de régler les difficultés des enfants en échec scolaire.

Mais, si cette pratique innove, elle s'avère rapidement insuffisante si l'enfant présente des troubles profonds de la relation et de l'identité.

Néanmoins, AJURIAGUERRA opte pour un fonctionnement global, car dit-il, il faut unifier un « psychisme aux multiples visages ». C'est pourquoi se crée en 1961 à Henri ROUSSELLE, le Diplôme de Rééducateur en Psychomotricité sous la responsabilité du titulaire de la chaire de Neuropsychiatrie.

3.5 Influence de la psychanalyse

Laissons là le devenir de l'éducation psychomotrice dans le cadre scolaire et sportif pour examiner de quelle façon les concepts théoriques de la psychanalyse vont, dès la création du diplôme, ouvrir un nouveau champ de réflexion et de pratique en psychomotricité.

Après « mai 1968 », la neurologie se sépare de la psychiatrie ; les jeunes psychiatres en formation s'intéressent exclusivement aux maladies mentales ; la répercussion corporelle des troubles devient une préoccupation secondaire puisque à la neurologie revient le corps et à la psychiatrie revient l'esprit.

Curieusement, les psychomotriciens, avec leurs techniques corporelles sont mis du côté de l'esprit ; c'est ainsi qu'ils n'ont pas d'autre choix que d'aller « voir » du côté de l'esprit ce qui s'y passe. Le contexte théorique de l'époque est le suivant : la pédopsychiatrie est neuve, les psychiatres et les psychologues se forment dans leur majorité à la psychanalyse, la psychanalyse des enfants commence à se répandre ; par ailleurs, les grands courants d'idées tels que la linguistique, l'anthropologie, le structuralisme prennent un essor considérable.

LACAN relit FREUD en allemand, il relève dans les traductions des erreurs monumentales ; grand érudit, il s'intéresse aux travaux philosophiques de son temps (lecture de HEGEL, introduite récemment par KOJEVE à la SORBONNE, discussions avec LEVI-STRAUSS et FOUCAULT, et le linguiste MARTINET) ; il désire faire progresser la théorie psychanalytique à partir du point où FREUD l'a laissée. Ce sont, en particulier les apports de la linguistique structurale qui l'influenceront le plus. Il crée de nouveaux concepts tels que le sujet de l'inconscient, les registres de l'imaginaire, du symbolique et du réel, le nœud borroméen, le grand Autre, etc... Comme FREUD en son temps, il désire que la psychanalyse soit un concept scientifique et accepté comme tel par les Sciences ; il y passera sa vie. Fils turbulent de la psychanalyse, il entraîne dans son sillage un nombre de plus en plus grand de pédopsychiatres, de psychologues, et quelques psychomotriciens interpellés eux aussi par ce grand courant de pensée.

Les psychomotriciens sont extrêmement interpellés dans la mesure où ils se demandent de qu'ils font avec le corps au royaume de l'esprit, d'autant plus que l'enseignement officiel de la psychomotricité reste résolument attaché à la neurologie et aux pratiques rééducatives. C'est ainsi que deux courants naissent et s'affrontent dans la violence : d'une part, les partisans des pratiques rééducatives et, d'autre part, les partisans d'une prise en compte du désir de l'enfant dans une pratique qu'ils veulent thérapeutique.

La prise en compte de la notion du désir de l'enfant conduit les psychomotriciens à s'intéresser à la théorie psychanalytique ; de l'interrogation de la relation intersubjective on passe à la question du transfert. Mot « magique » sur lequel l'affrontement se fera le plus vif et le plus âpre.

Les psychomotriciens qui ont une formation psychanalytique peuvent-ils être encore psychomotriciens ou bien sont-ils des transfuges abâtardis de cette pratique ? comme ils se l'entendent quelquefois dire...

En ce qui concerne les techniques de relaxation, les données sont plus simples : ou bien on a une expérience psychanalytique et on fait de la relaxation analytique, ou bien on ne l'a pas, et on fait une relaxation psychomotrice, se réduisant, à l'époque à l'évaluation tonique du corps.

Si nous savons désormais que le corps est pris dans le réseau signifiant de la langue, en psychomotricité, il est invité à se taire.

Or, les psychomotriciens ont bien repéré que le corps n'est pas muet et que l'enfant exprime avec son corps ce qu'il ne peut dire par la parole.

En ce qui concerne la technique de jeu avec l'enfant, c'est sur la primauté de l'expression que se construit désormais la nouvelle psychomotricité. Cette technique, élaborée par F. DESOBEAU sera reprise ensuite par F. GIROMINI, puis A. LAURAS et F. JOLY entre autres.

LAPIERRE ET AUCOUTURIER, dans les années 1975, influencés par la théorie psychanalytique, démontrent que si la structuration temporo-spatiale est nécessaire aux apprentissages, elle ne peut s'apprendre de façon rationnelle. Le psychomotricien doit favoriser l'expression du corps vécu de l'enfant en lui laissant la liberté de ses actes ; il est à l'écoute de l'enfant. Si l'enfant échoue, ce n'est plus par défaut d'apprentissage mais par défaut de faculté créatrice. C'est cette faculté créatrice que désormais la psychomotricité doit apporter à l'enfant. Nous retrouvons ici en filigrane les apports théoriques du dernier MERLEAU-PONTY ; en effet, dans son dernier ouvrage *L'œil et l'Esprit* (1964), il nous dit que « toute technique est technique du corps, elle figure et amplifie la structure métaphysique de notre chair ».

Ceci revient à dire que, en psychomotricité, le dire est contenu dans le faire : en retrouvant sa dynamique expressive, l'enfant met à jour, traduit ses fantasmes.

On retrouve ici l'expérience de la catharsis et ses effets bénéfiques décrits de façon prise, jadis, par ARISTOTE.

Le vécu corporel de l'enfant se conjoint à une histoire mise en scène où la vérité se donne masquée. C'est ainsi que nous pouvons dire que l'enjeu théorique de la psychomotricité est la **vérité du sujet** de la même façon qu'en psychanalyse.

Alors, où est la différence ?

Elle réside dans la technique car il y a plusieurs façons de travailler la question de la vérité du sujet, comme il y a différents moyens d'accès pour pénétrer dans une ville.

En psychomotricité, la voie d'accès est l'imaginaire,

En psychanalyse, la voie d'accès est le symbolique.

C'est exact à condition que l'enfant soit « dans le langage », mais s'il ne l'est pas ?

C'est l'énigme posée par la psychose qui conduit les psychomotriciens à s'interroger sur les techniques à utiliser dans ce cas précis et sur quel support théorique elles doivent de construire.

Ici, la théorie psychanalytique et la théorie phénoménologique croisent la pratique psychomotrice :

1. en ce qui concerne la théorie psychanalytique se rapportant au corps, ce sont les concepts
 - d'identification, d'image du corps, et de « moi-peau » qui seront travaillés. Les auteurs principaux sont G.HAAG, D.ANZIEU, R. ROUSSILLON, E. ALLOUCH, P. AULAGNIER...
2. en ce qui concerne la théorie phénoménologique ce sont les concepts de
 - vécu corporel, dialogue tonico-émotionnel, expressivité du corps par l'intermédiaire du toucher thérapeutique, des enveloppements humides ou secs, du regard, de la voix etc... qui seront travaillés ainsi que le rapport à autrui. Les auteurs principaux sont : P.DELION, A.GILLIS, A. LAURAS-PETIT, C. POTEI, G. POUSS...
3. le courant de recherche actuel des neuro-sciences, que nous n'avons pas évoqué ici en constitue une troisième voie d'accès. C'est un chapitre suffisamment important pour faire l'objet d'un développement spécifique ultérieur.
4. Sur le plan de la psychomotricité, citons les travaux essentiels de A. BULLINGER et de B. LESAGE qui constituent tant sur le plan de la recherche, que sur le plan clinique un apport majeur à la thérapie psychomotrice aujourd'hui.

3.6 Conclusion

La psychomotricité est marquée dans sa chair du sceau de la pluralité dont elle est constituée : il n'y a donc pas d'unité conceptuelle de la psychomotricité ; son identité se construit au regard des trois concepts du corps issus de la pensée du 20^{ème} siècle : la psychanalyse, la phénoménologie et les neuro-sciences.

Située au lieu d'articulation de l'imaginaire, du symbolique et du réel, elle a pour fonction l'émergence du désir humain ; c'est peut-être un art.

3.7 Bibliographie

- S. FAUCHE **Du corps au psychisme**
 Histoire et épistémologie de la psychomotricité, Paris, PUF 1993
Et les philosophes cités dans le texte.

Chapitre 4

Les théories du corps au XX^{ème} siècle : apports de la phénoménologie, constitution du corps propre et du schéma corporel

4.1 Introduction

Parmi les évidences qui constituent notre existence, l'une des plus fondamentales serait être celle que le corps est notre corps, dans lequel nous vivons et avec lequel nous mourrons. C'est cette évidence du corps qui rend si difficile sa description. Le fait de dire « *dans lequel et avec lequel* » ouvre, en effet, à toutes les questions métaphysiques de la vie : la naissance, la mort et la différence sexuelle. En d'autres termes : *avons-nous un corps ou bien sommes-nous un corps ?*

Toute la question est là. Vous me direz alors mais les animaux ont aussi un corps alors que manifestement la pensée ne les inquiète pas. Peut-on en conclure par-là que les animaux *sont leur corps* ? On voit donc d'emblée que le corps est celui de l'être humain et que cette question implique la mise en jeu de la différence entre l'homme et l'animal.

Avons-nous un corps ou bien sommes nous un corps ? Cette division de la question entre être et avoir (sujet et objet) laisse échapper l'essentiel c'est-à-dire *l'expérience du corps* se mouvant entre ces 2 pôles. En effet, la question est de savoir *qui a* ou *qui est* un corps car si nous n'étions qu'un corps, aucune parole ne pourrait venir en rendre compte. Il faut donc qu'il y ait dans le corps humain quelque chose de plus qui excède le corps, qui tend à s'en échapper.

C'est ce que les Grecs appelaient *psyché* : que ce soit dans les sensations, les affections, l'affectivité, dans les passions ou dans les pensées, il y a toujours plus dans ce terme que ce qui en est directement identifié.

Quand nous entendons les mots *sensation, affection, affectivité, passion, pensées*, il ne faut pas les

penser comme relevant d'un psyché pure (une âme sans corps) et d'en chercher par la suite les répondants physiques dans le corps (les signaux du corps) car là nous serions dans une séparation entre le corps psychique et le corps physique. C'est ainsi que pour penser le corps autrement, il faut mettre en suspens l'immédiateté de notre jugement : c'est cela que l'on appelle **l'attitude phénoménologique**, c'est à dire la mise hors circuit de tout jugement, de tout préjugé sur l'âme et le corps. Il nous faut donc nous efforcer de penser le « corps vécu » ou le « vivre incarné » du dedans, et seulement du dedans.

Au cours de l'Histoire, certains philosophes ont tenté de penser de cette manière là le corps de l'être humain dans un rapport à l'expérience et à l'existence.

Dans la tradition moderne, c'est **Nietzsche**, au 19^{ème} siècle qui, le premier, s'est efforcé de penser l'excès du corps à propos des pensées et des cultures. L'excès du corps il l'a nommé « volonté de puissance ».

Le mot même de puissance évoque l'idée qu'il y ait toujours un dépassement de l'action et de la réaction.

Mon action dépasse toujours ma pensée et elle se présente originellement comme chaotique et contradictoire c'est « l'affectivité primitive¹ ». Le corps et ses excès est le lieu par excellence du passage à la vie. Sa philosophie est *un exercice de vie*. Mais le fantasme de puissance est un des fantasmes le plus envahissant, le plus destructeur et le plus nihiliste de la modernité. C'est pourquoi les idéologies totalitaires ont pu s'emparer facilement de cette façon de penser. Il n'en est pas moins vrai que l'œuvre de Nietzsche reste une question aiguë, non résolue, qui se pose à tous les penseurs modernes.

C'est néanmoins dans un champ beaucoup plus mesuré, moins grandiose, que s'est élaborée une pensée du corps dans notre siècle.

C'est **E. Husserl** qui ouvre le champ de la phénoménologie au début du siècle repris par **M. Scheler** dans *Ethique Matérielle des Valeurs* et repensé par **M. Merleau-Ponty** dans la *Phénoménologie de la Perception*. A cela s'ajoutent les œuvres de : **Heidegger** : *Etre et Temps*, Sartre : *L'Etre et le Néant*, **E. Strauss** : *Du sens, Des Sens*, **H. Maldiney** : *Regard, Parole, Espace*, **M. Levinas** : *Totalité et Infini* et **P. Ricœur** : *Temps et Récit*, sans oublier les travaux de L. BINSWANGER, F.J. BUYTENDIJK, F. GOLDSTEIN, V. Von WEISACKER, M. RICHIR et l'école de Marseille représentée essentiellement par A. TATOSSIAN et J.M. AZORIN.

La phénoménologie conduit au suspens (epoché, en grec) de toute psychologie descriptive (je décris ce qui m'est arrivé) et analyse un vivre toujours pris à l'état naissant, enchevêtré, confus. Chaque vécu étant lié à une infinité d'autres vécus, celui-ci ne peut donc être perçu que dans sa globalité, au point de jonction de la conscience et de l'inconscient, du corps et de la parole.

Le corps phénoménologique est le corps vécu mais dans sa dimension excessive qui fait qu'il y a toujours plus en lui que ce que les mots et les structures de la langue y reconnaissent. Il joue, a dit Husserl, un rôle clé dans la rencontre interhumaine, intersubjective, parce qu'il porte un halo d'indéterminations qui fait que *vivre un corps et vivre dans un corps* demeurent à jamais comme questions qui se posent à nous.

1. M. HAAR NIETZSCHE et la métaphysique : Ed. GALLIMARD 1993
NIETZSCHE : le gai savoir

4.2 Le corps vécu : le modèle phénoménologique

La phénoménologie a son origine dans l'œuvre de Husserl au moment où Freud fonde la psychanalyse. Elle étudie la manière dont le sujet vit son corps en lui-même.

M. Merleau-Ponty, J.P. Sartre, M. Henry et M. Richir, en France, s'inspireront de son œuvre.

De quoi s'agit-il ?

Husserl refuse le modèle de la psychologie descriptive et passe à une phénoménologie transcendante, ce que donne à la chair un rôle constituant de corps vécu, une incarnation.

Qu'est ce que cette incarnation ?

Pour comprendre cette notion, il faut penser que la perception des états psychiques ne dépend pas seulement comme en psychanalyse de l'étayage des pulsions ou bien comme en psycho-génétique de la réduction des perceptions internes et externes à une localisation dans le corps. Pourquoi ? parce que ces méthodes placent le sujet en position extérieure par rapport aux phénomènes psychiques (je ne peux pas être observateur objectif de moi-même) ce qui est une perception dualiste.

Husserl veut appréhender le vécu corporel dans la pureté de sa manifestation.

Vous vous souvenez que pour Kant toute connaissance du corps commence avec l'expérience. C'est une théorie empirique.

Pour Husserl le corps est ce qui appartient à la présence la plus immédiate du monde y compris dans l'espace-temps ; il est ce qui fournit à la pensée ce qu'il nomme les *data de la représentation* (qui sont les contenus sensitifs, sensibles du corps comme le toucher, le regard, la voix, la kinesthésie).

On voit déjà là que le vécu corporel appartient au monde de la sensation alors que l'image du corps appartient au monde de la perception.

Donc Husserl n'explique pas, n'interprète pas les contenus psychiques. Il détermine la forme de la présence du sujet dans le vécu corporel grâce à l'intentionnalité. Le corps devient ainsi *présence au monde de la vie psychique d'un sujet intentionnel*.

Le corps phénoménologique n'est donc pas un corps psychique ni un corps physiologique : c'est un corps de chair et, pour que le vécu soit appréhendé dans sa pureté, l'attitude phénoménologique doit inhiber toute position transcendante (se mettre hors de pour observer) afin d'établir une connaissance objective. Il n'y a donc plus d'enchaînement causal, donc plus de logique cognitive dans laquelle toute connaissance du corps commence avec l'expérience, il n'y a plus de jugement de valeur en quelque sorte.

4.2.1 Le vécu corporel

La sphère de *l'immanence* (cette sensation que j'ai de la présence immédiate de mon corps dans le monde) se réduit après *l'époché* (appelée la réduction phénoménologique) à la *présence de la chose même*, car l'attitude naturelle fait que l'on n'a pas conscience de la perception, car celle-ci n'observe pas le phénomène de la présence en chair et en os de la chose. Par exemple, je perçois et j'ai conscience de l'existence de la table (système perception - conscience) mais je n'ai pas conscience de la perception elle-même, au moment où je perçois et pourtant, la perception remplit mon regard

de telle manière que je suis immédiatement en rapport avec elle. C'est cela le vécu corporel. Ce n'est ni imaginé, ni pensé de façon symbolique ou conceptuelle, *mais se tient là sous nos yeux comme quelque chose de donné à soi-même et en acte.*

Le vécu corporel se situe donc en dehors des activités rationnelles qui gèrent les sciences de la nature. Pas d'induction, pas de déduction, pas de comparaison pour retrouver les différences qualitatives du corps : le primat de la perception assure au vécu une authenticité qui permet de montrer la liaison essentielle entre la chose même et l'espace par le moyen du corps.

4.2.2 Perception de l'unité du corps propre

Husserl est un philosophe qui écrit dans la langue allemande, or, dans cette langue il y a deux mots différents pour signifier le corps : *Körper* qui signifie le corps anatomo-physiologique et *Leib*, qui signifie le corps vivant, lieu des sensations et des émotions alors que la langue française ne dispose que d'un seul mot pour signifier ces différents corps ; c'est pourquoi, en Français, on utilise le mot *corps* (*Körper*) pour désigner le corps anatomo-physiologique et le mot *corps-propre* (*Leib*) (propre, proprio, de propriétaire, celui qui m'appartient) pour désigner le corps sensible.

Classiquement, la définition du corps biologique (*Körper*) précède celle du corps propre (*Leib*). Ce corps propre peut être défini comme *une chose occupant une certaine figure dans l'espace suscitant une certaine organisation de la perception.*

Husserl montre que l'unité du corps n'est pas seulement une perception externe mais est déterminée par une aperception (appréhension, prise de conscience) des sensations tactiles et visuelles avec les sensations kinesthésiques. C'est de cette façon qu'Husserl montre la construction **systématique** de l'espace corporel.

En effet, le corps est une étendue qui n'est pas neutre comme le montrait Descartes, car il est pris lui-même dans le mouvement qui l'anime. Donc les sens tactiles et visuels permettent de saisir la chose non pas en elle-même (par exemple le son d'un piano) mais ce qu'elle est pour la conscience qui perçoit (le son dans la perception). C'est comme cela que l'espace corporel acquiert son identité au regard de l'étendue générale. Il n'y a donc pas de corps spatial a priori. **L'unité du corps propre se construit en même temps que son espace.**

Examinons comment :

La perception est toujours incomplète : si je perçois un cube, je ne vois que quelques surfaces, je ne vois jamais le cube dans sa spatialité totale (objet mathématique). Je le perçois comme objet géométrique. C'est par un mouvement d'abstraction que je passe de l'objet géométrique à l'objet mathématique. Cela révèle le caractère incomplet de la perception.

Il faut donc qu'il y ait un mouvement progressif de la perception vers la prise de conscience du corps et c'est grâce à la multiplication des modes d'apparition par lesquels le corps tombe dans le champ perceptif que se crée le souvenir de sa présence. Il y a alors *synthèse de la perception, unité du corps propre*. Dans ce sens le modèle de la géométrie euclidienne n'est pas adapté à la perception de la réalité du corps propre, car il ne propose que des représentations de la chose sous les figures d'une géométrie de surface (le cube ne peut se donner à la perception avec ses 6 faces en même temps, de même que notre propre corps).

Or Husserl nous dit que la perception humaine prend en compte une dimension supplémentaire qui est celle de l'infini, incluant le Temps dans la perception de l'espace (espace de Riemann) ce qui fait que la dynamique d'un corps spatial est intégrée à la perception même. Donc il y a création

d'une **image dynamique** car elle ajoute toujours les variations kinesthésiques du corps de la chose à celle de notre propre mouvement dans la rencontre spatiale. Ex : si je marche vers un arbre qui est dans mon champ spatial, au fur et à mesure l'arbre se présente face à moi, avance vers moi, au rythme de mon déplacement. Ce phénomène est appelé *image Riemannienne* que l'on peut opposer à la perception euclidienne. **Cette image est dynamique** car elle ajoute toujours les variations kinesthésiques du corps de la chose à celle de notre propre corps dans le moment de la rencontre spatiale. En effet, la géométrie plane interdit la mise en relief, ce que permet la kinesthésie du corps. Donc, le corps spatial échappe à la perception. D'où la question fondamentale : comment le sujet, ne voyant que des faces, peut-il reconnaître la totalité d'un corps ? Il faut alors faire le tour de nous-même ! Mais cet impossible embrassement constitue en soi notre finitude donc ce n'est pas la perception qui est limitée mais notre corps qui est fini.

Alors comment fournir une synthèse de l'objet ? Husserl introduit alors la notion de *Ich-Leib* - corps propre lié au moi - et englobe **l'espace corporel subjectif dans la perception de l'espace global**.

L'expression *corps propre* engage la notion de réflexivité, de miroir, de dédoublement et d'identification.

C'est une *perspective unitaire du sujet avec lui-même, du corps avec le je, avec les corps perçus des choses du monde*. Ainsi le corps propre s'intègre à l'espace global, plus ample, qui comprend, en soi tous les corps. Il est le point de relation permanent par rapport auxquels tous les espaces apparaissent, il détermine également la gauche et la droite.

4.2.3 Signification du corps propre

Il désigne à la fois le corps dans sa stature, dans sa forme spatiale organique et l'intime du rapport au vivre. Il est le lieu d'inscription du sensible, un sentant sensible. La notation *propre* tente de rendre compte en français, de l'intime du vivre. Le *corps propre*, c'est ce que l'on sent du dedans. On peut le traduire par *chair* (mais le mot chair rend compte plutôt de l'aspect sensible).

Ce *corps propre* doit être appréhendé sur un mode double : comme chose physique, matière d'une part et, d'autre part, comme ce que je ressens en lui et sur lui. **Ce dédoublement est structurel**. Il appartient à **l'expérience humaine du corps**, seul susceptible de vivre le corps à la fois comme forme extérieure et comme lieu intérieur : lieu intérieur veut dire qu'il y a un **lien** essentiel entre la forme corporelle et l'espace. La forme corporelle, le corps spatial est **une unité synthétique de l'expérience**. Dans ce sens, il exige un travail d'élaboration permanent et incessant. Les apparences sensibles se succèdent, mais le corps spatial unifie les informations à propos du même objet.

4.2.4 Signification du schéma corporel

Le schéma corporel est ainsi **pure forme corporelle**. Il trouve son unité dans la synthèse de la perception, au-delà de la confusion multiple des sens. Il se situe dans la relation de la perception et des sensations et la perception ne doit pas être confondue avec la vision, car la vue condamne le sujet à ne pas voir **tout** son corps. Le corps propre ne peut s'originer que dans le toucher, par la localisation des sensations comme telles. **Le toucher est l'organe constituant du corps propre**.

En ce qui concerne le toucher, Diderot avait démontré dans sa **lettre sur les aveugles à l'usage de**

ceux qui voient que celui-ci est une perception qui peut suppléer entièrement à la vision. Car le toucher rend possible la constitution du corps propre. Le toucher insère les sensations dans le tissu du corps le rendant propre à un *je*, dans la mesure où la singularité de chaque perception me différencie du corps d'autrui.

Le toucher est le **mode originaire** de constitution du corps propre. Le toucher est le modèle de relation-affection au monde, une disponibilité qui se transforme en détermination. Ces groupes de sensations sont insérés dans la sphère de l'affect et participent à l'activité relationnelle avec le monde. Tous ces groupes de sensation ont, en tant qu'impressions sensibles, une localisation somatique immédiate. Cette couche de sensations forme le tissu du corps propre à tel point qu'ils permettent de découvrir de façon évidente la *chair*, c'est-à-dire la relation de soi-même à soi-même.

4.2.5 Le concept d'expression

Mais, comme nous l'avons déjà démontré plus haut, il n'y a pas de connaissance absolue de soi-même, et ces perceptions demeurent insuffisantes pour décrire le corps propre car elles se confondent avec lui. D'où **l'exigence du passage du perceptif au cognitif**. Donc le corps propre possède un mode de connaissance possible qui ne le condamne pas à l'ineffable. Nous avons besoin de saisir l'interaction de *l'ego subjectif* avec le monde objectif, car le monde matériel reste soumis à l'expérience. Mais il y a un engagement du corps dans l'expérience de son environnement sensible. Le corps s'incarne dans le monde et la chose devient ma chose. Lorsque la main gauche est touchée par la main droite, mon corps est un *touchant-touché*, il est pris dans le devenir d'une transformation. Il est à la fois *Körper - Leib*.

C'est ainsi que la main gauche devient *Leib* par l'intermédiaire de la main droite. Le corps possède donc une **capacité de réversibilité**. Il a une double détermination sans laquelle il n'y aurait aucune subjectivité. Ceci témoigne de l'historicité du corps propre et définit la connaissance intime. Celle-ci se constitue à travers *l'expérience des limites*.

Il y a donc nécessité de rencontrer autrui pour constituer sa limite et définir son corps propre.

L'homme affirme les propriétés psychiques de son corps lorsqu'il crée une sorte de dépendance psychophysique entre son affectivité et l'état de son corps (psychosomatique). Le corps incarne donc le vécu de l'ego. **Le corps de chair est ainsi expression de la vie de l'esprit** : c'est l'essence même de l'expressivité du corps.

Ainsi pour s'extérioriser, le corps doit s'exprimer mais il y a un décalage entre la manifestation extérieure et ce qui est en moi. Mon expressivité ne m'est pas perceptible, ni visible. Donc le passage du monde intérieur (incarnation) à l'extériorisation passe par le concept d'expression.

L'expression est imparfaite, comme la perception mais elle est le seul moyen pour connaître l'incarnation et elle passe nécessairement par l'expérience d'autrui (ou plutôt des autres) qui se donne comme expérience par la perception des corps externes (des corps physiologiques).

4.2.6 Le phénomène de corporéisation

La différence entre le corps naturel et le corps humain réside dans la *sensibilité* qui fait partie du fonctionnement actif de la chair et des organes charnels, qui fait partie de toute expérience des

corps. Le corps est *présence au monde*. Cela s'appelle la **corporéisation**.

La corporeisation est l'unification que l'on ressent lorsque l'on transforme la perception en mode d'action. La forme spatio-temporelle du toucher par exemple, est immédiatement incorporisée, donc unifiée. Il y a alors adéquation entre le corps de chair (Leib) et le corps-objet (Körper).

C'est par ce moyen que l'on peut coordonner le temps corporel et le temps psychique.

Donc sans le corps propre, le monde ne serait pas connu de l'âme.

4.2.7 La Phénoménologie de la Perception

Examinons maintenant comment M. Merleau-Ponty pense la corporéité et les phénomènes de corporeisation dans son œuvre majeure : **la phénoménologie de la perception. (1945)**

Nous sommes frappés par la permanence de l'interrogation sur le corps dans l'œuvre de M. Merleau-Ponty. Il ne cesse de poser au philosophe des énigmes. C'est parce que le corps ne se laisse pas réduire à être un objet qu'il pose problème. La subjectivité est donc liée au corps et la tâche que Merleau-Ponty s'assigne est de ne pas réduire le corps à une idée mais de retrouver **l'expérience du corps propre**, au delà de son union avec l'âme.

C'est un essai de description directe de notre expérience telle qu'elle est et sans égard à sa genèse psychologique et aux explications sur sa causalité.

Dès 1942 dans sa thèse sur la **structure du comportement**, Merleau-Ponty tente déjà une étude du corps qui intègre les processus physiologiques de l'organisme à l'unité du sujet concret dont le comportement doit être compris non comme une juxtaposition de faits neuro-psychiques ou de faits de conscience, mais comme une **structure** « l'union de l'âme et du corps ne s'accomplit pas par un décret extérieur, l'un objet et l'autre sujet, mais s'accomplit à chaque instant dans le mouvement de l'existence » (p 105 PP).

Notons par ailleurs que l'œuvre de Merleau-Ponty n'est pas limitée à une démarche purement phénoménologique mais elle intègre les rapports théoriques de la psychopathologie et ceux de la psychanalyse.

L'importance est accordée à la perception comme rapport originel au monde. Le monde de la perception est pour lui « le berceau des significations » (p 492 PP) et, pour résumer, l'ambiguïté de l'être au monde se traduit par celle du Corps et se comprend par celle du Temps.

4.2.8 L'expérience du corps

Dans la première partie de son livre M. Ponty entreprend une description du corps propre. La conscience du corps devient **expérience du corps** et exprime une communication intérieure avec le monde, les choses et les autres.

Le corps ne peut donc pas être objectivé ni objectivant mais il exerce une **fonction de reconnaissance**. Il y a donc une permanence du corps propre qui sert de fonds à la permanence relative des objets qui assure un contact continu avec le monde (qui est l'horizon de notre expérience) Le rapport du corps propre au monde se situe dans un rapport pré-objectif. Le corps phénoménal est celui de l'expérience actuelle et de l'histoire individuelle. Cette vue pré-objective du corps et du monde permet à la réalisation de la jonction du physiologique et du psychique.

Par exemple, dans le cas du membre fantôme, là où le sujet semble oublier son corps réel et ignorer la mutilation, sa conscience corporelle reste équivoque. Le refus de l'infirmité, de l'anosognosie, manifeste l'intégration du corps propre au corps environnant et veut dire que le sujet reste engagé dans un certain monde physique ouvert à toutes les actions possibles. La déficience corporelle confirme là le paradoxe de *l'être au monde*. « Le malade sait sa déchéance en tant qu'il l'ignore et l'ignore en tant qu'il le sait ». Ce sont les intentions perceptives et pratiques qui me font coexister avec les choses et le monde environnant car elles suscitent en moi des pensées et des volontés. Mais dans le cas d'une déficience, la relation du sujet au monde reste ambiguë puisque d'un côté il y a le maintien des projets et de l'autre il y a l'état actuel du corps, celui de la mutilation ou de la déficience.

On distingue donc deux couches différentes : celle du corps habituel et celle du corps actuel qui interfèrent et constituent l'ambiguïté du savoir.

La première couche, le corps habituel contient des gestes de maniement, des schémas que la seconde n'a pas. Le corps ne peut donc pas être considéré comme une chose, ni comme un « assemblage de particules », ni comme « un entrelacement de processus définis une fois pour toutes »¹. Le corps propre exprime une manière particulière de se projeter et d'exister dans le monde. C'est le terrain commun qui réunit physique et psychique. Le membre fantôme relève à la fois des conditions physiologiques et de l'histoire dont le malade est porteur que traduisent ses souvenirs, ses émotions ou ses volontés.

Il y a un style propre à chacun qui fait comprendre le geste avec l'intention qui le guide. Il y a ainsi un circuit sensori-moteur relativement autonome qui fait du refus de la déchéance une attitude d'ensemble.

Le corps propre, phénoménal ne peut donc se concevoir comme objet en soi, mais comme sujet incarné qui est présent dans un milieu (Umwelt) et au monde (Welt).

Ce qui fait que la conscience perceptive ne peut être comprise comme une intériorité absolue (une cogitatio) mais comme une présence corporelle au monde.

L'événement psychophysique s'accomplit dans le mouvement même de l'existence et non pas dans un corps secondaire par rapport à la pensée. C'est pourquoi on ne peut pas parler de juxtaposition du psychisme et de l'organisme mais d'une dialectique circulaire, d'un va et vient de l'existence qui est tantôt corporelle, tantôt psychique.

4.2.9 En résumé

Le corps est une chose parmi d'autres en tant qu'il possède une figure géométrique, une densité matérielle. Mais le corps humain crée son propre mouvement et la sensation perdue au-delà de sa rencontre avec le monde. Cette durée explique **la rémanence de la sensation dans le sentiment**, qui en est la forme spirituelle.

Donc la mise à distance du corps propre est impossible. « Mon corps ne peut me fuir » dit Husserl. Il ne peut donc jamais être objet de perception.

Je perçois donc le monde au travers de mon corps dont je ne perçois jamais l'intégralité.

C'est donc par l'intermédiaire d'autrui que le corps propre accède au statut d'objet perçu : l'auto-perception est donc impossible sauf dans un contexte dualiste, à se séparer le corps de l'esprit et à fonder la perception sur un esprit désincarné.

Alors comment expliquer la prévalence de l'idée d'un corps humain purement physique ? Cette

prévalence provient de la méthode expérimentale utilisée au XVIII^{ème} siècle par Lavoisier car il pensait que l'on pouvait calquer le modèle de la Physique et de la Chimie sur les Sciences de la Nature. Si l'on ramène l'hétérogénéité apparente de l'ordre psychique à la nature homogène des éléments physico-chimiques, on peut supprimer toute ambiguïté quant à l'indépendance du psychisme, l'ordre psychique, n'étant qu'une variante, plus compliquée, de l'ordre physique. C'est comme cela qu'est née la Psychologie expérimentale. Or pour la Phénoménologie, la nature physique ne produit que des lois ordonnant la succession des choses. **Résoudre le problème de la perception par une explication physique ce n'est pas tenir compte de la vie de la conscience pour un sujet.**

Ce qui est humain dans le corps est l'acte par lequel on pense son contenu sensible. Ce qui rend humain le corps est son aptitude à manifester la pensée dans le monde et à informer la pensée d'un contenu sensible toujours renouvelé.

4.2.10 Bibliographie

- HUSSERL Idées directrices pour une phénoménologie, tel Gallimard, Paris 1913 ; 1950
MERLEAU-PONTY Phénoménologie de la perception, Tel Gallimard, Paris 1945
ANDRIEU Le corps dispersé L'harmattan, Paris 1993

Chapitre 5

Les théories du corps au XX^{ème} siècle : apports de la psychanalyse, l'image du corps

5.1 Introduction

Il peut paraître curieux d'introduire ce cours par le commentaire de Bergson sur l'image du corps mais c'est un précurseur dans le sens où, dès 1896, dans **Matière et Mémoire, essai sur la relation du corps et de l'esprit**, il évoque les trois modèles du corps tels qu'ils vont se développer au XX^{ème} siècle.

Dans cet ouvrage il nous dit que l'image du corps est *la manière* dont le sujet perçoit son propre corps car celui-ci ne peut jamais être appréhendé en lui-même, soit dans son contenu matériel : il est *une image*. Bergson donne au corps **le statut de miroir**, qui modifie ses perceptions au fur et à mesure de sa position dans l'espace. Par la perception, un lien s'établit entre l'univers et le corps qui n'est qu'une image privilégiée de l'univers. Donc, pour Bergson, l'univers et mon corps ne peuvent être connus qu'à travers des **représentations et des images** qu'en donnent mon corps. Hors du corps, l'univers est inconnaissable, d'où le rôle d'intermédiaire du corps entre le moi et le monde. L'image n'est donc pas une copie du réel.

Bergson compare le corps à un miroir car l'image est produite par le corps lui-même : c'est-à-dire que le corps est perception comme sa manière d'être au monde (c'est le vécu corporel) alors que l'image du corps est la représentation (et non pas l'auto-perception) que le sujet a de son corps.

Il va nommer *image de corps* la perception immédiate du monde à travers soi, tandis que *l'image du corps* est la manière du corps dont le sujet est affecté par cette perception. Bergson établit donc une différence entre perception et affection.

La différence entre image **de** corps et image **du** corps **se retrouve dans le rapport du passé au présent**.

L'image du corps est aussi dans le champ de la perception mais elle procède également de la mé-

moire. Il y a donc une **mémoire du corps** et l'image du corps assure une continuité entre une quantité de souvenirs accumulés. L'image du corps se remplit de la mémoire du corps. L'image de corps est pour Bergson la perception actuelle que l'on a de son corps puisant dans l'image du corps sa mémoire. On comprend aisément alors que **l'image de corps est de l'ordre de la conscience alors que l'image du corps et de l'ordre de l'inconscient**.

5.2 Le modèle psychanalytique

La notion d'image du corps appartient donc au champ conceptuel de la psychanalyse.

Freud relie l'image du corps à l'investissement libidinal du Moi. Par conséquent, l'image du corps est le moyen de découvrir la dimension de l'imaginaire.

Le projet de la psychanalyse étant de caractériser l'activité imaginaire du corps humain, l'image du corps sera donc définie comme instance psychologique du sujet, le *Moi*.

Pour Freud

L'image du corps est libidinale car elle permet au Moi de se constituer dans le narcissisme. L'étayage des pulsions utilise l'image du corps comme catalyseur et unificateur afin de renforcer les instances du Moi.

Pour Wallon et Lacan

L'image du corps est mentale, elle a un pouvoir structurant, car l'aliénation du Moi dans une forme virtuelle développe un Imaginaire spécifique à l'organisation du corps humain.

Pour Freud, l'image libidinale conserve un présupposé psychophysiologique.

La filiation est Freud, Abraham, Schilder, Dolto, et Anzieu.

Pour Lacan, à l'inverse, l'image mentale refuse toute référence à l'organique. L'image du corps jette le moi dans l'Imaginaire et dans le Symbolique.

La filiation est Rank, Wallon, Lacan.

5.2.1 Freud

En 1923, Freud cherche à rendre compte du rôle du corps dans la relation moi-objet et de sa constitution par le jeu des perceptions internes et externes. « Le propre de l'individu dit-il, est avant tout sa surface qui constitue une source d'où peuvent émaner les perceptions internes et externes ». Le corps est objet étranger jusqu'au moment où l'organisation psycho-physiologique du moi aura permis qu'il y ait une représentation en général.

Freud en reste là : l'imaginaire repose sur l'unité du corps propre.

5.2.2 Lacan

En 1939, Lacan tente de résoudre le problème de l'image du corps en créant la notion de *stade du*

miroir.

Dès 1936, Lacan avait pris conscience de la nécessité d'abandonner la théorie freudienne, trop pulsionnelle, afin de remettre l'accent sur le pouvoir de l'image mentale du corps propre.

Dans ce sens, il souhaite montrer une **structure mentale de l'image du corps** :

Trois influences se font sentir : *la gestalt* (Théorie de la forme) de Merleau-Ponty, le cours de Kojève sur Hegel qu'il suit à la Sorbonne et l'œuvre d'Henri Wallon. C'est en 1949, qu'il formule la synthèse la plus connue du stade du miroir. Il y découvre l'ambiguïté de l'image mentale du corps : l'image de soi aperçue dans le miroir est une aliénation nécessaire à la formation de l'unité du corps humain. Mais cette unité est un leurre dont la puissance mentale va conduire le sujet à confier son destin aux formes symboliques de la représentation.

C'est ce passage de la perception de la forme à la représentation mentale qui occupe Lacan de 49 à 51.

L'influence de C. Levi-Strauss est alors prévalante car il trouve dans son œuvre sa première définition de l'activité symbolique.

C'est seulement en 1951 qu'il entreprend de définir l'Imaginaire et le Symbolique à travers une réflexion sur le langage et sur le corps (les thèmes freudiens de l'homme au loup et de l'homme aux rats serviront d'illustration au problème de relation entre Imaginaire et Symbolique).

Dès lors, Lacan délaisse la structure mentale de l'image du corps au profit de l'analyse des structures du sujet et de sa parole.

En définissant le *stade du miroir*, Lacan cherche à renouveler la théorie des stades freudiens du développement de l'enfant en proposant une nouvelle approche synthétique et dynamique.

Le premier postulat est le suivant : l'image informe autrement le sujet que l'induction nerveuse et physiologique. **L'assimilation de l'information n'est pas réelle mais virtuelle et imaginaire.**

L'image a comme telle une puissance de représentation. Donc l'imitation est insuffisante pour rendre compte de l'identification. L'imitation est une image approximative du modèle alors que l'identification par l'image est l'assimilation.

C'est en cela que l'imitation se sépare de l'identification, car l'imitation exige la présence de son modèle alors que l'identification nécessite son absence.

« Le stade du miroir » permet la **représentation de l'unité du corps humain** : c'est un processus qui se construit entre le 6^{ème} mois et le 18^{ème} mois de la vie.

Pourquoi y-a-t-il nécessité de cette unité ?

L'idée est la suivante : c'est dans les 6 mois de prématurité biologique (les six premiers mois de la vie) que vient se fixer l'angoisse : Lacan suppose donc l'existence d'une chaîne représentative qui viendrait suppléer à la sensation physique d'un manque dans le développement organique.

L'unité est donc une conséquence de la représentation mentale et de l'enchaînement mental effectué par le moi entre le complexe et l'angoisse.

Ici Lacan diffère du modèle freudien en disant que la perception de l'angoisse n'a pas sa source dans les cellules du corps mais dans un travail mental dont le stade du miroir est le phénomène psychique de base.

Il y a donc pour Lacan une **indépendance de la représentation par rapport à la sensation**

La menace de morcellement sera donc, elle aussi comprise comme donnée Imaginaire.

5.3 Les structures de l'imaginaire

L'image du corps étant comprise comme une structure mentale, Lacan a le souci de montrer ensuite que le corps de l'humain n'est pas le corps de l'animal.

Comment, contrairement à l'animal, l'enfant entre 6 et 8 mois, voyant dans le miroir une image, se reconnaît à la fois comme semblable et différent de ce reflet ?

Lorsque l'enfant se reconnaît dans le miroir, il a une représentation de son corps distincte des sensations internes de sa motricité car l'image est extérieure à lui. L'enfant a de lui-même une image semblable à celle qu'il a des autres corps, hors de lui, dans le monde : un corps parmi d'autres. Lacan subvertit l'idée de la formation du moi par son extériorisation : il dit que c'est l'inverse qui se produit : c'est le moi qui est d'emblée extérieur. Le bébé, qu'il nomme *infans*, **anticipe** ce qu'il sera plus tard par la vision de l'autre.

Le miroir assure la coordination motrice en totalisant l'image des membres disjoints ; c'est donc l'image qui engendre le moi de l'enfant et, par là même elle perd son statut de reflet passif.

Il y a donc passage d'une image à l'ego par un imaginaire illusoire.

En effet, les sensations propres aux premières relations ne sont pas inscrites dans des engrammes cérébraux : *le corps humain pense* et sa première activité réflexive est celle de séparer l'objet Réel, c'est à dire la sensation interne du corps, d'avec l'Image, sous forme mnésique L'imago maternelle est la forme primordiale que perçoit l'infans sous la forme du visage de sa mère. Cette perception de la forme du semblable est la condition de l'imitation (du sourire, par ex., etc...).

Cette perception de la forme extérieure du semblable permet l'unité mentale grâce à l'unité affective qui transforme l'imago en image. Il y a donc un décalage entre le vécu corporel et la représentation de celui-ci.

La genèse du moi dépend donc d'un développement corporel et le stade du miroir est l'expérience humaine de la constitution du corps par l'image.

Nous venons de voir que Lacan retient de la *gestalt théorie* l'idée que la forme globale du corps est **plus** que la somme de ses parties et que la forme générale des faits psychiques est **plus** que la somme de ses parties ; ce qu'il en retient est l'aspect illusoire, imaginaire et en même temps structurant. Donc l'organisation du corps propre n'existe qu'à travers l'illusion.

En ce qui concerne la relation moi-autrui, Lacan utilise la *dialectique du Maître et de l'esclave* développée par Hegel dans la **Phénoménologie de l'Esprit** : pour devenir psychique le moi doit désirer la reconnaissance par un autre.

Le maître, c'est l'image virtuelle, totale qui me domine. Donc la reconnaissance par l'autre passe dans un premier temps par la soumission. L'asservissement à l'image est nécessaire : elle domine l'infans qui ne la maîtrise pas encore organiquement. L'enfant doit donc lutter pour être reconnu ; cette lutte se manifeste sous la forme du jeu. Si l'enfant ne joue pas, c'est la psychose.

On peut dire alors que la liberté de l'homme se confond avec le développement de sa servitude.

C'est cela l'aliénation de l'image.

Dans un premier temps il y a :

1. Une affirmation entre le moi et l'image du corps dans le miroir puis
2. Une lutte pour la reconnaissance : soit l'image est dominée soit il y a une étrangeté de l'image et, enfin
3. Un travail d'appropriation de l'image, c'est la constitution du corps propre.

Il y a un transitivity qui se fait sous la forme d'une captation par l'image de l'autre et nous retrouvons là l'influence de Wallon sur Lacan.

En effet, dès 1930, Wallon explique comment se développe la notion de corps propre.

Écoutons Wallon :

1. S'il existait une intuition première du corps propre, l'enfant ne vivrait pas son corps comme corps étranger : l'enfant doit donc passer par un **travail empirique** d'ajustement entre la perception et la sensibilité proprioceptive : il y a une **dialectique dynamique** entre le proprioceptif et l'extéroceptif.
 - Le proprioceptif est le sentiment de soi élaboré par une multitude de sensations qui résultent des gestes de l'enfant
 - La perception est le **médiateur** essentiel entre l'intérieur et l'extérieur. Il permet à l'enfant de mesurer l'écart, d'attraper un objet en corrigeant au fur et à mesure de l'action les données spatiales de son geste. Ce n'est pas encore le corps propre. Il y a vécu partiel des fonctions.
2. Il faut que l'enfant constitue son unité morphologique à partir d'une intériorisation psychique alors comment l'enfant s'approprie-t-il quelque chose d'extérieur comme l'image dans le miroir ?

L'image produit **une illusion** car elle n'est pas un objet et l'enfant ne la confond pas avec l'objet. L'enfant connaît l'effet réfléchissant du miroir. Il donne à l'espace physique extérieur une importance structurale pour l'espace psychique intérieur. **Il y a donc une expérience du miroir**. Pour l'enfant, l'illusion est optique. Donc l'image du corps propre ne peut se construire qu'en s'extériorisant et la force de cette image est d'obliger le moi à comprendre son unité comme unité psychique, et non pas organique. Il y a une différence, dès lors, entre le vécu visuel et le vécu imaginaire. **L'enfant se sait sujet lorsqu'il intègre cette image irréaliste à son schéma corporel**, comme la représentation mentale d'une totalité qu'il ne peut percevoir.

A ce moment l'image dans le miroir n'a plus d'existence en elle-même, elle est immédiatement reportée par l'enfant sur son moi proprioceptif et tactile.

Dans les Origines du caractère chez l'enfant (1934) au chapitre 4, consacré à l'expérience spéculaire, Wallon dit que l'enfant ne confond jamais l'image et le modèle montrant ainsi sa supériorité sur l'animal.

Vers 8 mois, il a devant lui son moi extéroceptif comme une sorte de double de son moi proprioceptif puis les composantes sensorielles, intéroceptives et proprioceptives, vont se trouver associées.

L'enfant a ainsi opéré une réduction de l'objectif au subjectif.

Ceci est différent de Lacan (Wallon se réfère, ici, plutôt à Rank.). Pour Wallon, l'image spéculaire présente à l'enfant **son** « double », alors que pour Lacan, le double est la forme humaine où fusionnent et s'opposent en même temps le moi et l'autre.

C'est ainsi que Wallon construit **une psychologie génétique de l'expérience du miroir**. Alors que Lacan ne retient que **le moment de l'aliénation, structurant définitivement le rapport du moi à l'autre**, dans une double identification, *horizontale* par le face à face avec l'image et *verticale* liée à l'adulte apparaissant derrière lui.

Pour Lacan, et on retrouve là l'influence de Hegel, l'enjeu de l'identification est *la rivalité et la jalousie*, car la jalousie est la projection sur l'autre de l'image idéale de soi.

En effet, ce qui caractérise l'humain c'est de se constituer une personnalité du moi face à autrui. Ce moi se constituant dans l'interaction dynamique avec autrui. Il y a dans la communication une nécessaire médiation avec autrui. L'agressivité n'est pas la violence physique d'autrui, mais la violence mentale exercée par son image, **intermédiaire** entre moi et autrui. L'agressivité est ainsi liée au narcissisme.

En liant une genèse de l'agressivité à une temporalité structurale du sujet, Lacan tente de faire la synthèse entre le plan mental et le niveau relationnel. L'imaginaire est leur point commun. L'agressivité survient dès qu'un autre vient altérer, dans la représentation que le sujet a de son corps, cette image narcissique qui contente le moi. Donc, au plan relationnel, la place réservée à autrui *comme différence* n'existe plus car le narcissisme a constitué l'unité du corps propre comme le *moi idéal*, qui est une image irréaliste et parfaite en comparaison de laquelle la perception d'autrui ne peut paraître que morcelante.

A partir de 1949, Lacan se dégage de la théorie du narcissisme ; en effet les structures de l'imaginaire ne suffisent plus pour expliquer les phénomènes psychiques. Il faut donc trouver à l'intérieur du stade du miroir le moyen de structurer le sujet de manière symbolique.

Le 17 juillet 1949, il se rend à Zurich au XVI^e Congrès International de Psychanalyse et reprend *le stade du miroir*.

En reprenant *le stade du miroir comme l'un des stades du développement de l'enfant*, Lacan énonce que la différence entre le singe et l'enfant se trouve dans l'aspect ludique et dans la mise en relation des *mots assumés par l'image* avec le reste de l'environnement : le jeu sert tout à la fois de mise à distance de l'image (l'enfant maîtrise l'image car il sait que c'est lui qui la produit) et de mode de relation (avec son corps et le corps d'autrui) qu'il entretient avec le mouvement de l'image par rapport à la permanence des objets. Cette jubilation de l'enfant accentue l'investissement libidinal lorsque, fasciné par cette image, qu'il reconnaît comme son image, il fixe *l'esprit instantané de l'image*, ce qui veut dire que les **coordonnées spatiales et temporelles se réunissent alors en une seule expérience**.

En effet, face au miroir, et soutenu par l'adulte, l'enfant s'engage aussitôt dans une activité de gestulation systématique et de variations de postures accompagnées de jubilation. Cette activité est à interpréter comme une véritable expérimentation que l'enfant accomplit, une succession d'essais sur la mise en rapport de deux choses aussi différentes qu'un vécu perceptif interne correspondant à certains mouvements et leur visualisation dans les modifications géométriques d'une image. Cette activité a le sens d'une recherche de soi qui redistribue les rapports de l'intérieur à l'extérieur et qui lui permet de se voir autre qu'il n'est en anticipant sa forme définitive. L'imago est ainsi investie davantage de désir que d'objectivité.

Nous venons de voir que l'image dans le miroir fait découvrir à l'enfant que l'espace-temps présent se soutient de sa présence au monde. Mais Lacan ne s'en tient pas là. Il ne suffit pas *d'avoir* un corps : encore faut-il *être* un corps. Pour cela il utilise un moyen-terme celui **d'identification**. Le concept d'identification amène l'avoir dans l'être par un effet de structuration de l'identité. **S'identifier, c'est rester identique à soi-même lorsque l'on confronte son corps propre à son image dans le miroir**. C'est définir son identité à travers un processus de TRANS-FORMATION. L'identification concilie la permanence de la structure et le dynamisme libidinal qui soutient la transformation.

L'enfant abandonne alors *l'impuissance motrice* et la dépendance du nourrissage pour s'insérer dans l'image du miroir qui est décrit comme *matrice symbolique*.

Pourquoi *matrice symbolique* ? **parce que le moi doit passer au sujet**. Quel est alors le rôle du je entre moi et sujet ?

Le *je* est une forme pré-subjective du moi qui reste encore attaché à l'image du corps. « Cette gestalt... symbolise la permanence mentale du je en même temps qu'elle en préfigure la dimension aliénante ». **Le passage du moi au sujet se fait donc par la fonction mentale du je** (et non plus par la fonction libidinale du moi) produite par la dimension de la forme symbolique sans laquelle il n'y aurait pas d'avènement du *je* dans sa fonction de sujet dans le langage.

La matrice symbolique (gestalt) indique la forme primordiale, le moule, à partir duquel peut se reproduire le destin aliénant de l'humain.

C'est Claude Lévi-Strauss dans le n°1 de la **Revue de l'histoire des religions** (1949) qui influence Lacan sur le lien entre la gestalt et la forme mythique. Il existe une temporalité de la forme symbolique qui fait du miroir un **événement mythique** plutôt qu'un fait historique réel. Il en retient le pouvoir *trompeur* du langage.

En effet, la parole ne peut exprimer la vérité que **sous** une forme mythique. Dans la cure, le langage passe par des modes d'expression imaginaire sous lesquels l'analyste doit reconnaître la présence des structures symboliques fondamentales. Mais la fonction symbolique de l'Œdipe ne suffit pas ; il y faut également le narcissisme. Rappelons-nous la dimension aliénante de méconnaissance de son moi par le sujet, puis de la projection identificatoire en un autre dans l'unification corporelle, enfin de la relation à la mort par anticipation de sa propre insuffisance, comme fêlure, déchirure.

La mort devient ainsi le quart-élément du système *vérité, parole, sujet*.

En 1953, Lacan, exclu de la SPP pour cause de non-conformisme, clôt la relation de l'imaginaire au symbolique et fonde les principes de sa théorie : il fonde une nouvelle conception de la psychanalyse : **la psychanalyse structurale**.

C'est autour de la question du Père que Lacan découvre les notions d'*Imaginaire, de Symbolique et de Réel* : Lacan veut donner un champ épistémologique à la psychanalyse.

Il recherche LA connaissance de la structure psychique et a le désir de faire de la psychanalyse le centre de l'ontologie moderne.

Le Réel est le point aveugle qui manque à la représentation, qui échappe à la symbolisation. Ce point qui manque constitue la limite de l'expérience psychanalytique. Comment alors la psychanalyse peut-elle provoquer des transformations profondes si le fondement de l'être est inaccessible ? Ainsi le Réel ne trouve pas sa vérité dans la parole mais la parole est le seul moyen d'entendre, de reconnaître les formes de l'inconscient.

Mais si la parole trahit, elle permet de déplacer la valeur imaginaire du fantasme en valeur symbolique, de manière logique. Il faut donc *un déplacement* : cela veut dire qu'il faut que l'imaginaire *représente autre* chose que lui-même. De même le sujet du langage est déplacé dans le récit par les fonctions du langage : le sujet n'est pas **dans** ce qu'il dit, mais dans le **comment** il le dit. C'est toute la différence entre le symbole et le signe.

Donc la finalité du langage n'est pas dans l'expression mais dans la communication. La parole prononcée introduit une modification. Le langage produit un effet, dès qu'il s'adresse à autrui. Il se réfère à Lévi-Strauss dans les **Structures élémentaires de la parenté** pour démontrer le pouvoir symbolisateur de la parole.

La parenté n'est pas un lien naturel, elle s'exprime dans le système des mots d'où l'idée que la désignation symbolique de la filiation ne se confond jamais avec la relation réelle. Dans le mot, il y a un espace de symbolisation dans lequel le sujet trouve sa place par rapport à d'autres.

Il faut donc engager la parole « à l'intérieur du système total du discours ». Ainsi le mot ne sort pas de la chose. La chose est désignée par un mot dans un rapport de représentation.

Les symptômes sont adressés à un autre comme systèmes de significations. C'est pourquoi il énonce que **le symptôme est structuré comme un langage**.

Lacan distingue donc le rapport Imaginaire du rapport Symbolique à partir de la Tri-Logie du Tiers. Entre l'Imaginaire et le Symbolique, l'angoisse est le témoin vivant d'un passage en cours de réalisation, dont le sujet ne connaît pas le terme. La culpabilité est moins contraignante que l'angoisse. Donc Lacan va proposer *une genèse du sujet* à partir du Symbolique en ayant réservé le terme de moi au rapport imaginaire. L'élément temporel est essentiel dans le rapport symbolique alors que dans le rapport imaginaire, le moi cherche à préserver son unité.

La réflexion sur le Temps est donc liée à la structure du langage.

A partir de l'expérience du jeu du *fort-da*, l'objet est « séparé de lui-même » par la disparition de sa présence réelle mais il est toujours présent dans une forme temporelle qui transcende l'imédiateté du présent.

C'est en septembre 1953 que Lacan prononce sa conférence sur *fonctions et champs de la parole et du langage en psychanalyse*, à Rome. l'objectif est de fonder la Psychanalyse comme Science du Langage.

La parole du patient vise la fonction que symbolise l'analyste. Elle appelle une réponse. Or l'analyste maintient le sujet en état de suspension qui le conduit à trouver une parole pleine à travers son histoire.

Le corps transporte dans son histoire et dans sa chair les inscriptions du passé qu'il incarne dans les symptômes. Mais il y a un espace métaphorique entre le corps et le langage. Le corps permet au sujet d'acquiescer une lecture de lui-même dans le langage.

En faisant de la « loi du langage » la « loi de l'homme », Lacan dégage le pacte signifiant qui surdétermine les signifiés. Le signifiant est alors susceptible de palier l'alternance présence-absence de la chose réelle. Le rapport de la Loi à un Ordre de langage trouve son fondement dans la logique des structures du lien de parenté. La nomination de la parenté est essentielle dans la constitution symbolique du sujet, qui depuis l'orée des temps identifie la personne à la « Figure de la Loi ».

Cela permet d'orienter la cure **vers une symbolisation** plutôt qu'une confrontation de l'ego à son image.

La parole est un don de langage, et le langage est *corps subtil* car les mots sont pris dans toutes les images corporelles qui captivent le sujet. Comme *corps subtil*, le langage contient la parole. La parole prolonge le langage comme *un corps subtil et à travers les subtilités du corps humain*.

En psychanalyse, il y a **un retour à l'expérience première du langage, comme humanisation d'un désir**. Le corps est à la fois un paradigme pour penser la structure du langage et une métaphore du sujet qui prolonge dans le langage les subtilités de son humanité.

5.4 En conclusion

Lacan aura permis la reconnaissance de la dimension mentale de l'image du corps là où Freud en restait à une conception libidinale. Cette dimension mentale lui a fait découvrir les structures de l'Imaginaire comme le *stade du miroir* et l'agressivité. Lacan a trouvé dans la *gestalt* une puissance représentationnelle suffisante pour atteindre la dimension du symbole.

La trilogie RSI (Réel, Symbolique, Imaginaire) constitue le paradigme (le modèle) de l'œuvre de Lacan.

5.5 Références bibliographiques

- B. ANDRIEU Le corps dispersé, L'Harmattan, Paris, 1993
J. LACAN Ecrits, Seuil, Paris 1966
Séminaire Inédit : R.S.I.
B. OGILVIE Lacan, La formation du concept de Sujet, P.U.F., Paris, 1987

Chapitre 6

Les concepts d'espace et de temps

6.1 Introduction

L'Espace et le Temps sont des données incontournables de l'expérience. Il reste à en déterminer leur nature : l'espace et le temps sont-ils des réalités objectives ou bien simplement des relations conçues par l'esprit humain, des modes subjectifs de représentation du monde ?

Les théories qui adoptent la première solution sont appelées *réalistes*, les secondes sont nommées *idéalistes*.

6.2 L'espace et le temps en Grèce ancienne

Avant Platon, les notions d'espace, de temps et de mouvement ne sont pas dégagées de façon abstraite.

En Grèce ancienne, pré-platonicienne, on peut dire que l'espace et le temps sont représentés par deux Dieux de l'Olympe : *Hermès et Hestia*. Ils siègent à la base de la grande statue de Zeus à Olympie.

Que nous raconte Hésiode de l'histoire de ces Dieux ?

Hermès et Hestia sont liés par un rapport d'amitié et se présentent toujours ensemble.

Hestia est une jeune fille, elle réside au milieu du *mégaron*. (Le mégaron marque, dans les maisons grecques, le centre de l'habitat humain). Elle est fixée au sol et repose sur *l'omphalos*. **Elle représente le Féminin et le Dedans.**

L'*omphalos* représente un réservoir d'âmes et de vie, il figure l'ombilic renflé des femmes enceintes et des bébés ainsi que le cordon ombilical. Il correspond au principe d'enracinement chez la femme. Il représente également l'autel rond du foyer, l'espace clos de la maison (cet espace est interdit aux esclaves et aux hommes.)

Hestia est vouée *au-dedans*, comme détentrice des trésors et des secrets ; elle emmagasine, elle thésaurise, elle est gardienne de l'argent ; elle imite la terre en recueillant la semence et délimite les patrimoines familiaux ; elle est également le symbole du foyer et le symbole de l'unité des ci-

toyens.

Au moment de la naissance d'un enfant, on trace un cercle autour du foyer où se trouve Hestia. Le père tourne autour de la déesse en tenant le nouveau-né dans les bras ; s'il le dépose à l'intérieur du cercle, à même le sol, l'enfant porte désormais le nom du père et fait partie de la famille. Si l'enfant est déposé à l'extérieur du cercle il est abandonné.

Hestia est la Déesse qui immobilise l'étendue autour d'un centre fixe ; elle correspond au **principe de permanence**.

Hermès est un jeune homme, il mobilise l'étendue dans toutes ses parties. **Il représente le Masculin et le Dehors**.

Hermès habite aux portes des maisons et des villes, on le retrouve aux carrefours des routes, à la porte des tombeaux. Pour lui, il n'y a ni serrures, ni enclos, ni frontières. Il conduit les âmes à l'*Hadès* (le royaume des morts), il peut se rendre invisible. Il est le lien médiateur entre les Hommes et les Dieux.

L'espace exige donc un point fixe à partir duquel on peut orienter et définir toutes les directions. L'espace se présente comme lieu du mouvement, ce qui implique l'idée de transition, de passage de n'importe quel point à un autre.

D'autre part l'espace est délimité par le centre de la cité, *l'agora*. Dans l'agora, il y a douze portions qui correspondent aux douze Dieux et aux douze mois de l'année, chaque mois correspondant à un Dieu. Les Dieux restent donc possesseurs de l'espace et du temps mais l'organisation de l'espace appartient à l'homme.

Le temps est mesuré de deux manières :

Le calendrier civil est établi sur une durée de 360 Jours (10 fois 36 Jours), c'est un temps homogène. le calendrier religieux se construit selon les fêtes, c'est un temps hétérogène.

Pour Platon, le Temps est la mesure de l'éternité, *l'image mobile de l'éternité*.

Pour Aristote, le Temps n'est pas l'image mobile de l'éternité, le Temps n'est pas le Mouvement mais il se situe **par rapport** au mouvement ; se pose alors une question supplémentaire : celle de l'instant. **L'instant fait-il ou non-partie du temps ?, délimite-t-il le passé du futur ?**

Pour démontrer que le temps n'est pas le mouvement mais qu'il ne peut exister sans lui, Aristote donne un exemple demeuré célèbre : celui des *Dormeurs de Sardaigne* :

Des guerriers fatigués, au terme d'une bataille, s'endorment d'un sommeil profond sur une plage en Sardaigne. A leur réveil, ils n'ont pas conscience du temps qui s'est écoulé pendant leur sommeil. De leur point de vue il ne s'est écoulé aucun temps entre le moment de leur endormissement et celui de leur réveil.

Le problème que soulève Aristote est la différence entre le **Temps physique et le Temps psychologique**

Le Temps psychologique n'existe donc que par la conscience que l'on en a, il n'est pas mesurable. Le Temps physique est continu et divisible : ce sont les *attributs du temps*. La longueur du temps est faite de succession d'instant, il est donc mesurable.

C'est l'instant qui permet d'envisager un temps passé et un temps futur et c'est à cause de l'instant que le mouvement peut de définir, mais il reste insaisissable. Par conséquent, l'instant est toujours identique et toujours autre : c'est ce qui définit **l'identité du sujet**.

Dans ces conditions, comment l'homme perçoit-il le temps ?

- par la succession, la durée, la simultanéité
- par la mémoire
- par le projet du futur.

D'autre part, si le Temps est perçu comme objet en mouvement, il reçoit une orientation : le passé, le présent et le futur, c'est la *flèche du temps*

Ces conceptions du Temps et de l'Espace restent inchangées jusqu'au au IV^{ème} siècle où St Augustin dans **les Confessions** montre que le passé et le futur sont pensés par nous **en même** temps que le présent.

Il existe donc un Temps du passé, un Temps du présent et un Temps de l'avenir co-présents dans notre conscience. Cette notion est liée à l'expérience psychologique du Temps, notion que reprendra Bergson au XX^{ème} siècle dans **Matière et Mémoire**

6.3 L'espace et le temps à la renaissance

C'est au XVI^{ème} siècle avec Copernic et Galilée que ces notions deviennent des concepts scientifiques. Ils reçoivent alors une formulation mathématique. Désormais, les concepts d'espace et de temps ne sont plus liés à la cosmogonie générale, réglés sur la *grande horloge de l'univers* c'est à dire sur le mouvement **apparent** des planètes.

C'est Copernic en 1543 qui met le soleil en position de centre de l'univers et non plus la terre. Il démontre que les planètes sont rondes et mobiles et que l'univers n'est ni clos ni limité. Cette *révolution copernicienne*, au sens plein du terme, marque une rupture dans la pensée européenne. Rupture qui ne se fait pas sans mal car les scientifiques se heurtent à la pensée religieuse de façon extrêmement violente (G. Bruno sera condamné au Bûcher en 1600 et Galilée ne devra son salut qu'à sa célèbre rétractation au moment de son procès).

Cette nouvelle façon de percevoir le Temps et l'Espace est correlative à une nouvelle manière de penser l'Homme dans son rapport à l'univers. L'Homme devient un Sujet et c'est l'Esprit humain qui est désormais à l'origine de toute activité créatrice. L'homme devient ainsi maître de son destin.

(Cette nouvelle façon de penser à été préparée au Quattrocento par Nicolas de Cues, dit Le Cusain dans son **Traité de la Docte Ignorance**).

Les conséquences sont les suivantes :

- Naissance du Sujet par décentration de l'univers : c'est l'Humanisme
- Nouveaux modèles d'urbanisation
- Circulation des hommes et conquête de la Terre : ce sont les grandes découvertes.
- Mise en place de la Cartographie
- Découverte de la Perspective.
- Le terrain est prêt pour l'évolution de la cosmologie de l'astronomie et de la mécanique (la machine volante de Léonard de Vinci préfigure ce que sera l'avion au XX^{ème} siècle)
- La médecine fait d'énormes progrès car on commence (en grand secret) à disséquer les cadavres (plus de cinquante pour Léonard de Vinci)

- Galilée étudie le mouvement uniforme et établit un rapport géométrique entre l'espace et le temps ce qui permet la construction des horloges et des instruments de mesure.

6.4 L'espace et le temps au 17^{ème} siècle

Descartes invente vers 1640 la géométrie analytique et l'élévation au carré.

Newton en 1687 franchit une nouvelle étape conceptuelle. En publiant, en 1687, les **Principes mathématiques de la philosophie naturelle** Newton définit le mouvement à partir du concept de *quantité de mouvement*

Il distingue un concept de temps et d'espace *absolu* d'un concept *relatif* :

- **Le temps absolu**, vrai et mathématique, sans relation a rien d'extérieur, coule uniformément et s'appelle *Durée*
- **Le temps relatif** est variable.
- **L'espace absolu**, sans relation aux choses externes demeure toujours similaire et immobile.
- **L'espace relatif** est mobile

Ce sont les cadres invariants dans lesquels se situe la matière, dans lesquels se déroule le mouvement.

Leibniz, contrairement à Newton, considère que l'espace est un système de relation entre les corps : s'il n'y avait pas de corps, la notion d'espace perdrait son sens.

Il fait observer que :

La notion d'espace est issue de la perception du mouvement.

C'est parce que nous observons que les choses changent leur rapport de situation les unes par rapport aux autres que nous en venons à considérer la notion d'espace. Ce qui est originaire est la perception d'objets physiques qui ont un certain rapport de situation (haut, bas, devant, derrière) entre eux ; nous observons que les choses perçues changent de distance et de situation les unes par rapport aux autres ; c'est ce changement que nous appelons le mouvement et ce mouvement nous amène à former la notion de l'espace.

Pour Leibniz, on ne peut donc pas rencontrer d'espace vide dans notre perception. Il y a toujours un corps qui occupe la place d'un autre.

Donc l'espace est ce qui résulte de l'ensemble des places prises ensemble. Il va définir ensuite *être à la même place que* dans un rapport **de coexistence** (distance plus situation).

De ce qui conduit au rapport métrique et *topologique* de l'espace.

Donc l'espace ainsi défini est un système de relation qui ne désigne pas un être absolu. L'absolu est uniquement un terme conçu par l'esprit lorsque nous cherchons à conceptualiser notre expérience du changement.

Cela implique une réflexion sur la notion même de relation.

C'est l'esprit qui *cherche une identité* et, en cherchant cette identité, il crée l'idée que les choses sont dans l'espace, mais ce n'est qu'une illusion (qu'il puisse exister un espace réel indépendant des choses) alors, qu'en réalité, nous n'avons créé que des équivalences.

Ce que Leibniz met en place ici est le principe d'abstraction qui sera énoncé par B. Russel en 1903, deux ans avant le mémoire d'Einstein sur la relativité.

Donc pour Leibniz, la notion d'espace est une **donnée physique** alors que pour Newton c'est une **donnée mathématique** qui est seconde et vérifiée par abstraction et idéalisation à partir de l'espace primordial qui est l'existence du mouvement.

6.5 L'espace et le temps au 18^{ème} siècle

Nous n'évoquerons qu'Emmanuel Kant qui est un des premiers philosophe qui ait cherché à rassembler dans une unité cohérente les concepts d'espace, de temps et de sujet-pensant.

Pour **Kant**, Espace et Temps sont des données incontournables de mon expérience. Reste à déterminer leur nature : l'espace, par exemple, est-il une chose étendue, a-t-il une réalité objective ou bien est-il une chose idéale ? sert-il à construire une relation logique des choses entre elles ?

Toute expérience suppose comme condition première de se rapporter à des objets. Elle rend donc possible une connaissance, bien que certaines connaissances ne dérivent pas de l'expérience : « que toute notre connaissance commence avec l'expérience cela ne soulève aucun doute. En effet par quoi notre pouvoir de connaître pourrait-il être éveillé et mis en action si ce n'est par des objets qui frappent nos sens » écrit KANT dans la **Critique de la Raison Pure (1781)**. Toute connaissance suppose que l'objet nous soit d'abord donné dans *une intuition*. **Cette intuition ne peut être que sensible** : l'une des conditions de la connaissance, **c'est d'être affecté par un objet**.

La connaissance a pour point de départ une sensation et cette capacité de former des représentations grâce à la manière dont nous sommes affectés par les objets se nomme sensibilité.

Remarquons que ce rapport immédiat à l'objet qui se donne dans une *intuition sensible* ne saurait suffire à fonder une connaissance de cet objet ; pour qu'il y ait connaissance, il faut qu'intervienne l'activité de l'entendement qui **organise** les impressions sensibles selon des rapports universels et nécessaires. **Par la sensibilité un objet nous est donné ; par l'entendement il est pensé**. Ce composé de ce que nous recevons par des impressions et de ce que notre propre faculté de connaître tire d'elle-même, Kant le nomme *phénomène*. Dans le phénomène, Kant distingue la matière et la forme et, plus précisément encore, **des formes de la sensibilité et des formes de l'entendement**. *Ces formes de la sensibilité* sont une première coordination du divers, et les conditions en dehors desquelles nous ne pourrions recevoir aucune impression sensible. **Ce sont des formes a priori, c'est à dire qui ne découlent pas de l'expérience mais la conditionnent et la rendent sensible**. Aucun objet d'expérience ne pourrait nous être donné en dehors de ces *formes a priori de la sensibilité* que sont l'espace et le temps : en dehors de l'espace rien ne pourrait affecter notre sens externe ; et rien en dehors du temps ne pourrait affecter notre sens interne. L'espace et le temps ne tiennent « qu'à la forme de l'intuition et par conséquent à la constitution subjective de notre esprit ».

6.5.1 L'espace

1. L'espace n'est pas déduit de l'expérience, mais il en est le **fondement** : il est la condition de possibilité des phénomènes.
2. Il est donc la *forme a priori* (Kant emploie également le mot principe ou le mot représentation) qui sert de fondement aux phénomènes extérieurs et s'impose comme condition formelle à toutes les intuitions du sens externe. *A priori* est employé ici au sens rigoureux de **condition de l'expérience** et est défini comme une antériorité logique.
3. La priorité de l'espace fonde la possibilité des principes géométriques. En effet les principes mathématiques (définitions et postulats) doivent être nécessaires et ne peuvent donc être tirés des perceptions, lesquelles ne sont que des partielles et contingentes car ce qui est dérivé de l'expérience n'a qu'une généralité relative.
4. L'espace n'est pas non plus un pur concept. Un concept s'applique à une diversité d'objets qui lui préexistent mais « quand on parle de plusieurs espaces, on n'entend par-là que les parties d'un seul et même espace ». Considérons, d'autre part, ce qu'on nomme avec Kant le **paradoxe des objets symétriques** : deux objets parfaitement semblables comme la main droite et la main gauche, que l'on peut *subsumer* (penser un objet individuel comme compris dans un ensemble) sous un même concept, ne sont pourtant pas substituables puisque la translation d'une main sur l'autre fait bien apparaître qu'il n'y a pas recouvrement de l'une par l'autre. Il y a là quelque chose qui résiste à l'identité du concept.

L'espace est donc une forme pure de l'intuition.

6.5.2 Le temps

1. Le temps n'est pas un concept empirique. Il ne dérive pas de l'expérience mais, au contraire, la rend possible : nous ne percevons les rapports de simultanéité ou de succession que parce que nous avons d'abord la représentation du temps.
2. Il en résulte que le temps est donné *a priori*.
3. Sur cette nécessité *a priori* se fonde aussi la possibilité de principes apodictiques (nécessairement vrais) concernant les rapports du temps. **Le temps n'a qu'une dimension** : des temps différents ne sont pas simultanés mais successifs. Des parties du temps ne peuvent être perçues que successivement : nous avons là une affirmation de caractère nécessaire et universel qui, à ce titre, ne saurait être tirée de l'expérience.
4. Le temps n'est pas un concept discursif mais une **forme pure de l'intuition**.

Le temps n'est pas le résultat d'une impression reçue des sens, ni le produit d'une activité intellectuelle d'abstraction.

Entre l'espace et le temps, la forme du sens externe et celle du sens interne, il nous faut reconnaître une disparité : dans la mesure où le temps est la condition de l'intuition des phénomènes internes, **il est immédiatement la condition d'intuition de tous les phénomènes** : cette forme a priori détermine le rapport de nos représentations et leur ordre.

Malgré ce que nous venons de voir, Kant affirme la réalité et la valeur objective de l'espace et du temps. **Il faut entendre qu'espace et temps sont les conditions de toute intuition**, ce sont des

réalités par rapport à tout ce qui peut nous être présenté extérieurement comme objet. Il est important de ne pas comprendre ici réalité et objectivité comme propriétés des choses en soi, indépendamment de notre pouvoir de les connaître. **Réalité et objectivité signifient ici qu'un objet en tant qu'il est connu ne peut l'être qu'à condition d'être appréhendé dans l'espace et dans le temps.**

Kant a démontré qu'on ne peut pas connaître en dehors des formes à priori de la sensibilité que sont l'espace et le temps.

6.6 L'espace et le temps au 19^{ème} siècle

Le temps n'est pas une préoccupation majeure pour les physiciens (on en reste à Newton, c'est le cadre vide dans lequel s'inscrivent les phénomènes) jusqu'au milieu du XIX^{ème} siècle où l'énoncé du *second principe de la thermodynamique* jette le trouble dans les esprits scientifiques dans le sens où l'on parle de la conservation de la matière (rien ne se perd, rien ne se crée).

Au début ce principe ne s'applique qu'aux systèmes clos, et comme l'univers ne peut être considéré comme espace clos, cela ne gêne pas trop, néanmoins, on commence à envisager les notions générales d'irréversibilité, d'évolution et de progrès.

De cette notion d'irréversibilité naît l'idée d'une **histoire irréversible de la nature et de l'humanité**, l'une servant de modèle à l'autre : c'est dans cette période que sont énoncées les lois de *l'évolution du vivant* par Lamarck et surtout il est dit que cette évolution est nécessaire : c'est un progrès nécessaire, une loi de progrès qui suit le développement qui, lui-même suit la ligne du Temps. **Le temps, irréversible pousse nécessairement au progrès.**

Mais, en 1859, c'est la parution de **l'origine des espèces** où Darwin affirme l'origine animale de l'homme et la théorie de l'évolution générale des espèces **par le système de variation et de sélection naturelle**. Donc l'histoire de l'homme n'obéit plus à la loi universelle du progrès. C'est une histoire aléatoire, où, à chaque instant se produisent des phénomènes qui auraient pu ne pas se produire. Donc on arrive, au bout de compte à l'homme mais cela aurait très bien pu ne pas se produire !

6.7 L'espace-temps au 20^{ème} siècle

Au début du XX^{ème} siècle, Bergson va s'écarter de la notion de *temps absolu* en élaborant une conception *anti-mesure* du temps. Il y a là une véritable révolte contre cette conception scientifique de la mesure du Temps. Bergson oppose le temps des horloges à la durée qui, dans la conscience est absolument **non mesurable**, a une valeur originale et une **capacité de création**.

Et cette idée, c'est la ruine de la conception du Temps de Newton, car avec cette idée de durée non mesurable, Bergson introduit la **psycho-perception du Temps**.

C'est important au point que la question du Temps et du Sujet sera la préoccupation majeure des philosophes du XX^{ème} Siècle.

Cette question du Temps et de l'Espace intéresse également les physiciens et l'ensemble des scientifiques :

En 1903, B.Russell définit le temps comme l'ensemble des instants de la même façon que Leibniz définissait l'espace comme étant l'ensemble de toutes les places mais la notion de temps absolu reste néanmoins la référence jusqu'à la publication en 1905 d'Einstein sur la **théorie de la relativité restreinte**.

Dès 1850, le mathématicien Riemann avait étudié les conditions de possibilités d'un espace non euclidien, violemment rejeté à son époque. Cinquante ans plus tard, Einstein pose la façon dont l'espace et le temps sont en relation l'un avec l'autre d'une façon différente de ses prédécesseurs. Nous avons vu jusque là que la relation entre l'espace et le temps s'opérait par le mouvement. **Dans l'expérience, chacun sait que pour parcourir une certaine distance il faut un certain temps donc le temps est lié à la vitesse.** Comment conceptualiser cela ? c'est le cœur de la théorie de la relativité.

L'exemple célèbre que donne Einstein est celui du *dormeur dans le train*.

1. Du point de vue du dormeur : il n'a pas bougé.
2. Du point de vue de l'observateur : il a bougé

Les deux points de vues sont justes et ne prévalent pas l'un sur l'autre.

Un autre exemple est celui de quelqu'un qui jette un objet d'un train

1. pour celui qui jette : la trajectoire est droite
2. pour celui qui observe : la trajectoire est courbe

Or c'est la loi de chute des corps qui détermine l'accélération du corps pendant sa chute donc l'observation de *deux phénomènes différents aboutissent à une même loi physique*. On dit que ces lois sont des invariants mais **cette invariance est restreinte** car elle n'est pas valable pour toutes les transformations.

En résumé : **la relativité restreinte s'établit par rapport à un point de vue et non pas par rapport aux lois physiques.**

Einstein développe ensuite une **théorie de la relativité généralisée**.

Le but de la relativité généralisée est d'accéder à l'absolu et non pas au relatif par rapport à l'espace.

Il y a 3 niveaux d'accès pour aborder la théorie.

1^{er} niveau : ce sont nos conceptions élémentaires de l'univers dans lequel nous sommes.

2^{ème} niveau : relativité restreinte

3^{ème} niveau : relativité généralisée à l'univers.

Cette théorie générale conduit à démontrer que **l'univers est courbe** (comme la chute de la boulette du train)

Dans cette théorie, il apparaît que le plus court chemin d'un point à un autre n'est pas, comme dans l'espace euclidien, la ligne droite, mais une **ligne courbe**. **L'espace est courbé et cela est une réalité physique.** Einstein montre que la courbure de cet espace dépend de la quantité de matière qu'il y a dans l'espace.

Vers 1930, à la suite des travaux d'Einstein, on découvre que le Temps, comme l'Univers peut avoir un début (théorie du Big-bang) et une fin, mais a-t-il une fin indéterminée (théorie de l'univers en expansion) ou bien est-il une suite d'expansion et de contractions (théorie cyclique de l'univers) c'est à dire un recommencement éternel.

Cette théorie nous conduit naturellement à la **physique quantique** : retenons simplement que pour la physique quantique les structures de l'espace-temps restent inchangées. Ce qui change ce sont les *propriétés de l'objet physique* : **un objet quantique est un objet non localisé** : on ne peut pas dire qu'un électron est quelque part, il n'a pas de position unique et bien définie : il est *ubiquitaire*. Par exemple en mécanique, on localise un objet selon quatre paramètres (trois paramètres concernant l'espace et un paramètre concernant le temps) alors qu'en physique quantique on se contente *d'une probabilité* : *en moyenne il est là mais avec un certain flou et c'est ce flou qui est quantique*. Mais cette incertitude n'est pas le fruit de notre ignorance. On appelle ce flou *une dispersion*. Ces objets sont caractérisés par des *spectres*. Or la théorie quantique rend compte à l'heure actuelle d'un nombre impressionnant de phénomènes. L'électron étant un peu partout à la fois, on ne peut pas séparer le monde en morceaux indépendants les uns des autres.

Il y a donc des corrélations entre des phénomènes physiques très distants dans des espaces simultanés.

Les phénomènes physiques et les phénomènes psychiques peuvent être liés par exemple...

6.8 Bibliographie

L'espace et le temps aujourd'hui : ouvrage collectif, collection point seuil sciences, 1983, et tous les auteurs cités dans l'espace du texte.

Chapitre 7

L'expérience du temps : le corps et sa mémoire

« *Le temps est un enfant qui joue au tric-trac* »

Héraclite (Fragment n°52)

Mots clés

Temporalisation, expérience, mouvement, corps, langage, perception, mémoire

7.1 Introduction

L'expérience du temps constitue un des problèmes majeurs de la réflexion contemporaine car la conception que l'on peut projeter du temps se montre indissociable de son expérience concrète. Si nous nous demandons en quelles expériences nous construisons concrètement l'épreuve du temps et comment celui-ci se fixe dans notre mémoire, nous sommes conviés à nous interroger sur la corporéité du temps et sur le praxis de la parole. En d'autres termes, il faut comprendre que la parole comme l'acte se cherchent tout en s'énonçant en vue de « quelque chose » qui comporte un sens dont on a une pré-appréhension sans pour autant savoir en quoi il consiste. Dans ce sens, l'acte ou la parole se réfléchissent tout en se corrigeant pendant la durée de leurs déroulements. Il y a donc une présence vivante du sens, ouvert sur le futur, englobant le passé qui n'est pas encore d'ordre conceptuel mais **imaginatif**. C'est ce qui constitue la mémoire, y compris la mémoire du corps, que l'enfant construit grâce à la multiplicité de ses expériences. Pour lui, le temps n'est ni unilinéaire, ni continu, ni uniforme mais originellement multiple, discontinu, éclaté en phases de présence. Il lui faudra toute une institution symbolique pour arriver au concept de l'unité temporelle. La mémoire et son corollaire, l'oubli, s'inscrivent dans la multiplicité des expériences sensorielles et motrices de l'enfant à travers les formes primitives et subjectives de la représentation temporo-spatiale.

7.2 Matérialité et non-matérialité de la mémoire

Il y a bien longtemps, dans certaines provinces françaises, on avait coutume, après le partage d'un héritage, de conduire les enfants devant les nouvelles bornes installées entre les champs, et de les gifler pour fixer à jamais cet emplacement dans leur souvenir. La mémoire devait s'inscrire violemment dans leur corps afin qu'ils n'oublient jamais ces lieux.

L'éprouvé corporel rendait alors compte de certaines valeurs essentielles...

L'acquisition d'un souvenir n'est pas un processus mécanique et impersonnel.

La mémoire nous apparaît comme un **acte** de la personne qui fixe le passé.

Une fois fixé, le souvenir peut revenir, soit sous forme d'évocation - ce sont les images couleur sépia du passé, soit sous forme d'irruption mentale violente, telle la madeleine de Proust ; soit sous forme d'irruption corporelle : telle cette patiente, qui, au cours d'une séance de relaxation, à l'évocation de la perception de sa cheville, ressent subitement une douleur qui, après un silence, lui rappelle une terrible chute à vélo de son enfance, chute qu'elle avait oublié depuis plus de vingt ans.

Comment ces souvenirs peuvent-ils revenir à l'esprit ? Sous quelle forme survivent-ils ?

Comment restent-ils à notre disposition ? Existe-t-il une mémoire corporelle ?

Telles sont les questions que nous allons tenter d'aborder avec vous aujourd'hui.

Il ne faut pas confondre mémoire et habitude. C'est le reproche qu'en son temps Henri BERGSON avait adressé à Théodule RIBOT.

L'habitude c'est par exemple, se laver le corps en commençant toujours par le même endroit. Elle répond à des connexions neuro-musculaires. Dans ce sens, marcher, danser, nager, sont des habitudes. Dans l'habitude, le passé est rendu présent mais il est **utilisé**, et non pensé comme passé.

La mémoire vraie est toute différente : je peux réciter une ode à l'amour par habitude, mais supposons que cette ode particulière me renvoie à l'éprouvé corporel de mes premières amours ; ce n'est plus un mécanisme, mais une **image singulière**.

L'habitude de danser et le souvenir de la première soirée ne sont pas des faits psychiques et physiques du même ordre.

La mémoire-habitude ou mémoire du corps, constituée par l'ensemble des systèmes sensori-moteurs est la mémoire quasi instantanée à laquelle la mémoire pure sert de base : c'est ce qui définit l'existence, la représentation, le corps et la conscience. La décision qui convoque le passé dans l'action est le mouvement du corps. C'est celui-ci qui a juste le souvenir et la perception de manière étroite et précise, et rassemble les deux mémoires, celle constituée des souvenirs purs et celle qui forme les habitudes et élabore les schèmes sensori-moteurs.

La mémoire pure ne relève donc pas de la matière. Le souvenir, d'essence spirituelle, ne se conserve pas dans le cerveau. Se conserve-t-il dans les mouvements du corps ?

Ce qui revient à poser la question spinozienne de l'immanence du corps à l'esprit qui, en tant que substance, possède deux attributs : l'étendue et la pensée.

« On pense avec ses pieds », disait Jacques LACAN. Œdipe (littéralement, en grec, « Pied enflé ») était un homme qui marchait en boitant. Lorsqu'il tue un homme à la croisée d'un chemin, son corps boitant sait-il que c'est son père ?

La véritable énigme est là, et non au niveau de la sphinge qui garde la porte de THEBES. Les pieds enflés d'Œdipe sont les indices corporels de sa mémoire inconsciente. Dès le début de la tragédie,

au vers n°8, il dit : « Je suis Œdipe, dont le nom est bien nommé ». Il énonce **déjà** quelque chose sur sa propre naissance et nous signale qu'il en sait long sur la relation du pied et du savoir.

Le pied enflé d'Œdipe est la marque de la mémoire et de l'oubli de la lignée des Labdacides et de leur tragique destinée.

Ainsi, ce qui pose problème ce n'est pas la conservation du souvenir, mais **l'oubli**.

Comment se fait-il que la totalité du passé ne soit pas présentement consciente pour soi ? Dans ce sens, le cerveau n'est pas le conservatoire des souvenirs ; il est l'instrument de leur évocation consciente. Et si le cerveau est fatigué ou atteint d'une lésion, l'évocation du souvenir est plus difficile et, à la limite, impossible.

Notre corps, comme mémoire est la matière en action, même si nous déposons dans l'action les actes, y compris l'acte de percevoir.

Nous pouvons à peine imaginer les milliers de souvenirs idéomoteurs qui convergent dans l'acte le plus simple. Notre mémoire est composée d'oublis.

Les impressionnistes nous en ont livré une esquisse, c'est pourquoi nous regardons longuement leurs œuvres, afin de fixer dans notre mémoire le pur présent qu'ils ont voulu fixer sur la toile dont nous ne retenons presque rien.

Car la mémoire pure ne plane pas dans le vide : les souvenirs se précipitent dans les mécanismes sensori-moteurs, dès que le corps se dispose à une action, y compris celle de regarder un tableau ; le corps est alors l'image centrale de notre représentation.

Dans la plupart des amnésies nous savons que les noms propres disparaissent avant les noms communs, et les noms communs avant les verbes « comme si la maladie connaissait la grammaire » (BERGSON). Or le verbe c'est **l'action jouable par le corps**, et c'est ce qui s'efface en dernier.

Si nous transposons le verbe d'action à l'action elle-même, par un effet métaphorique, nous constatons que la mémoire corporelle est celle qui se conserve le mieux.

Un pas de plus - que nous franchissons volontiers - et nous voyons à quel point le travail corporel est important pour l'élaboration et la conservation de la mémoire.

7.3 Conscience et mémoire

Selon E. HUSSERL et M. MERLEAU-PONTY, les souvenirs ne sont pas dans la conscience, mais c'est la conscience elle-même qui constitue le souvenir, en posant le passé comme passé : le souvenir n'est pas une chose mais un **acte de la conscience et, il procède en tant qu'acte, du corps**. Or un acte est ou n'est pas, mais il ne conserve pas. L'acte implique l'actualité, le présent. Le vécu corporel est la mnésique des expériences corporelles.

Le souvenir est l'acte présent d'évoquer un événement se rapportant au passé. Il faut donc que quelque chose se conserve pour que l'évocation du passé soit possible.

Dans ce sens les cadres sociaux sont des aide-mémoire : « après la guerre », « quand j'étais petite », font lever des volées de souvenirs.

Il y a plusieurs mémoires : familiale, professionnelle, nationale, qui utilisent les points de repères collectifs du **corps social**. Il y a donc une localisation de la mémoire au niveau d'un corps social. C'est pourquoi la mise « hors société » des personnes âgées qui représentent notre mémoire collective est la marque de la dégénérescence de notre civilisation, et le signe de la perte du corps social.

Les psychomotriciens, qui œuvrent dans l'ombre mortelle des instituts de gériatrie, sont peut-être les derniers garants d'une éthique sociale.

7.4 Mémoire et émotion

Les psychomotriciens travaillent au niveau de la mémoire sensorielle et affective.

La mémoire est la résurrection de sentiments sous forme de souvenirs. Elle serait suscitée par des excitations sensorielles (olfactives, visuelles, et kinesthésiques) ; Schopenhauer appelait l'odorat « le sens de la mémoire ». Mais il n'y a pas que l'odorat. Chez Proust, c'est le goût de la madeleine qui lui rappelle Tante Léonie ; chez Chateaubriand, c'est le gazouillement d'une grive dans les bois qui lui rappelle le domaine paternel et la tristesse de COMBOURG. Au-delà du souvenir la sensation fait revivre les éprouvés corporels de l'enfance.

Mais pour que la mémoire puisse réactualiser un passé oublié, encore faut-il que les perceptions sensori-motrices aient été transformées, transposées, métaphorisées en affects. Nous avons vu qu'il n'y a pas de mémoire sensori-motrice ; il n'y a que des habitudes. **Ce qui revient à dire que la mémoire concerne le corps en tant qu'il est affecté par les sens.**

Mais le souvenir revécu peut ne pas être reconnu dans un premier temps.

Le retour affectif du passé est revécu au présent, sans distinction, ni du présent ni du passé. Ces moments revécus appartiennent alors à l'éternel « en dehors du Temps » dit Proust dans le Temps retrouvé. Le souvenir n'est identifié que dans l'après-coup de la reviviscence affective. Mais il n'est jamais réellement reconnu car alors il cesserait d'être affectif pour devenir un acte intellectuel.

Bien que présentifié, le souvenir est rejeté hors du présent en tant que passé. Il marque la présence de l'absence, le visible de l'invisible.

La mémoire authentique n'est pas le passé redevenu présent, mais le passé reconnu passé, pensé et vécu comme passé. La mémoire incluse l'histoire du sujet en tant qu'Histoire.

7.5 Mémoire et oubli

Rappelons que dans les cas pathologiques d'aphasies, d'apraxies ou d'agnosies, la lésion ne détruit pas le souvenir lui-même, mais empêche seulement de l'évoquer.

Nous savons que le malade peut, à la faveur d'une émotion, retrouver le geste ou le mot perdu. L'évocation n'est donc pas un mécanisme impersonnel, mais elle est inséparable des conditions affectives de la personne.

Au lieu d'expliquer les lois de la mémoire et de l'oubli, nous devons essayer de les comprendre ; c'est-à-dire tenter d'élucider leur sens.

L'oubli ne peut se comprendre qu'à partir de l'être. Il est révélateur de la mémoire et non pas son négatif. L'oubli est la signification positive de la mémoire. L'oubli hante mon existence, mon corps et ma conduite, alors qu'il a quitté ma conscience claire. L'oubli se traduit dans mon corps sous forme de symptômes ou d'actes manqués. L'oubli rappelle à l'homme l'incomplétude de son sa-

voir et la limite de son corps, au regard de la nature.

L'oubli est la transposition du souvenir dans un autre langage. Le langage clair du souvenir devient ainsi le langage hermétique des symptômes.

Néanmoins, si la mémoire transforme l'événement en expérience et qu'elle suppose l'oubli, celui-ci peut être salutaire et signe de liberté, car la conscience humaine reste tendue vers l'avenir.

7.6 L'instant

Dans l'expérience de relaxation, l'idée que nous avons de l'instant présent est d'une évidence singulière. C'est précisément à ce moment là que nous avons la **sensation d'exister**. Il y a donc identité absolue entre le sentiment du présent et le sentiment de la vie réside dans la juxtaposition des actes, nous nous apercevons que **l'instant est le caractère vraiment spécifique du Temps**, ce n'est pas sa durée. Il n'y a donc pas de mesure possible du Temps, car la longueur du Temps se révèle relative à sa méthode de mesure.

L'instant est un point de l'Espace - Temps, au lieu de rencontre du corps et du présent. La durée n'est donc perçue, sentie, que par les instants, et le souvenir de la durée est, parmi les souvenirs, le moins durable. On se souvient d'avoir **été**, on ne se souvient pas d'avoir duré car l'éloignement dans le Temps déforme la perspective de la longueur. En fait, la mémoire qui devait être la gardienne du Temps ne garde que l'instant.

En voici une illustration clinique

Mon propos n'est pas de vous raconter l'histoire complète de la thérapie d'une de mes patientes, car c'est de l'instance thérapeutique dont je veux, ici, vous entretenir.

Au cours d'une séance relaxation, une de mes patientes ne sent pas du tout son cou. Elle est étonnée par le silence de cette partie du corps ; puis elle porte soudainement les mains autour de son cou, et, instantanément, se souvient d'avoir eu, jadis, la sensation de mourir, étranglée par un cordon de téléphone.

La conscience qu'elle a de son corps est donc ici, conscience de l'instant. Or, si dans l'instant il n'y a rien qui permette de postuler une durée, et s'il n'y a rien qui puisse rendre compte de cette expérience comment s'inscrit, chez cette patiente, ce que nous appelons le passé ?

Il lui faut bien construire la perspective des instants qui désigne pour elle le passé, car elle quitte un instant pour en retrouver un autre. On pourrait supposer alors qu'il y a une sorte d'écho entre l'absence de sensation et de son passé. Par cette synthèse, le passé prend alors le poids de la réalité, dans un double mouvement, où « maintenant » agit « jadis », qui est renvoyé en écho sur « maintenant ». Quelque chose de nouveau apparaît brusquement et clairement à la conscience de ma patiente ; un changement se produit et elle peut à nouveau sentir son cou ce qui va influencer son devenir. En d'autres termes, l'instance thérapeutique se situe au point de rencontre de deux instants : celui du traumatisme et celui du constat de l'absence de sensations au lieu du corps : **c'est de l'espace-temps**.

Un espace-temps **sans durée**. Nous sommes ici en opposition complète avec la thèse Bergsonienne de la durée, car pour lui il n'existait pas de temps sans durée : il soutenait ainsi le sens commun alors qu'Einstein affirmait (en 1922) que le temps n'avait aucune épaisseur, aucune durée. Il reste

que la Thérapeutique n'est pas du temps qui passe, mais une juxtaposition d'instant et que l'intervalle entre deux instants n'est pas une durée, mais un intervalle de probabilités.

En effet, si ma patiente n'avait pas décidé d'entreprendre un travail de relaxation il est peu probable qu'elle eut pu retrouver la mémoire de son corps.

L'expérience, pourtant, atteste un ordre d'antériorité et postériorité aux événements. Reste à savoir ce qui fonde cet ordre de succession ? A-t-il un fondement objectif, appartient-il à un ordre général du monde ? C'est de l'activité de la pensée qui est **temporisante**, elle n'est pas un phénomène banal qui se déroule dans le temps : elle fait surgir, se déployer le temps. La conscience, en tant que condition de l'unité de toute synthèse d'une représentation, est la source du temps même. La conscience ne s'accomplit pas dans le temps, mais fait que le temps s'accomplit.

Le Temps serait alors l'horizon nécessaire de l'appréhension de l'être : c'est à dire, se saisir soi, existant. C'est ainsi que l'énigme du Temps et l'énigme de l'être ne forment qu'une seule et même énigme.

D'où la profonde identité entre le temps et l'être, ce que Heidegger a tenté de penser dans : « Être et Temps ».

Enfin, le présent n'est pas un simple point dans le temps, mais l'acte de se rendre présent quelque chose au sein d'une situation donnée. Nous sommes ainsi conviés à saisir le Temps en acte, et c'est ce que notre travail nous invite à faire.

7.7 Conclusion

La clé qui ouvre la voie vers le passé ne se trouve, ni dans le simple contact matériel avec le monde présent dans la sensation (sentir son corps), ni dans l'effort purement réflexif du souvenir volontaire pour rejoindre le passé (parler de soi).

Toute la difficulté, peut-être tout l'art, consiste à retrouver la position fragile, instable qui permette à nos patients de maintenir sous leur regard, à la fois, la sensation dans sa dimension matérielle, immédiatement présente, et l'arrière monde de signification passée sur lequel elle s'ouvre.

La sensation retrouvée est donc le mode selon lequel un événement absent, passé, est représentifié de tel sort que c'est seulement dans cette représentification que cet événement accède à sa présence la plus authentique.

7.8 Bibliographie

- | | |
|---------------|--|
| G. BACHELARD | L'intuition de l'instant 1931, 1992 Stock, Paris |
| C. BOBIN | La présence pure, 1999, le temps qu'il fait. Paris |
| H. BERGSON | Matière et mémoire 1939, 1993, PUF, Paris |
| J. DELAY | Les dissolutions de la mémoire 1952, PUF, Paris |
| F. DASTUR | De le temps, 1994, Encre Marine, Paris |
| J. T DESSANTI | Réflexions sur le temps, 1992, Grasset, Paris |
| S. FREUD | Essais de psychanalyse, 1981, Payot, Paris |

G. GUSDORF	Mémoire et personne, PUF, Paris
M. HALBWACHS	Les cadres sociaux de la mémoire, PUF, Paris
M. HEIDEGGER	Être et Temps, 1986, Gallimard, Paris
E. KLEIN et M. SPIRO	Le temps et sa flèche, 1996, Flammarion, Paris
M. MERLEAU-PONTY	Phénoménologie de la perception 1945, Gallimard, Paris
E. MINKOWSKI	Le temps vécu
A. PHILONENKO	Bergson, 1994, Cerf, Paris
M. PROUST	A la recherche du temps perdu
A. SCHOPENHAUER	Le monde comme volonté et comme représentation, PUF
SOPHOCLE	Œdipe-Roi, Trad. Bollack, 1995, Minuit, Paris
J.P VERNANT et P. VIDAL- NAQUET	La Grèce ancienne : Espace et temps, 1991, Seuil, Paris

Chapitre 8

Ethique et responsabilité en psychomotricité

8.1 Introduction

S'interroger sur une éthique du corps en psychomotricité c'est avant tout refuser de séparer la pensée de l'action ; c'est explorer la frontière légitime entre la rigueur scientifique et la sensibilité, en un mot, c'est avoir pour souci de réconcilier le savoir et le savoir-faire, la recherche scientifique et la clinique.

D'un point de vue scientifique, il y a un désir légitime de connaître : c'est ce que nous apportent les bilans psychomoteurs et, d'un point de vue clinique, il y a un désir légitime de soigner, c'est ce que nous apportent les psychomotriciens dans la relation qu'ils engagent avec leurs patients au moyen de leurs techniques.

Néanmoins, il faut se méfier du processus d'objectivation scientifique qui transformerait l'homme ou l'enfant en « objet d'analyse » en assimilant le corps à la matière, dans un désir de maîtrise du voir et du savoir car les règles de production scientifique commandent de dépasser par l'abstraction l'empirisme, synonyme d'erreur et d'illusion.

Or en psychomotricité, et c'est là que réside son originalité, les patients sont perçus et pensés avec leurs corps dans une globalité d'être au monde. Cette absence de découpage rend bien évidemment difficile l'élaboration de tests qui pourraient rendre compte à la fois de leurs qualités relationnelles, au niveau de leurs acquis et de la façon dont ils utilisent leurs corps dans la vie pratique. C'est ainsi que chaque test ne rend compte que d'un aspect particulier du mode d'être du patient : en aucun cas, il ne peut à lui tout seul orienter une conduite thérapeutique.

D'autre part, en clinique, la globalité de l'abord corporel rend difficile l'objectivation des séances et la façon d'en faire le récit pourrait, aux yeux d'un scientifique, passer pour de l'« empirisme coloré » comme disait Bachelard. Ce qui, au bout du compte, aurait tendance à séparer en deux les catégories de psychomotriciens : d'une part, les « scientifiques », porteurs de savoir objectivable et les autres, porteurs d'un savoir faire non objectivable.

L'attitude éthique permet de dépasser cette opposition entre savoir et savoir-faire, entre théorie et pratique et de concilier la sensibilité et la raison.

Mais qu'est-ce que l'éthique ?

A priori, rien ne distingue l'éthique de la morale si ce n'est leurs origines respectives grecque et

latine. Pour les Grecs, l'éthique est une sorte de sagesse de l'action qui induit la pratique de la représentation du Bien.

Ethos signifie en grec : séjour, lieu d'habitation, coutume, usage, mœurs.

L'idée d'habitude (habiter), renvoie à l'idée de caractère propre et désigne le caractère de quelqu'un, ce qui est propre à quelqu'un : elle caractérise la disposition d'un être particulier en tant qu'il garde sa propre manière d'être.

Selon **Heidegger**, l'éthique première ou originelle est la pensée qui pense la vérité de l'être.

C'est une ontologie. L'homme est dit ek-sistant ce qui veut dire sortir de la stase, sortir d'une position d'inertie, être en mouvement. L'homme est donc capable de dépasser le donné immédiat, l'homme est un être ouvert à la vérité de l'être. Il y a une transcendance car la pensée est ouverture et dépassement de l'homme.

Ainsi, on peut définir l'éthique, contrairement à la morale, sans référence au Bien et au Mal, sans opposition entre Etre et Devoir être, sans opposition entre nature et moralité.

8.2 Histoire du concept

Pour les penseurs pré-socratiques, l'homme fait partie d'une totalité, *la physis* : par conséquent, il n'y a aucune distinction entre la théorie et la pratique.

C'est une manière d'être en correspondance, en harmonie avec le *sophon*, la sagesse ; c'est être en accord avec le savoir et avoir conscience d'appartenir à une totalité.

Cette pensée de la totalité se voit menacée avec l'apparition du sophiste, l'homme qui possède le savoir et qui prétend tout expliquer. Les sophistes, aveugles à l'universel, doutent de l'un, de l'unité. Désormais, comme le montre **Protagoras**, l'homme n'ayant plus de rapport direct au divin va parler de la chose humaine : il devient un éducateur.

Cet accord perdu avec le divin conduit l'homme à vouloir retrouver, dans une tension désirante, ce qui a été perdu. **C'est ainsi que la pensée devient mémoire** (cf. le *Ménon* de Platon).

On interroge, tel Socrate qui conduit l'interlocuteur, pas à pas, à prendre possession de son savoir. C'est un catalyseur car il n'y a pas de doctrine à transmettre ; néanmoins, on y apprend **le manie-ment de la parole à partir de l'expérience du corps et de l'action qui en découle**. La théorie devient le moyen d'une fin de la praxis : elle est au service de l'action mais ne se confond pas avec elle.

Nous pouvons peut être comprendre l'éthique et notamment l'éthique du corps à travers l'univers de la tragédie grecque, à ce mode de poésie qui est le rapport au faire car la tragédie est une représentation de l'action.

On rencontre là de l'éthique concrète, au niveau de la praxis. L'éthique emprunte donc à la poésie et au mythe. Pourquoi ? Parce qu'elle n'est pas seulement limitée à la sphère humaine, elle met en jeu les forces du destin dans le sens où le destin est ce qui échappe à notre maîtrise.

Dans ce sens, Prométhée est une sorte d'humaniste qui, en donnant le feu à l'homme, répare la négligence de son frère Epiméthée et l'injustice du sort. A partir de là, les Dieux sont en colère, se retirent et se taisent. L'homme ne sait plus dès lors quelle est sa place dans le monde, d'où la ques-

tion posée par la spyngue à Œdipe, « qui est l'homme ? ». C'est Antigone, fille et sœur d'Œdipe, qui manifeste le caractère éthique lui-même : elle agit librement et pourtant elle est au service des Lois Divines, de quelque chose qui la dépasse et qu'elle oppose aux lois de la cité ; elle s'oppose à l'univers guerrier pour représenter l'amour.

C'est un hommage à la liberté humaine car elle revendique la responsabilité de ses actes.

Elle a le pressentiment d'un ordre éthique mais elle ne peut l'inscrire dans l'ordre social.

Ces lois sont non écrites parce qu'on les découvre dans l'action ; en effet Antigone découvre les lois au moment même où elle agit. Il n'y a pas de tables de la loi, pas de cadre abstrait de la moralité : c'est une loi pratique qui demande à être attestée, c'est un engagement, comme un enfant peut le faire en séance de psychomotricité.

Dans ce sens, il n'y a éthique que s'il y a praxis comme le dit Hölderlin dans son très beau travail sur Antigone.

Platon définit l'éthique comme ce qui est **bien en soi**.

Mais l'éthique devient science avec Aristote qui la définit comme étant ce qui est **bon pour l'homme**. Il identifie l'éthique à l'anthropologie et y consacre un traité (Ethique à Nicomaque).

Ce n'est plus une éthique originelle, une pensée de l'être, mais une pensée de l'homme singulier.

Aristote est en quête d'un Bien à l'échelle humaine. Il faut donc s'en remettre à l'expérience des hommes : **penser comporte alors une dimension pratique et émotionnelle**.

Aristote fait la distinction entre ce qui est vrai en soi et ce qui est connu par nous ; il va définir un cadre de la Loi valable pour l'homme singulier mais aussi pour l'homme en tant qu'universel.

Que cherche l'homme ? Le bonheur.

Celui-ci peut être défini comme une harmonie entre la jouissance, l'honneur et la science.

C'est une éthique qui vise à l'harmonie du corps en quelque sorte. Mais la fin parfaite est impossible car il y a un décalage entre ce que nous voulons et ce que nous sommes en train de faire.

Qu'est-ce que l'idée de finalité de l'homme pour Aristote ?

Il part de l'idée de *zoe*, la vie, qui n'est pas l'idée de nutrition ou de croissance ni l'idée de sensation ; il ne reste qu'une idée de vie active qui soit *praxis* et *logos*.

Cette vie pratique est double car elle est pensée et mise en pratique de cette pensée : le penser caractérise la vie pratique de l'homme ; c'est ainsi que le plaisir authentique est de **s'accomplir soi-même**.

Le Bonheur est défini de façon pratique, active et inclut le plaisir, il se confond avec l'accomplissement de l'homme (devenir ce que l'on est, comme le dit Pindare).

Mais il y a des plaisirs qui ne concordent pas avec le Bien : il y a donc des vrais et des faux plaisirs !

Les plaisirs authentiques sont éprouvés dans l'accomplissement de soi, ce qui conduit à être prudent, c'est la *phronesis*.

Un homme prudent est un homme capable de délibération. Délibérer renvoie au choix et à la liberté : c'est ce sur quoi je peux quelque chose. La *phronesis* s'oppose donc à la démesure, c'est cela qui est traduit par *prudentia* en latin (providere : celui qui est capable de prévoir, d'agir en connaissance de cause).

L'éthique contient donc l'idée qu'il y a quelque chose qui dépend de nous et sur laquelle nous pouvons agir : de n'est pas l'idée de faire attention mais **c'est prévoir**. C'est ce que les enfants expérimentent dans les séances de psychomotricité.

Le Bien réside donc dans la manière de faire et non dans le but à obtenir. C'est une disposition accompagnée de raison juste (*logos*), tournée vers l'action (*praxis*) et concernant le Bien et le Mal

pour l'homme.

Comment acquérir cette phronesis, cette prudence ? et comment faire en sorte que les enfants acquièrent cette capacité de prévoir ?

Aristote nous dit qu'il faut de l'expérience, une **expérience du sensible** : celui qui est prudent est celui qui comprend le particulier de façon raisonnée. Cela se nomme le jugement qui est une **conscience de ses limites** et n'engage aucun principe universel.

L'éthique de l'homme est aussi une manière d'être en relation avec ses semblables. Nous trouvons ici l'idée de partage : **c'est celui dont j'ai besoin pour partager**. Nous trouvons la justification éthique des indications de groupe en psychomotricité.

Lorsque **Kant** écrit, en 1785, les fondements de la Métaphysique des Mœurs, sait-il qu'il écrit là le plus grand texte sur l'éthique de la philosophie moderne ?

Jacques Derrida dit de lui « qu'on, le suive ou qu'on s'en écarte, Kant est la norme. »

Dans ce texte Kant démontre que la question de l'action (que dois-je faire ?) reste la plus importante parce qu'elle n'est pas subordonnée à la connaissance (que puis-je savoir ?)

Que nous dit Kant dans **la critique de la raison pratique** ? : nous ne sommes pas à l'origine de nous-mêmes car nous venons après tout ce qui nous entoure mais en revanche, **nous sommes à l'origine de notre action**.

Pour que cela soit, il ne peut y avoir seulement du déterminisme, mais il est nécessaire qu'il y ait de la liberté : **la liberté de faire ou ne pas faire un acte**.

Il faut que la question de la liberté soit posée car on juge un homme parce que l'on considère qui est à l'origine de son acte.

Dans ce sens la liberté est la conséquence de l'obligation, c'est le domaine du vouloir-être.

L'expérience de la liberté se fait à travers la loi morale et on ne la trouve qu'à partir du faire, mais pour que cela ait un sens, il faut faire la distinction entre le Bien et le Mal. C'est une voix de la conscience qui dicte de façon impérative son devoir.

Les obligations de la loi morale sont *tu dois donc tu peux* : la morale n'a donc rien à voir avec la connaissance. Elle se veut elle-même comme volonté rationnelle.

Citons la formule de l'impératif catégorique : « *Agis de telle sorte que traites l'humanité aussi Bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, jamais comme un moyen* ».

La philosophie contemporaine apporte un nouvel éclairage à la problématique de l'éthique.

Michel **Foucault** nous dit que l'homme, conçu comme sujet, ne peut pas fonder une éthique universelle car il dépend des lois contingentes du langage et de l'histoire.

Jacques **Lacan**, en tentant de soustraire la psychanalyse à toute tendance normative montre qu'il faut distinguer le *moi* (figure d'unité imaginaire) du *sujet* qui dépend, outre du langage et de l'histoire, des objets du Désir.

Dans ce sens ; il n'existe aucune norme dont puisse se soutenir l'idée d'un sujet humain dont l'éthique aurait pour tâche d'énoncer les droits et les devoirs : c'est l'idée d'une identité naturelle ou spirituelle de l'homme qui est contestée c'est-à-dire le fondement d'une éthique comme on l'entend aujourd'hui dans le sens d'une législation concernant les besoins des hommes, leur vie, leur mort. Discours subversif, s'il en est, mais qui a néanmoins permis de repenser notamment une bioéthique dont Dominique Memmi rend compte dans son remarquable ouvrage « *les gardiens du Corps* »,

paru en 1996.

Emmanuel **Levinas** a une vision de l'éthique comme éthique de l'Autre ou éthique de la Différence dans le sens où la **Loi s'enracine dans l'immédiateté de l'ouverture à l'Autre**, ou le *tu* l'emporte sur le *je*.

La loi ne dit pas ce qui est mais impose l'existence de l'autre. « Tu ne tueras pas, etc. ». Dans ce sens, on peut opposer la Loi de l'Autre aux lois du réel.

Emmanuel Levinas, dans **Totalité et Infini**, paru en 1961, propose une réflexion où s'expérimente l'originalité de l'Autre, au centre duquel se trouve **le visage** qui n'est pas la reconnaissance comme semblable, identique à moi, mais qui est ce à partir de quoi je m'éprouve éthiquement comme *voué à l'autre*.

Pour Levinas, l'éthique est la **Loi de l'altérité fondatrice**. Ce qui conduit à dire aujourd'hui que l'éthique est reconnaissance de l'autre comme différent de soi, une éthique de la différence, de la tolérance.

Alain **Badiou** réfute toutes les propositions de l'éthique en général.

Il part du principe que l'homme est convoqué par les circonstances à devenir sujet, ce qui veut dire que tout ce que l'homme est, à savoir : son corps, ses capacités, sa pensée, etc..., se trouve requis pour qu'une vérité fasse son chemin au fil de l'existence.

Cette Ethique d'une Vérité rejoint la proposition de Jacques Lacan : « ne pas céder sur son désir ».

Le désir étant constitutif du sujet de l'inconscient (il en est l'insu), ne pas céder sur son désir veut dire ne pas céder sur ce que soi-même on ne sait pas.

Ne pas céder veut dire finalement ne pas céder sur sa propre saisie par un processus de vérité.

Or toute vérité s'oppose aux opinions qui sont le ciment de la sociabilité et ce dont les hommes s'entretiennent entre eux : le temps qu'il fait, les guerres proches ou lointaines, l'éducation des enfants, etc.

L'opinion est la matière première de toute communication or le processus de vérité ne se communique pas. **C'est ce qui vous, nous arrive.**

Dans ce sens l'éthique d'une vérité est le contraire d'une éthique de communication, elle est de l'ordre du Réel.

Alain Badiou dans son livre théorie du Sujet, paru en 1982 formule la maxime suivante « aimez ce que jamais vous ne croirez deux fois » et l'oppose à la maxime de l'opinion qui dit : « n'aimez que ce que depuis toujours vous croyez ».

Mais cette vérité est totalement asociale et il faut s'armer de l'optimisme d'un Lacan quand il écrit : « le désir, ce qui s'appelle le désir (c'est l'insu subjectif) suffit à faire que la vie n'ait pas de sens à faire un lâche. » (Ecrits, Seuil, p 782)

Pensé ainsi, **l'humain ne relève d'aucun jugement de valeur**. L'éthique d'une vérité combine l'idée de discernement (ne pas laisser prendre aux simulacres), de courage (ne pas céder) et de réserve (ne pas se porter aux extrêmes de la totalité).

Dans ce sens, l'éthique ne soumet pas le monde au règne abstrait du droit, ne lutte pas contre un Mal extérieur et radical mais tente, au contraire, de parer au Mal qui est l'envers des vérités.

8.3 La responsabilité

Selon **Hume**, la responsabilité est « *la question la plus épineuse de la métaphysique* » car elle renvoie à deux évidences peu conciliables : d'une part, **le déterminisme** et, d'autre part, **le libre-arbitre**.

Il n'y a pas de responsabilité morale sans libre-arbitre : libre-arbitre signifie arbitrage, jugement et choix entre multiples décisions possibles.

Sans ce libre-arbitre, aucun être humain ne peut être tenu pour responsable de ses actes. C'est ce que soulignait **Thomas d'Acquin** en affirmant le lien nécessaire entre libre-arbitre et la responsabilité morale.

La volonté humaine dispose-t-elle de ce pouvoir exceptionnel qui la mettrait au-dessus de tout déterminisme, de tout règne de la nature ? Partageons-nous avec les Dieux le privilège de vouloir à partir de nous-mêmes ?.

Du point de vue du déterminisme, l'idée d'une volonté libre n'existe pas. D'où la difficulté majeure de concilier deux exigences auxquelles tout thérapeute doit satisfaire : **comprendre l'enchaînement des causes et matérielles d'un acte et en apprécier la part de responsabilité de son auteur**.

Cette difficulté est due à l'écart irréductible entre deux logiques : la moralité dit que la volonté de la personne est cause première de son acte alors que le déterminisme ne connaît pas de cause première. En d'autres termes, devons-nous choisir entre le libre-arbitre ou la causalité ?

C'est bien évidemment, un choix impossible ce qui revient à dire que la responsabilité oscille en permanence entre passion et raison, entre libre-arbitre et causalité dans un débat philosophique jamais achevé.

Il y a peut être un moyen de dépasser cette question en montrant que la responsabilisation peut faire naître chez le sujet humain la liberté de choix et comment elle peut produire le libre-arbitre auquel elle se réfère. Emmanuel **Levinas** offre une alternative entre libre et déterminé en faisant de la responsabilité la **condition de la liberté**.

En posant la question : « *est-il éthique d'être raisonnable ?* », Levinas introduit l'autre dans la question de la responsabilité morale et affirme que la pensée prend sa source ailleurs que dans la raison pure. En effet, l'autre est toujours là avant moi, questionne mon droit d'être et je lui dois une réponse.

C'est parce que je lui dois une réponse que je sens le besoin de justifier ma liberté et que je me sens responsable.

C'est au moment où l'on a besoin que l'autre aussi soit libre que l'on se sent responsable de telle façon qu'il puisse nous répondre.

Prendre ses responsabilités, dit le langage quotidien, indique que celles-ci sont une charge, comme une prise en charge et particulièrement une prise en charge d'enfants dans le sens où, **ma responsabilité est engagée pour le devenir de l'enfant même**.

Mais nul ne peut répondre à ma place et je ne peux pas répondre à la place de l'enfant. Ma responsabilité et sa responsabilité sont engagées dans nos actes mêmes.

Du point de vue éthique, la prise en charge consiste à faire en sorte de responsabiliser l'enfant face à ses actes.

« Tu es libre de choisir mais lorsque le choix est fait, tu dois t'y tenir ».

C'est une sorte de condamnation à la liberté comme dit Jean-Paul **Sartre** dans **l'Être et le Néant**. Cette responsabilité révèle la relation d'intersubjectivité dans le sens où l'on est affecté à une tâche, et tout le corps est affecté avant qu'il puisse librement le vouloir, avant de pouvoir choisir sa place. Du point de vue éthique, je donne, en psychomotricité, à l'enfant la **possibilité de choisir sa place mais aussi celle de s'y tenir**.

C'est une façon de prendre conscience du temps et de l'espace mais aussi d'éprouver son libre-arbitre, son choix, sa liberté d'être et de faire.

8.4 Ethique et psychomotricité

En ce qui concerne la spécificité de l'approche corporelle d'un patient en psychomotricité, il convient d'appeler le cadre général dans lequel nous exerçons notre profession.

Notre diplôme est décerné par le ministère de la santé (D.R.A.S.S.) : c'est un diplôme d'état d'une profession paramédicale, ce qui veut dire que nous exerçons exclusivement sur prescription médicale.

Ce diplôme, décerné au terme de quatre années d'études théoriques, cliniques et, pratiques nous habilite à utiliser des techniques dites psycho-corporelles où le corps du patient et notre propre corps sont mis en interaction de façon directe, soit sous forme de jeux soit sous des formes plus spécifiques comme la relaxation, la sensori-motricité ou bien la médiation par l'eau ou le cheval etc.

L'éthique générale du soin en psychomotricité est de conférer au sujet défaillant une capacité corporelle relationnelle satisfaisante ou du moins suffisante pour recréer un équilibre pulsionnel et relationnel vivable.

Dans cette perspective, le psychomotricien, dont le métier est de travailler avec un corps engagé dans une relation thérapeutique utilise un objet singulier : son propre corps comme médiateur de la relation à l'autre.

Cela peut paraître surprenant : en effet, comment pouvons-nous, à la fois être pris dans la relation à l'autre et être l'agent de cette relation ?

C'est là que réside ce que l'on peut nommer une distanciation entre notre propre corps (comprenant nos sensations et nos affects) et notre savoir-faire avec notre corps dans la relation thérapeutique. Cette distanciation s'éprouve dans tout le travail d'expressivité du corps et de relaxation que le psychomotricien expérimente dans sa formation corporelle personnelle ; c'est ce qui nous permet de nous engager corporellement dans un travail d'expressivité du corps, en utilisant le son, la musique, la voix, le toucher, le regard, par exemple.

Bien entendu, c'est la mise en sens et le travail de représentation qui permettent de penser le corps et sa relation or, ce travail de représentation est lié à la capacité à imaginer. Celui-ci se forme et se développe au moyen de la relation à médiation corporelle comme l'ont montré en leur temps Wallon (importance du corps dans la naissance des émotions) ou Ajuriaguerra (qui a nommé la relation qui s'établit entre deux êtres *le dialogue tonico-émotionnel*) ou Winnicott (*le holding et le handling*), ou plus près de nous G. Haag et R. Soulayrol (dans leurs travaux sur l'approche corporelle par le dos des enfants psychotiques).

Nous savons que le corps se situe à l'interface du pulsionnel et du relationnel. L'affect renvoie au sensoriel (sons, toucher, regard, odeurs...) et se trouve, ainsi que la pulsion du côté du corps (Freud, in pulsion et destin des pulsions) alors que la relation s'inscrirait plutôt du côté du langage.

Mais le langage trouve sa source dans le corps. En effet, comme le dit M.C. Célérier, « *il n'y a pas de vie possible sans inscription corporelle des traces de plaisir qui structurent l'espace psychique des affects et des représentations.* »

D'où vient cette pulsion ?

Nous savons qu'il n'existe aucun être vivant isolé. L'être vivant est indissociable d'une vie avec les autres et avec la société.

L'histoire des êtres et des hommes nous montre le rapport particulier entre l'individu et son milieu. Le nouveau-né a besoin de quelqu'un de la même façon qu'il a besoin de nourriture.

C'est ce quelqu'un qui va marquer une empreinte sur le corps du nourrisson de telle façon que se constitue une première distinction entre un dedans sécurisant et un dehors inquiétant où se situent les autres, les étrangers.

C'est ce qui a été nommé par Bowlby la pulsion d'attachement.

La *pulsion d'emprise* s'effectue grâce à la médiation du premier objet pour distinguer ce qui, dans l'étranger, est bon ou mauvais (à fuir ou à aimer).

Cette double polarité de la pulsion va constituer le champ des échanges entre soi et l'autre et c'est là, précisément, que se situe la spécificité de la relation en psychomotricité.

Car l'agent de cet ensemble bipolaire sensorialité/affectivité est la motricité (le cri appelle l'objet) et celle-ci a une fonction de décharge pulsionnelle que nous gardons toute notre vie dans notre relation à autrui.

Le sujet naît donc à la connaissance de lui-même par la relation qu'il établit entre son propre corps et autrui et c'est par la répétition des expériences que l'enfant apprend que son plaisir dépend d'un autre.

C'est grâce à l'objet transitionnel que la séparation physique devient supportable car l'enfant déplace vers l'espace psychique ce qu'il vivait au départ entièrement avec le corps. L'interface psychique de la psychomotricité se situe donc dans ce que Winnicott a nommé l'espace transitionnel.

Bien entendu, il y a un dosage de l'emprise qui permet **la limite du rapport corps à corps**, qui permet de ne pas rester collé au corps de l'autre et ce n'est qu'après cette mise à distance des corps que se structure la construction de l'identité de l'enfant.

C'est à ce point précis que s'inscrit **une éthique du corps en psychomotricité** car il s'agit bien là d'un impératif catégorique au sens kantien du terme.

Au terme de ce travail sur l'éthique, la responsabilité et la psychomotricité je voudrais dire qu'il serait urgent de repenser les indications de la thérapie psychomotrice dans les équipes institutionnelles de telle façon que les psychomotriciens puissent faire leur travail dans le cadre strict que leur profession leur assigne.

Dans ce sens,

Sur le plan institutionnel

Se trouver dans des conditions de travail respectant les règles éthiques du cadre professionnel :

- **Règles spatiales**

Avoir une salle de psychomotricité réservée à cet usage.

- **Règles temporelles**

Ne pas tolérer l'irruption inopinée de qui que ce soit pendant les séances.

- **Devoir de parole**

Rendre compte de son travail en réunion de synthèse ce qui revient à dire oser prendre la parole pour y être entendu.

Savoir et dire que la psychomotricité n'est ni bonne ni utile pour tous (ce qui revient à poser le problème des indications inadéquates).

Sur le plan personnel

Compléter et mettre à jour sa formation professionnelle par des formations corporelles et des groupes de réflexion sur son travail.

Sur le plan relationnel, dans le cadre des séances

Poser les limites et les interdits corporels.

Conduire les enfants vers une symbolisation nécessaire dans le respect de soi-même et d'autrui.

Ne pas céder sur ce que soi-même on ne connaît pas veut dire :

- Savoir prendre des risques et les assumer
- Se questionner sur le sens de son travail
- Ne pas se mettre à la place de l'enfant ni l'instruire mais le laisser devenir sujet en favorisant et en multipliant ses expériences corporelles dans les limites du cadre thérapeutique.

C'est l'être dans le droit fil du statut originel de l'éthique, celle qui pense la vérité de l'être.

8.5 Référence bibliographiques utilisées pour ce travail

(Par ordre d'entrée en scène)

M. HEIDEGGER - Les concepts fondamentaux de la métaphysique, 1929 traduit de l'allemand par D. PANIS, Gallimard - Paris 1992.

Penseurs grecs avant SOCRATE traduit du grec par J. VOILQUIN, chapitre 4 (Héraclite) et chapitre 10 (les sophistes), Garnier - Paris 1964.

J. BOLLACK ET H. WISMANN - Héraclite ou la séparation, Minit - Paris 1972.

PLATON - Ménon - traduction de E. CHAMBRY, Garnier - Paris 1967

SOPHOCLE - Antigone - traduction R. PIGNARRE, Garnier - Paris 1964

F. DASTUR - Hölderlin : Tragédie et modernité, Encre marine - Paris 1992

ARISTOTE - Ethique de Nicomaque - Traduction J. VOILQUIN, Garnier 1965. E. KANT - Fondements de la métaphysique des mœurs - traduit de l'allemand par V. DELBOS, Delagrave - Paris 1990.

- M. FOUCAULT - Les mots et les choses, chapitre 10, Gallimard, Paris 1966
- J. LACAN - Ecrits pages 151 à 219
- J. LACAN avec les philosophes, bibliothèque du collège international de philosophie, Albin Michel - Paris 1991, articles de :
- P. LACOUE-LABARTHE - de l'éthique, à propos d'Antigone.
 - N. AVTONOMOVA : LACAN avec KANT
 - A. BADIOU : LACAN ET PLATON
 - W. J RICHARDSON, J.L NANCY, G. GRANEL, E. ROUDINESCO : LACAN avec HEIDEGGER
 - J.DERRIDA : Pour l'amour de Lacan
- D. MEMMI : Les gardiens du corps, éditions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales - Paris 1996.
- E. LEVINAS : Totalité et Infini, Martinus Nijhoff - La Haye 1961.
- E. LEVINAS : Ethique et Infini, Fayard, Paris 1982
- D. LE BRETON : Des visages, Métailié - Paris 1992
- A. BADIOU : L'éthique, Hathier 1983
- D. HUME : Enquête sur l'entendement humain - Aubier 1983
- J.P. SARTRE : L'être et le Néant 3^{ème} partie Chapitre II : le corps, les relations avec autrui et 4^{ème} partie : être et faire, la liberté - Gallimard 1943
- H. JONAS : le principe responsabilité, Cerf - Paris 1991
- La responsabilité - Revue Autrement n°14, Paris 1995.
- THOMAS D'ACQUIN : L'être et l'essence - traduction du latin de Capelle - Vrin 1947
- WALLON : Les origines du caractère chez l'enfant - PUF, Paris 1954.
- J. DE AJURIAGUERRA - Manuel de psychiatrie de l'enfant - chapitre 2 et chapitre 9 - Masson, Paris 1970
- D. W WINNICOTT : Jeu et réalité - NRF 1975.
- D. W WINNICOTT : L'enfant et le monde extérieur - Payot, Paris 1957
- M.C CELERIER : Corps et fantasmes - Dunod 1991
- F. C. GIROMINI - Corps et paroles sur le corps - Venazobres, Paris 1994.